N12<523443917 021
ubTÜBINGEN
UB Tübingen

A. Schammasse
Buchbinderei
Krummer Weg 3
7950 Biberach 1

ISSN 0018-0645 426 M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

1 40. Jahrgang
Januar 1986

Näher an der Welt?

Bischofssynode
Konzilsbilanz nach 20 Jahren

Geschiedene
Ein Gespräch mit Matthäus Kaiser

Biotechnik
Eine Handreichung der EKD

Wirtschaft
Mammutkongreß in Rom

Polen
Von „Normalität" weit entfernt

22. JAN. 1986

Inhalt

Näher an den Problemen der Welt? (David Seeber) 1

Vorgänge

Vier-Tage-Show. Deutsche Wirtschaft in Rom (da) 4
Halbherzig. Probleme mit dem Amtsverzicht der Bischöfe (se) 4
Wie seriös? Die Umfrage „Katholiken 1985" 5
Unter sich. Kongreß „Kirche von unten" in Aachen (nt) 6
Konzession. „Laienseelsorger" in Ungarn (un) 7

Entwicklungen

Vatikan: Kurienreform und Finanzkrise (U. R.) 8
US-Bischöfe: Zweite Fassung des Wirtschaftshirtenbriefes (K. N.) 9
Afrika: Ein gemeinsamer Konzilsplan (D. S.) 12

Zeitgeschehen

Zwischen Traum und Wirklichkeit. Österreich Ende 1985 (Fritz Csoklich) 14
Wo und wie ist Kritik möglich? Sowjetwirklichkeit im Spiegel der Sowjetpresse (Nadja Simon) 16

Interview

„Eine rechtlich ungültige Ehe kann eine sehr glückliche Ehe sein ..." Ein Gespräch mit Professor Matthäus Kaiser über Fragen des kirchlichen Eherechts 20

Dokumentation

Von der Würde werdenden Lebens. Eine Handreichung der EKD 25

Länder

Von „Normalität" weit entfernt. Spannungen in Polen (Dieter Bingen) 29

Dossier

Konzilsbilanz nach 20 Jahren. Diskussion und Ergebnis der römischen Sondersynode (Ulrich Ruh) 34
„Nicht bei Fehldeutungen und Mängeln stehenbleiben". Botschaft an die Christen der Welt 38
Kirche zum Heil der Welt. Der Synodenschlußbericht 40

Kurzinformationen

§ 218 als Hauptthema auf der ZdK-Herbstvollversammlung – Vorschläge einer Expertenkommission zu In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie – US-Kritik an dem geplanten römischen Dokument über die katholischen Universitäten – Erklärung des Bensberger Kreises zur Lage in Südafrika – Spaniens Bischöfe zur Nato-Mitgliedschaft ihres Landes 48

Bücher

Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hg.): Karl Rahner – Bilder eines Lebens; Werner Löser / Karl Lehmann / Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Dogmengeschichte und katholische Theologie 50

Zeitschriften 51

Notizen 52

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

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

Ständige Mitarbeiter:
Gabriele Burchardt (Freiburg)
Fritz Csoklich (Graz)
Peter Drews (Freiburg)
Georg Evers (Aachen)
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 (07 61) 2 71 73 88

Die »Herder-Korrespondenz« erscheint in der Regel im Umfang von 48 Seiten. Einzelheft 12.–DM, im Abonnement 11.60 DM (für Studenten 8.90 DM) zuzüglich Versandspesen;
Österreich: Einzelheft 98.– S, im Abonnement 94.– S.

Bezugsmöglichkeiten durch den Buchhandel, durch die Post oder durch den Verlag Herder,
Hermann-Herder-Straße 4,
7800 Freiburg i. Br.
Telefon (07 61) 2 71 73 33

Kündigungstermin: Vier Wochen zum Halbjahresende.

Auslieferung für Österreich:
Verlag Herder & Co.,
Wollzeile 33, 1011 Wien 1;
Auslieferung für die Schweiz:
Herder AG,
Malzgasse 18, 4002 Basel.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Freiburger Graphische Betriebe

Bestellnummer 00014

HERDER KORRESPONDENZ

40. Jahrgang 1986

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 40. Jahrgangs

Leitartikel

Näher an den Problemen der Welt (David Seeber) . . . 1– 3
Wo stehen wir nun? (David Seeber) 53– 56
Dem Glauben Gestalt geben (Klaus Nientiedt) 105–107
Die vielen Berater (Ulrich Ruh) 153–155
Politische Sitten (David Seeber) 201–204
Mündigkeit (David Seeber) 253–255
Nach Tschernobyl (David Seeber) 301–303
Zuflucht Dritte Welt (Klaus Nientiedt) 349–351
Frömmigkeit im Wandel (Ulrich Ruh) 397–399
Heraus aus den Verengungen (David Seeber) 449–453
Worauf wird gehofft? (Klaus Nientiedt) 505–507
Ende der Ideologien (Ulrich Ruh) 553–555

Vorgänge

Vier-Tage-Show. Deutsche Wirtschaft in Rom (da) . . 4
Halbherzig. Probleme mit dem Amtsverzicht der Bischöfe (se) 4– 5
Wie seriös? Die Umfrage „Katholiken 1985“ (se) 5– 6
Unter sich. Kongreß der „Kirche von unten“ in Aachen (nt) 6– 7
Konzession. Laienseelsorger in Ungarn (un) 7
Selbstverständlich? Römisches Ablaßdekret (ru) 57
Problematisch. Bischofsworte zu politischen Sach- und Personenfragen (se) 57– 58
Symbol Auschwitz. Streit um ein Karmelitinnenkloster (nt) 58– 59
Wunschdenken. Initiative zur Schaffung eines katholischen Hörfunks (nt) 59– 60
Verschlechterung. „Laikale“ strangulieren Religionsunterricht in Italien (go) 60
Im Kommen. Neuer Sinn für das Fasten (se) 108–109
Friedensgebet. Ein Papstvorschlag und sein Kontext (ru) 109
Führungswechsel. Bischof Leich an der Spitze des DDR-Kirchenbundes (ru) 109–110
Arbeitsmarkt. Die Kirchen sind kein Beschäftigungsunternehmen (se) 110–111
Weit vorgewagt. Die philippinischen Bischöfe delegitimieren Marcos (un) 111
Nachahmenswert. Eine „christliche Lebensordnung“ aus Österreich (ru) 156
Klarstellung. Die Bischöfe stützen Beratungsstellen für Schwangere (se) 156–156
Überwachung. Ordenskongregation mahnt Generalobere (se) 157–158
Exorzismus. Kirchliche Maßnahmen und Mahnungen (ru) 158–159
Schritt nach vorn. Kardinal Willebrands zu den anglikanischen Weihen (ru) 159
Historisch. Der Besuch des Papstes in der römischen Synagoge (nt) 205
Wie positiv? Die römische Befreiungsinstruktion (ru) . 205–206
Friedenskonzil. Eine gutgemeinte, aber undurchführbare Idee (se) 206–207
Seltsame Sorgen. Richtiges und Unrichtiges über die Zagreber „Theologische Gesellschaft“ (se) 207–208
Entkrampfung. Holländische Protestanten im Vatikan (ru) 208
Tschernobyl. Der Umgang mit den Folgen (se) 256–257
Zeigefinger. Das ZdK zum Thema Jugend in der Pfarrgemeinde (nt) 257
Widersprüchlich. Die kommunistische Prophetie vom Absterben der Religion (se) 257–258
Maitreffen. Ein holländischer „Katholikentag von unten (ru) 258
Weltkatechismus. Der Papst beruft eine Kommission (ru) 304
Grenzziehung. Ist Laien im kirchlichen Dienst Parteipolitik zu verbieten? (se) 304–305
Arbeits-Teilung. Forderungen des ZdK (se) 305–306
Ambivalenzen. Freiheit als Zwang zur Selbstverwirklichung (se) 306–307
Kontrapunkt. Wiens neuer Erzbischof (se) 352–353
Gepolter. Kernkraftstreit auf bayerisch-österreichisch (se) 353–354
Bindung. Italiener halten zum Religionsunterricht (go) 354
Bastion. Das irische Referendum zur Ehescheidung (ru) 354–355
Kleiderordnung. Neue Bestimmung für Kleriker (ru) . . 355
Gut beraten? Das kirchliche Amt und die Tagespolitik (se) 400
Versuchsballon. Will die ČSSR mit dem Vatikan neu verhandeln? (un) 400–401
Schlagseite. Neubesetzung der Internationalen Theologenkommission (ru) 401–402
Ausgeschlossen. Die Grünen und das ZdK (nt) 402
Verbindlich? Päpstliche Audienzansprachen über Engel und Teufel (ru) 454
Gescheitert. Das Ende des polnischen Landwirtschaftsfonds (un) 454–455
Maßregelung. Bischof Hunthausen muß Zuständigkeiten an Weihbischof abtreten (nt) 455–456
Überflüssig. Streit in den USA um Evolution und/oder Schöpfung (nt) 456–457
„Heiligtümer“. Eine jugendliche Reliquienkunde in Aachen (se) 457
Paray-le-Monial. Der Papst, die Jesuiten und die Herz-Jesu-Verehrung (se) 505–509
Verscharrt. Die kirchliche Beerdigung ist nicht mehr selbstverständlich (ru) 509
Streitgespräch. Der § 218 und die Grünen (se) 509–510
Überraschung. Bischof Kamphaus zum „Jugendbischof“ gewählt (nt) 510–511
Kleine Lösung. Italien mit weniger Diözesen (se) . . . 511
Friedensgebet. Wo liegt der gemeinsame Nenner? (ru) . 556
Klärungsphase. Pax Christi zwischen Friedensbewegung und kirchlichem Amt (nt) 556–557
Merksätze. Der Bundespräsident und die Entwicklungspolitik nach der „Wende“ (se) 557–558
Präzisierung. Homosexualität in der Sicht der Glaubenskongregation (se) 558

Entwicklungen

Vatikan: Kurienreform und Finanzkrise (U. R.) 8– 9
US-Bischöfe: Zweite Fassung des Wirtschaftshirtenbriefs (K. N.) 9– 12
Afrika: Ein gemeinsamer Konzilsplan (D. S.) 12– 14
Johannes Paul II.: Weihnachtliche Appelle (U. R.) . . . 61– 62
Weltkatechismus: Was wird aus dem Synodenvorschlag? (U. R.) 62– 64
SDI: Versuch einer ethischen Wertung (H.-Th. R.) . . 64– 66
Der Fall Zeidler: Reaktionen und Wirkungen (D. S.) . . 112–114
Johannes Paul II. in Indien: Besuch bei einer Minderheit (U. R.) 114–116
Papstamt und Ökumene: Ein Dokument der Gruppe von Dombes (U. R.) 116–118
Kirchen-Asyl: eidgenössische Schwierigkeiten mit Flüchtlingen (R. W.-Sp.) 118–120
Rottenburger Synode: Vorreiter mit Risiko (K. N.) . . 160–161
Führungskräfte: Was sagen ihnen Religion und Ethos? (H.M.R.) 161–163
EKD-Statistik: Stabilität mit Erosionserscheinungen (U. R.) 163–165
Glaubenskongregation: Lehrbeanstandungsverfahren gegen US-Moraltheologen (K. N.) 209–211
Vatikan – Brasilien: Klärende Gespräche (G. B.) 211–213
Propheten und Scharlatane: eine neue Konjunktur (H. M. R.) 214–216

Kb 190. 4° – 40

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Laiensynode 1987: Stellungnahmen von Bischofskonferenz und Zentralkomitee (U. R.) 259–260
Sekten und religiöse Bewegungen: ein vatikanischer Bericht (K. N.) 260–262
Italien: Spannungen um die Katholische Aktion (D. S.) 262–265
Johannes Paul II.: Enzyklika über den Heiligen Geist (U. R.) 307–309
Katholisch-orthodoxer Dialog: Sand im Getriebe (U. R.) 309–310
Ortskirche in Asien: Beispiel China (G. E.) 310–312
Johannes Paul II. In Kolumbien: Appelle gegen die Gewalt (D. S.) 356–358
Spanien: Kirche nach den Wahlen (G. B.) 358–360
Anglikaner: Streit um die Frauenordination und Glaubensfragen (U. R.) 361–362
Asylrecht: Beschränkungen mit oder ohne Grundgesetzänderung (K. N.) 403–405
Frankreich: Streit um ein kirchliches Hilfswerk (K. N.) 405–407
Brasilien: Die Landreform drängt (G. B.) 407–409
DDR: Produziert Sozialismus Religion? (U. R.) 458–459
Europa: Verstärktes Bemühen um Zusammenarbeit (I. F.) 459–461
Nach dem Attentat: Chile unter Belagerung (G. B.) . . 461–463
Johannes Paul II.: Dritter Frankreichbesuch (K. N.) . . 512–514
„Nova spes": Ein Zukunftsprogramm geistiger Aufrüstung (F. C.) 514–516
Protestantisches Selbstbewußtsein und Ökumene: 100 Jahre Evangelischer Bund (U. R.) 516–517
Internationale CAJ: Ist eine Vermittlung möglich? (K. N.) 559–561
Schweiz: Die Bischöfe und die eucharistische Gastfreundschaft (K. N.) 561–563
Evangelische Synoden: Wie geht es weiter mit Kirche und Ökumene? (U. R.) 563–565
Argentinien: Bischöfe gegen das Scheidungsgesetz (G. B.) 565–567

Zeitgeschehen

Zwischen Traum und Wirklichkeit. Österreich Ende 1985 (Fritz Csoklich) 14– 16
Wo und wie ist Kritik möglich? Sowjetwirklichkeit im Spiegel der Sowjetpresse (Nadja Simon) 16– 20
Droht eine Periode der Unstabilität? Vor neuer Weichenstellung in Frankreich (Alfred Frisch) 67– 72
Die „fantastischen Karten" der Katholiken. Eine kultur-katholische Diskussion in Frankreich (Klaus Nientiedt) 120–123
„Sekten sind unbeglichene Rechnungen der Kirche." Zum Phänomen „neuer religiöser Bewegungen" in Lateinamerika (Gabriele Burchardt) 124–128
Koexistenz statt Getto? Castro und die Kirche in Kuba (Gabriele Burchardt) 165–169
Eine Mischung aus Gewehren und Rosenkränzen. Der Umbruch auf den Philippinen (Peter Drews) 169–173
Flüchtlingshilfe in der Illegalität. Das „sanctuary-movement" in den USA (Klaus Nientiedt) 216–219
Im Ausnahmezustand. Christen auf der arabischen Halbinsel (Hans Vöcking) 219–221
Die Vergangenheit holt Österreich ein. Begleiterscheinungen und Folgen einer Kampagne (Fritz Csoklich) 265–269
Diktaturen in Bedrängnis. Zu den Auswirkungen des Machtwechsels auf den Philippinen (Peter Drews) . 269–272
Frankreichs Zukunftsprobleme. Prognosen und Perspektiven des Planungsamts (Alfred Frisch) 362–367
Was sich in den Familien ändert. Fragmente aus zwei Allensbachstudien (David Seeber) 409–414
Das „katholische und" in Österreich. Die Situation nach dem Bischofswechsel in Wien (Fritz Csoklich) . 463–467
Kirche im Apartheidstaat. Die Opposition der Kirche in Südafrika verstärkt sich (Gerald Braun/Heribert Weiland) 467–471
Schwellenerfahrungen mit der Postmoderne. Das 13. Humanismusgespräch in Salzburg (David Seeber) 518–521
Nicaragua ist nicht der einzige Sünder. Menschenrechte in Mittelamerika (Gabriele Burchardt) 521–524

Interviews

„Eine rechtlich ungültige Ehe kann eine sehr glückliche Ehe sein ..." Ein Gespräch mit Professor Matthäus Kaiser über Fragen des kirchlichen Eherechts 20– 25
Kirchenleitung auf evangelisch. Ein Gespräch mit dem badischen Landesbischof Klaus Engelhardt 72– 78
„Es könnte neue Schwierigkeiten geben." Ein Gespräch mit Professor Hans Tuppy über Wissenschaft und Kirche 128–134
Überfordert die Kirche katholische Politiker? Ein Gespräch mit Werner Remmers 174–180
Die Kirche – ein „Stand auf der Kirmes"? Ein Gespräch mit Professor René Rémond über Kirche und Religion in Frankreich 221–227
Was kann Vernunft heute leisten? Ein Gespräch mit Professor Odo Marquard 272–277
„Die chinesische Kirche ist nur eine Ortskirche." Interview mit dem Shanghaier Weihbischof Jin Luxian . . 315–322
„Der Kampf ums Recht ist zum Verteilungskampf geworden." Ein Gespräch mit Hans F. Zacher über Verrechtlichung 367–373
„Alle Phänomene signalisieren einen tiefgreifenden Umschlag." Ein Gespräch mit Hans Maier 414–420
Noch ist Polen nicht verloren. Ein Gespräch mit Wladyslaw Bartoszewski 471–479
„Das Lehramt befindet sich notwendigerweise eher in der Nachhut." Ein Gespräch mit Charles Curran . . 524–530
„Frauen motivieren, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen." Ein Gespräch mit der Wiener Psychologin Helga Kauer über Emanzipation und Partnerschaft . 567–574

Dokumentation

Von der Würde werdenden Lebens. Eine Handreichung der EKD 25– 29
Bußpastoral und Bußkatechese. Ein Vortrag von Bischof Reinhold Stecher, Innsbruck 78– 83
„Auf dem Weg zu einer immer stärker verbindenden Gemeinschaft." Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts 135–139
Entwicklung durch Selbsthilfe. Ein neuer Ansatz in der deutschen Entwicklungspolitik? 180–187
Christliche Freiheit und Befreiung. Eine Instruktion der Glaubenskongregation 224–244
„Ihr seid meine bevorzugten Brüder." Ansprache des Papstes in der römischen Synagoge 244–246
„Die Herausforderung annehmen." Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz 277–282
Der Laie in Kirche und Welt. Stellungnahme der deutschen Bischöfe zur Bischofssynode 1987 323–331
Christ in Kirche und Welt. Stellungnahme des ZdK zu den Lineamenta für die Bischofssynode 374–379
Pastoral an wiederverheiratet Geschiedenen. Orientierungen für die Seelsorger in der Diözese Linz 420–424
Politik – Moral – Recht. Ein Vortrag von Bischof Karl Lehmann 530–536
Über das Christentum nachdenken. Eine Dokumentation zum 40jährigen Bestehen der Herder-Korrespondenz 584
– Zum Zeugnis herausgefordert. Christentum als Glaube und Leben im Spannungsfeld der Gegenwart (Rolf Weibel-Spirig) 585–588
– Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrtausends. Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums (Johann Baptist Metz) 588–595
– „Wache Gegenwärtigkeit." Ansprache von Generalvikar Robert Schlund 595–597

Dossier

Konzilsbilanz nach 20 Jahren. Diskussion und Ergebnis der römischen Sondersynode (Ulrich Ruh) 34– 38
„Nicht bei Fehldeutungen und Mängeln stehenbleiben." Botschaft an die Christen in der Welt 38– 40

Kirche zum Heil der Welt. Der Schlußbericht der Sondervollversammlung der Synode 40– 48
Auf der Suche nach Verständigung. Indien im Vorfeld des Papstbesuches (Peter Drews) 88– 92
Unterwegs zu einer indischen Befreiungstheologie. Theologenkongreß in Madras (Georg Evers) 92– 95
Fromm, nachdenklich, orientierungsschwierig. Der 89. Deutsche Katholikentag in Aachen 479
– Kontinuität mit Varianten – Das Ereignis als Programm. (Klaus Nientiedt) 479–484
– Gottesreich und Weltverantwortung – Die Arbeit in den Themensektoren (Ulrich Ruh) 484–489
Bewährungsfeld der Christusnachfolge. Die katholische Kirche in der DDR präzisiert ihren Standort (Ernst-Alfred Jauch) 574–578
Das Zusammenleben von Christen und Marxisten in der DDR. Ein Vortrag von Professor Konrad Feiereis in Budapest 578–584

Diskussion

Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit. Zum Verhältnis katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung (Franz Kamphaus) 282–286

Reportage

Afrikas Kirche hat viele Gesichter. Von einer Reise deutschsprachiger Bischöfe nach Angola, Kongo und Zaire (Jürgen Hoeren) 424–428

Theologie

Auf dem Weg zu einem neuen Profil. Zum gegenwärtigen Stand der Fundamentaltheologie (Ulrich Ruh) . 287–290
Vergessener und dennoch aktueller Erneuerer. Zum 100. Geburtstag von Odo Casel (Arno Schilson) . . . 433–436
Theologie an der Universität. Situation und Probleme der theologischen Fakultäten (Ulrich Ruh) 536–540

Kirche

Lernprozeß in sozialen Fragen. Zu einem Treffen asiatischer Bischöfe (Georg Evers) 187–189
Die Crux mit der gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes. Die Diskussion über die kirchlichen Räte in der Bundesrepublik (Klaus Nientiedt) 331–336
Wege aus der Krise der Volkskirche. Die EKD-Studie „Christsein gestalten" (Ulrich Ruh) 380–383
Geistliche Aufbrüche. Neue Gemeinschaften und Bewegungen in der Kirche (Klaus Nientiedt) 428–433
Wo stehen Liturgie und Liturgiewissenschaft? Ein Kongreß katholischer Liturgikdozenten (Werner Hahne) 540–543

Ökumene

Ein Ereignis für Ost und West. Das Methodius-Jahr und die slawischen Kirchen (H. M. Biedermann) . . 95– 99
Eine gewichtige Herausforderung für die Kirchen. Arbeit und Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (Ulrich Ruh) 139–142
Der Schritt zurück als Schritt nach vorn. Eine ökumenische Tagung zum Thema Lehrverwerfungen (Ulrich Ruh) 312–315

Zeitfragen

Sie stagnieren, aber ein Ende ist nicht in Sicht. Zur Situation bei den sog. „Jugendreligionen" (Klaus Nientiedt) 83– 87
Die neuen Techniken menschlicher Fortpflanzung. Schwierige Grenzprobleme und die Gefahr des Mißbrauchs (David Seeber) 143–147
Psychosoziale Arbeit mit Suchtkranken. Die diesjährige Sozialtherapiewoche in Freiburg (Andreas Lehmann) 190–193
Das bioethische Gespräch. Initiativen katholischer Universitäten (Klaus Demmer) 489–493

Kultur

Christus und der Teufel auf der Bühne. Rainer Kunads Oper „Der Meister und Margarita" (Renate Braunschweig-Ullmann) 193–195
Das wiedergefundene Mysterienspiel. Ein Experiment des Basler Theaters (Renate Braunschweig-Ullmann) 544–545

Länder

Von „Normalität" weit entfernt. Spannungen in Polen (Dieter Bingen) 29– 34
Indien und das Christentum. Ein schwieriges, aber nicht unfruchtbares Verhältnis (Georg Evers) 291–296
Politik der ausgestreckten Hand. Kolumbien und die Ära Betancur (Gabriele Burchardt) 336–341
Apartheid in Agonie. Südafrikas Rassensystem zwingt zu Entscheidungen (Gerald Braun/Heribert Weiland) 383–387
Zum Schweigen verurteilt. Die Lage der Kirche in Vietnam (Peter Drews) 387–391
Christen im Pancasila-Staat. Die katholische Kirche in Indonesien (Peter Drews) 436–440
Paraguay am Scheideweg. Die katholische Kirche und der nationale Dialog 493–497

Forum

Evolution und Schöpfung. Eine Konferenz über Naturwissenschaft und Religion (Karl Schmitz-Moormann) 247–249
Zum Plan eines Friedenskonzils. Eine Stellungnahme von Norbert Greinacher 341–342
Die Christen vor der Politik. Zum Interview mit Werner Remmers im April-Heft der Herder-Korrespondenz (Werner Müller) 440–444
Kommunikation unter elektronischen Bedingungen. Überlegungen zu Fragen der Medienpastoral (Eckhard Bieger) 497–500
Kirchlicher Dienst und politisches Mandat (Hugo Helbok) 545–546

Kurzinformationen

§ 218 als Hauptthema auf der ZdK-Herbstvollversammlung 48
Vorschläge einer Expertenkommission zu In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie 48– 49
US-Kritik an dem geplanten römischen Dokument über die katholischen Universitäten 49
Erklärung des Bensberger Kreises zur Lage in Südafrika 49
Spaniens Bischöfe zur Nato-Mitgliedschaft ihres Landes 49– 50
Der Papst mahnt die europäischen Episkopate zu größerer Zusammenarbeit 99
Neues Dokument der Internationalen Theologenkommission zu Fragen der Ekklesiologie 100
Österreichische Pastoraltagung über Buße und Vergebung 100
Stellungnahme der Schweizer Bischofskonferenz zu den Lima-Erklärungen 101
Nahost-Mission von Kardinal Etchegaray 101
Taizé-Treffen in Madras und Barcelona 101–102
Walberberger Tagung zum Verhältnis von Befreiungstheologie und katholischer Soziallehre 147–148
„Wallfahrt und Evangelisierung Europas" als Thema eines Treffens in Einsiedeln 148
Ökumenische Fachtagung in Wien über das Bischofs- und Petrusamt 148–149

Umfrage zum Wahlverhalten der Katholiken bei den bevorstehenden Parlamentswahlen 149
Neue Staat-Kirchen-Streitigkeiten in der Tschechoslowakei 149
Weiterhin Entführungen und Morde durch Sicherheitskräfte in Guatemala 149–150
Ökumenische, pastorale und weltkirchliche Fragen auf der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 195
Dreitägiges Treffen brasilianischer Bischöfe mit Papst und Kurie 195–196
Kirchliche Tagung zur Asylantenfrage in Europa . . . 196
Außerordentliche Vollversammlung der italienischen Bischöfe zu Religionsunterricht und Klerusfinanzierung 196–197
Das Referendum vom 12. März und die Friedensdiskussion in der spanischen Kirche 197
Beginn der dritten Phase des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs 249
Frühjahrsvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz zu den Themen Sonntag und Familie 249–250
Erklärung der Nicaraguanischen Bischofskonferenz zur „Volkskirche“ 250
Auseinandersetzungen in der US-Kirche um zwei Zeitungsanzeigen zur Abtreibungsfrage 250
Neue gesamtkirchliche Richtlinien für die Militärseelsorge 296–297
Jugendpastoral und Arbeitslosigkeit als Hauptthemen der ZdK-Frühjahrsvollversammlung 297
Satzungsänderung zugunsten der Mitgliedsverbände im BDKJ 297
Positives Urteil von Kardinal Gantin über die Kirche in Brasilien 297–298
Weitere Friedensbemühungen der katholischen Kirche in den Ländern Mittelamerikas 298
Gemeinsame Erklärung der Bischöfe von Luxemburg, Metz und Trier zur Kernenergie 342–343
Besuch einer deutschen Bischofsdelegation in Moskau und Riga 343
Kontroverse über die Rolle der Evangelikalen im deutschen Protestantismus 343–344
Überlegungen der EKD zum Problem der nichtehelichen Lebensgemeinschaften 344
Gemeinsames Wort der Schweizer Kirchen über Kirchengemeinschaft 344
Wenig Interesse für die tridentinische Messe in der Schweiz 344–345
Die Bischöfe Ecuadors zur materiellen und geistigen Armut in ihrem Lande 345
Johannes Paul II. zum Stand der Nacharbeit der Konzilssondersynode 1985 391–392
Tagung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes 392
Die Landeskirchen der Schweiz zur Frage der Sonntagsruhe 392
Veränderung im ungarischen Episkopat 392–393
Der Staat-Kirche-Konflikt in Nicaragua 393
US-Bischöfe zum Verhältnis von Priesteramt und Laienämtern 393–394
Entzug der Lehrerlaubnis des amerikanischen Moraltheologen Curran 444
Kardinal König weist Gerüchte im Zusammenhang mit der Ernennung seines Nachfolgers zurück 444–445
Christologische Thesen der Internationalen Theologenkommission 445
Katholisch-jüdisches Treffen zum Problem des Karmel in Auschwitz 445
Neue Kraftprobe zwischen Kirche und Regierung in Litauen? 445–446
Umfangreiches Papstschreiben über den Heiligen Augustinus 500–501
Kardinal Höffner kritisiert die Ehe- und Sexualauffassung der Grünen 501
Die neueste vatikanische Statistik über Priesterzahlen und Priesternachwuchs in der Weltkirche 501
Die Schweizer Bischöfe sprechen sich gegen eucharistische Gastfreundschaft zwischen den getrennten Kirchen aus 501–502
Christlich-marxistisches Symposion in Budapest 546–547
Die kirchlichen Beratungsdienste als Thema des Studientages der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 547
„Notificatio“ der Glaubenskongregation zum Amtsverständnis von Edward Schillebeeckx 547–548
Bemerkenswertes Grußwort von Bischof Joachim Wanke (Erfurt) auf der Synode des DDR-Kirchenbundes 548
Neue Statistik der EKD über Pfarrer und Kirchenvorstände 548
Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über kirchliche Ehemoral 548–549
Weltkongreß der katholischen Presse in Neu Delhi . . 597–598
Die österreichischen Bischöfe wollen einen Sozialhirtenbrief ausarbeiten 598
Die Schweizer Kirche und die Bischofssynode '87 . . . 598–599
Vollversammlung der US-Bischöfe 599
Vatikanischer Bericht über die Priesterseminare in den USA 599
Dritte „Panorthodoxe Präkonziliare Konferenz“ . . . 599

Bücher

Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hg.), Karl Rahner – Bilder eines Lebens 50
Werner Löser / Karl Lehmann / Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie 50
Leonardo Boff, Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung 102
Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte 102
Ludwig Watzel, Die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland . . 150
Lorenz Oberlinner (Hg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens 150
Martin Affolderbach / Hermann Steinkamp, Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz 197–198
Wolfgang van den Daele, Mensch nach Maß? Ethische Probleme der Genmanipulation und Gentherapie . . 198
Johannes B. Bauer (Hg.), Entwürfe der Theologie . . . 198
Synode Extraordinaire. Célébration de Vatican II . . . 298
Ulrich Kühn, Sakramente. Handbuch Systematischer Theologie 345–346
Gerhard Ludwig Müller, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie 346
A. James Reichley, Religion in American Public Life . . 346
Karl-Egon Lönne, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. 394
Michael N. Ebertz / Franz Schultheis (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa 394
Werner Löser (Hg.), Die römisch-katholische Kirche . 446
Dieter Emeis / Karl Heinz Schmitt, Handbuch der Gemeindekatechese 446
Glaube zum Leben. Die christliche Botschaft 502
Ulrich Ruh / David Seeber / Rudolf Walter (Hg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen . . . 549–550
Jacob Kremer, Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung 550
Klemens Richter (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? 550

Zeitschriften

51 103 151 199 251 299
347 395 447 503 551

Notizen

52 104 152 200 252 300
348 396 448 504 552 600

Sachregister

A

Aachener Manifest 7
Abendmahl 137 562
–, Empfang durch Katholiken 502 561
Abendmahlsgemeinschaft 564
Abhängigkeit von Medikamenten und illegalen Drogen 190
Ablaß 57
Abrüstung 200
Abschreckung, nukleare 65 f. 252
Abstammung, genetische 27 456 f.
Abstammungslehre 520
Abtreibung 48 80 177 210 250 354 441 482 f. 501 509 f. 548
Ad gentes 43 323 ff.
Adoption 145
Aggiornamento 46
AIDS, 192
Alkolismus 190 f. 306
Alltagsdrogen, legale 191
–, Nikotin, Alkohol, Medikamente 191
Altes Testament 234
–, Befreiung im 233
–, Papstbesuch in der Synagoge von Rom 245 f.
American civil religion 12
Amt 101 136 f. 141 249 324 564
–, universales 117
–, Lima-Erklärung über das 117
–, priesterliches 138
–, Herleitung von Jesus Christus 138
–, bischöfliches 137 456
–, kirchliches und die Tagespolitik 400
–, kirchliches 420 452 547
–, des Paspstes 148
– der Gemeinschaft in der universalen Kirche 116 f.
– siehe auch Lima-Papier
Amtspriestertum 100
Amtsträger, geweihte 324 f. 332 336
–, kirchliche 400
Amtsverständnis, evangelisch-katholischer Unterschied im 561 f.
Analphabeten, sekundäre 591
Ananda Marga 85
Angelologie 454
Anglikaner 361 f. 504
– in Südafrika 468
Anglikanische Gemeinschaft 159
Anglikanisch-katholische Kommission 116
–, zweite Internationale 361
Angst 301 ff. 308
– im Christentum 131
– vor der Kernkraft 256 343 353 418
Anthropologie, materialistische 239
Antisemitismus 245 552
–, Verstrickung der Kirche in 205
– in Österreich 203
Apartheid 383 f. 469 f.
–, Kosten der 384
–, Widerstand gegen die 467 ff.
– und deutsche katholische Kirche 470
– und Zentralkomitee der deutschen Katholiken 471
Apokalypse, biblische 215
Apostolicam actuisitatem 264 323 ff. 327 f. 332
Apostelkonzil 117
Apostolat, soziales 187
Apostolisches Vikariat Arabien 220
Arbeit 231 240 ff. 252 575
–, psychosoziale 190 f.
–, Würde der menschlichen 240
–, Zivilisation der 240
–, Vorrang vor dem Kapitel 240 f.
–, Wert der menschlichen 241
–, Recht auf 241
Arbeiter 240 f. 283
Arbeiterbewegung 229
Arbeitgeber 240
Arbeitnehmer 239 f.
Arbeitslosigkeit 176 241 252 297 305 f. 365
Arbeitsmigration 221
Arbeitsrecht 370
Arbeitszeit 306
Arme 183 188 230 234 237 241
–, Option für die 10 f. 47
–, Selbsthilfe der 183 f.
– in Asien 189
– Jaheres 234
Armut 12 47 180 182 189 222 237
–, Überwindung der 185
–, Bekämpfung durch Selbsthilfe 182 186
–, Ursachen von 187
–, in Asien 189 311
–, in Indien 292
Arnoldsheimer Konferenz 76
Ashram-Bewegung 91
Asylanten, 118 196 216 403
Asylbewerber 405 488
Asylbewegung sanctuary-movement 217 ff.
Asylrecht 403 ff.
–, Veränderung des 404
Asyl und Kirche 118 f.
Atheismus 135 233 579 581 583
–, kommunistischer 166
–, falsche Emanzipation von der Freiheit 233
–, Erziehung zum 575
–, Erklärung des Zweiten Vatikanums über die Ursachen des 581
Atomare Abschreckung 152
Auferstehung 506 509 527
– Christi 228 233 ff. 281
Aufrüstung, geistige 514
Augustinum Hipponensem 500
Auschwitz, Karmelitinnenkloster in 58 f. 445
Ausländer in der Bundesrepublik 403
Ausländerpolitik
– in der Schweiz 118 f.
– in Deutschland 486

B

Baden-Württemberg-Studie 409 412 414
Barmherzigkeit 235
Basisgemeinschaften 46 179 429 f.
–, christliche in Lateinamerika 128 283
–, christliche 188
–, menschliche 188
–, kirchliche und andere christliche Gruppen 238
– in Frankreich 223
– in der Dritten Welt 328
– auf den Philippinen 485
Bedürfnisse, religiöse 564

Beerdigung, kirchliche 509
Befreiung 227 233 453 587
–, Gott und Moral, Hindernisse für die 229
–, soteriologische und ethische 230 281
–, christliche 234 281 488
–, Dimension einer echten 242
–, Instruktion „Libertatis conscientia" über die 282
– im Kontext Indien 92
– und christliche Freiheit 233
– im Alten Testament 233
– im Geist des Evangeliums 239
Befreiungsprozeß 229 f. 232 239
Befreiungstheologie (Theologie der Befreiung) 6 f. 11 35 147 166 168 196 200 205 f. 227 242 280 286 298 358 485 587 589
–, indische 92 ff.
–, lateinamerikanische 94 124 126 f. 188 212 f.
–, philippinische Variante 171
–, Ansatz und Grenzen der 284
–, Erklärung von Los Andes 402
– und katholische Soziallehre 282 ff.
– für Europa 351
– Südafrikas 471
Befruchtung, extrakorporale 26 144 f. 147
–, heterologe 144
–, im Reagenzglas 144
–, Auswirkung auf den Familienzusammenhang 145
–, homologe 145 f.
–, Position der Kirche 146
Beichte 81 ff.
Benda-Kommission 143 145
Beratung, genetische 28 492
–, psychosoziale 190
Beratungsindustrien 370 f.
Beratungsstellen für Schwangere 156
Bergpredigt 236
Bernard-Komitee 143
Berufung, priesterliche 513
Beschäftigungsproblem 305 f.
Bevölkerungsschwund 364
Bewegungen, neue religiöse 327
–, geistliche 327 376 379 398 414 428 ff. 452 487
–, suchen nach Glaubenserfahrung 432
– in der Kirche 431
Bewegung für eine bessere Welt 430
Bhagwan-Bewegung 83 85
Bibel 552
Bildschirm 498 f.
Bildschirmtext 498
Bildung und Kultur, Recht auf 241
Bindung, eheliche 176
Bischof 77 333
–, evangelischer 74
–, katholischer 74
– und sein Presbyterium 45
– und Ordensleute 45
– von Rom 117 138 310 319
Bischöfe 58 174 ff. 179 361 379 400
–, Amtsverzicht der 4
–, Rücktrittsalter der 5
–, US-amerikanische 9 11 f. 49 52 200 218 252 393 599
–, Kollegialität der 35 f. 45 100
–, spanische 49
–, polnische 52 396
–, deutsche 52 305 335 355 424 557
–, nordspanische 57
–, politisch brisante Äußerungen von 58
–, italienische 61 196
–, französische 69 406 600
–, katholische 75
–, syrische 90
–, philippinische 104 111 172 188 396
–, indische 116 188 295 f.
–, chilenische 152 252
–, indonesische 152
–, asiatische 187 ff.
–, Sozialseminare für 187
–, brasilianische 195 211 ff. 277 280 282 297 485
–, Amtsverständnis der 213
–, österreichische 250 353 424 598
–, nicaraguanische 104 250
–, kanadische 300
–, Wahl und Weihe in China 319
–, kolumbianische 340
–, englische 348
–, südafrikanische 387 470
–, schweizerische 424
–, Verhältnis zu den Jugendverbänden 510
–, Verhältnis zu Rom 525
–, argentinische 565 f.
–, katholische in der DDR 574 f. 577 f.
Bischofsamt 76 148
–, evangelisches 73
–, katholisches
Bischofskollegium 45 77
Bischofskonferenz
–, deutsche siehe Deutsche Bischofskonferenz
–, ungarische 7 393
–, spanische 49 197
–, französische 69 406
–, Schweizer 101 118 501 561
–, brasilianische 126 211 f. 277 408
–, österreichische 146 249 421
–, guatemaltekische 150
–, kubanische 166
–, philippinische 171 f.
–, jugoslawische 208
–, nicaraguanische 250 393
–, niederländische 258 348 470
–, italienische 265
–, südkoreanische 270
–, indische 294 f.
–, chinesische 317
–, vietnamesische 390
–, südafrikanische 470
–, englische 470
–, US-amerikanische 152 470
–, paraguayische 493 496
–, kanadische 561
–, argentinische 565
–, Hirtenwort der Berliner 575 f.
Bischofskonferenzen 36 45 54 117 147 187 311
–, europäische 99 459 552
–, asiatische (FABC) 187 189
–, Vereinigung asiatischer 322
–, theologischer Ort und Lehrautorität der 391
–, Verhältnis zu Rom 525
–, aus der Dritten Welt 63
– Lateinamerikas (CELAM) 124 187
– Afrikas (SECAM) 187
Bischofssynode 38
Bischofssynode 1985 8 34 ff. 53 ff. 61 f.
–, Relatio finalis (Schlußbericht) 34 40 454
–, Botschaft an die Christen in der Welt 38 ff.
–, Vorblick auf die Synode '87 40
–, Zeitbild der 55
–, Kirchen-, Konzilsbild der 56
–, vollversammlung 1987 259
Bischofssynode 1977 63
Bischofssynode 1980 und wiederverheiratet Geschiedene 421
Bischofssynode 1987 40 374 384
–, Thema „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt – Zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil 259
–, Stellungnahme der deutschen Bischöfe zur 323 429
–, Stellungnahme des ZdK zu den Lineamenta für die 374
–, Beteiligung von Laien am Beratungsprozeß 379
Black Theology 471
Böse, das 79 ff 228 230
Buddhismus 93
– in China 321
– in Vietnam 389
– in Indonesien 437
Buddhisten 90 187
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 297
–, Kritik an den Lineamenta zum Thema „Laien" 152
Bundesverfassungsgericht 372
Buße 78 81 83 136 141
–, Sakrament der 78 81 f. 100

–, Krise der 57 82
–, Moraltheologie der 82
– als personaler Vorgang 82

C

Charismatiker (charismatische Erneuerung) 428 f.
Chimären- und Hybridwesen 49 146 491
Christen 178 ff, 245 435 f. 582 f. 596
–, katholische in Indien 93 292 f.
–, griechisch-orthodoxe in der Türkei 104
–, mündige 253
–, chinesische 312 316 f.
–, evangelische in China 321
–, Unterscheidbarkeit von der Welt 512
–, Einheit der 563
–, vom Christentum zu den 594
– in Indien 90 292 f.
– auf der arabischen Halbinsel 219
– in der Welt, Zeugnis und Auftrag 331
– in Südafrika 468
– in der DDR 548 574 f 577 f.
– und Marxisten 578 ff. 582 f.
– im Sozialismus 579 582 584
Christenräte, nationale 600
Christentum 166 242 255 380 586
–, Angst im 131
–, Erbe des 228
–, Zukunft des 453 486 585 ff. 590
–, Begründung des Ethischen im 547
–, Beitrag Afrikas zum 587
–, Zukunftsfähigkeit des 587 ff.
–, Geschichte des 589
–, Schicksal des europäischen 589 f.
–, zu den Christen 594
– in Indien 90 292
– in Frankreich 122 223 227
– in der Neuzeit 135
– und die Grundwerte 536
– in der DDR 575
– in Ungarn 586
– in der Dritten Welt 588
– auf dem Weg zum Weltchristentum 588
– siehe auch Marxistisch-leninistische Philosophie, neue Entwicklungen in der
Christlich-Demokratische Union (CDU) 174 177 441
–, evangelische und katholische Christen in der 178
Christliche Arbeiterjugend (CAJ) 559 ff.
– in Indien 295
Christlich-Soziale Union (CSU) 441
Christ sein 380 399
–, biblische Kriterien für das 380
Christsein gestalten, EKD-Studie 380 f. 564
–, Glaubens- und Kirchenverständnis 380 f.
–, Neuentdeckung der Mission 381
–, Gottesdienstgestaltung 381
Christus Dominus 5 45 f. 323 325 f. 332
Church of England, Generalsynode 361 f.
–, Frauenordination in der 361 f.
–, The Nature of Christian Belief 362
–, gemeinsames Glaubensbekenntnis 362
Communio 36 44 f. 325 f. 379
– als Missio 329
– der Kirchen 426
Communione e liberazione 430 f.
Computer 498
Internationale Christliche Arbeiterjugend (ICAJ) 559 ff.
Curillos de Cristianidad 430

D

Dämonologie 454
Datenverarbeitung, elektronische 498
Dechantenkonferenz 334
DDR-Gesellschaft 458
–, Reproduktion von Religion in der 458 f.
–, Bewegung auf die Kirche zu 458
–, Kirche und Christen in der 459
De institia in mundo 286
Dei Verbum 39 43 558
Dekalog 234 ff 246
Demokratie 204 372 478
–, plurale 175
–, moderne 416
Deutsche Bischofskonferenz 138 ff. 142 156
–, Stellung zur extrakorporalen Befruchtung 146
–, Frühjahrsvollversammlung 195
–, Stellungnahme zur Lehrverwerfungsstudie 314
–, Stellungnahme zu den „Lineamenta" 259 f. 323
–, Delegation in der Sowjetunion 343
– und Laientheologen 538
– und kirchliche Beratungsdienste 547
– und die Christliche Arbeiterjugend 561
Deutscher Caritasverband, Beratungsstellen für Schwangere 156
Diagnostik, pränatale 28 f. 49
Diakonie 375
Dialektik 518
Dialog 62 115 182 212 239 241 328 379 449
–, ökumenischer 46
–, anglikanisch-katholischer 159
–, katholisch-lutherischer 249
–, interreligiöser in Indien 294 ff.
–, katholisch-orthodoxer 309 343
–, interreligiöser 556
– zwischen den Bischöfen und den Theologen 44
– mit den nichtchristlichen Religionen 47 116
– mit den Religionen, Kulturen und Völkern Asiens 188
– mit Sekten 261
Dialogprinzip 1
Dienste, pastorale 375
Dienstleistungen, soziale 365 f.
Dignitatis Lumanae 529 581
Diktaturen 269
Diözesanpastoralrat 332 ff. 378
Diözesanrat 332 f.
Diözesansynode 160
Dives in misericordia 307 f.
Divine Light Mission 85
Dogmatik 290
Dominum et vivificantum 307 f.
Dritte Welt 182 350
–, Kirche in der 350
–, Christentum in der 588
Droge 229
Drogen
–, illegale 191
–, Abhängigkeit von 190
–, legale 191
Drogenkonsum 306
Drogenproblem
– in Kolumbien 358

E

Ecclesiae Sanctae 5
Ecclesiam suam 278
Eheberatung 25
Ehemoral, kirchliche 548
Ehe(n) 20 f. 141 176 250 344 410 ff. 420
–, ungültige 21 f.
–, gültige 21 f.
–, Auflösung von 22
–, Unauflöslichkeit der 22 526 566
–, religiöser und sakramentaler Charakter der 24
–, konfessionsverschiedene 140 f.
–, unauflösliche 210
–, Begründungsmuster in der evangelischen Theologie 344
–, Nichtigkeitserklärung von Ehen in den deutschen Bistümern 396
–, Generalangriff auf die Institution 411
–, weltanschauliche Übereinstimmung der Partner 413 f.
–, Sexualität in der 548
– in der Ostkirche 23
– von Geschiedenen 20 22 25 160 421 ff.

– und Familie 326 377 567
– in der Krise 422
– in Afrika 427
Ehescheidung 23 355 526ff. 565ff.
–, Einstellung zur 411 421
–, anerkannte Gründe für die 411
– in Irland 354 565
– in Italien 354
– in Spanien 354
– in Paraguay 565
– in Argentinien 565
Eheschließung, Mitwirkung der Kirche bei der 24
Ehetheologie 22
Eheunfähigkeit, psychische 21
Ehevorbereitung 25 421
Ehezwecklehre 25
Einheitskatechismus 63
Einheitssekretariat 9
– und Evangelische Kirche in Deutschland 52
Eispende 144
Eizelle, befruchtete 112f.
Ekklesiologie 100 213
Eltern, genetische 145
Emanzipation 176
– der Frau 567f.
Embryologie 491
Embryo(nen) 26
–, überzählige 27 145
–, Handel mit 104
–, Experimente mit 104 146 152 492
–, Forschung an 145f.
–, extrakorporal erzeugte 146
–, Tiefkühlung (Kryokonservierung) von 146
–, personaler Status des frühen 492
– zu Forschungszwecken 49 145
Embryonenspende 144
Embryo-Transfer 26 144f.
Empfängnis 113 134
Empfängnisverhütung 548
–, künstliche 115 210 527f.
Engel 454
Entwicklung 485
–, Hilfe zur 241
Entwicklungsdienst, kirchlicher 563
Entwicklungshilfe 180f. 557
Entwicklungsländer 180ff. 241 369
–, Entwicklungsträger in 185
Entwicklungspolitik 184f. 485
–, Stellungnahme des Bundespräsidenten in Bad Salzuflen 557
–, Verschuldensproblematik 557
Entwicklungszusammenarbeit 180ff. 185f.
Episkopat zairischer 14
–, koreanischer 270
–, chilenischer 271
–, brasilianischer 277
–, kolumbianischer 339f.
–, lateinamerikanischer 356
–, ungarischer 392f.
– in Polen 476
Erbkrankheiten 26 28
Erdöl 220
Erkenntnis, wissenschaftliche 520
Erlösung 527
Erneuerungsbewegung, charismatische 307
Ersatzmutterschaft 28 48 144f.
Ersatzreligionen 555
Erstes Vatikanisches Konzil, Stellung des Papstes 319
Erwachsenenkatechese 432
Erwachsenenkatechismus 62f.
Erziehung 241f.
–, kommunistische 575
–, christliche in der DDR 577
– zum Atheismus 575 584
– zum Haß 576
– zum Frieden 584
Erziehungsmonopol 242
Ethik 132 369 518 535
–, individuelle und soziale 246
– der Selbstbeschränkung 286
– und Recht 533
Ethos 161 531f. 535
–, säkulares 3
– von Führungskräften 161ff.
Eucharistie 101 137 141 325 343 436 488 502 564
–, Lehre von der 137f.
–, Gastfreundschaft 488 501 561f. 563f.
–, Empfang durch Nichtkatholiken 502 561
–, gemeinsame Feier der 561
Eucharistiegemeinschaft 563
Euthanasie 210
Evangelii nuntiandi (EN) 20 43 46f. 285 326
Evangelikale 343
Evangelische Allianz 343
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 109 163 382
–, Synode in Trier 25
–, Rat der 138ff. 142 305 381
–, Lehrverwerfungsstudie 314
–, Umfrage 1984 380 564
–, Synode 1988 382
–, Boykottmaßnahmen gegen Südafrika 400
–, Statistik 163ff. 548
–, Tagung in Bad Salzuflen 557 563
–, Kirchenaustritte 564
– und Sekretariat für die Einheit der Christen 52
Evangelischer Bund 516f.
–, Konfessionskundliches Institut des 516
–, Verhältnis zur katholischen Kirche 516
–, katholische Anfragen 517
–, Verhalten im Dritten Reich 517
Evangelischer Kirchentag 1987 in Frankfurt 252
Evangelisierung 43 148 237 242
–, neue 165
–, zweite 380
Evangelium 233 235ff.
–, Jesus Christus im 136
–, verkündigung an die Armen 234
–, Moral des 237
–, Forderungen nach tiefgreifenden Veränderungen 240
– von Jesus Christus 228
– der Arbeit 240
Evolution 247f. 457 593
–, Begriff der 248
– und/oder Schöpfung 456
Evolutionstheorie 520
Exorzismus 158f.
–, Reformvorschläge deutscher Bischöfe 159
Exposure-immersion-Programme 188

F

Familiaris Consortio (FC) 326 328 421f. 549
Familie 176 200 250 326 371 376 410ff. 567 575
–, Erziehungsaufgabe der 241
–, Weitergabe des Glaubens in der 326
–, Verrechtlichung der 372
–, Wertestudie zur 409
–, Befriedigung emotionaler Bedürfnisse durch die 410f. 413
–, ideale Größe einer 412
–, Verteilung der Kompetenzen innerhalb der 570
– und destruktive Kulte 84
– der Liebe 85
– als Hauskirche 259 326
– als Urzelle der Kirche 376
– in Frankreich 363 410
– in Dänemark 410
– in Irland 410
– in Italien 410
– in der BRD 410f. 413f.
Familienberatung, humangenetische 28
Familienforschung 409ff.
–, Wertestudie 409
–, Repräsentativbefragung in Baden-Württemberg 409
Familienrecht 87 371f.
Fantasy-Literatur 214
Feindesliebe 239
Fernsehen 499
Firmung 325 375f.

Flüchtling 118 f.
–, politischer 404
Flüchtlinge 196 216 ff.
– in Dänemark 403
– in Großbritannien 403
– in der BRD 403 f.
– in der DDR 403
– in Frankreich 403
– in den Niederlanden 403
– in Schweden 403
– in der Schweiz 403
Flüchtlingsprobleme 118
Fokolarini 428 430 f.
Folter 240
Forschung, Freiheit der 26
–, theologische 211
–, bioethische 489
Fortpflanzung, menschliche 25
Fortpflanzungsmedizin 484 487 491
Fortpflanzungstechniken, neue 143
Fortschritt 236 587
–, sittlicher 232
–, wissenschaftlich-technischer 554
Fortschrittsideologie 228
Frauen 176 f. 567 ff.
–, Hirtenbrief der US-amerikanische Bischöfe zu Frauenfragen 252 300
–, Stellung in Kirche und Gesellschaft 328 528 569
–, Ordination von 361
–, veränderte Rolle der 377
–, Gewalt in der Ehe 396
–, berufstätige 412
–, Selbstbestimmung der 510
–, Emanzipation der 567 f.
–, Rollenbild der 568
–, Selbsthilfegruppen von 571
–, Doppelbelastung durch Familie und Beruf 572
–, Teilzeitarbeit 572 f.
–, Entfremdung von der Kirche 573
–, Zulassung zum Pfarramt in Finnland 606
– in der Kirche 46 328 573
– mit qualifizierter Berufsausbildung 571 f.
Frauengruppen 568 571
Freie Demokratische Partei (F.D.P.) 444
Freiheit 228 230 281 306
–, christliche 196 227 282
–, Zugänge zur 231
–, Kriterien für die 231
–, wesentliche Eigenschaft des Menschen 238
–, über die hohe Bedeutung der 264
–, Erziehung zur 242 281
– des Denkens und des Wollens 228 230
– der Kleinen und Armen 230
– und Befreiung 231
– und die menschliche Gesellschaft 232
– des Menschen 232
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) 267 f.
Freiheitsbewegung(en) 230
Freiheitsbewußtsein, neuzeitliches 380
Freikirchen 84
Freizeit 176 200 575
Freizeitgesellschaft 155 366
Frieden 556 584
–, ökumenisches Friedens-Konzil 62 109 200 252 341 f.
Friedensbewegung 554 557
Friedensgebet, ökumenisches 109 556
Friedenskonzil 109 252 341 f.
–, Schwierigkeiten 342
Frömmigkeit 399 453
–, Grundtypus katholischer 397
–, Konzentration auf das Wesentliche 398
–, Säkularisierung von 398
–, Grundvollzüge 399
–, Grundachsen 399
Führungskräfte
–, Ethos und Religion bei 161 ff.
Fundamentaltheologie 287 ff.
–, demonstratio religiosa 288 ff.
–, demonstratio christiana 289 290
–, historische Grundaufgabe der 290
–, Abgrenzung zur Dogmatik 290
–, Grenzen der 290
„Fürst dieser Welt" 41 454

G

Gaudium et spes 2 f. 10 58 285 307 329 353 438 450 583 f. 597
–, Weltzuwendung 2
–, über die Würde des sittlichen Gewissens 264
–, über die hohe Bedeutung der Freiheit 264
–, katholische Soziallehre 284
–, parteipolitische Betätigung von Laien im kirchlichen Dienst 305
–, Sendung und Berufung der Laien 323
–, Mitwirkung der Laien am Aufbau des mystischen Leibes Christi 325
–, Weitergabe des Glaubens in der Familie 326
–, die Frau in der Kirche 328
–, relative Autonomie der irdischen Sachbereiche 331
–, Erklärung über die Ursachen des Atheismus 581
Gebet 308 587 593
Geburt 134
Geburtenkontrolle 587
–, natürliche (Billings-Methode) 296
Geburtenplanung 573
Gemeinde, christliche 421 f.
Gemeindekatechese 376
Gemeinden 174 f. 179 f.
–, evangelische 75
– in Indonesien 440
Gemeindereferent/in 305 328 375 378
Gemeinsame Ökumenische Kommission 135 138 ff. 142 563
–, Erwartungen und Ausgangspositionen 140
–, gemeinsame Erklärungen zum Glauben, zur Ehe, zum Sonntag, zur konfessionsverschiedenen Ehe 140 f.
Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland
–, „Unsere Hoffnung" 286
Gemeinschaft, Sehnsucht nach 434
–, geistliche 484 487
Gemeinschaften Christlichen Lebens 430
Gemeinwohl 11 240 f.
Generationen, Verhältnis zwischen den 414
Genom (Erbgut) 26
Genomanalyse 48 143
Gentechnik 2
Gentechnologie 25
– und Kernenergie 484 486 f. 490
Gentherapie 48 143
Gen-Transfer 26
Genozid 245
Gerechtigkeit 234 f. 237 f. 367 f. 471
–, vollkommene 236
–, soziale 241
–, Recht und 533
– für die ungerecht Leidenden 593
Geschiedene 411 421 f.
Gesellschaft 55 180 237 239 264 368 f. 442 f. 534
–, Bedeutung der Schuld in der 80
–, indische 88 295
–, Kirche und französische 122
–, Ambivalenzen unserer 155
–, islamischer Charakter der 220
–, französische 222 224 ff. 366
–, Freiheit und die menschliche 232
–, Krisensituationen 262
–, säkularisierte 330
–, kolumbianische 340
–, veränderte Rolle der Frau in unserer 377
–, moderne 514 534 f.
–, postideologische 555
–, sozialistische 575 f. 579 f. 582 f.
–, zusammenleben von Christen und Marxisten in einer sozialistischen 579 ff. 582 ff.
–, kapitalistische
– als Verdrängungsgesellschaft 79
– und Gottes Heil 285

– und ethische Werte 546
Gesellschaftsanalyse 188
Gesellschaftstheorie, marxistisch-leninistische 579
Gesetzgebung 368 372f.
Gesinnungsethik 532
Gewalt 239 337 340 463
–, Anwendung von 240
–, Appelle des Papstes gegen die 356f.
– in Südafrika 600
Gewerkschaften 239
Gewissen 80 308 527 532f. 556
–, mündiges 254f.
–, sittliches Beurteilungsinstrument der praktischen Vernunft 255
–, über die Würde des sittlichen 264
–, innerer Imperativ des moralischen 556
– gute Sitten 533
Gewissensbildung 255 330
Glaube 6 106f. 136f. 230 242 277 285 288 350 361 380 399 453 517 526
–, Weitergabe des 43 56 105 107 200 326f. 414 432 569
–, Analphabetismus in Sachen 106
–, Erklärung der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zum 140f.
–, Zustimmung zum 257
–, Orientierungshilfe für den 262
–, Einheit des 343
–, Wesen des christlichen 361
–, katholischer 453
–, Gehorsam gegenüber der Autorität des 501
–, Verhältnis zu Politik – Recht – Moral 533
–, Botschaft des christlichen 555
–, Gemeinschaft im 563f.
–, religiöser 582
–, christlicher 594
– und politisches Engagement 175
– in Frankreich 226
– heute 564f.
– in der marxistischen Philosophie heute 575
– und materialistische Weltanschauung 583
– in nachchristlicher Zeit 585
Glaubensbegründung 288
Glaubensbekenntnis, nizäno-konstantinopolitanisches 140
–, Bedeutung des 140
Glaubenserfahrung, sakramental vermittelte 434
Glaubensinhalt 107
Glaubenskongregation 524f.
–, Arbeit der 448
–, Libertatis conscientia 205 213 227 280ff. 286
–, Libertatis nuntius 227 280 282 285f.
–, Entzug der Lehrerlaubnis für Charles Curran 444
–, Homosexualität in der Sicht der 558
–, Erklärung von 1976 zum Priestertum der Frau 361
Glaubenslehre 105
Glaubensschwund 106
Glaubenssinn 242
Glaubensvermittlung 376f. 382
Gott 162 232f. 276 285 288f. 308 564 583 593
–, Begegnung mit 82
–, Hindernis für die Befreiung 229
–, Verachtung 233
–, Gesetz 234
–, Lebensgemeinschaft mit 237
–, Welt als Widerpart 329
–, Ziel aller Mystik 330
–, auf alle Religionen anwendbarer Begriff 556
–, Tod 590 592f.
Gottesdienst 75 541ff.
Gottesdienstbesucher, evangelische 164
Gottesgedächtnis 587 593
Gravissimum educationis 46
Grunderfahrung, religiöse 107
Grundrechte 533 535
Grundwerte 163 442 530 532 536
–, der Staat und die 442 535
–, menschliche 515
–, die Kirchen und die 535f.
Grüne 178 483 554
–, Ehe- und Sexualauffassungen der 501
–, Wahl durch Katholiken 501
– und das ZdK 402 480
– und § 218 501 509f.
Gruppe von Dombes 116ff.

H

Hare-Krishna-Bewegung 85
Häresien, schleichende 158
Haschisch 191
Hauskirche, Familie als 259 326
Heil, unumgängliche Voraussetzung zum 81
Heil der Welt 236
Heilige, das 42 61 452 457
Heiliger Geist 228 235f. 307f. 454
–, Liebe, Geschenk des 235
–, Enzyklika über den 307f.
Heiliger Stuhl
–, Bilanz für das Jahr 1984 9
–, Vertrag zwischen dem Saarland und dem 52
–, religiöse Beziehungen mit dem Judentum 246
–, Staatskirchenvertrag zwischen Nordrhein-Westfalen und dem 539
Heilige Schrift 136 233
Heiligkeit 42f. 55
–, allgemeine Berufung zur 43 376 512
Heilslehren, ideologische 555
Herder-Korrespondenz 595ff.
Heroin 191f.
Herrenmahl, Feier des 137 249
Herz-Jesu-Verehrung 508 513
Hilfswerke
–, deutsche 4
–, französische 405ff.
Hinduismus 89 93 115f. 292 295
– in Indonesien 437
Hindus 187
Historischer Imperativ 275
Hoffnung, christliche 505ff. 509 514ff. 526 586
Holocaust 59 245
Homosexualität 104 210 455 527
– Dokument der Glaubenskongregation 558
Homosexuelle(r) 104 210 558
Hörfunk, katholischer 59f. 547
Humanae vitae 210 549 552
– und Päpstliche Akademie der Wissenschaften 451
Humangenetik 487 489f. 491
Humanismusbegriff, marxistischer 580ff.
Humanwissenschaften 490

I

Indulgentiarum doctrina, Ablaßkonstitution 57
Identität, christliche 435f.
– des Priesters 252
Ideologie(n) 42 239 241 273 554
–, marxistische 458
–, Ende der 553ff.
–, politische 554
Individualethik 246 528
Individualismus 229
Industriearbeit 241
Industriegesellschaft 306
Information 498
Inkarnation 527
Inkulturation 13 47 242 311 589
–, Herausforderung der 242
– in Indien 90 116 294 296
– der Wahrheit 262
– in Afrika 424 427
– in Indonesien 438
Insemination
–, heterologe 27 144 146
–, homologe 144
Interkommunion 563
Internationale Anglikanisch-katholische Kommission 159
–, Konsensdokument zur Rechtfertigungslehre 504

International Study group on Bioethics 489 492
In-Vitro-Fertilisation 26 48 133 143 144
–, Richtlinien zur Durchführung von 27
–, homologe 48
–, heterologe 48
Islam 219
– in Indien 89 292 295
– in China 321
– in Indonesien 437 f. 440
Islam-Studien-Vereinigung 295

J

Jainas 90
Jesuiten 508
Jesus Christus 44 61 228 231 f. 234 ff. 246 249 257 281 285 288 290 329 398 f. 434 452 517 590
–, Rechtfertigung nur durch 136
–, Evangelium 228
–, endgültige Begegnung mit 236
–, Freiheit durch 281
–, Wahrheit der Offenbarung in 287
–, Ämter 323
–, Einheit in 293 328 331
–, Heilstat 435 f.
–, sein Wissen von sich und seiner Sendung 445
–, Glaube an Gott in 564
– und seine Kirche 39
– und Buße und Umkehr 81
– des Evangeliums 136
– und die Armen 237
– und die Armut 237
Juden 59
–, verhältnis zwischen Christen und 589
–, Besuch des Papstes in der römischen Synagoge 244 ff.
– und Christen 245
Judentum 205 245
–, Dokumente für die religiösen Beziehungen des Heiligen Stuhls mit dem 246
Judenverfolgung 245
Jugend 39 46 61 85
–, Internationales Jahr der 61
–, Sehnsucht nach Gemeinschaft 434
– in der Pfarrgemeinde 257 297
Jugendarbeit 257
Jugendbischof 510
Jugendliche 41 83 85 101 223 257 261 297 414
–, Heiligtümer von 457
–, Selbsterfahrung 457
– in Indonesien 439
– und Kirche 513
Jugendpastoral 297
Jugendreligionen 56 83 ff. 86 f. 261
–, neue 84
–, Gehirn- und Seelenwäsche 86
–, Rechtsfragen 86
–, Familienrichter 87
–, zweite Generation der Mitglieder der 87
Jugendsekten 84
–, Unterscheidungsmerkmale 85
Jugendtreffen, europäisches 101
Jugendverbände 510
–, Spiritualität in den katholischen 487
– und die Bischöfe 510
Jugendweihe in der DDR 576 580

K

Kabel (Verkabelung) 497 f.
Kampf, bewaffneter 240
Kardinalsvollversammlungen 8
Karmelitinnenkloster in Auschwitz 58 f.
Kasten in Indien 293 295
Katechese
– in Frankreich 62
–, Bischofssynode 1977 63
Katechismen, nationale 63
Katechismus 44 62 f. 105 304 391
Katholiken 180 272 504
–, Position in der Politik 174
–, französische 512
–, Mitgliedschaft in der SED 577
– in Indien 90 293
– in Frankreich 120 222 224 226
– in den Niederlanden 208
– in China 316 f. 320
– in Indonesien 438
– in der DDR 574 578
Katholiken 1985, Umfrage 5 f.
Katholikenrat 332 ff.
Katholikentag(e) 397 479 f. 483 488 516
–, Deutsche 375
–, Aachener 397 479 ff.
–, Freiburg 1978 479
–, Berlin 1980 479
–, Düsseldorf 1982 480 484
–, München 1984 480 484
–, Themensektoren 481 484
–, Botschaft des ZdK 483
–, Kirche von unten 483 ff. 499
–, Papstbotschaft an den Aachener 488
Katholische Aktion Italiens 262 ff.
–, Positionsbestimmung 263
–, päpstliche Kritik an der 263 f.
–, Umfrage unter den Mitgliedern 264
Katholische charismatische Gemeinde-Erneuerung 429 432
Katholizismus 449 517
–, deutscher 221 382
–, nachkonziliare Reformbewegung im niederländischen 258
–, päpstliche Kritik am kirchlich aktiven italienischen 263 f.
–, Verhältnis Kirche – Gesellschaft im italienischen 265
–, politischer 443 516
–, sozialer 482 484 486
– in Frankreich 120 f. 221 ff. 225
– in Indonesien 437
Katholizität 449 451
Kernkraft, -energie 256 ff. 301 ff. 353 417
–, Angst vor der 256 343 353 418
–, Schutz- und Vorsorgemaßnahmen 256
–, Beherrschbarkeit der 256
–, Sofortausstieg aus der 256
–, Risiko der 302
–, GAU 302
–, Aufgabe der Kirche 303
–, Sicherheitsmaßnahmen 343
–, Wackersdorf 353
–, Ausstieg aus der 417
– und Gentechnologie 486 f.
Kernreaktoren, Sicherheitsstandards 302
Kind 87
–, ungeborenes 48 113
–, Wohl des 146 f.
–, Ja zum 176
–, Recht der Eltern auf ein 491
Kinder 26 176 412 f. 570 f. 573
–, mißgebildete oder behinderte 29
–, ungeborene 441 f.
Kinderlosigkeit 26
Kirche 1 ff. 53 ff. 130 159 174 179 213 216 232 236 242 288 303 329 349 380 419 435 595 f.
–, Weltfremdheit 1
–, Berührungsängste 2
–, Weltprobleme 3
–, Defizite 3 261 f.
–, Welt als Auftrag der 3
–, afrikanische 13
–, Geheimnis der 39 42
–, Quellen 43
–, Einheit und Vielfalt in der 44 f.
–, Frauen in der 46
–, Sendung der 46 237 f. 242 278
–, Soziallehre der 48
–, Entfredung zur Arbeiterschaft 52
–, Weg zu einer geistlicheren 53
–, Institution-Mysterium 56
–, gesellschaftliche Präsenz 60 499

–, Evangelisierungsauftrag der 61
–, Syro-Malabarische 90
–, indische 93 114 f.
–, Russisch-Orthodoxe 98
–, römisch-katholische 117 135 138 ff. 142 147 174 f. 220 269 288 293 342 348 382 387 428 459 464 468 470 493 517 564 584 600
–, universale 117
–, evangelische 135 140 163 382 428 458 516 f.
–, kubanische 165 167
–, philippinische 111 189 269
–, brasilianische 195 212 f. 279 281 485
–, französische 221 224 226
–, Gottesvolk des Neuen Bundes 236
–, befreiende Mission der 236
–, Verhältnis zum Judentum 245
–, pastorale Herausforderungen durch die Sekten 261
–, neue Gemeinschaftsstrukturen in der 262
–, geistliche Autorität der 272
–, Merkmale der Wahren 278
–, Herausforderungen in Brasilien und Lateinamerika 278 ff.
–, makedonische 309
–, griechische 309
–, chinesische 312 315 318
–, irische 355
–, anglikanische 361
–, pastorale Aufgabe in Afrika 424
–, Einheit der 426 561
–, Bewegungen in der 431
–, mangelnde geistliche Substanz der 432
–, Bürokratisierung in der 448
–, Weltverhältnis der 451
–, Selbstverständnis der 451
–, US-amerikanische 456 599
–, deutsche katholische und Apartheid in Südafrika 470
–, kommunikationsintensives Unternehmen 498
–, Präsenz in der Öffentlichkeit 499
–, Gesamtzahl der Priester in der katholischen 501
–, verhältnis zu den Grünen 509
–, Kriterien des Evangelischen Bundes für die Einheit der 517
–, Glaubwürdigkeit der 525 528
–, biblischer Aufbruch in der katholischen 552 (siehe auch Heilige Schrift)
–, Dienstämter der 562
–, estnisch-lutherische 552
–, lutherische 564
–, katholische, und sozialistische Staaten 584
– von unten 8 483 ff. 499
– in Österreich 15 f. 269 444 465 ff.
– in Polen 32 f. 47 476
– als Mysterium, als Communio, als Missio 36 44 46 278 323
– als Sakrament 42 46 249
– von Rom 61
– in Frankreich 69 120 ff. 222 ff. 227
– und Kirchenleitung 77
– in der Tschechoslowakei 98 149
– in Guatemala 149
– auf den Philippinen 171 396
– und die Sorgen der Menschen 236
– und Mündigkeit 255
– Italiens 264
– in Südkorea 270
– in Deutschland 286
–, römisch-katholische in Indien 90 93 293 296
– von Südindien von Nordindien 293 f.
– in China 315 ff. 321
– in der Welt 329
– und Welt, Gemeinsamkeit 330
– in Kolumbien 339
– in Ungarn 348 392 f.
– in Lateinamerika 124 126 ff. 349 485
– in der Dritten Welt 350
– von England 362
– in Vietnam 387 ff.
– von Hongkong 396
– in Angola 424
– in Zaire 424 f.
– in Kongo-Brazzaville 425 f.
– in Indonesien 436 ff.
– in Litauen 445
– in Chile 271 462 f.
– in Südafrika 387 468 470
– unter säkularen Lebensbedingungen 485 f.
– in Paraguay 493 ff.
– im sozialistischen Staat (DDR) 574 ff.
– im Sozialismus 577 580
Kirchen 84 87 261 555
–, gemeinsames Dialogprogramm 4
–, evangelische 76 138 387
–, christliche in Indien 90
–, syrische in Indien 90
–, Methodiusjahr in den slawischen 95
–, reformatorische 117 139 f. 142 517
–, protestantische in Lateinamerika 124
–, orthodoxe 97 f. 117 309 561
–, asiatische 189 311
–, gesellschaftliche Aufgaben in Indien 295
–, volle Gemeinschaft der 314
–, christliche 342
–, christliche in der Schweiz 344
–, christliche in Südafrika 383 387 468 ff.
–, lutherische 392
–, Communio der 426
–, Rolle bei der Suche nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung 427
–, medienpolitische Stellungnahmen der 498
–, Neubewertung durch die neuere marxistische Philosophie in der DDR 575 f.
–, Situation in sozialistischen Ländern 585
– als Arbeitgeber 110
– der Reformation 138
– und Asylrecht 404
– zum Apartheidsystem 468 f.
– und die Grundwerte 535 f.
Kirchenaustritte 164
Kirchengemeinschaft 563
–, Einheit und Vielfalt 344
Kirchenleitung, evangelisches Verständnis von 73 ff.
Kirchenrecht für die katholischen Ostkirchen 391
Kirche von unten, Initiative 6 f.
Kirche-Welt-Verhältnis 1 ff.
Kirche/Wirtschaft-Symposium 4
Klassenkampf 239
Kleidung, geistliche 6 335 355
Klerus 110
–, französischer 224
–, neue Kleiderordnung 335
–, Statistik 501
– und Laien 45
– in Indonesien 440
Klonen 49 146
Kollegialität 35 f. 45 525
–, Teilverwirklichungen der 54
– der Bischöfe 35 f. 45 100
Kollektivismus 229
Kommunikation 499 f.
Kommunismus 580
– in Lateinamerika 340
Kommunisten 583
– in Frankreich 68 70
– und gläubige 583
– und Christen 583
Konferenz europäischer Kirchen, IX. Vollversammlung 459 ff.
–, Beschlüsse 460
–, Ausschluß für den Islam in Europa 460
–, Sekretariat für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte 460
– und katholische Kirche 459 f.
Konfessionen, calvinistische in Südafrika 468
Konfirmation 163
Konfuzianismus in Indonesien 437
Kontinentalkirchen 117
Konvention 531
Konsumismus 41 579
–, wissenschaftlicher 579
– in der DDR 579
Konzil, universales 344
– aller Orthodoxen Kirchen 599

– des Friedens 109 206 392
Konzil von Trient 24
–, klandestine Eheschließung 23
–, ökumenisches 45
Konzilien 310
Krankheiten 28
Kreatur, Selbsttranszendenz der 249
Krieg, konventioneller 66
–, Verurteilung durch die Orthodoxie 599
Kritik 597
Kulturindustrie 591
Künste 415
Kurie, Instrument des Papstes 8 f.
Kurienreform 8
–, Zustimmung – Reserven 8
–, Reformschema 8
–, Ergebnisse der Beratungen 8
–, Regimini Ecclesiae Universae 9

L

Laborem exercens 281 286
Laie(n) 45 100 152 174 223 255 324 327 f. 332 336 379 393 402 451 f. 597 f.
–, katholische 175
–, aufgabe der 240 259 278 374
–, Berufung und Sendung in Kirche und Welt 259 323 325 375 596
–, Grundelemente einer theologischen Ortsbestimmung in der Kirche 259
–, Mitberatung, Mitwirkung 259 326 f. 375
–, Ausbildung von 280
–, kirchlicher Dienst und Parteipolitik 304 f.
–, Mitverantwortung der 331
–, Stellung in der Kirche 334 600
–, Autonomie der 336
–, Theologie der 374 f. 378
–, Spiritualität der 378
– im engeren Sinn 325
– in afrikanischen Ländern 426 f.
– als Theologieprofessoren 538
Laienämter 393 f.
Laienpostolat 263 325 334 374 f.
–, Formen der Gemeinschaft im 327
–, ökumenische Zusammenarbeit im 328
–, Räte des 377 379
–, vorrangige Felder des 377 379
– der Frau 328
Laienkatecheten in Frankreich 223
Laienkatholizismus 482 f.
Laienräte 332
– in den bundesdeutschen Bistümern 335
Laienspiritualität 260 330 378
Laientheologen 110 174 538
Landarbeit 241
Lateinamerikanischer Bischofsrat (CELAM) 212
Lateinamerikanischer Kirchenrat CLA I 127
Leben, menschliches 26 132 177 583
–, ungeborenes 58 156
–, Beginn des 112 134
–, Recht auf 179
–, Schutz des 300 377
–, Verantwortung für die Zukunft des 484 487
–, religiöses 487
–, vorgeburtliches 491 584
Lebensbedingungen 3
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 344 371
–, Motivtypen 344
–, ethische Beurteilung 344
Lebenshilfe 554
Lebensqualität 490
Legalität 531 f.
Legis pecularis de Curia Romana, Schema 8
Lehramt 43 278 281 525 527 552
–, kirchliches und Moraltheologie 211 524
– der Bischöfe und die Theologen 44
– in Einheit mit Schrift und Tradition 558
Lehrbeanstandungen 525
Lehre, kirchliche 210
–, Abweichung von der 209
–, fehlbare und unfehlbare 526
Lehrverwerfungen des 16. Jh. 135 140 f. 312 ff.
–, Neubewertung 313
–, Fundamentalkonsens und bleibende Differenzen 313
–, Rezeption in Theologie und Kirche 314
–, Auswirkungen auf das ökumenische Klima 315
– und Kirchengemeinschaft 314 f.
– siehe auch Verwerfungen, gegenseitige
Leiden 593
Leidensgedächtnis 587 594
Leihmutterschaft 48
–, Ablehnung der 146
Leuenberger Kondordie 142
Libertatis conscientia 205 213 227 280 ff. 286
Libertatis nuntius 227 280 282 285 f.
Liebe 235
–, christliche 235
–, göttliche 236 f.
–, Hauptgebot der 238 240 242
–, Zivilisation der 243
–, personale 549
– zu Gott und zum Nächsten 234 238
Lima-Papier, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu Taufe, Eucharistie und Amt 101 117
–, Stellungnahme der Schweizer Bischofskonferenz 101
–, Auseinandersetzung mit dem 148 564
–, Stellungnahme von Gliedkirchen der EKD 564
Lineamenta zur Bischofssynode 1987 259 323 ff. 333 336 374 ff.
–, Stellungnahme der Niederländischen Bischofskonferenz zu den 348
–, kritische Anfragen an die 374
Liturgie 44 326 435 541 f. 562
–, indische 294
–, Mitwirkung der Frau in der 328
–, Reform der 433
–, Standortbestimmung 543
Liturgiewissenschaft 541 f.
–, Standortbestimmung 543
Lumen gentium (LG) 42 45 100 210 245 285 307 319 323 438 596
–, über das Geheimnis der Kirche 39
–, Berufung zur Heiligkeit 43 55
–, Taufe, Eucharistie 44
–, Heilsmöglichkeit aller Menschen 47
–, Verhältnis Orts-(Teil-)Kirche-Universalkirche 56
–, Laien in der Kirche 259 324 f 327 f. 332 374
–, neues Weltverhältnis der Kirche 451
Lutherisch-katholische Dialoggruppe 116
Lutherischer Weltbund, Tagung des Exekutivkomitees 392
–, lutherische Kirchen 392
–, christliches Friedenskonzil 392
–, erklärung zu Südafrika 392

M

Macht, Gefahren der technologischen 229
Mädchen 568 f. 571
–, berufliche Ausbildung der 568
Mann und Frau 175 f. 567 f.
–, Partnerschaft 567 569
–, Gleichberechtigung 570
Marktwirtschaft 428
–, soziale 486
Martyrium 512
Marxismus 308 555
–, Säkularisierungstendenzen im 458
–, Begründung des Ethischen im 547
–, philosophische Begründung der Menschlichkeit im 581
– als Weltanschauung 579
Marxismus-Leninismus 575 578 ff. 583
–, Selbstverständnis des 579
–, Toleranz im 582
Marxisten 582
–, Glaubensverständnis der 575
– und Christen 574 580 582 f.

Marxistisch-leninistische Philosophie, neue Entwicklungen in der 580
–, Widerspruchstheorie 580
–, Begriff des Humanismus 580 f.
–, neue Reflexionen über Religion und Christentum 575 583
Massenarbeitslosigkeit 286 305
Massenmedien 591 f.
Masturbation 210
Mater et magistra 284 f.
Materialismus 308
–, marxistischer 308
–, praktischer 575
–, philosophischer 576
–, dialektischer und historischer 579 581
Medellin 14 167 285 340 345 356
Medien 377 487 500
–, neue 497 f.
– und Kirche 499
Medienordnung, Grundprinzipien der 498
Medienpastoral 497 ff.
Mediamente 191
–, Abhängigkeit von 190
–, Psychopharmaka 191
Mensch(en) 134 232 273 f. 514 f. 590
–, Freiheit des 100 231 f.
–, Schuldfähigkeit des 100
–, experimentieren mit dem 132
–, alte 133 176 509
–, künstlicher 143
–, Wahrheit vom 230
–, soziale Dimension des 232
–, Wesen der Versuchung des 232
–, Verachtung Gottes und Hinwendung zum Geschaffenen 233
–, Ebenbild Gottes 238
–, mündiger 253
–, säkularer 453
–, Programm für die Zukunft des 515
–, Zukunft des 587 593
–, Auflösung 587 590
–, Tod des 590 ff.
–, Rettung des 593
Menschenbild, christliches 490
–, marxistisches 581
Menschenrechte 10 133 228 232 242 529 535 f.
–, in Südkorea 270
Menschenwürde 26 133 143 236 238 239 490 581
Menschheit 329
Meßopfer 137 f.
Methodisten in Südafrika 468
Methodiusjubiläum(-jahr) 61 95 ff.
Militärseelsorge, neue Richtlinien für die 296
Minderheiten 252
Missio 324 f.
–, Communio als 329
Moral 530 ff. 535
–, Hindernis für die Befreiung 229
–, Verhältnis zur Politik 530 ff.
–, Normen der 531
– und Recht 368
– und Sitte 531
Moralität 531 ff.
Moraltheologie 211
–, Fall Curran 209 ff. 300 444 456 524 ff. 529
–, Fall Hunthausen 104 455 599
–, Wandel der leitenden Verstehens- und Erklärungsmodelle 490
– und Fundamentaltheologie 490
– kirchliches Lehramt 524
Mormonen in Lateinamerika 125
Mündigkeit 253 ff.
–, Nutzanwendungen für die Kirche 255
Mun-Sekte 85
Muslime 187 438
Mutter und Kind 28
Mysterienspiel 544 f.
Mysterientheologie 433 ff.
Mysterium 434
–, Wende zum 436
– der Kirche 36 39 42 56
Mystik 330
Mythen, Pseudomythen 518
Mythologien, neue 518 ff.
Mythos (Mythen) 436 518 ff. 555 588 591
–, Mißbrauch des 519

N

Nachfolge 436
Nächstenliebe 235
Nationen, neue Verhältnisse der Ungleichheit 229
–, Emanzipation der jungen 229
Natur 490 f.
–, Beherrschung der 228 f 232
–, normative 491
Naturgesetz 239
Naturrecht 530 535 f. 566
Naturwissenschaft(en) 129 ff. 419
– und Religion 247 519
– und Theologie 247 f. 488 f.
Neokatechumenale Bewegung 428 430
Neue Unübersichtlichkeit 554
Neues Testament 234
–, Papstbesuch in der Synagoge von Rom 245 f.
–, Homosexualität 558
New-Age-Bewegung 519
Nikotin 191
Nizäno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, Dokument zur Bedeutung des 140 f.
Normen, neue 369
Nostra aetate 205 556
–, Papstbesuch in der Synagoge von Rom 245 f.
Nova-spes-Stiftung 514 f.
NS-Zeit, Christen und Marxisten in der 583
Nukleare Zwischenfälle 343
Nuklearkrieg 66

O

Octogesima adveniens 525
Offenbarung, christliche 129 287 288 290
Ökonomie, politische 579
Ökumene 37 76 f. 97 100 115 517
–, Leitsätze für Entwicklung von 517
– und Papstamt 116
– in Indien 293 f.
Ökumenische Bewegung 117 293 517
Ökumenischer Arbeitskreis 136 138 f.
–, Studie über die gegenseitigen Verwerfungen 488
Ökumenisches Konzil 45
Ökumenismus 46 513
Opportunismus 162
Oppositionsbewegungen 271
Optatam totius 44 f.
Opus Dei 430 f. 443
Orden 453 487
–, Publikationswesen der 158
Ordenschristen 324 336
Ordensleute 45
–, Initiative für den Frieden 252
–, Ausbildung junger 448
– in Vietnam 389 f.
Ordensobere, Mahnung an 157
–, Brüder als 152
Ordensstand 324 f.
Ordenstheologen 158
Organisationen, katholische 375
Orientalium Ecclesiarum 45
Orthodoxie
–, bulgarische 97
–, russische 97 f.
–, Dialog mit der russischen 343
–, Beitrag für Frieden, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit 599
–, Verurteilung des 599
Ortskirche(n) 36 56 97 117 138 238 310 f. 349 424
–, Sekten 261
–, chinesische 311 315 319

–, Probleme und Aussichten in Asien 311
–, Verhältnis zu Rom 525
– in Afrika 426
Ostergeheimnis 234
Österreichische Pastoraltagung 78 100
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 15 266
–, Präsidentschaftskandidat der 266
Ostkirche(n) 45
–, Ehe in der 23
–, Dialog zwischen Rom und den 310
Ost-West-Konflikt 66

P

Panorthodoxe Präkonziliare Konferenz 599
Panorthodoxes Konzil, Interorthodoxe Vorbereitungskommission 200
Papst 8 525
–, Kurie, Instrument des 8 f.
–, Primat des 36 45 116 f. 148 310 314 319 f.
–, Pastoralreisen des 45
–, slawischer 96 477
–, Brief an die europäischen Bischofskonferenzen 99
–, Bischof von Rom 117 138 244 310 319
–, philosophisches Weltbild des gegenwärtigen 131
–, Unfehlbarkeit des 148 310 314 526
–, Besuch der römischen Synagoge 205 244
–, Brief an die Brasilianische Bischofskonferenz 277 ff. 485
–, Stellung nach dem I. Vatikanischen Konzil 319
–, Appelle gegen die Gewalt 356 f.
–, Besuche in Polen 475
–, Botschaft an den Katholikentag in Aachen 488
– und die Bischöfe 45
– und die katholische Kirche in China 322
– siehe auch Papst Johannes Paul II.
Papst Hadrian II. 95
Papst Johannes VIII. 95
Papst Johannes XXIII. 48 245 286
–, Pacem in terris 10 529
–, Mater et magistra 284 f.
– und die Juden 245
Papst Johannes Paul II. 9 34 102 122 159 219 260 308 344 348 467 549
–, Redemptor-hominis 3 307 f.
–, Kardinalsvollversammlungen 8
–, Kurie Instrument des Papstes 8 f.
–, Ad-limina-Besuch des zairischen Episkopats 14
–, Familiaris consortio 25 326 328 421 f. 549
–, Schlußansprache an die Vollversammlung der Bischofs-Landessynode 38
–, weihnachtliche Appelle 61 f.
–, Slavorum Apostoli 61 96
–, Catechesi tradendae 63
–, Indienbesuch 88 ff. 114 ff. 296
–, Egregiae virtutis 96
–, Brief an die europäischen Bischofskonferenzen 99
–, Friedensgebet 109 195 206
–, Gemeinsame ökumenische Kommission 135 142
–, Begegnung mit Ratsvertretern der EKD 135 140
–, brasilianische Bischöfe bei 195 211 ff.
–, Besuch in der römischen Synagoge 205 244
–, Audienz für niederländische Protestanten 208
–, neuer Apostolischer Nuntius in Nicaragua 250
–, Gründonnerstagsbrief an die Priester 252
–, „Plattform Initiativen Papstbesuch" in den Niederlanden 258
–, Kritik an der Katholischen Aktion Italiens 263 f.
–, Brief an die Brasilianische Bischofskonferenz 277 ff. 485
–, Laborem exercens 281 286
–, katholische Soziallehre 284
–, Spirituali Militum Curae 296
–, neuer Patriarch der Maroniten 300
–, Berufung einer Kommission für ein Weltkatechismus 304
–, Dominum et vivificantem, Enzyklika über den Heiligen Geist 307 f.
–, Dives in misericordia 307
–, Reise nach Kolumbien 336 356 ff.
–, neuer Erzbischof von Wien 352
–, Brief an den Erzbischof von Canterbury 1984 zum Priestertum der Frau 361
–, Bericht des ZdK 1980 zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche 377
–, Ansprache an das ZdK 1980 379
–, Rückblick auf die Bischofssondersynode 1985 391
–, Ermahnung der philippinischen Bischöfe 396
–, Internationale Theologenkommission 401
–, Agrarreform in Brasilien, Präsident Sarney bei 408 f.
–, Wiederverheiratet Geschiedene 421 ff.
–, Kirche in Österreich 445
–, Ansprachen über Engel und Teufel 454
–, Schreiben an die europäischen Bischofskonferenzen zum Thema Säkularisierung und Evangelisierung 460
–, Augustinum Hipponensem 500
–, dritter Frankreichbesuch 512 ff.
–, Treffen mit Nobelpreisträgern 515
–, Friedensgebet in Assisi 556
–, Brief an die US-Bischöfe 599
– siehe auch Papst
Papst Leo XIII., Exorcismus Leonis 158
–, Apostolicae curae 159
Papst Paul IV. 205
Papst Paul VI. 263 265 286 296 356 f.
–, Ecclesiae Sanctae 5
–, Evangelii nuntiandi 43 46 f. 285 326
–, Konflikt zwischen Evangelium und Kultur 47
–, Indulgentiarum doctrina 57
–, Aussage über das Böse 158
–, Besuch in Manila 1970 187
–, Humanae vitae 210 549 552
–, Ecclesiam suam 278
–, Populorum progressio 285 407
–, Briefwechsel mit Erzbischof Coggan zum Priestertum der Frau 361
–, Internationale Theologenkommission 1969 401
–, Aussage über den Teufel 454
–, Octogesima adveniens 525
– und die Juden 245
Papst Pius IX., Bischöfe nicht Angestellte des Papstes 319
Papst Pius XI. 407
–, Eheprozesse 21
–, Quadragesimo anno 284
Papst Pius XII. 222
– zur Befruchtung 146
– und die Juden 245
Papstamt 8 148
Papsttreue 6
Papsttum 138
Parteien 204
–, christliche 175 441 443 f.
Parteiendemokratie 204
Pastoralassistenten 305
Pastoraler Dienst 327
–, Rahmenbedingungen 327
–, Mitwirkung der Frauen 328
Pastoralrat 335 378
Pastoralräte, diözesane 326
Pastoralreferenten 375 378
Pax Christi, Appell an die USA, Großbritannien und Frankreich 200
–, neuer Beauftragter der deutschen Bischöfe 552
– zwischen Friedensbewegung und kirchlichem Amt 556 f.
– gegen Abschreckungsstrategien und Militarisierung des Weltraums 300
Person 581
–, Definition der 490
–, Einheit als grundlegendes Element der 515
Personalpolitik, kirchliche 451
Petrusamt 8 148
–, ökumenisches 116
Philosophie 130 f.
– und Naturwissenschaften 489 f.
– neue Entwicklungen in der marxistisch-leninistischen 580
Pfarrer, evangelischer 76
Pfarrgemeinderat 332 334 335 f. 377
Pfarrpastoralrat 334 336
Pfarrvermögensrat 335
Pfingstbewegungen (-sekten) 124 f.
–, Botschaft und Missionsstrategie der 125
– in Lateinamerika 124

Pfingstkirchen 125
–, Dialog zwischen der katholischen Kirche und Vertretern von 348
Pluralismus 242 369
Pluralität, legitime 331
Pneumatologie 307f.
Politik 175 285 372f. 417f.
–, christliches Apostolat in der 442f.
–, familienfreundlichere 486
–, Verhältnis zu Moral und Recht 530f. 533 535
– und Recht 368
– und Verwirklichung christlicher Gehalte in der 440ff.
– aus christlicher Verantwortung 442
Politiker 174f. 177 201 204
–, christliche 440 442ff.
Polytheismus 518f.
Populorum progressio 285 407
Postmoderne 518f.
Pränatale Diagnose 491
Presbyterorum ordinis 43 323 325f.
Priester 379 501 598
–, Amtsverständnis 213
–, Amtsniederlegungen 501
–, Berufung 513
–, Gründonnerstagsbrief des Papstes an die 252
–, Identität der 252
– in Frankreich 223
– in Vietnam 384
– als Theologieprofessoren 538
Priesteramtskandidaten 501 538
–, Auswahl von 448
–, US-amerikanische 599
– siehe auch Priesterausbildung
Priesterausbildung 538f.
–, Rahmenordnung für die 537
– in China 317
Priesterbruderschaft St. Pius X. 552
Priestermangel 110
Priesterrat 333f.
–, diözesaner 326
Pristertum
–, allgemeines 100 376
–, verheiratetes 393
– der Frau 361 393
Priesterseminare 599
Priesterweihe(n) 310
– von Frauen 361f.
– in Europa 501
Primat, päpstlicher 36 45 116f. 148 310 314
– des römischen Bischofs 117 138 244 310 319
Privateigentum, Recht auf 241
Privatleben 371
Privatprogramme 498f.
Privatrecht 371
Privatschulen 242
Prokreationstechnologie 25
Propheten 214f.
–, Lehre der 234
– Israels 214f.
Prophetie 215f.
–, politische 215
– Israels 214
Protestanten 272
–, niederländische Delegation im Vatikan 208
–, südvietnamesische 389
–, Schwund von Glaubenspraxis und kirchlicher Bindung unter den deutschen 564
– in Lateinamerika 127
– in China 152 321
– in der Bundesrepublik Deutschland 300 380
– in Indonesien 438 440
Protestantismus 517
–, deutscher 76f. 382 516f.
–, Gemeindeaufbau im 380ff.
–, evangelikale Fraktion im 382
–, Bruder- und Schwesternschaften im 448
– in Indonesien 437
Prozeßphilosophie 247
Prozeßtheologie 247
Pseudotherapeutische Gruppen in Berlin 84 86
Psychogruppen 85f.
Psychosoziale Beratungs- und Behandlungszentren 190
Publikationswesen, kirchliches 158
– der Orden 158
Puebla 14 285 340 345
–, kubanisches 167
Puebla-Dokument 280
Putativehe 22

Q

Quadragesimo anno 284
Quidam episcopi 208

R

Radioaktivität, Grenzwerte der 416f.
Rahmenkatechismus 62ff.
Raketenabwehr 65
Randgruppen 378
Rassendiskriminierung 469f. 599
Rassentrennung 383 467
– in Südafrika 470
Rassismus 228 469
– in Südafrika 383
Räte, kirchliche 332 334f.
Reconciliatio et paenitentia 82 424
Recht 367 369f. 530ff. 535
–, wirksamstes Mittel der Politik 368
–, Verhältnis zur Politik 530ff.
–, Moralisierung des 533
– und Moral 368 530 532 535f.
– und Sittlichkeit 535
Rechtfertigung 136f. 141 159 234
–, Lehre 137f. 517
–, weitgehende Konvergenz 313
Rechtsnormen 531
Rechtsordnung 532f.
–, kirchlicher Einfluß auf die 113
Rechtspositivismus 530 535
Rechtsprechung 368
Redemptor hominis 3 307f.
Reformation 517
Regime, totalitäre 239
–, autoritäre 269ff.
Regionalkirchen 138
Reich Gottes, Botschaft vom 488
Religion(en) 84 161ff. 233 518f. 586
–, Ambivalenz 83
–, Stellenwert bei Führungskräften 162
–, Absterben im Sozialismus 257f. 579
–, Phänomen 288
–, Heilsbedeutung von nichtchristlichen 295
–, Bekämpfung in Vietnam 389
–, jüdische in Indonesien 437
–, nichtchristliche 449
–, Bedürfnis nach 529
–, staatlich-gesellschaftliche Ordnung und 534
–, Renaissance der 555
–, christliche Theologie der 556
–, Neubewertung durch die neuere marxistische Philosophie in der DDR 575 583
–, Auffassung von Karl Marx 579f.
–, neue Aspekte über 582
– in Frankreich 224f. 227
– und Naturwissenschaften 248 519
– in Asien 311
– und Sozialismus 458f.
– unter säkularen Lebensbedingungen 486
– und Ethik 518
– in der DDR 575 580
– in der Sowjetunion 600
Religionsfreiheit 86f.
–, moderne und Toleranz 534
–, Erklärung des Zweiten Vatikanums über die 581
– in Indien 115

– in den Vereinigten Staaten 152
– in den Golfstaaten 219f.
Religionslehrer 305 545f.
– und parteipolitisches Engagement 546
Religiosität 189
–, Suchen nach neuen Formen 87
–, neue 330 399 518
Reproduktionsbiologie 2 25ff. 48 144
Rerum novarum 281
Restauration, kirchliche 431
Retortenbaby 143
Retortenbefruchtung 104
Retortenzeugung 133
Revolution, kubanische 169
–, Mythos der 239
Rituale, satanistische 159
Rottenburger Diözesansynode 160f.
Russisch-Orthodoxe Kirche, Rücknahme der Zulassung von Katholiken zu den Sakramenten 552
Rüstung 66

S

Sacrosanctum Concilium 39 44 325f. 543
Sakramente 136 141 435 562
–, Spendung in Afrika 427
–, Konzentration aller Glaubenswirklichkeit 434
Sakramententheologie 82
Säkularisierung 376 586
– in Frankreich 222 225 227
Säkularismus 42 55 135
Samenbanken 146
Sanctuary-(movement-)Bewegung 152 217ff. 300
Sapientia Christiana 539
Satan 308 454
Satellitentechnik 497f.
Schema doctrinae christianae 64
Schönstatt-Bewegung 428 430
Schöpfung 248f. 329 457 527
–, Erhaltung der 584
– als Evolution 249
– und/oder Evolution 456
Schöpfungsbericht, biblischer 249 520
Schöpfungslehre, ökologische 307
–, biblische 456
Schrift 49
–, Tradition und Lehramt 558
– und Tradition 526
Schuld 78ff.
–, verdrängte 80
–, Botschaft der Offenbarung zur 81
Schuldverdrängung 82
Schule
– in der DDR 575
Schwangerschaft, Abbruch der 29 80 441
–, ethischer Konflikt 29
– auf Probe 28
Schwangerschaftsberatung 156f.
Schwarze Theologie 471
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund 562f.
Science-fiction-Literatur 214
Scientology Church 85
SDI 64f.
Seelenwanderungslehren 507
Seelsorgehelferinnen 328
Seelsorgerat 332
Sekten 84 87 260f.
–, Rechtsfragen 87
–, Familienrichter 87
–, neue evangelikale 125
–, fundamentalistische 126
–, Anziehungskraft der 126 127ff.
–, pastorale Herausforderung durch die 261
–, Befriedigung von Bedürfnissen und Wünschen durch die 261
–, Ursache für die Entstehung von 262
– in Lateinamerika 124ff.
– in Südvietnam 389
Selbstbestimmung 510
Selbsthilfe 180ff.
–, Armutsbekämpfung durch 182f.
–, Politik der 183
–, Förderung der 183ff.
–, Hilfe zur 183ff.
–, Armutsbekämpfung durch 182 186
–, Beitrag der Wissenschaft 186
Selbsthilfe-Gruppen, -Initiativen, -Bewegungen 180 182 184f. 192
Selbstverwirklichung 571
Selektion 248
Seligpreisungen 236
Seminare für das soziale Apostolat (BISA) 187
Sendung der Kirche 278
Sexualethik 528
–, Denkschrift der EKD zu Fragen der 27
Sexualität 25 528
–, Erklärung zu einigen Aspekten der 558
– und Autorität 528
– in der Ehe 548
Sexualmoral, kirchliche 210 450 548 558
– siehe auch Homosexualität
Shintoismus 437
Sikhs 88 90
Sittlichkeit allgemeine Grundsätze der 530
–, heutige Probleme der 584
Slawen, Christentum unter den 95f.
Slawenapostel 96
Spiritualität 399 453 500
Sprache 415
Solidarität 240 286
–, Förderung der 241
–, internationale 241
Solidaritätsprinzip 238
–, Urteilskriterien für soziale Situationen, Strukturen und Systeme 238f.
–, Richtlinien für konkretes Handeln 239
Solidarność 473f.
Sonntag 141 487
–, Erklärung der gemeinsamen Ökumenischen Kommission zum 140f.
– als Grundelement unserer Kultur 250
South Asian Association for Regional Cooperation 89
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 178
soziale Frage 283 286
Sozialethik, kirchliche 2 286
–, christliche 238
Sozialismus 579f. 583
–, Absterben der Religion im 257f. 579
–, wissenschaftlicher 579
–, Religion und Kirche im 580
– und Religion 458
– in der DDR 579
Sozialisten in Frankreich 68ff.
Sozialistische Partei Österreichs (SPÖ) 15 266f. 464
–, Präsidentschaftskandidat 266
Soziallehre, katholische 2 11 485
–, christliche 179
–, Natur der 238
–, Größe und Grenzen der 283f.
– der Kirche 48 237 240 282ff. 285
– im Dienst einer Praxis der Befreiung 238
– und Theologie der Befreiung 282ff.
– in Deutschland 284 286
– in Kolumbien 341
– siehe auch Subsidiaritätsprinzip
Sozialmedizin 191
Sozialrecht 370f.
Sozialtherapiewoche 190ff.
Sprachlosigkeit 591
Staat 535f.
–, Rolle nach dem Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe 11
–, Anerkennung der Grundwerte durch den 535
Ständige Diakone 501
Statistik der EKD 163ff. 548
Sterbehilfe 348
Sterilisation 210
Sterilität 27

Steuerrecht 370 f.
Subkultur, religiöse 83 85
Subsidiarität 183 525
Subsidiaritätsprinzip 46 238 392 426
–, Urteilskriterien für soziale Situationen, Strukturen und Systeme 238 f.
–, Richtlinien für konkretes Handeln 239
Substanz 490
Suchtkranke 190 ff.
Südafrikanischer Rat der Kirchen (SACC) 468 f.
Sünde 239 242 307 f. 454 527
–, Befreiung von 230
–, Drama der 231
–, Trennung von Gott 232
–, Natur der 232
–, Wurzel menschlicher Entfremdung 233
–, Kampf gegen die 235
– und der Heilige Geist 307 f.
Symposium afrikanischer Bischofskonferenzen (SECAM) 12 f.
Synodalwesen 117

T

Taizé 430
–, Jugendtreffen in Madras und in Barcelona 101 f.
–, Papstbesuch in 513
Tarifautonomie 370
Taufe 117 136 324 f. 375 f. 436
–, Stellungnahme der Schweizer Bischofskonferenz zu den Konvergenzerklärungen 101
–, evangelische 163 f.
–, (Kinder-)Taufe in Afrika 427
–, Stellungnahmen von Gliedkirchen der EKD zu den Konvergenzerklärungen 564
Taufspiritualität, Erneuerung der 429 f. 432
Technik 230 ff. 273 484 487
– und Verantwortung für das Leben 487
– und Wissenschaft als Ideologie 554
Teilkirche(n) 45 56 311 427
–, Verschiedenheit der 426
Terrorismus, 80 229
– nationaler und internationaler 62
–, Verurteilung des 62
–, Absage an Vergeltungsmaßnahmen 62
Teufel 158
– als letzte Ursache von Sünde und Bosheit 454
– als Wirkkraft, ein lebendiges, geistiges Wesen 158 454
Theologen 111 525
–, indische 94 294 f.
–, Arbeitslosigkeit von 111
Theologenkommission, Internationale 401
Theologie 123 130 f. 247 f.
–, indische 94
–, chinesische 319
–, Dialektische 434
–, augustinische 500
–, Pluralismus 525
–, wissenschaftliche 541
–, afrikanische 587
–, heutige 594
– und Naturwissenschaft 247 f. 489 f.
– der Sünde und der Erlösung 308
– in Südafrika 468 f. 471
– und Lehramt 524
– des Kompromisses 527
– an den staatlichen Universitäten 536 ff.
Theologische Fakultäten, katholische 536 ff.
–, staatskirchenrechtliche Stellung der 539
–, Staatskirchenvertrag zwischen Nordrhein-Westfalen und dem Heiligen Stuhl 539
–, Sapientia Christiana 539
Theologische Gesellschaft, Zagreb 207 f.
Theologiestudium 537
–, Rahmenordnung für Studiengänge in katholischer Theologie 537
–, Rahmenordnung für die Priesterbildung 537
Tierversuche 417 f.
Tod 506 f.
Toleranz, Zweites Vatikanum 581
– im Marxismus-Leninismus 575 582
Totalitarismus 285
Totenruhe, Störung der (§ 168 StGB) 104
Tötung auf Verlangen (§ 216 StGB) 58 112 f. 348
Tradition 43 369
–, christliche 277
–, protestantische 527
–, katholische 527
– und Schrift 526 558
Traditionen, konfessionelle 117
Transzendentale Meditation 85
Transzendenz, Sehnsucht nach 434
Trauungen, evangelische 164
Tridentinische Messe in der Schweiz 344
Tschernobyl 256 301 f. 342 f. 353
–, Reaktionen 256 343

U

Überalterung 364
Überlebensfragen 534
Umkehr 78 81 ff. 100 308 432
–, Botschaft der Offenbarung zur 81
–, Gnade der 82
Umwelt 486
Unfehlbarkeit des Papstes 148 310 314 526
Ungehorsam, ziviler 271
Ungerechtigkeit 239 242 593
–, Strukturen der 233
Unionsparteien 175 178 f.
– und ihr Ethos 177
Unitatis redintegratio 328
Universalkirche 36 426 525
–, Verhältnis Orts-(Teil-)Kirche zur 56
–, Verhältnis der chinesischen Ortskirche zur 319
Universum 248
Unsterblichkeit, christliche 506
Unterdrückung 233 235
–, Ursachen von 187
–, neue Formen der 229
–, Sünde, Quelle der 232
Ursünde 233

V

VELKD, Generalsynode 563
Verband, katholischer 327
Verbände, katholische 175 180 375 378 f.
–, kirchliche 429
Verbandswesen, katholisches 443
Vereinigungskirche e. V. 85
Vereinigungskomitees katholischer patriotischer Vietnamesen 390 f.
Verführung 80
Vergebung 234 f.
Verhalten, süchtiges 190
Verkirchlichung 586
Verkündigung 3 138
Verleumdungskampagnen 240
Verlorene Sohn, der 81 f.
Vernunft 272 ff. 416 453
–, Tradition der 276
–, ordnende Kraft der 415 452
Vernunftrecht 530 536
Verrechtlichung 367 ff.
–, Wahlperioden und 368
– des ärztlichen Handelns 370
– der Schule 370
– der Familie 372
Verschuldungskrise 286
Verwerfungen, gegenseitige 348 488 563 f.
– siehe auch Lehrverwerfungen des 16. Jh.
Verwundbarkeit, nukleare 65 f.
Verzeihung 81
Volk Gottes, sensus fidei 242
Volksfrömmigkeit 230 242
Vollkommenheit 235

Wahlperioden 368
Wahrheit 227 f. 231 262
–, göttliche 230
–, Inkulturation der 262
– und Gerechtigkeit 231
Warnock-Kommission 143
Weihen, anglikanische 159
Welt
–, biblischer Begriff 260 379
–, moderne 274
–, Ort der Kirche – Ort des Laien 329
–, vielfache Bedeutung von 329 f.
–, Gemeinsamkeit von Kirche und 330
– als Auftrag der Kirche 3
Weltanschauung, materialistische 579
–, wissenschaftliche 582
–, marxistische-leninistische 582
–, materialistische und religiöser Glaube 583 585
Weltchristen 336
Weltchristentum 588 f.
–, polyzentrisches 589 f.
Weltfriedenstag 62
Weltgestaltung 329
Weltkatechismus 62 f. 304
Weltkirche 349 f. 424 484 f.
–, Einheit und Vielfalt in der 485
Weltkirchenrat 117 342
–, siebente Vollversammlung des 552
Weltkonferenz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung 206
Weltreligionen, nichtchristliche 288
Weltwirtschaftsordnung, Rolle der Kirchen 427
Wende 369
Wertewandel 3 200
Wertordnung 532
Wertvorstellungen, christliche 441 581
Westminster Confession (1647) 348
Widerstand, passiver 240
– gegen die Apartheid 468
Wiederverheiratet Geschiedene 20 22 160 421 ff.
–, Ehen von 25
–, neue Entwicklung in der Kirche 421
–, Integration in der Gemeinde 422
–, Gesprächspastoral 422 f.
–, Sakramentenempfang 422 f.
– und Bischofssynode 1980 421
Wiederverheiratung, standesamtliche 421
–, Verhalten des Seelsorgers 423
Wirtschaft 230 f.
–, deutsche in Rom 4
–, sowjetische 17
Wirtschaftsethik 163
Wirtschaftsflüchtlinge 216
Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe, zweite Fassung 9 ff. 599
–, Laien-Gegenbrief 9
–, Forderung nach wirtschaftlichen (Grund-)Rechten 9 11
–, christliche Sicht des Wirtschaftslebens 11
–, Grundfrage des 11
–, Rolle des Staates 11
–, dritter Entwurf 396
Wissenschaft(en) 230 ff. 518 520 554
– und Religion 519
Wissenschaft und Kirche 128 ff.
–, Denkstile 129
Wohngemeinschaften 371
Wort Gottes 43

Z

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 175 305 336 375 420 441 471
–, Vollversammlung des 48
–, Vizepräsident des 52
–, Frühjahrsvollversammlung 257 297
–, Stellungnahme zu den Lineamenta für die Bischofssynode 374
–, Gemeinsame Konferenz zwischen Deutscher Bischofskonferenz und 378
–, Selbstverständnis des 483
– und die Grünen 402 480
Zerstörung, Gefahr der totalen 229
Zeugen Jehovas in Lateinamerika 125
Zeugnis, christliches 585
– aus Ungarn 586
Zeugung 26
–, labormäßige 145
Zeugungsunfähigkeit 27
Zivilisation, moderne 308
Zivilreligionen 586
Zwei-Klassen-Episkopat 5
Zweitehen 421
– siehe auch Wiederverheiratet Geschiedene
Zweites Vatikanisches Konzil 6 22 38 f. 47 53 f. 56 117 242 261 280 294 f 379 436 467 589
–, Kirche-Welt-Verhältnis 1 f.
–, vollständige Verwirklichung des 4 f.
–, Bischofs-Sondersynode über das 34 ff.
–, Konzilsbilanz nach 20 Jahren 38 ff 40 ff. 537 f.
–, Bekräftigung/Gewichtungen 37
–, Feier, Prüfung und Förderung des 40
–, Rezeption des 41
–, Botschaft des 48
–, Kirchenlehre des 54 278 307
–, Presbyteramt 138
–, Kirche in Kuba im Licht des 167
–, Bedeutung für die Kirche in Frankreich 222
–, Anerkennung der Autonomie der Wissenschaften 230
–, Verhältnis zu den Juden: Nostra aetate Nr. 4 245
–, Bischofssynode 1987: Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt – zwanzig Jahre nach dem 259 323 ff. 374 f.
–, Theologie der Ortskirche seit dem 311
–, katholische Kirche in China 318 f.
–, ökumenische Zusammenarbeit im Laienapostolat 328
–, relative Autonomie der irdischen Sachbereiche 331
–, Aufbruch des 449 470
–, Lefebvre-Syndrom 450
–, Erklärungen über die Ursachen des Atheismus und über Toleranz 581
–, der Laie in Kirche und Welt 596

Länder

A

Afrika 12f. 350
–, Selbstbewußtsein der Kirche in 13
–, ganzheitliche Evangelisierung 13
–, pastorale Aufgabe der Kirche in 424ff.
–, katholische Schulen 425
–, Inkulturation 427
–, Beitrag zum Christentum 587
–, Katechisten in 587
Angola, Hirtenbrief der Bischöfe zur Situation des Landes 252
Argentinien 565
–, Diskussion um Ehescheidung 565
–, Argumente der Bischöfe gegen die Ehescheidung 566
–, Marsch zur Verteidigung der Familie 566
–, Zurückhaltung des Vatikans in der Diskussion 567
Asien 350
–, Religiosität in 189
–, Armut in 189 311
–, Herausforderungen für die Kirche 311
–, Kirchen in 311
–, Vielfalt der Kulturen in 311
Australien, Diakonenweihe von Frauen in der Anglikanischen Kirche von 200

B

Bahrain 219ff.
Belgien, Familie in 410
Brasilien 126 212 341
–, kirchliches Leben in 211f.
–, Herausforderungen der Kirche in 278ff.
–, Antworten auf die Herausforderungen 280
–, Kirche in 281f. 297
–, Agrarreform 407ff.
–, Großgrundbesitzer 408f.
–, Diözesen in 511
Bulgarien, Methodiusjahr 95
Bundesrepublik Deutschland 143 221 256 417 431
–, Südafrikapolitik 49
–, Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Saarland 52
–, Jugendreligionen in der 84
–, Papstbesuch vom November 1980 139
–, Benda-Kommission 143
–, extrakorporale Befruchtungen 144
–, Situation und Zukunftsaussichten der evangelischen Kirche in der 163
–, Entwicklungspolitik 185
–, psychosoziale Arbeit 190
–, politische Kultur 203
–, katholische Kirche in der 222 350 479
–, Militärseelsorge 296
–, Protestanten in der 300 380
–, kirchliche Räte in der 331
–, Pfarrgemeinderäte in der 334f.
–, kirchliche Hilfswerke in der 348
–, Christentum in der 349
–, Bevölkerungsschwund 364f.
–, Gesetzgebung in der 372
–, Laienapostolat in der 377
–, Kirchen in der 380
–, Südafrikapolitik der 385f.
–, Suchtbericht 396
–, Asylsuchende in der 403f.
–, Flüchtlinge in der 403f.
–, Familie in der 410f. 413f.
–, Grundlagendokument der Charismatischen Erneuerung in der 432
–, Verwirklichung christlicher Gehalte in der Politik der 440ff.
–, evangelische Bruder- und Schwesternschaften in der 448
–, Katholikentage in der 483
–, Theologie an den staatlichen Universitäten der 536ff.
–, Neomarxismus in der 553f.

C

Chile 152 271 341
–, Kirche und Gesellschaft in 252
–, Nationale Übereinkunft 271
–, katholische Kirche in 271 462f.
–, Attentat auf den Staatspräsidenten 461f.
–, Streitkräfte 462f.
–, Opposition in 462f.
–, politische Lage 463
–, Ursachen für Gewalt und Unfrieden in 463
China Volksrepublik 291f. 310ff.
–, Protestanten in 152
–, kirchliche Entwicklungen in 310f.
–, Kritik des Bischofs von Peking am Vatikan 252
–, Lage der katholischen Kirche und ihr Verhältnis zu Rom 315ff. 322
–, katholische Christen in 316f.
Priesterausbildung in 317
–, Wahl und Weihe von Bischöfen in 319f.
–, Erwartungen des Staates an die katholische Kirche 321
–, Religionen in 321
–, Neubewertung der Religionen in 504

D

Dänemark, Flüchtlinge in 403
–, Familie in 410
Deutsche Demokratische Republik (DDR) 258
–, Führungswechsel im Evangelischen Kirchenbund 109
–, Verhältnis zwischen Kirchenbund und Staats- und Parteiführung 110
–, ökumenisches Klima in der 152
–, Resignation in Kirche und Gesellschaft 252.
–, Transitvisa für Flüchtlinge 403
–, neues Interesse an Religion 458
–, evangelische Kirche in der 504
–, Christen in der 548 574ff.
–, Situation der katholischen Kirche in der 574ff.
–, Bedrohung durch Säkularismus und weltanschaulichen Materialismus 575
–, Pastoral in der 575
–, weiterführende Schul- und Hochschulbildung 575
–, neue marxistische Philosophie in der 575f. 580 583
–, Hirtenwort der Berliner Bischofskonferenz 575f.
–, gegenwärtige Kirchenpolitik 576 578
–, Jugendweihe 576
–, Bekenntnis zu Römer 13 576f.
–, Sozialismus und Kommunismus in der 579
–, gegenwärtige Grundlagen der Beziehung zwischen Staat und Kirche 583
–, Beitrag der Christen für das Zusammenleben und die Kooperation 584

E

Ecuador, gemeinsame Erklärung der Bischöfe zu politischen Problemen 345
El Salvador 216f. 298
–, Menschenrechte 219 523
Estland, lutherische Kirche in 552
Europa 66 483 485f.
–, Evangelisierung in 100
–, Blockbildung Ost-West 479
–, Kirche unter säkularen Lebensbedingungen 485f.
–, Neuevangelisierung 486
– auf dem Aachener Katholikentag 483

F

Finnland, Zulassung von Frauen zum Pfarramt 606
Frankreich 362ff. 417
–, gemeinsame Erklärung der Religionsgemeinschaften zu Rassismus und Fremdenfeindlichkeit 52
–, Ketechese in 62
–, Wahl der neuen Nationalversammlung 67ff.
–, Opposition(sparteien) 67f. 70f.
–, Sicherheits- und Einwandererpolitik 67
–, Mitterands Möglichkeiten 67f.
–, Potential der Linken 68
–, linkskatholische Wähler 69 226
–, Nationale Front 69
–, Wirtschafts- und Finanzpolitik 70
–, Gaullisten 71
–, Außenpolitik 71
–, Verhältnis zu den USA 71
–, Wirtschafts- und Sozialpolitik 71
–, verhängnisvolle Irrtümer 72
–, neue Sekten 84f. 87
–, kirchliches Hilfswerk in 104 405f.
–, katholische Kirche in 120f. 221
–, das Katholische 121 123
–, Präsenz der Kirche 122
–, Bernard-Komitee 143
–, Wahlverhalten der Franzosen 149
–, Erklärung französischer Christen zu Frieden und Abrüstung 200
–, Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in 221ff.
–, Basisgemeinschaften in 223
–, Schulstreit 225
–, Kernenergie 343 354
–, Planungsamt 362ff.
–, Familie in 363 410
–, Unterbeschäftigung und Überalterung 364
–, Pensionierungspolitik 365
–, Wohlfahrtsstaat 365
–, Freizeitgesellschaft 366
–, wirtschaftliches Gewicht der Kultur 366
–, Veränderung der Lebensgewohnheiten 366
–, Modernisierung des Produktionsapparates 367
–, Flüchtlinge in 403
–, Benediktiner von Flavigny-sur-Ozerain 504
–, 3. Besuch Johannes Pauls II. 512ff.
– und Europäische Gemeinschaft 367

G

Ghana, Verbot der katholischen Wochenzeitung 104
Griechenland 309
–, Methodiusjahr 95
Großbritannien 219 364 417
–, Warnock-Kommission 143
–, Südafrikapolitik 385f.
–, Flüchtlinge in 403
–, Familie in 410
Guatemala 216f. 298
–, Entführungen und Morde 149
–, Verfolgung der katholischen Kirche 149 523
–, Menschenrechte in 523

I

Indien 62 88ff. 114ff. 185 291ff.
–, politische und religiöse Situation vor dem Papstbesuch 88ff.
–, christliche Kirchen in 90 293f.
–, Nationaler Kirchenrat in 90
–, katholische Kirche in 90f. 93f. 293f.
–, Vereinigung für eine neue Gesellschaft 91
–, Theologenkongreß in Madras 92
–, katholische Christen in 93 115 292f.
–, Papstreise nach 114ff. 296
–, nichtchristliche Religionen 115f. 295
–, Landwirtschaft 291
–, Wirtschaftspolitik 291
–, soziale Hypotheken 292
–, Bevölkerungspolitik 292
–, Religionen 292
–, Kastenfrage und Ökumene 293ff.
–, Nationaler Kirchenrat 294
–, Evangelische Allianz 294
–, Nationales Biblisches, Katechetisches und Liturgisches Zentrum 294
–, Christliches Institut für das Studium der Religion und Gesellschaft 294
–, christliche Ashrams 295
–, gesellschaftliche Aufgaben der Kirchen in 295
–, Schulen, Hochschulen, Universitäten 295
– nach Indira Gandhi 88
– und das Christentum 291
Indonesien 272
–, pastorale Leitlinien der Bischöfe 152
–, katholische Kirche in 436ff.
–, ideologische Festigung der politischen Herrschaft 437
–, Pancasila (Fünf Prinzipien) 437ff.
–, Druck auf die Religionsgemeinschaften 438
–, Richtlinien der Bischofskonferenz 438
–, staatliche Richtlinien für die religiöse Harmonie 438
Irak 101
Iran 101
Irland 354f.
–, Scheidungsrecht
–, Volksabstimmung über die Ehescheidung 254 354
–, Familie in 410
Israel, Beziehungen zum Vatikan 101
Italien 14
–, Neuregelung des Religionsunterrichts in 60f. 196 354
–, Turin, Zentrum magisch-satanischer Praktiken 159
–, Klerusfinanzierung 196
–, Spannungen um die Katholische Aktion 262f.
–, Katholikentagung in Loreto 263
–, Familie in 410
–, Abbau von Diözesen 511

J

Jugoslawien, Methodiusjahr 96f.

K

Katar 220f.
Kolumbien 336 341 356f.
–, Papstbesuch in 336 356
–, Bilanz von vier Jahren Betancur 337f.
–, Guerillakrieg 337ff.
–, soziale Verhältnisse in 338
–, katholische Kirche in 339f.
–, Erklärungen der Bischöfe 340f.
–, Ursachen für die politische Krise 340
–, Ermordung von Priestern und Pastoralarbeitern 341
–, Drogenproblem 358
Korea 269
Kuba 165
–, Castro und die Kirche in 165 167
–, Nationalkongreß der Kirche in 165
–, Praktizierende Katholiken 166
–, Verhältnis von Kirche und Staat 167
–, Staatsatheismus 169
Kuwait 219ff.

L

Lateinamerika 124 f. 147 212 285 341 350
–, neue religiöse Bewegungen in 124
–, protestantische Kirchen in 124
–, katholische Kirche in 124 126 128 349
–, Protestanten in 126
–, Desintegration der ländlichen Gesellschaft 127
–, CONELA 127
–, Jugendreligionen in 261
–, Herausforderungen der Kirche in 278 ff.
–, Basisgemeinschaften in 128 283
–, Kommunismus 340
Libanon, neuer Patriarch der Maroniten 300
Litauen 445 475
–, katholische Kirche in 445

M

Makedonien 309
Malta, Finanzierung katholischer Schulen 448
Mexiko 216

N

Nicaragua 298 522
–, Schließung des katholischen Senders 104
–, Volkskirche (Iglesia popular) 200 250
–, Staat-Kirche-Beziehungen 393
–, Menschenrechte in 521 ff.
Niederlande 208
–, pastorale Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten 208
–, Achter-Mai-Bewegung 258
–, Maitreffen niederländischer Katholiken 258
–, islamische Rundfunk- und Fernsehsendungen in den 300
–, Flüchtlinge in den 403
–, Familie in den 410
Nigeria, Einreiseverweigerung für christliche Missionare 348
Norwegen, Kirchlichkeit und Religiosität in 152
–, Friedenserklärung der Generalsynode der lutherischen Kirche 600

O

Oman 219 ff.
Österreich 143 203 265 ff. 463 ff. 504 568 598
–, Politik und Kirche in 14 ff.
–, Skandale in 15 265
–, Fall „Waldheim" 202 f. 267 f.
–, Antisemitismus in 203
–, Bundespräsidentenwahl 266
–, Umschichtung der politischen Kräfte 267
–, Attacken aus dem Ausland 268
–, Kirche in 269 467
–, Laien im kirchlichen Dienst und Parteipolitik 304 f. 546
–, Bischofswechsel in Wien 463 ff. 504
–, Kirchenpolitischer Kurs in 463 ff.
–, politische Lage in 463 f.
–, Kirchenbeitragssystem in 465
–, Kurs der katholischen Kirche in 466 f.
–, Gleichstellung von Mann und Frau 567
–, Studie über Schulkinder 572
– und Wackersdorf 353

P

Pakistan 271
Papua-Neuguinea, Einführung des Fernsehens 600
Paraguay 493 ff.
–, politische Lage in 493
–, Vermittlungsbemühungen der Kirche in 495 f.
–, zwischen Dialog und Gewaltausbrüchen 496 f.
Peru 341
Philippinen 111 269 ff.
–, Ende der Marcos-Ära 111
–, Auswirkungen des politischen Umbruchs auf den 169 ff. 269
–, Erbe der Marcos-Diktatur 170
–, Verfall der politischen Moral, moralische Alternative: Maria Corazon Aquino 170
–, katholische Kirche auf den 171 396
–, Wahlen 104 171 f.
–, Militär 172 f.
–, extreme Linke 173
–, schwieriger Neubeginn 173
–, Basisgemeinden auf den 485
Polen 29 471 ff.
–, politisch-kirchliche Spannungen 29
–, Sejmwahlen 30 f.
–, Patriotische Bewegung der nationalen Wiedergeburt (PRON) 31
–, katholischer Sejmabgeordneter 31
–, Diskussion um neue Wahlordnungen 31
–, neue Hochschulgesetze 32
–, katholische Agrarstiftung 82
–, wirtschaftliche Probleme 33
–, Bilanz 33
–, Aussöhnung zwischen Deutschland und 52
–, landwirtschaftliche Stiftung 454 f.
–, kommunistische Partei in 472
–, Einführung der Religionskunde in den Schulen 396
–, Solidarność 473 f.
–, Papstbesuche in 475
–, gewaltfreier Widerstand 475

R

Rumänien 104 479

S

Saudi-Arabien 219 ff.
Schweden Flchtlinge in 403
Schweiz 143 256
–, „Kirchen-Asyl" 118 ff.
–, sieben Thesen der Kirchen zur Ausländerpolitik der 118
–, fremdenfeindliche Strömungen in der 118 f.
–, Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der 344
–, neuer Bischof von Lugano 348
–, Tridentinische Messe in der 344
–, Sonntagsruhe in der 392
–, Flüchtlinge in der 403
–, die Bischöfe und die eucharistische Gastfreundschaft 561 ff.
–, Vorbereitung der Bischofssynode 1987 598
– und Ökumene 561
Sowjetunion (UdSSR) 16 ff. 66 256 417 472 f. 475
–, Alkoholismus in der 17 f.
–, Lage der Wirtschaft 17 19
–, Presse 17 20
–, Handel 18
–, Arbeitsmoral in der 19
–, und Mittelamerika 298
–, Tschernobyl 256 302 f. 342 f.
–, Delegation der Deutschen Bischofskonferenz in der 343
–, neuer Metropolit von Leningrad und Novgorod 448
–, Religion in der 600
– in Südafrika 385
Spanien
–, Verbleib in der NATO 49 57 197
–, Status im Nordatlantikpakt 49
–, Grundsatzpapier der Bischofskonferenz über den Frieden 197
–, Kirche nach den Wahlen 358 f.
–, religiöser Substanzverlust 360
–, Spannungen zwischen Episkopat und kirchlich aktiven Gruppen 360
–, laizistische Kulturpolitik 360
–, Familie in 410
Sri Lanka 89
Südafrika 49 62 383 ff. 400
–, katholische Bischöfe für Wirtschaftsboykott 300

–, Apartheidpolitik 383
–, Soweto-Aufstände 383
–, christliche Kirchen in 383 387
–, legalisierter Rassismus in 383
–, Wirtschaftssanktionen des Westens gegen 385 f.
–, Erklärung des lutherischen Weltbundes zu 392
–, Opposition der Kirche in 467 ff.
–, christliche Kirchen in 468 f.
–, katholische Kirche in 468 470
–, Wirtschaftssanktionen gegen 470
–, Stellungnahme der deutschen katholischen Kirche 470
–, theologischer Konflikt in 468 f. 471
–, „Kairos Document" 471
–, Erklärung von Harare 471
–, Gewalt in 600
– als internationaler Krisenherd 384 f.
Südkorea 200 269
–, Opposition 269 f.
–, Neue Demokratische Korea Partei (NDKP) 269 f.
–, Nationaler Kirchenrat 269
–, Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz 270
–, Kirche als Anwalt der Demokratisierung 270
–, Menschenrechtsverletzungen in 270

T

Taiwan 320
Thailand, soziales Seminar in 188
Tschechoslowakei (ČSSR) 475
–, Methodiusjahr 95 401
–, orthodoxe Kirche der 97
–, Großereignis Velehrad und seine Wirkungen 98 f.
–, katholische Kirche der 98 149
–, Kirche-Staat-Verhältnis in der 400 f.
–, Untergrundkirche in der 401
Türkei, griechisch-orthodoxe Christen in der 104

U

Ungarn 7 14 401 474 f. 479
–, Laienseelsorge in 7
–, Priestermangel in 7
–, Staat-Kirche-Abkommen 7
–, Militärdienstverweigerung 104
–, Religion in 200
–, Kirche in 348
–, Revirement im Episkopat 392 f.
–, Zukunft des Christentums in 586

V

Vatikan 101 212 f. 252 400
–, Beziehungen zu Israel 101
–, Beziehungen zu Irak und Iran 101
–, Finanzen 195
–, Klimaverbesserung zwischen den niederländischen Protestanten und dem 208
–, Beziehungen zu Taiwan 320
– und Ehescheidungsdiskussion in Argentinien 567
– und US-Kirche 599
Vereinigte Arabische Emirate 219 ff.
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 49 66 71 152 170 173 271 393 475
–, Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe 9 ff. 599
–, katholische Bildungseinrichtungen 49
–, Verteidigungsinitiative (SDI) 65
–, evangelikale Sekten aus den 125 f.
–, Fall Curran 209 ff. 300 444 456 524 ff. 529
–, akademische Freiheit in den 211
–, Einwanderungs- und Flüchtlingspolitik 216
–, Mittelamerikapolitik 216 298
–, sanctuary-movement 217 ff.
–, Haltung der katholischen Bischöfe zur Flüchtlingsfrage 218
–, Institut on Religion in an Age of Science 247
–, Debatte zur Abtreibungsfrage 250
–, Familie in der 410 f.
–, Fall „Hunthausen" 104 455 599
–, Streit um Evolution und/oder Schöpfung 456 f.
–, Diözesen in den 511
–, Rom und die Kirche in den 529
– und Südafrika 386
– und Nicaragua 522
–, Sprachlosigkeit 591
–, Seminarstudie 599
Vietnam 387
–, Bekämpfung der Religion in 388
–, Unterdrückung der Religionsgemeinschaften in 389
–, Lage der katholischen Kirche in 389 ff.

Personen

A

Abel, F. 490
Absmeier, Max 148
Adam, Karl 434
Adorno, Th. W. 253
Affolderbach, Martin 197
Agnes, Mario 263
Aichern, Maximilian, Bischof von Linz 220 352 f. 598
Alacoque, Marguerite-Marie 508 512
Alarcón, Ricardo 168
Albus, Michael 487
Alexi, Metropolit von Leningrad und Novgorod 448 460
Alfonsín, Raúl 565
Altermatt, Urs 251
Amaladoss, Michael 311
Amalorpavadass, D. S. 189 295
Anatrella, Tony 395
Anderson, F. 491
Androsch, Hannes 265
Anilionis, Petras 446
Antonie, Metropolit von Transsylvanien 310
Antonij, früherer Metropolit von Leningrad und Novgorod 448
Appel, André 460
Aquino, Benigno 111 170
Aquino, Maria Corazon 111 170 f. 269
Arancón, Javier 497
Araújo Sales, Eugenio de Kardinal, Erzbischof von Rio de Janeiro 36
Argaña, Luis Maria 494
Arguëllo, Kiko 430
Arinze, Francis A. Kardinal 8
Arns, Paulo Evaristo Kardinal, Bischof von São Paulo (Brasilien) 212
Aron, Raymond 553
Auer, Alfons 211 596

B

Bacht, Heinrich 50
Bader, Günter 347
Ballestrero, Anastasio Kardinal, Erzbischof von Turin 158
Balthasar, Hans Urs von 36 402 449
Barbour, I. 247
Barco, Virgilio 336
Barrachina, Pablo, Bischof von Orihuela-Alicante (Spanien) 359
Barre, Raymond 70
Barth, Hans-Martin 103 517
Bartoszewski, Władysław 471 ff.
Bauer, Johannes B. 198
Baum, William Wakefield Kardinal 212 304 599
Baumert, Norbert 429
Baumgartner, Hans Michael 521
Bautista, Felix 598
Bayer, Adolf 516
Bayerlein, Walter 333
Beck, Ulrich 447
Bell, Daniel 553
Bellah, Robert 591
Bellomi, Lorenzo, Bischof von Triest 57
Benda, Ernst 48
Bender, Ryszard 31
Benítez Avalos, Felipe Santiago, Bischof von Villarrica (Paraguay) 304
Benitez, Mario Abdon 494
Berens, Ernst 426
Berg, Karl, Erzbischof von Salzburg 504
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chikago 152 394
Bernasconi, O. 491
Bertsch, Ludwig 426 f. 549
Betancur, Belisario 336
Bettazzi, Luigi, Bischof von Ivrea 57
Bevilacqua, Anthony, Bischof von Pittsburgh (USA) 152
Beyers Naudé, C. F. 469
Beyschlag, Willibald 516
Bhutto, Benazir 271
Biallowons, Hubert 50
Biedenkopf, Kurt 303
Biedermann, H. M. 99
Bieger, Eckhard 500
Biemer, Günter 502
Biko, Steve 471
Bilak, Vasil 401
Bingen, Dieter 34
Bismarck, Klaus von 588
Blachnicki, Franciszek 431
Bleckmann, A. 533
Bloch, Ernst 536
Blüm, Norbert 4
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 535 549
Böckenförde, Werner 334
Böckle, Franz 487 492 536 548
Boendermaker, Johannes 249
Boesak, Allen 469
Boff, Clodovis 283 298
Boff, Leonardo 102 168 212 283 298 425 485
Boll, Günter 487
Böll, Heinrich 50
Boné, É. 491
Bone, Vinzenz 6
Bonnici, Mifsud 448
Botha, Pieter W. 384
Bourdarias, Jean 406
Boventer, Hermann 487
Brakemeier, Gottfried 249
Brandauer, Klaus Maria 544
Braun, Gerald 387 471
Braun, Karl, Bischof von Eichstätt 552 556
Braunschweig-Ullmann, Renate 195 545
Bresch, Carsten 248
Bria, Ion 98
Broer, Ingo 150
Bruhin, Josef 119
Brunot, Jean-Marie 598
Buckley, Michael 504
Bühlmann, Walbert 485
Bulanyi, György 393
Bulgakow, Michail 193
Bullet, Gabriel, Weihbischof in Lausanne, Genf und Freiburg 598
Bunster, César 461
Burchardt, Gabriele 128 169 341 524
Burhoe, R. W. 247
Busch-Lüty, Christiane 551
Büsse, Helmut 540
Buthelezi, Manas, Bischof 249 469
Buthelezi, Mangosuthu G. 600

C

Caffarel, Henri 430
Callengher, Chuck 430
Câmara, Dom Helder Pessoa, früherer Erzbischof von Olinde und Recife 213 405
Cambias, Terence 461
Cananzi, Rafaele 348
Capras, F. 247
Caprio, Giuseppe Kardinal 9
Cardijn, Joseph 559
Cariño, Nestor, Bischof von Borongan (Philippinen) 269
Carneado, José 167
Carter, Samuel, Emmanuel; Erzbischof von Kingston (Jamaika) 36
Caruette, Daniel 461
Carvallo, Bismarck 393
Casado, Raúl, Bischof von Jujuy (Argentinien) 565
Casaroli, Agostino Kardinal 4 8 95 172 195 212 401
Casel, Odo 433
Castillo Lara, Rosalio José Kardinal 8
Castrillón Hoyos, Dario, Bischof von Pereira (Kolumbien) 35 38 124 167
Castro, Fidel 165 ff.
Celata, Pierluigi, Erzbischof, Nuntius in Malta 448
Centurion, Ugate 494
Cerezo, Vinicio 149 521
Céspedes, Carlos Manuel de 166
Chantal, Johanna von 512
Chardin, Teilhard de 249
Chartschew, Konstantin 600
Chavez, Ramon 494
Chevènement, Jean-Pierre 70
Chevrier, Antoine 512
Chirac, Jacques 70
Chun Doo Hwan, Präsident von Südkorea 200
Clark, Matthew 210
Clarke, Arthur C. 214
Claver, Francisco F., Bischof von Malaybalay (Philippinen) 172 269
Clévénot, Michel 122
Cobb, John B. 198
Coenen, Lothar 564
Coffy, Robert, Erzbischof von Marseille 600
Colasuonno, Francesco, Erzbischof 401
Colombo, Emilio 514
Comblin, José 298
Comte, Auguste 554
Concepción, José 172
Confalonieri, Carlo Kardinal 448
Congar, Yves 198
Corbett, James 217 f.
Cordeiro, Joseph Kardinal, Bischof von Karachi (Pakistan) 38
Cordes, Paul Josef, Kurienbischof 4 433
Corecco, Eugenio, Bischof von Lugano 348
Cornehl, Peter 543
Cottrell, Richard 84
Cuquejo Verga, Eustaquio Pastor 497
Courth, Franz 299
Couturier, Paul 116 512
Covács, Attila Ara 104
Cox, Harvey 395
Crepu, Michel 121
Crumley, James, leitender Bischof der Lutherischen Kirche in Amerika 249
Cserháti, József, Bischof von Pécs (Ungarn) 200 348
Csilik, János 104
Csoklich, Fritz 16 269 467 471 ff.
Curran, Charles 209 300 402 444 504 524 ff.
Czechowski, Heinz 194

D

Daele, Wolfgang van den 198
Dang Thanh Chon 389
Daneels, Gottfried Kardinal, Erzbischof von Mecheln-Brüssel 34 445
David, René 166
De Boer, Wolfgang 51
Decourtray, Albert Kardinal, Erzbischof von Lyon 59 396 445 512
Defois, Gérard 225
Degenhardt, Johannes Joachim, Bischof von Paderborn 139 563
Demke, Christoph 110
Demmer, Klaus 491 493
De Souza, Isidore, Erzbischof-Koadjutor von Cotonou (Benin) 304
Diaz-Merchán, Gabino, Erzbischof von Oviedo (Spanien) 50 358
Dibelius, Otto 577
Dimitrios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 104
Diop, Alioune 12
Dirks, Walter 451
Di Stefano, Italo Severino Erzbischof von San Juan de Cujo (Argentinien) 566
Ditfurth, Hoimar von 247
Domenach, Jean-Marie 221
Döpfner, Julius Kardinal, früherer Erzbischof von München und Freising 424
Dorlodot, H. 249
Dosseh-Anyron, Erzbischof von Lomé (Togo) 38
Drewermann, Eugen 518
Drews, Peter 92 173 272 391 440
Drummond, H. 249
D'Souza, John B., Erzbischof von Kalkutta 304
Dubois, Pierre 461
Duff, Frank 430
Dulles, Avery 198
Dupuy, Bernard 59
Duquoc, Christian 299
Durant, J. R. 248
Dussel, Enrique 298
Dux, Günter 518
Dyba, Johannes, Erzbischof von Fulda 189 561

E

Ebach, Jürgen 215
Ebeling, Gerhard 198
Ebertz, Michael N. 394
Eccles, John C. 247
Echarren Istúriz, Ramón, Bischof von Islas Canarias 197
Eder, Franz X., Bischof von Passau 343 448
Egenter, Richard 255
Egger, Wilhelm Emil, Bischof von Bozen-Brixen 448
Ehlen, P. 579 581
Eiff, August Wilhelm von 548
Elder, Jack 218
Emeis, Dieter 51 446
Emilianos, Metropolit von Silyvria 98
Emmerlich, Alfred 112
Engelhardt, Klaus, badischer Landesbischof 72ff.
Enrile, Juan Ponce 172
Erpenbeck, Gabriele 196
Ernst, Wilhelm 402
Escriva de Balanguer, José Maria 430
Eslin, Jean-Claude 123
Esser, Helmut 139
d'Estaing, Giscard 70f.
Estepa Llaurens, José Manuel, Militärbischof 50
Estor, Marita 6
Etchegaray, Roger Kardinal 4 101 196 212
Evers, Georg 95 189 296 315ff.
Evers, H. U. 532
Eyt, Pierre 100

F

Fabius, Laurent 70
Falcucci, Franca 60
Farley, Edward 198 290
Feiereis, Konrad 575 578ff.
Fernandes de Araújo, Serafim, Erzbischof von Belo Horizonte (Brasilien) 196
Fetsch, Cornelius G. 112
Feyerabend, P. 490
Fife, John 217f.
Filaref, Metropolit von Minsk 448
Finnis, John 402
Fischer, Jean 460
Fitzgerald, Garret 252 355
Fojtik, Jan 401
Forck, Gottfried 252 600
Foucault, Michel 591
Fraga Iribarne, Manuel 358
Franić, Frane, Erzbischof von Split 208
Franzoni, Giovanni 6
Fresno Larraine, Juan Francisco Kardinal, Erzbischof von Santiago de Chile 270 462
Freyssinet, Jacques 151
Fries, Heinrich 198 549 562
Frisch, Alfred 72 367
Fromm, Erich 515
Frye, Mariella 252
Fuchs, Joseph 491
Fuchtmann, Engelbert 192
Fürer, Ivo 460
Fu Tieshan, Michael, Bischof von Peking 252

G

Gaddafi 71
Gagnon, Edouard Kardinal 567
Gaillot, Jacques, Bischof von Evreux 6
Gaitán, Jorge Eliecer 339
Galán, Luis Carlos 337
Gandhi, Indira 291
Gandhi, Mahatma 291
Gandhi, Rajiv 88 291
Gantin, Bernard Kardinal 212f. 297 552
Gargitter, Joseph, früherer Bischof von Bozen-Brixen 448
Gascard, Johannes 85
Gauchet, Michel 122
Gayot, François, Bischof von Cap Haïtien 35
Geißler, Heiner 113 179
Gerardi, Juan, Weihbischof in Guatemala-Stadt 150 523
Geratschenko, Igor 600
Gerhards, Albert 542
Gestrich, Christoph 251
Geyer, Carl-Friedrich 518
Gierer, Alfred 518 520
Giglio, Paolo 250
Girard, Alain 503
Giussani, Luigi 430
Glemp, Józef Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 31f. 52 454
Glotz, Peter 486
Gnilka, Joachim 401
Godoy Jimerez, Adan 494
Goerlich, H. 532
Goffinet, Ph. 492
Gomes da Silva, José 408
Gomez, Alvaro 336
Gonin, Marius 512
Gonzalez, Esteban 522
Gonzalez, Felipe 358
González, Tomás, Bischof von Punta Arenas (Chile) 567
Gorbatschow, Michail 200 600
Görg, Manfred 214
Gössmann, Elisabeth 198
Gracida, Rene 219
Gran, John W., früherer Bischof von Oslo 36
Greinacher, Norbert 341f
Greshake, Gisbert 507
Greusard, Dominique 199
Grillmeier, Alois 50
Groer, Hermann, Erzbischof von Wien 352 430 444 463f. 504 598
Grosser, Alfred 585
Guardini, Romano 434
Gumbleton, Thomas, Bischof von Detroit 152
Günther, Frank 544
Gutiérrez, Gustavo 168 200 285 298 484f.
Gutting, Ernst, Weihbischof in Speyer 52
Guzmán, Cristina

H

Haarbeck, Ako 565
Habedank, Manfred 487
Habermas, Jürgen 554
Hager, K. 580
Hahne, Werner 543
Haider, Jörg 464
Hamer, Jérôme Kardinal 8 250 448
Hamm, Berndt 199
Hanselmann, Johannes, bayerischer Landesbischof 112
Hanssler, Bernhard 450 486
Häring, Bernhard 209
Harles, Lothar 297
Harms, Hans-Heinrich, Bischof 139
Hartmann, Klaus 347
Hauschild, Wolf-Dieter 313
Häußling, Angelus 541
Heck, Bruno 4
Heckel, Martin 538
Heimann, Hans 215
Hein, Christoph 505
Heintze, Gerhard, Landesbischof 139
Helbling, Hanno 56
Helbok, Hugo 546
Hemmer, Hans-Rimbert 485
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 479 488
Hempel, Johannes, Landesbischof 109
Henehan, Thomas 461
Herkenrath, Norbert 4 485
Herrera, Augustín Adolfo, Bischof von San Francisco (Argentinien)
Hersch, Jeanne 514
Herzog, Roman 113
Heßler, Hans-Wolfgang 52
Hevia, Renato 52
Hickey, James, Erzbischof von Washington 209
Hiisjärv, Eerik 552
Hillgruber, Andreas 486
Hitze, Franz 283
Hodgen, G. 491
Hoeren, Jürgen 428
Höffe, O. 531ff.
Hoffmann, Josef 190
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 4 9 52 57 112 157 195 297 424 431 471 487 501 509 547 552
Höhn, Hans-Joachim 251
Hollerbach, Alexander 539
Holzer, Bernard 406
Holzherr, Georg, Abt von Einsiedeln 502 562
Homeyer, Joseph Bischof von Hildesheim 148 343 424f. 547
Hommes, Ulrich 534
Honecker, M. 536
Hoppe, Thomas 65
Hort, F. J. A. 249
Hörz, H. 581
Hoye, Daniel 218
Huber, Wolfgang 303
Hübner, Kurt 518
Hug, Elisabeth 541
Hughes, William A., Bischof von Covington (USA) 49
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 35 63 152 252 459 504
Hünermann, Peter 314
Hunthausen, Raymond, Erzbischof von Seattle (USA) 104 455 599
Hurley, Denis, Erzbischof von Durban 470
Husák, Gustave 401
Hussein, Saddam 101
Husserl, Edmund 434
Huwe, Klaus 407

I, J

Ibañez Langlois, José 402
Ilting, K.-H. 536
Imesch, Joseph, Bischof von Jolief (Illinois) 300
Imhof, Paul 50
Innocenti, Antonio Kardinal 212
Jackson, Yvo 196
Jakobovits, Emmanuel 152
Janssen, Horst 506
Jaricot, Marie-Pauline 512
Jarre, Jean-Michel 513
Jaruzelski, Wojciech 29f.
Jauch, Ernst Alfred 578
Jeggle-Merz, Birgit 540
Jellinek, G. 533
Jenson, Robert 249
Jimenez, Godoy 497
Johannes XXIII. 448
Johannes Paul II. 8 14 34 58 61 109 159 195 205 208 219 252 296 307 356 396 408 448 486 500 508 512 515 567
Jones, H. 491
Jørgensen, Sven-Aage 214
Jospin, Lionel 70
Jung, Gernot, Evangelischer Bischof von Kurhessen-Waldeck 460
Jüngel, Eberhard 597

K

Kadelbach, G. 533
Kadenbach, J. 579
Kaiser, Matthäus 20ff.
Kalb, Hermann 578
Káldy, Zoltán, Bischof 392
Kalscheuer, Bernhard 426
Kampe, Walter, Weihbischof in Limburg 335
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 282 286 298 488 510
Kappen, Sebastian 93
Kasper, Walter 37 402 426
Kauer, Helga 567ff.
Kaufmann, Franz-Xaver 162 549 586
Keler, Hans von, Württembergischer Landesbischof 4
Kentenich, Joseph 430
Kerber, Walter 162
Kerkhofs, Jan 311
Kern, Walter 287 552
Ketteler, Wilhelm Emanuel von, Bischof 283
Khol, Andreas 466
Khoreiche, Antoine Pierre Kardinal, früherer Patriarch von Antiochien 300
Kiechle, Ignaz 407
Kim, Angelus Nam Sou, Bischof von Su Won (Südkorea) 270
Kim, Dae-jung 270
Kim, Stephan Kardinal, Erzbischof von Seoul 200 270
Kim, Young-Sam 270
Kirchschläger, Rudolf 250 266
Kitbunchu, Michael Michai Kardinal, Erzbischof von Bangkok 35
Klein, Alois 139
Klein, Günther 503
Klein, Jean 65
Klein, Theo 52
Kleinheyer, Bruno 543
Kleinmeilert, Alfred, Weihbischof in Trier 459
Kliem, W. 583
Klohr, O. 583
Kloppenburg, Boaventura, Weihbischof in São Salvador da Bahia (Brasilien) 126 213 402
Klostermann, Ferdinand 16
Klüber, Franz 283
Knauer, Peter 289
Köckert, Matthias 51
Kohl, Helmut 50 404
Köhler, Volkmar 180
Kolvenbach, Peter-Hans 508 513
König, Franz Kardinal, früherer Erzbischof von Wien 15 36 300 352 401 444 466 519 549
Kosing, A. 580
Kozakiewicz, Mikołaj 31
Krahe, M.-J. 433
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 250 465
Kraus, Karl 544
Kräutler, Erwin, Bischof von Xingú (Brasilien) 353
Kredel, Elmar, Erzbischof von Bamberg 547
Kreisky, Bruno 265 514
Krell, Gert 65
Kremer, Jacob 550
Kriele, Martin 532
Krings, Hermann 102
Kroetz, Franz Xaver 214
Kruk, León, Bischof von San Rafael (Argentinien) 566
Kruse, Martin, Bischof, EKD-Ratsvorsitzender 104 109 139 563
Kuharić, Franjo Kardinal Bischof von Zagreb 35 208
Kuhn, T. S. 490
Kühn, Ulrich 148 345 551
Kunad, Rainer 193f.
Küng, Hans 198 537
Küng, Klaus 466

Kuntner, Florian, Weihbischof in Wien 424

L

La Colombière, Claude 508 512
Ladrière, J. 490
Lafontaine, Oskar 52
Laghi, Pio, Erzbischof, Apostolischer Pronuntius in den USA 104 455
Lagos, Ricardo 461
Lagrange, François 151
Lakatos, I. 490
Lambert, Yves 121
Lambsdorff, Otto Graf 514
Lancélot, Jaime 461
Landázuri Ricketts, Juan Kardinal, Erzbischof von Lima 195
Lang, Justin 487
Lanza di Montezemolo, Andrea Cordero 250
Laqueur, Walter 447
Latourelle, René 103 287
Laurien, Hanna-Renate 404 509 569
Law, Bernard F. Kardinal, Erzbischof von Boston 63 304
Lazzati, Giuseppe 489
Lefèvre, Ch. 490
Lefebvre, Marcel 344 504 552
Legrand, Hervé 600
Lehmann, Andreas 193
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 50 141 249 313 517 530 534 596
Leich, Werner, Landesbischof 109 504
Lejeune, Jérôme 113
Lékai, László Kardinal, früherer Erzbischof von Esztergom 7 392 401
Lengeling, Emil Joseph 550
Leonardy, Helmut 113
Leonid, Metropolit 343
Le Pen, Jean-Marie 52
Leppich, Johannes 430
Leroy, M. D. 249
Leveau, Remy 299
Libanio, Alberto 165
Libanio, João Batista 147
Lindbeck, George 290
Linné, Carl von 248
Lissner, Anneliese 6
Livieres Banks, Jorge 497
Ljubimow, Jurij 193
Lobkowicz, Nikolaus 485
Loeser, Franz 582
Lohfink, Gerhard 430
Lohfink, Norbert 199
Lohse, Eduard, Landesbischof 52 109 112 135 139
Lombardi, Riccardo 430
Lönne, Karl-Egon 394
Lönning, Inge 249
López Trujillo, Alfonso Kardinal, Erzbischof von Medellín (Kolumbien) 148 340 356
Lorscheider, Aloisio Kardinal, Erzbischof von Fortaleza (Brasilien) 211 409
Lorscheiter, José Ivo, Bischof von Santa Maria (Brasilien) 35 212 408 485
Löser, Werner 50 446 517
Lotz, Johann B. 549
Lourdusamy, Simon Kardinal 304
Lübbe, Hermann 306 518 ff.
Lubich, Chiara 430
Lucker, Raymond, Bischof von New Ulm/Minnesota 393
Lüscher, Peter 253
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 38 121 352 445
Lutter, Hans 257 583
Lutz-Bachmann, Matthias 50
Luxian, Jin, Weihbischof von Shanghai 311 315 ff.
Lyotard, J. F. 519

M

Macharski, Franciszek Kardinal, Erzbischof von Krakau 58 445 486
Magazine, Figaro 405
Magris, Claudio 14
Mahoney, John 492 504
Maillat, Eugène, Bischof 424
Maier, Hans 114 206 297 334 414 ff. 453 483 488
Maila, Joseph 551
Małcuzynski, Karol 30
Malherbe, J. F. 490 492
Malone, James W., Bischof von Youngstown (USA) 36 210 250
Mamie, Pierre, Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg 101 343 424 562
Mans; Patricio 461
Marcel, Odile 123
Marchand, Didier Léon, Bischof von Valence 406
Marcos, Ferdinand 111 169
Mar Gregorios, Benedict, syromalabrischer Erzbischof von Trivandrum (Indien) 92 114
Marino, Eugene, Weihbischof in Washington 52
Maron, Gottfried 517
Marquard, Odo 272 ff.
Martensen, Hans-Ludwig, Bischof von Kopenhagen 249
Martin, Albrecht 404
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 265 352 492 552
Matthei, Fernando 463
Mathieu, Vittorio 515
Matondo Kwa Nzambi, Bischof von Basankusu (Zaire) 427
Mauer, Otto 16
Mauriac, Claude 123
Mauroy, Pierre 70
Maurras, Charles 407
Maury, Philippe 123
May, John, Erzbischof von St. Louis 599
May, William 402
Mayer-Maly, Theo 532 f.
Mayol, Pierre 121
McBrien, Richard 210
McClean, David 361
McCormick, Richard 211
McDonnel, Kilian 348
Medina Estevez, Jorge 402
Medina Salinas, Mario Melanio, Bischof von Benjamin Azeval 497
Meisner, Joachim Kardinal, Bischof von Berlin 36 600
Meissner-Blau, Freda 267
Mendes de Almeida, Luciano Pedro, Bischof von Torre di Proconsolare (Brasilien) 212
Mendez, Juan 522
Mercieca, Joseph, Erzbischof von Malta 448
Merkert, Reinald 503
Merkt, Stacey 218
Merz, Michael B. 540
Messner, Zbigniew 30
Mette, Norbert 6
Metz, Johann Baptist 50 198 485 488 587 594
Meyer, Harding 249
Mhagama, Christian 249
Michalkov, Sergej 20
Miklós, Imre 7 401
Milewski, Mirostaw 30
Miśkiewicz, Benon 32
Mitterrand, François 67
Mivart, G. J. 249
Mkhatshwa, Smangaliso 470
Mock, Alois 15
Möller, Josef, Bischof von Groningen 459
Moltmann, Jürgen 198
Montanaro, Sabino 494
Monticone, Alberto 263 348
Montoya, Omar Acosta 341
Montt, Rios 125
Moraes, Tavares, Jósimo 408
Mörsdorf, Klaus 5 332
Moser, Dietz-Rüdiger 214
Moser, Georg, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 160 f.
Mouchtar-Samourei, David 544
Mpwati, Godefroy, Bischof von Pointe-Noire (Kongo) 426
Mühlen, Heribert 348
Mukanga, Mambe, Bischof von Kindu (Zaire) 426 f.
Müller, Alfons 297
Müller, Gerhard Ludwig 251 346
Müller, Hubert 335
Müller, Paul-Gerhard 552
Müller, Werner 444

N

Nagel, Ernst-Josef 64
Narjes, Karlheinz 4
Nathans, Daniel 491
Ndeukoya, Augustine 587
Nenning, Günther 15
Néophytos Edelby, melkitischer Erzbischof 304
Neubert, Erhart 458
Neufeld, Titus 432
Nguyen Kim Dien, Erzbischof von Hue 390
Nguyen Van Binh, Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Stadt 391
Nicolini, Giulio 212
Nicolle, Carpio 523
Nientiedt, Klaus 20 ff. 56 87 107 123 219 221 ff. 336 351 433 484 507 524 ff.
Nikolaou, Theodor 148
Noelle-Neumann 414
Nørgaard-Høyen, Peder 51
Nossol, Alfons, Bischof von Lublin 249
Novak, Michael 9
Nyíri, Tamás 486

O

Obando Bravo, Miguel Kardinal, Erzbischof von Managua 195 250 298 393
Oberlinner, Lorenz 150
O'Brien, Patrick, Erzbischof von Edinburgh 459
O'Connor, John J. Kardinal, Erzbischof von New York 152 352
Oddi, Silvio Kardinal 64 450
O'Fiaich, Thomas Kardinal, Erzbischof von Armagh 252
Ogñenovich, Emilio, Bischof von Mercedes (Argentinien) 566
Ohlig, Karl-Heinz 395
Ollig, Hans Ludwig 198
Olszowski, Stefan 30
Ortega, Daniel 104 298
Ortega, Jaime, Erzbischof von Havanna 166
Osgood, Robert 65
Osmańczyk, Edmund 31

P

Pace, Pietro 514
Pannenberg, Wolfhart 141 313 519
Pappalardo, Salvatore Kardinal, Erzbischof von Palermo 265
Pasinya, Monsengwo, Weihbischof in Kisangani (Zaire) 427
Paskai, Lászlo, Erzbischof-Koadjutor von Kalocsa 393
Pasqua, Charles 396
Paul VI. 356 448 454
Peacocke, A. R. 247 249
Pellegrino, E. D. 490
Penados del Barrio, Próspero, Erzbischof von Guatemala-Stadt 298 521
Penman, David, anglikanischer Erzbischof von Australien 200
Perlta, Rodil 149
Pesch, Rudolf 430
Petersen, Peter 145
Peukert, Helmut 289
Pfnür, Vinzenz 249
Philaret, Metropolit 343
Pichler, Josef 430
Pieschl, Gerhard, Weihbischof in Limburg 335
Pilarczyk, Daniel, Erzbischof von Cincinnati 393 599
Pimenta, Simon J., Erzbischof von Bombay 296
Piñera Carvallo, Bernardino, Erzbischof von La Serena (Chile) 271
Pinilla, Rojas 339
Pinkau, Klaus 303
Pinochet, Augusto 52 271 460
Pironio, Eduardo Kardinal 167 212 560
Pius XI. 448
Plessis, Justus du 348
Ploier, Eduard 304
Plumpe, G. 533
Poblete, Renato 148
Poletti, Ugo Kardinal 60 f. 262 264
Post, W. 579
Pötter, Wilhelm 332
Potterie, Ignace de la 347
Pottmeyer, Hermann J. 287
Poupard, Paul Kardinal 546
Primatesta, Raúl Francisco Kardinal, Erzbischof von Cordoba (Argentinien) 35
Prinz, Franz 283
Pröpper, Thomas 102
Provost, James 504
Puthanangady, Paul 93

Q

Quarracino, Antonio, Bischof von La Plata (Argentinien) 124 566
Quick, O. C. 249

R

Radbruch, G. 532
Rahner, Karl 16 50 449 562 589
Raiser, Konrad 6 151
Rakowski, Mieczystaw 30
Ramírez, Ricardo, Bischof von Las Cruces (New Mexico) 348
Ramos, Fidel 173
Ratuschinskaja, Irina 600
Ratzinger, Joseph Kardinal 4 8 53 139 158 196 208 212 284 300 304 431 434 444 448 551
Rawls, J. 532
Reagan, Ronald 111 218
Rehrl, St. 532
Reichley, A. James 346
Reimer, Inrid 448
Reiter, Johannes 104 348 395
Remmers, Werner 174 ff. 440
Rémond, René 221 ff
Rendtorff, Trutz 66
Ribeiro, Nelson 407
Richter, Klemens 550
Ricoeur, Paul 518
Risse-Kappen, Thomas 66
Rivera y Damas, Arturo, Erzbischof von San Salvador 298 523
Rocard, Michel 70
Rocha, Luiz 409
Roegele, Otto B. 200
Rolly Wolfgang, Weihbischof in Mainz 510
Rolón, Silvero Ismael Blas, Erzbischof von Asunción 496

Rombach, Heinrich 255
Romero, Carmen 149
Romero, Oscar, früherer Erzbischof von San Salvador 217
Roos, Lothar 485
Rossi, Opilio Kardinal 353
Rotenhan, Eleonore von 252 488
Rotzetter, Anton 432
Rubin, Humberto 496
Ruh, Ulrich 38 72 ff. 142 272 ff. 290 315 383 399 489 540 549 555
Ruhuna, Joachim, Erzbischof von Gitega (Burundi) 63
Runcic, Robert, Erzbischof von Canterbury 152 159 361
Rush, Francis Roberts, Erzbischof von Brisbane (Australien) 36
Ruth, Friedrich 64

S

Saban, Giacomo 205
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 112 139
Saladin, Peter 119
Sales, Eugenio de Araújo Kardinal, Erzbischof von Rio de Janeiro 552
Sales, Franz von 512
Sänger, Dieter 299
Sarney, Jean 407
Sassmann, Hans 598
Sassou-Ngesso, Denis 425
Sattler, Dietrich 343 564
Saud, Ibn 219
Sauer, Johann 544
Sauvy, Alfred 364
Seckler, Max 215 287 551
Seeber, David 3 56 128 ff. 147 174 ff. 204 255 303 367 ff. 414 ff. 453 471 ff. 521 549 567 ff. 585
Seemanpillai, J. Emmanuel 485
Séguy, Jean 87
Seibel, Vitus 487
Seidel, H. 580
Senge, A. 579
Senghaas, Bremen 65
Šeper, Franjo Kardinal 207
Seraphim, griechischer Erzbischof 309
Servatius, Bernhard 52
Sese Seko, Mobutu 425
Setién, José Maria, Bischof von San Sebastian (Spanien) 359
Sfeir, Nasrallah, Bischof Patriarch der Maroniten 300
Siefer, Gregor 199
Sievernich, Michael 503
Signorello, Nicola 61
Silvestrini, Achille, Erzbischof 514
Simon, Dietrich 486
Simon, Nadja 20
Simon, William 10
Simonis, Adrian Kardinal, Erzbischof von Utrecht 35 352
Simpfendörfer, Gerhard 343
Sin, Jaime L. Kardinal, Bischof von Manila 172 597
Singha, Georges, Bischof von Owando (Kongo) 426
Sinowatz, Fred 265
Sirat, René Samuel 101 445
Sloterdijk, Peter 199
Snoy, Bernard 51
Sollers, Philippe 123
Sommer, Peter 195
Sperry, R. W. 247
Spital, Hermann Josef, Bischof von Trier 552 556
Splett, Jörg 103 216 549
Sukoto, Leo, Erzbischof von Jakarta 438
Süssmuth, Rita 176
Sutor, Bernhard 251
Sutter, Jacques 121
Szennay, Andreas, Erzabt von Pannonhalma 585

Sch

Schaffer, Helmut 348
Schäffer, Wilhelm 432
Schätzler, Wilhelm 4
Schatzschneider, Wolfgang 87
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 135 139 342
Scheffbuch, Rolf 343
Scheiblich, Wolfgang 192
Scheler, Max 434
Schillebeeckx, Edward 547
Schilson, Arno 433 436
Schlembach, Anton, Bischof von Speyer 424
Schlund, Robert 595 ff.
Schmaus, Michael 434
Schmidt, Helmut 442
Schmidt, Werner H. 103
Schmidtchen, Gerhard 442
Schmidthüs, Karlheinz 596
Schmidtobreik, Bernhard 191
Schmitt, Karl Heinz 446
Schmitz, Heribert 335
Schmitz-Moormann, Karl 247 ff.
Schmude, Jürgen 58 112
Schnackenburg, Rudolf 549
Schneider, Heinrich 466
Schneider, Reinhold 16
Schneider, Theodor 141
Schnek, Georges 59
Schönborn, Christoph von 402
Schönmetzer, Adolf 50
Schoonenberg, Piet 198
Schotte, Jan, Erzbischof 35
Schrage, Wolfgang 447
Schreurs, Nico 151
Schulte, Raphael 148
Schultheis, Franz 394
Schulze, Franz-Josef 64
Schumann, Olaf 299
Schutz, Roger 101 430 512 600
Schweizer, Wolfgang 447
Schwenzer, Gerhard, Bischof von Oslo 486
Schwery, Henri, Bischof von Sitten 38 344

St

Staalsett, Gunnar 392
Stanley, Ruben 494
Stauber, Manfred 147
Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 78 100 305
Steger, Norbert 463
Stehle, Emil 167 f.
Steinkamp, Hermann 197
Stenger, Hermann 543
Stingl, Josef 306
Stockmeier, Peter 215
Stoetzel, Jean 409
Stoll, Karlheinz 564
Stolpe, Manfred 110
Strauß, Franz Joseph 176 353 404
Stroba, Jerzy, Erzbischof von Posen 304
Strobl, Karl 16
Stroessner, Alfredo 493

T

Tagliaferri, Mario, Erzbischof Nuntius in Spanien 50
Taguieff, Pierre-André 103
Tang, Edmond 312
Taubes, Jakob 518
Temple, W. 249
Terelja, Josyf 52
Theißen, G. 249
Tillard, Jean-Marie R. 503
Tilliette, Bruno 121
Tincq, Henri 121
Toaff, Elio 205
Tomášek, František Kardinal, Erzbischof von Prag 5 95 149 401
Tomko, Josef Kardinal 304
Toribio Merino, José 462
Torrance, Th. F. 247
Torre, Camillo 341
Toulmin, St. 490
Tracy, David 290
Trilling, Wolfgang 152
Trinh Van Canh Kardinal, Erzbischof von Hanoi 391
Trpin, Rudolf 504
Truong Chinh, Staatspräsident von Vietnam 388
Tshibangu, Tshishiku, Weihbischof in Kinshasa 428
Tuppy, Hans 128 ff.
Turk, Alojz, Bischof von Belgrad 352
Turowicz, Jerzy 31 445
Tutu, Desmond, anglikanischer Bischof von Südafrika 469

U

Uhac, Josef, Erzbischof, Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland 52
Ulcué, Alvaro 341
Ullrich, Lothar 249
Urbanowicz, Angela 101

V

Vaivod, Julian, Apostolischer Administrator von Riga 343
Vega, Pablo Antonio, früherer Bischof von Juigalpa (Nicaragua) 522
Vega Mantilla, Pablo Antonio 393
Vega Miranda, Luis 298
Vercecke, L. 491
Vernette, Jean 87
Verspieren, P. 492
Verweyen, Hansjürgen 289
Vianney, Jean-Marie 512
Vidal, Ricardo Kardinal, Bischof von Cebu (Philippinen) 172 396
Vilnet, Jean, Bischof von Lille 406 600
Viti, Francisco, Bischof von Menongue (Angola) 427
Vöcking, Hans 221
Vogel, Bernhard 113
Vogel, Hans-Jochen 50
Volk, Hermann, Kardinal, früherer Bischof von Mainz 36 139
Vollmer, Antje 509
Vrantizky, Franz 463

W

Waldenfels, Hans 287 311
Waldheim, Kurt 266
Walgrave, Jan Hendrik 447
Walter, Rudolf 549
Wanke, Joachim, Bischof von Erfurt 110 548 574
Warnke, Jürgen 4 557
Warnock, Mary 143
Waschbüsch, Rita 48
Wattieux, H. 492
Watzal, Ludwig 150
Weakland, Rembert, Erzbischof von Milwaukee 9 218
Weber, Johannes, Bischof von Graz-Seckau 598
Weger, Karl-Heinz 151
Weibel, Rolf 563 588
Weiland, Heribert 387 471
Weise, Hans-Heinrich 65
Weizsäcker, Carl-Friedrich von 109 206 247 342 514
Weizsäcker, Richard von 557
Wellershoff, Dieter 64
Wendebourg, Dorothea 249
Werlen, Iwar 541
Wetter, Friedrich Kardinal, Bischof von München und Freising 139 343
Wettig, Gerhard 65
Whitehead, A. N. 247
Wicks, Jared 249
Wiethölter, R. 532
Wilckens, Ulrich, Bischof von Lübeck 249 313 564
Wilfried, Felix 92
Willebrands, Johannes Kardinal 159 309 361
Willems, Ad 395
Willi, Jörg 570
Williams, Glen Garfield 460
Wilson, E. O. 247
Wingti, Paias 600
Wölber, Hans-Otto 347
Wöste, Wilhelm, Weihbischof in Münster 404
Wright, John Kardinal 456
Wrona, V. 581 f.
Wu, John B., Bischof von Hongkong 396
Wuerl, Donald, Weihbischof in Seattle (USA) 104 455 f.
Würmeling, Hans-Bernhard 487

X, Y

Yanes, Elías, Bischof von Zaragoza (Spanien) 360
Yanlup, Guilleromo 497

Z

Zacher, Hans F. 347 367 ff.
Zahm, P. 249
Zalil Singh, Giani 597
Zauner, Wilhelm 467
Zeidler, Wolfgang 57 112 297
Zerfaß, Rolf 334 542
Zhao Fuschan 504
Zieliński, Zbigniew 31
Zimmermann, Friedrich 403
Zingel, Heribert 283
Zulehner, Paul M. 162 f.

ZS 148.80

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 1 · 40. Jahrgang · Januar 1986

Hoffen wir, daß uns die Überfahrt vom Gestern ins Heute glückt, daß wir alle die Zeichen der Zeit richtig lesen, die Umrisse des neuen Ufers bald erkennen.

Hans Maier

Näher an den Problemen der Welt?

Kardinal Danneels sagte vor der Konzils-Synode, die Kirche sei seit dem Konzil und dank diesem „näher an den Problemen der Welt" als früher. Einer solchen Aussage möchte man spontan zustimmen. Je länger man aber über sie nachdenkt, um so mehr Zweifel, ob dies wirklich so sei, kommen einem. Sie ergeben sich nicht nur aus der vielen Beschäftigung der Kirche mit sich selbst in dieser ganzen Zeit, von der sie auch jetzt noch nicht loskommt. Und es geht auch nicht um das Davor und Danach. Daß das Zweite Vatikanum als eine seiner wesentlichsten Errungenschaften ein offeneres Verhältnis zur Welt anstrebte und im Prinzip auch bewirkte, steht außer Frage. Allein schon die *Durchsetzung des Dialogprinzips,* vom Konzil und von Paul VI. mit gleichem oder doch vergleichbarem Nachdruck gewollt, veränderte das Kirche-Welt-Verhältnis in fast jeder Beziehung. Wird heute nicht viel intensiver und grundsätzlicher das Gespräch mit den verschiedenen Wissens- und Lebensbereichen wenigstens gesucht? Und hat die Kirche nicht, indem sie sich mehr denn je der Menschenrechte annimmt, sich in sozialen und politischen Fragen engagiert und sich den verschiedensten ethischen Problemen widmet, wie ebenfalls auf der Synode festgestellt wurde, bereits wieder sehr viel an moralischer Autorität zurückgewonnen? Dies alles gibt es und ist des Nachdenkens wert. Aber heißt das schon Weltnähe im Sinne eines wirklichen faktischen, genauen Kennens von weltlichen Problemen und des Umgangs mit ihnen?

Entpersönlichung als Gefahr einer neuen Weltfremdheit

Zunächst einmal: Im Zweiten Vatikanum wurde das Kirche-Welt-Verhältnis zwar *insgesamt* neu bestimmt, im Sinne einer Neubewertung der Moderne. Aber dies muß noch keineswegs heißen größere Problemnähe: faktisch, real, existentiell. Es ging zunächst um *Grundsatzentscheidungen* mit praktischen Folgen natürlich, aber noch auf einer sehr allgemeinen Ebene mit relativ hohem Abstraktionsniveau. Für die Kirche kann der Weltbezug aber zuallerletzt etwas Abstraktes sein. Näher an den Problemen der Welt sein kann für sie nur heißen: *näher an den Menschen sein,* ihre Situationen kennen, sich mit ihren existentiellen Problemen, tieferen und auch oberflächlicheren, auseinandersetzen; und ein Gespür dafür haben, was sich an den Lebensbedingungen groß- und kleinräumig, in Staat und Gesellschaft, in der Familie, in der Arbeit und in der Freizeit verändert. Da nützt der beste, intensivste Dialog mit Gewerkschaftlern, Unternehmensvertretern, Kulturschaffenden auf höchster Ebene nicht viel, wenn dies alles bereichsbezogen bleibt und sich dadurch im Verhältnis zum einzelnen wenig ereignet.

Ein intensiveres, aber *vor allem bereichsbezogenes Weltverhältnis* kann nämlich auch bedeuten, daß die Kirche als Großgruppe mit anderen gesellschaftlichen Großgruppen unter sich bleibt und sich dadurch einer neuen Art von Weltfremdheit aussetzt: indem sie über die Großgruppen oder auch über die Vertreter der staatlich verfaßten Öffentlichkeit nur das *organisierte Substrat an gewonnenen Problemeinsichten* erfährt bzw. wahrnimmt. Die Kirche partizipiert auf diese Weise an der „Weltfremdheit", sprich Menschenferne, anderer Großgruppen und gesellschaftlichen Einrichtungen, Bürokratien usw.
Innerkirchlich findet diese institutionenbedingte Weltfremdheit ihren Ausdruck in einem *unpersönlichen kirchlichen Klima,* in dem Seelsorge am einzelnen zurücktritt gegenüber bereichs- und themenbezogenen Aktivitäten.

Aber von der Schwierigkeit, von der abstrakten, allgemeinen, „gesellschaftlichen" Ebene zum einzelnen durchzustoßen, ganz abgesehen: auch die sach- und bereichsbezogene Problemnähe ist so groß nicht, wie es gelegentlich aussieht. Man kann zwar sagen, in unserer Gesellschaft sind Vorurteile soweit abgebaut, daß Kirchenver-

tretern das Gespräch, die Auseinandersetzung in der Sache, nicht grundsätzlich verweigert wird. Es ist heute nicht sonderlich schwierig, auf kirchlichem Boden oder in kirchlicher Regie Literatursymposien, Gesprächskreise über medizinische Ethik oder Tagungen über Wertewandel zu organisieren. Aber man kennt die Unverbindlichkeit solcher Veranstaltungen. Wo es dann hart auf hart geht, ist die Gesprächsbereitschaft der jeweils anderen Seite oft recht eng begrenzt.

Abweisung – Vereinnahmung – Berührungsängste

Dies zeigt sich auch im Umgang mit Politikern, vor allem mit solchen, die das „C" im Namen ihrer Partei tragen. Wenn es um Ausländerrecht, um Entwicklungspolitik oder um Abrüstungsfragen geht, wird kirchlichen Gesprächspartnern recht bald bedeutet, dies seien *Fragen politischer Zweckmäßigkeit,* und es sei Aufgabe von Politikern, hier das Richtige zu tun, die Kirche habe in diesen Fragen keine originäre bzw. nur eine sehr begrenzte Kompetenz.

Umgekehrt gibt es auch auf der kirchlichen Seite Schwierigkeiten. Gelegentlich heißt es, es lasse sich für die Klärung eines bestimmten Problems kirchlich nicht genügend *Sachverstand* organisieren. Ob die Kirche heute vor Ort, bei uns im Prinzip nicht anders als in Afrika oder Lateinamerika, wirklich mit genügend Sachverstand ausgerüstet ist, um z. B. wirtschaftsethische Fragen, besonders solche internationalen Ranges, mit Industriemanagern und Konzernvertretern oder auch mit Gewerkschaftlern sachverständig und mit der Aussicht, etwas zu bewirken, erörtern zu können, wird selbst von kirchlichen Sozialethikern hin und wieder bezweifelt. Das *geringe Profil der kirchlichen Sozialethik als wissenschaftliches Fach* und die zwar unaufhörliche, aber ebenfalls recht abstrakte, sehr grundsätzliche Berufung auf die katholische Soziallehre zeigen, daß sie so unrecht nicht haben können. Und in kirchlichen Milieus insgesamt, soweit diese Ausdruck und Spiegelbild des Kirchenvolkes sind, ist das wirtschaftliche Bildungsniveau nicht viel höher als bei denen, die die Aufschlüsselung der Sozialstruktur auf die Einteilung in arm und reich beschränken oder alle wirtschaftlich-sozialen Übel in irgendeinem Teil der Welt *allein* auf Dependenz und Ausbeutung zurückführen.

Umgekehrt ist die wirkliche Gesprächsbereitschaft auch im Sinne von Veränderungsbereitschaft bei Wirtschaftsfachleuten, vor allem bei Wirtschaftspraktikern, nicht größer als bei politischen Praktikern in politischen Fragen. Man sucht mehr die Vereinnahmung als das Gespräch – von der chemischen bis zur Kernkraftindustrie – bzw. die *Neutralisierung lästiger Kritiker.*

Und es gibt entsprechendes Verhalten in anderen Zusammenhängen auch auf der kirchlichen Seite. Bundesdeutsche kirchliche Stellen waren offenbar keineswegs unglücklich, als Rom den Bischofskonferenzen bedeutete, man bereite zur *Gentechnik und Reproduktionsbiologie* zentral ein Dokument vor, man solle deshalb im lokalen Bereich, auch bei den Bischofskonferenzen einstweilen nichts unternehmen. Der Sachverstand ist gewiß auch da nicht dicht und breit gestreut. Aber es gibt auch andere Gründe: z. B. *Berührungsängste* ganz spezifischer Art. Man hat Sachverständige, Moraltheologen von Rang und Namen, die in den ethischen Zusammenhängen dieses Bereichs nicht minder bewandert sind als evangelische Ethiker. Aber man vertraut ihnen einen Entwurf nicht so gerne an. Es könnten die falschen sein bzw. solche, die in Rom Anstoß erregen, weil sie nicht in den Grundsätzen, aber in der Anwendung der Grundsätze weniger normativistisch, dafür lebenspraktischer argumentieren. Ob das mit zentralen lehramtlichen Verlautbarungen in einer Phase, wo vieles noch im Fluß ist, auch gut geht oder man sich Positionen einhandelt, von denen man dann Jahrzehnte nicht wieder herunterkommt, scheint im Verhältnis zu den Gefahren, die man sonst innerkirchlich heraufbeschwören würde, für die Verantwortlichen ein so großes Problem nicht zu sein.

Ist, was eigener Tradition nicht entspricht, von vornherein Verfall?

Näher an den Problemen der Welt? Das Kirche-Welt-Verhältnis ist von der Natur der Kirche und deren Sendung her an eine gewisse Struktur von Aufgaben gebunden. Es geht nicht um einen beliebigen Bezug und um keinen Bezug zu einer in sich unaufgeschlüsselten Welt. Die Kirche muß als Glaubensgemeinschaft wie als Glaubensverkünderin nicht allen Problemen gleich nahe oder gar jedes Problem zu ihrem machen. Man hat *„Gaudium et spes"* z. B. immer nur unter dem Gesichtspunkt *Weltzuwendung* gelesen. Zieht man aber aus der von der Konzilskonstitution vertretenen Autonomie der weltlichen Sachbereiche auch nur die allernotwendigsten Konsequenzen, dann ist ein gewisser Rückzug zumindest der amtlich verfaßten Kirche aus diesen Bereichen unvermeidlich. Wirtschaft, Politik, Kultur, Wissenschaft, Medizin, Kunst, sie alle haben ethische Implikationen, aber diese ermöglichen der Kirche, gar dem Lehramt, nur eine begrenzte Kompetenz. Sie kann diese selbst nur dialogisch, im Gespräch mit den von der Sache her Kompetenten geltend machen. Und selbst wo sie vom ethischen Gewicht eines Problems her selbst eine originäre Kompetenz hat (Beispiele: Friedenssicherung, Lebensschutz), kann sie nur allgemeine Grundsätze formulieren. Deren praktische Realisierung bzw. politische und rechtliche Umsetzung fällt wieder in die autonome Entscheidung weltlicher Vollmachtsträger.

Insofern ist die Weltzuwendung des Konzils als Signal der Selbstbescheidung *zugleich ein Rückzug,* der sich aus der der Kirche vorgegebenen Grundstruktur des Kirche-Welt-Bezugs ergibt. Diese ihrerseits folgt aus dem Heilsauftrag der Kirche. Er richtet sich im Kern *an den einzelnen.* Insoweit ist die Kirche dann an den Problemen

der Welt, wenn sie den einzelnen Menschen in seinem personal-existentiellen Zuschnitt kennt und mit ihm umzugehen versteht. Was er denkt, was er empfindet, wie er sich verhält, was er glaubt und wie er glaubt, das sind die primären Weltprobleme, in denen die Kirche zuallererst zu Hause sein muß.

Aber der einzelne lebt weder allein noch bedingungslos – schon gar nicht in einer so eng vernetzten, Abhängigkeiten schaffenden Gesellschaft wie der gegenwärtigen. Wenn die Kirche also wirklich näher an den Problemen der Welt sein will, die ihren Lebens- und Handlungsspielraum bestimmen, muß sie ein Gespür haben nicht nur für das, was sich in den verschiedenen Meinungsfeldern ändert, sondern auch dafür, wie sich die konkreten Lebensbedingungen ändern.

In beiderlei Beziehung gibt es offenkundig Defizite. Es wird zwar mehr denn je versichert, der Mensch sei „der Weg der Kirche" (Johannes Paul II. in „Redemptor hominis"). Aber wenn Absicht und Wirklichkeit, Wille und Realisierung im Kirche-Welt-Verhältnis überall auseinander klaffen, dann hier besonders. *Nicht einmal seelsorglich* ist die Kirche heute besonders nah am einzelnen, selbst dort nicht, wo es von der Glaubenssituation her durchaus möglich wäre. Am meisten ist sie es vielleicht noch im diakonischen Bereich, in der lebenshilflichen Beratung. Die Mitarbeiter einer Beratungsstelle für Schwangerschaftskonflikte, in der Familien- oder Suchthilfe sind den die Kirche in erster Linie betreffenden Weltproblemen heute vermutlich oft näher als Ordinariatsverwaltungen und selbst Pfarrer. So gesehen hat die Kirche als ganze an Problem- und damit an Lebensnähe sogar verloren, auch wenn Geistliche und selbst Ordensleute heute alltagsnäher leben als Generationen vorher und sie das auch so empfinden.

Das zweite Defizit ist vermutlich nicht größer geworden, als es traditionell war; es hat sich aber auch kaum verringert: die *Kenntnis der Lebensbedingungen und die Gewichtung gesellschaftlicher Einflüsse.* Natürlich läßt sich so etwas schlecht im Detail belegen. Aber zu einem sehr sprechenden Beispiel in diesem Punkt werden immer wieder kirchliche Gespräche oder öffentliche Äußerungen kirchlicher Amtspersonen zum *Wertewandel:* Es gelingt selten, Phänomene des Wertewandels in ihren objektiven Elementen darzustellen. In der Regel wird Wertewandel – als Vorgang im sittlichen Bereich – fast nur als Verfallsprozeß wahrgenommen. Die Wirklichkeit ist aber nicht so. Es gibt Einbrüche im Verantwortungsbewußtsein für das werdende menschliche Leben – vielleicht, obwohl auch da vornehmlich offenkundig wird, was latent auch früher schon wirksam war. Aber schon vom sexualethischen Verhalten wird man nicht einfach sagen können, hier gebe es gegenüber früher einfach Verfall. Aber „die Gesellschaft" sei permissiv, heißt es, und damit scheint dann nicht nur sexualethisch bereits alles klar zu sein. Doch selbst wenn dies so wäre, es gibt genügend andere ethisch sensible Themen und Bereiche, wo Wertbewußtsein, Sinn für sittliches Verhalten sich viel stärker ausprägt als früher: in der Friedensfrage, in der Frage der Gewaltanwendung, im partnerschaftlichen Verhalten usw.

Wenn diese Seiten des Wertewandels meist unterschätzt werden, hat dies gewiß mit der Neigung zu tun, das, was der eigenen Tradition weniger entspricht, von vornherein als Verfall anzusehen. Vermutlich ist diese Einstellung aber generell auf eine *Unterschätzung des säkularen Ethos* im Verhältnis zum traditionell kirchlichen zurückzuführen. In Wirklichkeit kann es durchaus auch so sein, daß – beim Friedensethos wird das besonders deutlich – originär christliche Haltungen sich zunächst stärker im Säkularen ausprägen und erst von dort her wieder kirchlich rezipiert werden.

Welt als Auftrag der Kirche ist immer konkret

Um also den Problemen der Welt, *soweit* sie Aufgabe der Kirche sind und zu ihrem Heilsauftrag gehören, tatsächlich näher zu kommen, dürfte vor allem dreierlei notwendig sein:

1. Eine *Konkretisierung des Kirche-Welt-Verhältnisses,* wie es von „Gaudium et spes" als verbindlicher Ausdruck heutigen kirchlichen Denkens formuliert wurde, *zum Alltäglichen hin.* Allgemeine Absichtserklärungen im Stile der einleitenden Bemerkungen von „Gaudium et spes" haben sich längst erschöpft. Die Sorgen und Hoffnungen, die die Kirche mit den Menschen teilen soll, sind konkret und keine akademischen Fragen: die sozialen Benachteiligungen, die es zu überwinden gilt, sind konkret; die Gefahren gesellschaftlicher Isolierung und Vereinsamung sind konkret; Ehekonflikte und Erziehungsprobleme sind konkret. Dies ist die Problemwelt, in der Kirche als einzelner Christ und als organisierte Kirchlichkeit sich zu bewähren hat.
2. Der *einzelne als Person,* sein Tun und Lassen, sein Verhalten und Verantworten muß auch in der *kirchlichen Verkündigung* wieder mehr zum Zug kommen. Der einzelne muß spüren, daß das, was verkündet wird, etwas mit seiner persönlichen Situation zu tun hat. Dabei darf ruhig ein wenig provoziert werden. Vage Tröstungen langweilen genauso wie nebuloses Moralisieren.
3. Die Kirche insgesamt braucht verfeinerte Antennen für den Wandel der Lebensbedingungen, um den sittlichen Gehalt, der in solchem Wandel auf dem Spiele steht, *realistisch* beurteilen zu können. Dazu bedarf es heute gewiß auch wissenschaftlicher Beobachtung und systematischer Meinungs- und Verhaltenserkundung. Entscheidend ist aber auch da *das Gespür der kirchlichen Alltagsarbeiter.* Dies sich anzueignen ist mindestens so wichtig wie theologische Ausbildung und spirituelle Beschaulichkeit, ja gehört wesentlich zur *Spiritualität des Seelsorgers* und muß in der geistlichen Lehrzeit eingeübt werden. Nur so jedenfalls kann Kirche auch wieder Einfluß auf die persönliche Lebensführung gewinnen. Dies und nichts anderes ist aber ihr „Welt"-Auftrag.

David Seeber

Vier-Tage-Show

Deutsche Wirtschaft in Rom

Vier Tage lang (vom 21. bis 24. November) versammelten Vertreter der deutschen Wirtschaft, verkörpert durch das Institut der deutschen Wirtschaft (IW) in Köln, einen illustren Kreis zu einem Kirche/Wirtschaft-Symposium in Rom. Gleich drei bedeutende Kardinäle *(Joseph Höffner, Joseph Ratzinger* und der Präsident der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax *Roger Etchegaray)* fungierten als Protektoren. Und eine nicht alltägliche Kombination von internationalkatholischen und deutschen Institutionen trat als Mitveranstalter auf: die Konrad-Adenauer-Stiftung (mit ihrem Vorsitzenden *Bruno Heck*) als politischer Part, die Internationale Vereinigung katholischer Universitäten (als katholisch/wissenschaftliche Institution) und der Päpstliche Laienrat (vertreten durch seinen Vizepräsidenten, den deutschen Kurienbischof *Paul Josef Cordes*) als kuriale Instanz. Neben den deutschen Kardinälen Höffner und Ratzinger steuerte sogar Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* einen Abendvortrag über den „Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft" bei.

An weltlicher Prominenz hat es auch nicht gefehlt: mehrere Minister aus Dritte-Welt-Ländern folgten der Einladung nach Rom, EG *(Karlheinz Narjes)* und das Bundeskabinett *(Norbert Blüm* und *Jürgen Warnke)* waren auch vertreten. Und selbst konfessionell demonstrierte man Weite: Neben prominenten Wirtschaftsprofessoren standen auch mehrere evangelische Kirchenvertreter (z. B. der frühere westfälische Kirchenpräses Thimme und der württembergische Landesbischof *Hans von Keler* im Programm und auf der Teilnehmerliste).

Eine *Papstaudienz* durfte bei so viel glanzvoller Aufmachung selbstverständlich nicht fehlen; daß allerdings auch noch die Übergabe von Gastgeschenken bei der Audienz ins Programmheft aufgenommen wurde, schien selbst Mitveranstaltern zu der früher einmal sprichwörtlichen Diskretion führender Wirtschaftsmanager nicht zu passen.

Der Kongreß in sich war nicht einmal so substanzlos wie seine bombastische Aufmachung vermuten ließ. Es war eine Menge vor allem wirtschaftlicher Sachverstand versammelt. Und die kirchlichen Fachleute – haben den marktwirtschaftlichen Praktikern nicht einfach nach dem Munde geredet. Dabei fiel auf, daß Kardinal Höffner als Wirtschafts- und Sozialethiker vom Fach gegenüber der kapitalzentrierten Marktwirtschaft weniger Vorbehalte machte als der Theologe Ratzinger, der – geschichtlich argumentierend – dem Wirtschaftsliberalismus, dem Sozialismus (Marxismus) vergleichbare deterministische Neigungen vorwarf. Aber ein Dialog Kirche – Wirtschaft, vor allem im Blick auf die Dritte Welt, war das nicht.

Die Frage ist deshalb, was die römische Vier-Tage-Show eigentlich bezweckte. Darauf werden das IW und die Konrad-Adenauer-Stiftung als „politischer" Mitveranstalter selbst am besten Antwort geben können. Dem Außenstehenden fallen vor allem zwei Dinge auf: Erstens: der kirchliche Glaube in die Steuerungs-, Selbstheilungs- und Gerechtigkeitskräfte des Marktes ist in vielen Ländern kein vorrationeller mehr. Man ist von Fernost bis in die USA (vgl. ds. Heft, 9 ff.) nicht generell wirtschaftskritischer, aber in den sozialen Forderungen anspruchsvoller geworden. Meint man, so den „Trend" umkehren zu können? Dies scheint doch recht naiv zu sein.

Der zweite Punkt: es gibt in Deutschland nun schon seit Jahren ein *gemeinsames Dialogprogramm der Kirchen* mit allen wirtschafts- und vor allem entwicklungspolitisch relevanten Gruppierungen und Verbänden, mit den Arbeitgeber- und Unternehmensorganisationen genauso wie mit den Gewerkschaften: dies ist der originäre „fachliche" Ort, wo zwischen der Kirche in Deutschland und der Wirtschaft in Deutschland wirtschaftspraktische und wirtschaftsethische Argumente zu weltwirtschaftlichen Fragen ausgetauscht werden können.

Die *deutschen Hilfswerke* haben deshalb gut daran getan, sich nicht in Hilfsdienste (auch finanzielle) für das römische Unternehmen einspannen zu lassen. Der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Wilhelm Schätzler,* hat zwar dem über den römischen Schwenk deutscher Wirtschaftsorganisationen erbosten Misereor-Geschäftsführer, Prälat *Norbert Herkenrath,* bedeutet, gerade in Rom hätten die Hilfswerke Sachverstand „beweisen" können; aber dazu wird es auch noch andernorts reichlich Gelegenheit geben.

Und das spontane Sicheinbindenlassen bzw. Vorzeigenlassen höchster römischer Stellen und Persönlichkeiten? Von der Gefahr abgesehen, daß man auf diese Weise indirekt die eigenen Hilfswerke desavouiert, müßte eigentlich jedem die Schieflage deutlich geworden sein, in die sich Kirche begibt, wenn sie sich auf einen wirtschaftlich-gesellschaftlich völlig einseitig abgesteckten Rahmen einläßt.

Der römische Kongreß hätte in Bonn nicht so viel Staub aufgewirbelt, hätte man die *politischen Aspekte* etwas sensibler betrachtet. Und der Vatikan müßte nicht mit dem Verdacht leben, die hohen Persönlichkeiten aus der deutschen Wirtschaft seien auch deswegen besonders willkommen gewesen und mit päpstlichen Orden bedacht worden, weil das fast zur gleichen Zeit konstatierte Defizit von ca. 165 Millionen DM drückt und weil man sich von der deutschen Wirtschaft auch diesbezüglich etwas erhofft. *da*

Halbherzig

Probleme mit dem Amtsverzicht der Bischöfe

Im Blick auf den Abschluß des Zweiten Vatikanums vor 20 Jahren war in den letzten Monaten in kirchlichen Diskussionen und Verlautbarungen viel von der „vollständigen Verwirkli-

chung des Konzils" und von der „vollen und unverkürzten Durchführung" seiner Beschlüsse die Rede. Das mit der vollständigen Verwirklichung ist freilich so einfach nicht, wie es in so mancher herzhaften Formulierung erscheint. Denn das Zweite Vatikanum ist kein Paket von den Dekreten, das sich schlicht und einfach in Gesetzesnormen umsetzen und sich so allseitig verwirklichen ließe, sondern war Impulsgeber für das gesamte kirchliche Leben mit bis heute unabgeschlossener Wirkung.

Aber es gibt Konzilsbeschlüsse von solcher Eindeutigkeit, daß deren Durchführung keine technischen und in der Regel auch keine pastoralen Schwierigkeiten macht. Die volle Verwirklichung solcher Beschlüsse kann auch nicht am störrischen Kirchenvolk scheitern, das sich unangenehmen Regelungen gerne widersetzt. Es hängt ganz von der obersten Autorität und den sonst Beteiligten ab, inwieweit der Wille des Konzils bzw. die entsprechenden Durchführungsbestimmungen zum Zuge kommen oder nicht.
Gemeint ist das Rücktrittsalter von Bischöfen. Um genau zu sein: das Konzil selbst konnte sich in dieser scheinbar so schwierigen Frage zu keiner eindeutigen Entscheidung durchringen. Es beließ es (vgl. „Christus Dominus" 21) bei der „inständigen" Bitte, die Diözesanbischöfe und die ihnen gleichgestellten Prälaten möchten wegen zunehmenden Alters oder aus anderem schwerwiegendem Grund der zuständigen Obrigkeit den Verzicht auf ihr Amt anbieten.

Paul VI. wagte dann allerdings mehr Eindeutigkeit. In den Durchführungsbestimmungen zum Bischofsdekret („Ecclesiae Sanctae" 11) legte er das Rücktrittsalter der Bischöfe auf 75 Jahre fest und verpflichtete die Diözesen für einen angemessenen Lebensunterhalt des Episcopus emeritus zu sorgen. Die Vorschrift wurde nie ganz, aber zunächst ziemlich konsequent eingehalten, und jeder Bischof reicht auch heute noch bei Vollendung seines 75. Lebensjahres seinen Rücktritt ein. Aber der gegenwärtige Papst nutzt wieder mehr als sein Vorgänger die Möglichkeit, Rücktritte abzulehnen bzw. hinauszuzögern.
Nun kann so etwas von der Lage der Kirche in einem bestimmten Lande durchaus gefordert sein, z. B. wenn die Bestellung eines Nachfolgers wegen staatlichen Drucks schwierig oder fraglich ist. Kardinal *Tomášek* in Prag z. B. ist 85 und hält trotz seines Alters und einer angegriffenen Gesundheit standhaft durch. Die Gläubigen in der ČSSR sind ihm dafür dankbar. Aber in politisch freien Verhältnissen ist solche Standhaftigkeit zweifellos anders einzuschätzen. Dennoch wird es unter dem gegenwärtigen Pontifikat die Nichtannahme des Rücktrittsgesuchs mit 75 fast zur Regel. Und immer mehr Bischöfe scheinen von vornherein damit zu rechnen, daß ihr Rücktrittsangebot Formalität bleibt.

Dies führt zu einer doppelten unguten Entwicklung. Erstens entsteht im hohen Alter eine Art Zwei-Klassen-Episkopat. Die einen dürfen zurücktreten, die anderen dürfen im Amt bleiben, und sie neigen dazu, dies durchaus als angemessen zu empfinden. Fast von selbst entsteht der Eindruck, die Verdienste derer, die es mit dem Rücktritt ernst meinen bzw. deren Rücktrittsangebot ohne Umstände akzeptiert wird, seien, da scheinbar leichter entbehrlich, geringer. Eine solche indirekte Deklassierung sollte man jedem Bischof ersparen. Dies um so mehr, als in den letzten Jahren der Eindruck entstanden ist, den sperrigen, weniger stromlinienförmigen Bischofspersönlichkeiten würde der Rücktritt leichter gemacht als anderen. Offensichtliche Ausnahmen sprechen nicht unbedingt gegen diesen Verdacht.

Der zweite Negativeffekt: Diözesen werden einer längeren Periode der Unsicherheit ausgesetzt. Wer seine Diözese nur noch auf Abruf leitet, wird in der Regel nicht mehr zu einschneidenden Entscheidungen neigen, schon um den Nachfolger nicht festzulegen. Da diese Zeit erfahrungsgemäß aber nicht zur raschen Klärung der Nachfolge genutzt wird, sondern die Suche nach einem neuen Bischof dennoch erst nach dem Rücktritt des Vorgängers beginnt (vgl. ds. Heft, 15), verlängert sich diese unsichere Übergangszeit. Dies kann einer Diözese bzw. ihrem kirchlichen Leben nicht guttun.

Man hat im Konzil selbst viele Argumente gegen die Festsetzung eines Rücktrittsalters vorgebracht. Z. B. wurde geltend gemacht, der Bischof gehe mit seiner Diözese einer der Ehe vergleichbare „mystische" bzw. geistliche Bindung ein. Klaus Mörsdorf hat diese Begründung noch zustimmend in seinen Kommentar zu „Christus Dominus" (vgl. LThK, das Zweite Vatikanische Konzil II, S. 187) aufgenommen. Es läßt sich alles theologisieren. Aber nicht jedes „Theologumenon" dient dem salus animarum, dem Seelenheil, das ja bekanntlich oberstes Gesetz der Kirche ist. Gerade außergewöhnlich verdienstvolle Bischöfe dürften damit keine Schwierigkeiten haben. Es gibt in der Kirche eine gewisse Neigung zur Gerontokratie. Es wurden damit neben schlechten Erfahrungen auch manche gute gemacht. Man muß es aber nicht gleich übertreiben. *se*

Wie seriös?

Die Umfrage „Katholiken 1985"

Umfragen dienen selten nur der Erkundung der Volksmeinung, bzw. wer die Volksmeinung erkundet, verbindet damit einen bestimmten Zweck. Ein Unternehmen will sein Produkt absetzen, eine Partei ihre Wahlchancen erkunden, ein Verband möchte in einem bestimmten Kontext Einfluß gewinnen, sich profilieren oder in einem bestimmten Punkte recht bekommen oder die Chancen auf die Durchsetzbarkeit seiner Absichten einschätzen können. Der verfolgte Zweck fließt so ein in die Fragestellung, und nach der Fragestellung richten sich bis zu einem gewissen Grad, ohne daß ihnen dabei jede Objektivität abgesprochen werden kann, die Antworten.

Daß dies zu wissen nicht ganz überflüssig ist, stellte sich jetzt wieder ein-

mal im religionsdemoskopischen Bereich heraus. Während in Rom die Bischofssynode tagte, wurden über das römische Büro der KNA Auszüge – besser würde man sagen, willkürlich zusammengewürfelte Fragmente – aus einer vom Institut Allensbach durchgeführten Umfrage „Katholiken 1985" veröffentlicht. Teile daraus wurden auch von verschiedenen Tageszeitungen übernommen.

Beim ersten Lesen kam einem manches bekannt vor: z.B. daß der Glaube an das ewige Leben wieder zunehme. Nur hatte man's von anderen Umfragen, sogar desselben Instituts, differenzierter im Kopf. Z.B. zeigte die in Deutschland ebenfalls von Allensbach durchgeführte sog. Werteumfrage, daß der Glaube an das Jenseits – was immer im einzelnen darunter verstanden wird – zwar bei den über 60jährigen zu-, aber insbesondere bei der jungen Generation weiter deutlich abnimmt. Anderes schien in eine bestimmte Richtung zu weisen: z.B. die Erkundung der Papsttreue. (Nur noch 23 Prozent der deutschen Katholiken geben an, für sie seien päpstliche Weisungen bindend. Aber was sagt das schon? Interessant zu wissen wäre in welcher Beziehung.) Oder die für manche scheinbar wieder so bedeutsame Frage nach der geistlichen Kleidung (immerhin 35 Prozent waren laut dieser Umfrage der Meinung, Priester und Ordensleute sollten als solche in der Öffentlichkeit auch erkennbar sein.) Aber insgesamt hatte die Umfrage wenig Auffallendes an sich.

Kopfschütteln löste erst ein am gleichen Tag (28. November) verbreiteter Kommentar eines ehemaligen Mitarbeiters von KNA Rom aus, der nicht nur einen „Befund" an die Spitze stellte („zunehmende Religiosität, abnehmende Kirchen- und Papsttreue"), der in den veröffentlichten Umfrageergebnissen selbst so keinen Anhalt hat und der – jedenfalls im ersten Teil der Aussage – allen gerade in den letzten Jahren gewonnenen religionsdemoskopischen Erkenntnissen diametral widerspricht: Es ist inzwischen eine kaum noch bestrittene empirische Grunderkenntnis, daß mit der Kirchenbindung auch persönliche religiöse Praxis abnimmt.
Der Kommentar teilte auch neue, in der KNA-Meldung nicht enthaltene Daten mit, z.B. daß die Hälfte der Katholiken die Existenz des Teufels als eine „übermenschliche Macht" und als eine „reale und nicht (nur) symbolische Erscheinung" leugne. Auch daran war schon wegen der sehr allgemeinen Formulierung nichts Überraschendes. Das „Ergebnis" entspricht gängigen Profilen.

Überrascht hat allerdings die ungenierte und aufdringliche Art, nach der in dem Kommentar Parallelen zu Kardinal Ratzingers Buch-Interview „Zur Lage des Glaubens" (München 1985) gezogen wurden. Die Umfrage bestätigte, so der Kommentator, „die vielfach als pessimistisch abgetane, in Wirklichkeit jedoch realistische Sicht des Kardinals". Zwar beabsichtige die Umfrage, die „im Sommer" in Auftrag gegeben wurde, nicht „empirische Stellungnahmen zu den Aussagen des Präfekten der Glaubenskongregation zu liefern". Dennoch lohne ein Vergleich, er biete Hintergrund und verdeutliche Zusammenhänge. Worin die Zusammenhänge bestehen sollen, ist allerdings nicht einzusehen: denn Ratzingers Thesen werden durch die Umfrage weder bestätigt noch dementiert. Es gibt außer z.B. an einem parallelen Interesse am Thema Teufel einfach keine gemeinsame Fragestellung. Und selbst das Teufelsthema ist bei Ratzinger so zentral nicht, wie es in dem KNA-Kommentar dargestellt wurde.

Aber wie eingangs gesagt, es gibt immer Gruppen, die Profil gewinnen und gegebenenfalls sich irgendwo einhängen wollen; irgendwo findet sich dann immer jemand, der Zusammenhänge entdeckt bzw. solche erstellt. Um so wichtiger ist es in solchen Fällen zu wissen, wer der Auftraggeber war. Als ingesamt seriöse Agentur hätte KNA die Möglichkeit gehabt, diesen zu erfahren und ihn den Lesern bzw. Benutzern mitzuteilen. Und das ingesamt ebenfalls als seriös geltende Institut Allensbach täte wohl besser daran, sich mit Vorausmeldungen bis zum Vorliegen der Auswertung (diese stand erst Wochen später zur Verfügung) zurückzuhalten. Aber dann hätte es die Synode in Rom nicht mehr gegeben. Der Auftraggeber: Una Voce International mit Sitz in Montreux, eine Nachricht, die so neu auch wieder nicht ist, denn die gleiche Gruppe hatte Allensbach bereits öfters mit Umfragen beauftragt.

se

Unter sich

Kongreß der „Kirche von unten" in Aachen

Ein symbolträchtiges Datum wie der 20. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 8. Dezember kann auch für diejenigen Anlaß sein, sich zu treffen, denen die nachkonzialiaren Reformbemühungen innerhalb der katholischen Kirche nicht schnell genug vorangehen. Als in Rom die Bischofssynode bereits ihrem Ende entgegenging, trafen sich vom 6. bis 8. Dezember in Aachen, dem Ort des nächsten Katholikentags, auf Einladung der „Initiative Kirche von unten" 200 Mitglieder und Sympathisanten kirchenkritischer Gruppen, um sich an das Konzil zu erinnern und sich Rechenschaft zu geben über den eigenen Standort.

Sieht man einmal von der Theologie der Befreiung ab, die für IKvu-Kreise gewissermaßen zum kleinen Einmaleins gehört, waren alle wichtigen Fragen mit mehr oder weniger bekannten Namen vertreten: Gemeinde *(Norbert Mette)*, Frieden *(Heinz Missalla)*, Gerechtigkeit und Solidarität *(Vinzenz Bone OFM)*, Ökumene *(Konrad Raiser)*, Arbeit *(Marita Estor)*, Frauen *(Anneliese Lissner)*. In *Giovanni Franzoni* war ein Großer aus dem Dissenzkatholizismus früherer Jahre anwesend. Und *Jacques Gaillot*, Bischof von Evreux und der kritisch engagierte Vorzeigebischof seines Landes, verlieh dem Treffen noch etwas bischöflichen Glanz.

„Die Kirche erneuern um der Menschen willen" – unter diesem Titel verabschiedete man ein sogenanntes

Aachener Manifest, in dem im wesentlichen bekannte Überlegungen und Forderungen zu den genannten sechs Themenbereichen wiederholt werden. Zentrale Perspektive ist ein angestrebter „Ortswechsel" der Kirche weg von denen, die mächtig sind, hin zu denen, die arm sind und keine Stimme besitzen.

Das Aachener Treffen geriet insgesamt zu einem soliden „Familientreffen" – aber auch zu nicht mehr. Man fragt sich, warum Gruppen, die ihre eigene Identität gerade auch aus der Konfrontation mit der herrschenden Kirchenwirklichkeit beziehen, nicht ein deutlicheres Zeichen ihrer Präsenz gelingt. Wenn auch in Deutschland im Vorfeld der römischen Synode keine ebenso erregte Debatte über die weitere Entwicklung der Kirche entstand wie in Frankreich, so hatte doch auch hier die innerkirchliche Diskussion eine in dieser Weise kaum vorhersehbare Zuspitzung erfahren, von der ein Treffen wie das der IKvu an sich hätte profitieren müssen. Nach Auskunft der Veranstalter des Aachener Treffens lag es an der Planung. Trotzdem wirft dies ein bezeichnendes Licht auf die Situation kirchenkritischer Gruppen hierzulande. Die Bäume des sogenannten kritischen Katholizismus wachsen nicht in den Himmel, worüber sich allerdings niemand derjenigen freuen sollte, die ohnehin der Ansicht sind, daß diese Bäume kein sonderliches Wachstum verdienten. Denn die Kirche benötigt mehr Identifikationsmöglichkeiten, als strikt amtlich-hierarchisch gedacht vorhanden sind. Insofern wäre Lustlosigkeit unter den kritischen Gruppen ein Verlust für die Gesamtkirche.

Oder hat es vielleicht daran gelegen, daß für viele, gerade auch jüngere Katholiken das Konzil keineswegs mehr die Aufbruchstimmung bedeutet, wie sie ältere Generationen bis heute mit ihm verbinden. Für die nachwachsenden Generationen fehlt mehr und mehr die Erfahrung der vorkonziliaren Alternative. Das Konzil selbst gerinnt zu einem geschichtlichen Datum ohne unmittelbaren Bezug zur eigenen Erfahrung. Für solche Teile der jüngeren Katholikengenerationen hat die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung u. U. eine ähnliche identitätsbildende Bedeutung wie das Konzil sie für die anderen gehabt hat. *nt*

Konzession

Laienseelsorger in Ungarn

Mit Datum vom 20. September wurde in Ungarn ein Staat-Kirche-Abkommen geschlossen, das für ein Ostblockland ziemlich einmalig sein dürfte und sich in jedem Land mit voller Kirchen- und Religionsfreiheit ohnehin erübrigen würde. Primas Kardinal *László Lékai* und der Präsident des staatlichen Kirchenamtes, Staatssekretär *Imre Miklós,* unterzeichneten ein Protokoll, das „die *Teilnahme von ‚weltlichen' Personen an der Seelsorgetätigkeit*" regelt (Wortlaut des Protokolls im „Magyar Kurír" vom 17. Oktober 1985).
Das Protokoll enthält eine doppelseitige Absichtserklärung: Der *Staat* nimmt zur Kenntnis, „daß sich im Leben der katholischen Kirche neue Bedürfnisse und Anforderungen bemerkbar machen", und zeigt „Verständnis dafür, daß weltliche Personen (also Laien) auf der Grundlage des kirchlichen Gesetzbuches Tätigkeiten seelsorglichen Charakters verrichten". Die *ungarische Bischofskonferenz* erklärt, „daß sie die Beteiligung weltlicher Personen an der Seelsorge als ein neuerliches Ergebnis der Weiterentwicklung des geordneten, guten Verhältnisses zwischen Kirche und Staat betrachtet", daß „die Einbeziehung von weltlichen Personen in der Seelsorgetätigkeit großer Umsicht bedarf und für die Diözesanbischöfe eine erhöhte persönliche Verantwortung bedeutet" und daß neben der Einhaltung der kanonischen Vorschriften „darauf zu achten" sei, daß die weltlichen Personen es im Zuge ihrer Tätigkeit als ihre staatsbürgerliche Pflicht erachten, die Verfassung Ungarns und die gesetzliche Ordnung zu achten, „die friedliche Aufbauarbeit unserer Regierung zu unterstützen (und) die Entwicklung in unserer Heimat zu fördern".

Das Problem stand in Ungarn längere Zeit an. Die Diözesen Ungarns leiden an einem immer akuter werdenden Priestermangel, zugleich sind Laien, vor allem Absolventen des theologischen Fernstudiums für Laien an der Katholisch Theologischen Akademie in Budapest (vgl. HK, Juli 1985, 311 ff.), bereit, in der Seelsorge mitzuwirken.
Dem Abkommen gingen langwierige Verhandlungen voraus. Sie selbst und das Protokoll machen deutlich, daß der Staat die jetzige Regelung als Entgegenkommen gegenüber der Kirche bzw. den Bischöfen betrachtet, die dem Staat dafür vor der Öffentlichkeit „gute" Staat-Kirche-Verhältnisse bestätigen und sich als Dank bereit erklären müssen, dafür zu sorgen, daß alles in der vom Staat vorgesehenen Ordnung vor sich gehen kann. Dies entspricht volksdemokratischer ungarischer Tradition, nach der die staatliche Seite hin und wieder zu kleinen Schritten des Entgegenkommens bereit ist, solange er die Kontrolle über die Folgen behält oder die Bischöfe es übernehmen, sie in dem vom Staat gesteckten Rahmen zu garantieren.

Was das Abkommen tatsächlich bewirken wird und unter welchen Rahmenbedingungen in Ungarn künftig Laien auch hauptamtlich in der Seelsorge bzw. in der Gemeindearbeit mitwirken können, wird erst klar werden, wenn die „detaillierten Modalitäten", also die *kirchlichen Durchführungsbestimmungen* über die Einbeziehung von Laien in die seelsorgliche Tätigkeit vorliegen werden. Selbstverständlich können auch diese nicht ohne ausdrückliches staatliches Plazet erlassen werden.
Die Laien, die trotz der vom Staat gesetzten und von den Bischöfen akzeptierten engen Vorschriften bereit sind, im kirchlichen Dienst mitzuwirken, werden gewiß keinen leichten Stand haben. Das Experiment verspricht dennoch – im Blick auf die Staat-Kirche-Beziehung wie als innerkirchlicher Vorgang – interessant zu werden. *un*

Vatikan: Kurienreform und Finanzkrise

Neben den Dreijahresrhythmus der (ordentlichen) Vollversammlungen der Bischofssynode ist im Pontifikat Johannes Pauls II. der Dreijahresrhythmus der Kardinalsvollversammlungen getreten: Nach ihren Treffen Anfang November 1979 (vgl. HK, Dezember 1979, 594–596) und Ende November 1982 (vgl. HK, Januar 1983, 4–6) kamen die Kardinäle jetzt zum dritten Mal auf Einladung des Papstes im Vatikan zusammen. Unmittelbar vor Beginn der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. ds. Heft, S. 34 ff.) berieten die Purpurträger drei Tage lang vor allem über das Thema Kurienreform, das schon bei den vorausgegangenen Vollversammlungen auf der Tagesordnung stand. Inzwischen sind die Dinge bereits ziemlich weit gediehen: Allen Kardinälen, den kurialen Dikasterien sowie den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ging im Juli 1985 das Schema „Legis peculiaris de Curia Romana" zur Stellungnahme zu.

Grundsätzliche Zustimmung – etliche Reserven

Kardinal *Rosalio Castillo Lara,* der Präsident der Kommission für die authentische Interpretation des CIC, informierte die Vollversammlung jetzt über das Ergebnis dieser Konsultation. Den Angaben des „Osservatore Romano" (23. 11. 85) über sein Referat zufolge gingen insgesamt 121 Stellungnahmen zu dem Kurienreform-Schema ein: 63 von Kardinälen, 33 von Konferenzvorsitzenden und 24 aus der Kurie. Von drei Enthaltungen abgesehen hätten diese Voten alle ein „Placet" oder ein „Placet iuxta modum" zu dem Schema ausgesprochen. Die Modi (um wie viele es sich insgesamt handelte, wird bezeichnenderweise nicht mitgeteilt!) reichten von stilistischen Änderungen bis zu mehr oder weniger grundlegenden Kritikpunkten und Vorschlägen. Castillo Lara wies darauf hin, daß niemand das Dokument als „Arbeitsgrundlage" zurückgewiesen habe und daß selbst die kritischsten Stellungnahmen sich dafür aussprächen, die Grundstruktur des Schemas beizubehalten.

Nach dem Bericht von Castillo Lara und weiteren Referaten der Kardinäle *Ratzinger* (zum Verhältnis von Primat und Kollegialität), *Casaroli* (über die Koordination der kurialen Dikasterien), *Hamer* (über die Beziehungen zwischen der Kurie, den Diözesanbischöfen und den Bischofskonferenzen) und *Arinze* (über „Römische Kurie und Anwendung des Konzils") beriet die Vollversammlung in Sprachgruppen über das Kurienreform-Schema. Das Resultat dieser Beratungen wurde wiederum vom Präsidenten der CIC-Kommission im Plenum erläutert (vgl. die Zusammenfassung im Osservatore Romano, 24. 11. 85).

Welche Ergebnisse die Beratungen der Kardinäle bezüglich der in den letzten Monaten im Zusammenhang mit der nächsten Stufe der Kurienreform in der kirchlichen Öffentlichkeit am meisten diskutierten Punkte (vor allem die künftige Stellung der drei Dialog-Sekretariate; vgl. HK, November 1985, 497) erbracht haben, ist dem Bericht über die Ausführungen von Castillo Lara nicht zu entnehmen. Man muß sich mit dem nichtssagenden Satz begnügen, es seien „Probleme von geringerer Bedeutung im Bezug auf die Typologie der Dikasterien und die Kompetenzen" erörtert worden. Es sei, so ein weiterer Hinweis in der Zusammenfassung, von den Kardinälen besonders auch die notwendige Sorgfalt bei der Auswahl und der intellektuellen wie pastoralen Vorbereitung des Kurienpersonals angesprochen worden. Die Ortskirchen würden ermahnt, großherzig zu sein und Priester für den Dienst in der Kurie freizustellen. Es sollten Stipendien zur Verfügung gestellt werden, um die Ausbildung von Kurienpersonal aus Ländern der Dritten Welt zu ermöglichen.

Vor solchen konkreten Fragen zur Organisation der Kurie kamen im Bericht von Kardinal Castillo Lara über die Arbeit in den „Circuli" während der Vollversammlung zwei grundsätzliche Punkte zu stehen: Der Kardinal wies darauf hin, alle Sprachgruppen seien darin übereingekommen, daß in den Vorbemerkungen zum Dokument über die Kurienreform ausdrücklich vom „theologischen Fundament" der Kurie und von ihrem „Locus ecclesiologicus" die Rede sein müsse. Einmütige Zustimmung hätten die Gruppen auch im Blick auf das Verständnis der Kurie als eines Hilfsinstruments für den Papst bei der Ausübung seines pastoralen und primatialen Amts gegeben. Der Kollegialität, so der nächste Satz in der Zusammenfassung der Ergebnisse der Gruppenberatungen, werde nach Meinung der Kardinäle in der Kurie schon genügend Rechnung getragen.

Johannes Paul II.: Kurie Instrument des Papstes

An den Anfang seines Berichts stellt Castillo Lara die Feststellung, mit besonderem Nachdruck sei von den Sprachgruppen die unverzichtbare Rolle des Petrusamts in der Kirche bekräftigt worden. Man habe volle Zustimmung und Unterstützung für die konkrete Art und Weise zum Ausdruck gebracht, in der *Johannes Paul II.* dieses Amt zum Wohl und im Dienst der Universalkirche wie der Ortskirchen ausübe. Der Papst selber ließ in seiner langen Ansprache zu Beginn der Vollversamlung an seiner Primatsauffassung keinen Zweifel: Gleich zweimal zitierte er in seiner Rede, die mit einem breit angelegten Rückblick auf die ersten beiden Kardinalsversammlungen und ihre Ergebnisse begann, Texte des Zweiten Vatikanums, in denen von der „suprema, plena et immediata potestas" des Papstes die Rede ist.

Gleichzeitig machte Johannes Paul auch unmißverständlich klar, welche Rolle nach seinem Verständnis der Kurie zukommt. Die Kurie, so der Papst, habe den Charakter eines Instruments: „Sie ist auf den Papst bezogen und erhält von ihm ihre Autorität. In der Übereinstimmung mit seinen Intentionen liegt ihre ganze Stärke und ihr Zweck, sie ist gleichsam ihr Verhaltenskodex" (Osservatore Romano, 23. 11. 85). In dieser Perspektive werde deutlich, wie unzutreffend Deutungen seien, die einen Gegensatz zwischen der Kurie und dem Papst konstruierten, als wenn es sich bei der Kurie um ein paralleles Machtorgan handle. Das Handeln der Kurie müsse ein unmißverständlicher Ausdruck des pastoralen Dienstes des Papstes sein. Johannes Paul II. erwähnte die Aufgabe des Petrus, „die Brüder zu stärken", und wies darauf hin, daß diese Aufgabe gegenüber den Bischöfen manchmal „bestimmte Ratschläge und Interventionen" nötig mache. In den Beziehungen zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen, zwischen Kurie und Diözesanbischöfen könne es zu Spannungen kommen, wenn nicht klar und deutlich genug die jeweiligen Kompetenzbereiche voneinander unterschieden würden.

Konkrete Einzelfragen der Kurienreform sprach der Papst in seinem langen Text nirgends an. Er erwähnte allerdings ausdrücklich unter den nach dem Konzil zur Anpassung an neue Aufgaben der Kirchen geschaffenen Organen das „Einheitssekretariat und die anderen Sekretariate"; erwähnt wurden auch der Laienrat, dessen Aufwertung zu einer Kongregation als sicher gilt, der Rat für die Familie und der Rat für die Kultur; letztere Organe wurden erst unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. ins Leben gerufen. Über das Thema Kirche und Kultur war auf der ersten Vollversammlung der Kardinäle im Herbst 1979 ausführlich gehandelt worden.

Wann und in welcher Form die nächste Stufe der Kurienreform ins Werk gesetzt wird, läßt sich nach dem, was über die Ergebnisse der jetzigen Kardinalsversammlung bekannt wurde, nur schwer voraussagen. Neben der so gut wie einhelligen Zustimmung zur Grundstruktur des Schemas für die Überarbeitung „Regimini Ecclesiae Universae", die im Konsultationsprozeß wie auf der Kardinalsvollversammlung festzustellen war, stehen die kritischen Modi, die vor und während der Vollversammlung eingebracht wurden. Auch auf der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode blieb Kritik an Teilen des Reformprojekts nicht ausgespart: So warnten verschiedene Voten vor einer Zurückstufung des Einheitssekretariats. Auf der Kardinalsvollversammlung forderten einige Teilnehmer die Installierung einer neuen Kommission, die die Aufgabe haben sollte, die aus der Konsultation und dem Treffen im Vatikan hervorgegangenen Ergebnisse zu sichten und eine neue Fassung des Schemas über die Kurienreform zu erarbeiten.

Appell an die Spendenfreudigkeit

Am letzten Tag ihrer Zusammenkunft wurden die Kardinäle dann noch mit einem wenig erfreulichen Aspekt vatikanischer Wirklichkeit konfrontiert. Kardinal *Giuseppe Caprio,* Präsident der Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Heiligen Stuhls legte die Bilanz des Heiligen Stuhls für das Jahr 1984 vor: Die Ausgaben überstiegen die Einnahmen um rund 67 Millionen Mark; dazu kommt noch ein Defizit von Radio Vatikan von etwa 22 Millionen Mark. Diese Finanzlücke konnte nur zum Teil durch den „Peterspfennig" gedeckt werden; der Rest war aus Vermögensrücklagen des Vatikans zu begleichen. Kardinal Caprio gab auch bekannt, daß das Defizit 1985 fast um das Doppelte höher sein wird als im Jahr zuvor. Diese Zunahme habe nicht zuletzt mit den 1985 gewährten Lohnerhöhungen von durchschnittlich 15 Prozent für die etwa 3000 in der Vatikanstadt Beschäftigten zu tun.

Zwei Tage vor der Kardinalsvollversammlung hatte in Rom der Kardinalsrat für die wirtschaftlichen und organisatorischen Probleme des Heiligen Stuhls getagt, dem auch der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joseph Höffner,* angehört. Dabei wurde über mögliche Maßnahmen zur Verbesserung der prekären Finanzsituation beraten. Die Berichte über die Arbeit des Rats bei der Vollversammlung mündeten in den Appell an alle Diözesen und Gläubigen, den „Geist der Kollegialität und der Ergebenheit gegenüber dem Papst" auch in der Form höherer Geldspenden für die „organisatorischen und caritativen Aktivitäten des Heiligen Stuhls" zum Ausdruck zu bringen. *U. R.*

US-Bischöfe: Zweite Fassung des Wirtschaftshirtenbriefs

„Eine Menge, wenn nicht Hunderte von Veränderungen" sehe er zwischen dem ersten und zweiten Entwurf des Wirtschaftshirtenbriefes, die auf Kritik zurückgingen, die von ihm und anderen geübt worden sei, meinte in einem Interview *Michael Novak,* Hauptautor des Laien-Gegenbriefes zum Hirtenbrief der US-Bischöfe zu Fragen von katholischer Soziallehre und US-amerikanischer Wirtschaft (vgl. NC News Service 7. 10. 85). Das mit der Erarbeitung des Hirtenbriefes beauftragte Bischofs-Komitee unter der Leitung von Erzbischof *Rembert Weakland* (Milwaukee) hätte seine Position zwar nicht geändert. Man habe sich aber bemüht, die Argumentation so abzuwandeln, daß die Kritik miteingeschlossen werde. Was den Inhalt des Briefes angeht, so ist Novak weiterhin der Ansicht, daß Vertreter einer – wie er es sieht – eher vermittelnden oder konservativen Position

die Realität schlicht anders dargestellt hätten. Ein Dorn im Auge ist ihm z. B. die Verwendung biblischer Texte im Hirtenbriefs-Entwurf: Er sieht eine Lücke klaffen zwischen diesen Texten, die immerhin aus einer „vordemokratischen, vor-wachstumsorientierten und vor-kapitalistischen Zeit" stammten, und der allgemeinen wirtschaftlichen und politischen Wirklichkeit heute.

Anregungen aufgenommen

Zu einer grundlegenderen inhaltlichen Veränderung im Sinne Novaks gab es für das Verfasserkomitee allerdings schon deshalb keinen Anlaß, weil die Bischöfe bei ihren Beratungen im Sommer (vgl. HK, August 1985, S. 258–359) die eingeschlagene Richtung durchaus gutgeheißen hatten. Dennoch arbeitete man den ersten Entwurf nicht unerheblich um, kürzte ihn, gruppierte Teile des Briefes neu. Manches Papstzitat fiel den Streichungen zum Opfer. Im Ton vermeidet der zweite Entwurf manche Schärfe, wie sie die erste Fassung noch enthalten hatte, bleibt aber in der Sache fest. Obwohl die in der Öffentlichkeit gemachten Anregungen deutliche Spuren in der zweiten Textfassung hinterlassen haben, wurden auf der Vollversammlung der Bischofskonferenz im November (vgl. HK, Dezember 1985, S. 585) durchaus ähnliche Forderungen wie im Juli erhoben: stärkere Berücksichtigung der Auswirkungen des Wirtschaftslebens auf die Familie, mehr Beachtung für die US-Mittelklasse, eine genauere Darstellung dessen, was mit „vorrangiger Option für die Armen" gemeint sei.

Die Hauptleistung des zweiten Entwurfes dürfte darin bestehen, daß der Hirtenbrief insgesamt *übersichtlicher, klarer gegliedert* und damit *lesbarer* wurde. Die beiden großen Kapitel, aus denen der erste Entwurf im wesentlichen bestand, bilden die zentralen Teile des zweiten Entwurfes (Kapitel 2: Die christliche Sicht vom Wirtschaftsleben, Kapitel 3: Ausgesuchte wirtschaftspolitische Themenbereiche). Ein einleitendes erstes Kapitel ist diesen vorangestellt (Kapitel 1: Die Kirche und die Zukunft der US-Wirtschaft). Den Abschluß bilden zwei Abschnitte, in denen Konsequenzen aufgezeigt werden, die nach Ansicht der Verfasser für die Gesellschaft insgesamt (Kapitel 4: Ein neues amerikanisches Experiment: Partnerschaft für das Gemeinwohl) sowie für die Kirche (Kapitel 5: Eine Verpflichtung für die Zukunft) aus den im Hirtenbrief vorgestellten ethischen Entscheidungen und Prioriätensetzungen folgern.

Gerade dem ersten Kapitel sieht man an, wie sehr hier *Anregungen aus der öffentlichen Diskussion eingeflossen* sind. Im Stil und im Rückgriff auf „Gaudium et spes" wird versucht zu legitimieren, warum die Kirche sich mit den „Hoffnungen und Auseinandersetzungen vieler Gruppen und Klassen der Menschen im eigenen Land und in aller Welt" beschäftigt. Überblicksartig werden die wirtschaftliche Situation und eine Reihe von Fragen skizziert, die u. U. eine ausführlichere Behandlung im Rahmen eines solchen Hirtenbriefes verdient hätten (Verhältnis von Ökologie und Ökonomie, Militarisierung der Wirtschaft, die überdurchschnittliche Betroffenheit durch Armut von Bevölkerungsgruppen wie Farbige, „Hispanics", die Nachfahren der indianischen Ureinwohner, aber auch Frauen und Kinder, Verständnis für die z. T. schwierige Situation der Mittelklasse, Auswirkungen des Wirtschaftslebens auf die Familie, Einwanderungspolitik und Veränderungen der Wirtschaft im Zuge der Modernisierung mit neuen Technologien). Es fragt sich, ob mit der etwas summarischen Berücksichtigung in einem einleitenden Kapitel diese Fragen wirklich angemessen behandelt sind.

Forderung nach wirtschaftlichen (Grund-)Rechten

Beim ersten Entwurf hatte gerade auch die ungeschminkte und für ein reiches Land wie die USA überaus ungewohnte Darstellung der Situation des armen Teils der US-Bevölkerung für Aufmerksamkeit gesorgt und war auf Ablehnung gestoßen. Im zweiten Entwurf bemühen sich die Bischöfe, ihre Kritik an den sozialen Verhältnissen im Lande (vor allem auch an der ungleichen Verteilung von Wohlstand und Mitsprachemöglichkeiten) dadurch für die amerikanische Öffentlichkeit annehmbarer zu machen, daß sie deutlicher als im ersten Entwurf auf die *Ideale der Gründergenerationen der USA* rekurrieren und den Stolz der US-Amerikaner über die Leistungen und den erreichten Lebensstandard des Landes wachrufen, um auf diese Weise die bestehenden sozialen Defizite als mangelnde Kontinuität im Sinne des „amerikanischen Traums" darzustellen. Neben ihrer biblisch-theologischen Herleitung ist die „Option für Armen" fast zu so etwas geworden wie der zweiten Stufe eines zur ureigenen Tradition der Vereinigten Staaten gehörenden Willens zu Frieden und Gerechtigkeit.

Ähnliches gilt für die umstrittene Ausweitung der Menschenrechte über die bürgerlichen und politischen Rechte im engeren Sinn hinaus auf *„wirtschaftliche Rechte"* – in Anlehnung an die Darstellung der Menschenrechte von Johannes XXIII. in „Pacem in terris". Die Gründerväter der USA hätten mit dem Schutz der bürgerlichen und politischen Rechte ein Experiment gewagt. Nach Ansicht der Bischöfe ist inzwischen die Zeit für ein ähnliches Experiment gekommen, und zwar die wirtschaftlichen Rechte zu sichern. Kritik an der Vorstellung von „wirtschaftlichen Rechten", wie sie z. B. von dem früheren Finanzminister *William Simon,* dem Leiter der für den „Gegenbrief" verantwortlichen Laiengruppe, geübt worden war, wies Erzbischof Weakland bei der Vollversammlung der Bischöfe zurück. Das Konzept der wirtschaftlichen Rechte stelle eines der wichtigsten Aspekte dieser Erklärung überhaupt dar. Es sei integraler Bestandteil der katholischen Soziallehre und könnte daher nicht aufgegeben werden (vgl. NC News Service 14. 11. 85). Simon hatte im Oktober in der katholischen Notre-Dame-University

gesagt, wirtschaftliche Grundrechte bedeuteten unausweichlich eine Stärkung des Staates, der die Bürger zu Mündeln mache. Das US-amerikanische Experiment von politischem und wirtschaftlichem Frieden sei im übrigen die Art von Befreiungstheologie, die amerikanische Katholiken den Armen der Welt anbieten sollten (NC News Service 16. 10. 85).

Gleichfalls als eine Antwort auf Kritik am ersten Entwurf dürfte die Hervorhebung des *Gemeinwohls* als Kriterium zur Beurteilung wirtschaftlicher bzw. wirtschafts- und sozialpolitischer Vorgänge zu lesen sein. Nach der Veröffentlichung des ersten Entwurfs mußten sich die Bischöfe die Frage gefallen lassen, inwieweit sie sich mit ihrer „Option für die Armen" überhaupt dem Ganzen der amerikanischen Gesellschaft verpflichtet wüßten. Der zweite Entwurf behält die „Option für die Armen" zwar ohne jede Abstriche bei, stellt sie aber in den größeren Zusammenhang eines gerade die Bedürfnisse der Schwächeren berücksichtigenden Gemeinwohls. Die Bischöfe bezeichnen es als die Kehrseite des US-amerikanischen wirtschaftlichen Erfolges, daß das Gespür der Nation für soziale Ziele, die allen gemeinsam sind, abnehme. Die Gesellschaft habe sich fragmentarisiert. Ob die eigene Arbeit der Gemeinschaft als ganzer diene, spiele eine geringer werdende Rolle. Mehr Wert werde hingegen auf persönliche Ziele und private Interessen gelegt. Dementsprechend schwerer falle es heute, eine allen gemeinsame Kultur aufrechtzuerhalten. Nirgendwo werde dieser Trend offensichtlicher als bei der Diskussion um wirtschaftliche Gerechtigkeit. Mit der Erarbeitung des Hirtenbriefes verbinde man u. a. die Hoffnung, zur Entwicklung einer allen gemeinsamen Basis beizutragen.

Auf Konkretisierung nicht verzichtet

Deutlicher, als dies im ersten Entwurf der Fall war, versteht der zweite den biblisch-theologischen und den ethischen Zugang zum Thema als zwei Teile einer „christlichen Sicht vom Wirtschaftsleben". (Im ersten Entwurf standen die ethischen Normen noch etwas unverbunden neben dem biblischen Zugang.) Ausgangspunkt für den biblisch-theologischen Teil ist die für den Glauben grundlegende Überzeugung, daß menschliches Leben sich im gemeinschaftlich gelebten Gottesglauben vollziehe.

Von der Gottebenbildlichkeit bis zum Kreuz, vom Bundesvolk Israel bis zum frühen Christentum skizziert der Entwurf – wie auch schon der erste – in einem heilgeschichtlichen Überblick die biblische Basis für das, was man im Anschluß an die lateinamerikanische Theologie „vorrangige Option für die Armen" nennt. Mit diesem direkten biblisch-theologischen Zugang stehen die US-Bischöfe in einem gewissen Gegensatz zu solchen Konzeptionen von katholischer Soziallehre, die deren Grundlage eher in der Ethik als in der Theologie sehen. Die Bischöfe betrachten jedoch den biblisch-theologischen und den sozialethischen ausdrücklich als „komplementär".

Schon bei der Darstellung ethischer Prioritäten und den Aufgabenzuweisungen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen (Gewerkschaften, Eigentümer) oder Institutionen (Regierung u. a.), erst recht aber bei der politischen Konkretisierung von vier ausgesuchten Sachbereichen (Beschäftigungspolitik, Armut, Ernährung und Landwirtschaft sowie das Verhältnis von US- und Welt-Wirtschaft) verlassen die Bischöfe vollends den relativ sicheren Hafen allgemein theologischer oder sozialethischer Erörterung. Wobei allerdings zu beachten ist, daß der Hirtenbrief überhaupt wenig an naturrechtlich-abstrakter Darstellung vom Verhältnis von Kirche und Wirtschaft interessiert ist, sondern stärker *operational* nach dem fragt, was die vorhandene Wirtschaftsform faktisch für die Menschen an Folgen mit sich bringt: Die Grundfrage des Hirtenbriefs – sie kommt gleich im ersten Paragraph vor – heißt: „Was tut das Wirtschaftsleben für die Menschen? Was tut es den Menschen an? Und wie sind die Menschen an ihm beteiligt?" Das Nebeneinander von biblisch-theologischen Inhalten, allgemein ethischen Aussagen und konkret politischen Abwägungen setzt allerdings bei der Lektüre dieses Hirtenbriefes eine ständige *Unterscheidung verschiedener Verbindlichkeitsgrade* voraus, mit denen die Bischöfe sprechen. Auf diese Schwierigkeit machen die Verfasser selbst aufmerksam: Wenn man Empfehlungen über spezielle Entscheidungen und politische Konzepte ausspreche, so wisse man durchaus, daß Vernunfturteile darin enthalten und damit abweichende Konsequenzen auch unter denen möglich seien, die dieselben ethischen Ziele verfolgten, heißt es im zweiten Entwurf.

Lieber die Kosten bezahlen

Gemeint könnte hiermit gerade auch die Auffassung von der *Rolle des Staates* sein, die in der Diskussion über den Hirtenbrief eine zentrale Rolle spielt. Für manchen Kritiker scheint bei den Bischöfen die Vorstellung von einem sozial und wirtschaftlich aktiven Staat durch, wie sie für die USA weitaus weniger geläufig ist als beispielsweise für Europa. Viele der Vorschläge der Bischöfe laufen auf zusätzliche staatliche Programme im Rahmen von wirtschafts-, entwicklungs-, sozial- und steuerpolitischen Maßnahmen hinaus. Den Bischöfen brachte dies den Vorwurf ein, sie huldigten einem allzu wohlfahrtsstaatlich und staatsinterventionistisch geratenen Konzept von Wirtschafts- und Sozialpolitik. Den US-Bischöfen ist es aber ein wichtiges Anliegen, wirtschafts- und sozialpolitische Entscheidungen auch auf ihre *ethische Qualität* hin durchsichtig zu machen. Dem Argument, manche ihrer Vorschläge könnten sich als zu teuer herausstellen, treten sie mit dem Hinweis entgegen, daß es dann um die Frage gehen müsse, wofür man letztlich das Geld auszugeben bereit sei. Es müsse beispielsweise erst noch eine Balance hergestellt werden zwischen den 300 Milliarden Dollar, die man jährlich für die Verteidigung ausgebe, und

den Kosten sozialer Belange. Erzbischof Weakland in einem Interview (The Christian Century, 6. 3. 85, S. 247): Wiederholt sei er gefragt worden, warum die Kirche sich nicht mehr für radikale Wohltätigkeit und Großzügigkeit einsetze. Er sehe eine Tendenz, die Frage der Armut gänzlich im Sinne von „Caritas" und freiwilligen Bemühungen zu sehen, nicht jedoch im Sinne von Gerechtigkeit und sozialen Strukturen. Daß gerade dieses Thema im Zusammenhang mit dem Hirtenbrief der US-Bischöfe so hohe Wellen schlägt, dürfte auch mit dem Defizit an Verständnis für Sozialstaatlichkeit überhaupt zu tun haben, das in den USA herrscht, sowie – und das zeigt die Diskussion über den Hirtenbrief in Europa – mit dem allgemein in eine Krise geratenen Sozialstaatsgedanken in allen Industrieländern.

Überall, wo kirchliche Stellen sich mit Vorschlägen in das Gespräch der politischen Öffentlichkeit einschalten, die eigenen Vorstellungen zuwiderlaufen, wird schnell die Kompetenz der Kirche in Frage gestellt, sich zu solchen Themen überhaupt zu äußern, sofern sie sich nicht auf allgemein Theologisches und Sozialethisches beschränkt. So auch in den USA. Die US-Bischöfe müssen sich mit der Frage auseinandersetzen, ob sie eigentlich noch ausreichend die Autonomie der Welt zu achten bereit seien. Oder es wird mit der kirchlichen Einheit argumentiert, die zu achten doch vornehmste Pflicht von Bischöfen sei. Weakland: „Mit diesem Brief fordern wir heraus, was die Soziologen ‚American civil religion' nennen. Obwohl wir darum besorgt sind, nicht trennend in der Kirche zu wirken, spüren wir die Notwendigkeit, dies heute auszusprechen, sowohl uns selbst als auch die katholische Bevölkerung herauszufordern. Wir wissen, daß damit Kosten verbunden sind, aber lieber wollen wir Kosten bezahlen, als unsere prophetische Rolle vernachlässigen" (a. a. O.).

K. N.

Afrika: Ein gemeinsamer Konzilsplan

Wenn sich am Rande der römischen Bischofssynode Afrikaner unter sich oder Afrikaner mit Europäern trafen, kam das Gespräch auch auf die Frage, ob es denn in absehbarer Zeit ein afrikanisches Konzil oder eine afrikanische Regionalsynode geben würde. Noch können sich zwar längst nicht alle Bischöfe für den Plan erwärmen. Und Reisende können feststellen, daß die Information über das Vorhaben selbst bei kirchlichen Stabstellen recht unterschiedlich ist. Als vor Monaten der Direktor eines bekannten ostafrikanischen Pastoralinstiuts gefragt wurde, was er von der Idee halte, ein gesamtafrikanisches Konzil einzuberufen, gab er zu verstehen, er wisse gar nicht, daß ein solcher Plan ernsthaft ventiliert werde. Die Erklärung dafür könnte recht einfach sein: die Uhren gehen im englischsprechenden Teil Afrikas ein wenig anders als im frankophonen. Und an der Wiege der Konzilsidee stehen vor allem zentral- und westafrikanische Theologen frankophoner Prägung.

Eine schon nicht mehr ganz neue Idee

Der Plan ist allerdings schon mehrere Jahre alt, und es fehlt nicht an kirchlichen Persönlichkeiten, die sich das Anliegen zu eigen machen. Zum erstenmal aufgetaucht ist die Idee vor 12 Jahren. *Alioune Diop,* führender intellektueller Kopf der Gesellschaft für afrikanische Kultur (SAC), deren Sprachrohr das Kultur- und Verlagszentrum „Présence Africaine" (Paris) ist, trug sie aus Anlaß einer Sitzung der regionalen Bischofskonferenz des frankophonen Westafrika vor. Im gleichen Jahr kam sie auch schon auf einer Sitzung des Ständigen Komitees von SECAM (Symposium afrikanischer Bischofskonferenzen) zur Sprache. Öffentlich debattiert wurde sie zum erstenmal 1977 auf einem Kolloquium der SAC in Abidjan über „schwarze Zivilisation und katholische Kirche".

Bereits dort fand sich der Plan eingeordnet in einen längeren und umfassenden Reflexions- und Auswertungsprozeß der seit der Unabhängigkeit der afrikanischen Länder und seit dem II. Vatikanum eingetretenen religiös-kulturellen und sozialen Veränderungen. Dieser *Reflexionsprozeß* sollte, so hieß es in einer der Empfehlungen des Kolloquiums, im Plan zur „Durchführung eines afrikanischen Konzils münden" und so seinerseits durch den Konzilsplan zusätzlichen Auftrieb erhalten.

Der erste Episkopat, der sich die Idee expressis verbis zu eigen machte, war der von *Zaire.* Bei seinem ersten Afrikabesuch 1980 wurde in Kinshasa auch dem Papst gegenüber zum erstenmal der Wunsch nach einem kontinentalen Konzil ausgesprochen. Seither wird vor allem auf theologischer Ebene an dem Projekt weitergearbeitet. Man versucht, in ersten Überlegungen die Zielsetzung, die Eigenart und die mögliche Struktur einer solchen Versammlung zu klären. Während von einzelnen Episkopaten und von der SECAM-Führung der Kontakt mit Rom aufgenommen wurde, warben afrikanische Theologen in europäischen Ländern für die Befürwortung und Unterstützung des Vorhabens.

Man bemüht sich, vor allem zwei Fragen zu klären: 1. Konzil oder Synode? Unter den Theologen, sie sich des Projekts annahmen, gab es von Anfang an eine eindeutige Option für ein Konzil. Dabei war man sich bewußt, daß es geschichtlich gesehen mehr um einen begrifflichen denn um einen Unterschied in der Sache geht. Man wollte aber das Projekt nicht von vornherein etwa nach dem Typus einer regionalen Pastoralsynode abgewertet wissen, sondern sprach sich entschieden für eine *afrikanische Bischofsversammlung* unter aktiver Mitwirkung von Theologen und Laien *mit beschließender Vollmacht* aus. In

diesem Sinne votierte auch das theologische Komitee von SECAM, in dem, seit dem sich die Episkopate selbst mit dem Plan befassen, die Hauptarbeit zusammenläuft. 2. Die mögliche Thematik und die prozedurale und inhaltliche Vorbereitung: Übereinstimmung besteht darüber, daß, wenn es, in welcher Form auch immer, gelingt, das Projekt zu realisieren, ein solches Konzil nicht als isolierter Vorgang gesehen werden darf und deshalb gründlich über längere Zeit vorbereitet werden muß.

Das Ständige Komitee von SECAM als das für die Beförderung des Projekts zuständige und von afrikanischer Seite verantwortliche Bischofsgremium legte von Anfang an Wert vor allem auf zwei Punkte: die Vorbereitung müsse „seriös" und unter Führung der Episkopate selbst erfolgen. Sie dürfe nicht zu „einer Plattform für oberflächliche Diskussionen unter Problemtheologen" werden. Und es sei von Anfang an eine ausgeglichene Mitwirkung von anglophonen und frankophonen Vertretern anzustreben.

Daß es wenigstens den leitenden Personen innerhalb von SECAM mit der Konzilsidee ernst ist, kann der Tatsache entnommen werden, daß auf der letzten SECAM-Vollversammlung in Kinshasa nicht nur das Projekt als solches wohlwollend aufgenommen, sondern auch ein Arbeitsplan für eine erste Vorbereitungsphase geprüft wurde.

Noch kein konkretes Programm

Es liegt in der Natur eines solchen Unternehmens, daß sich ein konkretes Programm erst nach und nach entwickeln läßt. Wichtig ist den Promotoren zunächst das Projekt an sich und das, was es bewirken könnte und sollte: die *Herausbildung und Stärkung eines gesamtafrikanischen kirchlichen Bewußtseins,* um sich so gemeinsam und besser zu rüsten für die Aufgaben, die den noch jungen Kirchen vor allem Schwarzafrikas aus der epochalen Umbruchsituation des Kontinents nach der ersten Phase politischer Unabhängigkeit erwachsen. Das Selbstbewußtsein der Kirche in Afrika soll gestärkt, der Anspruch auf relative Eigenständigkeit innerhalb der Weltkirche untermauert werden.

Aber dies sind eher Begleiterscheinungen in einer Phase, in der die Kirche Afrikas wenigstens in den Ländern, wo sie nicht nur zahlenmäßig wächst, sondern auch an religiös-sozialer und geistlicher Vitalität zunimmt, bestrebt ist, ihre eigene unverwechselbare Physiognomie auszuprägen und diese als erkennbares Eigengewicht in eine pluralere Weltkatholizität einzubringen. Kommt ein Konzil oder eine mit einem solchen vergleichbare Kirchenversammlung wirklich zustande, wird es zunächst vermutlich um viel einfachere Dinge gehen: um ein besseres, genaueres Sichkennenlernen auf breiterer Grundlage nicht nur wie in den bestehenden regionalen und überregionalen Gremien unter delegierten Bischöfen, sondern als Gesamtepiskopat in Zusammenarbeit mit Theologen und Laien. Vermutlich müßte es sich dabei um einen längeren Prozeß handeln, wo erst in einer zweiten oder dritten Phase konkrete Beschlüsse gefaßt werden können mit Aussicht, daß sie auch umgesetzt werden. Zunächst gälte es wohl mehr, in einem offenen Gedankenaustausch sich erst einmal gegenseitig zu informieren über die Probleme, die in allen schwarzafrikanischen Ländern ähnlich und von den örtlichen, auch staatlichen Bedingungen her (unterschiedliche öffentliche Präsenz, unterschiedliche Handlungsfreiheit, unterschiedliche pastorale Strategie) dann doch wieder recht verschieden sind.

An der Spitze aller bisherigen inhaltlichen Überlegungen steht das Wort von der „évangélisation intégrale", von der ganzheitlichen Evangelisierung Afrikas, der eine solche kontinentale Kirchenversammlung vorarbeiten soll. Gemeint ist damit vor allem ein Dreifaches: sich Rechenschaft geben über den gegenwärtigen Wachstumsprozeß, damit daraus nicht nur Wachstum in die Breite, sondern in die Tiefe wird („evangelisieren, nicht in erster Linie nur sakramentalisieren"); zu prüfen, wieweit die spezifischen Probleme afrikanischer Länder eine „Beheimatung" der Kirche notwendig machen, die sie legitimerweise von anderen Teilkirchen unterscheidet; zu klären, wie man die dabei gewonnenen Erkenntnisse in gemeinsames, die Kirche in Afrika gesamtheitlich prägendes Handeln umsetzen kann. Ganzheitlich heißt in dem Fall also auch gemeinschaftlich. Gemeinschaftlich soll eine Antwort gegeben werden auf die religiösen, sozialen und kulturellen Herausforderungen in der gegenwärtigen Umbruchsituation, und sie soll so gegeben werden, daß Afrika nach einer nachkolonialen Übergangsphase, in der noch Abhängigkeiten und Überfremdungen vielfältiger Art das Kirchenleben bestimmen, auch kirchlich Eigenprofil gewinnt.

Das theologische Komitee von SECAM begründet diesen Weg u. a. mit dem Argument: „Die afrikanischen Völker haben in der Moderne praktisch dieselbe Geschichte erlebt; deswegen müssen sich die Kirchen Afrikas, um die kulturelle Einwurzelung ihres Glaubens zu sichern, sich in einer großen gesamtafrikanischen Konzilsbewegung mobilisieren, die in der Lage ist, angesichts der gemeinsamen Geschichte auch eine gemeinsame Evangelisierungsstrategie zu entwikkeln." Das eigentliche Thema würde also *Inkulturation* im weitesten Sinne sein: als Versuch, sich auf die eigenen Kräfte zu besinnen und in Abstimmung mit der Gesamtkirche Leitlinien für eine nicht nur in der Hierarchie, sondern *in ihrer geistlich-religiösen Eigenart afrikanische Kirche* zu entwikkeln.

Rom zurückhaltend bis abweisend

Noch läßt sich kaum feststellen, ob sich der Plan überhaupt und wenn in welcher Form und in welchen Zeiträumen verwirklichen läßt. Ein Beginn schon 1987, wie es das theologische Komitee von SECAM im Juli 1984 in Kinshasa vorgeschlagen hat, ist aussichtslos. Daß „Rom" sich für so etwas nicht spontan begeistern läßt, darf angenommen werden. Der

Papst selbst, auf beiden Afrikareisen – 1980 und 1985 – damit konfrontiert, hat sich bisher äußerst zurückhaltend bis ausweichend geäußert. Als der zairische Episkopat bei seinem Ad-limina-Besuch 1983 *Johannes Paul II.* darauf ansprach, zeigte sich dieser mit einer gemeinsamen Beratung „in der einen oder anderen Form" „im Prinzip" einverstanden. Es ist nicht bekannt, daß der Papst seither weiter gegangen wäre.

Auch wenn von Rom wegen möglicher Wirkungen auf die gesamtkirchliche Einheit alle regionalen oder kontinentalen Beratungs- und Beschlußprozesse eher mißtrauisch verfolgt werden, so dürfte der Papst eine gemeinsame Beratung auf kontinentaler Ebene tatsächlich nicht grundsätzlich ablehnen. Daß Rom freilich einem gesamtafrikanischen Konzil oder selbst einer Synode mit pastoralem Charakter, aber verbindlicher Beschlußfassung zustimmt, ist unwahrscheinlich. Man wird sich auf den geltenden Kodex berufen, der nur Provinzial- und Plenarkonzilien – also Konzilien einer Kirchenprovinz oder des Gebiets einer nationalen Bischofskonferenz – kennt (vgl. can. 439 und 440), aber Regional- oder gar kontinentale Konzilien nicht vorsieht.

Es dürfte vermutlich auch kein Unglück sein, wenn ein Konzil oder eine Synode im eigentlichen Sinne nicht zustande kommt. Eine rechtlich weniger festgelegte Vollversammlung der Episkopate afrikanischer Länder könnte für eine gemeinsame Bewußtseinsbildung von nicht geringerer Bedeutung sein, besonders wenn die Bischöfe nicht unter sich bleiben, sondern dabei die Zusammenarbeit mit Theologie und Laienschaft suchen. Medellín und Puebla haben für Lateinamerika gezeigt, wie sehr eine solche Bischofsversammlung die Kirche eines ganzen Kontinents verändern kann. Vielleicht ist eine ausführliche Diskussion über ein afrikanisches Konzil aber nötig, um wenigstens eine mit Puebla oder Medellín vergleichbare afrikanische Bischofsversammlung durchführen zu können.

D. S.

Zwischen Traum und Wirklichkeit

Österreich Ende 1985

Österreich ist in die Schlagzeilen geraten. Skandale, Stillstand, Flucht in die Nostalgie? Unser Österreichmitarbeiter Fritz Csoklich (Chefredakteur der „Kleinen Zeitung", Graz), macht sich, auf Politik und Kirche seines Landes bezogen, darüber seine Gedanken.

Wird man nach dem symbolträchtigsten Ereignis des Jahres 1985 in Österreich gefragt, so fällt einem jenseits aller Tagesaktualitäten die überraschende Tatsache ein, daß es eine *Ausstellung* war, die im Vorjahr unter dem bezeichnenden Titel „Traum und Wirklichkeit" allgemeines Aufsehen erregte und Massenbesuch aus dem In- und Ausland anlockte. Diese Ausstellung erinnerte an das Wien der Jahrhundertwende, das eine staunenswerte Zahl außerordentlicher Begabungen in vielen Bereichen künstlerischer und wissenschaftlicher Tätigkeit hervorbrachte: von Gustav Mahler über Alban Berg bis Arnold Schönberg, von Sigmund Freud bis Max Adler, von der Philosophie Wittgensteins bis Theodor Herzl, dem aus Wien stammenden Begründer des Zionismus, von Franz Werfel, Stephan Zweig, Hugo v. Hofmannsthal, und Robert Musil bis Karl Kraus, der in Österreich der „Versuchsstation des Weltuntergangs", seine „Letzten Tage der Menschheit" schrieb.

Vergangenheit ... und Gegenwart

In dieser Ausstellung wurde in eindringlicher Weise das *geistig-materielle Kontinuum Österreichs* sichtbar, das bis zum heutigen Tag von der dialektischen Spannung zwischen dem gegenreformatorisch bestimmten Barock und der Aufklärung im Gewand des österreichischen Josephinismus gespeist wird. Die Nostalgie, die Zehntausende Besucher in diese Ausstellung lockte, kann man wohl nur so deuten, daß sich viele Österreicher der Gegenwart im Rückblick auf ein bemerkenswertes Stück ihrer Vergangenheit wiedererkennen. Und man kann daraus folgern: Traum und Wirklichkeit kennzeichnen nicht nur die Vergangenheit Österreichs, sondern auch seine Gegenwart.

Diese Nostalgie, die Österreich nach dem bekannten Wort des deutschen Dramatikers Friedrich Hebbel als „die kleine Welt, in der die große ihre Probe hält", begreift, hat mittlerweile über die österreichischen Grenzen hinaus gewirkt: insbesondere nach *Ungarn,* wo man mit zunehmender Lockerung der Grenzformalitäten sehr bewußt auf die alten Traditionen zurückgreift, aber auch nach Polen, Kroatien und Friaul. Besonders unerwartet ist das plötzliche Interesse, das in *Italien* dem widersprüchlichen Phänomen Österreich entgegengebracht wird, wenn man bedenkt, welche lange, emotionelle Erbfeindschaft zwischen diesen beiden Ländern bestand, während jetzt ein so bekannter italienischer Germanist wie *Claudio Magris* in Trient über den habsburgischen Mythos nachdenkt und darüber publiziert. Unabsehbare Scharen italienischer Touristen, wie sie in dieser Zahl wohl noch nie Italiens Nordgrenze überschritten haben, bevölkern österreichische Reiseziele, ganz besonders Wien, die alte Kaiserstadt an der Donau, die von einem Reiseboom ohnegleichen heimgesucht wird.

Dies deutet darauf hin, wie sehr zur Zeit *Nostalgie,* der Traum von der Vergangenheit, en vogue ist. Mit der Wirklichkeit steht es hingegen in Österreich nicht gar so gut. Da jagt schon seit geraumer Zeit ein Skandal den anderen. Noch waren die Milliarden-Affären um den Monsterbau des Allgemeinen Krankenhauses (AKH) in Wien nicht vergessen, da brach nach Korruptionsaffären aller Art der Weinskandal über die Alpenrepublik herein, der bei den Österreichern besondere Erbitterung auslöste, weil er nicht nur Schaden, sondern auch Spott in vielen Teilen der Welt auslöste.

Alle diese düsteren Vorgänge sind jedoch mittlerweile durch die Pleite des größten österreichischen Industrieunternehmens, der *VOEST* in Linz, in den Schatten gestellt worden. Mit der Katastrophe dieses Konzerns ist das Vorzeigestück der österreichischen Wirtschaft, das Symbol des Wiederaufbaus nach 1945 in die Gefahrenzone geraten. Fassungslos war die österreichische Öffentlichkeit, als sie von der Regierung über Milliardenverluste der VOEST durch leichtfertige Ölspekulationen und über das Debakel eines in den USA erworbenen Stahlwerkes informiert wurde, das insgesamt 5,6 Milliarden Schilling an Verlusten verschlingt. Dazu kommen noch die strukturellen Defizite der einzelnen Zweigbetriebe des Konzerns, die vor allem in der Steiermark, dem österreichischen Saarland, akut gefährdet sind.

Skandale und Halbherzigkeiten

Mit dieser *nationalen Katastrophe,* die Österreich an den Rand einer Staatskrise herangeführt hat, ist die Sozialistische Partei (SPÖ), die zusammen mit der kleinen Freiheitlichen Partei (FPÖ) die Regierung stellt, in eine äußerst kritische Situation geraten. Schon seit einigen Jahren schlittert diese Partei, die Bruno Kreisky dank seiner Eloquenz, seines Einfallsreichtums und auch seiner taktischen Raffinesse in eindrucksvoller Geschlossenheit zusammenhalten konnte, von einem Skandal in den anderen und von einer innerparteilichen Kabale in die nächste. Trotzdem gelang es Bundeskanzler *Fred Sinowatz,* der mit Macht umzugehen versteht und dazu auch die „Mitleidsmasche" einzusetzen weiß, den letzten Parteitag der SPÖ relativ gut zu überstehen.

Der Kanzler hatte jedoch das Pech, daß ausgerechnet am letzten Tag dieses Parteitages bekannt wurde, *Günther Nenning,* der bekannte Fernsehjournalist und Parade-Intellektuelle, sei nicht nur aus der Partei ausgeschlossen worden, sondern auch aus dem überparteilichen Gewerkschaftsbund. Nenning, seit vielen Jahren Vorsitzender der österreichischen Journalistengewerkschaft, ist damit über Nacht aus dieser Funktion abgelöst worden, womit man ihn offenbar für sein Engagement für die „Grünen" und andere Extratouren bestrafen wollte.

Dieser Ausschluß Nennings aus der Gewerkschaft hat sogar in jenen Kreisen der SPÖ Proteste ausgelöst, die dem Parteiausschluß des „Wurstels", wie ihn Kreisky abqualifizierte, keinen Widerstand entgegensetzten, ja ihn vielleicht sogar als Erleichterung empfanden.
Indessen haben sich fast alle Redaktionen in Österreich hinter Günther Nenning gestellt, obwohl sie in vielen Fragen durchaus nicht einer Meinung mit ihm waren und sind, und auf diese Weise droht die Auseinandersetzung zu einem *Dauerkonflikt* zu werden. Allgemein wird vermutet, daß Günther Nenning bei den nächsten Parlamentswahlen im Jahr 1987 für die Liste der Grün-Alternativen kandidieren wird. Damit hat sich die Sozialistische Partei auf einen zweiten „Dauerbrenner" interner Konflikte eingelassen, denn der „Fall Androsch" hat sich ja auch noch keineswegs beruhigt: Die Affäre des seinerzeitigen Finanzministers und Vizekanzlers, dem noch Kreisky selbst zu höchsten Würden verhalf und den er einige Jahre später selbst wieder entmachtete, beschäftigt nach wie vor die Steuerbehörden, die Staatsanwaltschaften und Gerichte. Auf diese Weise zerfasert sich die Ära Kreisky, die noch vor wenigen Jahren so viel Glanz ausstrahlte, in einer Kette ungustiöser Skandalgeschichten.

Die *Österreichische Volkspartei* als große Oppositionspartei hat dieses kaum mehr zu unterbietende Tief der Regierung bisher in keiner Weise nützen können. Die Partei schwankt nach wie vor in ihrem Kurs hin und her, als „Jein"-Sager-Partei abgestempelt, die einerseits Fraktur reden möchte angesichts der tatsächlich herrschenden Mißstände, die aber andererseits immer wieder den Eindruck erweckt, sie traue sich die letzte Kraft der Kritik nicht zu, weil sie eine eventuelle Regierungsmitbeteiligung doch nicht aufs Spiel setzen will. Auf diese Weise gewinnt aber die Opposition in Österreich jenes Image der Halbherzigkeit und Unentschlossenheit, das nicht nur auf die Person des Oppositionsführers *Alois Mock,* sondern mindestens in gleicher Weise auch auf die sich widerstreitenden Interessengruppen innerhalb der Partei zurückgeführt werden muß.

Dabei ist spätestens nach der Katastrophe der VOEST jedem Einsichtigen klar geworden, daß nur ein nationaler Konsens das Ausmaß der Probleme lösen kann, die die österreichische Wirklichkeit aufgibt. Der ÖVP ist es aber bisher noch nicht gelungen, diese Notwendigkeit so zu artikulieren, daß sie die gegenwärtige sozial-liberale Koalition sprengen könnte.

Kirche im Windschatten

Ganz im Windschatten dieser turbulenten Vorgänge, von denen niemand weiß, wohin sie das kleine Land an der Donau noch treiben werden, lebt die katholische Kirche ihr eigenes Leben. Seit dem Rücktritt von Kardinal *Franz König* als Erzbischof von Wien, den der Papst im Sommer des Vorjahres nach fünfjährigem Zögern annahm, ist die Kirche von Österreich jener Figur beraubt, die für die kirchliche „Außenpolitik" immer wichtiger wurde und die auch im Ausland Ansehen und Gewicht besaß. Fünf Jahre hatte der Vatikan Zeit, die Nachfolge auf dem Sitz des Erzbischofs von Wien vorzubereiten, der

gewiß nicht nur innerösterreichische Bedeutung hat, sondern auch mit allerlei Aktivitäten nach dem Osten in Zusammenhang gebracht werden muß.
Diese fünf Jahre, in denen in Rom mehrere Rücktrittsgesuche des Wiener Kardinals abgelehnt wurden, sind offensichtlich nicht genützt worden. Denn als der Papst im Sommer des Vorjahres den Rücktritt des mit ihm freundschaftlich verbundenen Kardinals endlich annahm, begann der Nuntius in Wien erst mit einer Umfrage bei mindestens tausend vertrauenswürdigen Personen, und man kann sich denken, daß eine derartige Operation eine bestimmte Zeit braucht.
Mittlerweile ist der Winter längst ins Land gezogen, und die Katholiken von Wien hoffen täglich, daß endlich eine Entscheidung getroffen wird. Seit dem ersten Rücktrittsgesuch von Kardinal König im Jahr 1980 hat es in der Erzdiözese Wien aus sehr begreiflichen Gründen keine umfassenden neuen Initiativen mehr gegeben. Dieser *Stillstand* breitete sich allmählich auch auf andere österreichische Diözesen aus, deren Bischöfe mehr oder weniger offen als potentielle Kandidaten für Wien genannt wurden, so daß schließlich eine verbreitete Stagnation im kirchlichen Leben zu verzeichnen war – trotz aller erfreulichen Kleinarbeit an der „Basis" der Kirche.

In diesem Kontext ist es bedenkenswert, jene stenogrammartigen Aufzeichnungen zu lesen, die der 1984 verstorbene Wiener Studenten- und Akademikerseelsorger Prälat *Karl Strobl* hinterlassen hat und die erst kürzlich in Buchform erschienen sind. (Karl Strobl, „Erfahrungen und Versuche", herausgegeben von Alois Kraxner, Agnes Niegl und Friedrich Wolfram, Herold-Verlag, Wien – München 1985.)
Karl Strobl, der Gründer der Katholischen Hochschulgemeinden in Österreich, bildete zusammen mit *Otto Mauer,* dem prophetischen Prediger und Pionier in der Kunstszene, und *Ferdinand Klostermann,* dem langjährigen Jugendseelsorger und späteren streitbaren Theologen, das Dreigestirn der katholischen Erneuerung Österreichs nach 1945.
In dem Kontext mit den angedeuteten aktuellen Ereignissen und Vorgängen ist es nun ein Grund für besorgte Nachdenklichkeit, wenn man in den Aufzeichnungen von Karl Strobl den Hinweis findet, die Amalgamierung sei ein interessanter Prozeß im österreichischen Geistesleben und auch in der österreichischen Kirche. Der *Josephinismus* habe in Österreich sowohl das erste wie auch das zweite Vatikanum überlebt, meint Strobl: „Je länger die Distanz zum zweiten Vatikanum dauert, desto deutlicher wird es, daß es sich bei diesem Konzil um sehr wichtige Anregungen gehandelt hat, daß aber sowohl die Lebensformen, die Kraft, die Wirksamkeit der Kirche in Österreich ebenso unverändert blieb wie nach dem ersten Vatikanum."

Das Konzil nur überlebt?

Karl Strobl erinnert dann an die Bemerkung von *Karl Rahner* am Ende der siebziger Jahre, daß für die Kirche eine Art Winterzeit begonnen habe, und fügt hinzu, damit sage Karl Rahner aus, was in einer metaphysischen Weise bereits *Reinhold Schneider* Mitte der fünfziger Jahre in dem Buch „Winter in Wien" schrieb: „Die Kirche Österreichs hat das Konzil erlebt und überlebt und auch die daran anschließende Blütezeit der Gremien und die stille, wenig virulente Zeit der Siebzigerjahre. Einen Unterschied zu früheren Zeiten macht einzig die Tatsache aus, daß die Stimme und das Werk des Wiener Kardinals eine überragende Bedeutung haben, überschreitend die Grenzen des Bereiches der Katholiken in Österreich, überschreitend auch die Grenzen Österreichs selbst. Ansonsten ist das zweite Vatikanum vorbei, ist Rom weit weg und richtet man sich's wieder ein im Katholizismus auch der Achtzigerjahre. Das System der Hierarchie ist unverändert geblieben. Es gibt den Klerus, es gibt die Gläubigen. Verändert hat sich vielleicht das Verhältnis der Laien zu Klerus und Hierarchie. Die Laien sind eingeladen, ihre Gedanken, ihre Kraft deutlich einzubringen, ihre Ansichten auszusprechen; aber zu reden, Entscheidungskraft hat schließlich doch nur der Pfarrer oder die Hierarchie."

Karl Strobl kannte wie kaum ein zweiter die innere Entwicklung der Kirche Österreichs. Seine Stimme sollte daher beachtet werden.
Zwischen Traum und Wirklichkeit. *Fritz Csoklich*

Wo und wie ist Kritik möglich?

Sowjetwirklichkeit im Spiegel der Sowjetpresse

Beginnt sich in der Sowjetunion etwas zu ändern? Ideologisch und im politischen Gesamtklima kaum. Aber die Partei läßt in ausgegrenzten Bereichen – vor allem des wirtschaftlichen Alltags – zunehmend Kritik zu, solange sich diese nicht gegen sie selbst richtet. Wie dies von Fall zu Fall und von Thema zu Thema vor sich geht, schildert Nadja Simon anhand einer Auswertung sowjetischer Presseerzeugnisse. Die Autorin stammt aus der Sowjetunion und lebt heute in der Bundesrepublik.

Täglich erscheinen in der Sowjetunion viele Zeitungen und Zeitschriften; Rundfunk- und Fernsehstationen strahlen ihre Programme aus. Welche Informationen vermitteln die sowjetischen Massenmedien? Findet man dort

hauptsächlich Propaganda, Schönfärberei der Zustände in der UdSSR und Schwarzmalerei über den Westen? Solche Auffassungen sind allgemein verbreitet, sowohl im Westen als auch in der Sowjetunion selbst. Inwiefern sind diese Klischeevorstellungen berechtigt? Ist es überhaupt möglich, aus den sowjetischen Medien etwas über die tatsächliche wirtschaftliche Lage oder über das normale Leben und die Sorgen der Menschen in der Sowjetunion zu erfahren?

Ein neuer Wind?

Der neugewählte Generalsekretär der KPdSU, Michail Gorbatschow, hielt am 11. Juni 1985 eine umfangreiche Rede auf einer ZK-Sitzung, die den Fragen der Beschleunigung des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes gewidmet war. Seine Rede wurde in vielen sowjetischen Zeitungen und Zeitschriften abgedruckt. Wenige Sowjetbürger werden sie gelesen haben. Entscheidet man sich doch zum Lesen, kommt man aus dem Staunen nicht heraus. Am Anfang der Rede findet man die in allen offiziellen sowjetischen Verlautbarungen unentbehrlichen Beteuerungen über die Erfolge. Der neue Parteichef begnügt sich jedoch mit der knappen Feststellung: „Wir können auf unsere Wirtschaft stolz sein. Darin zeigen sich anschaulich die Vorzüge des Sozialismus seiner Planwirtschaft. Unsere Erfolge sind unbestritten, sie sind allgemein anerkannt."

Dann folgte die konkrete Beschreibung der *tatsächlichen* Lage der sowjetischen Wirtschaft. Sie bietet ein ziemlich tristes Bild der Wirklichkeit. Trotz der angeblichen „Erfolge" verlangt der Parteichef „eine scharfe Wende bei der Intensivierung der Wirtschaft", „die Umorientierung jedes Betriebes", „den steilen Anstieg der Qualität der Ware", „weil die Qualität eine der anfechtbarsten Stellen der Wirtschaft bleibt". Überrascht liest man weiter, daß für die meisten Bereiche der sowjetischen Wirtschaft „kardinale Veränderungen" verlangt werden. „Stolz" kann man laut Gorbatschow auch „auf die sowjetische Wissenschaft sein", aber auch die Wissenschaft soll mehr „den Anforderungen der Zeit entsprechen" und sich „entschieden den Bedürfnissen der allgemeinen Produktion anpassen". Zum Schluß ruft der Parteichef zur Verwirklichung der Ideen von Lenin auf und zitiert diesen mit dem Satz: „Wir werden es schon schaffen, denn wir beschönigen unsere Lage nicht. Wir kennen alle Schwierigkeiten. Wir sehen alle Krankheiten. Wir behandeln sie systematisch und hartnäckig, ohne in Panik zu geraten."

Es drängt sich die Frage auf, ob solche Kritik an den inneren Zuständen in der Sowjetunion nur dem Parteichef erlaubt ist. Bei einer systematischen Lektüre der sowjetischen Zeitschriften und Zeitungen stellt man eindeutig fest: scharfe Kritik ist heutzutage an der Tagesordnung. Faulheit, Schlendrian, Alkoholismus, schlechte Arbeit vieler Sowjetbürger und Betriebe werden in den sowjetischen Massenmedien oft behandelt. Besonders radikal in der Analyse und „kreativ" in Vorschlägen zur Lösung von Konflikten sind viele Berichte in der Wochenzeitung „Literaturnaja Gazeta" (Literaturzeitung). Sie ist die von russischen Intellektuellen bevorzugte Zeitung. Sie druckt keineswegs nur Berichte zur schönen Literatur. Auf ihren Seiten kommen alle Bereich des sowjetischen Lebens zur Sprache. Die „Literaturzeitung" spielt eine Sonderrolle, sie hat eine Ventilfunktion in der sowjetischen Gesellschaft, sie darf in ihrer Kritik viel weiter gehen als die anderen Zentralorgane, wie z. B. „Prawda", „Isvestija", „Trud". Eins darf jedoch auch diese Zeitung nicht: die Partei kritisieren. Die „Avantgarde der Arbeiterklasse" – die KPdSU – ist für die sowjetischen Medien unantastbar. Die Kritik bleibt im wesentlichen im Bereich der Wirtschaft. Und noch in einer anderen Hinsicht findet die Kritik ihre Grenzen. Sie bezieht sich stets auf bestimmte einzelne Fälle und Erscheinungen; sie darf niemals das „System" betreffen. Diese Einschränkung hat für die offene und veröffentlichte „Kritik und Selbstkritik" in der Sowjetunion stets gegolten. Aber das sowjetische Publikum kann natürlich nicht daran gehindert werden, aus der immer wiederkehrenden Kritik an weitgehend den gleichen Erscheinungen seine eigenen Schlüsse zu ziehen ...

Die Sache mit dem „betrunkenen" Geld

Eines der wichtigsten Probleme der sowjetischen Wirklichkeit ist heute der stark verbreitete *Alkoholismus.* Am 1. Juni 1985 ist der Beschluß der Obersten Sowjet der UdSSR „Über die Verstärkung des Kampfes gegen die Trunksucht" in Kraft getreten. Das löste eine umfassende Kampagne in der sowjetischen Presse aus. Die Zeitung der sowjetischen Gewerkschaften „Trud" hat sogar eine besondere Rubrik eröffnet „Alle zusammen – gegen die Trunksucht!" Glaubt man den hier veröffentlichten Berichten, so „haben viele junge Arbeiter den Alkohol aus ihrem Leben gestrichen" (Trud, 23. Juni. „Die Hochzeit ohne Schnaps"). Auch aus den anderen Zeitungen erfährt man, daß „der Alkoholbeschluß, der von vielen Skeptikern für viel zu weich gehalten wurde, schnelle und überraschende Früchte trug". Aus verschiedenen sowjetischen Städten kamen schon Anfang Juli 1985 Berichte, daß der Alkoholumsatz um 20 bis 25 Prozent zurückgegangen sei. Und die Verluste, die durch die Reduzierung des Alkoholabsatzes entstehen, werden laut „Trud" durch Eröffnung von Cafeterias kompensiert, wo Kaffee, süße Cocktails und Kuchen angeboten werden".

Aber der Redakteur der „Literaturzeitung" sieht dieses Problem nicht so optimistisch wie sein Kollege der „Trud". Er glaubt nicht daran, daß es möglich ist, die ausgebliebenen Alkoholprofite durch den Verkauf von süßen Sachen zu ersetzen. „Denkt etwa jemand tatsächlich im Ernst daran, daß die Menschen, die aufgehört haben, den bitteren Schnaps zu trinken, sich jetzt von früh bis spät mit Süßigkeiten, Schokolade und lauwarmem Eis

ernähren werden?" (LZ, 3. 7. 85). Deswegen stellt er die „scharfe" Frage: „Kann der Handel ohne ‚betrunkenes' Geld auskommen?" Der Autor hat nachgeforscht, wieviel Geld die Sowjetbürger alljährlich für Alkohol ausgeben. Die sowjetische Statistik gibt zwar keinen direkten Aufschluß darüber. Aber in den statistischen Daten wird „alles aufgeführt, was gegessen und getrunken wird, außer Alkohol, Mayonnaise, Kaffee und Gewürzen." Die Höhe der Ausgaben für diese Lebensmittel findet man in der Statistik in der letzten Spalte unter der Überschrift „andere Lebensmittel". „Diese Zahl beträgt etwas weniger als 56 Milliarden Rubel jährlich. Das ist dreimal soviel, wie wir für Fleisch ausgeben und sechsmal soviel wie für Milch und Milchprodukte ... Diese Milliarden geben wir doch bestimmt nicht für Mayonnaise aus."

Daraus sieht man, daß der Kampf gegen den Alkohol nicht nur *moralische* sondern auch *wirtschaftliche* Dimensionen hat. Man darf schließlich nicht vergessen, aus welchen Gründen 1923 das vom letzten russischen Zaren Nikolaus II. 1914 eingeführte Alkoholverbot aufgehoben wurde. Die Sowjetmacht wollte die Profite nicht den illegalen Branntweinbrennern überlassen. Die junge sowjetische Republik brauchte Geld für den Aufbau des Sozialismus. Der schädliche Alkoholgenuß brachte dem Staat viel Geld ein. Es ist verständlich, daß heute die Alkoholerzeuger und die Miliz ganz unterschiedlich auf die Verringerung des Alkoholumsatzes reagieren. Die einen wie die anderen haben jetzt weniger Arbeit, allerdings mit unterschiedlichen Folgen, die einen bekommen keine Prämien mehr und die anderen erhalten wahrscheinlich Auszeichnungen.

Erstaunliche Findigkeit ...

Den Ausfall der Prämien für die Alkoholproduzenten und -Verkäufer kann die Gesellschaft leicht verkraften. Aber „wie kann man das betrunkene Geld ersetzen?" Denn, „wenn Menschen weniger Alkohol kaufen, sparen sie Geld, und wollen es für etwas Nützliches ausgeben". Aber dieser Wunsch scheitert an zwei Problemen. Entweder gibt es in den sowjetischen Geschäften keine „nützlichen" Waren, oder, falls es sie gibt, kann der Käufer sie nicht finden. Keiner ist bereit, ihm zu helfen. Die sowjetischen Verkäufer sind durch ihre Passivität, Grobheit und nicht vorhandene Hilfsbereitschaft bekannt. Daher entsteht im Zuge des Kampfes gegen den Alkohol eine neue Aufgabe: Der *sowjetische Handel* muß umgebaut werden, „die Verkäufer müssen lernen, ihre Ware zu verkaufen, sie müssen lernen, die Kunden zu beachten".

Denn „die Verringerung der milliardenhohen Einnahmen der „betrunkenen" Dreirubelscheine (3 Rubel ist der Preis für eine Flasche Wodka) muß den Handel anspornen, mehr vom edlen, nüchternen Geld zu verdienen" (LZ, 3. 7. 85). Allein mit der Freundlichkeit der Verkäufer kommt man allerdings auch nicht weiter, wenn es wenig „nützliche" Ware gibt oder die vorhandene Ware dem Käufer nicht gefällt.

Denn häufig werden Waren produziert, die der Konsument nicht braucht. Viele Betriebe haben *übermäßige Warenvorräte* angesammelt, die nicht absetzbar sind. Das kümmert aber die Betriebe wenig. So hat z. B. eine Fabrik in Sawidow, die feine Wollstoffe produziert, den Plan für Mai 1985 zu 109,5 Prozent erfüllt. Allerdings ist auch den höheren Instanzen bekannt, daß die Fabrik ihre Ware wegen der niedrigen Qualität nicht absetzen kann.

Die Reste der nichtverkäuflichen Stoffe kommen in die Fabrik zurück. Von Jahr zu Jahr immer mehr. Am 1. Januar 1983 waren es 194,3 tausend Meter, am 1. Januar 1984 – 574 tausend Meter und am 1. Januar 1985 erreichten diese „Reste" die Zahl von 677,8 tausend Meter. Der Chefbuchhalter der Fabrik erklärte dem Korrespondenten der „Literaturzeitung", wie die Fabrik über die Runden kommt: „Aus Bankkrediten bezahlen wir die Rohstoffe und die Löhne der Arbeiter." D. h. die Fabrik ist praktisch pleite. Es besteht keine Hoffnung auf die Verbesserung der Lage. Die Fabrik kann keine moderneren Stoffe produzieren, weil „eine hochstehende Instanz – Rospromscherst – die obligatorische Nomenklatur der Ware fast zwei Jahre im voraus ausarbeitet". Die „grauen" Stoffe werden also weiter produziert (LZ, 7. 8. 85).

Manche Betriebe zeigen eine erstaunliche Findigkeit beim Absatz mangelhafter Ware, z. B. eine Fabrik in Königsberg (Kaliningrad). Diese Fabrik produziert Fahrkartenverkaufsautomaten für Stadtautobusse. „Diese Geräte sind sehr kompliziert konstruiert. Sie geben die Fahrkarte nur dann heraus, wenn man kräftig mit der Faust auf den Deckel schlägt. Wenn man aber nicht darauf kommt, bekommt man keine Karte." Erstaunlicherweise ist die weitere Produktion dieser „komplizierten" Geräte auch für den nächsten Fünfjahrplan vorgesehen. Deswegen ließen sich die Produzenten doch etwas einfallen: „Sie installieren diese Fahrkartenverkaufsautomaten in den Autobussen, die für die baltischen Republiken bestimmt sind. Dort ist solche Art der Bezahlung schon längst abgeschafft worden, deswegen werden diese Geräte dort aus den Bussen wieder ausgebaut." Monatlich werden 2700 solcher Fahrkartenautomaten hergestellt. Dieser „Spaß" kostet jährlich 796 000 Rubel.

Die „Raffer" und die Arbeitsmoral

Es werden viel Energie, Rohstoffe und menschliche Arbeit verschwendet, um unnötige Waren zu produzieren, obwohl andererseits starker Mangel an vielen Waren herrscht. Die meisten Menschen haben sich daran gewöhnt. In der Literaturzeitung vom 17. Juli 1985 schreibt ein Autor. „Vor etwa zwanzig Jahren fanden sich in jeder Schlange Menschen, die an den Geschäftsführer appellierten. Diese Menschen glaubten noch, daß Schlangen keine normale, sondern eine zeitweilige Erscheinung sind. Warum steht man heute schweigend? Weil man verstanden hat ... Für alle reicht die Ware sowieso nicht aus ... Es gibt doch viel zu viel Menschen ..."

Die „nützliche“ Ware reicht nicht aus, obwohl die meisten sowjetischen Betriebe ihre Pläne erfüllen und übererfüllen. Sie sehen sogar ihre Hauptaufgabe darin, den *Plan zu erfüllen.* Denn davon hängen die Prämien und die Auszeichnungen ab. Einige Betriebsleiter sind sogar bereit, ein Verbrechen zu begehen, nur um die Planziffern zu erreichen. Die Literaturzeitung vom 7. August 1985 berichtet darüber in einem umfangreichen Artikel unter dem Titel „Niemand wollte stehlen“. Es wollte tatsächlich niemand stehlen. Viele hochgestellte Bauleiter meldeten jahrelang falsche Angaben über die angebliche Planerfüllung nach oben. Denn die Vorgesetzten brauchten „glatte Zahlen“. „Viele Bauobjekte wurden halbfertig abgenommen. Es wurde von Jahr zu Jahr immer schlimmer. 1983 konnte man keine Objekte mehr als fertig melden. Man mußte ausschließlich die nicht fertigen Baustellen zu Ende führen.“ Auf dem Papier war der Plan aber erfüllt, die nichtexistierenden Kuhställe existierten. Das Bauunternehmen erhielt sogar 1982 eine Auszeichnung – die Rote Fahne.

Hiermit ist ein altes, aber bis heute aktuelles und vielleicht überhaupt *nicht zu lösendes Problem der Planwirtschaft* angesprochen: Vielfach läßt sich der Plan nur einhalten, wenn Betriebsleiter und Wirtschaftsfunktionäre bereit sind, sich am Rande oder auch außerhalb der Legalität zu bewegen. Da die nur auf dem Papier störungsfreie Koordination des Plans in Wirklichkeit an tausend Stellen nicht funktioniert, bedarf es einfallsreicher Manager, die findig genug sind, schnell und „unbürokratisch“ fehlende Ersatzteile oder Fachkräfte zu „besorgen“. Insofern ist die sog. zweite oder Schattenwirtschaft geradezu eine Voraussetzung für das Funktionieren der sozialistischen Planwirtschaft.
Schlecht steht es in fast allen sowjetischen Betrieben auch mit der *Arbeitsmoral.* In der Literaturzeitung vom 17. Juli 1985 heißt es: „Keiner arbeitet. Aber alle sind beschäftigt. Es wäre doch viel einfacher, wenn wir es mit einem offenen Nichtstun zu tun hätten.“ Der Autor geht noch weiter: „Wenn die Pläne ständig übererfüllt werden, so sind das vielleicht doch keine idealen Pläne ... Wir brauchen jetzt keine Rekordler, ... sondern zuverlässige Fachleute, die ihre Sache gut machen.“ Auch in der Sowjetunion gibt es diese Menschen.

Die Zeitung „Trud“ berichtet am 6. Juni 1985, im Gebiet Charkow hätten Kolonnen illegaler Schwarzarbeiter in den Dörfern viel schneller und besser die Gasleitungen verlegt als die offiziellen staatlichen Organisationen. Der Leiter einer Sowchose beklagte sich: „Wir hatten alles: die technischen Zeichnungen, Geld und den Bauunternehmer, der Bau kam aber trotzdem nicht voran. Es dauerte zwei Jahre – bis Ponomarev aufkreuzte und seine Dienste anbot.“ Ponomarev war zuerst Leiter eines Bauunternehmens, dann quittierte er seinen Dienst und wurde „selbständig“. Er sammelte viele Bauarbeiter um sich und zog durch das Gebiet. „Sein Ruhm verbreitete sich im ganzen Bezirk. Viele Kolchosleiter kamen zu ihm, um Rat zu holen.“ Er hat in vielen Dörfern die Gasleitungen verlegt. „Alle waren zufrieden.“ Seine erfolgreiche Arbeit wurde plötzlich unterbrochen. Der Untersuchungsrichter „interessierte sich für seine Arbeit“.

Die Autorin der Zeitung „Trud“ räumt zwar ein, daß die staatlichen Unternehmen nicht in der Lage sind, das Problem der Gasversorgung der Dörfer zu lösen. So wurde in einer Sitzung des dafür zuständigen Trust mit dem komplizierten Namen „Ukrgaskommunstroj“ festgestellt, daß man für die vollständige Gasversorgung der Dörfer noch ... 100 Jahre braucht. Dennoch kann sich die Autorin nicht dazu durchringen, die nach kapitalistischen Methoden verrichtete Arbeit zu rühmen. „Unglaubliche Einkommen der Raffer und deren Straflosigkeit untergraben das Interesse der Menschen und besonders der Jugendlichen an ehrlicher, gewissenhafter Arbeit, sie locken sie auf den Weg des leichten Profits.“

Die Probleme unverändert wie das Einmaleins

Mit diesem sozialistischen Klischeemaßstab widerspricht die Autorin sich selbst. Sie hatte ja gesagt, daß die Schwarzarbeiter gut gearbeitet hatten. Und alle waren mit ihnen zufrieden. Sie haben allerdings auch viel verdient. Und das ist kein Einzelfall. Die Literaturzeitung spricht darüber ganz offen: „Nach soziologischen Untersuchungen sind die Profitgierigen und die Raffer bereit, auf der Baustelle jede Arbeit zu verrichten. Mit ihnen gibt es keine Probleme. Die anderen hingegen, die aus innerem Antrieb, aus romantischen Motiven auf die Baustelle gekommen sind, lassen ihren Launen freien Lauf. Oft bleiben sie auch nicht lange auf der Baustelle ... Der „Raffer“ arbeitet schneller, besser und zuverlässiger ... Wir müssen doch im Bezug auf die Menschen eine ‚niedrige‘ und ‚unschöne‘ Wahrheit gestehen: Wenn man dem Menschen gut bezahlt, dann arbeitet er auch ... Er wird sogar schuften. Die Hauptsache, er wird bezahlt“ (LZ 17. Juli 1985).
Diese „Weisheit“ ist nicht neu. Neu ist nur die Tatsache, daß die sowjetische Presse in den letzten vier oder fünf Jahren offener darüber spricht. Diese Tendenz zeigte sich schon in den letzten Jahren unter Breschnew und verstärkte sich unter Andropow und Gorbatschow. Am Anfang der Breschnew-Ära scheute man sich, offene Kritik zu üben. Das mag vielleicht daran gelegen haben, daß in der Regierungszeit Chruschtschews sehr viel kritisiert wurde. Dabei wurde sogar ein Tabu gebrochen: Auch die Partei geriet in die Schußlinie der Kritik. Viele Getreue der Partei waren deswegen der Meinung, man dürfe mit der Kritik nicht übertreiben. Die Autorität der Partei müsse unangetastet bleiben. So wird heute Kritik auf die Wirtschaft und den Alltag gelenkt. Die Monatszeitschrift „Journalist“ ruft die Kollegen sogar auf, „mehr über die Schwierigkeiten zu berichten“. Zur Bekräftigung greift man auf Lenin zurück: „Der Demokratismus besteht ... darin, daß die Massen sich zu den wichtigsten Fragen äußern“ (Journalist, 5. 5. 85).

Die offene Kritik in der sowjetischen Presse hat ihre Vor- und Nachteile. Es ist ja keineswegs so, daß die Kritik automatisch zur Verbesserung der Lage führt. Der sowjetische Satiriker *Sergej Michalkov* schreibt darüber: „Ich habe 1944 angefangen zu schreiben ... Ich muß gestehen, es kam mir gar nicht in den Sinn, daß die Themen meiner kritischen Fabeln und satirischen Gedichte noch lange aktuell bleiben würden. Mir schien, wenn ein Fehler bemerkt und von allen ausgelacht wurde, so ist der Fall erschöpft und die Laster sterben nun von allein ... Aber so unverändert wie das Einmaleins bleiben auch unsere Probleme" (LZ, 12. Juni 1985).

Ein Grund für die relative Wirkungslosigkeit der Aufdeckung von Mängeln mag auch mit dem oben schon erwähnten Tabu zusammenhängen, über die Symptome hinaus zu den Ursachen der Mängel vorzustoßen. Ausgenommen von der Kritik bleibt natürlich die Planwirtschaft als solche, aber auch die obersten Führungsgremien von Partei und Staat. Überhaupt gibt es einen ziemlich genau festgelegten Komment, wer wen wie öffentlich zur Rede stellen darf. So kann z. B. eine Regierungsbehörde niemals die ihr gleichrangige Parteibehörde an den Pranger stellen, sondern nur umgekehrt. Der Hauptweg der Kritik ist jener von oben nach unten. Aber gerade hier haben die Medien einen gewissen Freiraum. Sie dürfen in Grenzen, die heute weiter sind als vor zehn Jahren Betriebe, Verwaltungen und auch untere Parteiorgane für Schlamperei, Mißmanagement und Korruption bloßstellen.

Die Massenmedien sind nicht die einzigen, die heute dazu beitragen, daß hinter der nach wie vor vielfach betriebenen Schönfärberei hier und da auch das wirkliche Leben in der Publizistik sichtbar wird. Auch die Belletristik, besser gesagt ein kleiner Teil der Schriftsteller, ist heute in der Lage, das was die Menschen bewegt, ihre Konflikte, ihre Hilflosigkeit und auch ihren christlichen Glauben wirklichkeitsnäher zu beschreiben als das in der Stalinzeit denkbar war.

Die Kritik als solche ist noch keine Problemlösung. Das begreifen auch viele Sowjetbürger. Sie schafft nur eine besondere Stimmung: So geht es nicht weiter, es muß etwas geschehen. Die Kritik trägt zur Entspannung bei, vielleicht vermittelt sie sogar den Eindruck der Freiheit. Daher wird erlaubt, viel zu kritisieren. Es gibt aber auch hier eine Ausnahme. *Eine* sowjetische Zeitschrift veröffentlicht grundsätzlich keine Kritik. Das ist die „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats". Dies kann wohl kaum als ein Zeichen besonderer Freiheit gewertet werden, die die Russische Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion genießt? *Nadja Simon*

„Eine rechtlich ungültige Ehe kann eine sehr glückliche Ehe sein ..."

Ein Gespräch mit Professor Matthäus Kaiser über Fragen des kirchlichen Eherechts

Ob es die Diözesansynode des Bistums Rottenburg-Stuttgart oder die außerordentliche Bischofssynode in Rom ist: Überall zeigt es sich, daß die Frage nach der Stellung der wiederverheiratet Geschiedenen in der Kirche dringend einer Lösung bedarf. Manch einem scheint schon eine großzügigere Handhabung bestehender Annullierungsmöglichkeiten zu genügen. Zumeist ist aber von einer unter bestimmten Voraussetzungen möglichen Wiederzulassung von wiederverheiratet Geschiedenen zu den Sakramenten die Rede. Der Regensburger Kirchenrechtler Matthäus Kaiser hat sich demgegenüber vor einigen Jahren in einer Veröffentlichung (Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten, Regensburg 1983) für eine grundsätzliche Neubewertung der Ehen von Geschiedenen eingesetzt. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Kaiser, die Zahl der kirchlichen Annullierungsverfahren steigt. Man kann fast den Eindruck haben, es gäbe doch so etwas wie eine „Scheidung auf katholisch". Warum nimmt die Zahl der Verfahren zu: Nehmen mehr Katholiken die kirchenrechtlichen Möglichkeiten wahr als früher, hat sich die Entscheidungspraxis der kirchlichen Gerichte geändert?

Kaiser: Die Zahlen haben sich in der Tat in den letzten Jahren ständig erhöht, z. B. hier in Regensburg verdoppelte sich in den letzten zehn Jahren die Zahl derer, die Anträge auf Annullierung ihrer Ehe stellen. Das hat natürlich verschiedene Gründe. Zunächst einmal hängt das damit zusammen, daß sich die Zahl der Ehescheidungen überhaupt ständig erhöht hat. Je mehr Ehen scheitern, desto mehr sind eben auch potentiell Antragsteller für eine kirchliche Annullierung. Zum anderen ist dies aber auch eine Frage der Information. Es gibt viele Leute, deren Ehen vielleicht ungültig sind, die aber noch nie etwas davon gehört haben, daß es die Möglichkeit zur Annullierung überhaupt gibt. Vielleicht macht sich da in den letzten Jahren auch so etwas wie ein Caroline-Effekt bemerkbar, durch spektakuläre Fälle werden manche erst auf das Annullierungsverfahren aufmerksam.

HK: Inwieweit könnte die Zunahme der Zahl von Annullierungsverfahren mit einer Veränderung der gerichtlichen Praxis zusammenhängen?

Kaiser: Ich glaube nicht, daß bei uns eine Veränderung der Gerichtspraxis eine Rolle spielt. In anderen Ländern hat man allerdings, wobei dies schon einige Zeit zurückliegt, Ehen z.T. recht großzügig für ungültig erklärt ...

HK: ... in den Vereinigten Staaten beispielsweise ...

Kaiser: ... die USA und die Niederlande sind die typischen Beispiele dafür. Bei uns ist dies, jedenfalls in einem Ausmaß, das ins Gewicht fiele, nicht festzustellen. Und ich glaube auch nicht, daß sich hier bereits auswirkt, daß durch den neuen Kodex von 1983 einige neue Nichtigkeitsgründe eingeführt worden sind.

HK: Wobei der neue Kodex, z.T. wenigstens, nur etwas festschreibt, was schon seit längerem gängiger Gerichtspraxis entsprach ...

Kaiser: Ja, und zwar für den Fall der sogenannten „psychischen Eheunfähigkeit". In diesem Fall hat der Codex etwas übernommen, was seit 1960 etwa in der kirchlichen Rechtssprechung schon Praxis gewesen ist. Das betrifft Personen, die aufgrund irgendwelcher psychischer Defekte nicht in der Lage sind, die Verpflichtung zu erfüllen, die sich aus der Ehe ergeben und somit als unfähig betrachtet werden, eine Ehe gültig zu schließen.

„Menschen, zumal wenn sie heiraten, denken nicht in rechtlichen Kategorien"

HK: Von Martha Wegan, einer Advokatin der römischen Rota, ist die Ansicht vertreten worden, dreißig Prozent der zivilrechtlich Geschiedenen könnten auch von dem kirchlichen Annullierungsverfahren Gebrauch machen. Läßt man einmal die angenommene Höhe dieses Prozentsatzes beiseite, so stellt sich doch die Frage, ob hier nicht langfristig der Ausnahmefall einer ungültigen Ehe zu einer Art Normalfall und damit das ganze Verfahren ad absurdum geführt wird?

Kaiser: Zunächst einmal bin ich auch davon überzeugt, daß es viel mehr ungültige Ehen gibt, als tatsächlich für ungültig erklärt werden. Auf eine Zahl möchte ich mich jetzt nicht festlegen, allerdings glaube ich auch nicht, daß es so viele sind. Jedenfalls kann dies nie eine Frage der Zahl sein. Wenn die Ehen ungültig sind, dann sind sie ungültig, und dann kann man nicht sagen, weil diese Zahl so sehr zunehme, müsse man irgendwie bremsend einwirken. Dieser Versuch ist unter Pius XI. einmal unternommen worden. Die Zahl der Eheprozesse, die auch damals schon etwas angestiegen war, obwohl noch lange nicht die Zahl erreicht war wie heute, versuchte man durch die Einführung eines Limits zu reduzieren. Soweit die rechtliche Beurteilung. Eine andere Frage ist die, ob man vielleicht mehr dagegen tun kann, daß so viele ungültige Ehen geschlossen werden. Was kann getan werden, damit Ehen erstens gültig geschlossen werden, und zweitens, was noch wichtiger ist, damit sie glücklich verlaufen?

HK: Trotzdem möchte ich noch einmal zurückfragen: Gerät nicht dadurch, daß sich die Kriterien für ein gültiges Zustandekommen einer Ehe offenbar verfeinern, eine normale, durchschnittliche Entscheidung für einen Ehepartner immer mehr aus dem Blick? Eine menschliche Entscheidung enthält doch immer auch – ob bewußt oder unbewußt – ein Gemenge von Abwägungen, Vorbehalten, Verblendungen.

Kaiser: Diese Schwierigkeit hängt mit der Tatsache zusammen, daß die Ehe eben nicht nur eine rechtliche Angelegenheit, sondern, wie Kirche und Kirchenrecht dies seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder deutlicher sehen, eine personale Wirklichkeit ist. Und diese beiden Ebenen müssen durchaus nicht immer übereinstimmen: Eine rechtlich ungültige Ehe kann in personaler Hinsicht eine sehr glückliche Ehe und eine rechtlich gültige Ehe kann ohne jede personale Harmonie sein. Hinzu kommt, daß Menschen, zumal wenn sie heiraten, überhaupt nicht in rechtlichen Kategorien denken. Auch wenn eine Ehe geschlossen wird, die ungültig ist, ist es in der Regel so, daß die betreffenden Ehepartner dies gar nicht wissen. Erst wenn eine Ehe gescheitert, von einem staatlichen Gericht geschieden ist und die Partner nun eine neue Ehe schließen wollen, sucht man nach Möglichkeiten, die erste Ehe kirchlich annullieren zu lassen. Die kirchlichen Gerichte stehen dann vor der Schwierigkeit, daß sie verifizieren sollen, was zu einem möglicherweise lange zurückliegenden Zeitpunkt wirklich gewesen ist. Oder es kann der Fall eintreten, daß eine Ehe zwar ungültig ist, sie aber mangels Beweisen nicht für ungültig erklärt werden kann.

HK: Inwieweit ist die Ausweitung der Nichtigkeitsgründe eigentlich ein Versuch, der wachsenden Zahl von wiederverheirateten Geschiedenen doch noch irgendwie gerecht zu werden, und damit parallel zu sehen zu pastoralen Bemühungen einer Wiederzulassung zu den Sakramenten unter bestimmten Voraussetzungen?

Kaiser: Man muß da unterscheiden. Bei der Revision des kirchlichen Gesetzbuches sind einige neue Gründe dazugekommen. Sicher will man damit auch Leuten helfen, deren Ehen gescheitert sind und die wieder heiraten wollen. Aber unabhängig davon hängen manche Dinge einfach am Eheverständnis insgesamt. Man muß heute personale Elemente wie psychische Eheunfähigkeit oder die Täuschung stärker berücksichtigen. Wenn man die Ehe nur als Rechtsinstitut, als Vertrag versteht, dann kommt es auf die psychischen Gegebenheiten gar nicht so sehr an.

HK: Eine stärkere Beachtung der psychischen Eheunfähigkeit verbleibt aber doch im Rahmen eines rechtlichen Eheverständnisses, nur daß man die Kriterien verfeinert. Sind solche Sachverhalte noch justitiabel?

Kaiser: Durch eine stärkere Berücksichtigung der gesamtmenschlichen, personalen Beziehungen wird man demjenigen besser gerecht, der möglicherweise zum Aufbau einer solchen Gemeinschaft mit einem anderen Menschen gar nicht fähig ist. Selbstverständlich kann dies nur soweit als Kriterium herangezogen werden, wie es justitiabel ist. Das Gericht muß Kriterien finden, wann es dies für gegeben hält und wann nicht. Nur ist diese Schwierigkeit für die kirchlichen Gerichte nicht neu. Denken Sie beispielsweise an die Willensmängel, bei denen es sich ja auch um innere Vorgänge handelt.

„Nur in der katholischen Kirche gibt es die Auflösung von Ehen, wenn auch in engen Grenzen"

HK: In der neueren Ehetheologie spielt das Stichwort „Bund" eine große Rolle. Hat man den früheren verrechtlichten Ehebegriff nicht stärker durch einen religiös-theologischen Ehebegriff ersetzt als durch einen personalen?

Kaiser: Der Meinung bin ich nicht. Der Begriff „Bund" umfaßt beides, ein personales und ein religiöses Element. Wenn das Zweite Vatikanum vom „Bund" sprach, dann wollte es nicht nur die Terminologie ändern. Die Schwierigkeit besteht heute darin, daß – auch im neuen Kodex – beide Begriffe, „Vertrag" und „Bund", so nebeneinandergestellt werden, als ob sie ein und dasselbe bezeichnen. Das personale Element kommt darin zum Ausdruck, daß nicht mehr von einer Übertragung bzw. Übernahme bestimmter Rechte die Rede ist, sondern von einer personalen Selbstübereignung von Mann und Frau. Das religiöse Element weist demgegenüber darauf hin, und das wird noch viel zuwenig gesehen, daß die beiden nicht nur einfach sich übereignen, sondern daß sie auch von Gott miteinander verbunden werden. „Was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen", sagt Jesus, und er beruft sich dabei sogar ausdrücklich auf die Schöpfungsordnung. Dies gilt somit nicht nur für die sakramentale Ehe, sondern für jede Ehe.

HK: Könnte aber die Kategorie des „Bundes" nicht den Nachteil haben, daß sie die Aufmerksamkeit recht schnell auf die religiöse Seite lenkt, noch ehe eigentlich die Ehe als ein „weltlich' Ding" gesehen wird, und damit auch eine realistischere Ausgangslage für die Haltung gegenüber dem Gelingen bzw. Scheitern von Ehe und in der Frage der Unauflöslichkeit gegeben wäre?

Kaiser: Ich finde es interessant, daß Sie auf den Ausdruck vom „weltlich' Ding" zu sprechen kommen, der von Luther stammt und in den protestantischen Kirchen weitertradiert wird. Nun sind es aber gerade die Protestanten, die an der Unauflöslichkeit der Ehe festhalten. Gewöhnlich sagt man zwar, daß die katholische Kirche die einzige sei, die kompromißlos am Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe festhält. Das Gegenteil ist richtig: Nur in der katholischen Kirche gibt es die Auflösung von Ehen, wenn auch in engen Grenzen. Weder die evangelische noch die orthodoxe Kirche lösen Ehen auf. Beide dulden zwar eine Wiederheirat, wenn eine staatliche Scheidung vorausgeht, beide sagen aber sehr deutlich, daß dies einen Verstoß gegen Gottes Ordnung darstellt. Trotzdem dulden sie es – um der menschlichen Schwachheit willen. Es ist also keineswegs so, als sähen die nichtkatholischen Kirchen das Moment der Unauflöslichkeit nicht, sie wählen aber einen anderen Weg, um mit der Tatsache fertig zu werden, daß Ehen eben auch scheitern können.

HK: Sie selbst haben den Vorschlag gemacht, dem Vorbild der nichtkatholischen Kirchen zu folgen, indem man einerseits die Unauflöslichkeit noch konsequenter beachtet und anderseits die Wiederheirat von Geschiedenen als eine Entscheidung akzeptiert, die zwar keine zweite gültige Ehe begründet, aber dennoch sittlich vertretbar sein kann. Die gängige Lehre sagt demgegenüber, daß solche Paare in ständigem Ehebruch verharren ...

Kaiser: Bei allen anderen Vorschlägen, die bisher zur Frage der wiederverheiratet Geschiedenen gemacht wurden, hält man daran fest, daß die neue Eheschließung auf jeden Fall etwas Schuldhaftes sei. Und ich frage mich eben, ob dies richtig ist. Mein Vorschlag geht dahin zu sagen, wie man es in der Ostkirche und den protestantischen Kirchen auch tut: Die Ehe ist zwar nicht aufgelöst, aber es kann Gründe geben, die es rechtfertigen, daß jemand eine neue Ehe schließt. Auch hier spielt die Tatsache eine Rolle, daß die Ehe nicht nur eine rechtliche Wirklichkeit ist. Diese neue Ehe mag in rechtlicher Hinsicht eine ungültige Ehe sein, aber nicht alles, was rechtswidrig ist oder gegen ein Gesetz verstößt, ist sittlich vorwerfbar.

„Die einmal getroffene, subjektiv redliche Entscheidung muß respektiert werden"

HK: Dennoch bliebe aber diese zweite Ehe eine ungültige Ehe. Müßte man nicht als Kirche auch einen Schritt weitergehen, und diese neue Ehe nicht nur tolerieren, sondern ihr eine rechtliche Basis geben?

Kaiser: Das ist völlig richtig. Darum habe ich auch darüber hinaus den Vorschlag gemacht, diese ungültige Ehe als Putativehe anzuerkennen. Eine Putativehe ist nach geltendem Recht eine ungültige Ehe, die für eine gültige Ehe gehalten wird. Und wie eben schon gesagt: Jede Ehe, die geschlossen wird, auch die von Geschiedenen, wird von den Ehepartnern für eine gültige Ehe gehalten ...

HK: Eine Putativehe ist eine Ehe aber doch nur so lange, wie die Ehepartner nicht über die Ungültigkeit ihrer Ehe Bescheid wissen. Bei wiederverheiratet Geschiedenen ist dies aber von vornherein bekannt.

Kaiser: Deshalb habe ich folgendes vorgeschlagen: Das Recht argumentiert an dieser Stelle mit der „bona fides",

dem guten Glauben. Wenn das Recht den Begriff der „bona fides" einführt, dann muß man die Frage stellen, ob „guter Glaube" nicht Oberbegriff sein kann für verschiedene Sachverhalte: für einen Irrtum, wenn jemand nicht weiß, daß seine Ehe ungültig ist, sie aber für gültig hält, und für den Fall, daß jemand zwar weiß, daß die Ehe ungültig ist, sich aber dennoch aus besonderen Umständen berechtigt glaubt, eine weitere Ehe einzugehen.

HK: Ist das aber nicht recht viel kasuistischer Aufwand für ein Ergebnis, das kirchenrechtlich nicht geschulten Gläubigen wohl nur schwer plausibel zu machen sein dürfte?

Kaiser: Es kommt mir nicht unbedingt auf den Begriff der Putativehe an. Worauf es mir ankommt, ist die Tatsache, daß die einmal getroffene subjektiv redliche Entscheidung für eine neue Ehe respektiert wird und daß die Ehe vielleicht sogar in der Pfarrei in einem eigenen Verzeichnis als solche registriert wird, auch wenn sie nicht als gültige Ehe anerkannt ist. Man sollte dann jedoch nicht von einer „wilden" Ehe sprechen, sondern von einer Ehe, zu der sich jemand berechtigt halten darf.

„Merkwürdigerweise ist die Scheidung selbst in der kirchlichen Praxis nie ein Problem gewesen"

HK: Trotzdem werde ich den Eindruck nicht los, bei Ihrem Vorschlag handele es sich um ein gesuchtes kirchenrechtliches Hintertürchen. Bräuchte es nicht vielmehr eine grundlegendere Orientierung in dem Sinn, daß man die Unauflöslichkeit als ein Gebot versteht, bei dessen Realisierung Menschen, wie bei anderen Geboten auch, wie Sie vorhin selbst sagten, scheitern können. Den beiden Partnern bliebe somit unbenommen, einen neuen Versuch einer ehelichen Beziehung zu wagen, wobei es für die Kirche gar nicht darum ginge, die erste Ehe aufzulösen, als vielmehr die Tatsache, festzustellen, daß sie zerstört ist.

Kaiser: Im Grunde ist das genau meine Konzeption. Ich meine nicht, daß es sich dabei um ein bloßes Hintertürchen handelt. Als Hintertürchen betrachte ich die verschiedenen pastoralen Lösungsversuche, die es gibt. Wenn da z. B. gesagt wird, daß eine Zulassung zu den Sakramenten möglich sein könnte, wenn sich die Ehepartner zehn Jahre lang in ihrer neuen Ehe bewährt hätten, oder daß man dort zur Kommunion gehen könne, wo man nicht bekannt ist. Während mein Lösungsvorschlag gerade davon ausgeht, daß eine Ehe zwar scheitern kann, daß man sie aber nicht aus der Welt schaffen kann, weil Gott die Eheleute miteinander verbunden hat. Und darum kann auch die neue Ehe nie eine Ehe sein, wie die frühere eine war. Auch die Ostkirche betrachtet die neue Ehe nicht als eine sakramentale Ehe und hat sogar einen eigenen kirchlichen Ritus, der sich allerdings von der normalen Eheschließung unterscheidet und viele Bußelemente enthält. Aber anderseits wird eben wirklich davon ausgegangen, daß jemand guten Gewissens von sich sagen kann, daß er in seiner Lage eine neue Ehe schließen darf. Und das, meine ich, muß respektiert werden. Wobei ich allerdings Bedenken dagegen hätte, in einem solchen Fall eine kirchliche Eheschließung vorzunehmen oder eine andere kirchliche Feier.

HK: Aber reicht denn als Basis der „gute Glaube" aus? Solange man davon ausgeht, daß die neue Ehe „nur" subjektiv gerechtfertigt sein kann, bleibt da doch weiterhin dieser objektive Mangel. Nähme man die Lossprechung von der Schuld, einen von Gott gestifteten Bund gelöst zu haben, ernst, dann müßten doch auch objektiv neue Verhältnisse geschaffen sein.

Kaiser: Das sind zwei verschiedene Schritte. Bei der Ehe, die scheitert, wird es in aller Regel so sein, daß eine Schuld vorliegt, die vergeben werden kann. Merkwürdigerweise ist die Scheidung selbst übrigens in der kirchlichen Praxis nie ein Problem gewesen. Geschiedene sind nie von den Sakramenten ferngehalten worden, sofern sie nicht wieder heirateten. Der Satz, was Gott verbunden habe, dürfe der Mensch nicht trennen, zeigt aber, daß bereits die Trennung einen Verstoß gegen Gottes Gebot darstellt. Etwas anderes ist der zweite Schritt: Meines Erachtens lädt derjenige, der sich auf Grund besonderer persönlicher Umstände redlich für berechtigt hält, eine neue Ehe vor dem Standesamt zu schließen, keine Schuld auf sich, er braucht also von einer Schuld gar nicht losgesprochen zu werden.

HK: Sie äußerten eben Bedenken gegen eine kirchliche Feier dieser neuen Ehe. Warum eigentlich? Ist es für Gläubige nicht etwas sehr Natürliches, daß sie auch diese neue Ehe – und sie halten sich zu ihr immerhin sittlich berechtigt – mit der Bitte um den Beistand Gottes beginnen wollen?

Kaiser: Dafür gibt es ja durchaus auch andere Möglichkeiten. Sie können eine Wallfahrt unternehmen oder daheim einen Gottesdienst gemeinsam mitfeiern. Wehren würde ich mich aber gegen eine gottesdienstliche Feier, die irgendwie den Anschein einer Eheschließung erwekken würde. Denn kirchliche Feier der Eheschließung ist Zeichen für das Handeln Gottes. Gottes Handeln aber ist unwiderruflich. Wer von Gott im Ehebund mit einem Partner verbunden ist, kann nicht in gleicher Weise mit einem anderen Partner verbunden werden.

HK: Würde es die Haltung der Kirchen den wiederverheiratet Geschiedenen gegenüber nicht erheblich erleichtern, wenn man auf die Formpflicht als Voraussetzung für die Begründung einer gültigen Ehe verzichten würde? Zumal ja ein wichtiger Grund für die Einführung der Formpflicht, die Herstellung der nötigen Öffentlichkeit, durch die staatliche Trauung ohnehin wegfällt.

Kaiser: Richtig ist, daß das Konzil von Trient vor dem Problem der klandestinen Eheschließung stand mit all den Mißbräuchen, die daraus erwachsen. Es ging also nur um den Öffentlichkeitscharakter. Dieser Öffentlich-

keitscharakter ist heute durch die staatliche Gesetzgebung gewährleistet. Allerdings ist das in den meisten Ländern der Welt nicht so, daß der Staat eine bürgerliche Eheschließung verpflichtend vorschreibt. Wir dürfen also nicht glauben, weil dies bei uns so ist, müsse das überall so sein. Zum anderen wissen wir heute deutlicher, als dies auf dem Konzil von Trient gespürt worden ist, um den religiösen und sakramentalen Charakter der Ehe. Auch angesichts der allgemeinen Säkularisierungstendenzen ist es heute um so wichtiger, den religiösen und sakramentalen Charakter der Ehe zu betonen. Deshalb würde ich es für schlecht halten, wenn die Kirche auf die Verpflichtung zu einer kirchlichen Eheschließungsform verzichten würde. Die Ehe ist ein Sakrament: dann muß auch die Eheschließung die Begründung des Sakraments sein. Zum Zustandekommen eines Sakramentes gehört immer auch zeichenhaftes Handeln der Kirche.

„Die Mitwirkung der Kirche bei der Eheschließung ist Zeichen für das Tun Gottes"

HK: Müßte nicht aber ein Eheverständnis, das die Ehe stärker als personale Angelegenheit auffaßt, auch die Sakramentalität weniger exklusiv an das Handeln eines amtlichen kirchlichen Vertreters wie des Priesters binden? Bei der Buße ist es doch z. B. auch so, daß Vergebung nicht nur einfach dann geschieht, wenn ein Priester von Schuld lossprícht, sondern auch ohne amtlich-kirchliche Mitwirkung zwischen Menschen.

Kaiser: Es ist eine gute Parallele, wenn Sie sagen, daß es Sündenvergebung auch ohne eine Lossprechung durch den Priester geben kann. Nur vergessen Sie eines nicht: Sündenvergebung gibt es zwar auch außerhalb des Bußsakramentes, aber dann ist es eben kein Sakrament. Selbstverständlich wird Gott auch tätig ohne das sakramentale, zeichenhafte Handeln der Kirche. Das ist dann sicher Wirken Gottes, aber in nicht-sakramentaler Form. Und auch wenn eine neue Ehe keine sakramentale Ehe ist, so schließt dies keineswegs aus, daß die Ehepartner von Gott dieselben Heilsgaben bekommen wie Ehepartner, die in einer sakramentalen Ehe gebunden sind. Das Wirken Gottes ist nicht an Sakramente gebunden. Nur wissen wir, daß dann, wenn das sakramentale Zeichen gesetzt wird, Gott handelt.

HK: Wenn man das Vorliegen eines Sakramentes so deutlich an das Handeln eines amtlichen kirchlichen Vertreters bindet, ist es dann nicht ein gewisser Widerspruch, wenn die Kirche die Möglichkeit der Dispens von der Formpflicht einräumt?

Kaiser: Durchaus nicht, die Kirche wirkt auch bei einer solchen Eheschließung mit, sei es auch nur indirekt. Es gibt verschiedene Weisen der kirchlichen Mitwirkung bei der Eheschließung: Die normale, indem ein Organ der Kirche unmittelbar an der Eheschließung beteiligt ist, sei es in der Westkirche durch das Erfragen des Ehewillens, sei es in der Ostkirche durch den Segen über die Brautleute. Eine zweite Mitwirkungsform ist die Dispens durch den Bischof. Bei der dritten Form wird die Beteiligung der Kirche noch weniger sichtbar, nämlich wenn die Kirche von vorneherein erklärt, daß auch ohne die unmittelbare oder mittelbare Beteiligung eines Organs der Kirche, z. B. bei einer Noteheschließung, eine Ehe geschlossen werden kann.

HK: Betonen Sie aber nicht stärker, als dies sonst getan wird, die Bedeutung der Mitwirkung der Kirche? Die Brautleute spenden sich gegenseitig das Ehesakrament, der Priester assistiert nur.

Kaiser: Die Meinung, die Brautleute spendeten sich gegenseitig oder gemeinsam das Sakrament der Ehe ist im Grunde konsequent, wenn man die Ehe nur als Vertrag sieht. Der Vertrag kommt zustande, wenn beide Partner den Willen dazu erklären. Ich meine aber, daß die Ehe mehr und etwas anderes ist als ein Vertrag, eben ein personaler und religiöser Bund. Gott verbindet die beiden miteinander, so daß die Mitwirkung der Kirche bei der Eheschließung Zeichen ist für das Tun Gottes, wie es ja auch bei anderen Sakramenten der Fall ist. Das Handeln Gottes bei der Eheschließung besteht im Zusammenbinden der beiden zu einer Einheit. In der Beteiligung eines Organs der Kirche bei der Eheschließung stellt sich dies zeichenhaft dar.

HK: Ist die Ehe aus sich selbst heraus bereits eine religiöse Wirklichkeit oder sind es nicht eher diejenigen, die sie miteinander schließen, die der Ehe eine religiöse Bedeutung geben, sie vor dem Hintergrund ihres Glaubens als Sakrament deuten?

Kaiser: Die Ehe wird religiös-sakramental gedeutet. Man versteht sie als Bund, als Abbild des Bundes Gottes mit den Menschen, als Abbild des Bundes Christi mit der Kirche. Aber ich glaube, daß der religiöse Charakter der Ehe noch tiefer geht: Jesus beruft sich auf die Schöpfungsordnung. Es ist also Gott, der die beiden Partner verbindet, unabhängig davon, ob sie getauft sind oder nicht. Insofern ist jede Ehe eine religiöse Wirklichkeit, weil Gott dabei etwas tut ...

„Sexualität und Personalität wurden voneinander getrennt"

HK: Zum Schluß noch eine allgemeine Frage zur Haltung der Kirche in der Ehefrage: Es fällt auf, daß man kirchlicherseits z. B. auch in der Friedensdiskussion eine eher realistische Sicht vom Menschen hat. Man warnt davor, die Sündigkeit des Menschen idealistisch zu überspringen. Beim Stichwort Ehe könnte man das Gegenteil sagen: Hier wird versucht, ein Zielgebot mit rechtlichen Mitteln durchzusetzen. Wie kommt es zu dieser unterschiedlichen Haltung?

Kaiser: Ich sehe dafür zwei Gründe. Zum einen hängt dies wiederum damit zusammen, daß man die Ehe lange Zeit fast nur als ein Rechtsinstitut, nämlich als Vertrag gesehen hat. Wobei man nicht vergessen darf, daß das für den Vertrag typische Konsensprinzip durchaus auch gute Dienste geleistet hat: Überall, wo die Kirche hinkam, wurden Auffassungen von Ehe vertreten, in denen es auf den Willen der Frau nicht ankam. Die Kirche machte demgegenüber geltend, daß es auf den Willen beider ankommt. Zum anderen, und das hängt mit dem ersten zusammen, die Ehezwecklehre. Zu einem Vertrag gehört immer ein bestimmter Zweck. Dieser war bestimmt durch den Vertragsinhalt, nämlich das „ius in corpus", das Recht auf geschlechtliche Vereinigung. Dies sah man isoliert für sich, und so wurden Sexualität und Personalität voneinander getrennt.

„Die Eheberatung setzt zumeist erst ein, wenn die Ehen schon gescheitert sind"

HK: So daß die Sexualität eine an sich gleichsam ausschließliche Bedeutung erhielt ...

Kaiser: Man hat diese geschlechtliche Betätigung als etwas für sich Alleinstehendes betrachtet und nicht mehr gesehen, daß sie Ausfluß von Personalität ist. Oder wie es Johannes Paul II. in „Familiaris consortio" ausdrückt: Geschlechtliche Vereinigung ohne personale Selbstübereignung ist eine Lüge.

HK: Wenn ich richtig sehe, tut sich kirchlicherseits in diesen Fragen momentan so gut wie gar nichts. Vorschläge verschiedener Art liegen auf dem Tisch. Hier und da hat man den Eindruck, daß befürchtet wird, wenn man erst einmal in diesen Fragen etwas grundlegend ändert, bringe man noch mehr ins Rollen.

Kaiser: Es mag sein, daß man unausgesprochen der Meinung ist: Wo kommen wir hin, wenn wir in dieser Frage nachgeben. Nur glaube ich, daß dies nicht der richtige Standpunkt ist. Man muß sich zunächst fragen, was sach- und menschengerecht ist, und nicht, wo dies hinführen könnte. Im Hintergrund steht immer wieder die Befürchtung, wenn wir Ehen von wiederverheiratet Geschiedenen als gerechtfertigt anerkennen, dann sei damit die Unauflöslichkeit der Ehe insgesamt aufgegeben. Das muß aber durchaus nicht der Fall sein.

HK: Wobei in dem Zusammenhang dem pastoralen Umfeld, der Vorbereitung auf die Ehe, größere Aufmerksamkeit zu widmen wäre, wenn man die Unauflöslichkeit wirklich ernst nimmt. Ist das kirchliche Interesse an der Ehe nicht überhaupt immer noch zu isoliert geprägt von dem liturgischen Akt der Eheschließung?

Kaiser: Die liturgische Feier der Eheschließung ist auf jeden Fall nur ein Stein in dem Gebäude. Es braucht dringend verstärkte flankierende Maßnahmen im Bereich von Jugenderziehung, Ehevorbereitung sowie einer ehebegleitenden Seelsorge. Unsere Ehevorbereitung fängt zumeist erst drei Wochen vor der Eheschließung an, wenn die Leute zum Pfarrer kommen und sich zur Trauung anmelden, d. h. zu einem Zeitpunkt, an dem die jungen Leute sich bereits füreinander entschieden haben. Darüber hinaus darf die Eheseelsorge nicht aufhören, wenn die Eheschließung stattgefunden hat. Auch eine Ehe, die keine Anzeichen von Krankheit aufweist, stellt einen Prozeß dar, der mit Schwierigkeiten verbunden sein kann. Die Eheberatung, die es bei uns gibt, setzt zumeist erst dann ein, wenn die Ehen schon mehr oder weniger gescheitert sind. Natürlich kann man damit nicht ausschließen, daß immer noch Ehen scheitern. Man muß beides tun: alle Kräfte daransetzen, daß Ehen nicht scheitern, und wenn Ehen dennoch scheitern, diesen Leuten hilfreich entgegenkommen.

Von der Würde werdenden Lebens

Eine Handreichung der EKD zur Gentechnologie und Reproduktionsbiologie

Der während der EKD-Synode in Trier Anfang November vorgestellte Text „Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung – Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland zur ethischen Urteilsbildung" ist unseres Wissens der erste Versuch einer kirchenamtlichen Gesamtwertung der mit der sog. Prokreationstechnologie – also dem Einsatz biotechnischer Mittel beim Zeugungsvorgang – zusammenhängenden ethischen Fragen. Eine entsprechende, von der deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene Ausarbeitung wird noch vorbereitet. Hier der Wortlaut der evangelischen Studie.

Die medizinische Forschung hat auch im Blick auf die menschliche Fortpflanzung in letzter Zeit weitreichende neue Erkenntnisse gewonnen. Diese können und sollen dem Menschen dienen. Zum einen soll unfruchtbaren Ehepaaren die Erfüllung eines Kinderwunsches ermöglicht werden; zum andern soll die Geburt von Kindern mit schweren Erbleiden möglichst vermieden oder eine Therapie von Behinderungen ermöglicht werden.
Neben diesem Ziel, einzelnen Menschen zu helfen, gibt es freilich auch ein rein theoretisches Forschungsinteresse. Die Erforschung früher Phasen der menschlichen Entwicklung gewährt Einblick in die Entstehung

menschlichen Lebens. Damit eröffnen sich zugleich Möglichkeiten und Gelegenheiten zu Manipulationen am Anfang des Lebens, woraus heute noch nicht absehbare Gefahren erwachsen.

Wünsche im Blick auf das eigene Kind, therapeutische Zielsetzungen und das Interesse der Forschung können in Gegensatz zur christlichen Ethik geraten. Evangelische Stellungnahmen aus Anlaß der Reform des Strafrechts zum Schwangerschaftsabbruch (§ 218 StGB) haben immer vorausgesetzt, daß ethische Verantwortung für das menschliche Leben mit dem Zeitpunkt der Zeugung beginnt und deshalb einen angemessenen Schutz des werdenden menschlichen Lebens als eines hohen Rechtsgutes verlangt.
So werfen die neuen Möglichkeiten medizinischer Eingriffe am Anfang des Lebens ethische Grundfragen auf, denen die Kirche nicht ausweichen darf – um der Betroffenen und der Verantwortung für das Leben willen.

1. Grund-Sätze

Menschliches Leben ist eine Gabe Gottes und hat eine besondere Würde. Diese Gabe, die in Gottes Liebe ihren Ursprung hat, will in Liebe angenommen und weitergegeben werden; menschliches Leben ist durch die Liebe und zur Liebe bestimmt. Mann und Frau sind so geschaffen, daß aus ihrer Liebe in leib-seelischer Ganzheit neues Leben hervorgehen kann. Bei einer Befruchtung außerhalb des Mutterleibes wird die Entstehung menschlichen Lebens von Mann und Frau an einen medizinisch-technischen Vorgang gebunden. Dabei besteht die Gefahr, daß das Werden menschlichen Lebens in Spannung gerät zu seiner Bestimmung durch die Liebe und zur Liebe.
Zeugung und Geburt gehören nach christlichem Verständnis in den Zusammenhang von Liebe und Ehe. Dies gilt, obwohl es auch in der Ehe Zeugung ohne Liebe und Schwangerschaften außerhalb der Ehe gibt. Der Zusammenhang von Liebe, Zeugung und Geburt wird aufgelöst, wenn der Akt der Zeugung durch medizinische Eingriffe ersetzt wird. Dies kann zu heute noch nicht absehbaren Folgen führen.
Kinderlosigkeit ist für viele ein hartes Schicksal, aber auch eine Chance für ein anders erfülltes und sinnvolles Leben. Es gibt keinen Anspruch auf Kinder. Kinder sind Gabe und Aufgabe. Sie brauchen eine behütete Kindheit. Ihr Anrecht darauf wird verletzt, wenn eine Frau ohne Mann leben, aber ein Kind bekommen will, so daß dieses ohne Vater aufwachsen müßte, statt in einer Geborgenheit, wie sie normalerweise Ehe und Familie bieten. Kinder haben auch ein Anrecht darauf, daß die leibliche Mutter zugleich die genetische ist. Kinder müssen erfahren können, wer ihre leiblichen Eltern sind; eine Befruchtung mit Samen anonymer Spender versucht dies zu unterbinden.

Die Erfüllung eines individuellen Kinderwunsches durch eine extrakorporale Befruchtung bindet in den medizinischen Einrichtungen erhebliche finanzielle Mittel. Diese Mittel stehen zur Behebung von anderer Not nicht mehr zur Verfügung.
Im werdenden menschlichen Leben ist von dem Augenblick an, in dem sich Samen und Ei vereinen, eine künftige Person angelegt. Schon der Embryo ist zum unverwechselbaren Individuum bestimmt. Auch im Stadium der ersten Zellteilung besitzt er schon die gleiche ethische Qualität wie ein Fetus in der vorgerückten Schwangerschaft.
Genetische Beratung darf sich immer nur auf den Einzelfall beziehen. Sie muß jeweils die besonderen persönlichen und sozialen Umstände berücksichtigen und hat davon auszugehen, daß auch schon ungeborenem menschlichem Leben Individualität eignet.
Eine genetische Untersuchung, bei der das Erbgut analysiert wird, kann zur Erkennung von Krankheitsrisiken hilfreich sein. Solche Untersuchungen dürfen jedoch nur freiwillig und unter Wahrung strengster Verschwiegenheit erfolgen. Denn zur Menschenwürde gehört das Recht, sich nicht genetisch erforschen zu lassen.

Das Genom (Erbgut) prägt biologisch die Individualität eines Menschen. Die Menschenwürde gebietet, daß diese nicht manipuliert wird. Die Freiheit des Menschen beruht auch darauf, daß ihm die individuellen Anlagen nicht durch Eingriffe anderer Menschen zugeteilt worden sind. Ein Gen-Transfer und andere Eingriffe in die Keimbahnzellen, die in Zukunft technisch möglich werden könnten, sind deshalb aus ethischen Gründen nicht vertretbar. Heute kann noch nicht abgesehen werden, ob eine Modifikation dieser Ablehnung mit der therapeutischen Begründung, durch Gen-Transfer oder ähnliche Eingriffe könnten Erbkrankheiten vermieden werden, in Zukunft möglich werden wird. Die Forschung nach dieser Möglichkeit muß durch ständige kritische Fragen nach der ethischen Verantwortbarkeit begleitet werden.
Die Freiheit eines Forschers verwirklicht sich auch in der Selbstbeschränkung, zumal wo ethische Grenzen berührt werden. Freiheit der Forschung hat ihre Grenze an der Würde des menschlichen Lebens. Deshalb muß z. B. davor gewarnt werden, wissenschaftliche und finanzielle Kapazitäten auf eine ethisch nicht vertretbare Forschung an menschlichen Embryonen festzulegen.

2. Extrakorporale Befruchtung

Kommt eine Befruchtung auf natürlichem Wege nicht zustande, so besteht medizinisch-technisch die Möglichkeit, eine Eizelle operativ zu entnehmen, sie in einem Gefäß mit einer Samenzelle verschmelzen zu lassen („In-Vitro-Fertilisation") und den sich entwickelnden Embryo in die Gebärmutterhöhle einzupflanzen („Embryo-Transfer").

Bevor eine extrakorporale Befruchtung als therapeutische Maßnahme in Erwägung gezogen wird, müssen zuvor alle anderen Möglichkeiten, den Kinderwunsch eines Ehepaares zu erfüllen, geklärt worden sein. Die Eheleute sollten auch die Möglichkeit einer Adoption oder des

Verzichts auf Kinder in Betracht ziehen. Es darf keine Verpflichtung des Arztes zur extrakorporalen Befruchtung geben.
Bei Zeugung und Geburt eines Kindes beeinflussen sich leibliche und seelische Vorgänge wechselseitig. In einem erheblichen Teil der Fälle ist Sterilität des Mannes oder der Frau auch psychisch bedingt. Die psychischen Ursachen würden durch eine extrakorporale Befruchtung nicht behoben, sondern nur technisch überspielt.

Das abgeschätzte Risiko für angeborene Fehlbildungen liegt bei der extrakorporalen Befruchtung nicht höher als bei natürlicher Zeugung. Allerdings ist derzeit die Wahrscheinlichkeit für die Entstehung zweieiiger Zwillinge, bei denen ein erhöhtes Fehlbildungsrisiko besteht, größer.
Es ist noch unerforscht, ob es langfristige somatische oder psychosomatische Folgewirkungen hat, wenn der Embryo die ersten Lebenstage in einem Gefäß verbringt statt im Mutterleib; das Risiko ist nicht auszuschließen.
Die Vernichtung überzähliger Embryonen bei extrakorporalen Befruchtungen steht in unauflöslichem Widerspruch zu dem Schutz des werdenden menschlichen Lebens. So entsteht bei extrakorporalen Befruchtungen ein ethischer Konflikt, dessen Austrag hohes Verantwortungsbewußtsein erfordert.
Der medizinische Eingriff mutet eine größere Verantwortungslast zu als die natürliche Zeugung. Gewichtige Gründe lassen zu genereller Zurückhaltung raten: Bei einer extrakorporalen Befruchtung geht der Zusammenhang des Werdens menschlichen Lebens mit der leib-seelischen Ganzheit des Zeugungsvorgangs verloren. Nur begrenzt läßt sich sicherstellen, daß der Kinderwunsch dem vorrangigen Recht des Kindes in zureichendem Umfang Rechnung trägt. Überzählige Embryonen müssen sterben.

Achtung vor der Würde und Individualität des Menschen müssen bei jeder Entscheidung den obersten Grundsatz bilden. Der Wunsch auch einer alleinstehenden Frau, Mutter zu werden, ist verständlich. Sie sollte aber, wenn sie eine extrakorporale Befruchtung in Erwägung zieht, bedenken, daß ihr Kind ohne Vater aufwachsen würde. Nach christlicher Überzeugung ist die liebevolle Familie der beste Rahmen für eine Kindheit, wie sie der Bestimmung des menschlichen Lebens durch die Liebe und zu ihr entspricht.
Es müssen durch Richtlinien hohe ethische Standards für die Durchführung der extrakorporalen Befruchtung festgelegt werden, die Kontrollmöglichkeiten gewährleisten und Mißbrauch wie Experimente an Embryonen oder die Beteiligung von Ei oder Samen Dritter ausschließen. Die vom 88. Deutschen Ärztetag im Mai 1985 beschlossenen „Richtlinien zur Durchführung von In-Vitro-Fertilisation und Embryo-Transfer als Behandlungsmethode der menschlichen Sterilität" und die entsprechenden Ergänzungen der Berufsordnung der Ärzte sind insofern zu begrüßen. Solche Richtlinien dürfen nicht durch nur formale Handhabung um ihren Sinn gebracht werden.

Therapeutische Eingriffe in die menschliche Keimbahn setzen wesentliche Verbesserungen der In-Vitro-Fertilisation voraus. Dies würde Experimente auch an menschlichen Embryonen notwendig machen; sie aber sind ethisch nicht vertretbar.

3. Heterologe Insemination und Eispende

Kinderlosigkeit kann durch die Zeugungsunfähigkeit des Mannes oder durch die Sterilität der Frau bedingt sein. Medizinisch-technisch kann zu einer Befruchtung entweder der Samen eines fremden Mannes oder das Ei einer fremden Frau benutzt werden.
Die von einer Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland 1971 erarbeitete Denkschrift zu Fragen der Sexualethik führte aus (Ziffer 59): „Wenn wegen Zeugungsunfähigkeit des Mannes seine Frau von ihm kein Kind empfangen kann, wird heute gelegentlich die Übertragung fremden Samens auf die Ehefrau empfohlen, sofern dringender Kinderwunsch besteht (sogen. ‚heterologe Insemination').

Aber selbst wenn im Zeitpunkt der Beantragung solcher Maßnahme zwischen dem kranken (sc. zeugungsunfähigen) Ehemann und seiner Frau Übereinstimmung besteht, kann danach das Verhältnis der Eheleute gestört und ein so empfangenes Kind besonderen Belastungen ausgesetzt werden. Auch juristische und erbbiologische Probleme sind heute noch nicht völlig geklärt.
Die Übertragung ehefremden Samens auf die Ehefrau ist nach christlichem Verständnis der Ehe – auch wenn der Spender unbekannt bleibt und völliges Einverständnis zwischen den Eheleuten besteht – ein Einbruch in die Ehe und damit eine Verletzung der Ausschließlichkeit ehelicher Beziehungen. Aus diesem Grunde kann die Übertragung fremden Samens auf die Ehefrau ethisch nicht gleich behandelt werden wie die instrumentelle Besamung mit dem Samen des Ehemannes."

Weil für das bestimmungsgemäße Werden menschlichen Lebens die Liebe der Eltern im Akt der Zeugung wesentlich ist, gelten die Vorbehalte, die gegen die extrakorporale Befruchtung erhoben wurden, auch gegen die heterologe Insemination. Die genetische Abstammung ist ein Bestandteil der persönlichen Identität. Deshalb besteht bei heterologer Befruchtung ein Unterschied, ob der Spender anonym bleibt oder bekannt ist. Eine schicksalhafte Unkenntnis der Herkunft ist mit einer bewußt herbeigeführten ethisch nicht vergleichbar. Eltern schulden ihrem Kind Aufklärung über seine genetische Herkunft. Dies kann sogar aus medizinischen Gründen lebenswichtig werden.

Wenn der Vater des Kindes nicht der Ehemann und der Familienvater ist, kann dies zu Spannungen in den Beziehungen der Eltern zueinander und zum Kind führen; dadurch würde die familiäre Geborgenheit des Kindes gefährdet.

Eine heterologe Befruchtung ist ethisch auszuschließen; zu den Einwänden gegenüber einer heterologen Insemination und Eispende kommen die Vorbehalte gegenüber der extrakorporalen Befruchtung hinzu.

4. Ersatzmutterschaft

Neue medizinische Techniken machen es möglich, einen Embryo nicht von der Frau austragen zu lassen, von der das Ei stammt. Ist eine Frau nicht zur Schwangerschaft fähig, so kann nach der Befruchtung der Embryo in die Gebärmutterhöhle einer anderen Frau eingepflanzt werden. Es hat inzwischen mehrere Fälle solcher Fremdschwangerschaften gegeben.
Nach unserer Rechtsordnung ist die gebärende Mutter die leibliche Mutter. Dies soll dem Schutz von Mutter und Kind dienen. Auch in ethischer Sicht hätte im Falle einer Ersatzmutterschaft die leibliche Mutter, die in der Schwangerschaft mit dem Kind intensiv verbunden wurde, Vorrang vor der genetischen.
Schwangerschaft und das zu gebärende Kind dürfen nicht zur Ware gemacht werden. Die Mutterschaft darf nicht vermietet werden. Zudem besteht die Gefahr, daß sozial schwache Frauen ausgebeutet werden, indem sie die Gesundheitsrisiken und die seelischen Belastungen einer Fremdschwangerschaft gegen Entgelt auf sich nehmen.
Aber auch unter der Voraussetzung, daß die Ersatzmutterschaft nicht entlohnt wird, sondern etwa als Freundes- oder Verwandtenhilfe geschieht, bestehen unüberwindliche ethische Bedenken. Der gelegentliche Hinweis darauf, daß das Alte Testament stellvertretende Elternschaft kennt, geht fehl; die Strukturen von Ehe und Familie haben sich fortentwickelt. Auch ein Vergleich mit der Adoption ist nicht stichhaltig, weil deren Sinn darin besteht, einem Kind fehlende Elternschaft zu gewähren. Hingegen führt die Ersatzmutterschaft eine Trennung von leiblicher und sozialer Elternschaft willentlich ein und verursacht so eine Verunsicherung des Kindes über sein Herkommen.

Das legitime Interesse des Kindes verlangt normalerweise eine einheitliche (genetische, leibliche und aufziehende) Mutter- bzw. Elternschaft. Es kann zum Schicksal werden, daß die leiblichen Eltern das Kind nicht erziehen können. Die Aufspaltung der Mutterschaft, in die sich dann die Frau, von der das Kind genetisch abstammt und die es aufziehen wird, und jene, die es austrägt und zur Welt bringt, teilen, verstößt gegen das Anrecht des Kindes auf einheitliche Elternschaft.
Die Beziehung zwischen Mutter und Kind während der Schwangerschaft übt einen wichtigen Einfluß auf die werdende Persönlichkeit des im Mutterleib heranwachsenden Kindes aus. Deshalb sollte dieser Einfluß möglichst positiv gestaltet sein. Dazu gehört die leib-seelische Bindung zwischen Mutter und Kind; ebenso gehört dazu, daß die Mutter die Zeugung in der Liebe zum Vater des Kindes bejaht. Auch für die Annahme des Kindes durch die Eltern spielt das Erlebnis der Schwangerschaft eine Rolle. Dies gilt insbesondere, wenn ein behindertes Kind zur Welt kommt. Bei der Ersatzmutterschaft entsteht in einem solchen Fall ein besonders schwerwiegendes Problem.

5. Genetische Beratung und pränatale Diagnostik

Nicht alle angeborenen Fehlbildungen oder Krankheiten sind Erbkrankheiten; viele beruhen auf vorgeburtlichen Schädigungen. Der heutige Erkenntnisstand der Humangenetik läßt es zu, zahlreiche Krankheiten und Fehlbildungen als erblich zu identifizieren. Bei den meisten Erbkrankheiten kann man aus dem Vererbungsmuster jedoch nur eine Wahrscheinlichkeitsberechnung für die Wiederholung einer bestimmten Krankheit ableiten.
Während der Schwangerschaft gelingt es mit unterschiedlichen Untersuchungsmethoden, einige erbliche und nichterbliche Krankheiten und Fehlbildungen zu diagnostizieren. In der Angewandten Humangenetik wird einzelnen Betroffenen und Familien genetische Beratung angeboten. Diese kann das für alle Eltern geltende Risiko genetisch bedingter oder auch während der Schwangerschaft entstandener Störungen oder Auffälligkeiten von Neugeborenen (etwa 2% bis 4% der Fälle) nicht aufheben. Manche Schädigungen können auch nach der Geburt noch medizinisch behandelt werden.
Die Möglichkeiten der vorgeburtlichen Diagnostik, insbesondere der Voraussagen von Krankheiten, stellen vor weitreichende Entscheidungen, die gemeinsam von den Eltern, den beteiligten Ärzten und Mitarbeitern ethisch verantwortet werden müssen.
Allen erblich belasteten Personen und Familien ist humangenetische Beratung und Diagnostik zu empfehlen. Eine solche Beratung darf jedoch nicht verlangt werden; sie kann immer nur freiwillig sein. Auch dürfen bei krankhaftem Befund nicht automatisch bestimmte Konsequenzen gezogen werden. Humangenetische Familienberatung darf nicht dem Ziel dienen, den Bestand an Erbfaktoren einer Bevölkerung zu verbessern.

Humangenetische Beratung *vor* einer Schwangerschaft kann dazu beitragen, daß durch Verzicht auf Kinder genetisch bedingte Krankheiten verhindert werden. Gelegentlich wird aber auch eine Entscheidung für eine „Schwangerschaft auf Probe" getroffen, mit der Absicht, die Schwangerschaft abzubrechen, wenn tatsächlich eine Fehlbildung diagnostiziert wird. Ein Entschluß zur Schwangerschaft auf Probe wiegt, selbst wenn eine Fehlbildung äußerst unwahrscheinlich wäre, schwer. Es ist ethisch bedenklich, wenn menschliches Leben hervorgerufen und getestet wird in der Absicht, es bei Vorliegen einer Schädigung zu töten.
Genetische Beratung *während* der Schwangerschaft hat die Aufgabe, Eltern darüber aufzuklären, ob, wie und mit welcher Genauigkeit das in der Familie vorhandene spezielle Risiko für eine Krankheit oder Fehlbildung be-

stimmt werden kann. Die Eltern müssen darauf vorbereitet werden, daß die Ergebnisse der pränatalen Diagnostik sie in einen Entscheidungskonflikt stellen können. Beratung soll gewährleisten, daß das Lebensrecht auch eines behinderten Kindes gewürdigt wird und mit der Pränataldiagnostik nicht automatisch die Entscheidung für einen Schwangerschaftsabbruch im Falle einer festgestellten Fehlbildung verbunden wird. Pränatale Diagnostik lediglich zum Zweck einer Geschlechtsbestimmung ist wegen des möglichen Mißbrauchs ethisch nicht vertretbar und muß ausgeschlossen bleiben.

Wenn feststeht, daß ein Kind mit einer Krankheit oder Fehlbildung erwartet wird, muß die Beratung verdeutlichen, daß es sich bei den beiden Alternativen, ein krankes Kind anzunehmen und auszutragen oder die Schwangerschaft abzubrechen, um einen kaum lösbaren menschlichen Konflikt handelt. Wenn bei einem krankhaften Befund automatisch die Konsequenz eines Abbruchs der Schwangerschaft gezogen wird, ist die Auseinandersetzung mit diesen Konflikten verdrängt.
Der ethische Konflikt ergibt sich aus folgenden Überlegungen: Einer verwerflichen Tötung werdenden menschlichen Lebens steht die Übernahme von Leid und Verantwortung gegenüber, die ein krankes Kind für die Eltern bedeutet. Aber auch die Last der Krankheit für das erwartete Kind muß stellvertretend übernommen werden. Wenn Eltern sich bereit finden, das Leid und die Verantwortung, die mit einem behinderten Kind auf sie zukommen, zu übernehmen, so entscheiden sie damit auch, daß ihr Kind mit der schweren Krankheit oder Mißbildung leben muß. Es kann kein Ziel sein, Leid unbedingt zu vermeiden; Leid kann auch stärken oder ungeahnte Kräfte wecken. Die Meinung, von Geburt an mißgebildete oder schwerstbehinderte Menschen dürften nicht geboren werden, ist ethisch nicht akzeptabel und mit dem christlichen Glauben unvereinbar. Neben der schwierigen Abwägung zwischen Schuld, Leidübernahme und Leidzumutung geht es um ein Abwägen der Fähigkeit der Eltern bzw. der Familie, das Schicksal eines kranken Kindes mitzutragen. Immer spielt auch das Ausmaß der spezifischen Erkrankung, der Grad einer zu erwartenden Behinderung bei der gemeinsamen Bearbeitung dieses Konfliktes eine entscheidende Rolle. Beratung kann nur individuell erfolgen und sich am Einzelschicksal der Familie orientieren. Das Abwägen im Einzelfall läßt sich nicht durch Gewichtung verschiedener Behinderungen (nichtlebensfähig, schwerstbehindert, leichtbehindert, riskant) ersetzen.
Weder kann sich eine Entscheidung nur nach den Wünschen der Eltern richten, noch darf der Berater seine Vorstellungen aufdrängen. Genetische Beratung ist in diesem Sinne ein kommunikativer Prozeß der beide Seiten, Eltern und Berater, zur gewissenhaften, gemeinsamen ethischen Verantwortung in allen Entscheidungen aufruft.

Im Falle der Entscheidung für das Austragen eines mißgebildeten oder schwerstbehinderten Kindes ist eine kontinuierliche beratende Schwangerschaftsbegleitung notwendig. Die Nachbetreuung in derartigen Konfliktsituationen ist für die Kirche und ihre Diakonie zunächst eine seelsorgerliche Aufgabe, erfordert aber auch weitere flankierende Maßnahmen, um die gesellschaftliche Annahme von Behinderten, insbesondere behinderten Kindern, zu unterstützen. Die Kirche darf allerdings auch keine Versprechungen machen, die sie nicht einhalten kann.
Es muß selbstverständlich sein, daß auch bei einer Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch eine Nachbetreuung und Begleitung erfolgt.
Humangenetische Beratung und Diagnostik erfordert selbstverständlich eine qualifizierte Ausbildung auf dem Gebiet der Humangenetik und der Beratertätigkeit. Zusätzlich aber wird an den Berater ein hoher Anspruch an menschlicher Zuwendung und ethischem Urteilsvermögen gestellt, damit die Beratung zu verantworteten Entscheidungen verhelfen kann.

Von „Normalität" weit entfernt

Politisch-kirchliche Spannungen in Polen

Am Ende des Jahres 1985 rücken Meldungen aus Polen wieder auf die Titelseiten der Tageszeitungen. Es hatte eine kurze Zeit lang so ausgesehen, als ob nach den Sejmwahlen am 13. Oktober 1985, dem kleinen Revirement im zentralen Parteiapparat und der Regierungsumbildung in der ersten Novemberhälfte eine gewisse psychologische Beruhigung eintreten würde, die die Behauptung von Regierung und Massenmedien stützen könnte, daß mit der mehrmals verschobenen Parlamentswahl, dem Rücktritt Wojciech Jaruzelskis als Ministerpräsident und seiner Berufung zum Staatsoberhaupt die Phase der politisch-gesellschaftlichen „Stabilisierung" abgeschlossen sei und die Behörden sich ganz auf die Verwirklichung der Wirtschaftsreform und die Befriedigung der weit zurückgesteckten Konsumbedürfnisse der Bevölkerung konzentrieren würden.
Offensichtlich wurde aber in den letzten Wochen eine neue Phase in dem „Klassenkampf" eingeleitet, von dem der Erste Sekretär des ZK der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei

(PVAP), General Jaruzelski, während der zweiten Ideologiekonferenz der Partei Ende November sagte, er bestehe in Schärfe und werde sich fortsetzen.

Man sollte gewiß nicht jedes Wort für bare Münze nehmen, das auf der Ideologiekonferenz einer Partei gesprochen wird, die noch immer mit den politischen und ideologischen Niederlagen der vergangenen Jahre (Solidaritäts-Zeit, Kriegsrecht) hadert und in Polen eine Ideologie repräsentiert, die sich zur Sekte zurückentwikkelt hat. Doch geben verschiedene politische Signale der zurückliegenden Wochen Anlaß zu der Annahme, daß die Staats- und Parteiführung noch genügend Widerstände gegen ihre Auffassung von Normalisierung beobachtet.

Jaruzelski auf dem Höhepunkt seiner Macht

Die Ergebnisse der Sejmwahlen konnten Jaruzelski und seine Mannschaft zwar nicht als einen glänzenden Sieg, aber cum grano salis als einen *Achtungserfolg* für ihre Konzeption der Stabilisierung der gesellschaftlich-politischen Lage in Polen verbuchen. Offiziell wurde die Wahlbeteiligung mit 78% angegeben. Es war sicher eine langfristige Auswirkung des Schocks vom August 1980 (Massenstreiks) und des neuen Glaubwürdigkeitssyndroms der Partei, daß der nachträglichen Wahlmanipulation, die seit den vierziger Jahren die Regel war, Grenzen gesetzt wurden. Die Wahlausschüsse waren in diesem Jahr nicht so gefügig wie in der Vergangenheit. Es fanden sich Ausschüsse, die trotz massiven Drucks nicht zuließen, daß „getürkte" Wahlergebnisse in die Protokolle eingetragen wurden.

Auch wenn es einige Prozent weniger Wahlbeteiligung als offiziell verlautbart gab – in den realsozialistischen Staaten ist allein die Wahl*beteiligung* von Bedeutung, da bei den Wahlen keine Oppositionsparteien kandidieren dürfen –, konnte das Wahlergebnis als ein Zeichen für die weiter zunehmende politische Apathie der „schweigenden Mehrheit" der Polen gelten, nicht so sehr als ein Zeichen der Zustimmung zum Demokratieverständnis der PVAP im allgemeinen und zur Politik der Regierung Jaruzelski im besonderen. Dieses verbreiten nämlich Partei, Regierung und Massenmedien in einem Akt der (Selbst-)Täuschung. In jedem anderen realsozialistischen Staat, gewöhnt an 98–99%-Ergebnisse, hätte eine Wahlbeteiligung von 78% als Katastrophe gegolten. Für Polen gelten weiter besondere Maßstäbe.

Der General stärkte mit dem Parlamentswahlergebnis seine Position gegenüber innerparteilichen Gegnern seiner „mittleren" Linie in der Innenpolitik, die sich zuletzt mit dem Popiełuszko-Mord brutal gemeldet hatten. Die endgültige Entmachtung des für den Sicherheitsdienst (SB) zuständigen ZK-Sekretärs *Mirosław Milewski* im Mai 1985 und die *Übernahme der Kontrolle über den Parteiapparat im Innenministerium,* dem Miliz und SB unterstehen, im Dezember 1984 durch Jaruzelski waren bereits Erfolge des Partei-Generals. Nach den Parlamentswahlen folgten weitere Schritte zur Befestigung seiner Macht im Partei- und Staatsapparat.

Auf der ersten Sitzung des Sejm der IX. Kadenz (Legislaturperiode) am 6. November wurde Jaruzelski zum Vorsitzenden des Staatsrats gewählt und damit formelles Staatsoberhaupt. Das Amt des Ministerpräsidenten gab er an den Wirtschaftsprofessor (Spezialgebiet: Buchhaltung) *Zbigniew Messner* ab, der bei der Nominierung im Sejm eine unglückliche Figur machte, als wüßte er, daß er zum präsumptiven Sündenbock für noch nicht besiegelte Mißerfolge ausersehen sei. Ob es ein geschickter Schachzug Jaruzelskis war, die Verantwortung für die Wirtschaftspolitik abzugeben und für ein mögliches Scheitern nicht direkt verantwortlich gemacht werden zu können? Jedenfalls erlaubt die neue Ämterkombination (Erster Sekretär, Staatsratsvorsitzender), sich auf die Vorbereitungen für den 10. Parteitag im Frühjahr 1986 zu konzentrieren, um ihn zu *seinem* Parteitag zu machen, die Arbeit der Staatsverwaltung nach seinen Vorstellungen zu reorganisieren und die traditionelle Rolle Polens in der europäischen Politik durch demonstrative außenpolitische Aktivitäten (z. B. kurzfristiger Paris-Besuch am 4. 12. 1985) wiederherzustellen.

Jaruzelskis persönlicher Rivale *Stefan Olszowski* mußte aus dem Politbüro ausscheiden. Er war bereits im Sommer – für einige überraschend – nicht mehr auf der Kandidatenliste für den Sejm erschienen. Als einen Tag nach der *Sitzung des Zentralkomitees* (11. 11.) der neue Premier Messner sein Kabinett im Sejm vorstellte, fehlte der bisherige Außenminister Olszowski auch auf der Kabinettsliste. Andererseits verlor auch der Jaruzelski-Vertraute *Mieczysław Rakowski* sein Regierungsamt. Dies ist von westlichen Beobachtern als Entmachtung des als „Liberaler" geltenden Rakowski kommentiert worden. Sicherlich hat sein neues Amt als einer von vier Vizemarschällen des Sejm nur protokollarische Bedeutung. Zugleich wurde Rakowski jedoch zum Vorsitzenden des 250köpfigen „Gesellschaftlich-Politischen Rats beim Sejm" gewählt. Dieses Beratungsgremium, in dem namhafte unabhängige Wissenschaftler sitzen werden, könnte sich allmählich zu einer Art zweiter Kammer entwickeln und auf die Regierungs- und Gesetzgebungsarbeit einen größeren Einfluß ausüben als der Sejm. Zumindest könnte dieser Rat sich als ein ungemütlicherer Kontrolleur der Regierung erweisen als das Parlament. Das gäbe Rakowski als Rats-Vorsitzendem neue Einflußmöglichkeiten. Gleichzeitig wird es vermutlich eine Aufgabe des Jaruzelski-Vertrauten sein, ein wachsames Auge auf das keiner Parteidisziplin unterworfene Beratungsgremium zu werfen, auf daß es nicht zu aufmüpfig werde.
Diese Gefahr besteht für den Sejm der IX. Kadenz nicht, dessen Mitglieder nach einem mehrstufigen Auswahlprozeß auf die Wahllisten gesetzt worden waren. Es fehlen die alten Profile: Der unabhängige Publizist *Karol Małcużynski* war schon im vergangenen Jahr gestorben; der

parteilose Publizist *Edmund Osmańczyk* hatte sich durch seine unbequemen Auftritte im Sjem und außerhalb unbeliebt gemacht und mußte auf sein Mandat verzichten; dasselbe galt für den ehemaligen Vorsitzenden des Polnischen Katholisch-Sozialen Verbandes (PZKS), *Janusz Zabłocki.*

Ein braver Sejm mit katholischer Ausnahme?

Es ist bezeichnend, daß erstmals seit 1956 keine katholische Gruppierung mehr im Sejm vertreten ist, die eine leidliche Beziehung zum authentischen katholischen Milieu (KIK, ZNAK, Tygodnik Powszechny, Bischofskonferenz) hat. Die Zabłocki-Gruppe hatte im Frühjahr 1984 nach einer Palastrevolution ihre Führungsposition im PZKS verloren. Seitdem führte der PZKS unter dem neuen Vorsitzenden *Zbigniew Zieliński* eine „nationaldemokratische" Wende durch. Seit der Verfassungsdebatte 1976 war das Verhältnis des sog. Neo-ZNAK, der sich Anfang 1981 in PZKS umtaufte, zu den katholischen Kreisen problematisch, entspannte sich aber seit Anfang der achtziger Jahre. Nach der Wende im PZKS gelten alle drei im Sejm vertretenen katholischen Gruppierungen (PZKS, PAX, ChSS) als „rezimowy" (regimenahe).

Um ihren Dialogwillen zu beweisen, hatte die Regierung händeringend nach einem katholischen Kandidaten Ausschau gehalten, der als Vertrauter des Episkopats auf die 50köpfige Landesliste für die Sejmwahlen gesetzt werden könnte. *Jerzy Turowicz,* der Chefredakteur der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny", verweigerte – persönlich angesprochen – seine Kandidatur. Er hätte sich nur bereit erklärt, wenn er von Primas Józef Glemp ausdrücklich dazu aufgefordert worden wäre. Der Primas gab dieses Signal nicht.

Der einzige katholische Sejmabgeordnete von Gewicht, der über die Landesliste ins Parlament gewählt wurde, der Professor für Geschichte an der Katholischen Universität Lublin und Vorsitzende des Lubliner KIK (Klub der Katholischen Intelligenz), *Ryszard Bender* (Sejmabgeordneter (Neo-ZNAK 1976–1980) machte sich bereits auf der dritten Sitzung des Sejm am 27. November bei Partei und Regierung unbeliebt. Während der Plenardebatte über die Finanzpolitik ergriff Bender das Wort. Er streifte die finanziellen Probleme des Staates, um dann zum Kern seiner Rede zu kommen, die für ihn beunruhigenden gesellschaftlichen Probleme. Bender betonte in seinem Debattenbeitrag, es werde für den neuen Ministerpräsidenten unmöglich sein, einen „echten Dialog" mit der polnischen Gesellschaft zu führen, wenn er weiterhin die von der „Solidarität" hochgehaltenen Werte des Enthusiasmus und Patriotismus verkenne. Diese Werte würden von der großen Mehrheit des polnischen Volkes geteilt. Weiter warf der Abgeordnete den Behörden vor, praktizierende Katholiken von verantwortungsvollen Posten auszuschließen. „Zeigen Sie mir Wirtschaftsführer, Juristen oder Lehrer, die arbeiten können, ohne ihren Glauben verbergen zu müssen", rief Bender aus (lt. AFP, 28. 11. 1985).

Der katholische Abgeordnete aus Lublin leistete auch einen Beitrag zur innerpolnischen Debatte über den Sinn des Fortbestands der Patriotischen Bewegung der nationalen Wiedergeburt (PRON). Er äußerte sich ähnlich kritisch über den Beitrag von PRON zum „wahrhaftigen Dialog" und über die Zukunft der „Bewegung" wie das PRON-Landesratsmitglied, der Gesellschaftswissenschaftler *Mikołaj Kozakiewicz,* in der Warschauer Tageszeitung „Życie Warszawy" (17. 11. 1985).

PRON am Scheidewege?

Kozakiewicz stellte die *Daseinsberechtigung der PRON* nach dem Abschluß der beiden Wahlkampagnen – zu den Nationalrätewahlen am 17. Juni 1984 und zu den Sejmwahlen am 13. Oktober 1985 – in Frage. Die Ursachen für das Scheitern von PRON sieht Kozakiewicz darin, daß PRON keine unabhängige Bewegung wurde, sondern von denen getragen wurde, die der Staatsmacht wohlgesonnen waren. Schließlich seien führende Funktionäre der Bewegung zugleich Mitglieder der Staatsorgane, mit denen PRON eigentlich in einen Dialog eintreten wollte.

Mit der Kritik von seiten Benders, Kozakiewiczs und anderer wurde der Sinn des wichtigsten Forums der von der Warschauer Führung deklarierten Verständigung und politischen Transmissionsriemens von den Staatsinstitutionen zur Gesellschaft bezweifelt, das erst vor zwei Jahren (1983) offiziell die seit den fünfziger Jahren bestehende Front der nationalen Einheit (FJN) abgelöst hatte. PRON stellte die Prinzipien der Herrschaftsausübung (führende Rolle) der Partei nicht in Frage. Andererseits hatte man den Eindruck gewinnen können, daß für einen Teil des politischen Establishments nach dessen subjektivem Willen eine Reform nicht bloßer Schein und Fassade sein sollte, sondern hier der ehrliche Wille bestand, das politische System – beispielsweise über die PRON-Strukturen – zu liberalisieren. Angesichts der in Polen vorherrschenden politischen Haltungen schien aber die Frage der gesellschaftlichen Akzeptanz der PRON von Anfang an – und zwar negativ – beantwortet. Gutwillige Vermittler zwischen „der Macht" (władza) und der Gesellschaft, die sich auch in PRON finden, agierten damit in einer aussichtslosen Situation.

Insbesondere in den Diskussionen um die *neuen Wahlordnungen* für die Wahlen zu den Nationalräten und zum Sejm erwies sich die relative Einflußlosigkeit von PRON. Beispieslweise wurden die Vorschläge, die Kandidatenlisten zu erweitern und die Benutzung der Wahlkabinen bei der Wahl obligatorisch zu machen, von der Partei verworfen. Daß die PVAP mit einer solchen Politik die Glaubwürdigkeit einer von ihr selbst ins Leben gerufenen Institution untergrub, war für Jaruzelski aber offensicht-

lich zweitrangig gegenüber der Aufgabe, die Herrschaft des Establishments nicht durch riskante Demokratisierungsexperimente zu unterminieren. Der Handlungsspielraum der Jaruzelski-Mannschaft ist äußerst eng gezogen, da die Zustimmung zu ihr in der Bevölkerung zu gering ist.

Neue Maßnahmen gegen die Hochschulen

Diese Einschätzung bestimmt auch das *Vorgehen gegenüber dem akademischen Milieu,* den Hochschulen, den Professoren und Studenten. Der personelle Einfluß der Partei an den Hochschulen war bisher nahezu mikroskopisch klein. In der Parteipresse häuften sich die Forderungen nach einer Überprüfung der Lehrer- und Hochschullehrerkader. Die Diskussionen in Partei und Hochschulministerium über geeignete Maßnahmen, um die Hochschulen disponibler zu machen, endeten mit einem neuen Hochschulgesetz im Juli 1985, mit dem die Hochschulautonomie trotz des Widerspruchs des Hauptrats der Wissenschaften, eines Konsultativorgans beim Ministerium, der Universitäten und der katholischen Kirche stark beschnitten wurde. Ende November 1985 machte Hochschulminister Prof. *Benon Miśkiewicz* auf spektakuläre Weise von seinem Recht der Absetzung von Hochschullehrern Gebrauch. Nahezu 50 Rektoren, Prorektoren, Dekane und Fachbereichsleiter der großen Universitäten wurden ihrer Ämter enthoben. Besonders stark von der Maßnahme betroffen war die Heimatuniversität des Ministers, die Adam-Mickiewicz-Universität Posen. Dort sollen der Rektor, vier seiner Stellvertreter und sieben Dekane abgesetzt worden sein (FAZ, 30. 11. 85). Allen entlassenen Professoren wurde aufgrund von Sondervollmachten des Hochschulministeriums gekündigt, die die Absetzung ohne Angabe von Gründen bis zum 30. November ermöglichten.

Diese administrativen Eingriffe werden von dem betroffenen Milieu und von den anderen gesellschaftlichen Gruppen als ein weiterer *Beweis für die Dialogunfähigkeit* der Behörden angesehen, vor der der Abgeordnete Bender zur selben Zeit im Sejm warnte, und Verbitterung, „Staatsnihilismus" oder einfach gesellschaftliche Apathie vergrößern, vor der die politische Führung im Augenblick womöglich noch mehr Angst hat als vor der offenen Opposition. Die ist nicht zuletzt in Gestalt der „Solidarität" im Untergrund und des unabhängigen Publikationswesens (zwischen 600 und 900 regelmäßig und unregelmäßig erscheinende „Untergrund"-Publikationen) noch vorhanden; sie kann aber wenig oder keine praktikablen Alternativen anbieten, die von der Gesellschaft, insbesondere von der Arbeiterschaft als moralisch aufrichtende Handlungsanweisungen angenommen werden könnten.
Bleibt angesichts der zunehmenden Einschränkungen unabhängiger gesellschaftlicher und kultureller Artikulation die katholische Kirche als einzige Institution mit den entsprechenden organisatorischen und räumlichen Möglichkeiten, einem weiten Spektrum der unabhängigen Aktivitäten der Gesellschaft (Bildung, Kultur u. a.) Zuflucht zu gewähren. Diese nach Ansicht der Behörden nicht ins Aufgabengebiet der Kirche gehörenden quasi-oppositionellen Aktivitäten sind in den letzten Monaten zunehmender Kritik der Parteimedien ausgesetzt. Die kulturelle Tätigkeit der Katholischen Kirche und die beteiligten Wissenschaftler und Künstler sollen wohl schärfer ins Visier genommen werden. Besonders die „Wochen der christlichen Kultur", die im ganzen Lande veranstaltet werden, sind der Partei ein Dorn im Auge. Auf der erwähnten 2. ideologisch-theoretischen Konferenz der PVAP richtete Parteichef Jaruzelski eine Warnung an die katholische Kirche. Die Behörden würden gegen „politischen Klerikalismus, gegen Fanatismus und Intoleranz" vorgehen. Er forderte die Kirche auf, sich für das Wohl Polens einzusetzen. (Reuter, 28. 11. 1985)

Die Agrarstiftung – ein Projekt will nicht sterben

Freilich gibt es Meinungsunterschiede zwischen Partei und Kirche, was unter dem „Wohl Polens" im konkreten Fall zu verstehen ist. Ein schlagendes Beispiel dafür liefert das leidige Thema der *katholischen Agrarstiftung* (vgl. HK, Februar 1985, 64–69). Wie ein führender Kopf der Stiftung dem Autor mitteilte, sei die schon Jahre währende Diskussion über den Landwirtschaftsfonds anfangs nützlich für die kirchliche Pastoral auf dem Lande gewesen. Deren Entwicklung beschrieb der Gesprächspartner vor allem im Süden Polens als „schön". Vor allem in Rzeszów, Tarnów, Thorn, Konin, Radom, in der Umgegend von Warschau und in Grünberg (Zielona Góra) gebe es eine positive Entwicklung. Gar nicht entwickelt sei die Pastoral auf dem Lande in Białystok, Ostpreußen und Stettin. Wenig Erfolg gebe es auch in Schlesien. Einige Bischöfe seien nicht so engagiert. In diesem Zusammenhang fiel auch der Name des Erzbischofs von Posen.

Heute sei das Hin und Her über die Stiftung nicht mehr so nötig für diese Seelsorge. Primas *Glemp* wolle ein Ende der Diskussion über das Projekt: Erfolg oder Scheitern des Projekts müßten jetzt resümiert werden. Nach einer längeren Sommerpause hatte am 16. September 1985 die letzte Sitzung von Regierung und Stiftungskomitee im Landwirtschaftsministerium stattgefunden. Während der Sitzung wurde über drei strittige Punkte gesprochen: Erstens: der Landwirtschaftsminister gab seine Forderung auf, über einen zusätzlichen Paragraphen im Statut der Stiftung bei der Bestimmung der Priorität der Programme die entscheidende Stimme zu beanspruchen. Zweitens: Prinzipiell wurde Steuerfreiheit zugesagt, mit der Einschränkung, daß den Behörden die Dokumente vorgelegt werden sollten, aus denen die Kalkulationen hervorgingen. Drittens: Aus politischen Gründen sollte die Stiftung die Schenkung von Lech Wa-

łęsa in Höhe von 193 000 Dollar – die Nobelpreisdotierung – nicht akzeptieren. Die Behörden fürchteten zudem weitere Donationen von seiten der Bauern.

Das für den 17. Oktober vereinbarte nächste Treffen zwischen der Regierung und den Stiftungsvertretern wurde einen Tag vor dem festgesetzten Termin von Regierungsseite ohne Angabe von Gründen und ohne neuen Terminvorschlag abgesagt. In dem Kommuniqué des Organisationskomitees der Agrarstiftung vom 18. Oktober (Tygodnik Powszechny, 27. 10. 1985) wurde die Besorgnis geäußert, daß der für die Pilotprojekte im Jahre 1985 zur Verfügung stehende Devisenfonds verfallen könnte. Als ein Anzeichen für die wachsende Resignation konnte der Satz interpretiert werden: „Im Zusammenhang damit schilderten die Mitglieder des Komitees dem Primas das Problem der Zweckmäßigkeit, ihre Tätigkeit fortzusetzen."

Wirtschaft: Warten auf den Silberstreif

Die Drohung des *Organisationskomitees der Agrarstifung,* seine Tätigkeit einzustellen, konnte als Signal an die Regierung verstanden werden. Schließlich wollen sowohl die Warschauer Führung als auch Primas Glemp die spektakuläre Feststellung eines endgültigen Scheiterns des Stiftungsprojekts vermeiden, da beide Seiten ungeachtet drohender Töne von seiten der Behörden keine demonstrative Verschärfung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche wünschen. Ob der zuletzt gemachte Vorschlag der Regierung, die Gespräche über den Agrarfonds noch in diesem Monat wieder aufzunehmen, die Sache voranbringen wird, bleibt abzuwarten.

In ihrem begrenzten Konflikt mit der katholischen Kirche gehen Partei und Regierung anscheinend weiterhin selektiv vor: auf der einen Seite Polemik und Versuche, die gesellschaftliche Tätigkeit der Kirche („politischer Klerikalismus") zu behindern, auf der anderen Seite „Fortsetzung der prinzipiellen und konstruktiven Haltung der letzten Jahre" (Jaruzelski auf der 2. Ideologiekonferenz). Wie schwer beides zu vereinbaren ist, zeigt das bisherige Schicksal der Agrarstiftung.

Nach der Regierungsumbildung Anfang November sollte ursprünglich nicht der Konflikt mit verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen im Mittelpunkt des innenpolitischen und internationalen Interesses stehen, sondern die *wirtschaftlichen Probleme,* die künftig in einem Klima der Sachlichkeit angegangen werden sollten, um unter der Regierung des Wirtschaftsfachmanns Messner die Neuordnung und Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse voranzutreiben. Die polnischen Behörden sorgten selbst dafür, daß die politischen Probleme in den Schlagzeilen der westlichen Medien blieben. Gab es denn Positives über die bisherigen Ergebnisse der Wirtschaftspolitik zu berichten? Der Kommentator der Tageszeitung „Życie Warszawy" schrieb dazu: „Ein Pferd mit Sattelzeug demjenigen, der nach Abwägung aller Plus- und Minuspunkte der Reform noch präzise auszusagen imstande ist, an welchem Punkt sich unsere Wirtschaft heute auf dem Wege von der Krise zum Gleichgewicht befindet" (Zit. nach General-Anzeiger, Bonn, 13. 11. 85).

Die Erörterungen der Fachleute zeigen in der Tat: bisheriger Verlauf gegenwärtiger Stand und zukünftige Entwicklung der Wirtschaftsreform liegen im dunkeln. Die Übergangszeit bis zum Wirksamwerden des gesamten Reformwerks zieht sich zu lange hin. Deshalb verlangsamt sich das Tempo. Das ständige Umorganisieren und Abändern von Spielregeln und Vorschriften verhindert das Entstehen eines stabilen Rahmens. Der Mangel an Ausgangsmaterialien und Ersatzteilen fördert die Neigung, zu den alten Methoden des Kommandierens von oben zurückzukehren. Zur Wiedergewinnung einer ausgeglichenen wirtschaftlichen Entwicklung wären nach Ansicht der polnischen Wirtschaftswissenschaftler vor allem „drei große K" erforderlich: Konsequenz, Kompetenz und komplexes Vorgehen.

Zweifel hegen die Wirtschaftswissenschaftler, ob die notwendige strukturelle Umgestaltung der polnischen Volkswirtschaft wirklich durchgeführt wird. Eine Fortführung der Investitionen aus der Gierek-Zeit („Invest-Ruinen") wäre eine schwere Belastung für die polnische Wirtschaft. Der größte Teil der Investitionen aus den siebziger Jahren wird nach dem derzeitigen Stand der Diskussion des Fünfjahrplans 1986–1990 fortgesetzt werden. Es würden die Mittel für eine Änderung der Produktionsstruktur fehlen. Zudem würde mit den gegenwärtigen Investitionsstrukturen, mit der weiteren Vernachlässigung des Konsumgüterbereichs gegenüber dem Produktionsgütersektor die Inflation, die bei ca. 19% (1985) liegt, weiter angeheizt und zu einer gefährlichen Quelle der Unzufriedenheit in der Bevölkerung werden.

Versuch einer Bilanz

Wie könnte eine kurze, notwendigerweise lückenhafte *Bilanz* der jüngsten Entwicklung in Polen aussehen? Aus der Beobachtung der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Daten könne man mit aller gebotenen Vorsicht die Schlüsse ziehen, daß

- die Konsolidierung der Herrschaft der politischen Elite unter General Jaruzelski weit fortgeschritten und mittelfristig gesichert ist;
- der politischen Konsolidierung die wirtschaftliche auf dem Binnenmarkt nur im Bereich der Versorgung der Bevölkerung mit Grundnahrungsmitteln folgt;
- die Gefahr sich vergrößert, daß mit der endgültigen Verabschiedung des Fünfjahrplans 1986–1990 die ursprünglichen Intentionen der 1982 ins Leben gerufenen Wirtschaftsreform endgültig begraben werden;
- mittelfristige Konsolidierung der Herrschaft der Gruppe um Jaruzelski nicht gleichzusetzen ist mit

wachsendem Vertrauen von seiten der Gesellschaft – unabhängig von politischen Orientierungen;
- die Liquidierung letzter Inseln gesellschaftlich kultureller Autonomie (Universitäten, Schulen) fortschreitet;
- repressiv anwendbare Gesetze aber nicht automatisch gleichzusetzen sind mit angewendeter Repression;
- auch unter den reduzierten Bedingungen die Möglichkeiten der Artikulation kultureller Vielfalt und wissenschaftlicher Freiheit bemerkenswert groß sind;
- das politische System Polens eher als autoritär (und zugleich chaotisch), keinesfalls aber als totalitär zu bezeichnen ist;
- trotz der politischen Konsolidierung und wirtschaftlichen Verbesserung der Lage auf niedrigem Niveau der Glaube an die Reformierbarkeit des Systems im Sinne von allmählicher Demokratisierung weitgehend fehlt;
- die Vertreter der unterschiedlichen Richtungen der demokratischen Opposition sich uneins sind über die Möglichkeiten der Entwicklung einer konstruktiven Strategie;
- unter dem Schirm der katholischen Kirche und ihrer Räumlichkeiten der Geist der Solidarität – nicht unbedingt die Gewerkschaft selbst – weiterlebt;
- eine offene Konfrontation mit der katholischen Kirche von der Regierung nicht gesucht wird, aber eine Politik der Nadelstiche;
- von Repräsentanten verschiedener politischer und gesellschaftlicher Richtungen in Polen in Anbetracht der „konservativen" Tendenzen, des Beharrungsvermögens der Apparate, der Notwendigkeit einer grundlegenden Veränderung und der Unmöglichkeit, eine solche durchzuführen, die Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit des Ausbruchs eines neuen offenen Konflikts am Ende der achtziger Jahre diskutiert wird.

Dieter Bingen

Konzilsbilanz nach 20 Jahren

Diskussion und Ergebnis der römischen Sondersynode

Die Bischofs-Sondersynode, von Johannes Paul II. im Januar 1985 für November/Dezember 1985 einberufen, dauerte nur 14 Tage. Sie wurde am Sonntag, den 24. November, mit einem feierlichen Gottesdienst in St. Peter, zu dem die Bischöfe wie zur Konzilseröffnung vom Bronzetor des Vatikans her feierlich über den Petersplatz in den Petersdom einzogen, eröffnet. Sie endete am 7. Dezember mit einer Schlußsitzung, in der der Papst einen neuen gesamtkirchlichen Katechismus ankündigte. Dieser Schlußsitzung folgte am Sonntag, den 8. Dezember, der feierliche Abschlußgottesdienst wiederum in St. Peter. Als Sondersynode über das Zweite Vatikanum erregte sie mehr öffentliche Aufmerksamkeit als jede andere bisherige gesamtkirchliche Synodalversammlung. Ihre Beratungen und ihre Ergebnisse, so fragmentarisch sie angesichts der begrenzten Zeit ausfallen mußten, wurden insgesamt positiv wohlwollend aufgenommen. Ulrich Ruh zieht, Anregungen und Forderungen in der Diskussion mit den schriftlich fixierten Ergebnissen vergleichend, ein Gesamtresümee. Diesem folgen die Synoden-Botschaft „an die Christen in der Welt" und der am Montag, den 9. Dezember in Rom veröffentlichte Schlußbericht im Wortlaut.

Die am 8. Dezember mit einer feierlichen Messe im Petersdom beendete Vollversammlung der Bischofssynode war nicht nur in dem eher technischen Sinn „außerordentlich", daß an ihr nur die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen teilnahmen. Außerordentlich an ihr war vor allem ihr Thema: Schließlich stand nicht wie bei den letzten „ordentlichen" Vollversammlungen ein Teilaspekt des kirchlichen Lebens zur Diskussion, sondern sie sollte, wie es Johannes Paul II. erstmals in seiner Ankündigungsansprache vom 25. Januar 1985 formuliert hatte, das Zweite Vatikanische Konzil feiern, seine Auswirkungen überprüfen und Schritte zu seiner weiteren Rezeption ins Auge fassen. Daß mit einem solchen Programm eine nur zweiwöchige und überdies auch nicht besonders intensiv vorbereitete (vgl. dazu HK, November 1985, 522–525) Versammlung von vornherein überfordert sein würde, daran konnte schon im Vorfeld der Synode kein Zweifel bestehen. Um so höher ist zu veranschlagen, daß es den 165 Synodenvätern gelang, Ergebnisse ihrer Beratungen in einem *Schlußdokument* zusammenzufassen, über das am Vormittag des 7. September abgestimmt wurde und für dessen Veröffentlichung der Papst in seiner Schlußansprache an die Synode gleich anschließend grünes Licht gab. Auch in dieser Hinsicht muß man der Vollversammlung das Prädikat „außerordentlich" zusprechen: Zum ersten Mal seit 1971 ließ es eine Vollversammlung der Bischofssynode nicht bei „Propositiones" zu Händen des Papstes bewenden, sondern legte neben einer eher appellativ gehaltenen „Botschaft" auch ein eigenes Schlußdokument vor.

Ein breites Spektrum von Problemen und Anregungen

Das Grundgerüst dieser „Relatio finalis" findet sich schon im ersten Bericht von Kardinal *Gottfried Danneels*, den er als von Johannes Paul II. bestellter Relator am 25. November der Vollversammlung vortrug. Nach einer ausführlichen Bilanz der nachkonziliaren Entwicklung

auf der Grundlage der beim Synodensekretariat eingegangenen Antworten auf den Fragenkatalog vom 1. April (nach Mitteilung des Sekretärs der Synode, Erzbischof *Jan Schotte,* waren bis zum 20. November 95 von 136 möglichen Antworten in Rom eingegangen) nannte der Brüsseler Erzbischof *vier Hauptthemen,* denen sich die Vollversammlung widmen solle: Es komme darauf an, das Geheimnis der Kirche in ihrer Berufung zur Heiligkeit zu vertiefen; man müsse zu den Quellen Wort Gottes, lebendige Tradition, authentisch lehramtliche Interpretation zurückgehen; der Reichtum der Kirche als „communio" solle wiederentdeckt werden; die Synode dürfe sich nicht ausschließlich mit innerkirchlichen Problemen beschäftigen, sondern müsse den Dialog mit der Welt von heute aufnehmen.

Für die ersten Tage der Synode war allerdings weniger das Bemühen um thematische Konzentration im Sinn dieser Vorgabe charakteristisch als die *große Bandbreite von Problemen, Fragen und Wünschen,* die in den Interventionen der Bischöfe aus aller Welt auf den Tisch kamen. Bis zum Freitag der ersten Synodenwoche, an dem die „Circuli minores", die Sprachgruppen, ihre Arbeit aufnahmen, folgte im Plenum ein Achtminutenvotum auf das andere. Schon bei den letzten Vollversammlungen hatten sich zahlreiche Bischöfe in ihren Interventionen entweder auf ganz spezielle Aspekte des jeweiligen Themas konzentriert oder aber sehr allgemein zur Situation der Kirche in ihren Diözesen und Herkunftsländern Stellung genommen. Kein Wunder, daß diesmal beim Thema Konzilsbilanz das Spektrum der Beiträge noch um einiges bunter war: Neben den Ausführungen des Erzbischofs von Hanoi über die Liturgiereform in Vietnam stand das Votum des maronitischen Patriarchen von Antiochien, der u. a. auf die Schwierigkeiten orientalischer Katholiken in der Diaspora aufmerksam machte. Auf den Beitrag des haitianischen Bischofs *François Gayot,* der in dem Wunsch gipfelte, die Synode solle die kirchlichen Basisgemeinschaften als „privilegierte Orte des Wegs der Kirche" empfehlen, folgte der Bericht des Bischofs von Beira (Mosambik), in dem es vor allem um die durch den Bürgerkrieg und die Verstaatlichung vieler kirchlicher Einrichtungen behinderte Evangelisierungsarbeit der Kirche in diesem ostafrikanischen Land ging.

Die *besonderen Anliegen,* die sich bei der Umsetzung der Beschlüsse und Optionen des Zweiten Vatikanums in den einzelnen geographischen und kulturellen Regionen ergeben, machten sich auf der Sondersynode natürlich auch bemerkbar. So gingen mehrere asiatische Bischöfe auf den Stand und die Probleme des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen ein (so etwa der Erzbischof von Bangkok, Kardinal *Michael Michai Kitbunchu,* der über den Dialog von Christen und Buddhisten in Thailand sprach). In Interventionen aus Afrika war verschiedentlich von Fragen der Inkulturation in Liturgie und Pastoral die Rede. Die Voten aus Lateinamerika zeigten nochmals in aller Deutlichkeit, welche Spannungen in der katholischen Kirche des Subkontinents bestehen: Während der Erzbischof von Cordoba (Argentinien), Kardinal *Raúl Francisco Primatesta,* die „Gefahr der Unklugheit und Verwegenheit" geißelte, mit der man von einer „Kirche des Volkes" spreche, die marxistische Tendenzen in sich berge und die hierarchischen Strukturen angreife und auch Bischof *Dario Castrillon Hoyos,* der Generalsekretär des CELAM, vor den Gefahren der Volkskirche warnte, verteidigte Bischof *Ivo Lorscheiter,* der Vorsitzende der Brasilianischen Bischofskonferenz, ausdrücklich die Theologie der Befreiung, die ihren Ursprung in der Erfahrung Gottes und der Begegnung mit ihm im Armen habe.

Gegenüber den meist eher handfest-konkreten Voten aus Ländern der Dritten Welt brachten verschiedene europäische Beiträge *theologische Reflexionen* in die Plenarsitzungen ein. Das galt für den Erzbischof von Paris, Kardinal *Lustiger,* mit seinen subtilen Darlegungen zum Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche ebenso wie für Kardinal *Basil Hume* (Westminster), der den Begriff der „communio" in den Mittelpunkt seines Votums stellte, oder für Kardinal *Simonis,* den Erzbischof von Utrecht, der sich zum Mysterium der Kirche äußerte, das im Geheimnis des dreieinigen Gottes wurzele. Kardinal *Kuharić* (Zagreb) sprach davon, manche Ideologien und Philosophien hätten einen Mythos des Übermenschen hervorgebracht, der alleinige Norm für die Unterscheidung von Gut und Böse sei, dem alles erlaubt sei, was ihm gefalle. Wenn die Transzendenz der menschlichen Person verneint und der Mensch vom transzendenten Gott getrennt werde, könne er einer Zivilisation des Todes verfallen.

Umstrittene Kollegialität

Ungeachtet dieser Vielfalt an Aspekten und Vorschlägen fehlte es der ersten Synodenphase doch nicht an durchgehenden Perspektiven. Dabei fiel am meisten das Lob des Konzils und seiner Folgen für das kirchliche Leben auf, das in der Synodenaula so gut wie unisono angestimmt wurde. So häufig man auf Schattenseiten der nachkonziliaren Entwicklung hinwies, *das positive Gesamturteil hatte die Oberhand.* Kardinal Danneels konnte in seiner zweiten Relatio „post disceptationem", also nach den Plenarsitzungen der ersten Tage, mit Recht zusammenfassen, die Interventionen hätten einmütig das Zweite Vatikanum als „legitimen Ausdruck und legitime Interpretation des in Schrift und lebendiger Tradition enthaltenen depositum fidei" gewürdigt: „So muß und wird das Konzil sowohl dem Buchstaben wie dem Geist nach eine Magna Charta sein, die der Kirche den Weg in das dritte Jahrtausend weist." Man habe, so Danneels' Bericht weiter, in der Aula immer wieder darauf hingewiesen, daß ein tieferes und integrales Verständnis des Zweiten Vatikanums notwendig sei, daß man seinen Buchstaben nicht von seinem Geist trennen dürfe. Im Licht der ganzen Tradition der Kirche und unter Berücksichtigung der Zeichen der Zeit und der jeweils neuen Probleme müsse das Konzil auf lebendige Art und Weise

interpretiert werden. Mit der Annahme des Konzils, seiner geistlichen „Verinnerlichung", seiner Anwendung und praktischen Verwirklichung sei man noch längst nicht fertig.

Der belgische Kardinal widmete nicht zufällig den längsten Teil seiner zweiten Relatio dem Thema „Die Kirche ist Gemeinschaft". Tatsächlich erwiesen sich *die ekklesiologischen Aussagen des Konzils* und ihre Umsetzung in die Strukturen der Kirche als das Thema, um das besonders viele und auch pointierte Interventionen kreisten. Dabei galt der Frage nach der Kollegialität der Bischöfe, der Rolle der Bischofskonferenzen und dem Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche besondere Aufmerksamkeit. Sie hatte schon in einigen gewichtigen Stellungnahmen zur Synodenvorbereitung eine Rolle gespielt. Jetzt stellte der Vorsitzende der amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof *James W. Malone,* an den Anfang seiner Intervention die Forderung, die Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kollegialität und der Anstoß, der von dieser Lehre für die Bischofskonferenzen ausgegangen sei, müßten neu bekräftigt werden. Einige weitere Beispiele für diese Tendenz in der Vollversammlung: der frühere Bischof von Oslo, *John Gran* (er vertrat die nordische Bischofskonferenz), sprach sich für eine effektivere praktische Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips aus: „Die Tendenz einer Rückkehr zu der Vorstellung, daß Diözesanbischöfe eher Repräsentanten Roms als Verwalter von eigenem Recht sind, ist nicht zu übersehen." Erzbischof *Carter* von Kingston (Jamaica) beklagte, viel zu viele Entscheidungen würden in Rom getroffen, die eigentlich in den Diözesen getroffen werden sollten. Der Vorsitzende der Australischen Bischofskonferenz, Erzbischof Francis *Robert Rush* (Brisbane), plädierte für eine sorgfältigere theologische Begründung und eine effektivere Rolle der Bischofskonferenzen.

Kirche als „Mysterium" und als „Communio"

Es fehlte aber auch nicht an Voten, denen es eher um eine *Bekräftigung und Stärkung des päpstlichen Primats* zu tun war: Kardinal *Eugenio de Araujo Sales,* der Erzbischof von Rio de Janeiro, hob in seiner Intervention massiv auf die Bedeutung des Primats ab; das Bischofskollegium müsse ihn in der Person des Papstes verteidigen (Kardinal Sales ließ seiner im Plenum vorgetragenen Intervention im übrigen noch drei nur schriftlich eingereichte Stellungnahmen folgen, in denen er unter anderem beklagte, es gebe Professoren, die statt der Lehre der Kirche ihre eigenen Lehren und Meinungen weitergäben, und den Verfall des Ordenslebens als eines der schlimmsten Übel in der Kirche konstatierte). Wieder andere Synodenväter argumentierten, man müsse über die Strukturdebatten in der Kirche, die nach dem Konzil zu viele Kräfte gebunden hätten, hinauskommen und die in den letzten zwanzig Jahren weithin unbeachtete „mystische Dimension der Kirche" (so der Berliner Bischof, Kardinal *Meisner*) stärker betonen. Kardinal Meisner weiter: „Die Kirche als Mysterium und nicht als Apparat ist die Sehnsucht vieler Menschen, die sich in ihrer Würde in den Massengesellschaften bedroht fühlen."

Daß auf der Vollversammlung die ekklesiologischen Akzente unterschiedlich gesetzt wurden, zeigten auch die Ergebnisse der neun Sprachgruppen (eine lateinische mit nur sechs Teilnehmern, eine italienische, zwei englische, eine deutsche, zwei französische und zwei spanische; in einem zehnten „Circulus" waren die vom Papst als Ehrengäste der Synode eingeladenen Bischöfe und Theologen zusammengefaßt, zu denen aus dem deutschen Sprachraum die Kardinäle *König* und *Volk* und *Hans Urs von Balthasar* gehörten). Ganz im Sinn der vorausgegangenen Interventionen der Kardinäle Höffner, Meisner, Wetter, Simonis und Ratzinger stellte der Bericht der deutschen Sprachgruppe (Berichterstatter war Kardinal *Augustin Mayer*) eine *Besinnung auf die Kirche als Mysterium* an den Anfang und hielt bei der Analyse der Schwierigkeiten bei der Rezeption des Konzils fest, die der Kirche auch notwendig zugeordneten Begriffe wie Institution, Amt, Autorität seien ihrer Beziehung zur Kirche als Mysterium entkleidet und damit oft rein negativ gewertet worden: „Das ganze Mysterium Paschale in der Einheit von Kreuz und Auferstehung muß die Mitte der Kirche sein und auch der Schlüssel für die Sendung der Kirche in die Welt."
Demgegenüber stellte die englische Sprachgruppe A stärker das Verständnis der *Kirche als „communio"* in den Vordergrund; die „communio" müsse sich in den Strukturen und Beziehungen in der Kirche widerspiegeln. Diese Strukturen sollten die Einheit von Glaube und Liebe schützen und gleichzeitig die Vielgestaltigkeit der Gaben des Geistes fördern. Der italienische Sprachzirkel wiederum legte der im Informationsbulletin der Synode veröffentlichten Zusammenfassung zufolge besonderen Wert auf die „lehrmäßige, sakramentale und disziplinarische Gemeinschaft der Teilkirchen mit dem Papst und unter seiner Führung".

Natürlich beschäftigten sich die „Circuli minores" nicht nur mit den vor allem durch die Konzilskonstitution „Lumen gentium" und ihren Wirkungen aufgeworfenen Problemen. Vielmehr standen auf ihrer Tagesordnung alle Fragen, die Kardinal Danneels mit seinen beiden zusammenfassenden Berichten genannt und ein Stück weit auch schon strukturiert hatte: Liturgie, Wort Gottes in der Kirche, Evangelisierung als dringliche Aufgabe (die englische Sprachgruppe A schlug vor, es solle ein Zehnjahresprogramm für die Evangelisierung entwickelt werden, mit dem man 1990 beginnen könne), Mission und Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, Ökumene, Einsatz der Kirche für die Armen, Kirche als Verteidigerin der Menschenrechte, Inkulturation.
Danneels hatte den Sprachgruppen auch die praktische Frage vorgelegt, ob man die Ergebnisse der Vollversammlung neben der Botschaft, deren Abfassung schon Ende der ersten Woche beschlossen wurde, noch in ei-

nem weiteren Dokument festhalten solle. Auch in dieser Sache war das Meinungsbild auf der Synode zunächst nicht einheitlich: Während sich die einen dafür aussprachen, Propositionen zu verfassen und sie dem Papst zur weiteren Verwendung zu übergeben, plädierten andere entschieden dafür, die Synode müsse selber ein substantielles Dokument ausarbeiten. Daß es dann zu einem Schlußdokument kam, war zu Beginn der Synode keinesfalls vorauszusehen gewesen: Ohne den intensiven Einsatz und das Geschick des Relators und seines Sondersekretärs, des Tübinger Dogmatikers *Walter Kasper*, wäre ein solches Dokument schon wegen praktischer Schwierigkeiten auch kaum zustande gekommen. Der *Schlußbericht* wurde in einer ersten Fassung am Mittwoch der zweiten Synodenwoche vorgestellt und dann einen halben Tag lang in den „Circuli minores" beraten, die jeweils Modi zu dem Dokument ausarbeiteten. Am vorletzten Tag der Vollversammlung wurde die endgültige Fassung zur Abstimmung gestellt, wobei nur noch mit „Placet" oder „Non placet" votiert werden konnte. Die Abstimmung ergab zu allen achtzehn Abschnitten des Dokuments überwältigende Mehrheiten; in keiner Teilabstimmung sollen weniger als 145 „Placet" gezählt worden sein.

Bekräftigung des Konzils mit interessanten Gewichtungen

Daß dieses Dokument eine so große Mehrheit fand (auch die Botschaft wurde – allerdings erst in einer dritten Fassung – fast einstimmig angenommen), hat sehr viel mit seinem Genus zu tun: Seinen knappen und sorgfältigen Formulierungen, die teilweise aus dem zweiten Bericht von Kardinal Danneels stammen, teilweise aber auch aus den Gruppenberichten, ist das Bemühen um möglichst konsensfähige Aussagen vom Anfang bis zum Schluß anzumerken. Viele Passagen sind sehr allgemein gehalten bzw. enthalten nur weithin selbstverständliche Feststellungen (so z. B. zum Verhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt, zur Evangelisierung oder zum Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche). In ihren Inhalten und Konsequenzen in der Kirche heute durchaus umstrittene Begriffe wie Inkulturation und Option für die Armen werden positiv aufgenommen, im gleichen Atemzug aber gegen mögliche Fehlverständnisse sorgsam abgegrenzt. Das Schlußdokument läßt erkennen, daß es sich manchen Kompromissen verdankt, daß unterschiedliche Akzentsetzungen darin ihren Niederschlag gefunden haben, wenn auch jeweils ein Stück weit entschärft. So finden sich in den Passagen über die Schwierigkeiten bei der Rezeption des Konzils etliche negativ getönte Formulierungen aus dem Bericht des deutschen „Circulus", während die Ausführungen über Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche eher die Handschrift der englischen Gruppenberichte tragen. Die konkreten Vorschläge der ersten Synodenwoche, etwa zur Verbesserung der Kollegialität, bleiben im „Schlußbericht" fast vollständig ausgespart. Auch die jedem Kapitel beigefügten „Suggestiones" sind durchweg so allgemein formuliert, daß man ihnen die Zustimmung auf allen Seiten kaum versagen konnte.

Dennoch sollte man das Ergebnis der Synode (wobei Schlußdokument und Botschaft zusammenzunehmen sind) nicht geringschätzen. Schließlich hat die Vollversammlung die bleibende Geltung der Konzilsdokumente und der darin getroffenen Grundoptionen für die katholische Kirche *ausdrücklich bekräftigt.*

Das gilt für die Erneuerung der Liturgie ebenso wie für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen, für die Öffnung zur Welt von heute mit ihren Herausforderungen wie für die Betonung der Sendung jedes Getauften. Das gilt nicht zuletzt für die *Ökumene*, auf die der Papst in seiner Schlußansprache an die Synodenväter ausführlich zu sprechen kam, indem er an die Aufhebung des gegenseitigen Kirchenbanns zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie am Ende des Zweiten Vatikanums erinnerte. Ein vergleichbares ökumenisches Zeichen kann die Vollversammlung nicht vorweisen; immerhin wurde aber am Donnerstag in der zweiten Synodenwoche das nachmittägliche Plenum mit einem ökumenischen Gebetsgottesdienst abgeschlossen. Die zehn Beobachter aus nichtkatholischen Kirchen, die an der Vollversammlung teilnahmen, hatten zwei Tage zuvor eine von ihnen gemeinsam unterzeichnete Botschaft an die Synode gerichtet. Darin geben sie unter anderem der Freude darüber Ausdruck, daß die Vollversammlung das Zweite Vatikanum in seinen ekklesiologischen und ökumenischen Aspekten konkret bekräftigt habe.

Festzuhalten ist allerdings nicht nur, daß die Synode das Konzil nach Buchstabe und Geist bekräftigt und weitere Schritte zu seiner geistlichen Aneignung und praktischen Umsetzung verlangt hat. Interessant ist auch, welche *Gewichtungen* dabei vorgenommen werden. So fällt unschwer auf, wie sehr das Schlußdokument auf den Geheimnischarakter der Kirche Wert legt und sich gegen eine „einseitig soziologische Sicht" abgrenzt. Dazu paßt der Hinweis auf die allgemeine Berufung zur Heiligkeit und auf die Heiligen, die in schwierigen Zeiten der Kirchengeschichte Quelle und Ursprung der Erneuerung gewesen seien. Dazu gehört auch die Feststellung, inmitten des verbreiteten Säkularismus machten sich Zeichen der Rückkehr zum Heiligen bemerkbar.

Auch wenn bei diesen Themen mehrfach wörtliche Formulierungen aus dem Bericht der deutschen Sprachgruppe ins Schlußdokument eingeflossen sind, die entsprechenden Stichworte tauchten auch sonst auf der Vollversammlung immer wieder auf. So verständlich die Option für das Mysterium, die Heiligen und den „Sinn für das Heilige" in der Liturgie angesichts mancher Enttäuschungen über nachkonziliare Einbrüche und Strukturdebatten ist (Kardinal Danneels sprach in seiner zweiten Relation mit Recht davon, ohne die Dimension des Geheimnisses würde die Kirche ihre Bedeutung für die Menschen und ihre Identität verlieren), so sehr hat sie ihre blinden Flecken: Schließlich kann und soll der

beredte Hinweis auf das Mysterium Kirche wohl auch von *ungelösten Struktur- und Kompetenzfragen* im nachkonziliaren Katholizismus ablenken, die auf der Vollversammlung deutlich genug angesprochen wurden. Die Berufung auf die ja doch sehr ambivalenten „Zeichen der Rückkehr des Heiligen" kann dazu dienen, sich um eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Zeitproblemen und -strömungen herumzudrücken. Auch hinter dem schon in den Interventionen der ersten Woche von Bischöfen aus verschiedenen Weltgegenden vorgetragenen Wunsch nach einem universalkirchlichen Kompendium der katholischen Glaubens- und Sittenlehre verbergen sich neben begreiflichen Sorgen um die Identität des überlieferten Glaubensguts auch manche Illusionen, als ließen sich die Probleme der Glaubensweitergabe vor allem durch die Erarbeitung eines gesamtkirchlichen, als Bezugspunkt dienenden Katechismus beheben.

Aufwertung der Bischofssynode?

Daß dieser Vorschlag der Synode durchaus Aussicht auf Verwirklichung hat, zeigte sich daran, daß ihn Johannes Paul II. in seine Schlußansprache an die Vollversammlung ausdrücklich aufnahm. Daneben nannte er unter den „wertvollen Vorschlägen" der Synode noch die gewünschte Beschäftigung mit dem Wesen und dem Status der Bischofskonferenzen und die Forderung nach baldiger Fertigstellung des Codex für die katholischen Ostkirchen. Ansonsten hielt sich der Papst mit programmatischen Aussagen zum Konzil und seiner weiteren Umsetzung zurück. Er beschränkte sich auf Lob an die Adresse der Verantwortlichen für die Arbeit der Vollversammlung und für die Synodenväter, die freimütig ihre Meinungen zum Ausdruck hätten bringen können: „Diese Freiheit stand aber nicht der substantiellen Einheit im Weg, die alle verband." Während der Synode hatte Johannes Paul II., der an allen Plenarsitzungen teilnahm, nur mit einer Ansprache beim ökumenischen Gebetsgottesdienst das Wort ergriffen. Um so intensiver bemühte er sich um den informellen Kontakt zu den Synodenmitgliedern: Nach der letzten Plenarsitzung am 7. Dezember lud er alle Teilnehmer zu einem gemeinsamen Mittagessen ein; während der zwei Vollversammlungswochen bewirtete er immer wieder Gruppen von Bischöfen. Auch die ökumenischen Beobachter und die Laienauditoren waren zum Mittagessen bzw. zum Frühstück eingeladen.

Relativ ausführlich kam der Papst in seiner Schlußrede auf die *Bischofssynode als gesamtkirchliche Einrichtung* zu sprechen. Er sprach sich dabei für eine umfassendere Vorbereitung der Synoden in den einzelnen Ortskirchen aus und wies darauf hin, daß die Arbeitsweise der Synode immer neu überdacht werden müsse, um sie *effizienter* zu machen. Im Schlußdokument wird die Bischofssynode nur erwähnt als ein Zeichen und Werkzeug des „affectus collegialis" neben den Papstreisen, den Ad-limina-Besuchen, der römischen Kurie und den Bischofskonferenzen. Die Vorschläge, die auf der Vollversammlung von verschiedener Seite zur Aufwertung der Bischofssynode gemacht wurden (so plädierte der Schweizer Vertreter, Bischof *Henri Schwery* von Sitten, für eine stärkere Stellung des Bischofsrats beim Generalsekretariat der Synode), haben im Schlußbericht keinen Niederschlag gefunden – ein Zeichen dafür, daß sie unter den Bischöfen einigermaßen umstritten sind. Ob die im ganzen konstruktiv verlaufene Vollversammlung zur Konzilsbilanz der Bischofssynode neuen Auftrieb gibt, kann sich frühestens bei der „Laiensynode" im Herbst 1987 zeigen.

Ulrich Ruh

„Nicht bei Fehldeutungen und Mängeln stehenbleiben"

Botschaft an die Christen in der Welt

Zum Abschluß ihrer Beratungen richtete die Sondervollversammlung der römischen Bischofssynode folgende „Botschaft an die Christen in der Welt". Sie wurde von einer Viererkommission erarbeitet, der die Kardinäle Lustiger und Cordeiro, der kolumbianische Bischof Castrillon Hoyos und Erzbischof Dosseh Anyron von Lomé angehörten. (Die Zwischentitel sind von der Redaktion.)

Wir Bischöfe von den fünf Kontinenten sind nach Rom gekommen, uns um den Papst zur Synode zu versammeln, und wir durchlebten eine erhebende Zeit innerer Einheit in Gebet, Dialog und gemeinsamen Studien. Brüder und Schwestern, ihr wißt, daß der Papst uns in diesen Tagen einlud, mit ihm das Gedächtnis des Zweiten Vatikanischen Konzils zu begehen, zu prüfen, wie es in die Tat umgesetzt wurde, es sodann in einer Weise zu fördern, daß es wahrhaft unser aller Leben durchwirkt.

Einmütig teilten wir Bischöfe aus dem ostkirchlichen wie aus dem lateinischen Ritus voll Dankbarkeit die Auffassung, daß das Zweite Vatikanische Konzil ein Geschenk Gottes an die Kirche und die Welt bedeutet. In Treue zum Konzil sehen wir in ihm einen vom Heiligen Geist eröffneten Lebensquell für die Gegenwart wie für die Zukunft. Laßt uns nicht bei den Irrtümern, Fehldeutungen und Mängeln stehenbleiben, die aufgrund menschlicher Sünde und Schwäche im Volke Gottes zu Leiden

geführt haben. Voll Zuversicht glauben wir nämlich und sehen wir, daß die Kirche heute im Konzil das Licht und die Kraft findet, welche Christus den Seinen für alle Zeiten der Geschichte verheißen hat.

Das Geheimnis der Kirche begreifen lernen

Die Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils legt uns die „unausschöpflichen Schätze des Geheimnisses Christi" für unsere heutige Zeit vor. Durch die Kirche, die ja sein Leib ist, ist Christus den Menschen immer gegenwärtig. Alle sind wir dazu berufen, durch den Glauben und die Sakramente in lebendiger Fülle Gemeinschaft mit Gott zu haben. In dieser Gemeinschaft mit dem Lebendigen Gott, dem Vater, Sohn und Heiligen Geist, ist die Kirche in Christus das „Mysterium" der Liebe Gottes, wie sie in der menschlichen Geschichte anwest. Das Konzil hat dies mit Macht ins Gedächtnis gerufen, und wir stehen im Glauben dazu.

An dieser Wirklichkeit nehmen die Getauften lebendig teil. Sie sind Glieder des einen Leibes Christi, worin der Heilige Geist einwohnt und handelt. Die Strukturen und Verhältnisse in der Kirche müssen diese Einheit widerspiegeln und darstellen.
Aus gutem Grund trägt des erste Kapitel der Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" den Titel „Über das Geheimnis der Kirche". Es handelt sich dabei um eine Wirklichkeit, deren wir immer mehr inne und gewiß werden müssen. Wir sind uns darüber klar, daß die Kirche nicht erneuert werden kann, wenn dieses geistliche Merkmal des Geheimnisses nicht stärker im Bewußtsein der Gläubigen Wurzeln schlägt. Dieses Merkmal hat als erste Kennzeichnung die universale Berufung zur Heiligkeit, die sich an alle Gläubigen richtet, wie sie ja auch an jene ergeht, die aufgrund ihrer Lebenssituation die evangelischen Räte befolgen. Es ist notwendig, in dieser Weise die tiefere Wirklichkeit der Kirche zu begreifen, und von daher soziologisches oder politisches Fehlverständnis der Natur der Kirche zu vermeiden. So führen wir ohne Unterbrechung in Glaube und Hoffnung unsere Arbeit für die Einheit der Christen fort.

Jesus Christus, der Herr, welcher derselbe ist gestern, heute und morgen, schützt das Leben und die Einheit der Kirche über den Lauf der Jahrhunderte. Durch eben diese Kirche bietet Gott eine Vorausnahme und Verheißung der Gemeinschaft an, zu der ER selbst die ganze Menschheit ruft.
Im Geiste dieser beglückenden Hoffnung für die Kirche und die Welt laden wir euch ein, das Zweite Vatikanische Konzil besser und vollständiger kennenzulernen, es eingehender und tiefer zu studieren, die Einheit aller Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen weiter zu durchdringen und ihre Schätze zu heben. Es geht auch darum, sie gründlicher in die Tat umzusetzen: in der Gemeinschaft mit Christus, der in der Kirche gegenwärtig ist (Lumen Gentium), im Hören des Wortes Gottes (Dei Verbum), in der heiligen Liturgie (Sacrosanctum Concilium), im Dienst an den Menschen, besonders den Armen (Gaudium et Spes); in diesem Sinne kann die Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils – wie jene aller anderen Konzilien, welche die Geschichte der Kirche kennzeichnen – nur in beharrlichem und beständigem Bemühen in der Zeit ihre Früchte tragen. Darüber hinaus muß diese Botschaft mit offenem und bereitem Herzen vernommen werden. Wir rufen euch auf, euch unserem Bemühen anzuschließen. Wir versprechen, alle uns zu Gebote stehenden Mittel einzusetzen, euch zu helfen, allen Einladungen zu folgen, welche das Konzil an die Kirche richtet. Mit besonderer Liebe bitten wir die Priester, daß sie sich mit uns dafür einsetzen, da doch der Herr sie rief, mit uns dem Volke Gottes zu dienen.

Die Schätze des Konzils heben

Ein jeder unter uns Getauften erhielt die Sendung, je nach seinem Stand in der Welt und in der Kirche, die Botschaft des Heils für den Menschen in Jesus Christus zu verkünden. Jeder ist daher aufgerufen, seiner Verantwortung Genüge zu leisten. Gleicherweise ist jede Gemeinschaft ihrerseits aufgefordert, die konkreten Notwendigkeiten des Geheimnisses der Kirche und ihrer inneren Gemeinschaft tiefer zu durchdringen. Und in Wahrheit ist es so, daß die Kirche die Liebe und Einheit für sich selbst empfangen muß, die sie kraft ihrer Sendung der Welt verkünden soll. Mut und Unterscheidung, welche die Evangelisierung der Welt von heute fordert, können im Zweiten Vatikanischen Konzil ihren Schwung und ihr Licht finden. Mehr denn je erleuchtet heute das Evangelium die Zukunft und den Sinn des menschlichen Daseins. In der heutigen Zeit, in welcher besonders unter der Jugend ein brennender Durst nach Gott herrscht, könnte eine erneuerte Aufnahme des Konzils die Kirche noch tiefer in ihrer Sendung einen, der Welt die Botschaft des Heiles zu verkünden.
Brüder und Schwestern, wir erleben in der Kirche mit euch zusammen eindringlich die gegenwärtige Krise der Menschheit und ihr Drama, worüber wir lange nachgedacht haben. Warum? Weil es schon das Zweite Vatikanische Konzil tat. Das Konzil wurde ja gerade deshalb einberufen, eine Erneuerung der Kirche besonders im Hinblick auf die Verkündigung in einer veränderten Welt zu ermöglichen. Heute fühlen wir uns gedrängt, den wahren Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils tiefer zu erforschen, um den neuen Forderungen der Welt und dem dauernden Anruf Christi an die Welt zu genügen: soziale, politische oder wirtschaftliche Herausforderungen, wie etwa der Mangel an Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben, Unterdrückung der bürgerlichen und religiösen Freiheiten, die Mißachtung der Rechte der Familie, Rassendiskriminierung, wirtschaftliches Ungleichgewicht, unüberwindliche Verschuldung, Probleme der internationalen Sicherheit, des Wettrüstens mit immer zerstörerischen und furchtbareren Waffen. Die Übel dieser Welt kommen auch aus dem Unvermögen des

Menschen, seinen Fortschritt zu bewältigen, wenn er sich auf sich selbst beschränkt. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil empfing die Kirche voll Gewißheit ein neues Licht: Freude und Hoffnung, die von Gott herkommen, können alle Menschen befähigen, in der Erhebung des Blickes von der Erde auf das Himmelreich alle Trauer und Angst zu überwinden. Wir hoffen, euch von dieser Synode das mitzuteilen, was wir selbst empfangen haben.

In diesen Tagen unserer Versammlung und gegenseitigen Austausches tragen wir intensiver die Last menschlichen Leidens mit. Jeder von uns Bischöfen fühlt sich unmittelbar einer jeden Nation und einem jeden von euch solidarisch. Weil die Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihrem Herzen die Liebe Christi trägt, der gestorben und auferstanden ist, bietet sie für unsere Zeit in neuer Kraft die Hoffnung des Evangeliums. Dies möchten wir euch erneut zusprechen; und durch euch rufen wir in Demut, doch in aller Gewißheit, allen Männern und Frauen unserer Zeit zu: „Wir sind nicht auf Tod hin geschaffen, sondern zum Leben. Wir sind nicht zu Spaltungen und Krieg verurteilt, sondern aufgerufen zu Brüderlichkeit und Frieden. Der Mensch ist von Gott nicht zum Haß und Streit geschaffen, sondern für die Gottesliebe. Der Mensch ist auf Gott hin geschaffen. Der Mensch antwortet auf diese Berufung in der Erneuerung seines Herzens. Es gibt für die Menschheit einen Weg – und wir sehen schon erste Zeichen, der zu einer Zivilisation der Teilhabe, der Solidarität und der Liebe führt, einer Zivilisation, die alleine des Menschen würdig ist. Mit euch allen wollen wir daran arbeiten, daß diese Zivilisation der Liebe, der Plan Gottes für die Menschheit, in der Erwartung der Ankunft des Herrn verwirklicht werde".

Vorblick auf die Synode '87

Indem wir euch anspornen, diesen Weg zu gehen, blikken wir schon auf die Synode des Jahres 1987 „Über die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und in der Welt, 20 Jahre nach dem Konzil". Diese Synode geht die ganze Kirche an: Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und Laien. Sie soll auch ein entscheidender Schritt dazu sein, daß alle Katholiken die Gnade des Zweiten Vatikanums annehmen. Wir rufen euch auf, euch in jeder einzelnen Teilkirche darauf vorzubereiten. So werden wir dem Dynamismus des Konzils gemäß unsere christliche Berufung und gemeinsame Sendung im Leben erfüllen.
Am Ende dieser Versammlung dankt die Synode aus ganzem Herzen Gott dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist für die große Gnade dieses Jahrhunderts, die das Zweite Vatikanische Konzil ist. Doch sie sagt auch Dank für die geistliche Erfahrung der Feier des 20. Jubiläums. Wie damals die Apostel zusammen mit Maria im Abendmahlssaal, so lehrte uns der Heilige Geist, was er der Kirche auf ihrem Pilgerweg ins 3. Jahrtausend sagen will.

Der Heilige Geist möge auf die Fürsprache Mariens helfen, daß in diesem Jahrhundert „die Kirche unter dem Wort Gottes die Geheimnisse Christi zum Heil der Welt feiere".

Kirche zum Heil der Welt

Der Schlußbericht der Sondervollversammlung der Synode

Der Schlußbericht der Konzilssondersynode (voller Titel: „Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt") ist als die eigentliche Willensbekundung der Synode zu werten. Er ist nicht eigentlich eine Zusammenfassung der Synodendiskussion, sondern arbeitet in einer bestimmten Perspektive die ekklesiologischen Grundlinien des Konzils neu heraus und gibt praktische Anregungen. Die mitteleuropäische, um nicht zu sagen deutsche Handschrift ist deutlich erkennbar. Auch manches aus der Vorsynoden-Diskussion Bekannte ist darin eingeflossen.

I. Zentralthema dieser Synode: Feier – Prüfung – Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils

1. Die geistliche Erfahrung dieser Synode

Am Ende dieser zweiten Außerordentlichen Synode schulden wir besonderen Dank dem Wohlwollen Gottes, das den Papst leitete, als er diese Synode einberief. Wir sind Papst Johannes Paul II. dankbar, weil er uns zur Feier des 20. Jahrestages des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeladen hat. Die Synode selbst war eine Gelegenheit, bei der wir immer wieder die Gemeinschaft in dem einen Geist, dem einen Glauben, der einen Hoffnung, der einen katholischen Kirche und schließlich im gemeinsamen Willen, das Konzil in gelebte Praxis der Kirche umzusetzen, erfahren haben. Wir hatten miteinander an Freude und Hoffnung, aber auch an Trauer und Ängsten teil, die die Kirche in der Welt sehr oft erleidet.

2. Die Zielsetzung der Synode

Die Zielsetzung für die Einberufung dieser Synode war Feier, Prüfung und Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dankbar nehmen wir wahr, daß wir mit Gottes Hilfe diese Früchte wirklich erreicht haben. Einmütig haben wir das Zweite Vatikanische Konzil als

Gnade Gottes und Geschenk des Heiligen Geistes gefeiert, aus dem sehr viele geistliche Früchte in die Gesamtkirche, in die Teilkirchen und an unsere Zeitgenossen flossen. Einmütig und freudig haben wir das Zweite Vatikanische Konzil als rechtmäßigen und gültigen Ausdruck und Interpretation des Glaubensschatzes (depositum fidei) auch geprüft und bestätigt, der in der Heiligen Schrift und in der lebendigen Tradition der Kirche enthalten ist. Deshalb haben wir beschlossen, den uns vom Konzil gewiesenen Weg fortzusetzen. Volle Übereinstimmung herrscht unter uns über die Notwendigkeit, Kenntnis und Umsetzung des Konzils weiter fortzuführen. Dies gilt für Buchstabe wie für Geist des Konzils. So werden wir in der Rezeption des Konzils weiter fortschreiten, das heißt in seiner geistlichen Verinnerlichung und praktischen Anwendung.

3. Licht und Schatten bei der Rezeption des Konzils

Die breite Mehrheit der Gläubigen hat das Zweite Vatikanische Konzil mit Eifer angenommen, wenn auch wenige hier und da Widerstand leisteten. So wurde das Konzil zweifellos mit großer Zustimmung aufgenommen, denn der Heilige Geist hat seine Kirche ja dazu angeregt. Schließlich schenkten auch viele außerhalb der katholischen Kirche dem Zweiten Vatikanischen Konzil große Beachtung. Obwohl das Konzil sehr große Früchte zeitigte, haben wir bei der Rezeption des Konzils gleichzeitig Schwächen und Schwierigkeiten festgestellt. In nachkonziliarer Zeit gab es sicher auch Schatten, die teilweise aus mangelhaftem Verständnis und (mangelhafter) Anwendung des Konzils, teilweise aus anderen Gründen herrühren. Dennoch kann man keinesfalls behaupten, daß alles, was sich nach dem Konzil ereignete, auch wegen des Konzils geschah. Besonders in der sogenannten ersten Welt muß man sich fragen, warum nach der so breit und tief ausgefalteten Lehre über die Kirche so häufig eine Abneigung gegenüber der Kirche sichtbar wurde, obwohl auch dort die Früchte des Konzils überreich sind. Wo jedoch die Kirche etwa von einer totalitären Ideologie unterdrückt wird oder sie ihre Stimme gegen soziale Ungerechtigkeit erhebt, scheint sie besser anerkannt zu werden. Aber man kann auch dort nicht leugnen, daß sich nicht alle Gläubigen voll und ganz mit der Kirche und ihrer vordringlichen Sendung identifizieren.

4. Äußere und innere Gründe für die Schwierigkeiten

In ziemlich vielen Teilen der Welt fehlen der Kirche materielle und personale Mittel, um ihre Sendung zu erfüllen. Außerdem wird sie nicht selten gewaltsam daran gehindert, ihre eigene Freiheit zu gebrauchen. In den reichen Ländern wächst durch eine wegen ihrer technischen Möglichkeiten gerühmte Ideologie immer mehr ein Immanentismus, der zum Götzendienst des materiellen Nutzens, des sogenannten Konsumismus, führt. Daraus kann eine gewisse Blindheit gegenüber geistigen Wirklichkeiten und Werten folgen. Ja, wir können Kräfte nicht leugnen, die in der Gesellschaft mit großem Einfluß wirken und dabei gegenüber der Kirche feindselig handeln. All das zeigt, daß der „Fürst dieser Welt" und das „Geheimnis der Ungerechtigkeit" auch heute am Werk sind.

Unter den inneren Gründen für die Schwierigkeiten sind das unvollständige und selektive Lesen des Konzils und eine oberflächliche Interpretation seiner Lehre in verschiedener Hinsicht anzuführen. Einerseits sind Irrtümer daraus entstanden, weil wir zu schüchtern waren, die wahre Konzilslehre umzusetzen. Andererseits entstand aus einem verkürzten Lesen des Konzils eine einseitige Darstellung der Kirche als einer nur institutionell beanspruchten Größe und ihres Geheimnisses. Wahrscheinlich sind wir nicht ganz unschuldig daran, daß besonders die Jugendlichen die Kirche als reine Institution kritisch einschätzen. Haben wir ihnen nicht sogar die Gelegenheit dazu gegeben, wenn wir allzusehr über die Erneuerung der äußeren kirchlichen Strukturen und zuwenig über Gott und Christus gesprochen haben? Denn es fehlte auch die Unterscheidung der Geister, die nicht richtig zwischen der rechten Öffnung des Konzils zur Welt hin und der Übernahme von Geisteshaltung und Wertordnung einer säkularisierten Welt trennen konnte.

5. Eine vertiefte Rezeption des Konzils

Diese und andere Mängel zeigen, daß eine tiefere Rezeption des Konzils not tut. Folgende vier Schritte sind gefordert: tiefere und eingehendere Kenntnis – innere Aneignung – eine von Liebe getragene Bekräftigung – Verlebendigung des Konzils. Nur innere Aneignung und Übersetzung ins Leben können bewirken, daß die Konzilsdokumente daraus lebendig und verlebendigend hervorgehen.

Die theologische Auslegung der Konzilslehre muß alle Dokumente für sich genommen und in ihrer Verbindung zueinander vor Augen haben, damit man so den Gesamtsinn der oft sehr untereinander verflochtenen Konzilsaussagen genau darstellen kann. Man möge besonders die vier großen Konzils-Konstitutionen beachten, die der Verständnisschlüssel für die anderen Dekrete und Erklärungen sind. Man darf den pastoralen Charakter genausowenig von der lehrmäßigen Kraft der Dokumente trennen, wie man Geist und Buchstabe des Konzils nicht gegeneinander ausspielen darf. Schließlich muß man das Konzil in Kontinuität mit der langen Tradition der Kirche verstehen. Gleichzeitig müssen wir aus der Konzilslehre das Licht für die heutige Kirche und die Menschen unserer Zeit annehmen. Die Kirche ist auf allen Konzilien ein und dieselbe.

6. Empfehlungen

In den Teilkirchen soll für die nächste Zukunft ein Pastoralplan erstellt werden, der einer neuen, erweiterten und tieferen Kenntnis und Annahme des Konzils dient. Das wird besonders durch eine erneuerte Verbreitung

seiner Dokumente und edierte Studienausgaben geschehen, die die Dokumente erläutern und dem Verständnis der Gläubigen zugänglicher machen.

Bei der Priesterausbildung und Formung der Priesteramtskandidaten und Ordensleute sowie in der Erwachsenenbildung soll die Konzilslehre ständig und angemessen durch Vorträge und Kurse angeboten werden. Diözesansynoden und andere kirchliche Versammlungen können für die Anwendung des Konzils sehr nützlich sein. Die Einbeziehung der sozialen Kommunikationsmittel in geeigneter Weise wird empfohlen. Zum rechten Verständnis und zur Anwendung der Konzilslehre wird sehr nützlich sein, das zu lesen und in die Praxis umzusetzen, was in den verschiedenen Apostolischen Exhortationen steht. Denn diese sind gleichsam die Frucht der ordentlichen Bischofssynoden, die seit 1969 stattgefunden haben.

II. Besondere Themen der Synode

A. Das Geheimnis der Kirche

1. Säkularismus und Anzeichen für eine Rückbesinnung auf das Heilige

Der kurze Zeitraum von 20 Jahren, der uns vom Abschluß des Konzils trennt, hat in der Geschichte beschleunigte Veränderungen mit sich gebracht. Deshalb fallen die Zeichen unserer Zeit in manchen Punkten ganz und gar nicht mit denen zusammen, die die Umstände des Konzils ausmachten. Dabei muß man besonders das Phänomen des Säkularismus beachten. Zweifellos hat das Konzil die berechtigte Autonomie der zeitlichen Dinge (vgl. GS 36 u. a.) bekräftigt. Deshalb muß man eine in gutem Sinne verstandene Säkularisierung annehmen. Aber etwas ganz anderes ist der Säkularismus, der in einer autonomistischen Sicht von Mensch und Welt besteht, die von der Dimension des Geheimnisses absieht, sie vernachlässigt oder gar leugnet. Dieser Immanentismus ist eine Verkürzung der ganzheitlichen Sicht vom Menschen, die nicht zu seiner wahren Befreiung, sondern zu einem neuen Götzendienst führt bzw. zur Versklavung an Ideologien, zu einem Leben in Gestalt von Angst und oftmals auch der Unterdrückung, wie sie dieses Jahrhundert kennzeichnet.

Trotz des Säkularismus gibt es auch Zeichen für eine Rückbesinnung auf das Heilige. Denn es gibt heute Anzeichen für einen neuen Hunger und Durst nach dem, was transzendent und göttlich ist. Um dieser Rückkehr zum Heiligen Vorschub zu leisten und den Säkularismus zu überwinden, müssen wir die Tür zur Dimension des „Göttlichen" oder Geheimnisses öffnen und die „Praeambula Fidei" (Glaubensvoraussetzungen) den Menschen heutiger Zeit anbieten. Denn der Mensch ist sich nach Worten des Konzils selbst eine Frage, auf die allein Gott die volle und letzte Antwort gibt (vgl. GS 21). Stellt uns die Ausbreitung der Sekten nicht vor die Frage, ob wir jeweils die Bedeutung des Heiligen genügend hervorheben?

2. Das Geheimnis durch Jesus Christus im Heiligen Geist

Die vordringlichste Sendung der Kirche, angetrieben vom göttlichen Geist, ist Verkündigung und Bezeugung der Frohbotschaft von der Erwählung, Barmherzigkeit und Liebe Gottes, die sich in der Heilsgeschichte zeigt, in der Fülle der Zeiten durch Jesus Christus gipfelt und die die Kirche als Heil in der Kraft des Heiligen Geistes den Menschen anbieten und verkünden soll. Das Licht der Völker ist Christus! Wenn die Kirche das Evangelium verkündet, muß sie dafür sorgen, daß dieses Licht auf ihrem Antlitz klar widerscheint (vgl. GL 1).

Die Kirche wird glaubwürdiger, wenn sie weniger von sich selbst spricht, immer mehr Christus als den Gekreuzigten predigt (vgl. 1 Kor 2,2) und ihn als ihr Leben bezeugt. So ist die Kirche gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug der Gemeinschaft mit Gott und auch der Gemeinschaft und Versöhnung der Menschen untereinander. Die Botschaft von der Kirche, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil beschrieben wird, ist trinitarisch und christozentrisch.

Weil Jesus Christus der Sohn Gottes und der neue Adam ist, hat er gleichzeitig das Geheimnis Gottes und das des Menschen und seiner höchsten Berufung enthüllt (vgl. GS 22). Der Sohn Gottes wurde Mensch, um die Menschen zu Söhnen Gottes zu machen. Durch diesen persönlichen Umgang mit Gott wird der Mensch zu seiner höchsten Würde geführt. Deshalb kündigt die Kirche, wenn sie Christus predigt, den Menschen das Heil an.

3. Das Geheimnis der Kirche

Jedes Moment der Kirche wird aus ihrer Verbindung mit Christus hergeleitet. Das Konzil beschrieb Kirche auf verschiedene Weise als Volk Gottes, Leib Christi, Braut Christi, Tempel des Heiligen Geistes und Familie Gottes. Diese Beschreibungen von Kirche ergänzen einander und müssen im Licht des Geheimnisses Christi oder der Kirche in Christus verstanden werden. Wir können die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption ersetzen. Jesus Christus ist immer bei seiner Kirche und lebt als Auferstandener in ihr. Aus der Verbindung der Kirche mit Christus geht der eschatologische Charakter dieser Kirche deutlich hervor (vgl. LG Kap. VII). So ist die auf Erden pilgernde Kirche das messianische Volk (vgl. LG 9), das die neue Schöpfung bereits in sich vorwegnimmt. Gleichwohl bleibt die Kirche heilig, auch wenn sie stets, da sie Sünder in ihrem Schoß trägt, der Reinigung bedarf: zugleich geht sie unter Verfolgungen von seiten der Welt und Tröstungen Gottes dem kommenden Reich entgegen (vgl. LG 8). So sind in der Kirche immer das Geheimnis des Kreuzes und das der Auferstehung zugleich gegenwärtig.

4. Allgemeine Berufung zur Heiligkeit

Da die Kirche in Christus Geheimnis ist, muß man sie als Zeichen und Werkzeug der Heiligkeit betrachten. Deshalb lehrte das Konzil die Berufung aller Gläubigen zur Heiligkeit (vgl. LG Kap. V). Die Berufung zur Heiligkeit ist die Einladung zur inneren Umkehr des Herzens und zur Teilhabe am Leben des dreieinigen Gottes, was die Erfüllung aller Wünsche des Menschen bedeutet und sie übersteigt. Gerade heute, wo sehr viele Menschen eine innere Leere und geistliche Krise spüren, muß die Kirche den Sinn für Buße, Gebet, Anbetung, Opfer, Selbsthingabe, Liebe und Gerechtigkeit nach Kräften erhalten und fördern.
In für die ganze Kirchengeschichte überaus schwierigen Situationen waren heilige Männer und Frauen stets Quelle und Ursprung für eine Erneuerung. Heute brauchen wir dringend Heilige, um die wir Gott bitten müssen. Die Ordensgemeinschaften sind sich aufgrund des Versprechens der evangelischen Räte ihrer besonderen Sendung bewußt, und wir müssen sie zu dieser Sendung ermutigen. Apostolisch gesinnte Bewegungen und neue „geistliche Aufbrüche" stimmen sehr hoffnungsvoll, wenn sie rechtmäßig in der kirchlichen Gemeinschaft bleiben. Alle Laien sollen ihr Amt in der Kirche und im täglichen Leben, so in Familie, Arbeitsplatz, weltlicher Tätigkeit und Freizeit, erfüllen, damit sie so die Welt vom Licht und Leben Christi durchdringen und umgestalten.
Eine recht verstandene und gut in die Praxis umgesetzte Volksfrömmigkeit ist sehr nützlich, um die Heiligkeit des Volkes zu nähren. Deshalb verdient sie größere Aufmerksamkeit von seiten der Seelsorger.
Für alle Christen ist die selige Jungfrau Maria, die uns als Mutter in der Gnadenordnung vorsteht (vgl. LG 61), das Beispiel der Heiligkeit und der vollkommenen Antwort auf den Ruf Gottes (vgl. LG Kap. VIII).

5. Empfehlungen

Heute ist es sehr notwendig, daß sich die Hirten der Kirche durch ihr Zeugnis der Heiligkeit auszeichnen. Schon in den Seminarien und Ordenshäusern soll man die Ausbildung so gestalten, daß die Kandidaten nicht nur intellektuell, sondern auch geistlich erzogen werden; sie müssen ernsthaft ins tägliche geistliche Leben eingeführt werden (Gebet, Meditation, Stundengebet, Bußsakrament und Eucharistie).
Nach dem Dekret „Presbyterorum ordinis" soll man sie so auf den priesterlichen Dienst vorbereiten, daß sie in ihrer seelsorglichen Liebe selbst Nahrung für ihr geistliches Leben finden (vgl. PO 16). So werden sie auch fähig sein, in ihrem Dienst den Gläubigen rechte Ratschläge für das geistliche Leben zu geben. Man muß eine wahre Erneuerung der Ordensgemeinschaften im ganzen unterstützen. Aber auch die Spiritualität der Laien, die in der Taufe gründet, ist zu fördern. Besonders förderungswürdig ist eine Spiritualität der Eheleute, die sich auf das Ehesakrament stützt und deren Hauptakzent in der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation liegt.

B. Quellen, aus denen die Kirche lebt

a) Wort Gottes

1. Schrift – Tradition – Lehramt

Die Kirche hat die Sendung, nach gläubigem Vernehmen des Wortes Gottes dieses in Treue zu verkünden (DV 1). Daher ragt unter den besonderen Aufgaben der Kirche und vor allem der Bischöfe die Evangelisierung hervor und ist heute von größter Bedeutung (vgl. LG 25). In diesem Zusammenhang zeigt sich die Bedeutung der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum", welche allzusehr vernachlässigt wurde, jedoch seinerzeit von Paul VI. in der apostolischen Exhortation „Evangelii nuntiandi" (1974) in vertiefter Weise und erneuter Aktualität wiederaufgegriffen wurde.
Auch für diese Konstitution gilt, daß eine nur partielle Lektüre zu vermeiden ist. Eine genaue Exegese des ursprünglichen Sinnes der Heiligen Schrift, welche vom Konzil ausdrücklich empfohlen wird (vgl. DV 12), kann nicht von der lebendigen Tradition der Kirche getrennt werden (DV 9), noch von der authentischen Interpretation durch das kirchliche Lehramt (vgl. DV 10).
Die falsche Gegenüberstellung von Lehr- und Seelsorgsauftrag muß vermieden werden bzw. ist zu überwinden. In der Tat besteht ja das wahre Anliegen der Pastoral in der Aktualisierung und Konkretisierung der Heilswahrheit, welche in sich für alle Zeiten Gültigkeit hat. Als wahre Hirten müssen die Bischöfe ihrer Herde den rechten Weg zeigen, ihr den Glauben stärken, Gefahren von ihr abwehren.

2. Evangelisation

Das Geheimnis des göttlichen Lebens, an dem die Kirche teilhat, ist allen Völkern zu verkünden. Die Kirche als solche ist ihrer Natur nach missionarisch (vgl. AG 2). Die Bischöfe sind deshalb nicht nur die Lehrer der Gläubigen, sondern auch Verkünder des Glaubens, die Christus neue Jünger zuführen (vgl. LG 25). Die Evangelisierung ist nicht nur für die Bischöfe die erste Aufgabe, sondern auch für die Priester und Diakone, ja für alle Gläubigen.
Auf der ganzen Erde ist heute die Weitergabe des Glaubens und der aus dem Evangelium erfließenden moralischen Werte an die kommende Generation (Jugendliche) in Gefahr. Die Kenntnis des Glaubens und die Anerkennung der moralischen Ordnung sind oft auf ein Minimum reduziert. Ein neuer Anstoß zur Evangelisierung und zu integraler und systematischer Katechese ist ein Gebot der Stunde.
Evangelisierung meint nicht nur Mission in einfachem Sinne, d. h. im Sinne von Heidenmission. Denn die Evangelisierung der Nichtgläubigen setzt die Selbstevangelisierung der Getauften voraus, ja sogar in einem gewissen Sinne die der Diakone, Priester und Bischöfe selbst. Evangelisierung geschieht durch Zeugen; ein Zeuge gibt sein Zeugnis allerdings nicht allein durch Worte, sondern durch sein Leben. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß

das Wort Zeugnis auf griechisch „Martyrium" heißt. In dieser Hinsicht können die alten Kirchen viel von den jungen Kirchen lernen, von ihrem Dynamismus, ihrem Leben und Zeugnis bis hin zum Martyrium, der Blutzeugenschaft.

3. Beziehung zwischen dem Lehramt der Bischöfe und den Theologen

Nach der bekannten Beschreibung des hl. Anselm ist Theologie „fides quaerens intellectum" (Glaube, der verstehen will). Da alle Gläubigen die ihnen innewohnende Hoffnung begründen müssen (Apologie) (vgl. 1 Petr. 3,15), ist die Theologie im Leben der Kirche und besonders in heutiger Zeit vonnöten. Voll Freude erkennen wir an, was von den Theologen für die Erarbeitung der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und für deren sachgerechte Interpretation wie auch fruchtbare Anwendung nach dem Konzil geleistet worden ist. Auf der anderen Seite jedoch berührt es uns schmerzhaft, daß mitunter in unseren Tagen theologische Diskussionen Ursprung für Verwirrung unter den Gläubigen waren. Aus diesem Grunde wird ein besserer gegenseitiger Austausch und Dialog zwischen den Bischöfen und Theologen gefordert zum Aufbau und zur tieferen Durchdringung des Glaubens.

4. Vorschläge

Sehr einmütig wird ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre gewünscht, sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind. Die Darlegung muß biblisch und liturgisch ausgelegt sein, die rechte Lehre bieten und zugleich dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein.
Größte Sorgfalt verdient die Bildung der Priesteramtskandidaten. Hier ist der philosophischen Ausbildung und der Art der theologischen Unterweisung Aufmerksamkeit zu schenken, wie im Dekret „Optatam totius" nr. 16 vorgesehen.
Es wird empfohlen, daß die Lehrbücher nicht nur eine gesunde Theologie in wissenschaftlicher und pädagogischer Weise bieten, sondern darüber hinaus auch um den Sinn für die Kirche wissen.

b) Die hl. Liturgie

1. Innere Erneuerung der Liturgie

Die liturgische Erneuerung ist die sichtbarste Frucht der ganzen Arbeit des Konzils. Wiewohl einige Schwierigkeiten auftauchten, wurde sie doch von den Gläubigen im allgemeinen froh und fruchtbringend angenommen. Liturgische Erneuerung kann nicht auf die Zeremonien, Riten, Texte usw. beschränkt werden; und auch die aktive Teilnahme der Gläubigen, die nach dem Konzil so glücklich anwuchs, besteht nicht nur in äußerlicher Aktivität, sondern vor allem in innerer und geistlicher Teilnahme, in einer lebendigen und fruchtbringenden Teilhabe am österlichen Geheimnis Jesu Christi (vgl. SC 11). Die Liturgie muß sehr klar den Sinn für das Heilige fördern und ihn aufleuchten lassen. Sie muß vom Geiste der Ehrfurcht vor Gott, der Anbetung und Seiner Verherrlichung durchtränkt sein.

2. Vorschläge

Die Bischöfe mögen nicht nur Mißbräuche abstellen, sondern sollten ihrem Volk sowohl das theologische Fundament der Sakramentendisziplin wie auch der Liturgie deutlich erklären.
Die Katechesen müßten heute wiederum – wie schon am Anfang der Kirchengeschichte – zu einem Weg werden, der in das liturgische Leben einführt (Mystagogische Katechesen).
Die zukünftigen Priester mögen das liturgische Leben aus Erfahrung lernen und sollten die Theologie der Liturgie gut kennen.

C. Die Kirche als „Communio"

1. Die Bedeutung von „Communio"

Die „Communio"-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. Die Koinonia/Communio, die in der Heiligen Schrift gründet, genoß in der Alten Kirche und in den Ostkirchen bis heute hohes Ansehen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschah viel, damit die Kirche als „Communio" klarer verstanden und konkreter ins Leben umgesetzt wurde.
Was bedeutet der komplexe Begriff „Communio"? Grundsätzlich ist damit die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geiste gemeint. Diese Gemeinschaft geschieht im Worte Gottes und in den Sakramenten. Die Taufe ist Zugang und Grund der kirchlichen Gemeinschaft, die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (vgl. LG 11). Die Gemeinschaft des eucharistischen Leibes Christi bedeutet und bewirkt bzw. baut die innige Gemeinschaft aller Gläubigen im Leib Christi, der Kirche, auf (vgl. 1 Kor 10,16).
Deshalb kann man die „Communio"-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die „Communio"-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt.

2. Einheit und Vielfalt in der Kirche

Wie wir an den einen Gott, den einen und einzigen Mittler Jesus Christus und an den einen Geist glauben, haben wir auch eine Taufe und eine Eucharistie, durch welche die Einheit und Einzigartigkeit der Kirche bezeichnet und zugleich auferbaut werden. Das ist gerade heute sehr bedeutend, da ja die Kirche als eine und einzige gleichsam ein Sakrament ist, das heißt Zeichen und

Werkzeug der Einheit, Versöhnung und des Friedens zwischen Menschen, Nationen, Klassen und Völkern. Durch die Einheit im Glauben und in den Sakramenten sowie durch die Einheit der Hierarchie, besonders mit dem Zentrum der Einheit, welches uns im Petrusamt von Christus gegeben ist, stellt die Kirche jenes messianische Volk dar, von dem Lumen Gentium Nr. 9 spricht. So ist für die Kirche die Gemeinschaft mit Petrus und seinem Nachfolger nicht Hindernis, sondern Vorwegnahme und prophetisches Zeichen der volleren Einheit. Andererseits wirkt ein und derselbe Geist in vielen und verschiedenen geistlichen Gaben und Charismen (vgl. 1 Kor. 12,4ff.). Ein und dieselbe Eucharistie wird an verschiedenen Orten gefeiert. Daher ist die eine und allumfassende Kirche in allen Teilkirchen wirklich anwesend (vgl. CD 11); diese sind der Universalkirche so nachgebildet, daß die eine und einzige katholische Kirche in und aus den Teilkirchen hervortritt (vgl. LG 23). Hier haben wir das wahre theologische Prinzip für Vielfalt und Mannigfaltigkeit in der Einheit; diese Vielfalt ist von einem bloßen Pluralismus zu unterscheiden. Insofern die Vielfalt wirklich Reichtum ausmacht und Fülle mit sich bringt, ist sie wahre Katholizität; der Pluralismus grundlegend verschiedener Meinungen führt jedoch zur Auflösung, Zerstörung und zum Verlust der Identität.

3. Die Ostkirchen

Ausgehend von der Communio, hat die katholische Kirche heute eine hohe Wertschätzung für die Einrichtungen, liturgischen Riten, kirchlichen Traditionen und die Ordnung christlichen Lebens in den Ostkirchen. Denn sie sind berühmt aufgrund ihres ehrwürdigen Alters und deshalb, weil sie die von den Aposteln über die Väter überkommene Tradition enthalten (vgl. OE 1). Schon seit uralten Zeiten lebt in ihnen die Einrichtung des Patriarchats, das von den ersten ökumenischen Konzilien anerkannt wurde (vgl. OE 7). Außerdem haben die Ostkirchen durch Leiden und Tod ihrer Märtyrer für Christus und seine Kirche Zeugnis abgelegt.

4. Kollegialität

Die Communio-Ekklesiologie bietet die sakramentale Grundlage der Kollegialität. Deswegen ist die Theologie der Kollegialität wesentlich umfassender als ihre rein juridische Betrachtung. Der Affekt für Kollegialität umfaßt mehr als die effektive Kollegialität, die nur juridisch verstanden ist. Der Sinn für Kollegialität ist die Seele der Zusammenarbeit zwischen Bischöfen auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene.
Kollegiales Handeln im engen Sinn schließt die Aktivität des ganzen Kollegiums, eins mit seinem Haupt, über die gesamte Kirche ein; seinen höchsten Ausdruck findet es im Ökumenischen Konzil. In der gesamten theologischen Fragestellung um die Beziehung zwischen Primat und Bischofskollegium kann man nicht zwischen Papst und der Gesamtheit der Bischöfe unterscheiden, sondern muß zwischen dem Papst für sich genommen und dem Papst zusammen mit den Bischöfen differenzieren (vgl. LG, Nota Expl. 3). Denn das Kollegium eins mit seinem Haupt und niemals ohne dieses Haupt ist Träger der höchsten und vollsten Gewalt in der Gesamtkirche (vgl. LG 22).
Von dieser ersten Form der Kollegialität im strengen Sinne unterscheiden sich verschiedene Teilverwirklichungen, die authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität sind: Bischofssynode, Bischofskonferenzen, Römische Kurie, Ad-limina-Besuche ... Alle diese Verwirklichungen kann man nicht aus dem theologischen Prinzip der Kollegialität ableiten; sie sind hingegen durch kirchliches Recht geregelt. Dennoch sind diese und andere Formen, wie etwa die Pastoralreisen des Papstes, ein bedeutender Dienst für das gesamte Bischofskollegium mit dem Papst und für die einzelnen Bischöfe, die der Heilige Geist zur Leitung der Kirche Gottes eingesetzt hat (vgl. Apg. 20,18).

5. Die Bischofskonferenzen

In den Bischofskonferenzen wird der kollegiale Sinn konkret verwirklicht (vgl. LG 13). Keiner zweifelt an ihrer pastoralen Nützlichkeit, ja sie sind in der heutigen Situation sogar notwendig. In den Bischofskonferenzen üben die Bischöfe eines Landes oder Gebietes ihren Seelsorgsauftrag gemeinschaftlich aus (CD 38; CIC Can. 447).
In ihrer Vorgehensweise müssen die Bischofskonferenzen auf das Wohl der Kirche bzw. den Dienst an der Einheit und die unveräußerliche Verantwortlichkeit eines jeden Bischofs gegenüber der Weltkirche und seiner Teilkirche achten.

6. Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche

Da die Kirche eine Gemeinschaft ist, muß es auf allen ihren Ebenen Teilhabe und Mitverantwortung geben. Dieses allgemeine Prinzip muß man in verschiedenen Umfeldern unterschiedlich verstehen.
Zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium besteht eine Beziehung, die im Weihesakrament gründet, so daß die Priester in den einzelnen Ortsgemeinden den Bischof sozusagen gegenwärtig machen, seine Ämter und Sorgen tragen und in der täglichen Seelsorge ausüben (vgl. LG 28). Deshalb sollen zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium freundschaftliche Beziehungen und volles Vertrauen herrschen. Die Bischöfe fühlen sich ihren Priestern dankbar verbunden, die in der nachkonziliaren Zeit stark an der Umsetzung des Konzils mitbeteiligt waren (vgl. OT 1). Dabei sollen sie, je nach ihren Kräften, den Priestern nahe sein und sie bei ihrer nicht immer leichten Arbeit, besonders in den Pfarreien, unterstützen und ihnen helfen.
Schließlich soll man den Geist der Zusammenarbeit mit den Diakonen sowie zwischen Bischof und Ordensleuten der jeweiligen Teilkirche fördern. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es einen neuen guten Stil der Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien in der Kirche.

Der Geist der Verfügbarkeit, mit dem sich viele Laien in den Dienst der Kirche gestellt haben, gehört zu den besten Früchten des Konzils. Hier erfährt man neu, daß wir alle Kirche sind.
In den letzten Jahren wurde oft über Berufung und Sendung der Frauen in der Kirche diskutiert. Die Kirche möge Sorge tragen, daß die Frauen in der Kirche einen solchen Platz einnehmen, daß sie die ihnen eigenen Gaben zum Dienst der Kirche angemessen nutzen können und eine größere Rolle auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Apostolates haben (AA 9). Die Seelsorger sollen die Mitarbeit der Frauen in der Aktivität der Kirche dankbar annehmen und fördern.
Das Konzil appelliert an die Jugend, die Hoffnung der Kirche (vgl. GE 2). Diese Synode richtet sich mit besonderer Liebe und großem Vertrauen an die jungen Menschen und erwartet Großes von ihrer hochherzigen Hingabe. Die Synode ruft die jungen Menschen auf, das Erbe des Konzils mit innerem Schwung aufzunehmen und voranzutreiben und so ihre Aufgabe bei der Sendung der Kirche zu erfüllen. Da die Kirche Gemeinschaft ist, sind die neuen sogenannten Basisgemeinschaften unter der Bedingung, daß sie wirklich in der Einheit der Kirche leben, wahrhaft Ausdruck der schon bestehenden Gemeinschaft und Werkzeug für eine noch tiefer zu bauende Gemeinschaft. Deshalb bilden sie eine große Hoffnung für das Leben der Kirche (vgl. EN 58).

7. Ökumenische Gemeinschaft

Da sich die katholische Kirche auf die Communio-Ekklesiologie stützte, hat sie zur Konzilszeit ihre ökumenische Verantwortung voll wahrgenommen. Nach diesen 20 Jahren können wir behaupten, daß der Ökumenismus im Bewußtsein der Kirche tief und unauslöschlich eingeschrieben ist. Wir Bischöfe wünschen sehnlichst, daß die noch unvollkommene schon bestehende Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften durch Gottes Hilfe zu einer vollen Gemeinschaft werde.
Der ökumenische Dialog muß auf den verschiedenen Ebenen der Kirche unterschiedlich betrieben werden, sei es von Universal- oder Teilkirche oder auch in konkreten Gemeinden. Der Dialog muß sowohl geistlich als auch theologisch sein; man fördert die ökumenische Bewegung besonders durch das Gebet füreinander. Der Dialog ist authentisch und fruchtbar, wenn er mit Liebe und in Treue gegenüber der Kirche die Wahrheit darstellt. So erscheint die Kirche noch klarer als Sakrament der Einheit. Außerdem ruft die Gemeinschaft zwischen Katholiken und anderen Christen trotz ihrer Unvollkommenheit alle dazu auf, auf den verschiedenen Ebenen zusammenzuarbeiten. So ermöglicht sie in gewisser Weise das gemeinsame Zeugnis von der heilbringenden Liebe Gottes gegenüber der Welt, die nach dem Heil ruft.

8. Empfehlungen

a) Da der neue, so glücklich in Kraft getretene Kodex des Kirchenrechts sehr nützlich ist, um das Konzil für die Lateinische Kirche fruchtbar anzuwenden, wünscht man, die Kodifizierung des Ostkirchenrechtes ebenfalls möglichst rasch zu Ende zu führen.
b) Da die Bischofskonferenzen so nützlich, ja notwendig für die Seelsorgstätigkeit der Kirche von heute sind, soll man ihren theologischen Ort untersuchen und besonders die Frage nach ihrer Lehrautorität klarer und tiefer entfalten. Dabei soll man das Dekret Christus Dominus Nr. 38 und die Cann 447 und 752 vor Augen haben.
c) Es wird eine Studie zur Klärung der Frage empfohlen, ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann und – wenn ja – bis zu welchem Grade und in welchem Sinne seine Anwendung möglich bzw. nötig sei (vgl. Pius XII, AAS 38, 1946, S. 144).

D. Sendung der Kirche in der Welt

1. Die Bedeutung der Konstitution „Gaudium et Spes"

Die Kirche als Gemeinschaft (Communio) ist Sakrament für das Heil der Welt. Die Vollmachten in der Kirche sind also von Christus auf das Heil der Welt hin verliehen. In diesem Zusammenhang bestätigen wir die große Bedeutung und Aktualität der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes". Gleichzeitig sehen wir jedoch, daß die Zeichen unserer Zeit von denen während des Konzils teilweise verschieden sind; Ängste und Bedrängnisse haben zugenommen. Auf der ganzen Welt wachsen heute Hunger, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Krieg, Folter und Terrorismus und andere Arten von Gewalt. Dies verpflichtet zu neuer und tieferer theologischer Reflexion, worin im Lichte des Evangeliums solche Zeichen zu deuten sind.

2. Theologie des Kreuzes

Uns scheint, daß Gott uns durch die heutigen Schwierigkeiten tiefer den Wert, die Bedeutung und die zentrale Stelle des Kreuzes Jesu Christi lehren will. Deshalb ist die Beziehung zwischen Menschheits- und Heilsgeschichte im Licht des Ostergeheimnisses zu erklären. Eine Theologie des Kreuzes schließt keinesfalls eine Theologie der Schöpfung und der Inkarnation aus, sondern setzt sie offensichtlich voraus. Wenn wir Christen vom Kreuz reden, verdienen wir nicht, des Pessimismus geziehen zu werden; vielmehr gründen wir auf dem Realismus christlicher Hoffnung.

3. „Aggiornamento"

In dieser österlichen Perspektive, welche die Einheit von Kreuz und Auferstehung bekräftigt, läßt sich der wahre vom falschen Sinne des sogenannten Aggiornamento unterscheiden. Ausgeschlossen ist eine leichtfertige Angleichung, die zur Säkularisierung der Kirche führen könnte. Ebenso bleibt ausgeschlossen eine starre Verkapselung der Gemeinschaft der Gläubigen in sich selbst. Bejaht jedoch wird die missionarische Öffnung zum Heil

der Welt in seiner Fülle. Hierzu werden nicht nur alle wahrhaft menschlichen Werte angenommen, sondern auch schärfstens verteidigt: die Würde der menschlichen Person, die grundlegenden Menschenrechte, der Friede, die Freiheit von Unterdrückung, Armut und Ungerechtigkeit. Die Fülle des Heils wird nur erlangt, wenn diese menschlichen Belange gereinigt werden und durch die Gnade erhoben werden zur Höhe der Familienzugehörigkeit mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist.

4. Inkulturation

Hier setzt auch das theologische Prinzip für das Problem der Inkulturation an. Da die Kirche eine Gemeinschaft ist, die Verschiedenheit und Einheit verbindet, auf der ganzen Welt gegenwärtig ist, nimmt sie das Positive, das sie in allen Kulturen findet, auf. Die Inkulturation ist jedoch von einer rein äußerlichen Adaptierung zu unterscheiden, weil sie eine innerlichste Umformung der authentischen Kulturwerte durch Einbindung in das Christentum und zugleich die Einwurzelung des Christentums in die verschiedenen menschlichen Kulturen bedeutet.
Der Konflikt zwischen Evangelium und Kultur wurde von Papst Paul VI. beschrieben als „Drama auch unserer Zeit, wie es auch das anderer Epochen war. Daher ist es nötig, alle Kräfte darauf zu verwenden, die menschliche Kultur, oder besser die Kulturen, zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohen Botschaft wiedergeboren werden.
Diese Begegnung findet allerdings nur statt, wenn die Frohe Botschaft offen verkündet wird" (EN 20).

5. Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und den Nichtglaubenden

Das Zweite Vatikanische Konzil bekräftigte, daß die katholische Kirche nichts von dem, was in den nichtchristlichen Religionen wahr und heilig ist, verwirft. Im Gegenteil werden die Katholiken ermahnt, in Klugheit und Liebe durch Dialog und Zusammenarbeit mit den Gläubigen anderer Religionen Bezeugung des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und moralischen Werte wie auch sozio-kulturellen Güter, welche bei ihnen zu finden sind, anzuerkennen, ihnen zu dienen und sie zu fördern (RAE, 2). Das Konzil bekräftigte auch, daß Gott keinem Menschen guten Willens die Heilsmöglichkeit verweigert (vgl. LG 16). Die konkreten Möglichkeiten des Dialogs in den verschiedenen Regionen hängen von den verschiedenen Sachbeständen ab. Das gleiche gilt auch für den Dialog mit den Nichtglaubenden. Der Dialog ist der Mission nicht gegenüberzustellen. Ein authentischer Dialog führt dazu, daß die menschliche Person ihr Innerstes dem Gesprächspartner öffnet und mitteilt. Darüber hinaus haben alle Christen von Christus die Sendung erhalten, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen (vgl. Mt. 28,18). In diesem Sinn vermag Gott den Dialog zwischen Christen und Nichtchristen wie auch Nichtglaubenden gleichsam als Weg zu nutzen, die Fülle der Gnade mitzuteilen.

6. Die Option für die Armen und menschliche Entwicklung

Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wurde sich die Kirche ihrer Sendung im Dienst an den Armen, Unterdrückten und an den Rand Gedrückten stärker bewußt. In dieser Option, die allerdings nicht ausschließlich zu verstehen ist, leuchtet wahrer Geist des Evangeliums. Jesus hat die Armen seliggepriesen (vgl. Mt. 5,3; Lk. 6,20), und er selbst wollte für uns arm sein (2 Kor. 8,9).
Neben der Armut im rein materiellen Bereich gibt es auch die Armut im Sinne des Mangels an Freiheit und geistigen Gütern; sie ist besonders schwerwiegend, wenn die religiöse Freiheit mit Gewalt unterdrückt wird.
Die Kirche muß in prophetischer Weise jede Form der Armut und der Unterdrückung anklagen und die grundlegenden wie unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person überall verteidigen und fördern. Dies gilt besonders für das menschliche Leben, das vom Anfang an zu schützen, in allen Umständen gegen Angreifer zu verteidigen und in jeder Hinsicht wahrhaft zu fördern ist.
Die Synode drückt ihre Solidarität mit den Brüdern und Schwestern aus, die wegen ihres Glaubens und wegen ihres Einsatzes für die Gerechtigkeit Verfolgung leiden und schließt sie in ihre Gebete vor Gott ein.
Wir müssen die Heilssendung der Kirche in bezug auf die Welt ganzheitlich sehen. Obgleich die Sendung der Kirche geistlicher Art ist, schließt sie doch auch die menschliche Entwicklung im säkularen Bereich ein. Aus diesem Grunde kann man die kirchliche Sendung nicht auf einen Monismus, wie immer man ihn auch verstehen will, reduzieren.
In dieser Sendung gibt es eine gesunde Unterscheidung, jedoch keineswegs Trennung, zwischen den natürlichen Aspekten und jenen der Gnade. Diese Zweiheit ist jedoch kein Dualismus. Falsche und unnütze Gegensätze wie z. B. zwischen geistlicher Sendung und Dienst an der Welt sind abzulegen bzw. zu überwinden.

7. Vorschläge

Da die Welt in ständiger Entwicklung ist, müssen die Zeichen der Zeit immer wieder neu analysiert werden, damit die Botschaft des Evangeliums klarer verstanden wird und das Wirken der Kirche am Heil der Welt intensiver und lebendiger wird. In diesem Zusammenhang sollte erneut erwogen werden, was die folgenden Punkte bedeuten und wie sie in die Praxis überführt werden können:
a) Die Theologie des Kreuzes und des Ostergeheimnisses in Predigt, Sakramenten und kirchlichem Leben unserer Zeit;
b) Theologie und Praxis der Inkulturation sowie Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und den Nichtglaubenden;
c) Bedeutung der Option für die Armen;

d) die Soziallehre der Kirche in ihrem Verhältnis zur menschlichen Entwicklung unter immer neuen Umständen.
Zum Schluß dieser Zusammenkunft sagt die Synode aus innerstem Herzen Gott dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste Dank für die größte Gnade unseres Jahrhunderts, das Zweite Vatikanische Konzil. Sie dankt aber auch für die geistliche Erfahrung dieser Feier des 20jährigen Gedenkens, welche unsere Herzen mit Freude und Hoffnung erfüllte, wenn auch unter den Bedrängnissen und Ängsten unserer Zeit. Wie seinerzeit die mit Maria im Abendmahlssaal versammelten Apostel lehrte uns der Heilige Geist, was er der Kirche auf ihrem Weg ins dritte Jahrtausend sagen wollte.
Wir Bischöfe alle zusammen mit und unter Petrus, versprechen, das Zweite Vatikanische Konzil tiefer zu begreifen und in die Praxis der Kirche zu überführen, wie es auf dieser Synode unser Anliegen war. Wir haben das Konzil gefeiert und geprüft und wollen es voranbringen. Die Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils, die schon von der ganzen Kirche mit großer Zustimmung aufgenommen worden ist, ist und bleibt eine Magna Charta für künftige Zeiten.

Es möge schließlich für unsere Zeit jenes „neue Pfingstfest" geschehen, von dem schon Papst Johannes XXIII. sprach und welches wir mit allen Gläubigen vom Heiligen Geiste erwarten. Auf die Fürsprache Mariens, der Mutter der Kirche, bewirke der Heilige Geist, daß am Ende dieses Jahrhunderts „die Kirche unter dem Worte Gottes das Geheimnis Christi für das Heil der Welt feiert".

Kurzinformationen

Der § 218 und das Verhältnis zwischen Jugend und Kirche speziell innerhalb der Gemeinde waren die Hauptpunkte der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 22./23. November.

Der *§ 218* beschäftigte das Zentralkomitee auf dieser Herbstvollversammlung wie schon bei vorausgegangenen Debatten am meisten. In der Aussprache über einen vom Präsidium vorgelegten Resolutionsentwurf meldeten sich auch Politiker verschiedener Couleur zu Wort. Dabei gab es auch kritische Stimmen in Richtung Unionslager. *Rita Waschbüsch* (CDU), Vizepräsidentin des ZdK und Berichterstatterin zu diesem Tagesordnungspunkt, sprach, auf die eigenen Parteifreunde zielend, von „eilfertigen Versicherungen" mancher Landesregierungen, daß sie nicht daran dächten, etwas zu ändern. Solches Verhalten sei „in hohem Maße opportunistisch" und verrate eine „merkwürdige Laxheit gegenüber verletztem Recht". Das Ergebnis der Debatte war aber nicht ein bedenkenlos auf Gesetzesänderung setzender, sondern ein gegenüber dem ursprünglichen Entwurf differenzierter, soziale und Rechtsgesichtspunkte kombinierender Entschluß. Der Hinweis, Frauen und Männer seien in gleicher Weise verantwortlich für das ungeborene Leben bzw. (wie jetzt eine katholisch einheitliche Sprachregelung heißt) für das *ungeborene Kind* und Forderungen an die Katholiken, selbst für Notlagen von Schwangeren noch mehr Sensibilität zu entwickeln, wurden den rechtlichen Forderungen vorangestellt. Der *Ruf nach Gesetzesänderung* fiel gedämpfter aus und wurde aber nicht aufgegeben. Der verbleibende rechtspolitische Kern in dieser Frage: man verlange „wenigstens eine energische Bekämpfung der mißbräuchlichen Anwendung des geltenden Gesetzes" und: die Finanzierung der nichtmedizinisch definierten Schwangerschaftsabbrüche durch die Krankenkassen müsse beendet werden. – Nicht zu Rande kam man mit dem von der Kommission 8 (Pastorale Grundfragen) vorgelegten *Entwurf „Jugend – Hoffnung der Kirche"*. BdKJ-Vertreter kritisierten am Text, er sei ein Papier „über die Jugend von Erwachsenen für Erwachsene". Es wurde ein achtköpfiges Redaktionskomitee berufen, das auf der nächsten Vollversammlung einen nicht neuen, aber verbesserten Text vorlegen soll.

Eine Expertenkommission hat Vorschläge zur rechtlichen Regelung in Fragen In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie vorgelegt.

Das in 18monatiger Vorbereitungszeit unter dem Vorsitz des früheren Präsidenten des Bundesverfassungsgerichtshofes, Professor *Ernst Benda* (Freiburg), erarbeitete Gutachten legt seinen Schwerpunkt vor allem auf mögliche denkbare oder notwendige rechtliche Regelungen im Bereich der *Reproduktionsbiologie.* Die wichtigsten Punkte: gegen eine *homologe* (Ehepartner betreffende) In-vitro-Fertilisation als Sterilitätstherapie bestehen keine grundsätzlichen Bedenken. Dem Gesetzgeber wird aber empfohlen, die Durchführung von In-vitro-Fertilisationen insgesamt auf ärztliche Einrichtungen zu beschränken, wenn die Mindestanforderungen in persönlicher und rechtlicher Hinsicht genügen und staatlicher Aufsicht unterstellt sind. Eine *heterologe* In-vitro-Fertilisation (Befruchtung mit Fremdsperma) soll trotz zahlreicher moralischer und rechtlicher Probleme nicht grundsätzlich verboten werden. Das Gutachten setzt sich dafür ein, daß ein heterolog in der Retorte erzeugtes Kind die Möglichkeit hat, auch seine genetische Herkunft zu erfahren. Jede Form der Leih- bzw. *Ersatzmutterschaft* wird grundsätzlich abgelehnt. Ebenso entschieden abgelehnt

wird die Erzeugung von menschlichen Embryonen zu Forschungszwecken. Versuche mit menschlichen Embryonen überhaupt seien nur „insoweit vertretbar, als sie dem Erkennen, Verhindern oder Beheben einer Krankheit bei dem betreffenden Embryo oder der Erzielung definierter hochrangiger Erkenntnisse dienen". Entschieden abgelehnt wird im Blick auf mögliche künftige Entwicklungen die künstliche Erzeugung identischer menschlicher Individuen (Klonen) sowie die Erzeugung von Chimären- und Hybridwesen. Gegen die *Genomanalyse* erhebt das Gutachten keine grundsätzlichen Einwände, wenn u. a. die Einwilligung des Untersuchenden vorliegt. Innerhalb der pränatalen Diagnose sei eine Genomanalyse nur bei Verdacht auf eine Krankheit zulässig. Eine Genomanalyse im Zusammenhang mit einem Arbeitsverhältnis soll nur zum Zweck arbeitsmedizinischer Vorsorge zugelassen werden.

Der Entwurf einer Stellungnahme der Kongregation für das katholische Erziehungswesen zu Fragen der katholischen Universitäten stößt in den Vereinigten Staaten auf heftigen Widerstand.

Unter dem Datum vom 15. April 1985 schickte die Kongregation den Entwurf an Bischöfe, katholische Colleges und Universitäten, um deren Meinungen einzuholen. Mißfallen erregt hat in den USA vor allem die darin verlangte kirchliche Anerkennung von Bildungseinrichtungen, die sich „katholisch" nennen, sowie die Lehrerlaubnis für das Lehrpersonal, das theologische Fächer unterrichtet. Der Vorsitzende der gemeinsamen Kommission von Bischöfen und Präsidenten katholischer Colleges und Universitäten, Bischof *William A. Hughes* (Covington), wies inzwischen darauf hin, die vorgeschlagenen Normen bedrohten geradezu die Existenz der betreffenden katholischen Bildungseinrichtungen in den USA (vgl. NC News Service, 21. 11. 85). Auch bei der Herbstvollversammlung der US-Bischöfe wiesen einige Bischöfe auf die Risiken hin, die die vorgeschlagenen Normen für die Kirche in den USA bedeuten könnten. Als schwierig erweist sich dabei offenbar in erster Linie die Vereinbarkeit dieser kirchlichen Normen mit den Voraussetzungen für die Anerkennung der Förderungswürdigkeit durch staatliche Stellen. Hierbei spielt die strikte Anwendung akademischer Kriterien und die institutionelle Autonomie eine zentrale Rolle. Erschwert wird die Situation dadurch, daß die Mehrheit aller katholischen Bildungseinrichtungen dieser Art weltweit in den Vereinigten Staaten bestehen.

In einer Erklärung zur Situation in Südafrika ruft der Bensberger Kreis zur Parteinahme für die schwarze Bevölkerung des Landes auf.

Im Zusammenhang mit einem Ausblick in die nahe Zukunft Südafrikas hält der Bensberger Kreis es für wahrscheinlich, daß guerillaähnliche Kampfformen sich in dem Land ausbreiten könnten mit legalisiertem Terror von oben einerseits und Terror von unten anderseits. Weil jedoch ein Terrorregime keine humanen Lebensbedingungen für alle Menschen schaffen könne, gebe es kaum noch begründete Aussichten auf einen „halbwegs friedlichen Systemwandel" in Südafrika. Die Beibehaltung des Unrechtssystems mit der Angst vor gesellschaftlichem Chaos oder der Rache der bislang Rechtlosen begründen zu wollen, müsse den letzten Funken Hoffnung auf Gerechtigkeit auslöschen. Die Verantwortung der Bundesrepublik Deutschland bestehe z. Z. darin, dem weißen Südafrika zu signalisieren, daß es in der Bundesrepublik keinen Verbündeten, keinen Freund mehr besitze. Als eine gute Südafrikapolitik verstehe man die Anerkennung des schwarzen Widerstands, die Förderung der Bildung schwarzer Jugendlicher, ein Verbot des Handels mit der Goldmünze Krügerrand und Waffen, wirtschaftliche Sanktionen im Rahmen der Europäischen Gemeinschaft und der westlichen Industrieländer sowie die Aufnahme eines politischen Dialogs mit den Befreiungsbewegungen. Schließlich erwarte man von den bundesdeutschen Arbeitgebern und Industrieverbänden, daß sie sich mit den Forderungen ihrer südafrikanischen Partnerorganisationen solidarisierten, außerdem die konsequente Einhaltung des EG-Verhaltenskodex. Von den Gewerkschaften erhoffe man sich, daß sie sich für die Einhaltung gewerkschaftlicher Rechte einsetzten, von den Bundesbürgern, daß man den Konsumboykott von Produkten aus Südafrika ernsthaft prüfe.

Die spanischen Bischöfe diskutieren in einem friedensethischen Dokument Fragen der Zugehörigkeit ihres Landes zum atlantischen Militärbündnis.

Mitten in der Diskussion um den Verbleib Spaniens in der NATO, zu dem die spanische Bevölkerung zu einem noch nicht festgelegten Zeitpunkt in einem Referendum gehört werden soll, hat die Spanische Bischofskonferenz in einem nicht veröffentlichten Dokument „Alternativen" *zum jetzigen Status Spaniens im Nordatlantikpakt* aufgezeigt. In dem mit Spannung erwarteten Friedenspapier, dessen geplante Veröffentlichung zum Abschluß der Vollversammlung Mitte November überraschend rückgängig gemacht wurde, hieß es, die spanische Bevölkerung stehe in der Frage der NATO-Mitgliedschaft vor vier Wahlmöglichkeiten: „das Verbleiben in der NATO plus militärischer Integration, eine Mitgliedschaft ohne Einbindung in die militärischen Strukturen, der Austritt aus der NATO und eine Verteidigung auf der Grundlage bewaffneter Neutralität und viertens die über militärisches Engagement hinausgehende ‚integrierte Verteidigung'". Diese *Alternativen,* fügen die Bischöfe hinzu, seien „allesamt Ausdruck legitimer, wenn auch unvollständiger Werte". Zu entscheiden, welche die beste sei, überschreite die seelsorgerische Zuständigkeit der Bischöfe. Es stelle sich jedoch zum Beispiel die Frage, ob die totale Integration in die NATO möglich sei, ohne die entsprechende Ideologie zu übernehmen, zu der auch die

Abschreckungsstrategie und das Wettrüsten gehören".
Das Dokument wurde nach zehnstündiger Debatte zurückgezogen und einer erweiterten Kommission zur Neufassung übergeben, nachdem die erforderliche Zweidrittelmehrheit für eine Überarbeitung des Textes nicht zustande gekommen war. Dementiert wurden Vermutungen, das Dokument sei unter dem Druck der Nuntiatur oder der Regierung, die sich für den Verbleib Spaniens in der NATO ausgesprochen hat, zurückgezogen worden. In der spanischen Presse war der Verdacht u. a. damit begründet worden, daß der Apostolische Nuntius in Spanien, Erzbischof *Mario Tagliaferri*, während der Vollversammlung Gruppen von Bischöfen zum Essen geladen hatte. Nach Aussagen des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Erzbischof *Gabino Díaz Merchán*, und von Militärbischof *José Manuel Estepa* ist das Friedenspapier nicht an verhärteten Positionen oder Flügelkämpfen gescheitert. Es habe jedoch zu viele Angriffspunkte geboten, als daß sich die Vollversammlung auf den Text hätte einigen können. Die Neufassung des Dokuments wird u. U. bei der Sitzung der Ständigen Kommission im Februar zur Beratung und Verabschiedung vorliegen.

Bücher

PAUL IMHOF / HUBERT BIALLOWONS (Hrsg.), **Karl Rahner – Bilder eines Lebens.** Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien + Verlag Benziger, Zürich – Köln 1985. 176 S. 36,– DM.

Einen Rahner-Gedächtnis-Band haben Mitarbeiter vor allem seiner späten Zeit vorgelegt. Reich illustriert und mit viel Anhänglichkeit und Verehrung gemacht, ist ein Werk daraus geworden, das nicht nur engere Freunde und den weiteren Bekanntenkreis des im März 1984 verstorbenen großen Theologen ansprechen wird. Die Komposition des Buches muß nicht leicht gewesen sein. Karl Rahner war nicht nur in Äußerungen über sich selbst sehr zurückhaltend. Sein Leben war trotz der breiten Öffentlichkeitswirkung seiner Theologie und seiner davon nie zu trennenden Persönlichkeit das bescheidene eines Ordensmannes und Priesters, der von dem, was ihn betraf und um ihn geschah, nicht viel Aufhebens machte. Auch die öffentlichen Auftritte – irgendwo wird gesagt, Rahner sei nicht nur der größte Theologe seiner Zeit, sondern auch der von den Medien am häufigsten beanspruchte Theologe gewesen – und die zahllosen Ehrungen haben daran wenig geändert. Dennoch ist aus dem vorliegenden Versuch nicht nur ein Buch geworden, das schön anzusehen ist. Die vielen kleinen und meist auch kurzweiligen Beiträge bekannter und auch weniger bekannter Zeitgenossen aus ganz unterschiedlichen kirchlichen und weltlichen Lebensbereichen von Johann B. Metz über Heinrich Böll bis Helmut Kohl und Hans Jochen Vogel enthalten nicht nur viel für Karl Rahner Bezeichnendes, sondern auch den mit seinem Werk Vertrauten überraschende und zugleich liebenswerte menschliche und sogar kirchenpolitische Details (vgl. z. B. S. 123/124). Daß zur Illustration Karl Rahners als Konzilstheologen im zentralen Teil des Buches ein Foto der Mitglieder der Internationalen Theologenkommission und nicht eines der Konzilsperiti verwendet wurde, ist wohl nicht als Irrtum zu werten, sondern als Hinweis, daß nicht nur im Leben Karl Rahners, sondern auch von den inneren Vorgängen des Zweiten Vatikanums das meiste – wenigstens optisch – verborgen blieb. *D. S.*

WERNER LÖSER, KARL LEHMANN, MATTHIAS LUTZ-BACHMANN (Hrsg.). **Dogmengeschichte und katholische Theologie.** Echter Verlag, Würzburg 1985. 540 S. 48.– DM.

Die Diskussion um Recht und Grenzen des kirchlichen Dogmas und darüber hinaus der dogmatischen Denkform ist in der katholischen Theologie noch längst nicht ausgestanden. Sie verweist auf die Grundfrage, wie es Theologie und Kirche mit der Geschichte des von ihnen bezeugten und auszulegenden Glaubens halten sollen. Einem gewichtigen Teilaspekt dieses Problems, dem Ort der Dogmengeschichte in der katholischen Theologie, sind die Beiträge des hier anzuzeigenden Bandes gewidmet, der aus Anlaß des 75. Geburtstages der drei Jesuitengelehrten *Heinrich Bacht, Alois Grillmeier* und *Adolf Schönmetzer* herausgegeben wurde. Auch unter den Mitarbeitern des Bandes sind Jesuiten zahlreich vertreten. Die Herausgeber und Autoren haben mehr als eine konventionelle Festschrift zustande gebracht: Vielmehr ist ihnen ein anregendes Lesebuch gelungen, das in den drei thematischen Sektionen „Umfeld", „Geschichte" und „Problemaspekte" wertvolles Material für das theologische Gespräch über Dogma und Dogmengeschichte bereitstellt. Dabei wird auch die große Tradition evangelischer Dogmengeschichtsschreibung einbezogen; ein kurzer Beitrag gilt der Stellung der Dogmengeschichte in der orthodoxen Theologie Griechenlands. Nicht zuletzt der dritte Teil des Bandes zeigt, daß bei einer gegenwärtigen Rückfrage nach dem Stellenwert der Dogmengeschichte und des Dogmas in der katholischen Theologie verschiedene Aspekte berücksichtigt werden müssen: Von philosophischen Voraussetzungen der Rede vom Wahrheitsanspruch wird ebenso gehandelt wie von der Tradition als theologischem Erkenntnisprinzip, von der Dogmeninterpretation in der Befreiungstheologie wie vom Verhältnis von geschichtlicher und geistlicher Schriftauslegung. Bei aller Vielstimmigkeit der Beiträge werden dabei Leitlinien erkennbar, die für das Gespräch in Theologie und Kirche hilfreich sein können.

U. R.

Zeitschriften

Theologie und Religion

EMEIS, DIETER. **Zum Dienst des Priesters in einer säkularen Umwelt.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 110 Heft 12 (Dezember 1985), S. 853–858.

Ausgehend von den drei Grundfunktionen von christlicher Gemeinde (Martyria, Liturgia und Diakonia) sowie der Grundstruktur der Gemeinde als Koinonia gibt Emeis Hinweise für die Ausgestaltung des priesterlichen Dienstes. Den Dienst des Priesters versteht der Autor primär als Dienst an der Gemeinde. So wie der Christ von dem Bewußtsein geprägt sein müsse, berufen zu sein, mit und in der Gemeinde Zeichen von Gott für die anderen zu sein, brauche der Priester eine Beziehung zu dieser Berufung – und nicht nur ein Verhältnis zu seiner eigenen Berufung. Voraussetzung für ein dafür notwendiges „Heilswissen" sei eine Vertrautheit mit „dem menschlichen Leben in der Spannung zwischen Freude und Trauer, Hoffnung und Angst, Leben und Tod". Christliche Gemeinde verwirkliche sich nicht zuletzt in ihren Festen. Eine Gemeinde brauche heute eine „entschiedene Kultur ihrer Glaubenssymbole". Für seinen Dienst in der Gemeinde brauche der Priester selbst eine Beziehung zum Fest überhaupt und eine Vertrautheit mit den primären Symbolen des Glaubens.

KÖCKERT, MATTHIAS. **Das nahe Wort.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 60 Heft 4 (1985) S. 496–519.

Dem Autor geht es – so der Untertitel des Aufsatzes – um den „entscheidenden Wandel des Gesetzesverständnisses im Alten Testament". Dabei stützt er sich vor allem auf Material aus dem Deuteronomium bzw. dem deuteronomistischen Geschichtswerk, dem er verschiedene Stufen alttestamentlichen Gesetzesverständnisses entnimmt. Während in der älteren deuteronomischen Schule das Gesetz als Gabe gesehen wird, als selbstverständliche Antwort des Menschen auf die Erwählung Israels durch Jahwe, stellt das deuteronomistische Geschichtswerk nach dem Verlust des Landes die Gesetzeserfüllung als Bedingung für den Landbesitz heraus: „Die Vorordnung des Gesetzes vor die Landgabe bindet Israel nicht an das Land, sondern an das Gesetz." In einer weiteren Schicht wird das Gesetz schließlich zum Gesetzesbuch, das buchstäblichen Gehorsam fordert. Man solle dieses nomistische Konzept nicht zu schnell verurteilen, meint Köckert; gerade damit sei Hoffnung in dürftiger Zeit geweckt worden. Schon im Deuteronomium findet sich aber auch Kritik an der nomistischen Konzeption: Das Gesetz wird zu einer unerfüllbaren Größe, womit das Volk seine Treulosigkeit gegenüber Jahwe erweist. An das Ende seiner Ausführungen stellt Köckert die Verheißung eines neuen Herzens, wie sie sich dann auch bei Jeremia findet. Das Gesetz erscheint dann nicht mehr als Forderung von außen, sondern wird Teil des Menschen.

Kultur und Gesellschaft

DE BOER, WOLFGANG. **Kultur als Entfaltung des Menschen.** In: Universitas Jhg. 40 Heft 12 (Dezember 1985), S. 1331–1341.

Der Beitrag geht der Bedeutung der Kultur für den Menschen nach und fragt dabei vor allem auch nach dem Verhältnis von Religiosität und Kultur. Moderne Anthropologie verstehe die Kultur als eine Kompensationsleistung, durch die der Mensch fundamentale Mängelbelastungen, Defekte, Verunsicherungen seiner Natur auszugleichen suche. So richtig diese Auffassung für die modernen Kulturverhältnisse sein möge, für die vorneuzeitlichen Hochkulturen sei sie nicht angemessen. Diese Kulturen gingen nicht von einer letzten Seinsunsicherheit des Menschen aus, sondern von der Bindung des Menschen an eine religiös begründete Lebensform. Hochkulturen seien im wesentlichen aus einer Lebens-Unruhe hervorgegangen, einem Staunen, das über eine ungeheure lebens-zielsetzende Kraft verfüge. Hohe Kultur lebe aus dem Stachel des Verlangens nach seiner Seinsvollkommenheit, derer der Mensch weder mächtig, noch auch ganz unmächtig sei. Einen „Fortschritt" über das Niveau solcher menschlichen „Hochformung" hinaus, gebe es nicht. Für die neu-zeitliche Lebensunruhe sei nicht das Staunen, sondern eine radikale Seinsverunsicherung kennzeichnend geworden. Um diese Sinnlosigkeit zu überwinden, habe der Mensch gewissermaßen als „Sinn-Provisorium" eine Kulturentwicklung hervorgebracht, die ihn jetzt zu verschlingen drohe.

SNOY, BERNARD. **La fuite des capitaux et la dette des pays en développement.** In: projet 196 (November–Dezember 1985) S. 91–97.

Kapitalflucht ist neben der hohen Auslandsverschuldung zu einem der größten Wirtschaftsprobleme der Entwicklungsländer geworden. Besonders deutlich wird dies an Ländern Lateinamerikas, auf die sich der Beitrag von Snoy hauptsächlich bezieht. Zur Illustration: Nach Schätzungen der Weltbank beläuft sich der Gesamtbetrag des im Ausland (hauptsächlich in die USA und in die Schweiz) transferierten Kapitals für Mexiko auf 26 Milliarden Dollar, für Venezuela auf 22 Milliarden und für Argentinien auf 19,2 Milliarden (für Brasilien dagegen auf „nur" 3,5 Milliarden). Als naheliegende Gründe dafür nennt Snoy hohe Inflationsraten bei steter Gefahr abrupter Abwertungen, geringere Ertragsfähigkeit, ungünstigere Besteuerung und generell ein geringes Vertrauen in die Wirtschaftsführung des eigenen Landes. Snoy nimmt eine ethische Bewertung des für alle Entwicklungsländer äußerst schwierigen und folgenreichen Problems vor: Er plädiert für eine Einschränkung des Eigentumsschutzes bei Privatkapital, einschließlich der Sparguthaben, sieht aber das Hauptheilmittel in der Beseitigung der wirtschaftlichen und finanzpolitischen Ursachen, die zur Kapitalflucht führen. Snoy zeigt am Beispiel Brasiliens, daß langfristig das wichtigste die Bildung einer breiteren Mittelschicht ist, die das Vertrauen in die eigene Wirtschaft verbessern kann.

Kirche und Ökumene

NØRGAARD-HØYEN, PEDER. **Wege und Irrwege des katholisch-lutherischen Dialogs.** Eine kritische Würdigung der jüngsten Dialogergebnisse. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 34 Heft 4 (Oktober 1985) S. 401–427.

Der dänische lutherische Theologe stellt der katholisch-lutherischen Kommission, die unlängst mit dem Dokument „Einheit vor uns" ihre Arbeit abgeschlossen hat, ein gutes Zeugnis aus, verbindet die Anerkennung allerdings mit etlichen kritischen Anmerkungen. Die Kommission habe sich ziemlich weit von den sie entsendenden und tragenden Gemeinschaften entfernt. Sie wolle auf einmal zu viel und zu wenig: In der Amtstheologie und bei der konkreten Gestaltung der zu etablierenden Kirchengemeinschaft wage sie sich viel zu weit vor und solle sich nicht über den Vorwurf des Verrats am reformatorischen Erbe wundern. Bei der Frage nach dem Einheitskonzept dagegen werde die Kommission zu restriktiv und letztlich zu restaurativ; diese Einheitsvision bedürfe noch weiterer theologischer Klärung. Die Rezeption der von der Gemeinsamen Kommission präsentierten Ergebnisse und Vorschläge werde außerdem von der Tatsache erschwert, daß eine tiefgehende Erörterung kontroverser, für lutherisch-katholische Beziehungen höchst bedeutsamer Fragen wie des Petrus-Amtes und der Mariologie noch ausstehe. So bewundernswert der Wille der Kommission zur Strukturierung des erreichten Konsenses auch sein möge, „so voreilig und daher rezeptionsunfähig sind also wahrscheinlich ihre konkreten Strukturvorschläge".

Notizen

Deutsche und polnische Bischöfe gedachten in einem Gottesdienst in Santa Maria in Trastevere, der römischen Titelkirche Kardinal Glemps, am Abend des 7. Dezember des *Austauschs der Versöhnungsbotschaften zum Abschluß des Konzils* vor 20 Jahren (vgl. HK, November 1985, 526). In seiner Einführung zum Gottesdienst unterstrich Kardinal *Höffner,* das Werk der Aussöhnung zwischen Polen und Deutschen habe bereits „dauerhafte Erfolge erreicht". Kardinal *Glemp* stellte seine kurze Predigt ganz unter den Gedanken der Versöhnung. Er erinnerte auch an den Warschauer Vertrag von 1970, ging aber sonst nicht auf die politische Seite der deutsch-polnischen Beziehungen ein. Zum Austausch der Versöhnungsbotschaften selbst sagte der Kardinal: „Heute verstehen wir, daß jene Akte der gegenseitigen Vergebung keinen Zeitabschnitt beschlossen, sondern durch die Vergebung die Zeit des christlichen Reifens zwischen zwei Kirchen eröffnet haben." Aber vieles bleibe noch zu tun.

Der Heilige Stuhl und das Saarland schlossen einen neuen Vertrag über die Ausbildung von Lehrkräften für das Schulfach Religion und über die Erteilung des katholischen Religionsunterrichtes. Aus Anlaß des Austausches der Ratifikationsurkunden würdigten der Apostolische Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland, Erzbischof *Josef Uhac,* und der saarländische Ministerpräsident *Oskar Lafontaine* den neuen Vertrag als einen wichtigen Beitrag in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Lafontaine betonte, daß das Vertragswerk, das noch von der Vorgängerregierung ausgehandelt worden war, dem jetzigen Landtag zugeleitet worden sei, obwohl aus der Sicht der Landesregierung durchaus noch einzelne Klarstellungen und Änderungen wünschenswert gewesen wären. Der Vertrag bestimmt u. a., daß im Saarland keine eigene katholisch-theologische Fakultät errichtet wird, sondern nur eine Fachrichtung Katholische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes besteht.

Anläßlich einer Podiumsdiskussion in München stellte *Ernst Gutting,* Weihbischof in Speyer, fest, die *Entfremdung zwischen Kirche und Arbeiterschaft* habe sich trotz der Aufforderung der Gemeinsamen Synode vor 10 Jahren, das gegenseitige Mißtrauen abzubauen, in den letzten Jahren noch verschärft. Dieser negative Trend könne nur geändert werden, wenn sich die Kirche die wirklichen Probleme zu eigen mache, Übelstände beim Namen nenne und nicht Antworten auf Fragen gebe, die gar nicht gestellt wurden. Gutting kritisierte auch, daß politisch Arbeiterschaft und Wirtschaft mit zweierlei Maß gemessen werden, wenn es um politisch-ideologische Fragen geht. Alle „Systemkritik" werde schnell als links abgetan, während Geschäftsabschlüsse mit Ostländern wohlwollend registriert würden.

Rechtsanwalt *Bernhard Servatius,* seit einiger Zeit in führender Position im Hause Springer tätig und Testamentsvollstrecker von Axel Springer, ist als *Vizepräsident des Zentralkomitees* der deutschen Katholiken *zurückgetreten.* Servatius, der über viele Jahre dem geschäftsführenden Ausschuß des ZdK angehörte und einer der „Moderatoren" der Gemeinsamen Synode war, gab für seinen Schritt berufliche Gründe an. Ein Nachfolger für ihn wird erst auf der Frühjahrsvollversammlung 1986 des ZdK gewählt werden.

Nach den Worten des früheren EKD-Ratsvorsitzenden, Landesbischof *Eduard Lohse* (Hannover), ist die Evangelische Kirche in Deutschland sehr interessiert, daß das römische Sekretariat für die Einheit der Christen auch weiterhin so ökumenischer Ansprechpartner bleibe, wie es das bisher 25 Jahre lang „in so guter Weise" gewesen sei. Lohse spielte damit auf Hinweise an, die römischen Dialog-Sekretariate könnten im Zuge der geplanten Kurienreform (vgl. HK, November 1985, 497) in „Räte" umgewandelt und in ihren eigenständigen Kompetenzen eingeschränkt werden. Es stehe der evangelischen Kirche nicht zu, in Überlegungen des Vatikans hineinzureden. Aber man verfolge alle diesbezüglichen Erwägungen mit großer Aufmerksamkeit.

Eine „Medienprogrammgesellschaft" hat die evangelische Kirche in der Bundesrepublik gegründet. Die neue Einrichtung soll Programme für neue private Hörfunk- und Fernsehveranstalter produzieren. Angegliedert ist sie dem Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik und wird je eine Redaktion für Hörfunk und Fernsehen umfassen. Nach Angaben des Direktors des Gemeinschaftswerkes, *Hans-Wolfgang Heßler,* solle mit diesem zunächst nur auf fünf Jahre befristeten Projekt ein Programm-Pool der Evangelischen Kirche in Deutschland aufgebaut werden. Schon heute zeige sich ein Bedarf an Programmen, die überregional verwendbar sind.

Die großen Religionsgemeinschaften in Frankreich meldeten sich mit einer gemeinsamen Erklärung zu Fragen von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit zu Wort. Die Veröffentlichung ist im Zusammenhang mit dem beginnenden Wahlkampf für die am 16. März stattfindenden Parlamentswahlen zu sehen. Der Präsident des Rates jüdischer Institutionen in Frankreich, der Pariser Rechtsanwalt *Theo Klein,* sagte in dem Zusammenhang, wenn die Wirtschaftslage sich nicht bessere, sei ein Mann wie der Vorsitzende der rechtsextremen Nationalen Front, *Jean-Marie Le Pen,* eine Gefahr für das Land. Die Rechtsradikalen könnten bei denen Stimmen sammeln, die zwar davon ausgehen, daß Le Pen keine Mehrheit erreichen wird, die aber mit der Stimmabgabe für Le Pen ihren Ärger loswerden wollten.

Dem Vorsitzenden des (illegal tätigen) Zentralkomitees der ukrainischen Katholiken, *Josyf Terelja,* der erst vor einigen Monaten zu einer Freiheitsstrafe von 12 Jahren verurteilt wurde, war die Ausreise nach Österreich angeboten worden, wenn er bereit sei, öffentlich eine „Reueerklärung" abzugeben. Dies geht aus Briefen an seine Frau hervor, die dem „Keston College", einem britischen Institut zur Erforschung der Religion in kommunistischen Ländern, zugegangen sind. In gleichen Briefen gibt Terelja auch Hinweise auf die Verhörmethoden des zuständigen Staatsanwalts und des KGB. Man habe ihm im Falle von Uneinsichtigkeit mit der Einweisung in eine psychiatrische Klinik gedroht.

Die zehn farbigen katholischen Bischöfe der USA haben der katholischen Kirche vorgehalten, sie diskriminiere Schwarze in ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft. Sie sprachen sich für die Ernennung eines schwarzen Bischofs oder Erzbischofs für eine Millionenstadt der USA aus sowie dafür, als Kirche mehr gegen den Rassismus zu unternehmen. Bei der Herbstvollversammlung der US-Bischöfe wurde der farbige Weihbischof *Eugene Marino* (Washington) zum Sekretär der US-Bischofskonferenz (und der sogenannten Katholischen Konferenz der USA) gewählt. Damit rückte zum erstenmal ein Farbiger in ein so hohes Amt der katholischen Kirche der USA auf.

Der langjährige Chefredakteur der chilenischen Jesuitenzeitschrift „Mensaje", *Renato Hevia SJ,* ist auf Anordnung des Appellationsgerichts von Santiago verhaftet worden. Ihm wird vorgeworfen, er habe in der von ihm geleiteten Zeitschrift mehrfach den Staatspräsidenten des Landes, General *Augusto Pinochet,* beleidigt. Die von der Regierung eingereichte Klage war in erster Instanz abgewiesen worden. „Mensaje" genießt hohes Ansehen unter den chilenischen Intellektuellen und ist trotz seiner oppositionellen Haltung zum Militärregime – und wegen seiner begrenzten Verbreitung – von der Zensur bisher ziemlich unbehelligt geblieben.

Beilagenhinweis: *Dieser Ausgabe liegt eine Verlegerbeilage bei.*

HERDER KORRESPONDENZ Heft 2 · 40. Jahrgang · Februar 1986

„Alles in allem heißt Religion: daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist, sondern daß in den Menschen ein Hunger vorhanden ist, der sich mit Tatsachen und Statistiken allein nicht abspeisen läßt; daß aber auch eine Macht da ist, die diesen Lebenshunger zu stillen vermag."

Heinz Zahrnt

Wo stehen wir nun?

Die monatelange Auseinandersetzung über das II. Vatikanum und seine bisherige Verwirklichung ist abgeklungen. In Rom hat die Konzilssondersynode Bilanz gezogen und das 21. Konzil der (katholischen) Kirche „nach Buchstaben und Geist" bestätigt. Das Ergebnis der Beratungen, soweit es schriftlich vorliegt (vgl. HK, Januar 1986, 38–48), wurde fast allgemein zustimmend, in jedem Fall wohlwollend und mit einer gewissen Erleichterung aufgenommen. Dies gilt auch für die Kirchen in der „dritten" Welt, deren besondere Situation und Anliegen in den Schlußdokumenten auffallend wenig zum Zuge kamen und deren Bischöfe – wie auch die der „zweiten" Welt – sich auf der Sondersynode sehr viel unauffälliger verhielten als bei früheren vergleichbaren Anlässen.

Auf dem Weg zu einer geistlicheren Kirche

Zufriedenheit herrscht im großen und ganzen nicht nur über das von der Synode Verlautbarte; auch der Stil der Beratungen wurde durchwegs als gut, die Atmosphäre als entspannt empfunden. Jedenfalls ergibt sich dieser Eindruck aus ersten „Rückmeldungen" aus aller Welt nach der Rückkehr der Bischöfe bzw. Bischofskonferenzvorsitzenden in ihre jeweiligen Länder und Diözesen. Die Synode insgesamt und die wenigen helfenden Theologen in ihr scheinen einen Weg gefunden zu haben, auf dem sie bei einem nicht unbeträchtlichen Teil des Kirchenvolkes auch ankommen. Dieser Weg wurde deutlich markiert. Es ist der *zu einer geistlicheren Kirche.* Er entspricht zweifellos dem offenen oder auch unausgesprochenen Bedürfnis vieler, die sich sorgen oder die Sorge mit der Kirchenführung teilen, das religiöse Profil der Kirche könnte unter dem noch zunehmenden Druck der säkularen Lebenswelt undeutlich werden.

Dennoch ist die Frage nicht ganz leicht zu beantworten, wo wir *gesamtkirchlich* nun eigentlich stehen. Gewiß, die Synode hat das Konzil bekräftigt, sie hat vorsichtig Wege zur Vertiefung seiner Wirkungen und zum besseren Verständnis einiger seiner Grundaussagen, vor allem solcher ekklesiologischer Art, gewiesen. Und was die Konzilssondersynode besonders auszeichnete: sie hat auch zu einer gelasseneren Beurteilung der Nachkonzilszeit gefunden. Man muß hinzufügen: trotz der gerade in der deutschen Sprachgruppe, aus der vieles in den Schlußbericht übernommen wurde, unter der Hand gehandelten Verfallstheorien. Zwar habe es „Schwächen", „Schwierigkeiten", „Schatten" und „Mängel" bei der Anwendung des Konzils gegeben. Aber nicht alles, was sich nach dem Konzil ereignete, sei *wegen* des Konzils geschehen.

Wenn das alles etwas deutlicher und zugleich moderater ausgefallen ist, als manche nach den der Synode vorausgegangenen Polemiken vermuteten, so ist dies gewiß nicht zuletzt denen zu verdanken, die an diesen Polemiken beteiligt waren. Sie belebten das seit einiger Zeit flau gewordene kirchliche Gesprächsklima. Es entstand für einige Zeit wieder so etwas wie öffentliche kirchliche Meinung. Kardinal *Ratzingers* gewiß auch lehr- und kirchenpolitisch gemeinte Thesen in seinem Interview-Buch waren von einer Schärfe, daß sie Gegenpositionen auf den Plan rufen *mußten,* und die Synode hat gezeigt, daß aus beiden zusammen durchaus etwas Vernünftiges im Sinne der vom Glauben erleuchteten Vernunft werden konnte. Ein Beweis dafür, daß wir kirchlich öffentliche Auseinandersetzung nicht scheuen müßten, ja daß es wohltuend klärend wirkt, wenn auch Bischöfe einmal gegeneinander streiten.

Freilich: wer im Ernst gemeint haben sollte, die kirchliche Führung könnte 20 Jahre nach seinem Abschluß das

II. Vatikanum desavouieren oder wirklich die Absicht haben, die Kirche an ihm vorbei in die Zukunft zu führen, dachte von vornherein unrealistisch. Das II. Vatikanum hat die Kirche so sehr *geprägt,* daß heute kein Papst und keine Kirchenführung, selbst wenn sie möchten, es ignorieren oder gar ungeschehen machen könnte. Die Kirche würde sich dadurch selbst – in ihrer eigenen Kontinuität – desavouieren und sich die größte Krise seit der Reformation einhandeln.

Dennoch lohnt es sich, genau hinzusehen

Anders verhält es sich mit der Möglichkeit, durch Interpretation und Rückinterpretation ein Konzil wie das II. Vatikanum mit seiner auf die heutigen Lebensverhältnisse gerichteten Dynamik so in die kirchliche Tradition unmittelbar vorausgegangener Epochen einzubinden, daß ihm jeder Reformstachel genommen wird. Auch kann man – gerade auf der Grundlage der Kirchenlehre des II. Vatikanums – so sehr und auf eine Weise *nach innen* gehen, daß das gesellschaftliche Umfeld, so wie es sich als seelsorglicher und missionarischer Auftrag der Kirche wirklich darstellt, nur noch sehr schemenhaft wahrnehmbar ist. Unter beiden Gesichtspunkten lohnt es sich, genau hinzusehen. Zunächst: man sieht es den Dokumenten der Synode an: alle an der Synode Beteiligten wollten *schon* der Gesamtkirche, verstanden als Kirchenvolk mit seinen Amtsträgern, die innere Dynamik neu erschließen, die in der Kirchenlehre des II. Vatikanums steckt und so die missionarischen Antriebe der Kirche stärken. Die Synode ist dabei auch so ziemlich ohne überflüssige dogmatische oder quasidogmatische Fixierung ausgekommen. Der Volk-Gottes-Begriff wurde zwar so gut wie zurückgenommen, aber die Lehre vom mystischen Leib nicht einfach an dessen Stelle gesetzt, sondern beide erscheinen nebeneinander in einer längeren Reihe biblischer Bilder, die zusammen („einander ergänzend") die Kirche als christologisches und pneumatologisches Geheimnis veranschaulichen. Aber dieser, das II. Vatikanum durchaus in seinem Kern berührende Klärungsprozeß verbleibt weitestgehend innerhalb einer *Schau der Kirche.* Sein Mittel- und allseitiger Bezugspunkt ist die Kirche als Gegenstand des Glaubens. Die ekklesiologische Frage wird nicht weitergetrieben zur Frage nach dem *Glauben der Kirche,* über den nach 1 Petr 3,15 alle Christen als über das, worauf sie hoffen, vor der Welt Rechenschaft abzulegen haben.

Auf diese Weise beißt sich die Synode gleich mehrmals in den ekklesiologischen Schwanz: Sie setzt damit erstens fort, was im Grunde *eine der problematischsten Auswirkungen des Konzils* war: die Konzentration auf das Kirchliche mit entsprechenden Introversionserscheinungen als Folge eines Konzils, das von seinen Beratungsgegenständen und Dekreten her in erster Linie ein *Konzil über die Kirche* war, und in seiner Umsetzung noch mehr dazu gemacht wurde, als es ursprünglich und vom Gesamtergebnis her in ihm angelegt war.

Die Kirche als Geheimnis sehen und sie tiefer zu verstehen versuchen, ist gewiß notwendig. Aber geht dabei nicht trotz aller Rückbindung der Kirche an Christus ein wenig verloren, daß Kirche im sakramentalen Sinne vor allem *Instrument* ist und sie gerade christologisch in erster Linie von ihrem Auftrag als Glaubensverkünderin her verstanden werden muß? Kirche ist Verkünderin der Geheimnisse Gottes, sie kann es nicht dabei belassen, Betrachterin ihres eigenen Geheimnisses zu sein.

Zweitens wird im Schlußbericht in gut Ratzingerscher Diktion gesagt, die Kirche werde glaubwürdiger, wenn sie weniger von sich selbst spreche und mehr Christus den Gekreuzigten predige; aber das ganze Schlußdokument ist dann doch selbst wieder nur ein leicht christologisch durchsetztes *Papier über die Kirche.* Über nichts spricht die Kirche dort mehr als über sich selbst.

Auch die Synode redet noch zuviel über die Kirche

Und drittens wird zwar beklagt, durch ein verkürztes Lesen des Konzils sei es zu einer *einseitigen Darstellung der Kirche* vor allem als institutioneller Größe gekommen. Und man habe allzusehr über die äußeren kirchlichen Strukturen und zu wenig über Gott und Christus gesprochen. Aber selbst redet man von Gott und Christus dann eigentlich doch recht wenig. Zudem läßt sich der Eindruck nicht ganz unterdrücken, die Geheimnisnatur der Kirche solle auch deswegen hell zum Leuchten gebracht werden, um sich mit drängenden institutionellen und pastoralen Reformen nicht weiter beschäftigen zu müssen. Alles, was auch nur entfernt an Reform erinnert, wirkt seltsam rückwärtsgewandt: Mit dem Reden über institutionelle Reformen meint man, gerade die Jugend irritiert zu haben. Es soll geprüft werden, ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige *Subsidiaritätsprinzip* auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann – als ob es immer noch um das Ob und nicht längst, schon seit Pius' XII. Zeiten, allein noch um das Wie ginge. Der theologische Ort der Bischofskonferenzen soll untersucht werden – als ob Organisationsprobleme am besten durch ihre Theologisierung gelöst würden. Anderes, vom Konzil her Neue, wird so lange in längere Traditionen eingewalzt, daß das jeweilige Eigenprofil unkenntlich wird. Unter *Teilverwirklichungen der Kollegialität* werden nebeneinander aufgezählt: die Bischofssynode, die Bischofskonferenzen, die römische Kurie, die Ad-limina-Besuche. Wer auf der praktischen Ebene Verwaltungen mit Kollegialorganen gleichstellt, kann es mit der Kollegialitätslehre so furchtbar ernst nicht meinen. Jedenfalls läßt sich so auch noch die autokratischste päpstliche, kuriale oder bischöfliche Entscheidung als kollegial deuten.

Höchst problematisch scheinen aber alle drei Punkte zu sein: Die Entschärfung konziliarer Grundentscheidungen (die Kollegialität war eine solche); die sanfte Abwendung von stacheligen pastoralen und institutionellen

Problemen (es tauchen einfach so gut wie keine, jedenfalls keine in einer konkret erkennbaren Gestalt mehr auf): weil in Fragen praktischer Reformen das Konzil selbst am zögerlichsten war und es in verschiedenen Sektoren (in der Ämterfrage, vor allem in der praktischen Gestaltung des kirchlichen Amtes – in moraltheologischen Fragen ohnehin – im Weltkirche-Werden durch wirkliche, nicht nur beteuerte Inkulturationen) dringend eines *zweiten Reformschubs* bedürfte; und das Wiedersich-Einwickeln in die eigene Wesensschau.
Die Synode fragt, warum gerade in der „ersten" Welt nach der „so breit und tief ausgefalteten Lehre über die Kirche" so häufig eine Abneigung gegenüber der Kirche sichtbar geworden sei. Die Antwort darauf dürfte nicht schwerfallen: Nicht, weil so viel von kirchlichen Strukturen geredet wurde, haben sich die Menschen der Kirche entfremdet, sondern es wurde so viel über Strukturen geredet, weil der Reformwille hinter den Reformerwartungen, auch den berechtigten, weit zurückgeblieben ist und weil man sich offenbar in Theologie und Kirche bis heute einredet, die Kirchen- und nicht die *Glaubensfrage* sei für die Leute innerhalb und außerhalb der Kirche das entscheidende Problem.

Das letztere Mißverständnis ist besonders fatal, weil Kirche auf diese Weise, da Gott fern scheint und alles Transzendente wenig „einfühlbar" ist, zu einer Art weltimmanenter Glaubensersatz wird: Also Gott eigentlich nein, aber Kirche ja, doch. Natürlich muß sich, wer im Unterbewußtsein so verfaßt ist, ganz besonders an ihr reiben oder von ihr sich abwenden, weil sie religiöse und andere Bedürfnisse – und sie kann gar nicht anders – nur unzulänglich befriedigt.

Entscheidend ist der Wirklichkeitsbezug

Die damit verbundenen Probleme für die weitere Entwicklung des Christentums werden allerdings vermutlich erst in einer näheren Zukunft sichtbar werden. Gegenwärtig ist wichtiger, von welchem *Wirklichkeitsbezug* wir uns gesamtkirchlich leiten lassen. Dieser wird deutlich am Weltbild, am Zeitbild, am Kirchenbild und am Konzilsbild der Synode. Ihr *Weltbild* ist schwer sichtbar zu machen. Das liegt an der thematischen und perspektivischen Begrenzung der Synode. Der Weltauftrag der Kirche wird sehr allgemein oder nur indirekt angesprochen. Die weltzugewandte Seite der Kirche ist einfach nicht ihr Thema. Der Rahmen ist in diesem Fall ziemlich leer. Wo etwas sichtbar wird, sind es vorwiegend Eigenschaften des „Fürsten dieser Welt".

Deutlicher wird das *Zeitbild.* Beherrscht wird dieses vor allem von der *Säkularismusthese;* Säkularismus verstanden zunächst als Immanentismus in Verbindung mit dem Konsumismus, dieser wiederum verstanden als „Götzendienst des materiellen Nutzens", der blind mache für die geistigen Wirklichkeiten und Werte; sodann als autonomistische Sicht von Mensch und Welt, die von der Dimension des Geheimnisses absieht. Gegenüber dem säkularistischen Grundtrend, der von der zu bejahenden Säkularisierung im guten Sinne zu unterscheiden sei, wird auf „Zeichen für eine Rückbesinnung auf das Heilige" verwiesen. Ihnen gelte es mit dem Ziel der Überwindung des Säkularismus Vorschub zu leisten, indem über die „Praeambula fidei" die Tür zur Dimension des Göttlichen geöffnet werde. Scheinbar sind Übel und Heilmittel damit richtig benannt (einschließlich der Feststellung, daß sich nicht nur die Kenntnis des Glaubens, sondern auch die Anerkennung der moralischen Ordnung oft auf ein Minimum reduziere).
Aber eben nur scheinbar. Denn sehr differenziert wirken solche Aussagen nicht, und zum Teil sind sie einfach falsch. Sicher entwickelt sich *unsere Gesellschaft* in Richtung Selbstgenügsamkeit mit dem Innerweltlichen. Aber so weit dies zutrifft, kommt der festgestellte Trend aus der Entwicklung der Lebensverhältnisse selbst, kämpferische Ideologien spielen dabei kaum noch eine Rolle. Den Säkularismus als Ideologie gibt es nicht oder gibt es nicht mehr. Oder wenigstens gibt es kaum mehr Leute, die diese Ideologie als Gesamtsicht der Welt anbieten und kämpferisch verfechten. Die Situation ist komplizierter: Sie ist insgesamt – wenigstens in der „ersten" Welt – weder säkularistisch noch religiös, sondern nachchristlich bestimmt, das heißt christlich-nichtchristlich durchmischt mit viel Gleichgültigkeit gegenüber dem ausdrücklich Christlichen. Daran ließen sich eine Menge Fragen knüpfen. Z. B. hat die heute vielfach auch von Bischöfen und selbst vomPapst beklagte Tatsache, daß sich selbst Laien mehr nach innen wenden und in der Wärme der kirchlichen Kleinmilieus ihr christliches Auskommen suchen, auch damit zu tun, daß *speziell* in dieser Lage es schwerfällt, in der säkularen Lebenswelt, eben weil diese auf humane Weise doch viel Christliches enthält, als kirchlich geprägter Christ Profil zu gewinnen und zu zeigen. Oder wie können die im Niedergang der verbandlichen Formen des Laienapostolats sichtbar werdenden Defizite aufgefangen werden? Etwa dadurch, daß Basisgemeinden (zum Teil auch sie), aber vor allem neureligiöse Bewegungen innerhalb der Kirche ihr gesellschaftliches Dornröschendasein überwinden und anstatt nur fromme Vereinigungen zu sein, sich mehr dem Lebenszeugnis in der Profanität unserer Welt öffnen. Aus solchen Fragen könnte eine kirchliche Handlungsperspektive entwickelt werden. Eine solche aber wird nicht sichtbar.
Ähnlich kompliziert verhält es sich mit dem Heilmittel: „Rückkehr zum Heiligen". Natürlich ist es jeder Anstrengung wert, aufzuzeigen, wie wichtig für das Leben eines Christen ist, was im Kapitel 5 von „Lumen gentium" über das Sterben und die Verpflichtung eines jeden Christen zur Heiligkeit gesagt wird. Und es gibt ja auch so etwas wie eine neue Wertschätzung der Heiligen der Kirche als Vorbilder christlicher Alltagsbewährung. Aber dürfen Heiligkeit als vorbildhaftes christliches Leben und „sakral" als religionsgeschichtliche Kategorie einfach so zusammen gesehen werden? Natürlich soll damit

etwas Wichtiges, für das Selbstverständnis des Christentums und für die christliche Lebenspraxis Grundlegendes gefördert werden: die Ehrfurcht vor dem Göttlichen und allem, was im Vollzug der Kirche damit zu tun hat. Aber wie ambivalent die von der Synode mit soviel Zuversicht begrüßte „Rückkehr zum Heiligen" sein kann, illustriert eindrücklich der Bericht *Klaus Nientiedts* über die „Jugendreligionen" (vgl. ds. Heft, S. 83 ff.). Unter einer sehr scheinbar christlichen Kategorie verbirgt sich vieles, was weder aus humanen noch aus christlichen Gründen Beifall verdient. Soweit es diese Rückkehr im Sinne eines religiösen Aufbruchs überhaupt gibt.

Indessen müßten wir uns kirchlich keineswegs solchen Ambivalenzen anvertrauen. Es gibt ausdrücklichere Zeichen der Zeit: einen *neuen Sinn* für die Grenzen des Menschen, *für Endlichkeit* zum Beispiel. Dieser kann in einer spießig-agnostischen Diesseitigkeit enden; er kann aber auch Aufbruch (und zwar auch in den Lebensverhältnissen der „zweiten" und „dritten" Welt) zu neuer Glaubensbereitschaft sein. Und auf diesem Wege könnte durchaus auch ein Stückweit wieder eingeholt werden, was in der „Rückkehr der Heiligen" eigentlich begrüßt wird: Sinn für das Unbedingte, für Anbetung, für Glaubensgehorsam (der sich dann allerdings existentiell-gesellschaftlich im Alltag zu bewähren hat). Vom Wahrnehmen dieser Situation spürt man im Synoden-Ergebnis wenig oder nichts. In Wirklichkeit dürfte dies *der Kernpunkt* sein, von dem aus die Glaubensfrage heute angegangen werden kann.

Welches Konzilsbild ist maßgebend?

Probleme ergeben sich auch bei dem von der Synode vermittelten bzw. praktizierten *Kirchen- und Konzilsbild.* Und zwar soweit Konzil und Kirche jeweils handlungs- und aufgabenbezogen zu verstehen sind, also soweit sich kirchliches Handeln daran zu bewähren hat.

Da ist einmal das Bezugspaar Institution–Mysterium. Natürlich ist die vorwiegend institutionelle Sicht der Kirche eine verkürzte Sicht; sie verkürzt ihr Wesen, verkennt ihre sakramentale Natur. Aber man kann nicht den Geheimnischarakter der Kirche gegen ihre Institutionalität ausspielen. Es gilt vielmehr Kirche als Institution so zu gestalten und zu leben, daß *durch die Institution hindurch ihr Geheimnischarakter vermittelt wird.* Dies setzt die ständige Bereitschaft voraus, Verkrustungen aufzulösen und plausible Reformen auch durchzuführen.

Da ist zum anderen das Verhältnis Orts- (Teil-)Kirche – Universalkirche. Dieses Verhältnis wird (nur im Anschluß an „Lumen gentium" 23) ebenso undeutlich wie kompliziert beschrieben: Die Teilkirchen seien der Universalkirche so *nachgebildet,* daß die eine ... Kirche in und aus den Teilkirchen hervortritt. Dies sei das theologische Prinzip für Vielfalt und Mannigfaltigkeit. Aber von der regionalen Ausdifferenzierung katholischen Kirchenlebens, die durch das II. Vatikanum die größten Impulse erhalten hat, ist kaum die Rede. Auch hier scheint das Prinzip die Perspektive zu ersetzen.

Und das *Konzilsbild?* Mehr als ein Ereignis mit unabgeschlossenen Wirkungen, die zu klären und weiterzuentwickeln wären, wird aus dem II. Vatikanum doch wieder ein Paket von Konstitutionen und Dekreten, das es einfach weiterzutragen gilt. Indessen wäre es 20 Jahre nach Ende des Konzils an der Zeit gewesen zu prüfen, welche neuen Fragen, Bedrängnisse, Chancen seither aufgetaucht sind oder damals schon da waren, aber vom Konzil nicht gesehen oder nicht behandelt werden konnten. Kirchenpraktisch gesehen, zeichnen sich gegenwärtig ganz deutlich drei vom Konzil noch nicht wahrgenommene Fragen- bzw. Problembereiche ab: Können wir (und wie können wir) die *Weitergabe des Glaubens* an die künftige Generation bewerkstelligen? Wie können wir künftig die Seelsorge sichern? Und: Wie werden wir kirchlich wieder glaubwürdiger in ethischen Fragen, und wie gewinnt Kirche so wieder mehr *Einfluß auf die persönliche Lebensführung?*

Der erste Fragekreis wird von der Synode gerade noch genannt, der zweite nicht erwähnt (man hofft offenbar, mit wieder wachsenden Priesterzahlen alles lösen zu können), und der dritte geht in knappen Weltbetrachtungen über Sittenverfall unter. Indessen sagt die Botschaft der Synode selbst, das II. Vatikanum sei „gerade deshalb einberufen (worden), (um) eine Erneuerung der Kirche besonders im Hinblick auf die Verkündigung in einer veränderten Welt zu ermöglichen". Hätte man in dieser Perspektive konsequent weitergedacht, wäre man von selbst in der *Auslegung des Konzils heute* auf die kapitalen Fragen gestoßen, die uns kirchlich *jetzt* aufgegeben sind. Aber es gibt offenbar immer noch zu viel Angst, um sich diesen, die absehbare Zukunft des Christentums bestimmenden Problemen wirklich zu stellen. Um so leichter fällt es dann, das Konzil als Aufbruch zu feiern und – ihm seinen Ereignischarakter nehmend – es zugleich als nicht zu überschreitende Reformgrenze festzuschreiben.

Die sperrigen Probleme bleiben

Hanno Helbling fragte dazu in der „Neuen Zürcher Zeitung" (12. 12. 85), ob nicht gerade darin das „schwerste Mißverständnis" des II. Vatikanums stecke, weil dieses das erste Konzil in der Kirche gewesen sei, das nicht *abschließende* Lehrsätze festlegte, sondern versuchte, den augenblicklichen Stand der Probleme und ihrer Geschichtlichkeit zu erfassen. Dies in der kirchlichen Praxis beim Heraufkommen immer neuer stachliger Probleme auch durchzuhalten, ist unbequem, sehr unbequem und gelegentlich verwirrend dazu. Eine tendenzielle Festschreibung des Konzils als nicht zu überschreitende Reformgrenze ist demgegenüber bequemer. Aber das geht nur um den Preis des Ausklammerns aller dazu querliegenden Probleme. Dieser Preis wurde wieder einmal nicht als zu hoch angesehen. So wundert es nicht, daß die synodale Konzilsbilanz trotz hilfreicher Ansätze letztlich ohne Zukunftsperspektive blieb. *David Seeber*

Selbstverständlich?

Römisches Ablaßdekret

Seine erste Ausgabe im neuen Jahr widmete der Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz dem Ablaßwesen, einem Thema, das auch in kirchlichen Informationsorganen nicht gerade häufig auftaucht. Es ging dabei um Klarstellungen zu einem in der Presse teilweise nur eben erwähnten, teilweise aber auch mehr oder weniger ironisch kommentierten *Dekret der Apostolischen Pönitentiarie,* das kurz vor Weihnachten veröffentlicht wurde. In der vom 14. Dezember letzten Jahres datierten Verlautbarung des Apostolischen Bußgerichtshofs (vgl. den Text im Osservatore Romano, 18. 12. 85) wird festgehalten, daß der mit dem päpstlichen Segen, den Diözesanbischöfe dreimal im Jahr spenden dürfen, verbundene „vollkommene Ablaß" in Zukunft nicht nur Gläubigen gewährt wird, die bei der entsprechenden Feier anwesend sind, sondern – die notwendige Vorbereitung natürlich vorausgesetzt – auch solchen, die diese Feier über Hörfunk oder Fernsehen mitverfolgen.

Daß sich die Frage nach der Möglichkeit einer Ablaßgewährung via elektronische Medien im Zeitalter der „Electronic Church" und der häufigen Fernsehübertragung von Gottesdiensten, nicht zuletzt von Papstmessen, einmal stellen würde, war vorauszusehen. In dieser Hinsicht könnte das römische Dekret zunächst ein Anstoß für die Diskussion darüber sein, welchen Sinn eigentlich der elektronische Ersatz für die physische Präsenz bei Gottesdiensten haben kann und soll. Ob die Kirche gut daran tut, sich auch in ihrem Ablaßwesen auf diese Art an die Bedingungen der gegenwärtigen Medienkultur anzupassen, darüber kann man verschiedener Meinung sein. Daß die jetzt getroffene Regelung für den vom Bischof gespendeten päpstlichen Segen die Verbindung der Gläubigen mit ihrem Bischof stärkt, wie das römische Dekret meint, ist kaum anzunehmen.

Das eigentlich Interessante an der Verlautbarung der Pönitentiarie ist eine *Diskrepanz,* auf die sie indirekt aufmerksam macht: Während das Dekret vom Ablaß wie von einer Selbstverständlichkeit spricht, ist für die meisten Katholiken zumindest in unseren Breiten der Ablaß höchstens noch eine schwache Erinnerung an eine frühere Praxis oder eine Kuriosität. Kein Element der traditionellen Bußpraxis ist den Gläubigen so fremd geworden wie das Ablaßwesen. Daran hat auch dessen Neuordnung durch die Apostolische Konstitution „Indulgentiarum doctrina" Pauls VI. vom 1. Januar 1967 nichts geändert, die ja auch nur sehr vorsichtige Korrekturen anbrachte. (Der neue Kodex, der in den Canones 992 bis 997 von den Ablässen handelt, übernimmt im übrigen in Canon 992 wörtlich die Ablaßdefinition aus der Apostolischen Konstitution.) Welche Mühe es heute bereitet, auch nur die theologischen Grundanliegen verständlich zu machen, die hinter der Ablaßpraxis stehen, zeigen nicht zuletzt die einschlägigen Ausführungen im Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe (vgl. dort S. 372–374). Das gilt für die Rede vom „Kirchenschatz" der Verdienste Christi und der Heiligen ebenso wie für die von den zeitlichen Sündenstrafen. Die religiös-kirchliche Mentalität, in die das Ablaßwesen vom Mittelalter her einmal eingebettet war, läßt sich ohnehin nicht repristinieren.

Im übrigen hat die Kirche gerade im Bereich der Bußpraxis vordringlichere und ernstere Sorgen. Die „Krise des Bußsakraments", von der auf der Bischofssynode vom Herbst 1983 so viel die Rede war (vgl. HK, Dezember 1983, 568–573), ist ja keineswegs ausgestanden. Das haben jetzt auch etliche Berichte von Bischofskonferenzen zur Vorbereitung auf die Sondersynode wieder deutlich werden lassen. Paul VI. hat in seiner Ablaßkonstitution darauf hingeweisen, daß Ablässe nicht ohne „ernsthafte Metanoia und Verbindung mit Gott" gewonnen werden könnten. Damit ist der springende Punkt nicht nur für die Ablaßpraxis gekennzeichnet: wenn es nicht gelingt, die Botschaft von Umkehr und Vergebung den Menschen so zu vermitteln, daß sie ihr eigenes Leben darin wiedererkennen, werden Dekrete wie das der Apostolischen Pönitentiarie bald noch mehr in der Luft hängen, als sie es jetzt schon tun. *ru*

Problematisch

Bischofsworte zu politischen Sach- und Personenfragen

Anfang Januar äußerte sich eine *Gruppe nordspanischer Bischöfe,* nachdem eine gemeinsame Stellungnahme der Bischofskonferenz zunächst nicht zustande gekommen war (vgl. HK, Januar 1986, 49), in einer eigenen Erklärung zum bevorstehenden Referendum über die NATO-Zugehörigkeit Spaniens. Sie sprachen sich darin für den NATO-Austritt ihres Landes aus: die NATO-Zugehörigkeit Spaniens diene nicht dem Frieden, deshalb sei ein Votum gegen den NATO-Beitritt für Christen nur konsequent.

Fast zur gleichen Zeit wurde im *Veneto* ein Papier aus der regionalen Justitia-et-Pax-Kommission bekannt, in dem aufgefordert wurde, aus Protest gegen Rüstung und den auch in Italien florierenden Waffenexport (auch in Krisengebiete), den auf Rüstungsausgaben entfallenden Lohn- und Einkommenssteueranteil nicht zu zahlen, sondern als Spende zu wohltätigen Zwecken zu überweisen. Bischof *Lorenzo Bellomi* von Triest machte sich zum Sprecher dieser Forderung, und Bischof *Luigi Bettazzi* von Ivrea, der frühere internationale Präsident von Pax Christi, schloß sich ihm an.

Mitte Januar forderte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner,* „Konsequenzen" gegenüber Bundesverfassungsgerichtspräsident *Wolfgang Zeidler,* nachdem dieser im Rahmen der jährlichen (rechtspolitischen) Bitburger Gespräche ebenso unqualifizierte wie deutlich antikirchliche Bemerkungen

zum ungeborenen menschlichen Leben wie zum Töten auf Verlangen gemacht hatte. Konsequenzen konnte in dem Fall nur heißen: Rücktritt des Bundesverfassungsgerichtspräsidenten, der u. a. erklärt hatte, das Verbot der Tötung auf Verlangen sei bzw. bleibe „eine Insel der Inhumanität" infolge kirchlichen Einflusses auf die bundesrepublikanische Rechtsordnung und die befruchtete Eizelle sei nicht mehr als ein „himbeerähnliches Gebilde" bzw. eine „wuchernde Substanz der ersten Stunden". Und so wurde in einem offiziösen Kommentar von KNA die Forderung nach Konsequenzen auch interpretiert (KNA, 16. 1. 86). Denn mit seinen Äußerungen habe Zeidler, so Höffner, nicht nur den Boden des Grundgesetzes verlassen, sondern grundgesetzwidrige Aussagen gemacht.

Die drei Vorgänge scheinen auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun zu haben, außer daß es sich jeweils um *politisch* brisante Äußerungen von Bischöfen handelt. Die NATO, die Beurteilung von Rüstungsausgaben bzw. des Waffenhandels und eine heftige Reaktion auf eine ebenso kurzschlüssige wie gehässige Äußerung eines hohen Repräsentanten eines bundesdeutschen Verfassungsorgans scheinen doch recht weit auseinanderliegende Dinge zu sein, zumal sich die Vorgänge auch noch auf recht unterschiedliche Länder und unterschiedliche Situationen beziehen. Dennoch geht es in allen drei Fällen nicht nur um die Frage, ob sich Bischöfe in solch brisanten politischen Fällen nicht zurückhaltender äußern sollten, sondern präziser um das Problem, ob es mit dem bischöflichen Amt vereinbar ist, sich *so* zu äußern.

Natürlich sind auch unter diesem Aspekt die drei Vorgänge nicht einfach gleich zu beurteilen. Niemand wird widersprechen, wenn ein Bischof es nicht irgendwelchen Laiengremien überläßt, eine unqualifizierte Äußerung des höchsten Richters in der Bundesrepublik zurückzuweisen, sondern von seinem bischöflichen Amt und von seiner Sprecherfunktion als Vorsitzender der Bischofskonferenz Gebrauch macht. Im übrigen wurde der Kardinal *in seiner Kritik* an Zeidler von vielen Seiten – von der Bundesärztekammer über bekannte juristische Fachkollegen Zeidlers bis zum Präses der Synode der EKD, *Jürgen Schmude* (SPD–MdB), von einzelnen CDU-Politikern ganz zu schweigen – nachdrücklich unterstützt. Aber die Forderung nach Amtsverzicht? Dies kann wohl doch nicht Aufgabe des bischöflichen Amtes sein; ganz abgesehen davon, daß sich Kirche auf diese Weise allzuleicht dem Verdacht aussetzt, sie wolle nicht mit pastoralen Mitteln, sondern durch politischen Druck ihren Standpunkt durchsetzen oder gar staatliche Personalpolitik machen. Freilich wäre es gut, wenn in solchen Fällen nicht nur Bischöfe mehr schwiegen, sondern katholische Verbände etwas vernehmbarer reden würden.

Nicht minder verständlich ist der Standpunkt der genannten spanischen und italienischen Bischöfe, geht es doch in beiden Fällen um politische Fragen bzw. Entscheidungen von hohem moralischem Rang. Daß Waffenexport überhaupt eine problematische Sache und der in Krisengebiete oder gar in kriegführende Länder besonders verantwortungslos ist, wer will es bestreiten? Daß jeder Weg zur Begrenzung von Rüstungsausgaben, wenn er auch nur ganz andeutungsweise Erfolg verspricht, erwogen und, wenn möglich, gegangen werden muß, wer möchte dem als Christ widersprechen? Auch spektakuläre Protestformen von Christen haben da ihren Sinn. Und daß NATO und Warschauer Pakt heute – trotz Demokratie hier und kommunistischer Diktatur dort – einander wie Gut und Böse gegenüberstehen, wer möchte das behaupten?

Aber auch moralisch höchst intrikate politische Fragen bleiben Sachfragen des weltlichen Bereichs, in denen Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen" können (Gaudium et spes 43). Also sollten Bischöfe weder für die eine noch für die andere Seite ihre Autorität in die Waagschale werfen, wenn sie ihr Amt nicht kompromittieren wollen. Da die Gelegenheiten zur Parteinahme sich mehren, die Tendenz dazu zunimmt und politische Parteien oder Gruppierungen das selbstverständlich jeweils zu ihren Gunsten nutzen oder zurückweisen, ist es ein Erfordernis der Klugheit, neu über die diesbezüglichen Grenzen des Amtes nachzudenken. *se*

Symbol Auschwitz

Streit um ein Karmelitinnen-Kloster

In unmittelbarer Nähe des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz besteht seit Mai letzten Jahres eine achtköpfige Kommunität von Karmelitinnen. Eingerichtet wurde dies Kloster in dem ehemaligen sogenannten Theater von Auschwitz, einem Gebäude, das zeitweise als Lager für Giftgas diente.

Der Plan zur Ansiedlung einer Ordensgemeinschaft in Auschwitz ist nicht erst neueren Datums, sondern geht schon auf die Zeit zurück, in der *Karol Wojtyła* noch Erzbischof von Krakau war. Nach der Bewilligung des Projekts durch die polnischen Behörden im Sommer 1984 konnte sein Nachfolger *Macharski* den Plan realisieren. Finanziell gefördert wurde das Projekt, für das ansonsten die Erzdiözese Krakau, auf deren Gebiet Auschwitz liegt, die Verantwortung trägt, durch das Hilfswerk Kirche in Not / Ostpriesterhilfe. Da die ursprünglich vorgesehenen finanziellen Mittel nicht ausreichten, bat das Hilfswerk im Rahmen des Papstbesuches in den Benelux-Ländern vom Mai 1985 um Spenden für das Projekt.

Der Vorgang wäre kaum weiter bekannt geworden, wenn nicht in Belgien und Frankreich eine Diskussion darüber entstanden wäre, ob dieses Projekt mit dem Charakter von Auschwitz vereinbar sei oder nicht. Ein Hinweis in einer belgischen Tageszeitung vom letzten Oktober rief bei belgischen Juden zum Teil

heftige Reaktionen hervor. Man hält es dort für „unerträglich, daß sich an dem Ort schlechthin der Vernichtung des jüdischen Volkes eine andere religiöse Gemeinschaft niederläßt als die jüdische". Der Präsident des Israelitischen Konsistoriums von Belgien, *Georges Schnek,* erklärte, daß es sich bei dem Projekt um einen unzulässigen Eingriff in einen Ort handele, der das Symbol des Holocausts bleiben müsse. Immerhin sei in Auschwitz die Mehrheit der sechs Millionen von den Nazis ermordeten Juden umgekommen.

Im Anschluß daran meldete sich eine Gruppe französischer Katholiken, darunter auch der Sekretär des französischen Komitees für die Beziehungen zum Judentum, *Bernard Dupuy,* mit einer Erklärung zu Wort, in der es heißt, man zweifele nicht daran, daß das Projekt vom Willen zur Sühne inspiriert sei. Andere Auslegungen seien jedoch auch möglich. Wie immer man die Angelegenheit auch beurteile, die Nachricht von dem Projekt wirke zunächst einmal verwirrend. Auch wenn die Barbarei der Nazis auch zahlreiche Männer, Frauen und Kinder betroffen habe, die nicht Juden gewesen sind, sei es eine Tatsache, daß das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau für die Weltöffentlichkeit das Symbol für die Entfesselung des Holocaust, für die totale Vernichtung von Juden, weil sie Juden sind, geworden sei. Tags darauf äußerte sich der Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray,* ähnlich kritisch zu dem Projekt im französischen Rundfunk: Es rühre seiner Ansicht nach an der Würde des Ortes selbst, wenn man im Lager von Auschwitz einen Karmel errichte. Er seinerseits würde alles tun, daß man das jüdische Volk überall respektiere, einschließlich in Auschwitz (La Croix, 14. 12. 85).

Die Einwände der Juden und Christen in Belgien und Frankreich wird man nicht einfach von der Hand weisen können. Auschwitz ist der Ort, an dem mehrheitlich Juden umkamen, deutsche und polnische, jedoch auch Nichtjuden verschiedenster Nationalitäten, Sinti u. a. Vielleicht steht bei dem einen oder anderen Kritiker auch unausgesprochen die Meinung im Hintergrund, die katholische Kirche sei mit dem Errichten von Klöstern zuweilen schneller als mit der Aufarbeitung der eigenen schuldhaften Verstrickung. Aber trotzdem wird man nicht um die Tatsache herumkommen, daß das, was in Auschwitz geschah, nicht nur die Nachkommen der Opfer, sondern auch die der Täter betrifft, nicht nur Juden, sondern auch Christen, und sei es nur dadurch, daß letztere nach Auschwitz wieder neu zu beten gelernt haben, weil auch in Auschwitz gebetet wurde. Wenn christliche Ordensfrauen betend die Erinnerung an die Opfer wachhalten, wenn sie gewissermaßen das Gebet der Opfer über den Tag des Grauens hinaus verlängern, wie sollte dadurch das Symbol Auschwitz angetastet werden? *nt*

Wunschdenken

Initiative zur Schaffung eines katholischen Hörfunks

Seit einiger Zeit geistert im bundesdeutschen Katholizismus die Idee von der Schaffung eines katholischen Hörfunks herum. Im Zeitalter neuer medialer Möglichkeiten, meinen manche Katholiken, sei es ein Versäumnis, wenn unter den zusätzlichen Programmen, die entweder schon existieren oder noch zu erwarten sind, nicht auch christliche und vor allem katholische zu finden seien. Inzwischen wurde von einigen Mitgliedern der Publizistischen Kommission des Zentralkomitees der deutschen Katholiken eine Initiative gegründet, die, wie es in einer Erklärung dazu heißt, „die baldige Errichtung eines katholischen Hörfunks mit dem Ziel eines bundesweit auszustrahlenden Vollprogramms" befürwortet. Die Initiatoren sind der Ansicht, daß mit den Neuen Medien neue Chancen dafür entstünden, „daß Kirche und Katholiken ihre Überzeugungen und Wertvorstellungen, ihre Kultur aus dem Geist des Christentums, ihr kreatives Potential zur Weltgestaltung und gesellschaftlichen Einflußnahme in das Gespräch unserer Zeit einbringen" könnten. (Nicht zu verwechseln ist diese Initiative mit einem anderen Projekt der letzten Zeit im kirchlichen Medienbereich: Die Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz unternahm im Herbst 1985 einen ersten Anlauf zur Schaffung einer Arbeitsgemeinschaft mit dem Ziel der Koordination privater katholischer Initiativen im Rundfunkbereich.)

Zunächst einmal ist die Tatsache, daß katholische Laien sich zu einer privaten Initiative dieser Art zusammentun, begrüßenswert, weil hier nicht einfach wieder einmal nur Forderungen an die Kirche gerichtet werden, sondern man die Absicht zu erkennen gibt, selbst etwas auf die Beine stellen zu wollen (auch wenn dann im letzten Absatz der Erklärung doch wieder von einer erforderlichen Starthilfe durch die Kirche die Rede ist). Auch daß den Initiatoren noch nicht völlig klar zu sein scheint, wie es denn nun genau weitergehen wird, muß nicht gegen die Idee sprechen.

Nun sind in den vergangenen Monaten bereits eine Reihe von Gründen zusammengetragen worden, die gegen solch ein Projekt sprechen, die zumindest sein Gelingen äußerst fraglich erscheinen lassen, angefangen bei den Kosten, über die potentielle Hörerschaft, die Inhalte eines solchen Programmes, die Möglichkeiten der Kirche im bestehenden öffentlich-rechtlichen Rundfunksystem bis hin zur Frage, ob es eigentlich einen Katholizismus gibt, der hinter einem solchen Programm stehen und es tragen könnte. Nimmt man diese Überlegungen zusammen, fragt man sich, woher die Initiatoren 15 Jahre nach dem Publik-Debakel und angesichts fortwährender Schwierigkeiten im Umgang mit innerkirchlicher Pluralität bei den kircheneigenen Medien eigentlich den Optimismus nehmen zu sagen, ihre Zielvorstellung sei ein „attraktives, informatives, unterhaltsames, in seiner politischen und geistigen Orientierung unverwechselbares Hörfunkprogramm in katholischer Trägerschaft

mit einer starken Tendenz zur ökumenischen Öffnung und Toleranz".

Die Frage nach der möglichen Schaffung eines katholischen Hörfunks ist im übrigen mehr als eine nur medienpolitische Frage. Sie ist Ausdruck der zum Problem gewordenen zukünftigen gesellschaftlichen Präsenz der Kirche. Stellt man sich einmal vor, wie ein katholisches Hörfunkprogramm aussehen könnte, dann gibt es wohl nur zwei Möglichkeiten: Entweder man macht ein dezidiert plurales Programm, dann wird es notgedrungen an der gewünschten Unverwechselbarkeit hapern. Allenfalls bestünde die Möglichkeit des Ausweichens ins Religiös-Spirituelle, dann jedoch bliebe der Weltbezug unterbelichtet. Oder aber – darauf würde es unter bundesrepublikanischen Bedingungen wohl eher hinauslaufen – man unternimmt einen Erneuerungsversuch dessen, was man mit „christlicher Gesellschaft" bezeichnen könnte, wobei dann die Gefahr bestünde, die Autonomie des Zeitlichen zu vernachlässigen. Man kann heute nicht mehr so ohne weiteres von *der* katholischen Position in unserer Gesellschaft sprechen. Man mag dies bedauern, aber es ist so. Für die letztere Möglichkeit spricht im übrigen auch, daß als Motiv für das Bestreben, einen eigenen katholischen Hörfunk zu schaffen, die Enttäuschung darüber zu berücksichtigen ist, wie Kirche in den Programmen der öffentlich-rechtlichen Anstalten vorkommt.

Auf daß dann nicht mehr passiert was Ende letzten Jahres die Feiern zum 25jährigen Bestehen von Adveniat verunzierte, daß der WDR nämlich aus Anlaß des Jubiläums das Verhältnis des Hilfswerks zur Theologie der Befreiung, die einen sagen voreingenommen, die anderen sagen kritisch aufs Korn nahm. So daß nun alle wissen, was sie immer schon wußten, die einen, daß der WDR ist, wie er ist, die anderen, daß sich bei Adveniat nichts geändert hat. Medien sind offenbar dazu da, daß man sich in ihnen wiedererkennt und seine eigene Meinung bestätigt findet, und nicht, um zu informieren und zu unterhalten. *nt*

Verschlechterung

„Laikale" strangulieren Religionsunterricht in Italien

Wie bekannt (vgl. HK, April 1984, 157 ff.), wurde durch das Konkordat vom 18. Februar 1984 (Art. 92) auch der schulische Religionsunterricht in Italien neu geregelt. Die Neuregelung betrifft im wesentlichen drei Punkte: Es gibt den Religionsunterricht als „eigene Veranstaltung" künftig in allen allgemeinbildenden Schulen jeglichen Grades – von den Kindergärten bis zu den Gymnasien. 2. Der Religionsunterricht wird aber in allen Schularten und auf allen Schulstufen zu einem „fakultativen" Fach. 3. Fakultativ heißt in diesem Fall nicht, daß sich Schüler bzw. die Eltern ihre Kinder vom Religionsunterricht befreien lassen können wie bisher, sondern daß Schüler bzw. deren Eltern sich für den Religionsunterricht eigens anmelden bzw. erklären müssen, ob Teilnahme am Religionsunterricht vorgesehen ist oder nicht. Die neuen Bestimmungen gelten ab Schuljahr 1986/87.

Am 15. Dezember 1985 wurde zwischen der italienischen Unterrichtsministerin *Franca Falcucci* (DC) und dem Vorsitzenden der Italienischen Bischofskonferenz, Kardinal *Ugo Poletti,* eine Durchführungs-Vereinbarung unterzeichnet, die in Absprache zwischen Regierung und Bischofskonferenz die Details regeln sollte (vgl. Wortlaut im Osservatore Romano, 14. 12. 85).

Dieser Vereinbarung und ein die Abmachungen präzisierendes Rundschreiben von Ministerin Falcucci an die Schulverwaltungen führte aber zu unerwartet heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Parteien, auch denen des Regierungslagers. Die „Laikalen", von den Radikalen bis zu den Republikanern und Liberalen, warfen der Ministerin vor, den italienischen Staat zugunsten kirchlicher Interessen übervorteilt zu haben. Der Regierung wurde vorgeworfen, die Vereinbarung mit der Bischofskonferenz am Parlament vorbei getroffen zu haben. Richtig ist, daß Falcucci bemüht war, im Rahmen des Konkordats die Bedingungen für den Religionsunterricht eher günstig zu gestalten (Plazierung des Religionsunterrichts nicht in den Anfangs- oder Endstunden, sondern „integriert" in den Gesamtunterricht; Selbstentscheidung über Teilnahme der Schüler erst ab 18 Jahren usw.).

Alle diese den Religionsunterricht begünstigenden Regelungen wurden jetzt durch einen Parlamentsbeschluß vom 15. Januar, der der bisherigen Diskussion ein vorläufiges Ende setzen sollte, rückgängig gemacht: Die Religionsstunden werden an den Anfang oder an das Ende des Schultages verlegt; durch ein eigenes Gesetz soll die (schulische) Religionsmündigkeit auf 14 vorverlegt (in Italien exakt das Datum des Übergangs von der Einheits- [Pflicht-] mittelschule zur gymnasialen Stufe); für den Religionsunterricht soll (landeseinheitlich) ein ethisch-kultureller Alternativ-Unterricht angeboten werden, und der Besuch des Religionsunterrichts darf nicht durch Benotung im Schulzeugnis nachgewiesen, sondern muß in einem davon getrennten Nachweis bestätigt werden.

Hatte schon die Einführung des „fakultativen" Religionsunterrichts unter Katholiken für einige Beunruhigung gesorgt, so sind mit der jetzt vorgesehenen Regelung auch die Bischöfe nicht zufrieden. Dennoch wurde auf jeden Protest verzichtet. Die laikalen Parteien sind in altantiklerikaler Manier bestrebt, kirchlichen Einfluß klein zu halten. Dabei ist ihnen kein Finassieren kleinlich genug, und die DC hat nicht die Kraft und zum Teil wohl auch nicht den Willen, dem entgegenzuhalten. Die Bischöfe bemühen sich jetzt um eine bessere personelle Ausstattung. Aber wie schlecht oder gut dies auch gelingt, es sieht – jedenfalls in den Mittel- und Oberstufen – eher nach einem Ende des Religionsunterrichts in Raten als nach einem neuen Aufschwung aus. *go*

Johannes Paul II.: Weihnachtliche Appelle

Den Grund dafür, daß seine traditionelle *Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Mitarbeiter der Kurie* 1985 kürzer und summarischer ausfiel als in den vorausgegangenen Jahren, nannte Johannes Paul II. gleich zu Beginn der Ansprache am 20. Dezember: Nach dem Zusammentreffen mit den Kardinälen bei der Vollversammlung des Kollegiums Ende November (vgl. HK, Januar 1986, 6–8) und der anschließenden Bischofssynode brauche es jetzt „keine detaillierte Analyse der verschiedenen Ereignisse seit dem letzten Weihnachtsfest oder eine Prüfung irgendeines besonderen Problems" (Osservatore Romano, 21. 12. 85). Der Papst beschränkte sich denn auch auf drei Punkte: 1985 als „Internationales Jahr der Jugend", das Methodiusjubiläum mit den entsprechenden Gedenkfeiern und der Enzyklika „Slavorum Apostoli" (vgl. HK, August 1985, 370–379 und ds. Heft, S. 95) und die außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode zur Konzilsbilanz 20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum (vgl. HK, Januar 1986, 34–48).

Probleme des Bistums Rom und der italienischen Kirche

Den gemeinsamen Nenner für diese drei Ereignisse fand Johannes Paul II. in ihrer Beziehung auf den *Evangelisierungsauftrag* der Kirche. So stellte er zum Jahr der Jugend fest, die Kirche müsse sich auf Weltebene für die Jugend, ihre Ängste und Sorgen, ihr Offensein und ihre Hoffnungen einsetzen, um ihren Erwartungen zu entsprechen: „Sie muß ihr die Sicherheit mitteilen, die Christus ist, die Wahrheit, die Christus ist, die Liebe, die Christus ist." Die Pastoralmethoden der Slawenapostel Kyrill und Methodius bezeichnete der Papst als Vorbild für die Kirchen Europas wie in der Dritten Welt „zu erneutem Eifer in der vorzüglichen Pflicht, auf allen Ebenen zu evangelisieren, in der Wortverkündigung, in der würdigen Feier des Gottesdienstes, in der Durchdringung der alten und neuen Kulturen mit dem Evangelium". Schließlich faßte Johannes Paul II. auch den Ertrag der Bischofssynode dahingehend zusammen, daß sie den Nachdruck auf den „primären Zweck des Konzils" gelegt habe: Die Kirche als universales Heilssakrament und als Licht der Völker fühle sich immer mehr vom Willen Jesu Christi gedrängt, der Welt den Vater zu verkünden.

Um einiges konkreter als in der weihnachtlichen Jahresbilanz vor der Kurie wurde der Papst dann einige Tage später bei der *Jahresschlußmesse,* die er traditionsgemäß in „Il Gesù" feierte, in Anwesenheit des Kardinalvikars für das Bistum Rom, Kardinal *Ugo Poletti,* und des christdemokratischen Bürgermeisters von Rom, *Nicola Signorello.* Johannes Paul II. nutzte seine Predigt in diesem Gottesdienst dazu, die *Kirche von Rom* zu einer Gewissenserforschung aufzurufen. erfreulich fand der Papst, daß erstmals seit vielen Jahren die Diözese Rom etwa hundert Priesteramtskandidaten zähle. Dennoch sei die Zahl der Berufungen in Rom noch zu gering, um eine angemessene Pastoral für eine so große und vielfältige Stadt zu gewährleisten. Mit Blick auf seine Besuche in den römischen Pfarreien meinte der Papst feststellen zu können, die „Gegenwart des Heiligen" habe in Rom zugenommen, wenn es auch noch viel religiöse Indifferenz gebe. Positiv bewertete der Papst auch die größere Sensibilität für die Probleme der Immigranten und anderer Randgruppen. Es bleibe auf diesem Gebiet aber noch viel zu tun.

Johannes Paul II. kam auch auf die *Neuregelung des Religionsunterrichts* in Italien zu sprechen, die einen Bestandteil der Konkordatsrevision von 1984 bildet (vgl. HK, April 1984, 157–159): Vom Schuljahr 1986/87 an ist der Religionsunterricht an den staatlichen Schulen fakultatives Lehrfach, zu dem eigens eine Anmeldung erforderlich ist (vgl. ds. Heft, S. 60). Der Papst appellierte an die katholischen Eltern, sie müßten es als ihre „schwere moralische Pflicht" betrachten, alles zu tun, damit ihre Kinder den Religionsunterricht besuchten (Osservatore Romano, 2./3. 1. 86). Ähnliche Formulierungen gebrauchte Johannes Paul II. in einem Brief an Kardinal Poletti (vgl. Osservatore Romano, 8. 1. 86), der seit kurzem Vorsitzender der Italienischen Bischofskonferenz ist, aus Anlaß der Unterzeichnung der staatlich-kirchlichen Vereinbarung zur Neuregelung des Religionsunterrichts. Der Papst wies darauf hin, daß sich damit den italienischen Bischöfen ein weites Aktionsfeld eröffne. Es sei ihre Aufgabe, durch entsprechende Initiativen vor allem die Schüler und die Eltern dafür zu sensibilisieren, daß sie die Möglichkeit des Religionsunterrichts wahrnähmen. Zur Begründung für seinen Appell erinnerte er an die „tiefe Verwurzelung des Katholizismus in Geschichte und Leben des italienischen Volkes." Das neue Konkordat spreche vom Wert der religiösen Kultur und bekräftige, daß die Prinzipien des Katholizismus Teil des geschichtlichen Erbes des italienischen Volkes seien.

Deutliche Verurteilung des Terrorismus

Den gewohnten Reigen der päpstlichen Gottesdienste und Audienzen in der Weihnachtszeit schloß auch diesmal der Neujahrsempfang für das beim Heiligen Stuhl akkreditierte *Diplomatische Corps.* Was er unter Hinweis auf die vorausgegangenen kirchlichen Großereignisse bei der Weihnachtsaudienz für die Kurie unterlassen hatte, unternahm Johannes Paul II. am 11. Januar vor den Diplomaten: Eine breitangelegte, viele Probleme und Themen streifende Tour d'horizon. Der Papst ließ politische

Spannungsherde vom Libanon über Südafrika, Afghanistan, Kambodscha bis Süd- und Mittelamerika Revue passieren.

Zur *Situation im südlichen Afrika* führte er aus, die Lösung des Problems der Apartheid und die Aufnahme eines konkreten Dialogs zwischen der Regierung und den Repräsentanten der legitimen Forderungen des Volkes seien unverzichtbare Mittel zur Wiederherstellung von Gerechtigkeit und Eintracht. Im Blick auf *Mittelamerika* sagte der Papst, die Konfliktparteien hätten sich bisher nicht zu einer wirksamen Option für den Dialog als geeignetem Mittel zur Lösung der bestehenden Probleme entschlossen oder wollten sich nicht dazu entschließen, „sei es wegen des mangelnden Verständnisses der Erfordernisse einer wirklichen Demokratie, sei es auf Grund der Einmischung von Kräften und Mächten außerhalb dieser Länder" (Osservatore Romano, 12. 1. 86).

Der Papst erinnerte an spezifische Probleme der verschiedenen Kontinente und rief zur „kontinentalen Solidarität" als einer notwendigen Verwirklichungsebene der universalen Solidarität auf. In diesem Zusammenhang kam er auf die Ost-West-Spaltung Europas zu sprechen und sprach sich für Fortschritte des Helsinki-Prozesses aus (interessanterweise erwähnte Johannes Paul II. sein Heimatland Polen in seiner langen Ansprache an das Diplomatische Corps nicht). Besonders eindrückliche Worte fand der Papst zum Problem des *nationalen und internationalen Terrorismus:* Die Verurteilung des Terrorismus müsse absolut und einmütig sein. Unter Erwähnung seiner Rede in Casablanca während seines jüngsten Afrikabesuchs (vgl. HK, September 1985, 400–402) und damit indirekt auf die Rolle der arabischen Staaten anspielend, wies Johannes Paul II. darauf hin, diejenigen, die Gott ehrten, müßten bei der Bekämpfung des Terrorismus in der vordersten Front stehen. Mit der Verurteilung terroristischer Aktionen verband er aber auch die Absage an Vergeltungsmaßnahmen, „die ebenfalls Unschuldige treffen und die Spirale der Gewalt fortsetzen".

Den Schlußteil seiner Ausführungen widmete Johannes Paul II. den Aufgaben der Kirche bei der *Förderung des Friedens:* Sie ermutige zum wahren Dialog und zu ernsthaften Verhandlungen. Die Kirche wolle dazu mithelfen, Leidenschaften zu dämpfen, Grenzen zu überwinden und die Menschen einander näherzubringen. Die Kirche erhebe auch weiterhin ihre Stimme zugunsten der Armen; vor allem aber wolle sie die Gewissen erziehen: Sie wisse, daß die Wurzeln des Bösen und der Gewalt im Herzen des Menschen zu suchen seien. Zum von der UNO ausgerufenen „Jahr des Friedens" 1986 könne die Kirche einen spezifischen Beitrag leisten.

Die Botschaft zum Weltfriedenstag

Bezug auf das „Jahr des Friedens" nahm der Papst auch in seiner Botschaft zur Feier des Weltfriedenstags am 1. Januar 1986, die am 13. Dezember des letzten Jahres veröffentlicht wurde (vgl. Osservatore Romano, 14. 12. 85). Alle politisch Verantwortlichen in der Welt forderte Johannes Paul II. in dieser Botschaft auf, ungeachtet ihrer politischen Einstellung, ihres ökonomischen Systems oder ihres religiösen Bekenntnisses, „zur Errichtung eines einzigen gemeinsamen Friedens beizutragen, auf der Grundlage sozialer Gerechtigkeit und der Würde und Rechte jeder menschlichen Person". Es sei möglich und sogar notwendig, so der Papst, neue Arten von Gesellschaft und internationaler Beziehungen aufzubauen. Wenn die Menschheit in eine Periode von universalem Frieden und umfassender Entwicklung gelangen wolle, müsse sie sich um ein neues internationales Ordnungssystem bemühen. Der rechte Weg zu einer solchen Weltgemeinschaft sei der Weg der Solidarität, des Dialogs und der universalen Brüderlichkeit.

Auf Formulierungen aus seiner Botschaft zum Weltfriedenstag griff der Papst bei der Audienz für den neuen *Botschafter Indiens* beim Heiligen Stuhl zurück, der am 10. Januar sein Beglaubigungsschreiben überreichte. Gleichzeitig hob er im Vorblick auf seine bevorstehende Indienreise (vgl. ds. Heft, S. 88) die „besonderen Verbindungen" zwischen dem Heiligen Stuhl und Indien hervor, wo das Christentum schon seit den frühesten Zeiten seiner Geschichte beheimatet sei. *U. R.*

Weltkatechismus: Was wird aus dem Synodenvorschlag?

Mit ihrem Vorschlag, einen „Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre" zu erarbeiten, „sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind", hat die außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. HK, Januar 1986, 34–48) einen Stein ins Wasser geworfen, der in den kommenden Jahren etliche Kreise ziehen wird. Schließlich haben nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um die Katechese in Frankreich (vgl. HK, Dezember 1985, 551–553) wie auch die inzwischen angelaufene Diskussion über den Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. HK, Juni 1985, 279–283) deutlich gezeigt, daß in der Kirche die Meinungen darüber, was ein Katechismus unter den gegenwärtigen Lebens- und Glaubensbedingungen leisten kann und soll, erheblich divergieren. Die Sache wird noch um einiges brisanter, wenn es nicht nur um Katechismen für einzelne Regionen geht, sondern wie in dem Vorschlag des Synodenschlußdokuments um eine Art Rahmenkatechismus für die gesamte katholische Weltkirche.

Der Wunsch nach einem Katechismus

Mit dem Thema Einheits- bzw. Rahmenkatechismus beschäftigte sich die Bischofssynode auf ihrer jüngsten Vollversammlung zur Konzilsbilanz nicht zum ersten Mal. Schon bei der ersten Vollversammlung im Herbst 1967 wurde die Frage verschiedentlich aufs Tapet gebracht, fand allerdings im Dokument der Synode über Glaubensfragen (vgl. HK, Dezember 1967, 574–577) keinen Niederschlag. Wie nicht anders zu erwarten, wurde auch bei der *Katechese-Synode von 1977* über Sinn und Unsinn eines einheitlichen Katechismus diskutiert. Während einige Synodendelegierte den Wunsch nach einem Einheitskatechismus äußerten, brachten andere Bischöfe erhebliche Bedenken gegen ein solches Projekt vor. Auch die Sprachgruppen votierten in dieser Frage nicht einheitlich.

Im Ergebnisdokument der fünften Vollversammlung, dem Apostolischen Schreiben „Catechesi tradendae" Johannes Pauls II. (vgl. HK, Dezember 1979, 609–628), ist von einem Einheitskatechismus an keiner Stelle die Rede. Der Papst beläßt es im einschlägigen Passus seines Schreibens bei dem *Aufruf an die Bischofskonferenzen,* sie sollten geduldig, aber fest entschlossen die anspruchsvolle Arbeit in Angriff nehmen, „in Übereinstimmung mit dem Apostolischen Stuhl gute Katechismen zu schaffen, die getreu die wesentlichen Inhalte der Offenbarung darlegen, methodisch der heutigen Zeit entsprechen und so in der Lage sind, die christlichen Generationen der Zukunft zu einem kraftvollen Glauben zu erziehen" (Nr. 50).

Unter den zahlreichen Vorschlägen und Anregungen, die in den Vorbereitungsberichten der Bischofskonferenzen zur Sondersynode enthalten waren, fand sich gelegentlich auch der Wunsch nach einem Weltkatechismus. Offenbar wurde dieser Wunsch vor allem von Bischofskonferenzen aus der Dritten Welt geäußert; in den veröffentlichten Stellungnahmen der englischen, amerikanischen und niederländischen Bischöfe (vgl. HK, November 1985, 522–525) tauchte das Stichwort Einheits- oder Rahmenkatechismus jedenfalls nirgends auf. Im deutschen Papier ist von Krise und Erneuerung der Katechese die Rede, wobei aber nur der eigene Erwachsenenkatechismus erwähnt wird, der, richtig eingesetzt, „neue positive Wege" eröffnen könne. Kardinal Danneels beschränkte sich in seinem Bericht zu Beginn der außerordentlichen Vollversammlung, der die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen auswertete, beim Thema Katechese auf den Hinweis, diese werfe in manchen Ländern Probleme auf: „Handelt es sich um eine integrale, vollständige und organisch strukturierte Katechese?"

Sieht man die Kurzfassungen der Interventionen der Synodendelegierten im Plenum bzw. die bisher zugänglichen vollständigen Texte von Wortmeldungen durch, ergibt sich beim Stichwort Katechismus eine *eher magere Ausbeute.* Kardinal *Bernard F. Law,* der Erzbischof von Boston, schlug vor, eine Kardinalskommission solle den Entwurf eines „konziliaren Katechismus" erarbeiten, der dann vom Papst promulgiert werden müsse. Nationale Katechismen, so die Begründung, reichten in einer immer mehr zu einem einzigen Dorf zusammenwachsenden Welt nicht mehr aus, um den Glauben der Kirche klar auszusagen. Erzbischof *Joachim Ruhuna* von Gitega (Burundi) sprach im Namen seiner Bischofskonferenz den Wunsch nach einem auf dem Zweiten Vatikanum beruhenden Katechismus aus.

Größeres Gewicht als im Plenum, wo es den meisten Rednern primär um die konkreten Sorgen ihrer Ortskirchen oder um allgemeine Überlegungen zur Konzilsbilanz ging, bekam die Frage nach dem Katechismus in der Arbeit der Sprachgruppen. So plädierte die englischsprachige Gruppe A (ihr gehörte auch Kardinal Law an) für die Erstellung eines „Conciliar Catechism". Dabei solle es sich um einen Katechismus für die Universalkirche handeln, der als Grundlage für die Katechismen in den verschiedenen Weltteilen und für die verschiedenen Altersstufen dienen solle. Die italienische Gruppe sprach von der Notwendigkeit, die Kenntnis des Zweiten Vatikanums durch einen „Katechismus des Glaubens" für die katholischen Gläubigen, ein „Buch über den Glauben" für die Nichtglaubenden sowie ein „Kompendium der Sittenlehre" zu fördern, das sich an alle Menschen richten solle. Auch die Berichte der beiden französischen Sprachgruppen nahmen sich des Themas Katechismus an: Bei der einen Gruppe tauchte die Forderung nach einer „synthèse doctrinale et morale" auf, die andere schlug die Herausgabe eines „Katechismus oder eines Kompendiums der Lehre des Konzils" vor, eines Werks, das für die Gesamtkirche bestimmt und vom Apostolischen Stuhl veröffentlicht werden solle. Demgegenüber wurde im Bericht der deutschen Sprachgruppe das Stichwort Katechismus nicht erwähnt.

Oddi: „Der Katechismus ist so gut wie fertig"

Im Schlußdokument heißt es, die Erarbeitung eines Katechismus sei „sehr einmütig" („valde communiter") gewünscht worden. Tatsächlich haben bei der Schlußabstimmung über das Dokument so gut wie alle Synodenväter auch dem Abschnitt des Textes zugestimmt, in dem sich der Katechismus-Vorschlag findet. Allerdings dürfte die Begeisterung für diese Idee längst nicht bei allen Bischöfen gleich groß gewesen sein: So äußerte Kardinal *Basil Hume,* Erzbischof von Westminster und Vorsitzender der Bischofskonferenz von England und Wales, bei einer Pressekonferenz nach der Synode, er sei von dem Katechismusprojekt zunächst nicht sehr angetan gewesen, habe seine Meinung aber gegen Ende der Vollversammlung dann geändert (vgl. Church Times, 13. 12. 85). Im übrigen ist auch die Aussage über das *Profil des vorgeschlagenen Rahmenkatechismus* ein Beleg für die das Schlußdokument vielfach kennzeichnende *Ausgewogenheit:* „Die Darlegung muß biblisch und liturgisch ausgelegt sein, die rechte Lehre bieten und zugleich dem mo-

dernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein" (Die Hinweise auf Bibel und Liturgie wurden offensichtlich erst in der allerletzten Phase der Erarbeitung des Schlußdokuments eingefügt; in einer früheren Fassung war an der entsprechenden Stelle nur von der „sana et vitae hodiernae christianorum accomodata praesentatio doctrinae" die Rede.)

Kaum waren die Synodenväter nach ihren zweiwöchigen Beratungen wieder auseinandergegangen, da meldete sich der damals noch amtierende Präfekt der in der Kurie für die Katechese zuständigen Kleruskongregation, Kardinal *Silvio Oddi,* zu Wort. Gleich in mehreren Interviews und Gesprächen (vgl. Corriere della Sera, 15. 12. 85; la Repubblica, 13. 12. 85; NC News Service, 16. 12. 85) ließ der Kardinal wissen, der von der Synode gewünschte Rahmenkatechismus sei schon so gut wie fertig und müsse eigentlich nur noch vom Papst approbiert werden. Oddi machte auch genauere Angaben zu dem in seiner Kongregation erstellten Werk: Die Arbeit am „Schema doctrinae christianae" habe vor fünf Jahren begonnen; die etwa 160 Propositionen des dogmatischen Teils seien schon fertig, dazu kämen noch 60 Propositionen zur Sittenlehre. Das Schema, das ausschließlich von Mitarbeitern seiner Kongregation erarbeitet worden sei, werde im Ganzen ungefähr siebzig Seiten umfassen. Mit dem Papst habe er schon über das Projekt gesprochen; nächstens werde er ihm den fertigen Entwurf vorlegen.

Auf der Synode selber hatte das Schema der Kleruskongregation zur katholischen Glaubens- und Sittenlehre, soweit bisher bekannt, in der Katechismusdiskussion allerdings keine Rolle gespielt. Darüber hinaus ist jetzt durch den Rücktritt von Oddi eine neue Situation entstanden: Am 21. Januar nahm der Papst das Rücktrittsgesuch des 75jährigen Kardinals an und ernannte den früheren Nuntius in Spanien, Kardinal *Antonio Innocenti,* zum neuen Präfekten der Kleruskongregation. Innocenti war erst beim letzten Konsistorium ins Kardinalskollegium aufgenommen worden (vgl. HK, Juni 1985, 253–254). Auch wenn Oddi die Altersgrenze erreicht hat, kam sein Rücktritt doch einigermaßen überraschend. Im übrigen ist auch nicht sicher, ob die Katechese im Zuständigkeitsbereich der Kleruskongregation bleiben wird: Im Zug der Kurienreform könnte dieser Bereich unter Umständen der Unterrichtskongregation zugewiesen werden.

Ein „wirkliches Bedürfnis" der Weltkirche?

Man kann also auf die nächsten Schritte gespannt sein. Im März wird der *Bischofsrat beim Synodensekretariat* zusammentreffen. Dabei wird es bei der Rückschau auf die Sondersynode und bei der Beschäftigung mit den im Schlußdokument enthaltenen Vorschlägen und den Möglichkeiten ihrer Umsetzung möglicherweise auch um das Thema Katechismus gehen. Auf der Vollversammlung selber hatte man noch keine genaueren Vorstellungen darüber, wie und von wem das Werk erarbeitet werden könnte. Auch der Papst äußerte sich in seiner Schlußansprache, bei der er die Idee eines Rahmenkatechismus ausdrücklich aufgriff, nicht zu dieser Frage. Kardinal Ratzinger meinte in einer Pressekonferenz am 12. Dezember, auf den Synodenvorschlag angesprochen, ein universalkirchlicher Rahmenkatechismus erfordere die Zusammenarbeit mehrerer Kongregationen. Auch der Vorschlag von Kardinal Law, die Ausarbeitung des Katechismus einer Kardinalskommission anzuvertrauen, steht im Raum.
Es bleiben etliche Fragen: Was geschieht mit dem Katechismus-Schema der Kleruskongregation nach dem Rücktritt von Kardinal Oddi? Wird der Rahmenkatechismus in der Kurie ausgearbeitet oder von einem ad hoc gebildeten Gremium? In welcher Weise werden Experten aus den verschiedenen theologischen Disziplinen und den verschiedenen Ortskirchen herangezogen? Und schließlich: Stimmt die Aussage Johannes Pauls II. in seiner Schlußansprache, der Wunsch nach einem Rahmenkatechismus komme einem „wirklichen Bedürfnis der Universalkirche und der Teilkirchen" entgegen? *U. R.*

SDI: Versuch einer ethischen Wertung

Das Institut für Theologie und Frieden, das von der katholischen Militärseelsorge getragen wird, hat sich unter seinem Leiter Prof. *Ernst-Josef Nagel* vor allem durch zwei Initiativen einen Namen gemacht: durch Herausgabe einer „Bibliographie Theologie und Frieden" (bisher 2 Bände: Monographien I, 561 S., mit über 8000 Titeln; Thesaurus/Register, 245 S.; Verlag Bachem, Köln 1984); außerdem durch die jährliche Veranstaltung interdisziplinärer Symposien zu aktuellen Problemen, wie z. B. im Dezember 1983 mit den Beratern jener europäischen und amerikanischen Bischofskonferenzen, die Hirtenbriefe zum Thema Frieden veröffentlicht hatten. So durfte man gespannt sein, was das Symposium „Die Strategische Verteidigungsinitiative: Versuch einer ethischen Wertung", das vom 5. bis 7. Dezember 1985 in Bonn stattfand, erbringen würde.

Steigende Risiken

Eingeladen waren Vertreter der einschlägigen Bundesministerien sowie Politikwissenschaftler und Ethiker, nicht dagegen die politischen Parteien: ein Schlagabtausch zwischen Regierungskoalition und Opposition sollte vermieden werden. Unter den „Praktikern", die teilnahmen, waren der Marine- und künftige Generalinspekteur der Bundeswehr Vizeadmiral *Dieter Wellershoff,* der Viersterne-General *Franz-Josef Schulze* und der Abrüstungsbeauftragte der Bundesregie-

rung, *Friedrich Ruth.* Auch Politikwissenschaft und Ethik waren mit namhaften Experten vertreten.
So bestanden gute Voraussetzungen für eine sachkundige Diskussion. Und weil die ethische Wertung eines so komplexen politisch-militärischen Sachverhalts wie der Strategischen Verteidigungs-Initiative der USA (SDI) auf der Verbindung von Prinzipien- und Wertefeststellung mit adäquater Sachanalyse beruht, lautete die Frage-Vorgabe an die Referenten, welche Intentionen SDI zugrunde lägen und welche Folgen zu gewärtigen seien: An einer solchen empirischen und prognostischen Information durch Beamte, militärische Fachleute und Politikwissenschaftler war der Veranstalter interessiert; das Gespräch mit den Ethikern sollte eine erste Wertung ermöglichen.

Zunächst erinnerte *Gerhard Wettig* vom Institut für ostwissenschaftliche Studien in Köln daran – was die Friedensbewegung permanent übersieht –, daß die Sowjetunion das Prinzip wechselseitiger Abschreckung respektiert, aber niemals akzeptiert hat: Ihr Konzept der „Kriegsfallsicherheit" ist das ihrer eigenen Sicherheit, der Sicherheit einer Seite, nicht die Anerkennung „gemeinsamer Sicherheit". Die Asymmetrie der militärstrategischen Doktrinen, die im Verhältnis zur anderen Großmacht USA und zur NATO besteht, da war sich die Runde einig, ist eine der Ursachen nicht nur der anhaltenden Rüstungsdynamik, sondern auch der *steigenden Risiken nuklearer Abschreckung* überhaupt. *Robert Osgood*, renommierter Politikwissenschaftler aus Washington, der die amerikanischen Absichten interpretierte, ging noch einen Schritt weiter: man müsse vom Prinzip der wechselseitig gesicherten Zerstörung wegkommen, die moralisch unannehmbar sei; auch die Versuche der Rüstungskontrolle hätten das Abschreckungssystem nicht stabilisiert, sondern nur die Rüstung anders kanalisiert.

Ähnlich kritisch brachte *Thomas Hoppe*, Mitarbeiter des Instituts für Theologie und Frieden, in einer subtilen Analyse der historischen Entwicklung von Rüstung, Strategie und Doktrin der nuklearen Abschreckung deren Dilemmata auf den Punkt: entweder setzt sie, wenn sie mit dem Ziel der Kriegsverhütung die Drohung mit wechselseitiger gesicherter Zerstörung vorantreibt, die Glaubwürdigkeit dieser Drohung aufs Spiel, oder aber sie verfeinert, um die Drohung glaubwürdiger zu machen, das Instrumentarium immer weiter, macht dann aber das Risiko berechenbarer und gefährdet so die notwendige Stabilität. Zeitweilig mochte man annehmen, in eine Versammlung der Friedensbewegung geraten zu sein – so sehr beherrschten die Einwände sowohl gegen die bisherige nukleare Abschreckung als auch gegen die Ergebnisse der Rüstungskontrolle das Feld. Auch hier wurde bemerkbar, wie sehr die SDI-Debatte die Diskussionsfronten verschoben hat.

SDI – eine Alternative?

Aber ist SDI eine Alternative, ein Ausweg? Es bestand schnell Konsens, daß die ursprüngliche Vision des amerikanischen Präsidenten, SDI könne in absehbarer Zeit einen lückenlosen Schild der Raketenabwehr bieten, nicht einzulösen ist. Was vielleicht möglich wäre, ist eine *Mischung aus Offensiv- und Defensivwaffen*, im besten Fall eine „nicht-provokative Abschreckung" (Osgood), bei der beide Seiten die Gewißheit haben, sich gegen nukleare Zerstörung verteidigen zu können. Auch *Hans-Heinrich Weise* vom Planungsstab des Verteidigungsministeriums, der die SDI-Frage in den Zusammenhang der gesamten strategischen Entwicklung stellte, hielt es für unmöglich, nukleare Abschreckung kurz- und mittelfristig vollständig zu ersetzen, und befürwortete deshalb ein solches Mischsystem. Darin müsse die Raketenabwehr, um Stabilität zu gewährleisten, ausreichend wirksam (Abfangquote von mindestens 60 bis 80 Prozent), ausreichend kosteneffektiv (Defensivwaffen billiger als Offensivwaffen) und ausreichend unverwundbar sein. Seine Hauptsorge galt der Einbeziehung Europas in ein solches Raketenabwehrsystem, wobei eine der Konsequenzen sei – hier waren sich die Militärs einig –, daß, anders als heute, Abschreckung gegen konventionellen Krieg durch verstärkte konventionelle Mittel zu erfolgen hätte, also die Umrüstung auf Abwehrwaffen von konventioneller Aufrüstung begleitet werden müsse.

An dieser Stelle ist eine methodische Schwäche des Tagungskonzepts zu erwähnen. Da die Bundesregierung die SDI-Forschung politisch unterstützt, wurde SDI, natürlich, von den Teilnehmern aus den Regierungsressorts grundsätzlich befürwortet. Infolgedessen geriet die Darstellung von Intentionen und von möglichen Konsequenzen bei Anwendung von SDI teilweise zum Zirkelschluß: es wurde vorausgesetzt, was zu beweisen war; eine positive ethische Wertung wurde mehr behauptet als begründet. Seltsamerweise spielten, was bei einem solchen Symposium zu erwarten gewesen wäre, auch die Kriterien des Friedenswortes „Gerechtigkeit schafft Frieden" in Referaten und Debatte kaum eine Rolle. Ebensowenig kam es zum erhofften Dialog zwischen Politik und Ethik. Die kritischen Rückfragen wurden vor allem von Politikwissenschaftlern wie *Jean Klein* (Paris), *Gert Krell* (Frankfurt) und *Dieter Senghaas* (Bremen) gestellt.

Dennoch war der Ertrag insgesamt nicht gering, auch wenn (oder gerade weil) bald klar wurde, daß SDI „mehr bleibende Probleme enthält als neue Lösungen bietet" (Hoppe). Drei solcher Problemfelder kamen, hier vereinfacht und zusammengefaßt zur Sprache: Es bestand zunächst Konsens darüber, daß es wünschenswert ist, aus den politischen, militärischen und moralischen Dilemmata der nuklearen Abschreckung herauszukommen. Unübersehbar war aber auch, daß das nächstliegende Motiv für SDI, auch wenn es sich zunächst nur um Forschung handelt, das amerikanische Trauma der nuklearen „Verwundbarkeit" ist, das durch die Weiterentwicklung der landgestützten sowjetischen Fernraketen ständig bestätigt und verstärkt wird. So sehr die USA an Rüstungskontrollvereinbarungen über drastische Kürzungen

(„deep cuts") auf dem Gebiet der strategischen Offensivwaffen interessiert sind, so skeptisch sind die nachdrücklichsten Verfechter von SDI in der US-Administration hinsichtlich der Erfolgsaussichten der Genfer Verhandlungen.

Folgen für Europa

Nun beruht jedoch die kriegsverhütende Wirkung der nuklearen Abschreckung nach der geltenden Doktrin auf der ausdrücklichen oder der faktischen Akzeptanz jener wechselseitigen nuklearen „Verwundbarkeit", die sich übrigens Reagan und Gorbatschow bei ihrem Treffen in Genf bestätigt haben. Das Bestreben, davon wegzukommen, signalisiert indessen erneut den alten Interessenunterschied zwischen den USA und ihren europäischen Verbündeten: die USA wollen vor allem einen Nuklearkrieg verhindern, die Europäer jeden Krieg. Von der Einführung eines Raketenabwehrsystems drohen, selbst wenn es technisch funktioniert, zwei Gefahren für die europäische Sicherheit: beschränkt es sich auf die strategische Ebene, koppelt es die Europäer von der amerikanischen Sicherheit ab; aber auch wenn es eine europäische Komponente enthält, koppelt es die konventionelle Ebene zunächst einmal ab: ein konventioneller Krieg wird wieder wahrscheinlicher. Darum die übereinstimmende Forderung nach Konsultation vor jeder Dislozierung von Abwehrsystemen; darum die Forderung der Militärs nach Stärkung der konventionellen Verteidigung.

Damit eröffnet sich ein weiteres Problemfeld: *die Gefahr eines neuen Rüstungsschubs.* Sie betrifft nicht nur die konventionelle Ebene, sondern in erster Linie die strategische: die Sowjetunion könnte mit weiterer Erneuerung und Verstärkung ihrer strategischen Offensivwaffen antworten; durch die Verminderung der Zweitschlagsfähigkeit könnte, darin war man sich einig, die Versuchung zu einem entwaffnenden Erstschlag wachsen und eine Zwischenphase höchst gefährlicher Instabilität eintreten. Das alles veranlaßte Botschafter Ruth zu einem eindrucksvollen Plädoyer für kooperative Lösungen der beiden Supermächte und ihrer Bündnisse. Er hielt, damit die auftretenden Gefahren für die Sicherheit verringert werden können, eine solche Kooperation für unverzichtbar und forderte, Lösungen für die strategischen Probleme zu finden, bei denen der potentielle Gegner mitwirken muß, ohne daß ihm dadurch ein Vetorecht eingeräumt werde. Dieser Rüstungskontrollprozeß dürfe nicht durch militärtechnische Entwicklungen unterlaufen, sondern müsse durch politische Entscheidungen vorangebracht werden, die die ganze Breite des vorhandenen Instrumentariums einbeziehen. (Auch die Deutsche Kommission Justitia et Pax hat in ihrer Erklärung zum Genfer Gipfeltreffen eine „neue Qualität der Kooperation" zwischen Ost und West gefordert und hinzugefügt: „Hauptziel der Genfer Verhandlungen muß es deshalb sein, strategische Stabilität auf möglichst niedrigem Niveau der Rüstung einvernehmlich zu definieren und zu sichern.")

Rückgewinnung der politischen Dimension

Die Rückfrage, die sich auf dem Symposium hier anschloß, aber leider nicht weiter entfaltet wurde, betrifft ein drittes Problemfeld. Es sei mit einem Zitat aus einem gerade erschienenen Arbeitspapier zum Thema SDI umrissen: „Wenn erstens der sicherheitspolitische Nutzen eines Mischsystems darin bestehen soll, die Ungewißheit über das Ergebnis eines nuklearen Angriffs zu vergrößern, wenn sich zweitens dieser Zugewinn an Stabilität nur über eine kooperative Einführung von BMD-(= Raketenabwehr)Systemen erreichen läßt, Verhandlungen darüber aber drittens selbst bei bestem Willen der Beteiligten enorme Schwierigkeiten zu überwinden haben: Warum geht man dann nicht den einfacheren und weniger kostspieligen Weg, die strategischen Offensivwaffen beider Seiten so drastisch zu reduzieren, daß Erstschlagsoptionen nicht mehr möglich sind?" (*Thomas Risse-Kappen*, Abschreckung, Rüstungskontrolle und Raketenabwehrwaffen. Zur Diskussion um die Strategische Verteidigungsinitiative (SDI) der USA, Arbeitspapier ARB 40/86, herausgegeben von der Deutschen Kommission Justitia et Pax, S. 32 f.).

Daran schließt sich die weitere Frage an, die *Trutz Rendtorff* in einem Referat, das wegen Erkrankung des Referenten nur verteilt, nicht diskutiert wurde, so stellt: ob SDI ein Beitrag zur Wiedergewinnung der politischen Dimension im Ost-West-Konflikt werden könne. SDI müsse eingebunden werden in ein politisches Konzept der Gestaltung der internationalen Beziehungen, das über die militärische Konfrontation hinausreiche: „In dieser Perspektive ist die politische und ethische Vernunft von SDI zu erblicken. Ein Vertrauen dagegen auf die Selbstwirksamkeit der Technik ist ... unbegründet. Deswegen ist es auch wenig überzeugend, auf das Großprojekt SDI als solches Hoffnungen zu setzen, die ohne begleitende und selbständige politische Anstrengungen in der Gestaltung der Ost-West-Beziehungen realisierbar sind. Von sich aus, ohne politische Perspektive, ist es unwahrscheinlich, daß SDI den großen Durchbruch bringt." Rendtorff erinnert daran, daß diese Wiedergewinnung der politischen Dimension im Ost-West-Konflikt und die politische Veränderung dieser Konfliktstruktur Kernaussagen der EKD-Friedensdenkschrift von 1981 sind. Auch das Friedenswort der Deutschen Bischofskonferenz von 1983 zielt in die gleiche Richtung.

Das Symposium selbst ist zum angekündigten „Versuch einer ethischen Wertung" von SDI nicht vorgedrungen. Aber indem es die Problemfelder aufwies, indem es Voraussetzungen und Bedingungen für vertretbare sicherheitspolitische Lösungen – wenn auch unsystematisch – benannte, hat es einen nützlichen Beitrag zur SDI-Debatte geleistet. Daraus mit Hilfe der Kriterien von „Gerechtigkeit schafft Frieden" eine Reihe hypothetischer ethischer Urteile abzuleiten – diese Aufgabe bleibt allerdings nach wie vor gestellt. *H.-Th. R.*

Droht eine Periode der Unstabilität?

Vor neuer Weichenstellung in Frankreich

Am 16. März wird mit der Wahl der neuen Nationalversammlung, der ersten und maßgebenden Kammer des Parlaments, ein bisher einzigartiges Kapitel des republikanischen Frankreich abgeschlossen. Zum erstenmal ist eine Linksregierung fast fünf Jahre an der Macht geblieben, getragen von einer sozialistischen Partei, die über die absolute Mehrheit verfügte. Alle anderen politischen Experimente der Linken scheiterten nach höchstens zwei Jahren. Diesmal besaßen die Sozialisten die Macht und die Zeit, um zu verwirklichen, was ihnen vorschwebte. Unser Pariser Mitarbeiter, Alfred Frisch, meint jedoch, wie auch immer die Wahl ausgehen werde, die Fortführung oder Wiederholung auch dieses Experiments liege außer Reichweite.

Die absolute Mehrheit bei den letzten Wahlen verdankten die Sozialisten dem Mehrheitswahlrecht und dem Bündnis mit den Kommunisten. 1981 erhielten sie 37,51% der abgegebenen Stimmen und die Kommunisten 16,17%. In der Stichwahl trat die Linke geschlossen mit einem einzigen Kandidaten auf. Trotz des Bruchs mit den Kommunisten führte Präsident Mitterrand inzwischen das Verhältniswahlrecht ein. Allein dadurch verliert die Partei eine beachtliche Zahl von Mandaten, denn es gibt keine Stichwahl mehr, und die kommunistischen Wähler unterliegen keiner Solidaritätspflicht mehr gegenüber der stärksten Linkspartei.

Vor den nächsten Parlamentswahlen

Theoretisch wäre natürlich eine Wiederholung des Ergebnisses von 1981 denkbar. Dann würde die Linke über 50% der Stimmen erhalten. An ein derartiges Wunder glaubt jedoch kein einziger Beobachter. Außerdem ist zwischen Sozialisten und Kommunisten eine tiefe Kluft entstanden, die zwar die Anhänger der beiden Parteien nicht unbedingt an einer irgendwie gearteten politischen Kooperation hindern würde, jedoch eine Koalition der mit völlig anderen Programmen und teilweise in einer haßerfüllten Atmosphäre gewählten Abgeordneten höchst unwahrscheinlich werden läßt.

Realistisch sind nur *zwei Varianten* zu erwarten. In der ersten erhalten die beiden großen Oppositionsparteien *RPR* und *UDF*, die in über der Hälfte der jeweils einen Wahlkreis bildenden Départements mit Einheitslisten auftreten, die absolute Mehrheit der Mandate. In der zweiten Variante verfügt die jetzige Opposition nur zusammen mit der rechtsextremen Nationalen Front über die absolute Mehrheit. Da die beiden großen Parteien klar und deutlich erklärt haben, daß sie jede Zusammenarbeit mit der Nationalen Front ablehnen, entstünde dann eine innenpolitisch labile Lage. Deren Klärung hängt vom Kräfteverhältnis der einzelnen politischen Gruppierungen ab. In der unwahrscheinlichen Hypothese einer weiterhin starken sozialistischen Partei mit einem Stimmanteil von über 30% wäre es denkbar, daß jene mit den mehr oder weniger links orientierten oder fortschrittlichen Kräften der Opposition zusammenarbeitet, um mit einer zweifellos gemäßigten Politik die Regierungsgeschäfte weiterzuführen. Fehlt der jetzigen Opposition lediglich eine kleine Zahl von Mandaten, bieten sich ihr mehrere Lösungen an: Die erste wäre eine Minderheitsregierung, die damit rechnet, daß ihr die Nationale Front keine größeren Schwierigkeiten bereitet, weil sie sich weder einer Wirtschafts- und Sozialpolitik noch einer Außenpolitik zu widersetzen vermag, die weitgehend ihren eigenen entspricht.
Die Meinungsverschiedenheiten betreffen die *Sicherheits- und Einwandererpolitik.* Im Falle einer radikalen Rechtsoffensive vermag in diesen Fällen eine einigermaßen vernünftige liberal-konservative Regierung mit der Unterstützung des gemäßigten Teils der kommenden Opposition zu rechnen.

Die zweite Lösung bestünde in der *Zusammenarbeit mit den linken Radikalsozialisten,* einem Partner der Sozialisten, die mit einigen Abgeordneten zurückkommen dürften und durch einige unabhängige linksstehende Parlamentarier ergänzt werden könnten. Als weitere Alternative käme wohl erst nach einer Übergangsphase von mehreren Monaten eine Koalition mit dem rechten Flügel der Sozialisten in Frage. Sie würde sich voraussichtlich mit einer Spaltung der sozialistischen Partei verbinden. Wenn auch jene augenblicklich nichts unterläßt, um ihre internen Spannungen zu überbrücken, meistens mit allerseits unbefriedigenden Kompromissen, um geschlossen in den Wahlkampf zu ziehen, unterschätzt doch in ihren Reihen niemand die Tragweite der bestehenden Meinungsverschiedenheiten noch die Gefahr einer Spaltung nach der Wahl.

Mitterrands Möglichkeiten

Wie dem auch sei, der von der vereinten Linken mit den Stimmen der Kommunisten 1981 gewählte Präsident *François Mitterrand* bleibt normalerweise bis Mai 1988 an der Spitze des Staates. Er verfügt dank der Verfassung über nicht geringe Vollmachten und kann nicht zum Rücktritt gezwungen werden. Daß er heute nicht mehr gewählt würde, weil seine Mehrheit zur Minderheit würde, ist ebenso belanglos wie das Ergebnis zahlreicher Meinungsbefragungen, wonach nur noch rund ein Drittel der Franzosen mit seiner Politik einverstanden ist. Bis zum Wahltermin ist es seine Taktik, ohne direkte Einmischung in den Wettstreit der Parteien den Sozialisten den Rücken zu stärken, damit sie möglichst gut abschneiden. Nach der Wahl wird er es nicht ablehnen, mit einer anderen Mehrheit zusammenzuarbeiten. Am leichtesten

würde es ihm fallen, wenn die Sozialisten stark genug blieben, um wieder die führende Regierungspartei zu werden. Er besäße auch noch einen gewissen Spielraum, wenn sich zwar die Opposition klar durchsetzt, aber ohne die Nationale Front nicht die absolute Mehrheit erreicht. Er stünde dagegen einer für ihn kritischen Situation gegenüber, wenn die beiden großen Oppositionsparteien ein unbestreitbares Übergewicht erhielten und auf Grund der Verfassung die Politik des Landes bestimmen könnten.

Bisher hatten sich in der V. Republik die den Präsidenten tragenden Parteien seinem Willen unterworfen und ihm infolgedessen eine sehr extensive Interpretation der Verfassung ermöglicht. Dies wäre dann nicht mehr der Fall. Der Präsident ernennt und entläßt zwar nach eigenem Ermessen den Premierminister, aber nach einem unzweideutigen Verfassungsparagraphen bestimmt die Regierung in Verbindung mit dem Parlament die Politik des Landes. Es gibt keine dem Präsidenten vorbehaltene Zone, wie z.B. Außenpolitik und Verteidigung. Allerdings benötigt die Regierung zur Verabschiedung aller wichtigen Maßnahmen die *Zustimmung des Präsidenten.*

Das französische System stimmt weder mit dem amerikanischen noch mit dem bundesdeutschen überein. Bei der Ausarbeitung der Verfassung der V. Republik ging de Gaulle von der Annahme aus, daß die Präsidialmehrheit mit der parlamentarischen Mehrheit übereinstimmt. Er mußte aber auf Forderung der Parteien den Verfassungsparagraphen hinnehmen, der einer auf das Parlament gestützten Regierung die Verantwortung für die Politik des Landes überträgt.

Dieses bereits *labile Gleichgewicht* wurde durch die von den Vätern der Verfassung nicht in Rechnung gestellte Direktwahl des Präsidenten zumindest langfristig gesehen bedenklich gestört, denn es entspricht nicht der Logik, daß ein für sieben Jahre direkt gewählter Präsident seine politischen Entscheidungen einer für fünf Jahre ebenfalls gewählten parlamentarischen Mehrheit unterordnen muß.

Vor diesem *Dilemma* stehen nun Mitterrand und die Oppositionsparteien. Es wäre denkbar, daß der Präsident die bevorstehende Wahl mit einer Vertrauensfrage an die Franzosen verbindet, so wie es de Gaulle 1969 anläßlich eines Referendums getan hatte. Er müßte in diesem Falle sein ganzes Prestige in die Waagschale legen und sich aktiv am Wahlkampf beteiligen, mit der klaren Ankündigung, nach einer etwaigen Desavouierung durch die Wähler zurückzutreten. François Mitterrand hat eindeutig wissen lassen, daß er sich diesem Test nicht unterwerfen will und sich auf das ihm vom Volk für sieben Jahre erteilte Mandat beruft, um weiterhin an der Spitze des Staates zu bleiben. Er nimmt demnach eine Zusammenarbeit mit der jetzigen Opposition im Bewußtsein in Kauf, sich weitgehend ihrem Willen unterwerfen zu müssen, ohne sich jedoch, wie er offen erklärt, mit einer passiven Rolle zu begnügen. Ein Kompromiß soll ihm gestatten, einige sozialistische Grundsätze weiterhin durchzusetzen.

Die *Opposition* glaubt zwar nicht an die Möglichkeit einer dauerhaften und einigermaßen friedlichen Koexistenz mit dem sozialistischen Präsidenten – man spricht in Frankreich von Kohabitation, vom Zusammenleben im gleichen Haus –, hält es aber nicht für möglich, jede Zusammenarbeit mit Mitterrand abzulehnen, das politische System zu blockieren und durch diesen Kraftakt den Rücktritt des Präsidenten zu erzwingen. Wenn ihr die Wähler die absolute Mehrheit geben, dann zu einer schnellen Verwirklichung ihres Programms und hiermit zur Ablösung des sozialistischen Regimes durch ein liberales. In der Verweigerung der Koexistenz würden sie die sozialistische Wahlparole „Wir oder das Chaos" mindestens teilweise rechtfertigen. Sie will allerdings bestimmen, wer den Premierministerposten erhält, und für das Regierungsprogramm jeden Kompromiß ablehnen.

Dauer und Erfolg dieses Experiments hängen von der Geschmeidigkeit und der taktischen Manövrierfähigkeit Mitterrands ab. Ohne Zweifel müßte er in Richtung der Kapitulation und der Verleugnung seiner sozialistischen Partei sehr weit gehen. Als Tarnung oder Alibi mag er sich des in großen Zügen vorhandenen außen- und verteidigungspolitischen Konsensus bedienen. Allerdings besitzt er vielerlei Möglichkeiten, um die Regierungstätigkeit erheblich zu stören. Für die Absetzung und Ernennung hoher Beamter bedarf es seiner Zustimmung. Er besitzt auch das Recht, für ihm unliebsame Gesetze eine *erneute Parlamentsberatung* zu fordern. Es mangelt demnach nicht an Sprengstoff, noch für beide Seiten an Anlässen für die entscheidende Kraftprobe. Frankreich droht infolgedessen eine Periode der Unstabilität, die während einer Frist von zwei Jahren untragbar wäre.

Das Potential der Linken

Mit welchen Kräfteverhältnissen darf inzwischen in der politischen Landschaft gerechnet werden? In der stark gespaltenen Linken stehen die Kommunisten in offener und bissiger Opposition zu den Sozialisten. Die durch die sozialistische Regierungspolitik Enttäuschten sind das einzige Wählerreservoir, in dem sie schöpfen können, um ihren jetzigen Tiefstand zu überwinden. Bis 1981 waren ein Viertel bis ein Drittel ihrer Anhänger ins sozialistische Lager übergegangen. Ihre weiteren Stimmenverluste in der Europawahl und in verschiedenen lokalen Wahlen erklärten sich durch die Unzufriedenheit über verschiedene Regierungsmaßnahmen, wofür auch die Kommunisten bis Mitte 1984 verantwortlich gewesen waren. Seitdem vermochten sie ihren recht niedrigen Stimmenanteil in lokalen Wahlen ungefähr zu behaupten. Ein guter Teil der enttäuschten Anhänger der Linken blieb zunächst zu Hause. Ihn wollen die Kommunisten für sich mobilisieren, indem sie zu ihrem alten revolutionären Kurs zurückkehren und die Sozialisten in den gleichen Topf werfen wie die Rechtsparteien. Beide

sind für sie treue Diener des Kapitalismus. Vorläufig erscheinen die Erfolgsaussichten dieser Taktik gering. Die Partei stagniert in den Meinungsbefragungen und auch in den lokalen Wahlen bei 10–12% der Stimmen. Der von ihnen für den Wahlkampf angekündigte Aufwand gibt ihnen vielleicht einen gewissen Auftrieb. In Anbetracht ihrer borniert doktrinären Haltung und ihrer Ausrichtung auf Moskau dürften sie es jedoch nicht sehr weit bringen.

Der mutmaßliche sozialistische Stimmenanteil schwankt zwischen 22 und 25%. Nur ein fühlbarer politischer Stimmungsumschwung würde der Partei gestatten, die angestrebten 30% zu erreichen. Die Sozialisten tragen die ganze Last einer mit Recht oder Unrecht in verschiedenen Bereichen unpopulären Regierungspolitik. 1981 erhielten sie die Unterstützung eines nicht kleinen Teils der freien Berufe, der Handwerker und der Kleinhändler. Mehrheitlich sind diese vorübergehenden Anhänger wieder in ihre alte politische Heimat zurückgekehrt. Besonders schwerwiegend ist der *Verlust einiger Multiplikatoren,* wie Ärzte, Rechtsanwälte und auch Offiziere. Es ist schwer zu sagen, wieweit die *linkskatholisch engagierten Wähler,* die sich hinter Mitterrand gestellt hatten, in das entgegengesetzte Lager abgewandert sind. Die Massenbewegung zur Verteidigung der religiösen Schulen, die Mitterrand 1984 zum Verzicht auf die geplante Verstaatlichung zwang, ging weit über den kirchlichen Rahmen hinaus, wenn sich auch die Bischöfe, mit besonders starkem Einsatz des Pariser Kardinals *Lustiger,* an ihre Spitze gestellt hatten. Die mobilisierten Eltern wollten in erster Linie ihre Entscheidungsfreiheit für die Erziehung ihrer Kinder bewahren. Das religiöse Element war wahrscheinlich nur für eine Minderheit maßgebend. Die politisch engagierte linkskatholische Gruppe lehnte ein einheitliches staatlich gelenktes Schulsystem keineswegs ab. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß in den letzten Jahren die katholische Kirche mit Stellungnahmen, die als parteipolitisch betrachtet werden könnten, sehr vorsichtig geworden ist. Vor 1981 hatten wiederholt einige Bischöfe und der geistlichen Autorität der Kirche unterstehende Organisationen öffentlich sozialistische und sogar marxistische Thesen verteidigt. Derartige Stimmen gibt es nicht mehr. Dessenungeachtet blieben die Bischöfe um einen normalen Kontakt mit der sozialistischen Regierung bemüht. Kardinal Lustiger führte wiederholt Gespräche mit Mitterrand. Die katholische Hierarchie lehnt jedoch jede Bindung an irgendeine Partei entschieden ab.

Eine negative Rolle spielt die Entmutigung der militanten Mitglieder, die mit der von Mitterrand schon im voraus hingenommenen Koexistenz mit der jetzigen Opposition nicht zurechtkommen und die Partei außerdem infolge ihrer internen Rivalitäten als führungsloses Schiff betrachten. Noch in der Europawahl waren die Sozialisten außerdem eng mit den linken Radikalsozialisten verbunden. Jene werden in einigen Wahlkreisen eigene Listen aufstellen und damit die Sozialisten schwächen. Die Linke büßt ferner bei der Verteilung der Parlamentsmandate die ihren extremen Flügelparteien zukommenden 2 bis 3% der Stimmen ein; ebenso wie die der mehrheitlich in ihrem Lager rekrutierten Umweltverteidiger. Von den 40 bis 42% der Stimmen, die die Meinungsbefragungen der gesamten Linken versprechen, dürften sich lediglich 35 bis 37% in Mandate umsetzen lassen. Den Sozialisten verbleibt natürlich die Hoffnung, einen Prozentsatz Unentschlossener zurückzugewinnen. Sie müssen aber auch die Wirkung der kommunistischen Propaganda in Rechnung stellen.

Der rechtsextreme Störfaktor

Die *Nationale Front Le Pens* ist für die parlamentarische Opposition der größte Unsicherheitsfaktor. Nach den bisherigen Prognosen bringt es diese Partei mit einem Stimmenanteil von 8–9% nur auf 30–35 Mandate. Dadurch würde die absolute Mehrheit der beiden großen Oppositionsparteien voraussichtlich nicht gefährdet. Eine unangenehme Überraschung ist jedoch keineswegs ausgeschlossen. Gegen Le Pen spricht der gesunde Menschenverstand, der in entscheidenden Augenblicken schon wiederholt das Verhalten der Franzosen bestimmte. Die extremen Kräfte waren fast immer nur zeitlich begrenzte Strohfeuer. Es besteht ein Unterschied zwischen einer Parlamentswahl, die in einem schwierigen Augenblick die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Weichen für die kommenden Jahre stellt, und Wahlen für das Europaparlament oder für lokale Körperschaften, die keine unmittelbaren nationalen Auswirkungen besitzen und als Ventile der Unzufriedenheit zu dienen vermögen. Die parlamentarische Opposition ist außerdem durch die zunehmende radikale Haltung Le Pens gezwungen, den Wahlkampf nicht nur gegen die Sozialisten, sondern auch gegen die Nationale Front zu führen. Erleichtert wird ihr dies durch die undurchsichtige, um nicht zu sagen, abstoßende Persönlichkeit des rechtsextremen Politikers sowie durch Spannungen in seinem Lager. Ein Teil seiner Mitstreiter hat ihn verlassen und stellt eigene Listen auf.

In die Waagschale fallen nicht zuletzt *klare individuelle Stellungnahmen zahlreicher Bischöfe* gegen die extremistischen Vorstellungen Le Pens sowie die vorbehaltlose Verurteilung des Rassismus durch die Bischofskonferenz, die sich hiermit unmißverständlich gegenüber der Nationalen Front distanzierte. Zu ihren Gunsten sprach sich allerdings der integristische Erzbischof Lefèbvre aus. Dessen unüberlegte Erklärung fand jedoch kaum ein Echo und wurde zudem von verschiedenen Bischöfen öffentlich zurückgewiesen.

Le Pen besitzt aber einige Trümpfe. Er ist ein ungewöhnlich geschickter Demagoge, der in öffentlichen Versammlungen mit allen Registern zu spielen vermag und es erschreckend gut versteht, Lügen als Wahrheiten zu verkaufen. Das große Geschenk des Himmels ist für ihn das Einwandererproblem, das er ohne sachliche Berechtigung eng mit dem Sicherheitsbedürfnis der Franzosen

verbindet. Er beutet die objektiv gegebenen Schwierigkeiten des Zusammenlebens mit den Nordafrikanern rücksichtslos bis zur Grenze des Rassismus aus. Es ist schwer vorauszusagen, welches Echo er schließlich finden wird. Einige Zwischenfälle kurz vor der Wahl könnten ihm zugute kommen.
Das *Zünglein an der Waage* dürften die Kleinhändler und Handwerker bilden. Sie betrachten sich leicht als Opfer der technischen Entwicklung und der Modernisierung des französischen Wirtschaftsapparates. Daher könnten sie der Versuchung unterliegen, sich Le Pens als Prellbock gegen den Fortschritt zu bedienen. Man darf hoffen, daß sich die Plus- und Minuspunkte zumindest aufwiegen und infolgedessen Le Pen nicht über die in Aussicht genommenen 8–9% hinauskommt.

Die Oppositionsparteien UDF und RPR ziehen als recht geschlossene Front in den Wahlkampf. In über der Hälfte der Départements treten sie mit Einheitslisten auf. Verschiedene kleinere Gruppen spielen zwar mit dem Gedanken, außerhalb der Parteien eigene Listen in einem Teil der Wahlkreise aufzustellen, ihre Erfolgsaussichten sind jedoch gering, zumal sie vor der 5%-Hürde stehen.

Die immer wieder herausgestellten Führungskämpfe im Lager der Opposition sind für den Wahlkampf und seinen Ausgang belanglos. Priorität besitzt die Ablösung der sozialistischen Regierung durch eine neue und solide Mehrheit. Die *Personenfragen* werden erst danach wieder auf die Tagesordnung kommen. Wenn der RPR-Präsident *Jacques Chirac* das politische Wagnis eingehen will, mit Mitterrand als Premierminister – sei es auch nur konfliktuell – zusammenzuarbeiten, wird ihn niemand daran hindern. *Giscard d'Estaing* begnügt sich mit einem angesehenen Ministerposten, Auswärtige Beziehungen oder Justiz. *Raymond Barre* wartet auf die Präsidentenwahl.

Widerspruchsvolle sozialistische Tendenzen

Wie steht es um die *Programme* und die *Tendenzen* in den einzelnen politischen Lagern? Über die Kommunisten ist wenig zu sagen. Sie bleiben ihrer dogmatischen Tradition und ihrem autoritären Führungsprinzip treu. Den Sozialisten fällt es dagegen nicht leicht, ihre politischen Vorstellungen und einige persönliche Ambitionen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Ihr erster Programmentwurf füllte über achtzig Seiten. Er wurde offensichtlich nach dem Spruch ausgearbeitet: „Wer vieles bringt, hat jedem etwas zu bieten." Seine Kürzung auf 15 Seiten war mühevoll. Es entstand ein nicht gerade überzeugender Katalog von Glaubensbekenntnissen, realistisch analysierten Zwängen und einigen hoffnungsvollen Zielen. Die Partei befindet sich in einer widerspruchsvoll verwirrenden Lage. Sie muß sich hinter Mitterrand stellen, obwohl sie von ihm aller Wahrscheinlichkeit nach im Stich gelassen wird, weil sich der Präsident nur in Zusammenarbeit mit der jetzigen Opposition zu behaupten vermag. Ihre Verpflichtung gegenüber Mitterrand zwingt sie zur uneingeschränkten Billigung und Verteidigung der Regierungspolitik, die in ihren eigenen Reihen kaum noch von jemandem als sozialistisch betrachtet wird. Sie leidet schließlich unter persönlichen *Rivalitäten.* Premierminister *Laurent Fabius* und der ehemalige Landwirtschaftsminister *Michel Rocard* peilen als Kandidaten der Linken den Präsidentenposten an. In der Kulisse sind sie eifrig um den Aufbau einer ausreichenden Hausmacht bemüht.
Mit seinem Drang an die Parteispitze stößt Fabius auf den Widerstand des Generalsekretärs *Jospin,* der vorläufig keinen Präsidentschaftsehrgeiz besitzt, aber die Parteiführung fest in der Hand behalten möchte. Im Hintergrund befinden sich der zu jeder opportunistischen Kehrtwendung bereite Erziehungsminister *Chevènement,* der sich als erfolgversprechender Nachfolger Mitterrands betrachtet, und der ehemalige Premierminister *Mauroy,* der gewisse ideologische Konturen besitzt und sich zunehmend als Führer des linken Flügels herauskristallisiert. Er glaubt unverändert an die Notwendigkeit der Linksunion mit den Kommunisten, wobei er etwas anachronistisch auf die sozialistischen Vorstellungen der Jahrhundertwende zurückgreift. Die anderen Protagonisten befinden sich dagegen – soweit eine derartige Klassifizierung noch sinnvoll ist – auf dem rechten Flügel der bisher von den französischen Sozialisten zurückgewiesenen europäischen Sozialdemokratie.

Für Mauroy gibt es kein sozialistisches Identitätsproblem. Für die anderen ist es eine wichtige und nicht einfache Aufgabe, eine sozialistische Fassade zu bewahren, um klar herauszustellen, wodurch sie sich von der Opposition unterscheiden. In den letzten zwei Jahren hat sich die *französische Wirtschafts- und Finanzpolitik* weitgehend den liberalen Normen der Europäischen Gemeinschaft angepaßt. Die Opposition hat hierfür nur wenige Veränderungen anzubieten. Blieben die Sozialisten an der Macht, würden sie wohl in Richtung der Marktwirtschaft und der liberalen Ordnung weitere Schritte unternehmen, wie zum Beispiel Preisfreiheit, Beseitigung der Devisenkontrolle, weniger staatliche Interventionen usw. Gestützt auf das Vertrauen der Wirtschaft, besitzt nach einem Sieg die Opposition lediglich größere Bewegungsfreiheit und vermag daher bei geringerem Risiko einen schnelleren Rhythmus einzuschlagen. Die Trennungslinie ziehen die Sozialisten in der Sozialpolitik.

Sie haben zwar auf die Priorität des sozialen Fortschritts gegenüber dem wirtschaftlichen Wachstum verzichtet, wollen aber für die sich aus der internationalen Konkurrenz ergebenden wirtschaftlichen Zwänge einen angemessenen sozialen Ausgleich schaffen. Rocard erfand so das soziale Lebensminimum, das allen Opfern des Schicksals gesichert werden soll, falls es für sie keine anderen Unterstützungsquellen gibt. Die Sozialisten sehen sich ferner als Bannerträger des Humanismus. Daher setzen sie sich für die Einwanderer ein, für eine menschenwürdige Strafjustiz und für die Verteidigung der Menschenrechte in der weiten Welt.

Opposition ohne ideologische Einheit

Die politisch etwas bunte Zusammensetzung der Opposition erleichtert den Sozialisten die Taktik. Natürlich legt die Opposition ein gemeinsames Wahl- und Regierungsprogramm vor. Es ist aber ebenso vorsichtig und interpretationsfähig abgefaßt wie das sozialistische. Weitgehende Übereinstimmung besteht für einige wirtschaftliche und soziale Sofortmaßnahmen: Abschaffung der Preis- und Devisenkontrolle, Verringerung der Staatsausgaben und des Haushaltsdefizits, Auflockerung des Entlassungsschutzes und schrittweise Reprivatisierung der verstaatlichten Unternehmen. Um die Wirtschaft durch eine starke Belebung der Investitionen anzukurbeln, bedarf es nach allgemeiner Überzeugung eines liberalen Schocks.

Die Oppositionsparteien sind aber nicht frei von inneren Gegensätzen. Die *Gaullisten* bilden zwar organisatorisch eine geschlossene Bewegung, in ihren Reihen gibt es aber einen linken Flügel, der politisch zur Mitte hinneigt, und stark konservative Elemente, die in einigen Punkten der extremen Rechten nicht allzu fern stehen. Die Partei ist zudem verpflichtet, den Wahlkampf mit Argumenten zu führen, die einen nicht geringen Prozentsatz der Franzosen davon abhalten sollen, sich bei der Wahl hinter Le Pen zu stellen.

Die *UDF* ist ein Sammelbecken mit drei autonomen Parteien: 1. Die kleine Gruppe der Radikalsozialisten, die immer noch an die Möglichkeit der Wiederauferstehung einer verhältnismäßig gewichtigen Partei der linken Mitte mit den linken Radikalsozialisten, einigen sozialistischen Splittergruppen und den gemäßigten Elementen der Grünen glaubt. 2. Das Demokratisch-Soziale Zentrum CDS, das im Europaparlament der Fraktion der christdemokratischen Europäischen Volkspartei angehört. Seine soziale Doktrin ist von den jetzigen sozialistischen Vorstellungen nicht weit entfernt. Der Sozialismus als Doktrin wird jedoch abgelehnt. 3. Die Republikanische Partei, die als Hausmacht *Giscard d'Estaings* entstand, innerhalb der UDF das größte Gewicht besitzt, sich von dem gaullistischen Partner RPR in der Zielsetzung kaum unterscheidet und sich ebenfalls um eine Synthese zwischen den liberalen und reaktionär-konservativen Elementen bemühen muß.

Abschließend stellt sich die Frage, weshalb die französischen Sozialisten kaum noch eine Aussicht besitzen, nach der nächsten Parlamentswahl eine Beteiligung an der Regierungsverantwortung zu fordern und weshalb dem aus ihren Reihen hervorgegangenen Präsidenten in den Meinungsbefragungen der letzten Monate lediglich etwas über ein Drittel der Franzosen ihr Vertrauen aussprechen. Die Bilanz der ersten Linksregierung seit 1958 und des ersten dauerhaften sozialistischen Experiments in der französischen Geschichte weist nicht unbeachtliche Aktivposten auf.

Die *Außenpolitik* bietet wenig Anlaß zu sachlicher Kritik. Es gab zwar einige Fehlleistungen: leichtfertige und illusionsbehaftete Vereinbarungen mit dem unberechenbaren libyschen Präsidenten *Gaddafi*, die rein ideologisch bedingte und den nationalen Interessen zuwiderlaufende Unterstützung Nicaraguas und anderer revolutionärer Kräfte oder die nicht immer glückliche und meistens demonstrative Verquickung der Diplomatie mit einer zu einseitigen Verteidigung der Menschenrechte. Insgesamt blieb jedoch die französische Außenpolitik auf ihrer traditionellen Linie, wobei Mitterrand ebenso wie seine Vorgänge das *internationale Gewicht* seines Landes überschätzte. Frankreichs Rolle in Nahost und in Lateinamerika mußte bescheiden bleiben. In Afrika behauptete es seine Position. Das *Verhältnis zu den USA* verbesserte sich. Besonders intensiv bemühte sich der Präsident um die Beschleunigung des europäischen Einigungsprozesses. Er gab auch weniger zögernd als Giscard d'Estaing der Verteidigungspolitik in Verbindung mit dem deutschen Partner eine europäische Dimension. Die zielbewußt in die Wege geleitete Modernisierung und Humanisierung der Justiz entsprach ebenfalls den Erfordernissen des Landes und muß wohl auch fortgeführt werden.

Die Gründe eines Fehlschlags

Nach einem unbestrittenen kostspieligen Fehlstart 1981 wurde die Wirtschafts- und Sozialpolitik ab Herbst 1982 schrittweise in vernünftige Bahnen zurückgeführt. Die sozialistische Regierung befreite sich allerdings nicht im erforderlichen Maße von einigen ideologischen Vorurteilen und Hypotheken. Infolgedessen blieb sie häufig auf halbem Wege stehen. Dies gilt sowohl für Dirigismus und Bürokratie wie für Arbeitsmarktregelung und Sozialpolitik. Dadurch verärgerte sie die einen, ohne die anderen ausreichend zu befriedigen. Ihr Vertrauensverlust, der entscheidende Faktor des sozialistischen Niedergangs, erklärt sich jedoch gerade durch die Rückkehr zur wirtschaftlichen Vernunft. Sie wurde nämlich den Verantwortlichen durch den Fehlschlag des sozialistischen Experiments aufgezwungen. Mitterrand weist gerne darauf hin, daß er den überwiegenden Teil seines Wahlprogramms verwirklicht hat, aber dessen sozialistischer Kern brachte Frankreich wirtschaftlich und finanziell an den Rand des Abgrundes. Die liberale Kehrtwendung überzeugte insbesondere die Wechselwähler, die Mitterrand den Sieg gesichert hatten, von der Unmöglichkeit des Sozialismus jeder Prägung. Sie fordern heute einen klaren und endgültigen Bruch mit dem Sozialismus, während sich die gläubig gebliebenen Enttäuschten über die Mißachtung ihres Ideals – um nicht zu sagen über seinen Verrat – in den Schmollwinkel zurückziehen oder aus Trotz ins entgegensetzte Lager übergehen. Man sollte nicht übersehen, daß rund ein Drittel der Anhänger Le Pens aus der Linken kommen. In der Optik der Wähler entspricht es zudem der elementaren Logik, daß eine liberale Wirtschafts- und Sozialpolitik von liberalen und nicht von sozialistischen Parteien durchgeführt wird. Schließlich ist es den Sozialisten bisher nicht gelungen, sich selbst darüber klar zu werden, wie sie ideologisch verankert bleiben wollen und können.

Verhängnisvolle Irrtümer

Mitterrand zahlt außerdem die Rechnung für eine überwiegend taktisch bedingte Regierungsmethode, die den Erfordernissen des Augenblicks zu Lasten mittel- und langfristiger Erwägungen einen zu breiten Raum einräumte und sich zwangsläufig mit zu zahlreichen Improvisationen, die anschließend zu Rückzügen zwangen, verband. Etwas gröber ausgedrückt: der Präsident manövrierte anstatt zu regieren. Die öffentliche Meinung erwartet von ihren Politikern keine lückenlose Logik und keine strenge Folgerichtigkeit; aber doch eine einigermaßen gerade Linie frei von sprunghafter Agitation.

Am erstaunlichsten für eine sozialistische Regierung, und im Bewußtsein der Wähler vielleicht am verhängnisvollsten, ist die *mangelhafte soziale Empfindsamkeit.* Teilweise erklärt sie sich dadurch, daß überzeugte Sozialisten viel weniger befürchten, sich ungenügend sozial zu verhalten, als liberale oder konservative Politiker, die ihr soziales Gewissen immer wieder beweisen müssen. Es übersteigt aber doch das Maß des Zulässigen, wenn ein sozialistischer Finanzminister eine Sonderabgabe auf die mittleren und höheren Einkommen herabsetzt und offensichtlich vergißt, daß sieben Millionen Haushalte nicht einkommenssteuerpflichtig sind, jedoch durch die gleichzeitig erfolgte Heraufsetzung der Telefongebühren und der Benzinsteuer zusätzlich belastet werden. Von einigen kleinen Ausnahmen abgesehen, begünstigt die von Mitterrand beschlossene Verringerung der Abschöpfungen durch Steuern und Sozialabgaben ausschließlich diejenigen Einkommensgruppen, die zur Stabilisierung der Staatsfinanzen weiterhin ein Opfer hätten bringen können. Die Sanierung der Sozialversicherung erfolgte ebenfalls überwiegend zu Lasten der niedrigen Einkommensgruppen. Wer 10 000 F im Monat verdient, verkraftet die Kürzung des Rückvergütungssatzes für ein Heilmittel von 70 auf 40% leichter als ein anderer mit der Hälfte dieses Einkommens. Es übersteigt fast das Fassungsvermögen, daß Mitterrand öffentlich und entrüstet den Vorschlag der Opposition zurückwies, etwa nach dem deutschen Modell die höheren Einkommensgruppen von der Sozialversicherung in die Privatversicherung überzuführen. Es ist ein offenes Geheimnis, daß im Durchschnitt die Beanspruchung der Sozialversicherung mit dem Einkommen der Nutznießer steigt. Ausschlaggebend war für Mitterrand das für französische Sozialisten heilige Gleichheitsprinzip.

Die mangelhafte soziale Empfindsamkeit führte auch wiederholt zu falschen Analysen der öffentlichen Meinung. Mit Blindheit geschlagen, übersahen die Sozialisten bei Übernahme der Macht die erfolgte Umwandlung des größten Teils der französischen Arbeiter in Kleinbürger, die gewissen traditionellen Ideen der französischen Linken nicht mehr zugänglich sind. Sie berücksichtigten ferner nicht genügend die tiefe Abneigung des überwiegenden Teils der Bevölkerung gegenüber Bürokratie und staatlichen Einmischungen in die persönliche Sphäre. Infolgedessen stießen sie selbst ihre Wähler mit verschiedenen Projekten vor den Kopf, indem sie z. B. beabsichtigten, den Sport staatlich zu organisieren, den Krankenhausärzten bürokratische Zwangsjacken aufzuerlegen, den Pluralismus im Schulwesen zu beseitigen oder die kleinen Handwerker und Einzelhändler der verschärften Kontrolle der Arbeitsinspektoren und der Steuerbeamten zu unterwerfen. Sie hielten es auch für notwendig, sich von natürlich gutbürgerlichen und wohlsituierten Medienexperten für ihre Auftritte im Fernsehen und sogar für ihre Reden beraten zu lassen. So überraschend es klingen mag, Frankreichs Sozialisten haben den Kontakt mit dem Volk verloren. Wie sollten sie dann nach der zweiten Phase eines nicht mehr sozialistischen Experiments einer Wahlniederlage entgehen? *Alfred Frisch*

Kirchenleitung auf evangelisch

Ein Gespräch mit dem badischen Landesbischof Klaus Engelhardt

Ohne Rückbindung an die gelebte kirchliche Wirklichkeit muß das ökumenische Gespräch über das Amt letztlich abstrakt und steril bleiben. Deshalb sind wir im Gespräch mit Landesbischof Klaus Engelhardt einmal der Frage nachgegangen, was Kirchenleitung in einer evangelischen Landeskirche konkret bedeutet und welche Erfahrungen ein evangelischer Bischof in seinem Amt macht. Klaus Engelhardt ist seit Ende 1980 Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Baden; er gehört dem Rat der EKD und dem Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentags an. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Landesbischof, bei Ihrem Amtsbruder Eduard Lohse habe ich den Satz gefunden, ein Bischof in der evangelischen Kirche sei immer noch eine „seltene und fast seltsame Erscheinung". Würden Sie sich diese Aussage des früheren EKD-Ratsvorsitzenden zu eigen machen?

Engelhardt: Mit dem von Ihnen zitierten Satz kann natürlich Verschiedenes gemeint sein. Vielleicht spielt er darauf an, daß es seit der Kirchwerdung des Protestantismus in Deutschland in der Reformationszeit in der

Gestaltung des Bischofsamtes etliche Brüche und Entwicklungen gegeben hat. Vielleicht hat Bischof Lohse mit seiner Aussage auch die mehr praktisch-alltägliche Schwierigkeit im Auge, daß ein Bischof längst nicht so häufig in den Gemeinden und Kirchenbezirken sein kann, wie es eigentlich wünschenswert wäre, und von daher eine seltene Erscheinung bleibt. Wahrscheinlich geht es ihm aber um die Feststellung, daß das Bischofsamt in unserer Kirche nicht so selbstverständlich ist wie in anderen christlichen Kirchen.

HK: In seiner jetzigen Gestalt verdankt sich das evangelische Bischofsamt in Deutschland ja dem Umbruch, der Neuordnung des evangelischen Kirchenwesens nach dem Ersten Weltkrieg. Das Bischofsamt ist damals eher zögernd und mit einigen Reserven eingeführt worden. Ist eigentlich durch die Erfahrungen und Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte die Akzeptanz dieses Amtes im deutschen Protestantismus größer geworden?

Engelhardt: Auf diese Frage antworte ich uneingeschränkt mit Ja, was das kirchenleitende Amt als solches betrifft. Bei den Strukturen und Titeln gibt es bekanntlich Unterschiede. Wir haben ja eine ziemliche Breite von Titeln für das Amt des „leitenden Geistlichen". De facto unterscheiden sich aber die Funktionen eines Bischofs keineswegs von denen eines Präses, eines Kirchenpräsidenten, eines Landessuperintendenten oder, wie es in der Bremischen Kirche heißt, eines Schriftführers. Eines möchte ich übrigens gegenüber Ihrer Frage zurechtrükken: Das evangelische Bischofsamt ist nicht allein im Umbruch nach dem Ersten Weltkrieg entstanden.

„Das Zusammenwirken verschiedener Gremien ist ein entscheidendes Moment evangelischen Verständnisses von Kirchenleitung"

HK: Auf welche früheren geschichtlichen Stationen käme es Ihnen besonders an?

Engelhardt: Auf jeden Fall muß man das 19. Jahrhundert berücksichtigen. So gibt es sehr interessante und ernstzunehmende Ansätze bei Schleiermacher, vom Gedanken der Volkskirche aus im Zusammenhang mit Presbyterium und Synode auch das Bischofsamt einzuführen. Und um noch weiter zurückzugehen: Bei Leibniz spielen Überlegungen zum Bischofsamt eine wichtige Rolle. Er versprach sich von einer bischöflichen Verfassung im Protestantismus die Überwindung der Trennung zwischen den Kirchen. Es ist interessant festzustellen, wie zu jener Zeit das Bischofsamt mit ökumenischen Hoffnungen verbunden war – Hoffnungen, die auch heute in der ökumenischen Bewegung eine wichtige Rolle spielen. Vor allem muß man aber Luther nennen, für den ungeachtet aller Schwierigkeiten, evangelische Bischöfe zu finden, das Bischofsamt als solches in der Kontinuität von der alten Kirche her nicht in Frage stand.

HK: Inwiefern spielt diese historische Dimension für das gegenwärtige Verständnis des Bischofsamtes in den evangelischen Kirchen überhaupt eine Rolle? Bedeutet der Rückgriff auf diese Traditionen mehr als die nachträgliche Legitimation eines Amtes, das doch vor allem aus den Zwängen einer Umbruchsituation entstanden ist?

Engelhardt: Es spielt schon eine wichtige Rolle, daß uns die Vorstellung der Reformatoren über ein leitendes geistliches Amt und das Bischofsamt als Grundlagen vorgegeben sind. Natürlich wird man in dem Maße auf solche Vorgaben zurückgreifen, als die Umstände dazu herausfordern. Aber der Rückgriff auf die Reformation ist nicht nur eine nachträgliche Legitimation, auf die man ebenso verzichten könnte. Ich kann mir keine Begründung des evangelischen Bischofsamtes vorstellen, ohne daß man dazu die Bekenntnisschriften der Reformation – denken Sie vor allem an Confessio Augustana Artikel 28 – und auch Schriften Luthers sehr intensiv heranzieht.

HK: Dem katholischen Beobachter fällt am evangelischen Bischofsamt heute am meisten ins Auge, daß ein Landesbischof oder Kirchenpräsident nicht wie ein katholischer Bischof die volle Jurisdiktion über seine Kirche ausübt, sondern daß er sich die Kirchenleitung mit anderen Instanzen teilt. Empfinden Sie diese Einschränkung der bischöflichen Vollmacht eher als Behinderung oder als Erleichterung und Gewinn?

Engelhardt: Ob Behinderung oder Erleichterung – darum kann es zunächst gar nicht gehen. Vielmehr ist mir wichtig festzuhalten, daß in der Art und Weise des Zusammenwirkens von verschiedenen kirchenleitenden Gremien ein ganz entscheidendes und unverzichtbares Moment des evangelischen Verständnisses von Kirchenleitung zum Ausdruck kommt. Sie ist Dienst an der Kirche, der nicht nur von einer Instanz allein wahrgenommen wird. Das zeigt sich vor allem in der Zuordnung von Bischof, Kirchenpräsident oder Präses und Synode. Gerade hier liegt ja auch ein gravierender Unterschied zum katholischen Verständnis des Bischofsamtes und der daraus sich ergebenden Praxis.

HK: Aber hat nicht auch das Modell einer auf mehrere Instanzen verteilten Kirchenleitung seine Schwächen? Kann es nicht zu Meinungsverschiedenheiten oder Konflikten zwischen Landesbischof und Synode kommen, die blockierend und für das Erscheinungsbild einer Kirche schädlich wirken?

Engelhardt: Mit dieser Frage sind Sie bei mir insofern beim falschen Gesprächspartner, als ich in bisher fünf Jahren als Bischof bei uns in der Landeskirche Gott sei Dank nie eine solche Situation erlebt habe. Ich kann sie mir nach meinen bisherigen Erfahrungen auch kaum vorstellen. Zu dem Miteinander von Synode, Oberkirchenrat und Landesbischof gehört ja gerade, daß ein gemeinsamer Klärungsprozeß stattfindet, der zu dem Ergebnis führt, im „consensus ecclesiae" möglichst verbindlich und auch möglichst überzeugend zu sprechen. Wenn ich

einmal das Schlagwort verwenden darf, das heute oft beschworen wird: Es geht auch hier darum, so etwas wie einen gemeinsamen konziliaren Prozeß einzuleiten und voranzubringen. Ein solcher Prozeß ist nicht nur nötig, wo die großen Fragen des Glaubens und der Lebens- und Weltgestaltung aus dem Glauben heraus zur Diskussion stehen, sondern auch für die alltäglichen Probleme einer Landeskirche und der Gemeinden, mit denen sich die kirchenleitenden Organe zu befassen haben.

HK: Aber es wird doch auch im protestantischen Bereich so sein, daß sich sowohl in der Öffentlichkeit wie auch in der Kirche die Erwartungen vor allem auf den einen kirchenleitenden Repräsentanten richten. Entsteht auf diese Weise nicht ein gewisser Sog, durch den das Amt des Bischofs mehr Gewicht gewinnt, als ihm von der Struktur und der theologischen Begründung evangelischer Kirchenleitung eigentlich zukommt?

Engelhardt: Auch bei einer kollegialen Kirchenleitung kann und darf nicht darauf verzichtet werden, daß diese personal ausgestaltet wird. Das möchte ich zum einen gegenüber allen Versuchungen betonen, die mit einem großen Verwaltungsapparat gegeben sind, zum anderen vor allem aber auch im Blick auf das berechtigte Anliegen von weltlicher und kirchlicher Öffentlichkeit. Dem darf sich kein Pfarrer in der Gemeinde, kein Dekan im Kirchenbezirk und auch kein Landesbischof in einer Landeskirche entziehen. Kollegiale Kirchenleitung bedeutet ja nicht, daß der Landesbischof oder wer immer das Amt des leitenden Geistlichen innehat, vor lauter Instanzen verschwindet und unkennbar wird, sondern daß er gerade dort, wo er in seinem Amt unverwechselbar und als Person spricht, immer auch deutlich werden läßt, daß er Glied einer Kirche ist, für die er spricht. Es muß sichtbar werden, daß er aus dem Konsens heraus spricht, dessen er schon sicher sein kann oder um den er sich mit allem persönlichen Einsatz erst noch bemühen muß.

„Wir müssen lernen, daß Rechtliches und Geistliches zusammengehören"

HK: Spielt bei den Erwartungen an das evangelische Bischofsamt gerade in der Öffentlichkeit die Tatsache eine Rolle, daß bei uns vielfach evangelische und katholische Bischöfe, sei es auf Landes- oder auf Bundesebene, gemeinsam auftreten? Profitieren dadurch die evangelischen Amtsträger ein Stück weit von der besonderen Aura, die ein katholischer Bischof von der Tradition seines Amtes immer noch hat?

Engelhardt: Zumindest was die Anrede anbelangt, ist mir das schon passiert. Manchmal weiß man nicht so recht mit den Titeln Bescheid, und so bin ich schon verschiedentlich mit „Eminenz" angesprochen worden. Ich trage das dann in ökumenischer Brüderlichkeit! Aber abgesehen von solchen mehr äußerlichen Dingen: Ich glaube schon, daß man bei manchen Erwartungen an den evangelischen Bischof am stärker ausgeprägten Profil des katholischen Bischofs oder Erzbischofs Maß genommen hat.

HK: Ein Problem haben evangelische und katholische Bischöfe doch gemeinsam: Gerade unter den Verhältnissen der Bundesrepublik mit ihren teilweise sehr großen Diözesen bzw. Landeskirchen und ihrem kirchlich-bürokratischen Apparat ist für viele Kirchenmitglieder die Kirchenleitung, ob Oberkirchenrat oder Ordinariat, eher eine große Behörde denn eine geistliche Instanz ...

Engelhardt: Sie haben recht, wenn Sie in diesem Zusammenhang Ordinariat und Oberkirchenrat in einem Atemzug nennen. Hier geht es nicht um ein spezifisch konfessionelles Problem. Dabei macht mir Folgendes sehr zu schaffen: Ich weiß natürlich von nahezu jedem Schriftstück aus dem Oberkirchenrat, das dann auch über meinen Schreibtisch geht, aus welcher Feder es kommt, welche Handschrift es verrät, und ich bin dann immer wieder betroffen und traurig, daß das in unseren Gemeinden so nicht wahrgenommen wird und daß man sich pauschal über den Oberkirchenrat, die „Behörde", die Kirchenleitung beklagt. Deshalb ist es eine wichtige Aufgabe auch dort, wo es um administrative Erlasse und behördliche Entscheidungen geht, den Gemeinden deutlich zu machen, daß in jedem Fall Menschen entschieden haben, die es als Christen und im Engagement für ihre Kirche tun und die nicht einfach nur Behördenvertreter sind. Darüber hinaus müssen wir in der evangelischen Kirche mehr und mehr lernen, daß man Geistliches und Rechtliches nicht auseinanderhalten kann, sondern daß beides zusammengehört.

HK: In der Grundordnung der Badischen Landeskirche wird aber gerade bei den Formulierungen über die Aufgaben des Landesbischofs das Geistliche sehr stark betont. Dort heißt es etwa, der Landesbischof solle die Gemeinden und Amtsträger „unter Gottes Wort" rufen, er solle „alle Diener im kirchlichen Amt und die Gemeinden" brüderlich beraten, belehren, trösten und mahnen. Das sind sicher sehr schöne, aber doch auch recht wolkige Aussagen ...

Engelhardt: Die Aussagen der Grundordnung über die Kirchenleitung und über das Amt des Landesbischofs sind von der Synode sehr bewußt so formuliert worden. Bei der Ausarbeitung der Grundordnung in den fünfziger Jahren spielten die Erfahrungen des Kirchenkampfes eine große Rolle. Man wollte im Blick auf den Landesbischof mit allem Nachdruck deutlich machen, daß die innere Autorität dieses Amtes sich von dem nach göttlichem Recht eingesetzten Hirtenamt herleitet und nicht von weltlichen Ordnungsfunktionen. Jeder Pfarrer wird dazu ordiniert, Hirte und Bezeuger des Evangeliums zu sein. Allein von dieser Aufgabe her kann auch das evangelische Bischofsamt sein inneres Recht und seine Begründung erhalten. Deswegen betrachte ich es als eine meiner Hauptaufgaben, in den Gemeinden Gottesdienst zu feiern und zu predigen.

HK: Wie sieht das konkret aus? Wie oft kann der Landesbischof in den Gemeinden sein und wie intensiv fällt dann der Kontakt mit ihnen aus?

Engelhardt: Ich habe die ersten Jahre im Bischofsamt dazu benutzt, möglichst oft an den Sonntagen in den Gemeinden unserer Landeskirche zwischen Wertheim und Konstanz zu sein. Dabei habe ich die Gemeinden kennengelernt, Gottesdienste gehalten und bin in der Regel nach dem Gottesdienst entweder mit dem Ältestenkreis, dem Kirchengemeinderat oder auf einer Gemeindeversammlung mit Gemeindegliedern zusammen gewesen. Oft handelte es sich dabei um besondere festliche Anlässe, wie etwa Jubiläen. Mir sind persönlich und auch von der Sache her allerdings die unspektakulären Besuche lieber, weil sie Gelegenheit geben, mit den Gemeinden unter alltäglicheren und deshalb für sie auch typischeren Umständen zusammenzusein.

„Gemeinden sind bei allem Beharrungsvermögen durchaus lernfähig"

HK: Katholische Bischöfe lernen ihre Gemeinden nicht zuletzt auf Firmreisen kennen. Das fällt bei Ihnen ja weg ...

Engelhardt: Dafür haben hier in Baden Bezirksvisitationen ein großes Gewicht im Aufgabenbereich des Landesbischofs. Nach unserer Visitationsordnung sind die Kirchenbezirke im Rhythmus von sechs Jahren zu visitieren. Das können wir zwar bei dreißig Kirchenbezirken nicht strikt einhalten; in den letzten Jahren haben aber doch jeweils vier bis fünf Bezirksvisitationen stattgefunden. Auf diese Art und Weise konnte ich bisher über zwei Drittel der Kirchenbezirke intensiver kennenlernen. Wir sind dann mehrere Tage in den Kirchenbezirken und haben sehr ausführlich die Möglichkeit, die kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aller Berufsgruppen kennenzulernen und ihre Fragen und Probleme zu erfahren, nicht zuletzt auch das zu entdecken, was einem Kirchenbezirk seine geistliche, kirchliche Eigenart gibt. Darauf bin ich immer besonders neugierig. In der Vorbereitung, der Durchführung und dann vor allem in der Nacharbeit dieser Bezirksvisitationen – als Vorsitzender der Visitationskommission muß ich dann die Visitationsbescheide schreiben – ist Gelegenheit gegeben, die Landeskirche ein Stück weit auch von innen her kennenzulernen.

HK: Nicht nur die Kirchenbezirke, auch die einzelnen Gemeinden, in die Sie kommen, sind untereinander in ihrem kirchlichen Leben recht verschieden, was ja auch mit dem evangelischen Verständnis von Kirche und Gemeinde zu tun hat. Inwieweit muß und kann ein Landesbischof, der ja eine besondere Verantwortung für Einheit und Bekenntnis der Kirche hat, die Grenzen protestantischer Freiheit markieren?

Engelhardt: Es gibt verbindliche Grundelemente kirchlichen Lebens, die nicht in das Belieben der einzelnen Gemeinde gestellt sind. Hier sehe ich mich auch als Landesbischof herausgefordert. Dazu gehört etwa, mit den Gemeinden und den Ältestenkreisen zu klären, daß Gottesdienst nicht nur unter dem Gesichtspunkt gefeiert werden kann: Was bringt er unserer Gemeinde?, sondern daß die einzelne Gemeinde, wenn sie Gottesdienst feiert und sich im Namen Jesu versammelt, Teil unserer Landeskirche und Teil am Leibe Christi ist. Im übrigen ist es ja keineswegs so, daß eine Gemeinde den Gottesdienst je nach ihrem Gusto gestalten kann. Die Synode hat die Zuständigkeit für die Agende, und sie nimmt diese Zuständigkeit mit großer Verantwortlichkeit und Intensität wahr. Ich darf als Beispiel unsere neue Taufagende nennen: Es war ein sehr wichtiger theologischer und geistlicher Lernprozeß, wie diese Taufagende entstanden ist, wie sie den Kirchenbezirken und Gemeinden nahegebracht wurde, wie dies an die Synode zurückgemeldet wurde, bis es schließlich zu der endgültigen Verabschiedung der Agende kam.

HK: Das ist allerdings ein ziemlich langwieriger und mühsamer Prozeß ...

Engelhardt: Sicher. Aber es zeigt sich, daß Gemeinden bei allem Beharrungsvermögen durchaus lernfähig sind, wenn ihnen die Dinge in der richtigen Weise nahegebracht werden. Ich denke beispielsweise an eine der Bezirksvisitationen im vergangenen Jahr. Da hat für mich unerwartet in vielen Gesprächen bei den verschiedensten Anlässen mit den verschiedensten Mitarbeitergruppen eine Frage eine Rolle gespielt, die so gar nicht vorgesehen war, nämlich die Frage nach dem Gottesdienst als Gesamtgottesdienst. Es hat sich dabei gezeigt, daß es dem Dekan und dem Bezirkskirchenrat durch die Gemeindevisitationen gelungen war, in den badisch traditionell geprägten Gemeinden das Verständnis dafür zu wecken, daß die Feier des Abendmahls in den Gottesdienst integriert werden muß und damit eine neue Dimension gottesdienstlicher Frömmigkeit erschlossen werden kann.

HK: Auch in evangelischen Gemeinden hängt sehr viel vom jeweiligen Pfarrer ab. Gleichzeitig ist das theologische, geistliche und auch ideologisch-politische Spektrum der evangelischen Pfarrerschaft sehr breit. Immerhin hat ja auch ein Gutteil der Konflikte, die zwar nicht gerade die Badische Landeskirche, aber andere Kirchen in der EKD in den letzten Jahren geplagt haben, mit mehr oder weniger auffälligen Eigenmächtigkeiten von Pfarrern zu tun. Wie sehen die Aufgaben des Landesbischofs auf diesem Feld aus?

Engelhardt: Gerade im Gespräch mit den Pfarrern kommt es mir darauf an, deutlich zu machen, daß wir als evangelische Pfarrer unseren gemeinsamen Glauben auch gemeinsam in der Kirche und vor der Welt zu verantworten haben, soweit es nur möglich ist. Jeder Pfarrer und auch der Landesbischof muß sich fragen: Inwieweit mußt

du dich bei dem, was dir jetzt ganz besonders wichtig wäre, um deines Dienstes willen zurücknehmen; inwieweit darfst du aber jetzt auch ungeachtet dessen, was vielleicht andere dazu sagen könnten, nicht schweigen? Hier das rechte Maß zu finden, ist sicher nicht einfach. Ich möchte in meiner Arbeit auch dahingehend einen Akzent setzen, daß wir als evangelische Pfarrer merken, wie sehr wir für unsere theologische Existenz aufeinander angewiesen sind. Das muß gelernt werden. Dietrich Bonhoeffer hat in seinem Büchlein „Gemeinsames Leben" damals als Leiter des Predigerseminars in Finkenwalde von der Notwendigkeit des „Durchbruchs zur Gemeinschaft" gesprochen, vor allem bezogen auf die Gemeinschaft von Pfarrerinnen und Pfarrern. Hier ist Bonhoeffer nach wie vor uneingeschränkt aktuell. Ich stelle bei Pfarrern viel Einsamkeit und Vereinsamung fest. Dem kann nur abgeholfen werden, wo realisiert wird, was in den Bekenntnisschriften die „consolatio mutua fratrum" und – wie wir heute hinzufügen – „et sororum" genannt wird.

„Man darf von der Kirchenleitung nicht nur die Bestätigung der eigenen Position erwarten"

HK: Darf ich das Stichwort „Durchbruch zur Gemeinschaft" noch in einer anderen Richtung aufgreifen. Die Arnoldshainer Konferenz, in der auch die Badische Landeskirche mitarbeitet, hat im vergangenen Jahr ein Dokument mit dem programmatischen Titel: „Was gilt in der Kirche?" vorgelegt. Stimmt der Eindruck, daß im deutschen Protestantismus gegenwärtig die Frage nach dem Verbindlichen und damit auch dem über alle Polarisierungen und Streitigkeiten hinweg Verbindenden stärker in den Vordergrund tritt?

Engelhardt: Dieser Eindruck stimmt. Daß man genauer danach fragt, was verbindliches Reden in der evangelischen Kirche heißt, hängt nicht zuletzt mit den großen Lebensfragen zusammen, zu denen die Kirche heute Stellung nehmen soll. Man fordert vielfach eine Kirche, die nicht nur ein Dach sein soll, unter dem jeder seinen Platz findet, sondern die klar sagt, worauf es gemeinsam ankommt und wohin der Weg gehen soll. Angesichts der vielen Irritationen und Ratlosigkeiten, die in den letzten Jahren aufgekommen sind, ist dieser Wunsch nur zu verständlich, auch wenn ihn die Kirche nicht immer einlösen kann.

HK: Könnte in der Konsequenz der Forderung nach mehr Verbindlichkeit, nach einem klareren Profil auch eine stärkere Akzentuierung des kirchenleitenden Amtes in den evangelischen Landeskirchen liegen? Wo müßte man überhaupt ansetzen, um den Krisen- und Erosionserscheinungen im deutschen Protestantismus wirkungsvoll zu begegnen?

Engelhardt: Es gehört zu den besonderen inneren Nöten unseres Kircheseins, daß sich die Gemeinden oft zu autark oder zu vereinzelt fühlen und nicht über den Horizont ihrer gemeindlichen Grenzen hinaussehen. Nicht nur die Schrift Luthers „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" ist gut und nötig. Heute bräuchte es eine Schrift „Von der parochialen Gefangenschaft der Kirche". Manchen Gemeinden muß gesagt werden, daß sie nicht mit dem Reich Gottes identisch sind. Auf der anderen Seite müssen die manchmal bedrängten und beschwerten Gemeinden spüren, daß sie nicht alleingelassen sind. Was Körpergefühl am Leibe Jesu Christ ist, das müssen wir erst wirklich entdecken. Deshalb ist es eine wichtige Aufgabe der Kirchenleitung, in ihrem Verantwortungsbereich deutlich zu machen, daß verbindliche Lehre und verbindliches Zeugnis vor der Welt die Gemeinden einer Landeskirche grundlegend miteinander verbindet. Dazu braucht es die Bereitschaft der Gemeinden und Gruppen, von der Kirchenleitung nicht nur die Bestätigung der eigenen Position zu erwarten, wie es leider zu oft geschieht. Verbindliches Zeugnis vor der Welt kann ich mir nur so vorstellen, daß es ein Ergebnis des Miteinanderhörens auf die Heilige Schrift ist und die Bereitschaft einschließt, dazuzulernen, und zwar nicht nur oberflächlich. Das muß manchmal zur Aufgabe von bis dahin selbstverständlichen Positionen führen.

HK: Sie haben bisher nur von den einzelnen Landeskirchen gesprochen. Wie sieht mit der EKD aus?

Engelhardt: Wir müssen als evangelische Kirchen in der Bundesrepublik sicher zu einer verbindlicheren Form des Kircheseins innerhalb der EKD kommen. Die traumatische Erfahrung des Scheiterns der Novellierung der EKD-Grundordnung in den siebziger Jahren führte bei manchem zur Resignation. Diese Resignation darf aber nicht das letzte Wort haben. Gerade auch das kirchenleitende Amt hat in allen Landeskirchen die Aufgabe, immer wieder der Versuchung des landeskirchlich-konfessionellen Besitzstanddenkens zu widerstehen und sich um eine größere Verbundenheit und Verbindlichkeit des Zeugnisses zu bemühen. Hier liegt noch eine große Zukunftsaufgabe vor uns.

„Die ökumenische Dimension gehört zum kirchenleitenden Amt"

HK: Neben den innerprotestantischen steht das kirchenleitende Amt in den deutschen evangelischen Kirchen vor ökumenischen Herausforderungen. Im evangelisch-katholischen Gespräch über Kirche und Amt spielt ja die Frage nach dem Bischofsamt eine wichtige Rolle. Was bedeutet diese ökumenische Herausforderung für einen evangelischen Landesbischof?

Engelhardt: Mir ist erst im Lauf der Jahre deutlich geworden, wie sehr die ökumenische Dimension zum kirchenleitenden und auch zum bischöflichen Amt gehört. Das gilt nicht nur deshalb, weil wir in der Ökumene lernen, neue Elemente des Bischofsamtes bei anderen Kirchen zu entdecken und von daher dann auch die eigenen

Institutionen kritisch zu befragen, sondern weil ich mir heute Kirchesein – sei es in einer Gemeinde, in einer Landeskirche oder in der EKD – überhaupt nicht mehr anders vorstellen kann als in immer größerer gemeinsamer Verbindlichkeit mit den Kirchen in der Ökumene. Wir müssen auf dem Weg weitergehen, der durch die Lima-Erklärungen angestoßen wurde. Hierzu gehört, daß wir miteinander Gottesdienst feiern und vor allem nicht nachlassen, Wege zur gemeinsamen Eucharistie zu suchen. Hierzu gehört weiter die Bereitschaft, die andere Kirche in ihrer inneren Bindung an das Evangelium zu begreifen und ihr das eigene Gebundensein an das Evangelium nahezubringen. Das allein räumt Vorurteile aus, die oft sehr theologisch daherkommen.

HK: Die meisten deutschen Landeskirchen haben ihre Stellungnahmen zu den Lima-Erklärungen inzwischen verabschiedet. Dabei hat sich gezeigt, daß gerade beim Thema Amt die größten Reserven gegenüber den Aussagen von Lima bestehen. Wohin könnte bzw. sollte der nicht zuletzt durch Lima bewirkte Lernprozeß gerade im Blick auf Verständnis und Praxis des kirchenleitenden Amtes führen? Inwieweit könnte der deutsche Protestantismus in dieser Beziehung vom katholischen Partner etwas lernen?

Engelhardt: Nach katholischem Verständnis ist entscheidend, daß der Bischof in das Bischofskollegium einbezogen ist. Das ist ein Gesichtspunkt, den ich für eine Herausforderung an uns halte, weil im Protestantismus nicht nur die Pfarrer, sondern auch wir Bischöfe oft Einzelkämpfer sind. Die Verfaßtheit unserer Landeskirchen und die Grundordnung der EKD geben uns dazu auch jede Möglichkeit. Demgegenüber müßten wir von den Erfahrungen anderer Kirchen lernen, uns auch theologisch und kirchenrechtlich stärker in dem verankert zu wissen, was ich jetzt mit dem traditionellen Begriff „Bischofskollegium" bezeichne. Es soll ja nicht bei gelegentlichen gegenseitigen Besuchen bleiben, bei denen man natürlich eine Menge voneinander erfährt, sondern die Gemeinschaft der leitenden Geistlichen müßte sich stärker für das eigene Kirchesein auswirken.

HK: Ist das der einzige Punkt, wo Spezifika des katholischen Bischofsamts vorbildhaft für die protestantische Theorie und Praxis sein könnten?

Engelhardt: Ich möchte noch ein Zweites nennen: Zu der Gestalt des kirchenleitenden Amtes, wie es sich in unseren Landeskirchen ausgeprägt hat, gehört, daß in ihm verschiedene Funktionen zusammenkommen. Es findet so etwas wie eine Aufgabenkumulation statt. Von den geistlich-theologischen Aufgaben haben wir schon gesprochen. Es war aber noch nicht die Rede davon, daß der Landesbischof in der Regel auch der Chef der kirchlichen Zentralverwaltung ist. Bei uns in Baden wirkt sich das so aus, daß ich als Landesbischof den Vorsitz im Landeskirchenrat und im Kollegium des Oberkirchenrates habe, also an entscheidender Stelle in die Verwaltung miteingebunden bin. Demgegenüber würde ich mir manchmal eine stärkere, auch institutionelle Entflechtung wünschen, wie es sie in der römisch-katholischen Kirche gibt. Dort gibt es den Bischof oder Erzbischof, die Weihbischöfe, den Generalvikar, den Offizial – also Funktionen, die natürlich auch in einer evangelischen Kirchenleitung auf die verschiedenen Ressorts im Kollegium eines Oberkirchenrats, einer Landeskirchenverwaltung aufgeteilt sind, die aber dann doch, wenn der Bischof der Vorsitzende dieses Kollegiums ist, letztlich alle bei ihm zusammenlaufen.

„Die für unsere Zeit notwendigen Antworten müssen im gemeinsamen Ringen gefunden werden"

HK: Um es nicht bei den Herausforderungen zu belassen, die sich vom katholischen Bischofsamt her für die mögliche Entwicklung des kirchenleitenden Amtes in den evangelischen Kirchen ergeben: Wie sieht es umgekehrt aus? Wo täte der katholischen Kirche und ihrem Amt die Auseinandersetzung mit den evangelischen Erfahrungen und Strukturen in der Kirchenleitung gut?

Engelhardt: Ich würde mir wünschen, daß auch in der katholischen Kirche das Moment des Zusammenwirkens von verschiedenen geistlichen Kompetenzen in der Kirchenleitung stärker ausgeprägt wäre, um deutlicher hervortreten zu lassen, was „synodales Miteinander", was gemeinsames Unterwegssein heißt. Die für unsere Zeit notwendigen Antworten, die wir aus der Heiligen Schrift erwarten und in der Lehre der Kirche suchen, können nicht einfach von einzelnen Leuten festgestellt und dann anderen nur noch vermittelt werden. Vielmehr müssen sie im gemeinsamen Ringen jeweils neu gefunden und dann auch miteinander geltend gemacht werden. Ich bin nicht dadurch Bischof und habe lehramtlich etwas zu sagen, daß ich zuerst etwas sage, worauf die anderen nur zu hören haben; sondern ich kann dann mit geistlicher Autorität etwas sagen, wenn ich zuvor mit den Gemeinden, mit den Schwestern und Brüdern auf die Heilige Schrift gehört habe und wenn sich von daher ein Stück verbindliches Zeugnis, das miteinander verbindet und miteinander verantwortet werden kann, herauskristallisiert hat.

HK: Im katholischen Kirchenverständnis zumindest seit dem Konzil gibt es dafür durchaus Ansatzpunkte: Kirche als Volk Gottes, der Glaubenssinn aller Getauften ...

Engelhardt: Das wollte ich keineswegs bestreiten. Nur gehört für mich das deutliche synodale Eingebundensein des kirchenleitenden Amtes unaufgebbar zum Verständnis von Kirche als Volk Gottes unterwegs. Das heißt nicht, daß wir unsere evangelischen Synoden überschätzen oder gar idealisieren dürften. Sie machen aber deutlich, daß wir Kirche als „Lerngemeinschaft" sind, um ein Stichwort aufzugreifen, das vor einigen Jahren in den Kirchen der DDR eine Rolle spielte.

HK: Es ist für den zukünftigen Weg der Kirchen miteinander und zueinander sicher hilfreich, wenn beide Seiten klar zum Ausdruck bringen, wo sie theologische und strukturelle Defizite beim Partner sehen. Sie haben als protestantischen Wunsch die stärkere Akzentuierung des synodalen Miteinander in der katholischen Kirche genannt. Welches Gewicht hat für Sie die katholische Forderung, die evangelischen Kirchen müßten sich stärker für den Gedanken öffnen, daß zum Bischofsamt die apostolische Sukzession gehört?

Engelhardt: Wir müssen uns dieser Anfrage stellen. Nur muß man dabei darauf achten, den Begriff der apostolischen Sukzession nicht zu verengen: Gibt es denn apostolische Sukzession nur dort, wo sie durch Handauflegung bei der Bischofsweihe sichtbar garantiert wird? Andererseits sehen wir auf evangelischer Seite heute sehr viel deutlicher, daß es bei der geistlichen Verantwortung des Amtes in der Kirche darum geht, die Apostolizität der Verkündigung dieser Kirche ernst zu nehmen. Das kann nur geschehen in Kontinuität zu dem, was die Apostel als Lehre überliefert haben, wie zu ihrer Bedeutung als tragende Gestalten am Anfang der Kirche. Wenn wir von Apostolizität sprechen, denken wir an eine Dimension, die der ganzen Kirche und nicht nur einem bestimmten Stand und Amt gilt und die die Gemeinden und jeden Pfarrer in eine innere Verpflichtung nimmt.

Bußpastoral und Bußkatechese

Ein Vortrag von Bischof Reinhold Stecher, Innsbruck

Zum Abschluß der diesjährigen Österreichischen Pastoraltagung (2.–4. 1. 86 in Wien-Lainz) hielt der Bischof von Innsbruck, Reinhold Stecher, einen vielbeachteten Vortrag über Bußpastoral und Bußkatechese. Sein Hauptanliegen: das Verständlichmachen menschlicher Verhaltensstrukturen im Umgang mit Schuld und Schulderfahrung, die bei der Hinführung zu Buße und Bußsakrament zu beachten sind. Wir geben den Vortrag in einer leicht überarbeiteten Fassung im Wortlaut wieder. Hervorhebungen und Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Im Vollzug von Umkehr und Buße, in jenem Vollzug, der im Sakrament gipfelt, gibt es gegenwärtig eine doppelte, in sich gegenläufige Entwicklung: Auf der einen Seite gibt es eine breitgestreute *Krise* dieses Sakraments, auf der anderen erleben wir aber auch in den vergangenen Jahren eine *Entfaltung*. Wer beichtet, beichtet besser als vor dreißig Jahren. Dieses Zweite muß genannt werden, auch wenn damit das Erste nicht kaschiert werden kann. Hinsichtlich der Umkehr sind wir aufgerufen, aktiv zu werden. Wir finden bei vielen Gläubigen auf dieser Seite des christlichen Daseins eine Art Vakuum vor. Es wird die Sinnhaftigkeit des Vorgangs und des Sakraments grundsätzlich nicht erkannt.

Schuld, Schuldgefühle, Schuldeinsicht

Darum versuche ich, ein paar Gedanken für die Motivation zur Umkehr beizusteuern. Es sind Überlegungen, die weit zurückreichen. Ich habe seinerzeit bei Karl Rahner Bußsakrament und Bußgeschichte studiert. Ab meiner Priesterweihe hat es sich gefügt, daß ich dreißig Jahre lang als Aushilfsbeichtvater in der Diözese tätig war. Ich habe die großen Feste des Jahres nur im Beichtstuhl erlebt.
In den zwölf Jahren an der Pädagogischen Akademie sah ich mich dann vor der Notwendigkeit, jungen Studenten die Bedeutung dieses Vorgangs der Umkehr nahezubringen, und zwar von einer Seite her, die diesen Studierenden zunächst geläufig war: der anthropologischen und dann erst der theologischen. Im Amt als Bischof wurde ich dann zur Synode 83 nach Rom delegiert, die ja bekanntlich dem Thema „Buße und Versöhnung" gewidmet war. Während der Vorbereitung habe ich Hunderte von Stellungnahmen zu dieser Thematik eingeholt: Aus der Praxis, aus der Theologie, der Exegese und aus den Bereichen Psychologie und Psychotherapie.
In all diesem Ringen um heilbringende Wahrheit scheint sich mir der Grundsatz zu bestätigen, den schon einmal Henry Newman ausgesprochen hat, daß man sich nämlich der Wahrheit induktiv und deduktiv nähern muß, sozusagen von unten und von oben her. Gerade hinsichtlich der Umkehr scheint es mir anthropologische Erkenntnisse zu geben, die im kirchlichen Sprechen über Umkehr weitgehend unbeachtet bleiben und die auf der anderen Seite der Botschaft von der Versöhnung einen viel besseren Sitz im Leben geben.

In den Auseinandersetzungen mit Studenten ist immer wieder die Ansicht aufgetaucht, daß die Frage der Schuld doch eigentlich ein Thema sei, das eben religiöse Menschen besonders belastet, weil ihnen von klein auf ein entsprechendes Schuldbewußtsein eingeredet und anerzogen wurde. Fast unwillkürlich erhebt sich so die Frage: Schuld – was ist das? Ich glaube, man müßte – auch in der Verkündigung und im Religionsunterricht – in dieser Hinsicht eine gewisse Begriffserklärung betreiben. Es müßte der Unterschied von juridischer Schuld und eigentlich moralischer Schuld herausgestellt werden, wie auch die Abgrenzung von moralischer Schuld und Schuldgefühl (psychologischer Schuld). Man kann Einsicht in seine Schuld haben ohne besonders intensive Schuldgefühle, man kann unter schwersten Schuldgefüh-

len leiden, ohne moralische Schuld zu haben (Verkehrsunfall!). Die Klärung der Schuld wäre auch schon ein wichtiges Thema der Kleindkind- und Kindererziehung, weil das Kind ja sehr oft unter Schuldgefühlen leidet, die dumpf und ungeklärt sind, und man heute geneigt ist, das Kind mit seinen Schuldgefühlen allein zu lassen ...

Man müßte auch unbedingt darauf hinweisen, daß die Entwicklung von Schuldgefühlen und Schuldeinsichten einfach zur Entfaltung des Humanum gehört. Natürlich können Schuldgefühle und Schuldvorstellungen auch *falsch* geprägt werden. Aber kein Mensch kann sich aus der Verstrickung in Schuld ausnehmen. Das hängt damit zusammen, daß er einerseits ein wertendes, andererseits aber doch ein brüchiges Wesen ist.
Wir produzieren also Schuld, so wie wir in steigendem Maß Abfall produzieren. Und in beiden Fällen gibt es ein Müllproblem. Auch im seelischen Bereich gibt es sozusagen die „wilde Deponie", in der der Abfall nur scheinbar verräumt wird und in Wirklichkeit die Umwelt belastet und zerstört. Und es gibt die „geordnete Deponie", in der der Müll nicht einfach in Flüsse und Waldtäler entleert wird, ja bei der es unter Umständen sogar möglich ist, Rohstoffe, Dünger und Energie zu gewinnen (Verzeihen Sie bitte die unwissenschaftliche Sprechweise, aber es geht uns ja um die Überlegung, wie man über die Dinge in der Verkündigung sprechen könnte). Ungelöste Schuld kann zu einem destruktiven Element des Lebens und der Welt werden, erkannte, eingesehene, gelöste Schuld kann sich in einer sehr positiven Kraft im menschlichen Leben und Zusammenleben entfalten.

Unreife Schuldentlastung

Hier handelt es sich um die *mannigfachen Formen des Verdrängens.* Krasse Formen des Verdrängens sind uns – in letzter Zeit bis in Fernsehberichte hinein – in Kriegsverbrecherprozessen begegnet. Aber mehr oder weniger sind wir alle in diese unreifen Formen der Schuldentlastung verwoben, ja, es wäre keine Übertreibung, unsere Gesellschaft als Schuldverdrängungsgesellschaft zu bezeichnen, in der die Botschaft von der Umkehr einen schwierigen Stand hat. Es handelt sich hier um Formen, in denen das dumpfe Unbehagen der Seele *nicht* ins Licht des Bewußtseins gehoben und geklärt wird, sondern in denen man sich – meist auf Kosten anderer – trügerische Erleichterung verschafft. Man kündigt sozusagen der Schuld die Wohnung im oberen Stockwerk des Bewußtseins, aber man soll sich nicht täuschen: Sie steht unter Mieterschutz und zieht in die Kellerwohnung des Unterbewußten, und belastet von dort aus das Klima. Es scheint mir heute in der Verkündigung bei passenden Gelegenheiten notwendig, die unreifen Schuldentlastungsversuche zu entlarven, um dem Wahn entgegenzutreten, man könne das Schuldproblem des Menschen dadurch lösen, daß man es ignoriert.

a) *Übertönen durch Lärm und Betriebsamkeit:* Alle Lehrer der Meditation in den Weltreligionen wissen vom Phänomen des Aufsteigens der „dunklen Wolke" aus den Tiefen der Seele, wenn der Mensch still wird. Die ungelösten Probleme, die Selbstvorwürfe, die unverdauten Bitterkeiten werden wach, die Enttäuschungen, die Schuld. Und es wäre falsch, diese Wolke nicht aufsteigen zu lassen. Aber weil man diese Wolke fürchtet, fürchtet man die Stille. Und hier liegt ein Grund, warum wir so oft so laut sind, und warum die Welt so laut ist. Wir sind den alten Chinesen, die die Dämonen durch Lärm vertrieben haben, nicht überlegen. Eine Zerstreuungsindustrie, eine intensive Lärmberieselung trommelt ständig die Parole „Komm ja nicht zu dir ..." Auch hinter der großen Betriebsamkeit, dem Aufgehen im Geschäft und Streß liegt oft die Angst vor dem Zu-sich-Kommen. Es muß immer „was los sein". In der ständigen Ablenkung kann man der Konfrontation ausweichen.

b) *Die wohltuende Belastung anderer:* Es ist zwar beschämend – aber wir kennen es alle: das Gefühl einer gewissen Genugtuung und Freude, wenn wir von den Fehlern und Entgleisungen anderer hören. Es ist eine wunderbare Erleichterung festzustellen, daß andere schlecht sind. Aus einem ostafrikanischen Land kommt das Sprichwort: „Das Böse ist ein Hügel, jeder steht auf seinem und zeigt auf einen anderen ..." Es ist ein beglükkendes Gefühl der Erleichterung, feststellen zu können, daß das moralische Niveau des anderen tiefer ist als das meine, oder der Hügel seiner bösen Taten höher als der meine. Das enthebt mich der Pflicht, mich mit meinen eigenen Fehlern zu befassen. Stoßen wir hier nicht auf die *Psychologie des Tratsches?* Was läßt denn das Tuscheln aufgeregt werden, die Mienen gespannt, Aug und Ohr geöffnet, das Interesse konzentriert, die Phantasie so angeregt? Die wunderbare Erleichterung der bösen Dinge, die die anderen betreffen! Lebt von dieser Art der Schuldentlastung nicht die Regenbogenpresse, die Flut der Berichte von Crime und Sex? Damit man nach der Lektüre doch beruhigt sagen kann, mit einem Seufzer der Befriedigung, wie eine Dame nach einem Skandalartikel es ausdrückte: „Unsereiner brächt so was gar nicht zamm ... Na Menschen gibt's ..." Es müssen dabei immer höher gestellte Menschen sein. Die Sünden des Sandlers sind uninteressant – aber die der Creme der Gesellschaft! Wie tut es allwöchentlich doch unsäglich wohl, in Dallas und Denver diese stinkreichen Leute in den Luxuslimousinen zu sehen, die sich doch als ein ganz ordinäres, primitives Pack entpuppen: Da sieht man's! Haben Sie schon einmal bemerkt, daß in neun von zehn Tatortfällen die eigentlichen Gauner unbedingt besser gestellte Leute sind? Warum wohl? Nun da kann man sicher sein, daß durch die Herzen vieler Betrachter das wohlige Gefühl zieht: Da ist ja unsereiner noch ein anständiger Mensch. Verstehen wir, daß von dieser unreifen Form der Schuldentlastung eine ganze Industrie lebt? Dabei ist diese Form noch die *passivere.*

Es gibt auch eine *aktive Form* dieser Art von Schuldentlastung. Man beschuldigt, man greift an, man kritisiert immer, man findet immer das Haar in der Suppe. Wenn ein

Priester immer über die Schlechtigkeit der Zeit und der Menschen schimpft, ist das kein gutes Zeichen – für ihn. Es könnte sein, daß er mit sich selbst nicht zurechtkommt. Natürlich weiß ich, daß man hier vorsichtig sein muß: Man könnte auf diese Weise jede berechtigte Kritik verdächtigen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß Satan in der Heiligen Schrift der „Ankläger" genannt wird, der Tag und Nacht die Menschen verklagt ... (Job). Wer nie in den Beichtstuhl geht, fühlt sich bald einmal am wohlsten in der Kritikerloge. Das gilt auch im Leben der Kirche. Die echte Kritik verweilt nicht genüßlich auf dem Mißstand, sie ist immer verbunden mit der Ausschau nach positiven Möglichkeiten.

In diesem Zusammenhang können wir uns auch fragen: Warum hatten die großen Tyrannen so gewaltigen Erfolg mit der Schaffung von Haßobjekten, und warum haben sie alle damit gearbeitet? Hitler mit den Juden, Stalin mit den Kulaken, warum? Weil diese Haßobjekte zu Sündenböcken werden, auf die die Masse ihren dumpfen Groll werfen kann, weil man sie als Sündenböcke benutzen kann und sich dabei noch kämpferisch anständig vorkommt. Verstehen Sie jetzt, was für eine globale Bedeutung die unreifen Schuldentlastungen bekommen können? Ist es zuviel gesagt, wenn ich behaupte: Verdrängte Schuld kann Dynamit der Weltgeschichte sein?

c) *Eine andere Form der Schuldentlastung ist das wortreiche Zerreden.* Oft ist das speziell ein Spiel der Intellektuellen. Man braucht dazu einen gewissen Wortschatz. Wenn ich zum Beispiel launisch, unbeherrscht, voreingenommen und ungerecht war, kann ich das ja auch so formulieren: Ich bin eben ein sehr sensibler Mensch. Das Wort „sensibel" veredelt die Sache unheimlich. Da wird aus dem charakterlichen Fusel buchstäblich Likör. Das kann ja sogar bei manchen Beichten passieren, wo das Bekenntnis eine derartig edle Seele offenbart, daß der Beichtvater keine Lossprechung spenden, sondern nur noch ein Glückwunschtelegramm an den lieben Gott aufgeben kann.

Die *Sprachspiele des Zerredens* sind uns geläufig. Ein Wiener Tiefenpsychologe hat auf die Schuldzerrede-Spiele im Falle der Abtreibung hingewiesen. Sobald jemand in diesem Zusammenhang entsprechend dem Tatbestand, daß ein unschuldiger Mensch gewaltsam getötet wird, von „Mord" spricht, geht ein Aufschrei der Empörung durch das Land. Auch „Tötung" ist zu hart, sogar „Tötung der Leibesfrucht" – wobei bei diesem Ausdruck die Personalität des Opfers schon etwas verdeckt wird. Man wechselt über auf „Schwangerschaftsabbruch" – das ist ein Vorgang, der nicht mit einem Menschen, sondern einem Zustand zu tun hat. Aber „Abbruch" ist doch hart. Also sagen wir lieber „Schwangerschaftsunterbrechung", was zwar völlig unlogisch ist, weil bei einer Unterbrechung danach die Sache ja weiter gehen soll, aber nach Logik ist nicht gefragt. Man sagt Abtreibung – auch ein Wort, das irgendwie zu direkt, zu unästhetisch ist. Da ist „Eingriff" schon besser. Man liegt damit auf der rein medizinischen Ebene einer Blinddarmoperation oder einer Zahnextraktion.

Aber das verletzte Gewissen in der Tiefe gibt sich damit nicht zufrieden. Die Sache muß positiv klingen. Und man stößt auf das rettende Wort „Fristenlösung". Nun ist die Sache gelöst – sei ruhig, Gewissen – aber hier müßte uns gelernte Bürger des 20. Jahrhunderts doch das Erschrecken überfallen: Wie nannten die Großen des Dritten Reiches, selbst in ihren vertraulichen Gesprächen die Ermordung von 6 Millionen Juden?: „Endlösung" der Judenfrage. Genau dasselbe Wortgebilde! Ich weiß nicht, ob bewußt oder unbewußt – aber das sind Sprachspiele der verdrängten, unreflektierten, nicht eingestandenen Schuld. Und wenn man am Schluß der Angelegenheit noch einen wissenschaftlichen Anstrich gibt und von einer „postkonzeptiven Populationssteuerung" spricht, dann ist die Sache endgültig gut gelaufen.

d) *Das Verführen: Die geteilte Schuld:* Auf diese Möglichkeit der unreifen Schuldentlastung hat uns der Schweizer Tiefenpsychologe und Erzieher *Zulliger* hingewiesen (Werke: „Umgang mit dem kindlichen Gewissen", „Helfen statt Strafen", „Horde, Bande, Gemeinschaft"). Es bringt offenkundig eine Erleichterung, andere mit in Schuld zu verstricken. Der Komplize ist nicht nur ein technischer Helfer bei einer sittlich negativen Aktion, er ist auch ein stiller Entlaster. Das eigene Gewissen taucht in der Bande unter. Vielleicht liegt hierin ein Grund für die rätselhafte Aktivität des Negativen in der Welt. Sozialisationen mit negativem Vorzeichen brauchen weder Unterstützung noch Subventionen. Banden wachsen von selbst. Und das Böse entwickelt eine eindrucksvolle Tüchtigkeit – man denke nur an die Erscheinungen des Terrorismus. Wiederholt sich nicht immer wieder die Ölbergszene – daß nämlich die Guten schlafen und die Hasser hochaktiv sind? Das alte Sprichwort „Der Teufel schläft nicht" kann unter diesem Aspekt einen neuen Sinn bekommen: Das Böse braucht die Aktivität, die negative Werbung (sprich: die Verführung) zur eigenen dumpfen Entlastung.

Die reife Schuldentlastung

Das sind nur einige Beispiele für Formen der unreifen Schuldentlastung, für dumpfe Versuche, ein dumpfes Gefühl seelischen Unbehagens zu überspielen und zu verringern. Und schon bei diesen Beispielen ahnen wir, welche große Bedeutung das Thema „Schuld" im Einzelmenschen und in der Gesellschaft hat. Und es kann uns auch heraufdämmern, was für eine Belastung des Lebens und der menschlichen Gemeinschaft unreife Entlastungsversuche werden und daß das Thema „Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld" keineswegs ein privates Hobby für ängstlichere religiöse Gemüter ist, sondern eine unumgängliche Aufgabe jeglicher Entfaltung echter Menschlichkeit. Und darum scheint es mir wichtig, bei passenden Gelegenheiten auf diese allgemein-humane Seite des Problems hinzuweisen. Eine Berücksichtigung obiger Erkenntnisse legt auch die Einsicht nahe, daß die Frage um so aktueller wird, je mehr Schuld verdrängt wird, je mehr man die Sache totschweigt. Knapp gesagt:

Wer nicht „beichtet", schafft sich Beichtersatz und dies meist auf Kosten anderer.

Was kennzeichnet nun die *reife Form,* die „geordnete Deponie"? Man könnte zunächst sagen: Nicht im Verdrängen, sondern *im Erkennen.* Man weicht der dunklen Wolke nicht aus. Man setzt sich auseinander und prüft, wo im Geschehenen die eigene Verantwortung berührt war. Es geht um das Einsehen, das Aussprechen, das Sich-Distanzieren von einer Fehlhaltung, das Betroffensein, das Gutmachen, das Beheben gestörter Beziehungen. Dabei ist schon auf dieser rein menschlichen Ebene interessant, welch große Bedeutung *alle* im Zuge der Synodenvorbereitung befragten Vertreter der Psychotherapie dem *Sprechen* über die Dinge zugebilligt haben. Es ist nicht zu übersehen, daß von dieser anthropologischen Seite dann im Sakrament die Forderung nach dem Bekennen eine eindeutige Unterstützung erfährt.
Wenn wir die einzelnen Elemente *reifer* Schuldentlastung deutlicher hervorheben wollen, müßten wir vor allem sechs Elemente festhalten (und das wird jeder aus seiner eigenen Erfahrung bestätigen, und viele der anwesenden Beichtväter wissen es aus den Beispielen guter Beichten):

a) *Stille.* Wer immer mitten im lärmenden Strom des Verkehrs fährt, kann nicht umkehren. Für dieses Manöver muß man irgendwie ausscheren. Alle Räume der Stille in der Kirche und im religiösen Leben sind die möglichen Orte der Wende. Zum Wendemanöver muß man ausscheren.
b) *Begegnung.* Diese Seite und Voraussetzung ist am wenigsten manipulierbar. Aber alles menschliche Betroffensein und Bewegtsein verlangt irgendwo die Begegnung mit einem *Du,* mit einem gütigen, stützenden, helfenden Du. Schon ein Kind kann eigentlich nur *jemand zuliebe* sein verkehrtes Verhalten ändern. So ist der Mensch nun einmal gebaut. Hier dämmert uns die ganze Bedeutung des Gottesbildes, die Begegnung mit dem gütigen Christus, aber auch die Bedeutung der religiösen Persönlichkeit im Vorgang der Buße und Umkehr.
c) *Die Einsicht.* „Hier bin ich schuld gewesen, hier war ich *auch* schuldig oder *mehr* schuldig ..." Der Schritt zu dieser Einsicht ist der schwerste Schritt.
d) *Das Bereuen.* Die innere Distanzierung, die Zurücknahme der eigenen Fehlhaltung, der Widerruf. Selbstverständlich wäre es gut, wenn in gesunder Weise auch die Emotion dabei mitschwingen könnte.
e) *Die Wende zum Positiven.* Die Ausschau nach Möglichkeiten, die Freude an der Chance, der Wille zum Gutmachen.
f) Die *Hoffnung auf Verzeihung.* Hier halten wir sehr oft an. Wenn wir an jemandem schuldig geworden sind – ist Verzeihung noch möglich? Ist es auch möglich, manche Folgen zurückzurufen? Gleicht Schuldigwerden nicht sehr oft im Leben dem Lostreten einer Lawine, die dann nach ihren eigenen Gesetzen den Weg der Zerstörung geht? Spätestens hier muß uns dämmern, daß menschliche Schuld eine Dimension besitzt, die in die Transzendenz verweist.

Die Botschaft der Offenbarung zu Schuld und Umkehr

Mir scheint, daß die Botschaft der Offenbarung zur Frage der menschlichen Schuld aufgrund der anthropologischen Überlegungen zu dieser Frage einen tiefen Sitz im Leben bekommt. Einmal mehr ist die Offenbarung nicht nur Botschaft, strömende Liebe, sondern auch *Antwort* auf tiefe Sehnsüchte des Menschen. Schon im Alten Testament ist die Umkehr aufgezeigt, und in der Phase personalisierter Religiosität bei den Propheten bekommt das Wort „Schub" – „Umkehren" sein ganzes Gewicht. Wir kennen vielleicht den Kanontext aus Isaias:
Haschibenu, haschibenu, Adonai, elecha.
Benaschuba, benaschuba, chadäsch, chadäsch. Jamenu kekedem ...
Laß uns umkehren, laß uns umkehren, Herr, zu Dir,
Und wir werden umkehren. Erneuere unsere Tage – wie einst!
Auch das Wort des Neuen Testaments bringt sehr gut das zum Ausdruck, was wir als reifen Versuch der Schuldentlastung zu umschreiben versuchten: metanoein – „umdenken". Altes und Neues Testament bringen unzählige Beispiele der unreifen Schuldentlastung. Denken wir im Alten Testament nur an die Episode Nathan – David. David, der Mörder und Ehebrecher, spielt sich als der sozial überengagierte König auf, der auf die Übergriffe anderer in der härtesten Weise reagiert: Dieser Mann soll des Todes sein! (Das Böse ist ein Hügel ...) Nathan sagt ihm: *Du* bist der Mann! Oder denken wir an die Entlarvung der Pharisäer durch Christus. Mit einem Wort bannt er die Flut der Anklagen: Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein ...!
Christus hat aber auch keinen Zweifel daran gelassen, daß er die Umkehr, das heißt den Versuch der reifen Form von Schuldentlastung im Angesicht des heiligen und verzeihenden Gottes als *unumgängliche Voraussetzung zum Heil* betrachtet. Er hat auch zu verstehen gegeben, daß er diese Umkehr für eine der größten menschlichen Leistungen hält (Über einen Sünder, der umkehrt, ist im Himmel mehr Freude, als über 99 Gerechte ...). Und Christus hat gezeigt, daß er überall dort, wo nur der gute Wille, sozusagen der Ansatz zur Umkehr aufblüht, dem betreffenden Menschen mit seiner Liebe entgegenkommt (der Schächer am Kreuz, die Sünderin ...). Und dieser Vorgang, konkret, menschlich, real, zeichenhaft voller Heilswirklichkeit weiter in die Welt- und Heilsgeschichte prolongiert, das ist das *Sakrament der Buße.* Vielleicht ist es gut, die ganze Vollgestalt des Vorgangs festzuhalten, der eben nicht einfach spiritualisierend-mental verkümmern soll, so sehr die innere Einstellung das Wesentliche bleibt.
Christus hat die Botschaft von der Umkehr in das literarisch schönste Gleichnis gekleidet: Die Geschichte vom verlorenen Sohn. Sie ist so schlicht, daß vierjährige Kinder sie verstehen, und so tief, daß kein Mystiker und Theologe der Welt sie ausschöpfen kann.
Wir haben in der Botschaft von der Umkehr und dem Sa-

krament der Umkehr einen wunderbaren Schatz des Glaubens, den es in unserer Zeit wieder zu heben und zu entdecken gilt. Die Tatsache, daß auch innerkirchlich etwas im Acker vergraben ist, braucht uns nicht zu verwundern – es ist *ein* Aspekt des heute so virulenten Prozesses der Schuldverdrängung – wenn dies auch nicht der einzige Grund für die Krise des Bußsakramentes darstellt. Und wie schon eingangs gesagt, gibt es keineswegs nur eine Krise. Das Erleben von 30 Jahren Beichtstuhl erweist für mich und viele andere eindeutig: Die *Art* zu beichten hat sich weitgehend positiv verändert. Sie ist persönlicher, menschlicher, ja ich möchte sagen religiöser geworden. Es gilt, pastoral gesehen, die Stunden zu nutzen, den Schatz immer mehr zu heben, aber dabei auch die Zeichen der Zeit zu verstehen. Damit möchte ich zu den Schlußbemerkungen kommen.

Pastorale Akzente, die sich aufdrängen

a) *Buße als personaler Vorgang:* Dafür sprechen der exegetische Befund und die pastorale und psychotherapeutische Erfahrung. Die Synode hatte also sicher recht, wenn sie die personale Beichte zur *Zielform* erklärte. Auch angesichts der überstarken Antriebe zu Schuldverdrängung im einzelnen und in der Gesellschaft müßte man mit den das Bekenntnis aussparenden Gemeinschaftsformen mit Absolution vorsichtig sein. Das wird eine Notform bleiben (es wurde das auf der Synode auch von denen anerkannt, die in ihren besonderen Verhältnissen eine solche Notform beanspruchen mußten). Damit wird weder eine falsche Individualisierung betrieben noch wird der Wert von Bußandachten zur Einstimmung und Vorbereitung herabgemindert. Aber die Kollektivierung des sakramentalen Vorgangs birgt eine noch größere Gefahr der Entpersönlichung. Sogar bei der Einzelbeichte wurde die Ritualisierung zu einer Gefahr für den existentiellen Ernst des Vorgangs.

b) Damit verbunden müßten wir die Bedeutung des *Sich-Aussprechens* und *Bekennens* neu sehen. Auch anthropologisch ist das keine Belanglosigkeit am Rande. Früher wurde in der Kirche die Bekenntnispflicht mehr aus der Vorstellung des „Beichtgerichts" begründet. Der Beichtvater müsse einen Einblick in die Disposition des Beichtenden haben. Diese Argumentation stammt sicher aus einem gewissen verrechtlichten Denken, das auch in die Sakramententheologie hereingespielt hat. Wir müssen heute stärker den medizinal-heilenden Vorgang im Blick haben – und damit sind wir in guter Gesellschaft. Auch bei den Vätern wurde diese Seite herausgestellt (Origenes).

c) Der Vorgang der Umkehr braucht schon im Allgemein-Menschlichen und -Pädagogischen die *Begegnung mit einem verstehenden und gütigen Du.* Daher wird es eine besondere Aufgabe der Kirche sein, verstehende Priester heranzubilden, die den Menschen in einer gütigen Weise mit den eigenen Fehlern konfrontieren können und ihn so auf die Verzeihung vorbereiten. Die Beichte von heute braucht, wenn auch in schlichter Form, das lösende Gespräch. Die Fähigkeit dazu ist noch wichtiger als alle liturgische Ausgestaltung des Bußaktes.

d) Am Beginn der Umkehr steht das *Angerührtsein von Gott,* die religiöse Ergriffenheit. Dieser Akzent wurde auf der Synode von den spirituellsten Vertretern, vor allem auch aus den unierten Ostkirchen, vorgetragen und hat auch Eingang in das Päpstliche Rundschreiben „Reconciliatio et paenitentia" (vgl. HK, Februar 1985, 59f.) gefunden. Der verlorene Sohn wäre nicht umgekehrt, wenn er in seiner Seele nicht irgendwo im Winkel das Bild des gütigen Vaters getragen hätte. Jeder, der am Kranken- und Sterbebett tätig war, weiß, wie entscheidend dieses gütige Gottesbild im Winkel der Seele ist – ein besonderer Appell an eine Religionspädagogik, die in Langzeitwellen denkt.

e) Man kann Begegnung mit Gott nicht einfach manipulieren. Es muß uns allen klar sein, daß die *Gnade der Umkehr* in der Kirche erbetet und erlitten werden muß. Ist das eigentlich ein Motiv unseres Gebets? – Trotzdem wird man in der Pastoral *Zeiten, Orte* und *bestimmte Gelegenheiten* berücksichtigen müssen, in denen nun einmal viele Menschen stärker in den Bannkreis religiöser Ergriffenheit gezogen werden. Bei den *Zeiten* meine ich die heiligen Zeiten der Kirche. Ich bin dreißig Weihnachtsnächte im Beichtstuhl gewesen. Es waren Unzählige, die in der Atmosphäre dieser Nacht wieder den Weg nach vielen Jahren dorthin gefunden haben. Dasselbe gilt von Ostern. Mit den *Orten* denke ich an Beichtzentren, die bereits eingeführt sind oder die man vielleicht da und dort regional in geduldiger Pionierarbeit aufbauen könnte. In besonderer Weise würden sich heute die aufblühenden Wallfahrtsorte anbieten, in denen die Menschen eine Atmosphäre des Vertrauens, der Besinnung und der Distanz zum Alltag erleben. Bei den bestimmten *Gelegenheiten* denke ich an gute Bußandachten, Besinnungs-, Einkehr- und Wüstentage. Was diese Tage betrifft, wäre bei einigen wohl das Programm zu durchforsten, ob der unumgängliche Weg der Reinigung nicht unterschlagen wird und man auf den Zielsetzungen der Selbsterfahrung, Identitätssuche und mühelosem Seelentrost stehen bleibt („Zwischendurch mal ganz locker mit Jesus plaudern ...").

f) Auch zur *theologischen Bildung* und *moraltheologischen Klärung* gäbe es rund um das Bußsakrament einige Desiderate: Es dürfte in Zukunft nicht mehr vorkommen, daß Sakramententheologie auf theologischen Fakultäten gar nicht gelesen, sondern nur im Zusammenhang mit anderen Fächern gestreift wird. Ich weiß, daß diese Schwierigkeiten auch mit gewissen Akzentverschiebungen der Studienordnung der siebziger Jahre zusammenhängen. Ich vermute, daß eine wache, pastoral eingestellte Theologie die Bedeutung dieser Bildung für die Substanz des Glaubens neu erkennt.

Auch in Moraltheologie ist eine seriöse Bildung unbedingt nötig. Vergessen wir nicht, daß gewisse Überzeichnungen in vergangenen Zeiten einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Krise des Sakraments geleistet haben und daß in einer Gegenreaktion heute wesentliche For-

derungen des christlichen Ethos munter wegrationalisiert werden. Es braucht daher eine vertiefte Bildung des Gewissensurteils. Außerdem müssen wir davon ausgehen, daß die Kirche in weiten Bereichen als moralische Instanz verloren hat. Es genügt heute keineswegs, Forderungen nur autoritär-dozierend vorzutragen, wir müssen argumentativ-einsichtig sprechen. (Zur Belebung des Sakramentes der Umkehr genügt es deshalb auch nicht, einfach auf ein Kirchengebot hinzuweisen, obwohl es – an sich – eine goldrichtige Forderung ausspricht: Wenn Du, lieber Christ, nicht wenigstens *einmal* im Jahr vor Deinem Christus versuchst, eine reife Form der Schuldentlastung zu üben und Dich den Mechanismen der Verdrängung preisgibst, dann wirst Du Dich schwertun, ein lebendiger Christ zu bleiben ...) In diesem Bereich der moraltheologischen Voraussetzungen wäre auch zu wünschen, daß einige schwierige und innerkirchlich umstrittene Fragen, die tief ins Leben greifen, einmal auf der Ebene eines Konzils besprochen werden könnten, wo nicht nur die pastorale Erfahrung der Kirche in den Bischöfen präsent ist, sondern auch die Theologie der Weltkirche ihren Rat einbringen kann.

g) Als letztes möchte ich noch sagen, daß wir aufhören werden, Salz der Erde zu sein, wenn wir im sogenannten christlichen Engagement Buße und Umkehr streichen und die Beichte beiseitelassen, was sehr oft geschieht. In jeder christlichen Aktivität ist die konkrete Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld und die Erfahrung des Angewiesenseins auf die Barmherzigkeit Gottes der beste *Garant für die Echtheit* alles christlichen Wollens. Darum sind wir alle, ich eingeschlossen, zur Aktivierung dieses heilsentscheidenden Vorgangs aufgerufen. Diese Tagung wäre gescheitert, wenn Sie und ich im Umgang mit diesem Sakrament nichts ändern wollten. Was aber unsere Verkündigung der Umkehr und der Lehre über das Sakrament betrifft, wollen wir den Heiligen Geist bitten, daß Er uns befähige, „Neues und Altes aus dem Schatze hervorzuholen". Nicht: Altes wegwerfen und Neues übersehen, sondern Altes und Neues aus dem Schatz hervorholen.

Sie stagnieren, aber ein Ende ist nicht in Sicht

Zur Situation bei den sog. „Jugendreligionen"

Eines der interessantesten gesellschaftlich-kulturellen Phänomene der letzten 20 Jahre ist das Entstehen bzw. das unerwartet stabile Bestehen neuer religiös-weltanschaulicher Gruppen, die unter Bezeichnungen wie „Jugendsekten", „Jugendreligionen", „neue religiöse Bewegungen" u. a. bekannt wurden. Während die großen Weltanschauungsgemeinschaften und Kirchen an Rückhalt in der Bevölkerung der meisten westlichen Industrieländer verlieren und sich Gedanken darüber machen, wie sie diesem Auszehrungsprozeß entgegenarbeiten können, ist eine neuartige religiöse Subkultur *entstanden, von der zwar mit einigem Recht gesagt wird, sie könnte ihren Höhepunkt bereits überschritten haben, bei der man aber trotzdem davon ausgeht, daß sie auf Dauer weiterbestehen und nicht nur eine periphere Erscheinung gewesen sein wird.*

Zusammen mit dem Entstehen dieser neuartigen religiösen Szenerie ist ein Bewußtsein von der *grundlegenden Ambivalenz* dessen gewachsen, was sich „Religion" nennt. Dazu trug vor allem die Tatsache bei, daß diese neuen religiösen Gruppen und Bewegungen z. T. durch Arbeitsmethoden und Praktiken (Freiheitsberaubung, „Gehirnwäsche", fragwürdige Anwerbemethoden, Prostitution, massive wirtschaftliche Tätigkeit u. a.) von sich reden machten, die den dringenden Verdacht begründeten, hierbei könne es sich einmal nicht nur um rein religiöse Interessen handeln, zum anderen daß dort auf recht erhebliche Weise Werte wie die Unversehrtheit der Person und das Gemeinwohl bedroht sein könnten. Frühere Mitglieder dieser Gruppen und Familien, von denen sich Angehörige, zumeist Jugendliche, durch die Mitgliedschaft in den Sekten entfremdeten, schlugen Alarm und machten die Gesellschaft auf die damit drohenden Gefahren aufmerksam. Inzwischen ist eine Fülle von privaten, kirchlichen und öffentlichen bzw. mit staatlicher Unterstützung arbeitenden privaten Einrichtungen entstanden, die sich Fragen der Information über die Gruppen, der Betreuung der betroffenen Familien und früheren Anhänger widmen. Hinzu kam, daß sich die Medien bereitwillig dieses für ein größeres Publikum dankbaren Themas annahmen, zumeist im Zusammenhang mit spektakulären Ereignissen wie dem Massenselbstmord von Jonestown im Jahre 1978 (vgl. HK, Januar 1979, 18 ff.) oder den jüngsten internen Auseinandersetzungen in der Bhagwan-Bewegung.

Ein neues Thema für Staat und Gesellschaft

Nicht zuletzt die beunruhigenden Seiten dieses neuartigen Phänomens haben die „Jugendreligionen" in den letzten Jahren zu einem Thema gemacht, mit dem sich mehr und mehr auch staatliche Stellen zu befassen hatten. Gedrängt hatte man sich nicht dazu – dazu sind Religions- und Meinungsfreiheit ein zu sensibler Bereich bürgerlicher Freiheiten. Für den Staat ist die Beschäftigung mit Fragen religiöser Gemeinschaften im übrigen

ungewohnt. Auch selbst wenn z. B. die Bundesrepublik keine scharfe laizistische Trennung zwischen Staat und Kirche kennt, so hatte es doch lange so ausgesehen, als könne Religion und alles, was damit zusammenhängt, gewissermaßen arbeitsteilig an die Kirchen und traditionellen Weltanschauungsgemeinschaften abgetreten werden. Diese Rechnung ging so lange auf, wie Religion – bis auf den im großen und ganzen überschaubaren Bereich der traditionellen Sekten und Freikirchen – von den Kirchen domestiziert wurde. Seitdem dies durch das Entstehen einer vielfältigen nichtkirchlichen religiösen Szene nicht mehr ohne weiteres der Fall ist, kommen Staat und Gesellschaft nicht umhin, wenn auch mit Unterstützung der Kirchen, sich doch eigenständig mit dem Phänomen auseinanderzusetzen.

Soweit man bislang bereits damit begonnen hat, fand dies seinen Niederschlag u. a. in einer *Reihe von Veröffentlichungen in Bund und Ländern:* 1980 erschien ein Bericht der Bundesregierung zum Thema „Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland" (Hg.: Der Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit; vgl. HK, März 1980, 151). Die bislang ausführlichste Darstellung mit durchaus gesamtbundesdeutscher Bedeutung ist der Zweite Sachstandsbericht zum Thema „Jugendreligionen" der nordrhein-westfälischen Landesregierung von 1983 (Hg.: Der Minister für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes NRW). Vom Berliner Senator für Schulwesen, Jugend und Sport stammt der Bericht über die Tätigkeit von sogenannten Jugendsekten und Pseudotherapeutischen Gruppen in Berlin von 1983 (Titel: „Jugendsekten" und Psychokulte). Als Antwort auf verschiedene parlamentarische Anfragen unterrichtete das Bayerische Kultusministerium den Landtag über Fragen aus dem Problemkreis der „Neuen Jugendreligionen" (in: Bayerischer Landtag, 10. Wahlperiode, Drucksache 10/6851 vom 21. 2. 85).

Aus dem Ausland sind vor allem zwei Berichte bekannt geworden: Derjenige des britischen konservativen Europaabgeordneten *Richard Cottrell* (vgl. Eckart Flöther [Hg.], Familie und destruktive Kulte: Menschenwürde, Recht und Freiheit, AGPF-Schriftenreihe Nr. 1, 1985, S. 10 ff.) wurde am 22. Mai 1984 dem Europäischen Parlament vorgelegt. Auf einiges Interesse stieß in Frankreich die Veröffentlichung des Berichts des sozialistischen Abgeordneten der Pariser Nationalversammlung, *Alain Vivien* (A. V., Les sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations? La Documentation Française, Paris 1985). *Pierre Mauroy,* der damalige französische Ministerpräsident, hatte 1982 den Auftrag zur Erarbeitung einer Untersuchung über die mit dem Entstehen „religiöser und pseudoreligiöser Sekten" verbundenen Fragen erteilt. Obwohl der Bericht bereits im Frühjahr 1983 übergeben worden war, wurde er erst im letzten Frühjahr der Öffentlichkeit zugänglich. In der Zwischenzeit hatten einige der in dem Bericht behandelten Bewegungen die Veröffentlichung gerichtlich zu verhindern versucht.

Eines der Hauptanliegen der Veröffentlichungen staatlicher Stellen ist das Bemühen um mehr *Information* bzw. *Aufklärung* über die betreffenden Gruppen und Bewegungen. Wenn auch inzwischen eine lange Liste von Buchveröffentlichungen existiert, die sich mit dem Thema befassen, und inzwischen einiges bekannt ist über den weltanschaulichen Hintergrund, die inneren Strukturen und Ziele der Jugendreligionen, so gehört die verläßliche Information weiterhin zu den schwierigen Seiten im Umgang mit diesem komplexen Phänomen. Aussagen über die Strukturen sind oft nur schwer möglich wegen fehlender oder mangelhafter Angaben der Gruppen selbst, der ständigen Fluktuation der Mitglieder, der Änderungen in den Organisationsformen und den Leitungsfunktionen. Angaben über die Mitgliederzahlen stammen zumeist von den Gruppen selbst, wobei nicht selten der Unterschied zwischen einer dauerhaften und intensiven Mitarbeit in den bzw. Bindung an die Gruppen und einem zeitweisen Kontakt vernachlässigt wird. Unübersichtlich ist die Situation auch wegen der Vielzahl von Unterorganisationen, lokalen und regionalen Zentren und verwandten Institutionen, von denen oft nur z. T. bekannt ist, in welcher Weise sie einer der Jugendreligionen angehören oder nahestehen (vgl. NRW-Bericht S. 47 ff.).

Gratwanderung zwischen Verharmlosung und Überschätzung

Ein weiteres und keineswegs so akademisches Problem, wie es zunächst vielleicht den Anschein hat, ist die *Benennung* dieser religiösen Gruppen. In der Wahl der Bezeichnung drücken sich Vorentscheidungen aus, die bei der Bewertung von Gewicht sein können. Eingebürgert hat sich zwar die Bezeichnung „Jugendreligionen", sie hat aber durchaus ihre Probleme, zeichnet sich doch gerade in den letzten Jahren ab, daß es sich bei den Anhängern kaum mehr um Minderjährige handelt, wohl nicht zuletzt deshalb, weil die Gruppen selbst wegen der damit verbundenen möglichen rechtlichen Verwicklungen vorsichtiger geworden sind. Aber auch die Frage, ob es sich wirklich um Religionen bzw. Religion handelt, ist nicht unumstritten: Der Berliner Bericht weist darauf hin, daß doch immerhin „das für religiöse Bewegungen gemeinhin geltende Merkmal einer transzendent-metaphysischen Rückbindung" bei diesen Gruppen fehle und statt dessen „durchaus diesseitige Lebens- und Problemlösungstechniken" angeboten würden (a. a. O., S. 3). Eine Bestreitung des Religionscharakters dürfte sich – auch wenn es sich bei den Gruppen um Mischphänomene handelt – insgesamt nicht halten lassen und wird denn auch kaum vertreten. Die im Berliner Bericht verwendete Bezeichnung „Jugendsekten" hat – ähnlich wie andere Benennungen wie „neue Sekten", „destruktive Kulte", „pseudoreligiöse Jugendsekten" u. a. – den Nachteil, zuwenig beschreibend zu sein.

Hier jedoch scheiden sich auch schon die Geister: Wo die einen für eine zurückhaltende, objektivierende Be-

zeichnung plädieren, wittern die anderen Verharmlosung, und wo die letzteren keinen Hehl aus ihrer kämpferischen Haltung gegen die Gruppen machen, wittern die ersten eine allzu affektgeladene Einstellung, die die Sache selbst kaum anders als aus dem Gesichtspunkt ihrer Gefährlichkeit zu sehen in der Lage ist und damit dem Phänomen insgesamt nicht gerecht wird. Diesen begrifflichen Schwierigkeiten entgeht auch der sonst auf Entdramatisierung und Entmythologisierung ihrer angeblichen Gefährlichkeit Wert legende Psychoanalytiker *Johannes Gascard* in einer neueren Veröffentlichung nicht (Neue Jugendreligionen. Zwischen Sehnsucht und Sucht, Freiburg 1984): An dem Attribut „Jugend" hält er fest, weil es sich bei den meisten Mitgliedern dieser Gruppen „zwar nicht im rechtlichen, sehr wohl aber im tiefenpsychologischen Sinne durchaus noch um Jugendliche" handle, nämlich „um psychisch junge Menschen, die die innere Reifung vom identitätsunsicheren, ungefestigten Jugendlichen zum selbstbewußten, sich auf sich selbst verlassen könnenden Erwachsenen noch nicht geschafft" hätten (a. a. O., S. 13 f.). Damit nimmt auch hier der Begriff „Jugend" bereits ein wertendes Ergebnis vorweg. –

Eine Bezeichnung wie „neue religiöse Bewegungen" ist schon deshalb unbrauchbar, weil sie zuwenig deutlich von neueren religiösen Bewegungen innerhalb der Kirchen unterscheidet, deren Entstehen parallel zu den außerkirchlichen Gruppen zwar durchaus nicht zufällig sein dürfte, denen man aber keineswegs mit einer Bezeichnung gerecht würde, die eine Verwechslung begünstigte.

Welche Gruppen werden nun zu dieser neuartigen religiösen Subkultur gezählt? In den drei bundesdeutschen Berichten ist in erster Linie die Rede von den acht „klassischen" Jugendreligionen (die Zahlenangaben entstammen dem NRW-Bericht und unterscheiden zwischen einer Mitgliedschaft im engeren Sinn – erste Zahl – und einer lockeren oder vorübergehenden Zugehörigkeit – zweite Zahl): *Ananda Marga* (offizielle Bezeichnung: „Verein zur Verbreitung des Weges zum Glück"; 200/3000), *Bhagwan-* oder *Neo-Sannyas-Bewegung* (900/25 000–35 000), *Divine Light Mission* (500/1500–1800), *Familie der Liebe* (früher: Kinder Gottes; 200/?), *Hare-Krishna-Bewegung* („Internationale Gesellschaft für Krsna-Bewußtsein"; 150/?); *Scientology Church* (300–400/70 000); *Transzendentale Meditation* (?/ 92 000); *„Vereinigungskirche e. V."* (bekannt auch unter der Bezeichnung Mun-Sekte, 800/2500). Fünf dieser acht Gruppen werden auch im französischen Bericht behandelt (Mun, Familie der Liebe, Scientology, Krishna, TM). Das Bayerische Kultusministerium spricht in dem Zusammenhang von einer Konzentration auf drei der genannten Bewegungen: Bhagwan, Scientology und Mun (Bayerischer Landtag, S. 2). Daneben besteht eine Reihe von gerade auch neueren Gruppen, über deren Strukturen, Ziele und Hintergründe z. T. noch weniger bekannt ist, darunter psychotherapeutische und esoterische Angebote.

Ebenso unsicher wie die Zahlenangaben über Mitglieder und Anhänger der verschiedenen Bewegungen sind die Angaben über das *Ausmaß dieser neoreligiösen Szene* insgesamt. 1982 bezifferte die Bundesregierung die Zahl der Gruppen auf rund 200, die „Aktion für geistige und psychische Freiheit/Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen e. V." (AGPF), eine durch das Familienministerium finanziell geförderte private Elterninitiative, geht von rund 300 Gruppen mit über 100 000 Mitgliedern aus (a. a. O., S. 2). Andere Schätzungen kommen zu teilweise erheblich abweichenden Ergebnissen, wobei jedoch die Zahlen nur schwer vergleichbar sind, da man von unterschiedlichen Begriffen wie Mitgliedschaft, Anhängerschaft und weiteres Umfeld ausgeht. Ohne Kleinstgruppen zu berücksichtigen, zählt Vivien für Frankreich 116 Gruppen. Würde man die Kleinstgruppen hinzunehmen, kommen französische kirchliche Stellen auf rund 800. Zum weiteren Umfeld der Jugendreligionen gehören in Frankreich laut Vivien-Bericht ca. 500 000 Personen.

„Psychogruppen" haben Zulauf

Hinter diesen vagen Zahlen verbergen sich Bewegungen und Gruppen mit den unterschiedlichsten Zielrichtungen, die sich nur schwer typologisch aufschlüsseln lassen. Für Frankreich unterscheidet der Vivien-Bericht zwischen Gruppen fernöstlicher Prägung (1), Synkretisten und Esoteriker (2) sowie Rassisten, Faschisten und Verschiedene (3); auf fünf Gruppen des ersten Typs kommen ungefähr vier von Typ 2 und zwei von Typ 3. Damit geht Vivien von einem weiteren Begriff von „neuen Sekten" aus als die deutschen Berichte, in denen die Jugendreligionen bei allen fließenden Übergängen doch eher den fernöstlich geprägten Gruppen zugeordnet werden.

In der Unterrichtung des Bayerischen Landtags wird denn auch vor allem das *Verhältnis einer Gruppe zu ihrem „Guru"* als Unterscheidungskriterium herangezogen: Im einen Fall nehmen Gruppen in Anspruch, für das Individuum und die Welt über das rettende Konzept zu verfügen, und der „Meister" bürgt mit seiner Person lediglich für die Richtigkeit dessen, im anderen Fall ist der „Meister" selbst Mittelpunkt der Verehrung durch die Gruppe und gilt als Verkörperung kosmischer Gesetze. Einem dritten Typ ordnet man die Psychogruppen zu, die mit dem „weltanschaulich begründeten Anspruch auftreten, das hier und jetzt für die Selbstverwirklichung des Menschen, die Stärkung, Verbesserung und Heilung seiner Persönlichkeit erforderliche Wissen zu besitzen" (a. a. O., S. 1). Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal sind die verschiedenen *religiösen Traditionen,* denen sich die neuen Gruppen mehr oder weniger direkt zuordnen lassen: Danach gibt es Gruppen mit christlichem (Mun, Familie der Liebe), hinduistischem (Ananda Marga, Bhagwan, Divine Light Mission, Krishna, TM) bzw. islamischem Hintergrund (Sufi-Bewegung). Strukturelle Merkmale dieser Gruppen sind ihre zumeist betont hierarchische Gliederung, die Vorgaben für Kult und Le-

bensführung sowie das elitäre Auserwähltheitsbewußtsein gegenüber Außenstehenden und Andersdenkenden.

Innerhalb dieses weiten Spektrums deuten sich in den letzten Jahren bezeichnende Veränderungen an: Sogenannte *Psychogruppen* verzeichnen einen vergleichsweise starken Zulauf (a. a. O., S. 2; der Berliner Bericht unterscheidet ausdrücklich zwischen Jugendsekten und „quasitherapeutischen Gruppen", obwohl man sich darüber im klaren ist, daß eine solche Unterscheidung wegen vielfältiger Überschneidungen nur eine begrenzte Aussagekraft besitzt, S. 81). Der Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, *Reinhart Hummel*, verweist darauf, daß neben der verstärkten Wahrnehmung psychotherapeutischer Angebote eine zunehmende Skepsis gegenüber autoritären Formen östlicher Religionen und eine Rückkehr zu abendländischen Quellen wie Anthroposophie und diffusen Formen der Astrologie festzustellen sei (vgl. epd, 26. 9. 85). In dieselbe Richtung deutet der Hinweis, daß sich die neuen Gruppierungen von den z. T. bereits auf die fünfziger und sechziger Jahre zurückgehenden Bewegungen durch eine weniger hervorgehobene Stellung ihrer Stifter, ein offeneres Verhältnis zwischen „Schüler" und „Meister" sowie einen weniger ausgebauten Organisationsapparat unterschieden (NRW-Bericht, S. 31). Änderungen hat es bei den Jugendreligionen in den letzten Jahren offenbar auch in einigen der neuralgischen Konfliktpunkte gegeben: Die Anwerbemethoden hätten sich verfeinert (z. B. über ein unübersichtliches Netz von „vorgeschobenen Organisationen", deren Namen man im Konfliktfall ändert); Anhänger verblieben vielfach in ihren Ausbildungsverhältnissen bzw. Berufen und „stiegen nicht aus"; das wirtschaftliche Engagement der Gruppen habe zugenommen (Bayerischer Landtag, S. 2).

Der „Mythos" der These von der Gehirn- und Seelenwäsche

Die Frage nach den Ursachen steht naturgemäß im Zentrum des Interesses im Zusammenhang mit den Jugendreligionen. Daß zum Entstehen dieses Phänomens verschiedenste individual- wie sozialpsychologische Gründe, gesellschaftlich-kulturelle Verhältnisse beitragen, bestreitet niemand. Dennoch gibt es auch hier eine bezeichnendes Gefälle in der Gewichtung: Wer in erster Linie die Gefährlichkeit von Praktiken der Jugendreligionen anprangert, stuft dadurch indirekt auch Fragen einer persönlichen Disponiertheit anders ein. Wen demgegenüber die individuellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen des Phänomens interessieren, der wird die Gefährlichkeit mancher Gruppen und ihrer Praktiken zwar vielleicht nicht rundweg leugnen, sie aber immer im Zusammenhang mit einer charakterlich oder situationsabhängig zu verstehenden Empfänglichkeit für bestimmte Gruppen und religiöse Inhalte bei den Anhängern und Sympathisanten sehen. Zur letzteren Gruppe gehört Gascard, der sogar so weit geht, vom „Mythos" der These von der Gehirn- und Seelenwäsche zu sprechen: Sie diene zum einen „als nur allzu verständlicher Blitzableiter für die Enttäuschung und ohnmächtige Wut verschmähter Eltern gegen offensichtlich mächtigere Ersatz-Väter (und -Mütter)" und zum anderen „als arg benötigte Entlastung von einer befürchteten Stigmatisierung des eigenen Kindes sowie vermuteter eigener Schuld der Eltern" (Gascard, S. 36).

Der NRW-Bericht verweist auf eine Fülle von Dispositionen, die für sich genommen zwar durchaus nicht das Interesse an, den Beitritt zu oder das Verbleiben in einer Jugendreligion erklären, die jedoch den Hintergrund abstecken, aus dem heraus eine solche Entscheidung eine gewisse Plausibilität erhält (NRW-Bericht, S. 52 ff.). Das reicht von der speziellen Problematik des Jugendalters, über die Sozialisation in der Familie, die Persönlichkeitsstruktur, Bedingungen des gesellschaftlichen Umfeldes, besonders auch der Arbeitswelt, der eigenen Lebensperspektiven, des Wertepluralismus, des Mangels an Erfahrung von Gemeinschaft und Geborgenheit bis hin zur Frage, inwieweit sich in den Jugendreligionen eine Reaktion gegen eine Überbewertung des rationalen Denkens auch in den Kirchen niederschlage. Ob überwiegend Personen mit psychischen Defekten in die Jugendreligionen eintreten, dazu könne noch keine „wissenschaftlich unumstrittene Aussage" gemacht werden. Ebenso umstritten ist, inwieweit Jugendreligionen zum Entstehen psychischer Störungen beitragen. Der französische Bericht weist die Annahme, Anhänger von Jugendreligionen besäßen ein bei Eintritt in die Gruppen bereits mehr oder weniger erkennbares, klares Persönlichkeitsprofil, als unhaltbar zurück (Vivien, S. 34).

Kein Bedarf an neuen Gesetzen, aber ein „Vollzugsdefizit"

Seine Legitimation für die Beschäftigung mit den neuen Jugendreligionen bezieht der Staat im wesentlichen aus der Konfliktträchtigkeit dieses Phänomens. In den Berichten spielen daher Fragen der rechtlichen Beurteilung der Aktivitäten von Jugendreligionen eine wichtige Rolle. Es geht dabei um die verschiedensten Rechtsgebiete (die umfangreichste Darstellung bietet auch hier der NRW-Bericht, S. 73 ff., der Vivien-Bericht enthält außerdem noch einen internationalen Rechtsvergleich, S. 91 ff.), und zwar Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit, dem Minderjährigenschutz, dem Vereinsrecht, der Feststellung der Gemeinnützigkeit beim Steuerrecht, der Anwendung oder Nichtanwendung arbeits- und sozialrechtlicher Vorschriften bei Arbeitsverhältnissen innerhalb der religiösen Gruppen. Der NRW-Bericht betont, daß die rechtlichen Instrumente zur Bekämpfung von Auswüchsen und Mißbräuchen, die durch das Grundrecht auf Religionsfreiheit gedeckt wer-

den sollten, ausreichten. Eine Notwendigkeit, die bestehenden rechtlichen Grundlagen zu verändern bzw. neue Gesetze zu schaffen, gebe es nicht. Bei den Elterninitiativen wird die rechtliche Lage z. T. anders gesehen. Sie sähen es gerne, wenn auf die Dauer neue Straftatbestände definiert würden, so daß eine gerichtliche Verfolgung bestimmter persönlichkeitsverändernder Praktiken von Jugendreligionen erleichtert würde. Der Europaabgeordnete Cottrell hat demgegenüber eine Art *Verhaltenskodex* für die betroffenen Gruppen vorgeschlagen, der zu klareren Verhältnissen im Umgang mit den Jugendreligionen verhelfen soll.

Beides jedoch, die Forderung nach der Festschreibung neuer Straftatbestände wie auch der Vorschlag zur Festlegung eines Kataloges von Minimalbedingungen für Jugendreligionen, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hierbei um eine Materie handelt, die nur schwer juristisch in den Griff zu bekommen ist. Letztlich besteht immer die Gefahr, Religionsfreiheit enger auszulegen, als es für ein freies, von staatlichen Eingriffen weitestgehend unbehelligtes religiöses Leben gut ist. So wies denn auch der Eichstätter Rechtswissenschaftler *Wolfgang Schatzschneider* erst unlängst darauf hin, daß ein Sektengesetz aus juristischen Erwägungen abzulehnen sei. Eine die Sekten betreffende Gesetzgebung würde auch die Kirche betreffen und das organisch gewachsene Staatskirchenrecht beeinträchtigen, wenn es künftig Religionsgemeinschaften unterschiedlicher Klassen geben würde. Der Staat könne gegen Sekten nur vorgehen, wenn bestehende Rechtsvorschriften verletzt würden. Dabei allerdings sei durchaus ein „Vollzugsdefizit" festzustellen (KNA, 14. 11. 85).

Wie fließend die Übergänge zwischen einer Sorge angesichts eines Mißbrauchs der Religionsfreiheit und der Sorge vor allzu viel Einengung der Religionsfreiheit auf das jeweils gesellschaftlich Akzeptierte sein können, hat im übrigen die Diskussion um den Vivien-Bericht in Frankreich gezeigt. Mit Überlegungen zur Schaffung der Instanz eines *Familienrichters* sowie mit dem Vorschlag, die Rechte des Kindes zu bekräftigen, erntete der PS-Abgeordnete erhebliche Kritik. Gegen die Einsetzung von Familienrichtern, die u. a. auch das Recht hätten, Zwangsvormundschaft anzuordnen, gab der Religionssoziologe *Jean Séguy* zu bedenken, wie ein solcher Richter eigentlich entscheiden könne, ob eine religiöse Bewegung als gefährlich anzusehen sei: „Auf Grund welcher Kriterien beurteilt er, ob die betreffende Person in einem Zustand der Abhängigkeit lebt, so daß sie für eine gewisse Zeit von diesem Milieu getrennt werden muß?" (Réforme, 20. 4. 85). Der Leiter der Arbeitsgruppe „Seelsorge und Sekten" bei der Französischen Bischofskonferenz, *Jean Vernette,* ging noch ein Stück weiter und stellte einen Vergleich mit Jugendreligionen und ihren Lebensformen vergleichbaren kirchlichen Gruppen und Lebensformen an: „Zum heutigen Zeitpunkt ist man sich in Frankreich einig darin, daß das Leben im Noviziat oder der strengen Klausur, Askesepraktiken (Fasten, nächtliches Aufstehen, strenge Diät) oder Gelübde der Ehelosigkeit und des Gehorsams, religiöse Erziehung und „geschlossene Exerzitien" keinen Angriff bedeuten auf die physische oder psychische Integrität der Person ... Aber diese Einstellung kann sich mit den jeweils herrschenden Mehrheiten ändern, indes ein Gesetzestext bleibt bestehen" (La Croix, 2. 5. 85). Vergegenwärtigt man sich Auseinandersetzungen um Anschuldigungen gegenüber kirchlichen Gruppen wie dem *Opus Dei,* wird dieser Vergleich durchaus plausibel.

Heute meint man Jugendreligionen, morgen vielleicht schon die Kirchen

In bezug auf die Rechte des Kindes will Vivien klarstellen, daß das Kind kein Eigentum der Eltern sei. Er denkt dabei vor allem an die *zweite Generation von Mitgliedern der Jugendreligionen,* die innerhalb dieser Gruppen aufwachsen, wenn er z. B. eine von den Eltern unabhängige staatliche Registrierung von Kindern fordert. Außerdem schlägt er vor, den Betrieb solcher Schulen zu untersagen, die die Schüler in einem geschlossenen Milieu einschließen, ohne eine Öffnung gegenüber einem Pluralismus weltanschaulicher, philosophischer und religiöser Art zuzulassen. Er will garantiert sehen, daß Schüler auch über den Bereich des Bekenntnisses hinaus, dem die eigenen Eltern angehören, Kontakt zu anderen Gruppen und Strömungen haben können. Vergegenwärtigt man sich die innerfranzösischen Auseinandersetzungen um den Status der sogenannten „freien", d. h. privaten und mehrheitlich katholischen Schulen, dann braucht man schon nicht einmal mehr das Gespenst eines möglichen Regimes mit totalitären Absichten an die Wand malen, um zu sehen, wie vage die Begriffe in diesem Bereich sein können, wie schnell man zwar heute die Jugendreligionen meinen, aber morgen bereits Einrichtungen der großen Religionsgemeinschaften damit treffen kann.

Spätestens hier wird deutlich, daß es keinen isolierten Bereich von Religiosität gibt, in dem die neuen Jugendreligionen operieren, ebenso wie es keine isolierten Ursachen für das Entstehen dieser Gruppen gibt. Es gibt lediglich ein allgemeines Bedürfnis und Suchen nach neuen Formen von Religiosität, das sich in den Kirchen wie auch außerhalb von ihnen äußert. In dem Ausmaß jedoch, wie dieses Bedürfnis wächst, vergrößert sich auch die Möglichkeit zu „religiösem Fehlverhalten" (Reinhart Hummel, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD, Nr. 8/1982, S. 10) – einschließlich der Möglichkeit kriminellen Mißbrauchs. „Die Kirchen wären gut beraten, wenn sie sich nicht nur als Kritiker dieser Fragwürdigkeiten und Pervertierungen, sondern auch als Anwalt jenes religiösen Suchens und Erfahrens verstehen würden" (a. a. O., S. 11). Kirchen und Gesellschaft kommen nicht umhin, sich behutsam um ein Instrumentarium zur Unterscheidung von legitimen und mißbräuchlichen Ausdrucksformen von Religiosität zu bemühen. *Klaus Nientiedt*

Auf der Suche nach Verständigung

Indien im Vorfeld des Papstbesuches

Vom 1. bis 10. Februar bereist der Papst Indien. Der Besuch Johannes Pauls II. bietet einen guten Anlaß, über die Kirche und die religiösen Verhältnisse insgesamt auf dem indischen Subkontinent zu berichten. Wir tun dies in zwei Schritten. Peter Drews, unser Asienmitarbeiter, gibt einen Gesamtüberblick über die politische und religiöse Situation des Landes und zeigt auf, welche Rolle die katholische Kirche als kleine Minderheit im Lande dabei spielt. Georg Evers (Missio, Aachen) berichtet über den indischen Theologenkongreß (Thema: Befreiungstheologie in Indien), an dem er Ende Dezember während einer längeren Indienreise teilgenommen hat. Sein Bericht zeigt nicht nur die Wege, die die katholische Theologie im religiösen und sozialkulturellen Umfeld zu gehen versucht. Er gibt auch Hinweise auf die kirchliche Entwicklung und die Spannungen, die sich daraus nach innen und außen ergeben.

Johannes Paul II. unternimmt vom 1. bis 10. Februar seine seit langem geplante Indienreise, auf der er u. a. auch die beiden ersten Inder seligsprechen wird. Er folgt einer 1980 seitens der indischen Regierung und der indischen Bischofskonferenz ausgesprochenen Einladung. Sein Besuch gilt der nach den Philippinen zahlenmäßig zweitgrößten katholischen Kirche Asiens, die allerdings trotz ihrer 13 Millionen Gläubigen nur eine sehr kleine Minderheit unter den 750 Millionen Indern bildet. Entsprechend dient die Visite nicht nur der Stärkung einer Gemeinschaft, die immer noch weitgehend ein gesellschaftliches Ghetto-Dasein führt, sondern auch dem Versuch, in Begegnungen mit Vertretern des Staates und Repräsentanten anderer Religionen die Isolation überwinden zu helfen. In dieser Hinsicht wird der Besuch denn auch in der Öffentlichkeit überwiegend wohlwollend beurteilt, wenngleich militante Kreise des Hinduismus lautstark gegen die an den Papst ergangene offizielle Einladung protestiert haben.

Indien nach Indira Gandhi

Als *Rajiv Gandhi* am 31. Oktober 1984 seiner ermordeten Mutter im Amt des Premierministers nachfolgte, knüpften sich hieran in Indien allgemein große Erwartungen. Schließlich galt er als ein pragmatisch denkender Politiker, der gerade über jene charakterliche Integrität zu verfügen schien, die man bei vielen Vertretern der älteren politischen Generation vermißte. Von einer Welle der Euphorie getragen, aber auch dank seines persönlichen Einsatzes errang er bei den Parlamentswahlen vom Dezember 1984 einen überwältigenden Sieg. Die von ihm geführte Kongreß-Partei gewann 400 der 508 zu vergebenden Mandate. Dieses Wahlergebnis war die politische Basis, die er für die angekündigten Reformen brauchte. Trotz leichter Rückschläge bei den jüngsten Nachwahlen zum Zentralparlament besitzt er auch heute noch diesen großen Rückhalt, denn die Opposition ist weiterhin hoffnungslos zerstritten und kann keine allzu überzeugenden Alternativen zu seiner Politik anbieten. Erklärtes Ziel Gandhis ist es, Indiens Gesellschaft zu modernisieren und – ein vielbeschworener Slogan – „ins 21. Jahrhundert zu führen". Er wird hierin von zahlreichen Politikern der jüngeren Generation unterstützt, die längst statt der „alten Garde" den Ton in seiner Regierung angeben. Gelegentlich als „Computer-Boys" belächelt, bemühen sie sich vor allem um eine größere Effizienz in Wirtschaft und Verwaltung und um die Bekämpfung von Korruption und Protektionismus. Zugleich setzt die neue Führung wieder stärker auf die Kräfte der *freien Marktwirtschaft* und fördert ausländische Investitionen sowie den Import neuer Technologien, nachdem die sozialistischen Experimente der Vergangenheit die indische Wirtschaft eher in die Stagnation trieben. Erste Erfolge blieben nicht aus, zumal Indien dank guter Agrar-Erträge kaum mehr auf die Einfuhr von Grundnahrungsmitteln angewiesen ist. Der *Aufschwung* hat allerdings auch seine Schattenseiten, da hierdurch bedingte Preissteigerungen in wichtigen Bereichen des täglichen Lebens naturgemäß gerade die ärmere Bevölkerung am härtesten treffen. Entsprechend werden bereits Warnungen laut, daß sich die Reformen u. U. allzusehr zu Lasten der sozial Schwachen auswirken könnten.

Wesentliche Voraussetzung für die Modernisierungsbestrebungen ist, daß man jene Spannungen zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen abbaut, die sich durch religiöse Intoleranz und separatistische Bewegungen aufgestaut haben. Gandhi schloß deshalb im Juli 1985 mit den gemäßigten *Sikh*-Führern ein Abkommen, das eine Befriedung des Punjab einleiten soll. Hierin werden Grenzkorrekturen zugunsten des Bundesstaates *Punjab* zugesagt, die Respektierung religiöser Belange und die Förderung der Punjabi-Sprache sowie die wohlwollende Regelung wirtschaftlicher Streitfragen des Punjab mit den Nachbarstaaten. Obwohl der Vertrag in vielem nur Absichtserklärungen beinhaltet, gewann Gandhi das Vertrauen der Sikh-Mehrheit, die längst die Exzesse der Extremisten verurteilt. Dies zeigte sich bei den Regionalwahlen vom September 1985, aus denen die relativ moderate Akali-Dal-Partei, die für die Annahme des Abkommens votierte, als eindeutiger Sieger hervorging (die Kongreß-Partei selbst hielt sich im Wahlkampf merklich zurück). Trotzdem kann das Sikh-Problem noch keineswegs als gelöst gelten, da die mittlerweile in der United Akali Dal zusammengeschlossenen extremistischen Sikhs den Vertrag ablehnen und auch durch Gewalttaten weiterhin versuchen, die Übereinkunft zu Fall zu bringen.

Der im August 1985 ausgehandelte *Assam-Kompromiß* erwies sich von vornherein als weniger erfolgreich. Kernpunkt der Regelung ist, jenen (vorwiegend muslimischen) Bewohnern Assams, die in den Jahren 1966–1971 einwanderten, auf 10 Jahre das Wahlrecht zu entziehen und die späteren Immigranten in ihre jeweiligen Heimatregionen zu „repatriieren". Die Abmachung der Zentralregierung mit den assamesischen Nationalisten stößt begreiflicherweise nicht nur bei den Betroffenen auf schärfste Ablehnung, sondern auch in den Nachbarländern, und es erscheint fraglich, ob sie tatsächlich realisierbar ist. Gandhi selbst hatte möglicherweise gehofft, nach einem Wahlsieg seiner Partei das Abkommen großzügig auslegen zu können. Statt dessen errang aber im Dezember 1985 die von radikalen Studenten geführte Partei, die für eine rigorose Durchsetzung des Vertrages eintritt, im Regionalparlament von Assam die absolute Mehrheit. Somit ist leider eine neuerliche Verschärfung der ethnischen und religiösen Gegensätze (und damit erneute Unruhen) nicht ausgeschlossen.
Außenpolitisch bemüht sich Gandhi gleichfalls um eine Entspannung in den Beziehungen zu den Nachbarstaaten. Der *Konflikt mit Sri Lanka* wegen der Tamilenfrage wurde insofern entschärft, als Indien mittlerweile zumindest den Waffennachschub für die bisher von Südindien aus operierenden tamilischen Extremisten weitgehend unterbunden hat. Das Verhältnis zu Pakistan bleibt allerdings belastet – durch das *Kaschmir-Problem*, die angebliche (aber nicht bewiesene) Unterstützung der Sikh-Extremisten durch Pakistan und die mögliche atomare Aufrüstung in beiden Staaten.

Einen wesentlichen Beitrag zur Beruhigung der politischen Lage der Region könnte vielleicht die im Dezember 1985 gegründete „South Asian Association for Regional Cooperation" leisten. Ihr gehören Bangla Desh, Bhutan, Indien, die Malediven, Nepal, Pakistan und Sri Lanka an. Sie will sich nach dem Vorbild der ASEAN um eine engere Zusammenarbeit der beteiligten Länder in den Bereichen von Wissenschaft, Medien, Gesundheitswesen, Kultur und Sport bemühen. Vorerst beschränkt sich die Kooperation jedoch im wesentlichen noch auf Willensbekundungen, und wichtige Sparten wie Industrie und Handel wurden wegen allzu strittiger Fragen ebenso ausgeklammert wie die Behandlung rein bilateraler politischer Probleme.

Tiefe Religiosität in einem staatlich säkular verfaßten Land

Indien ist nach seiner Verfassung ein säkularer Staat, der seinen Bürgern Religionsfreiheit garantiert. Dennoch beeinflussen die Aktivitäten der Glaubensgemeinschaften in einem zutiefst religiösen Volk in erheblichem Maße das politische Leben, was nicht zuletzt Folgen für die Freiheit der Religionsausübung hat. Schließlich bekennen sich laut der offiziellen Statistik von 1981 82,6% der Inder zum Hinduismus, und dessen Interessen hat die indische Politik stets in stärkerem Maß berücksichtigt als die der übrigen Religionsgemeinschaften.
Dem *Hinduismus* fehlt nicht nur eine feste Organisation in Gestalt einer institutionalisierten Religionsgemeinschaft, er erscheint in seinen zahlreichen, recht unterschiedlichen Strömungen sogar weit eher als Spektrum von Religionen. Trotzdem eint er seine Anhänger durch die Grundelemente der traditionellen, auf den heiligen Schriften aufbauenden Lehre, insbesondere durch das System der moralischen und bürgerlichen Pflichten (dharma), das dem Individuum zugleich einen festen Platz in der (offiziell aufgehobenen) Kastengesellschaft zuweist. Obwohl die Hindus somit kein einigendes, für alle verbindliches Glaubensbekenntnis besitzen und ihren religiösen Verpflichtungen auf die mannigfaltigste Art nachkommen können, verbindet sie eben dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit in einer sozialen Ordnung, die auch ihre Exklusivität gegenüber Außenstehenden begründet.

Die Vielfalt der religiösen Formen innerhalb dieser Einheit legt sicherlich den Gedanken der *Toleranz* nahe, wie er oft genug von herausragenden Vertretern des Hinduismus verkündet wurde. Dies schließt aber nicht aus, daß sich Hindu-Gruppen dort, wo sie sich durch äußere (auch geistige) Einflüsse in ihrer Identität bedroht glauben, zur Wehr setzen. Hieraus resultieren vielfach Spannungen insbesondere auf lokaler Ebene, wenn sich etwa orthodoxe Hindus in ihrem religiösen Empfinden verletzt fühlen. Zudem haben *fundamentalistische Hindus* leider nicht selten den Glauben zur Durchsetzung nationalistischer Ziele benutzt, ja mißbraucht. Einen unrühmlichen Namen hat sich hierbei der „Rashtriya Swayamsevak *Sangh*" (Nationaler Freiwilligenbund) mit seinen nach unsicheren Schätzungen fast 1 Million Sympathisanten gemacht, der häufig Kampagnen gegen Andersgläubige, vor allem Christen, inszenierte, die zu gewalttätigen Unruhen führten. Er war es denn auch, der besonders heftig gegen den Besuch des Papstes opponierte.

Die zweitgrößte Religionsgemeinschaft stellt der *Islam* mit 90 Millionen Anhängern (= 11,4% der Bevölkerung – nach inoffiziellen Schätzungen gibt es sogar bis zu 120 Millionen Muslime). Mehrheitlich Sunniten, haben die Muslime ihre Siedlungszentren in Nord- und Zentralindien, in der Gangesebene und in den südlichen Küstenregionen. Sie besitzen keine bedeutendere Gesamtorganisation, und da sie zudem vorwiegend den unterprivilegierten Schichten angehören, sehen sie sich – nicht ganz zu Unrecht – sozial benachteiligt. Mit besonderer Verbitterung hat man z. B. in der letzten Zeit vermerkt, daß indische Gerichte mehrfach in privatrechtlichen Prozessen gegenüber Muslimen nicht das muslimische Recht anwandten (was durchaus möglich gewesen wäre). Oft genügen derartige, als Provokation empfundene Vorgänge, um blutige Unruhen zwischen Muslimen und Hindus ausbrechen zu lassen.
Die übrigen Religionsgemeinschaften Indiens bilden ver-

gleichsweise kleine Gemeinden, die gleichwohl u. U. partiell von erheblicher Bedeutung sind: die *Sikhs* (2% der Bevölkerung), die wichtige Bereiche der Wirtschaft kontrollieren, die *Buddhisten* (0,7%) und die *Jainas* (0,5%). Hinzu kommen die Christen, deren Bevölkerungsanteil 1981 offiziell 2,43% betrug (andere Schätzungen geben heute bis zu 28 Millionen Christen an, wobei die Schwankungen in den Statistiken wesentlich darauf beruhen, daß sich manche Inder nur ungern öffentlich zu einer anderen als der Hindugemeinschaft bekennen).

Die etwa *330 christlichen Kirchen* stellen – gleichsam ein Spiegelbild der indischen Kulturwelt – eine recht heterogene Gruppe dar, der es an Geschlossenheit mangelt. Dennoch blieben die Einigungsbestrebungen der letzten Jahrzehnte nicht ohne Erfolg. So schlossen sich bereits 1947 zahlreiche Kirchen Südindiens mit bischöflicher resp. presbyterialer Verfassung zur „Kirche von Südindien" zusammen, die 1981 etwa 1,4 Millionen Mitglieder zählte. 1970 folgte die Gründung einer gleichartigen Kirche für Nordindien (1 Million Gläubige), während sich die Evangelisch-Lutherischen Kirchen ebenfalls zu einem eigenen Bund vereinigten (1,5 Millionen Mitglieder). Diese und andere Kirchen bilden zugleich den „Nationalen Kirchenrat in Indien", dem u. a. auch die syrisch-reformierte Mar-Thoma-Kirche angehört (0,5 Millionen Gläubige). Seit 1974 existiert zudem ein ökumenischer Koordinierungsrat, in dem die katholische Bischofskonferenz, der Nationale Kirchenrat und die Syrisch-Orthodoxe Kirche (1,6 Millionen Gläubige) um engere Zusammenarbeit bemüht sind.

Die katholische Kirche

Das Christentum ist tief in der Geschichte des indischen Subkontinents verwurzelt, wenngleich die Christen stets zu den Randgruppen der Gesellschaft zählten (vgl. HK Mai 1981, 257 ff.; und März 1984, 139 ff.). Der Legende nach gründete der Apostel Thomas die ersten christlichen Gemeinden Indiens. Historisch ist dies nicht belegbar, doch spätestens seit dem 6. Jahrhundert gab es im Südwesten Indiens eine blühende syrisch-christliche Gemeinschaft. In der Tradition dieser „Thomas-Christen" steht die vor allem in Kerala bedeutende, dem ostsyrischen Ritus verbundene Syro-Malabarische Kirche mit etwa 3 Millionen Gläubigen, die seit der portugiesischen Kolonialherrschaft wieder endgültig mit Rom uniert ist.

Ein Teil der syrischen Christen widersetzte sich im 17. Jahrhundert der Latinisierung, unterstellte sich dem Patriarchen von Antiochien und nahm den westsyrischen Ritus an. Von diesen Syrisch-Orthodoxen trennte sich 1930 die Syro-Malankarische Kirche mit derzeit rund 300 000 Katholiken, um sich erneut mit Rom zu vereinigen.

Die portugiesische Kolonialherrschaft ließ darüber hinaus eine neue Missionskirche entstehen, deren Zentren noch heute *Goa* und *Bombay* sowie die Südostküste Indiens sind. Die letzte Missionswelle erfaßte schließlich ab dem späteren 19. Jahrhundert das nordöstliche Indien, wo insbesondere die Ranchi-Mission im Hügelland von Chotanagpur (westlich Kalkutta) große Bedeutung erlangte. 1885 durch den belgischen Jesuiten Constantin Lievens begründet, zählt sie mittlerweile 1 Million Katholiken, darunter 200 000 Auswanderer in Assam (vgl. Fides, 15. 6. 85).

Die katholische Kirche Indiens bildet somit eine recht unterschiedlichen Sprach- und Kulturkreisen verhaftete Gemeinschaft, die in mancher Hinsicht eher das Dasein einer Außenseiterin führt. Die meisten Katholiken leben an der Peripherie des Staates, darunter allein 55% in *Kerala* und *Tamil Nadu.* Ethnisch gehören sie fast ausschließlich nationalen Minderheiten an, während es unter den in Indien dominierenden Gruppen mit arischer Tradition nur wenige Christen gibt. Dies setzt auch der Mission Grenzen, und so stagniert der Bevölkerungsanteil der Katholiken seit langem. Sozial gehören sie zudem gleichfalls eher zu den unterprivilegierten Schichten – die Hälfte von ihnen zählt zu der Gruppe der insgesamt 80 Millionen Kastenlosen (Harijans) bzw. der 60 Millionen Eingeborenen (Adivasis), die hauptsächlich in Zentral- und Nordostindien leben.

Für die sich hieraus ergebenden vielfältigen Probleme ist die Kirche personell verhältnismäßig gut gerüstet. In den 116 (davon 29 syrischen) Kirchensprengeln sind 12 500 Priester tätig, darunter 5200 Ordensgeistliche. Sie repräsentieren einen weitestgehend einheimischen Klerus, mit nur noch einem geringen, rasch absinkenden Anteil an Ausländern. Das Durchschnittsalter der 850, zumeist aus Spanien, Belgien oder Italien stammenden ausländischen Priester liegt über 60 Jahren, und neue Missionare kommen kaum mehr ins Land. Ohnehin verfügt Indien inzwischen über so viele Priesterberufungen, daß es längst selbst Hunderte von Missionaren ins Ausland entsenden kann – 1984 nahm es mit 8000 Klein- und 5600 Großseminaristen in der Statistik der Weltkirche den vierten Platz ein. Auch die 39 Ordenskongregationen (darunter 11 einheimische) mit 53 000 Ordensschwestern und 2500 Brüdern kennen keine großen Nachwuchsprobleme, so daß sie ebenfalls in wachsendem Maße außerhalb Indiens tätig werden (die weltweite Arbeit der von Mutter Teresa geleiteten Gemeinschaft ist nur ein Beispiel unter mehreren) (Angaben im wesentlichen nach: Missio 9/1985 – Stand: 1. 1. 1984).

Probleme der innerkirchlichen Einheit

Trotz dieses beeindruckenden Personalbestandes hat die Kirche strukturelle Schwierigkeiten zu überwinden. Allein die Syro-Malabarische Kirche stellt ein Drittel aller Priester, und 50% der Geistlichen stammen allein aus Kerala. Fast die Hälfte von ihnen sowie zwei Drittel der aus Kerala gebürtigen Ordensschwestern sind jedoch in anderen Regionen Indiens tätig, nicht zuletzt in den von den syrischen Kirchen im nördlichen Indien errichteten

Missionsbistümern. Angesichts der sprachlichen und kulturellen Unterschiede zwischen den einzelnen Landesteilen bleiben „Verständigungsschwierigkeiten" nicht aus, ja verschiedentlich begegnen Gläubige „fremden" kirchlichen Mitarbeitern mit Mißtrauen oder gar Ablehnung. Zudem sehen manche lateinischen Bischöfe die Einheit von Ritus und Jurisdiktion ihrer Diözesen durch die syrische Missionsarbeit gefährdet. Die syrischen Bischöfe beklagen ihrerseits, sie würden bei der geistlichen Betreuung ihrer in lateinischen Kirchensprengeln lebenden Gläubigen behindert. Als syrische Bischöfe diese Probleme kürzlich bei einem Ad-limina-Besuch in Rom erneut zur Sprache brachten, forderte der Papst die indische Kirche zu einer gütlichen Einigung auf. Er ließ zugleich durchblicken, daß er wohl keine Änderung der jetzigen kirchenrechtlichen Verhältnisse zugunsten der syrischen Kirchen wünscht (vgl. Osservatore Romano, 20. 12. 85).

Divergenzen gibt es auch hinsichtlich der *Inkulturation.* Durchgreifende einheitliche Regelungen waren bisher nicht möglich, da gerade die eher konservativen Christen Südindiens befürchten, durch eine Annäherung der Formen des Kirchenlebens an einheimische Kulturen ihre Identität zu verlieren. Zwar werden vielfach traditionelle Ausprägungen religiöser Verehrung in gemäßigter Weise übernommen, so etwa in der Kirchenmusik oder in der Gestaltung religiöser Feiern, doch bereits die durchgehende Einführung der Regionalsprachen in den Gottesdienst bereitete vielerorts Schwierigkeiten. Diskussionen, ob z. B. Inhalte und Formen des Hindu-Glaubens für die Verkündigung der christlichen Lehre nutzbar gemacht werden können, beschränken sich denn auch eher auf einen kleineren Kreis von Intellektuellen und sind zugleich weniger für die syrischen Kirchen von Bedeutung als gerade für die nordindische Diaspora.

Will man allzu offene Kontroversen vermeiden, kann man diese Probleme nur sehr behutsam angehen. Dies zeigte sich auch in den vorsichtigen Formulierungen einiger Passagen einer Resolution, die die Konferenz der Ordensleute in Indien im Januar 1985 verabschiedete. Als vorrangiges Ziel bezeichnete man die Evangelisierung der Gemeinden, wozu insbesondere die Verkündigung des Glaubens entsprechend den Kulturen Indiens gehöre, die stärkere Beteiligung der Laien am Kirchenleben und der *kritische* Dialog mit anderen religiösen und gesellschaftlichen Gruppen. Offensichtlich mochte man sich hier nur auf vergleichsweise allgemeine Grundsätze verständigen, während man in zwei weiteren Problemkreisen – Jugendarbeit und Initiativen zur Verbesserung der gesellschaftlichen Lage der Frauen – wesentlich konkreter wurde (vgl. Weltkirche 2/1985, S. 48 ff.).

Ohnehin kann die Kirche im unmittelbaren sozialen Bereich eine durchaus günstige Entwicklung verzeichnen, sieht man von den unvermeidlichen finanziellen Problemen ab, die sich auch durch die Entwicklungshilfe (mit wachsendem Eigenanteil) nur bedingt lösen lassen. 1984 unterhielt sie u. a. 615 Krankenhäuser, 1529 Dispensarien, 309 Alters- und Rehabilitationsheime und 1233 Waisenhäuser. Außerdem wurden in annähernd 10 000 Grund- und Sekundarschulen 3,7 Millionen Schüler unterrichtet sowie 180 000 College- und 35 000 Universitätsstudenten (Catholic Directory of India 1984).

Erfreulicherweise hat man längst erkannt, daß der Schwerpunkt des Schulwesens nicht allein auf jenen Schulen liegen darf, deren Besuch für die meist ärmeren katholischen Schulkinder kaum erschwinglich ist. Zwei Drittel der Bildungseinrichtungen sind immerhin Grundschulen, deren Besuch mit wesentlich geringeren finanziellen Opfern möglich ist als jener der Gymnasien, an denen christliche Schüler oft nur eine kleine Minderheit bilden. Darüber hinaus verstärkt man die Bemühungen, den Laien eine theologische Fortbildung zu ermöglichen, um sie besser in die Gemeindearbeit einbeziehen zu können. Zwar gibt es 27 000 Katechisten, doch werden die Laien in vielen Gemeinden immer noch zu wenig an der Gestaltung des Kirchenlebens beteiligt, wie verschiedentlich beklagt wurde (vgl. Pro mundi vita 42–1984/4, S. 28 ff.).

Probleme des Dialogs mit anderen Gesellschaftsgruppen

Die Kirche ist zur Erfüllung ihrer Aufgaben auf ein gutes, wenigstens passables Verhältnis mit den übrigen Religionsgemeinschaften, aber auch mit staatlichen Stellen angewiesen. Trotz guter Ansätze – etwa in der Kooperation im sozialen Bereich mit protestantischen Kirchen – sind hierbei noch viele Hindernisse zu überwinden. Kontakte mit Andersgläubigen beschränken sich eher auf die Kirchenführungen oder sind das Werk einzelner, besonders engagierter Christen. Ein vielversprechendes Beispiel für eine Basis-Verständigung bietet die 1982 in Sagar gegründete studentische „Vereinigung für eine neue Gesellschaft". Ihre rund 700 Mitglieder treffen sich regelmäßig in kleinen Gruppen, um unter geistlicher Leitung in Gebetsstunden, Diskussionsrunden und durch soziale Feldstudien ihr eigenes christliches Gesellschaftsbewußtsein zu erweitern und damit positiv auf ihre Umwelt einzuwirken. Möglichkeiten der Begegnung bietet auch die christliche Ashram-Bewegung, die allerdings vorerst nur eine Minderheit vorwiegend aus Intellektuellen erreicht. Die Aktivitäten der 40 Ashrams (darunter 18 katholische und 2 ökumenische; vgl. HK, August 1984, 381–386) werden jedoch von kirchenamtlicher Seite eher mit einem gewissen Mißtrauen betrachtet.

Die blutigen Unruhen der letzten Jahre haben die Kirchenführung im übrigen nicht nur bewogen, verstärkt öffentlich für ein Klima der nationalen Harmonie zu plädieren, sondern auch selbst konkrete Schritte zu tun. So regte die Bischofskonferenz im Dezember 1984 in einer gemeinsamen Erklärung mit dem Nationalen Kirchenrat zur Weltgebetswoche an, ökumenische Gottes-

dienste und lokale Gesprächsrunden zum Abbau der Spannungen zwischen den Bevölkerungsgruppen abzuhalten. Gleichwohl ist der Weg zu einem dauerhaften nationalen und religiösen Frieden noch weit, zumal auch die aggressiven Missionsmethoden mancher Freikirchen gelegentlich für Beunruhigung sorgen.

Das Verhältnis der Kirche insbesondere zu regionalen und lokalen staatlichen Organen ist ebenfalls nicht frei von Konflikten. Die sogenannten „Religionsfreiheitsgesetze" einiger Bundesstaaten erschweren die Mission erheblich, ja machen sie z. B. in Arunachal Pradesh im Nordosten Indiens fast unmöglich, so daß sich dortige Konvertiten allenfalls in den Nachbarstaaten taufen lassen können. Zudem verlieren in den meisten Bundesstaaten Harijans und Adivasis bei einem Glaubensübertritt soziale Vergünstigungen. Die Streichung von Beihilfen und die Verweigerung von Arbeitsplätzen wird – wenig überzeugend – damit begründet, die Betroffenen schieden mit ihrer Konversion aus der Hindu-Gesellschaft aus –, und nur innerhalb dieser gelten sie offiziell als unterprivilegierte Gruppe.
Kirchliche Proteste gegen diese Diskriminierung blieben bisher erfolglos. Die Bischofskonferenz beschloß deshalb im Juni 1985, eine landesweite Untersuchung zur sozialen Lage der Katholiken aus diesen Schichten erstellen zu lassen, ob die Kirche damit ihren Forderungen mehr Nachdruck verleihen kann, bleibt allerdings abzuwarten. Auch das gesellschaftspolitische Engagement einzelner Mitarbeiter der Kirche belastet das Verhältnis der Kirche zum Staat. Als im Dezember 1984 ein Priester der Erzdiözese Ranchi – vergeblich – auf der Liste der oppositionellen Janata-Partei für die Parlamentswahlen kandidierte und dies damit begründete, man müsse dem militanten Hinduismus auf parlamentarischer Ebene begegnen, wurde dies von Erzbischof *Pius Kerketta* ausdrücklich mißbilligt. Er warnte den Betreffenden davor, die Kanzel zu politischen Zwecken zu mißbrauchen, zumal sich Priester ohnehin nicht politisch betätigen sollten (NC News, 3. 1. 85).

Ebenso wandte sich der syro-malabarische Erzbischof *Benedict Mar Gregorios* von Trivandrum Ende 1984 gegen den Versuch von Ordensleuten, eine lokale Fischer-Gewerkschaft zu gründen, da ihnen die bestehende, staatlich wie kirchlich anerkannte Organisation zu wenig die Interessen der Fischer zu vertreten schien. Erzbischof Gregorios sah hierin nicht nur einen Affront gegen den Staat, sondern sogar den Versuch, eine „marxistisch inspirierte" Befreiungstheologie zu propagieren (NC News 28. 11. 84, vgl. ds. Heft, S. 92).

Zu einem Eklat kam es schließlich, als die indische Regierung im Oktober 1985 die *Ausweisung von sechs Jesuiten* verfügte, die sie der politischen Subversion beschuldigte. Der Vollzug wurde allerdings auf Intervention der Kirche zunächst ausgesetzt (Fides 30. 10. 85). Derartige Vorgänge zeigen, wie schwer es die Kirche noch hat, ihrem geistlichen Auftrag unter Wahrung ihrer Einheit in einer Umgebung nachzukommen, von der sie vielfach eher als „westlicher Fremdkörper" betrachtet wird. Gerade der Besuch des Papstes könnte ihr deshalb wesentliche Impulse vermitteln, die sie innerlich weiterhin stärken und ihr zugleich helfen, auch in Zukunft einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung der indischen Gesellschaft zu leisten. *Peter Drews*

Unterwegs zu einer indischen Befreiungstheologie

Theologenkongreß in Madras

Die 9. Jahrestagung der indischen theologischen Vereinigung (ITA) vom 28. bis 31. 12. 1985 in Madras hatte sich im Vorfeld des Papstbesuches ein brisantes Thema gestellt. In seiner Eröffnungsrede machte *Felix Wilfred* als Präsident der Vereinigung deutlich, daß man bewußt von der ursprünglich vorgesehenen Formulierung „Die Befreiungstheologie im indischen Kontext" abgegangen sei, um deutlich zu machen, daß es bei dieser Konferenz nicht darum gehen solle, die Einflüsse der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf indische Theologen darzustellen, sondern daß man versuchen wolle, die ersten Schritte zu einer genuin indischen Befreiungstheologie zu tun. Die Teilnahme von 90 Theologen (bei einer Mitgliedschaft von 130) zeigte, daß dieses Anliegen auf große Resonanz gestoßen war.

In Vorbereitung auf die Konferenz waren die Manuskripte von 16 einzelnen Referaten den Teilnehmern vorher zugeschickt worden, so daß für die Diskussion während der Konferenz nur kurze Einleitungen gegeben werden mußten. Nur auf diese Weise war die Fülle des vorbereiteten Materials einigermaßen zu bewältigen. Die Themen erstreckten sich auf drei Bereiche: zunächst ging es um die *Bezüge zur religiösen und kulturellen Vielfalt Indiens;* ein zweiter Bereich umfaßte die Gegebenheiten der sozio-ökonomischen Realität des heutigen Indiens, und im letzten Schritt wurde versucht, die Elemente für eine indische Befreiungstheologie zusammenzutragen.

Befreiung im Kontext Indien

Der Rückgriff auf die kulturelle und religiöse Vielfalt Indiens stand unter der Fragestellung, inwieweit sich in den Veden, in der Bhagavadgita und im Buddhismus befreiende Elemente finden lassen. Die drei vorgelegten Unter-

suchungen kamen mit diesem heuristischen Prinzip ziemlich übereinstimmend zu dem Ergebnis, daß sich solche Elemente durchaus in den Traditionen von Hinduismus und Buddhismus finden lassen, wenn sie auch in der Vergangenheit ihr befreiendes Potential wegen der Umformung durch die jeweils herrschenden Gruppen nicht haben ausspielen können.

In der Diskussion fanden diese Versuche, eine indische Befreiungstheologie mit der religiösen Tradition Indiens zu verbinden, nur bedingte Zustimmung. Der Haupteinwand war, daß mit dieser *Anknüpfung an den Hinduismus* vor allem gerade ein Grundanliegen der Befreiungstheologie, die Erreichung des vollen Menschseins für die Armen, Entrechteten und Unterdrückten, schon im Ansatz gefährdet sei, da die Angehörigen der unteren Kasten und die Stammesbevölkerung dann nicht hoffen können, ihre Befreiung jemals zu erreichen. Es wurde vor einer Hinduisierung der indischen Kirche gewarnt, die sich schon früher bei der Übernahme von Meditationstechniken, liturgischen Bräuchen und ähnlichen „falschen" Inkulturationsbestrebungen gezeigt habe. An dieser Stelle wurde erstmals der Gegensatz zwischen zwei Ansätzen einer indischen Befreiungstheologie deutlich, bei der die eine Gruppe vom kulturellen und religiösen Erbe ausgehen möchte, während die andere die bleibende Bedeutung dieses Faktors gering anschlägt und dagegen als Ausgangspunkt die sozio-ökonomische Gegebenheit des heutigen Indien nimmt.

Auf der Konferenz waren einige *Vertreter von Aktionsgruppen* anwesend, die ihre Erfahrungen aus dem Kampf der Fischer von Kerala um ihre Fangrechte gegen industrielle Fischereiflotten beschrieben. Bei dieser Auseinandersetzung, die seit einigen Jahren akut ist, gerieten Priester und Ordensfrauen, die die Fischer mit Worten und Taten (Hungerstreik) unterstützten, in *Konflikt mit den Bischöfen*, die diesen Einsatz verurteilten und sich mit einem schwachen Appell für Gerechtigkeit begnügten. Andere Gruppen berichteten von Erfahrungen aus der Arbeitswelt, in der sie als Vertreter der Christlichen Arbeiterjugend sich mit Marxisten im Kampf für soziale Gerechtigkeit zusammengetan hatten. Eine andere Gruppe berichtete vom Kampf der indischen Frau um Gleichheit und Gerechtigkeit in der indischen Gesellschaft und in der indischen Kirche. Die Berichte über den Einsatz kirchlicher Gruppen für die unteren Kasten und die Stammesbevölkerung Indiens, zusammen beläuft sich diese Menschengruppe der *Dalit* auf 150 Millionen Menschen, machten auf das große schwelende Problem Indiens, die *Kastenordnung*, aufmerksam. Auf der einen Seite hat sich die katholische Kirche in Indien stark für diese Personengruppe eingesetzt, und viele von ihnen haben in der katholischen Kirche ihre religiöse und gesellschaftliche Heimat gefunden, andererseits ist aber die indische Kirche selber nicht frei vom Spaltpilz der Kastentrennung. Den Aktionsgruppen war gemeinsam, daß sie alle in der marxistischen Gesellschaftsanalyse ein wichtiges Instrument für ihre Arbeit gefunden hatten. Fast trotzig wandten sie sich an die Theologen, ihnen doch eine andere ebenso oder besser geeignete Gesellschaftstheorie zu nennen, mit der diese Probleme angegangen werden könnten.

Der dritte Fragenkomplex befaßte sich mit der *Rolle der indischen Kirche im Befreiungsprozeß* und weiterführend mit der Frage nach den Voraussetzungen, Methoden und Inhalten einer indischen Befreiungstheologie. *Paul Puthanangady*, der Leiter des nationalen biblischen und liturgischen Instituts von Bangalore, unternahm eine kritische Sicht der indischen Kirche im Hinblick auf ihre Rolle in den Befreiungsbewegungen. Seine Kritik an der indischen Kirche und die sich daraus ergebende Unfähigkeit zu einer befreienden Praxis gipfelte in vier Aussagen: 1. Die indische Kirche war immer mehr eine Institution als eine wirkliche Gemeinschaft. 2. Die Kirche Indiens habe immer mehr Gewicht auf die Mehrung der Zahl ihrer Mitglieder gelegt, als daß sie eine wirkliche Evangelisierung geleistet habe. Dabei habe sich das Gewicht auf die Ausbreitung ihrer Einrichtungen (Schulen, Hospitäler etc.) zuungunsten ihrer eigentlichen Sendung verlagert. 3. Die indische Kirche leide an einer Art Minderheitenkomplex, der sie ständig zu einem Wohlverhalten gegenüber der jeweils herrschenden Gruppe verleite und für eine kritisch-prophetische Rolle disqualifiziere. 4. In den Augen der indischen Bevölkerung sei die katholische Kirche in Indien weiterhin eine kulturell entfremdete Gruppe, die sich in einem Übermaß finanziell vom Ausland abhängig zeige.

Bemühen um interreligiöse Zusammenarbeit

Auf dem Hintergrund dieser kritischen, aber im Endeffekt doch wohl nur realistischen Sicht auf die indische Kirche stellte sich natürlich die Frage: Ist eine Minderheitengruppe wie die katholischen Christen in Indien überhaupt in der Lage, eine Befreiungstheologie zu entwickeln? *Sebastian Kappen* SJ hatte einen Entwurf für die *Grundzüge einer indischen Befreiungstheologie* vorgelegt, der einmal die gegenwärtige gesellschaftliche, kulturell-religiöse und wirtschaftliche Lage Indiens ernst nimmt und auch realistisch das Gewicht der indischen Kirche als Minderheit in Betracht zieht. Als Minderheit sind die Christen in Indien auf Zusammenarbeit mit anderen Kräften angewiesen. In der religiösen Tradition Indiens finden sich radikale Strömungen z. B. im Buddhismus, mit denen solche Zusammenarbeit im Hinblick auf eine Befreiungstheologie sinnvoll und möglich erscheint. Daneben müsse eine indische Befreiungstheologie offen sein, die positiven Einsichten des Marxismus aufzugreifen und für die Entwicklung einer Befreiungstheologie fruchtbar zu machen.

Die Anstöße dieser Papiere und Diskussionen im Plenum wurden in verschiedene *Arbeitsgruppen* übernommen, die den zweiten Teil der Konferenz ausmachten. Dabei ging es um die verschiedenen Elemente einer indischen Befreiungstheologie wie den Inhalt von Befreiung im indischen

Kontext, die Beschreibung des Umfeldes, in dem Befreiung sich ereignen muß, die Rolle der indischen Kirche in diesem Prozeß, die grundlegenden Prinzipien einer Befreiungstheologie und die Auswirkungen einer solchen Theologie auf die theologische Ausbildung in Indien. Als Charakteristikum einer indischen Befreiungstheologie wurde ein doppelter Ansatz herausgearbeitet. Auf der einen Seite muß sie die *Zusammenarbeit mit den verschiedenen weltlichen Befreiungsbewegungen* suchen auf der Grundlage der *Förderung von mehr Menschlichkeit* auf allen Ebenen der indischen Gesellschaft. Auf der anderen Seite muß eine indische Befreiungstheologie mit den Religionen Indiens eine Zusammenarbeit finden, die die befreiende Kraft dieser Traditionen fördert und nutzt.

Diese Zusammenarbeit könne nicht nur auf dem Sektor des Handelns in der Gesellschaft zur Herbeiführung menschlicherer Verhältnisse beschränkt bleiben, sondern müsse sich auch auf eine Zusammenarbeit auf dem eigentlich theologischen Gebiet erstrecken. Es sei notwendig, eine neue Hermeneutik für die Interpretation der indischen religiösen Schriften zu entwickeln, die nicht einseitig von der herkömmlichen katholischen Dogmatik ausgehe, sondern auch das Eigenverständnis des religiös anderen Partners mitberücksichtige. Eine *interreligiöse Zusammenarbeit* an der Entwicklung einer indischen Befreiungstheologie würde auch eine gegenseitig befruchtende Wirkung haben, wenn man sich gegenseitig helfe, die einer Befreiung förderlichen Elemente in den verschiedenen religiösen Traditionen von denen zu scheiden, die diesem Befreiungsprozeß entgegenstehen. Eine solche Zusammenarbeit auf dem theologischen Gebiet müsse zusammengehen mit einer verstärkten Information über den anderen Partner. Dies setze eine weitreichende Änderung in der jetzt bestehenden Praxis der religiösen Unterweisung voraus, die geändert und um die Einführung in das Verstehen der anderen Traditionen bereichert werden müsse. Auch in der religiösen Praxis müsse man versuchen, zu gemeinsamen Feiern der Feste der anderen Religionen zu kommen.

Das Ziel: ein eigenständiger indischer Weg

Über die Fragen, die mit diesen Vorschlägen und Entwürfen verbunden sind, kam es zu längeren Diskussionen. Sie machten deutlich, daß es innerhalb der Vereinigung von indischen Theologen durchaus eine *Pluralität von verschiedenen theologischen Positionen* gibt, die noch lange nicht ausdiskutiert sind. Geht man davon aus, daß in der Vereinigung indischer Theologen sich die eher offenen Theologieprofessoren der Seminare und Ordenshochschulen zusammengefunden haben, so kann man damit rechnen, daß in den Kreisen der Bischöfe und der mehr konservativen Theologen gegen diese Ansichten eine Reihe von grundlegenden Einwänden geltend gemacht werden. Bei der Formulierung des Schlußdokumentes der Konferenz wurde denn auch einiges Gewicht darauf gelegt, nicht durch überzogene oder provokativ klingende Formulierungen unnötig Porzellan zu zerschlagen. Dies gilt um so mehr, als sich alle Teilnehmer bewußt waren und sich im Laufe der Konferenz eher schmerzlich noch mehr bewußt wurden, daß das Thema der Konferenz durchaus zutreffend gewählt war, gerade weil zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch keiner der teilnehmenden Theologen bereits einen fertigen Entwurf vorlegen konnte. Immerhin kamen eine Reihe von Elementen für eine mögliche indische Befreiungstheologie zusammen, die ihre Tragfähigkeit in einer weitergehenden Diskussion und vor allem befreienden Praxis unter Beweis stellen müssen.

Zu Beginn der Konferenz war betont worden, daß es nicht darum gehen könne, Anleihen bei der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zu machen, sondern daß die Aufgabe sei, eine eigenständige indische Befreiungstheologie zu entwickeln. Dieser Aufgabenstellung ist die Konferenz weitgehend nachgekommen. Unterschwellig war die lateinamerikanische Befreiungstheologie aber durchaus „anwesend". Dies wurde immer dann deutlich, wenn gewisse Dinge, Aussagen und Haltungen als für eine Befreiungstheologie passend oder unpassend angenommen oder verworfen wurden. Ganz *unreflex* lag diesen Wertungen dabei das Verständnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zugrunde. Auch in den methodologischen Voraussetzungen, die für eine indische Befreiungstheologie in Vorschlag gebracht wurden, war dieser Einfluß zu spüren. Genauso deutlich war auch das Abrücken von europäischer und nordamerikanischer Theologie, die in der ganzen Diskussion schon nicht mehr zur Sprache kam. Aber auch hier ist anzumerken, daß die große Mehrzahl der teilnehmenden indischen Theologen ihre Ausbildung in eben diesen Ländern abgeschlossen haben und von dieser Erfahrung sicher geprägt bleiben.

Kurz vor dem Besuch des Papstes in Indien vermittelte diese Konferenz ein gutes Bild der indischen Kirche mit ihren Erfahrungen aus der Geschichte, ihrer Bemühung, als Minderheitengruppe eine Aufgabe zu finden, die sie für die Gesamtheit Indiens fruchtbar werden läßt und die für einen guten Teil ihrer theologischen Kräfte diese Aufgabe in der Entwicklung einer Theologie sieht, die den Armen und Entrechteten in der indischen Gesellschaft Befreiung und Hilfe zum vollen Menschsein bietet.
Deutlich wurde aber auch, daß die Gruppe der Theologen, die sich für diese Aufgabe in der indischen Kirche engagieren, wiederum eine *Minderheit* darstellt, die wohl erst in einem Prozeß der Auseinandersetzung und der hoffentlich damit verbundenen Reifung der Ideen zu einer eigenen Form einer indischen Theologie findet, die dann wiederum über den Kreis der indischen Kirche hinaus eine Bereicherung für das theologische Denken und Tun in der Weltkirche darstellt. Als wichtiger Schritt auf diesen Weg kann eine geplante Buchreihe „Monographien zu einer indischen Theologie" angesehen werden,

die von der Vereinigung indischer Theologen herausgebracht werden soll. In drei Sektionen: Befreiung, hermeneutische Fragen und Inkulturation sollen insgesamt etwa 30 Bände herausgebracht werden, die die anstehenden Fragen in Einzelstudien vertiefen sollen. Autoren der Reihe werden aus den Reihen der Vereinigung selber kommen, die auch das Herausgebergremium stellt, das darauf achten soll, daß von der Fragestellung, Methode und Sprache her eine gewisse Einheitlichkeit zur Wahrung des Seriencharakters beachtet wird. Die Reihe soll sich an Theologiestudenten und alle wenden, die an der Fragestellung „Relevanz des christlichen Glaubens für die Befreiung in Indien" offen und interessiert sind.

Georg Evers

Ein Ereignis für Ost und West

Das Methodius-Jahr und die slawischen Kirchen

Der 1100. Todestag des hl. Methodius war im vergangenen Jahr Anlaß zu zahlreichen religiösen Feiern und wissenschaftlichen Kongressen in Ost und West, auf denen die beiden Slawenapostel Kyrill und Methodius als religiöse und geschichtliche Gestalten gewürdigt wurden. Der folgende Bericht faßt im Rückblick die wichtigsten Ereignisse zusammen und würdigt sie in ihrer Bedeutung für die christlichen Kirchen im slawischen Raum.

Elf Jahrhunderte sind vergangen seit dem Tod des hl. Methodius am 8. April 885. Zusammen mit seinem Bruder Konstantin, der vor seinem Tod als Mönch den Namen Kyrill annahm, hatte ihn auf Bitten des Fürsten Rastislav Kaiser Michael III. nach Großmähren entsandt, dort das Evangelium zu verkünden. Die Brüder stammten aus Thessalonike, dem Zentrum Makedoniens, dessen Bevölkerung zu dieser Zeit mit eingewanderten slawischen Stämmen durchsetzt war. Offenbar war ihnen darum die slawische Sprache schon vertraut, als sie sich an ihren Auftrag machten. Ihr Verdienst war es, daß sie ein Alphabet schufen (Konstantin) und die Liturgie, wenigstens Teile der Hl. Schrift und den Nomokanon, das kirchliche Rechtsbuch, in die slawische Sprache übersetzten. Gemeinsam gingen sie auch nach Rom, verteidigten unterwegs wie am Ziel den Gebrauch des Slawischen für die Feier des Gottesdienstes und erreichten die Zustimmung Papst Hadrians II.

Konstantin-Kyrill starb während des Aufenthalts in Rom (14. 2. 869). Methodius wurde vom Papst zum Bischof geweiht und als päpstlicher Legat bei den Slawen in sein Missionsgebiet entlassen. Seine Tätigkeit und wohl auch seine Erfolge erregten den Widerspruch des Bischofs von Salzburg und seiner Suffragane. Sie zogen ihn 870 vor das Gericht einer Synode in Regensburg, die ihn zu Verbannung und Klosterhaft verurteilte, nach bisheriger Annahme im Kloster Ellwangen, nach neueren Untersuchungen möglicherweise auf der Reichenau. Auf Grund der Intervention des Papstes Johannes VIII. kam er erst drei Jahre später frei. Doch erst 880 gelang es Methodius, auch diesen Papst für die Anerkennung der slawischen Kirchensprache zu gewinnen. Er setzte seine Übersetzertätigkeit unermüdlich fort bis zu seinem Tod. Die Quellen enthalten keine sichere Angabe über Sterbeort und Grab, doch verweist die Tradition immer noch auf Velehrad in Mähren, wo darum auch in diesem Jahr entsprechende Feierlichkeiten stattfanden.

Die Bedeutung der Brüder und besonders des Bischofs Methodius für die Entstehung und Entfaltung des Christentums unter den Slawen ist sicher nicht zu überschätzen. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß das Jubiläumsjahr des hl. Methodius an vielen Zentren der slawischen Kirchen und darüber hinaus gefeiert wurde, um das Werk des Bischofs historisch wie kirchlich-theologisch zu würdigen. Ein kurzer Überblick über die wichtigsten Termine und Daten mag das belegen.

Feiern verbanden Ost und West

Die Geburtsstadt Thessalonike gedachte ihres großen Sohnes mit liturgischen Feiern und einem wissenschaftlichen Symposium in der Zeit vom 10. bis 15. Mai. Der griechische Staatspräsident, mehrere Minister und natürlich viele Hierarchen nahmen teil. Ein besonderer Akzent dieses Gedächtnisses: Zum erstenmal wurde den beiden Brüdern in Griechenland eine Kirche geweiht (Episkepsis 16 [1985] 339, 8 f. Ausführlicher Bericht in Gregorios Palamas 68 [1985] 245–258). In der Tschechoslowakei, zu deren Staatsgebiet heute Mähren mit Velehrad, dem traditionellen Sitz und Grab des hl. Methodius gehört, beging als erste die Orthodoxe Kirche der ČSSR das Jubiläum bereits im März (Episkepsis 16 [1985] 335, 5–7; vgl. das Organ dieser Kirche Hlas pravoslavi 40 [1985] in den Nummern 1, 2, 5 mit einschlägigen Verlautbarungen und Beiträgen), ihr folgte die katholische Kirche mit einem ersten Auftakt am 10. April und der Hauptfeier vom 5. bis 7. Juli Kardinal *Tomášek* hatte den Papst dazu eingeladen, die Regierung verweigerte die Einreise. Immerhin wurde die Teilnahme des Kardinal-Staatssekretärs *Casaroli* genehmigt, während die Anreise anderer Kirchenvertreter aus West und Ost untersagt wurde (vgl. HK, August 1985, 348; L'altra Europa 10 [1985] 5 [203], 113–129).

Bulgarien hatte den Schülern des Methodius nach dessen Tod Aufnahme gewährt. So ließ es sich die bulgarische orthodoxe Kirche angelegen sein, des Todestages beson-

ders festlich zu gedenken, liturgisch wie wissenschaftlich, in den Tagen vom 10. bis 16. Juni, unter dem Patronat des Patriarchen Maksim (Episkepsis 16 [1985] 339, 7–8). Wieder war es die katholische Kirche, die in Jugoslawien dem Jubiläum eigene Feiern widmete, in Djakovo am 4./5. Juli. Auch hier nahm Kardinal Casaroli als Legat des Papstes teil, doch anders als in Velehrad konnten dabei mehr als vierzig Kardinäle und Hierarchen des Auslands anwesend sein, und auch die serbisch-orthodoxe Kirche war offiziell vertreten (vgl. HK, August 1985, 390; Irénikon 58 [1985] 432f.).

Es bedarf keiner eigenen Begründung, daß auch an den Orten, deren Bischöfe einmal im Leben des Heiligen eine etwas zweideutige Rolle gespielt hatten, seiner besonders gedacht wurde. So fand in Regensburg vom 17. bis 24. April ein internationales Symposium aus Anlaß der 1100. Wiederkehr seines Todestages statt, veranstaltet vom slawischen Institut der Universität und mitgetragen von der Evangelischen Landeskirche, dem Ostkirchlichen Institut der deutschen Bischöfe und dem Osteuropa-Institut Regensburg–Passau, begreiflicherweise mit einem wesentlich wissenschaftlichen Charakter. Vom 20. bis 22. September fand ebenfalls ein Symposium in Salzburg statt, in der Trägerschaft des Landes und der Universität Salzburg wie der Stiftung Pro Oriente, einer Gründung Kardinal Königs.
Den Abschluß des Jubiläums bildete ein internationaler Kongreß in Rom mit dem Thema „Christentum unter den Slaven" vom 8. bis 11. Oktober. Das Interesse übertraf alle Erwartungen, so daß die Veranstaltungen nicht im Päpstlichen Orientalischen Institut stattfinden konnten, sondern in die Urbaniana verlegt werden mußten. Anzumerken wären schließlich noch eine Reihe kirchlicher Veranstaltungen im deutschen Raum, begründet ebenso mit der Anwesenheit orthodoxer Christen in der Bundesrepublik wie vieler slawischer Emigranten aus dem Osten, die hier vorübergehend oder dauernd Aufnahme suchten und suchen, so die Wallfahrt der orthodoxen Griechen mit ihrem Metropoliten nach Ellwangen, die Feiern in Mainz, Frankfurt, Bonn und Hildesheim. Das Gedenkjahr eines Mannes, der den Titel eines Slawenapostels von der Geschichte erhalten hat, fand also auch unter uns hierzulande seinen Widerhall. Das könnte durchaus Sinn haben für das Verhältnis unseres Volkes mit den Völkern des Ostens und für ein besseres Verständnis zwischen den Kirchen unseres Landes und den Kirchen unter den Slawen. Nach Ausweis der Kirchengeschichte bestand und besteht hier immer Nachholbedarf.

Die Slawenapostel und der slawische Papst

Ein besonders bemerkenswertes Ereignis des Jahres war die Enyzklika „Slavorum Apostoli", die Papst Johannes Paul II. unter dem 2. Juli veröffentlichte (Text in Oss. Rom. v. 3. 7. 1985; deutsch in Herder Korrespondenz 39 [1985] 370–379), nicht ohne auf die Erhebung der Brüder aus Thessalonike zu Patronen Europas, neben dem hl. Benedikt, zu verweisen, die er mit dem Apostolischen Schreiben „Egregiae virtutis" vom 31. Dezember 1980 vorgenommen hatte (Text AAS 73 [1981] 258–262). Zu diesem Schritt „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". Und ohne Zweifel hat er recht, wenn er seine Überzeugung zum Ausdruck bringt, die „besonderen Charismen" der beiden würden „im Licht der unserer Epoche eigenen Situationen und Erfahrungen noch besser verständlich". Worum sie sich mit ganzer Hingabe gemüht, wofür sie gekämpft und auch gelitten haben, die Bewahrung und Entfaltung der Besonderheit eines Volkes, seiner Sprache und seines Geistes, unter dem Evangelium und in der Kirche Jesu Christi, das ist uns in der katholischen Kirche jedenfalls in dieser Epoche hinsichtlich seiner Bedeutung erst neu zu Bewußtsein gekommen. Der Papst hebt darum dieses ihr Verdienst besonders hervor: „Es war eine besondere Anstrengung, missionarischen Geistes 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." Er nennt diese Haltung einen „hochherzigen Entschluß", die Brüder habe er gemacht „zu einem wahren Modell für alle Missionare". Und sehr nachdrücklich betont er, daß ihnen bei ihrem Werk „jedes Gefühl der Überlegenheit oder Vorherrschaft fremd war", daß sie vielmehr wirkten „allein aus Liebe zur Gerechtigkeit und mit eindeutigem apostolischem Eifer gegenüber den Völkern, die dabei waren, sich zu entwickeln".

Es ist hier nicht der Ort, etwa im Anschluß an die Enzyklika, die historische Bedeutung der Brüder direkt für die Christianisierung und dadurch indirekt für die Volkwerdung der slawischen Stämme herauszuarbeiten. Der Papst selbst legt, mit vollem Recht, großes Gewicht auf diese doppelte Frucht aus ihrem selbstlosen und mutigen Einsatz. Er verweist aber noch auf einen anderen Zug in ihrem Leben und Werk, nach modernem Sprachgebrauch könnten wir ihn den „ökumenischen" nennen. Byzanz hatte sie ausgesandt, den Glauben zu verkünden, und sie wußten sich ohne Zweifel der Kirche von Konstantinopel ganz verbunden. Sie halten aber nicht weniger die Verbindung zu Alt-Rom und seinem Bischof, dem römischen Papst. Auch vor ihm rechtfertigen sie ihr Vorgehen bei der Missionierung, erwarten von seiner Seite Anerkennung und Gutheißung ihrer Bemühungen, nicht nur das Evangelium den Slawen zu verkünden, sondern zugleich das slawische Erbe in die Kirche einzubringen.

Genau darin erkennt der Papst die Sendung der Brüder auch für unsere Zeit, wenn er schreibt: „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 die Menschen unserer Zeit die Einladung, zusammen die Gemeinschaft aufzubauen."

In der Tat ist es nicht zuletzt diese Seite ihrer Haltung, die uns dringend zu Nachdenken und Umdenken bewegen müßte.

Ein ökumenischer Gewinn

Vielleicht dürfen wir, wenn wir die Feiern des Jahres überblicken, dankbar den Geist der Heiligen in ihnen schon gegenwärtig und wirksam erkennen. Ich denke etwa an die Feierlichkeiten im kroatischen *Djakovo.* Sie waren von den kroatischen Katholiken initiiert, der Kardinal-Staatssekretär präsidierte und leitete die Konzelebration, und weitere hohe Vertreter des Katholizismus aus dem Ausland waren anwesend. Dennoch entsandte auch das serbisch-orthodoxe Patriarchat seinen Vertreter, Angehörige der orthodoxen theologischen Akademie nahmen teil und ergriffen das Wort. Zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte die serbische Kirche entschieden abgelehnt, dorthin einen Beobachter zu schikken.

Immer wieder hatte man die härtesten Anklagen erhoben, ja ein Schuldbekenntnis der katholischen Kirche wegen der Gewalttaten und Morde, die der „römisch-katholische" Ustascha-Staat kroatischer Nationalisten während des Zweiten Weltkriegs an den orthodoxen Serben wegen ihres Glaubens begangen habe, gefordert. Das Gedächtnis der heiligen Cyrillus und Methodius wirkte versöhnend und einend zwischen den Kirchen, machte eine aufrichtige Begegnung ihrer Hierarchen und Theologen von neuem möglich. Wenn man bisher der Überzeugung begegnete, daß allein der Kommunismus die Einheit des jugoslawischen Staates begründe und sichere, so möchte man nach dem Methodiusjahr gerne die Hoffnung hegen, daß der eine Christenglaube, von den Brüdern aus Thessalonike zuerst den Slawen in ihrer Sprache verkündet, die Kirche und die Völker, die sich zu ihm bekennen, sich als Band der Einheit und als Garant gegenseitiger Achtung und Liebe erweise. Nicht nur für Serben und Kroaten würde das eine neue Ära bedeuten, auch das Verhältnis der katholischen und der orthodoxen Kirche gewänne im Land und darüber hinaus neue Konturen.

Doch ohne Zweifel, ein neues Bewußtsein der letzten und tiefsten Gemeinschaft der Kirchen im Glauben, und, daraus resultierend, eine größere Gemeinsamkeit im Handeln, geben der ganzen Sache des Christentums nach außen ein überzeugenderes Profil und im Innern mehr Standfestigkeit gegenüber Ideologien, die es ablehnen und schließlich überwinden wollen. Und das natürlich nicht nur in Jugoslawien, und wohl auch dort, wo es zwar nicht zu größeren oder gar aufsehenerregenden Feierlichkeiten kam. So können wir uns gut vorstellen, daß der internationale Kongreß in *Sofia* von seiten der Partei und des Staates sehr wohl beachtet wurde. Natürlich konnte er nur mit Genehmigung und zugleich auch mit einer gewissen Unterstützung des Staates einberufen und durchgeführt werden. Auch das Thema war sicher mit den offiziellen Stellen abgesprochen: „Rolle und Bedeutung des Werkes der heiligen Kyrill und Method für die geistige und kulturelle Zusammenarbeit unter den Balkanvölkern vom 9. bis zum 19. Jahrhundert".

Das große Interesse, das der Kongreß im gesamten Ausland, auch bei den Gelehrten des Westens, fand, die behandelten Themen, die sich immer wieder um die Zusammenhänge zwischen Christianisierung und Entwicklung der Kultur unter den Slawen drehten, wurden in der Führung von Partei und Staat genau registriert. Vermutlich um so mehr, als auch der bulgarische Nationalismus mit den Brüdern unmittelbar sich verbunden fühlt. Sein Anspruch, sie für das bulgarische Volkstum beanspruchen zu können, wird sich kaum je mit Sicherheit erweisen lassen; er wird dennoch seit langem aufrechterhalten, trotz der Tatsache, daß beide offenbar von griechischer Geistigkeit geprägt waren und sich von Byzanz gesandt wußten. Doch von solchen vagen Gedanken abgesehen, für die bulgarische Orthodoxie mußte der Kongreß Stärkung und Ermutigung bedeuten. Sie konnte erfahren, daß sie und ihre Theologie „draußen" keineswegs abgeschrieben waren. Die Regierung trug dem Rechnung, wenn sie zur Eröffnung des Symposiums einen Vertreter des Kultusministeriums entsandte, die erschienenen Wissenschaftler zu begrüßen. Sicher war das auch eine Geste diplomatischer Höflichkeit, der man nicht zu viel Gewicht beimessen soll. Für die bulgarische Kirche wird es dennoch nicht wenig bedeuten, daß sie mit der Feier der Slawenmissionare an eine größere Öffentlichkeit treten konnte.

Zurückhaltung der russischen Orthodoxie

Es mag zunächst verwundern, daß die relativ kleine *orthodoxe Kirche* der *Tschechoslowakei* das Methodiusjahr in einem für ihre Verhältnisse großen Rahmen beging. Sie machte nicht nur die Vorreiterin bei den Feierlichkeiten des Jahres überhaupt, sie bereitete das Jubiläum auch in Hirtenbriefen der Bischöfe sorgfältig vor und beging es dann über drei Tage: ein Besuch an der Wirkungsstätte der Brüder in Mikulcice in Mähren, eine Tagung mit Theologen und Hierarchen der orthodoxen Schwesterkirchen und eine feierliche Liturgie, bei der Metropo-

lit *Emilianos von Silyvria* als Vertreter des Ökumenischen Patriarchen die Festpredigt hielt und der rumänische Theologe *Ion Bria* als Vertreter des Ökumenischen Rates eine Gedenkschrift „Das Zeugnis des hl. Method: die orthodoxe Mission im 9. Jahrhundert" überreichte – wirklich ein reiches Programm. Für die tschechoslowakische orthodoxe Kirche waren die Tage und die Feiern vor allem zur Stärkung ihrer inneren Position wichtig. Im böhmisch-mährischen Kernland ist sie nicht genuin beheimatet, in der Slowakei wurde der Gegensatz zwischen Union und Orthodoxie nie überwunden. So versteht es sich leicht, daß man immer wieder die Herkunft der Slavenmissionare aus dem „orthodoxen" Byzanz betonte, was für das 9. Jahrhundert „orthodox" immer auch bedeutet hat, und ebenso die Gründung einer „autonomen" Kirche durch sie, wobei man wohl wieder den Autonomiebegriff heutigen orthodoxen Kirchenverständnisses zugrunde legt. Metropolit Emilianos sprach in seiner Festpredigt eher im Sinn eines Ausgleiches: Es gelte die christliche Frohbotschaft heute wieder in einer Sprache zu verkünden, die den geistigen Bedingungen und Nöten der Menschen entspräche, daß über dem Pluralismus der Kultur die Einheit des Glaubens sichtbar würde.

Es wäre aber wohl zu eng gesehen, wollten wir in der Weise, wie die orthodoxe Kirche der ČSSR das Methodiusjahr feierte, nur eine Art Selbstbestätigung gegenüber den Kirchen des Westens erkennen. Es ist eher die „Schauseite"; denn auch die orthodoxe Kirche steht dort in der Abwehr einer unchristlichen und widerchristlichen Ideologie, auch sie ist nur geduldet. Auch sie braucht darum die Berufung auf die große Geschichte ihres Kirchentums, darin eingeschlossen auf den entscheidenden Beitrag für die Entwicklung des Slawentums.

Vielleicht müssen wir von daher auch die Haltung der *Russisch-Orthodoxen Kirche* zum Methodiusjahr interpretieren. Auffällig ist es jedenfalls, daß von ihrer Seite keine Jubiläumsfeiern angesetzt wurden. Auch die russische Kirche feiert ja die Liturgie noch immer in der kirchenslawischen Sprache, die auf die Übersetzung der Brüder aus Thessalonike zurückgeht, auch sie weiß sich ihnen gegenüber darum zu Dank und Verehrung verpflichtet. Anstelle einer publikumswirksamen Feier aber gedachte sie des 1100. Todestags des hl. Methodius in der Liturgie am 23. Juni in der Kathedrale des Patriarchen. Die Gedenkrede hielt Patriarch Pimen selbst. Er betonte das Verdienst der Heiligen für die Entwicklung der slawischen Sprache, die zum Band unter den slawischen Völkern geworden sei. Während der griechische Osten und der lateinische Westen auseinanderbrachen, fanden die Slawen zur Einheit und traten so als neue Kraft auf das Feld der kirchlichen, kulturellen und politischen Geschichte Europas. Der Patriarch erwähnt ausdrücklich auch die Arbeit ihrer Schüler in Bulgarien, von wo deren Ernte nach Rußland gelangt sei; Rußland aber habe seinerseits eine gesamtslawische Kultur und Literatur aufgebaut. Die Missionierung und Christianisierung der Slawen treten in dieser Botschaft also in den Hintergrund, während die Bedeutung für die Entwicklung der slawischen Geschichte allgemein und der russischen im besonderen unterstrichen werden (Journal des Moskauer Patriarchats 1985, H. 8 S. 12f.). Wir dürfen das Wort des Patriarchen wohl auch unter dem Blick auf die Tausendjahrfeier der „Taufe Rußlands" im Jahr 1988 sehen.

Großereignis Velehrad ...

Einen anderen Charakter hatten die Methodiusfeiern in der ČSSR, soweit sie von *katholischer* Seite veranstaltet wurden. Zentrum war hier, wie schon erwähnt, die mährische Stadt *Velehrad*, nach der Tradition Hauptsitz der beiden Brüder, besonders dann des Erzbischofs Methodius, und Mittelpunkt ihres Wirkens, wie auch Grabstätte des letzteren. Die katholische Kirche der Tschechoslowakei betrachtete darum das Jubiläum des hl. Methodius gleichsam als ihre eigenste Angelegenheit. Bereits im April, zur Eröffnung des Jahres, pilgerten gute zehntausend Gläubige nach Velehrad, unter ihnen etwa 1000 Priester. Schon das war eine Herausforderung für Partei und Regierung.

Seit dem Frühjahr 1984 hatte aber eine Unterschriftenaktion begonnen, den Papst für die vorgesehene Hauptfeier am 7. Juli dieses Jahres einzuladen. Die Behörden hatten sich an die Ordinariate gewandt und die Einstellung der Aktion gefordert, waren verschiedentlich auch direkt dagegen eingeschritten. Kardinal Tomášek lud mit einem Schreiben vom 8. Februar 1984 tatsächlich den Papst zur Teilnahme an der Jubiläumsfeier ein und unterrichtete auch die Regierung von diesem Schritt (L'altra Europa 10 [1985] 5 [203], 117f). Diese gab sich zunächst den Anschein einer wohlwollenden Haltung, stellte aber Bedingungen, auf die Rom nicht eingehen konnte. Die Parteiführung erließ ihrerseits ein Rundschreiben an ihre Dienststellen mit der Anweisung, die Tätigkeit der Slawenmissionare mit allen Mitteln herunterzuspielen bzw. entgegen der kirchlichen die kulturelle und politische Bedeutung ihres Werkes zu betonen. Die Behörden sollten streng darauf achten, daß alle kirchlichen Aktionen nur im gesetzlichen Rahmen durchgeführt werden könnten (ebd. S. 118–122). Dem Papst wurde schließlich die Erteilung eines Visums verweigert. Ihm blieb nur die Möglichkeit eines Schreibens an die Priester und Ordensleute. Darin forderte er sie auf, gleich Methodius sich mutig der geschichtlichen Stunde zu stellen und demütig die Geheimnisse der göttlichen Vorsehung anzunehmen. Es gehe nicht so sehr darum, zu verstehen, als vielmehr, zu lieben. Zum andern erinnert sie der Papst an die Notwendigkeit, wieder gleich Methodius, das Zeugnis einer reifen priesterlichen und religiösen Persönlichkeit zu geben. Es gelte das Priestertum zu lieben als ein großes „soziales Sakrament", es zu lieben „als das Wesen unseres Lebens und unserer Berufung, als Basis unserer christlichen und menschlichen Identität". Noch einmal wie St. Methodius müßten Priester und Ordens-

leute erfüllt sein vom Geist der Verantwortung, getreu den richtungweisenden Worten des göttlichen Meisters. Das Gedächtnis des Heiligen, gefeiert „in diesem so dramatischen, wenngleich durch seine wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften so wunderbaren Jahrhundert, möge für euch, Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen in der Tschechoslowakei, Ansporn und Verpflichtung zu eurer Heiligung sein, um dem Menschen von heute zu begegnen, der sucht, verlangt, ersehnt und erwartet in angstvoller Unruhe euren Dienst der Liebe und der Rettung in Christi Namen!" (mit Datum vom 19. 3. 1985, ebd. S. 123–129).

... und seine nicht zu unterschätzenden Wirkungen

Es war ein wirklich bewegender Brief, der seinen Eindruck auf die Adressaten, soweit er sie erreichte, nicht verfehlen konnte. In der Tat übertraf die Teilnahme an den Feierlichkeiten des 7. Juli alle Erwartungen. Die Gläubigen mit den Bischöfen und dem Großteil ihrer Priester versammelten sich. Sie kamen zum Teil zu Fuß, übernachteten singend und betend im Freien, an die 150000 waren es schließlich. Die Regierung hatte allen ausländischen Bischöfen die Einreise verweigert, lediglich Kardinal Casaroli durfte kommen. Die Versuche, von Partei und Minister unternommen, Methodius rein für die nationale Seite des Slawentums, seiner kulturellen und politischen Entwicklung, zu vereinnahmen, schlugen kläglich fehl. Die natürlich anwesenden Sicherheitsorgane und Geheimpolizisten konnten die Versammelten nicht abhalten, mit Protesten und Pfiffen die Sprecher, einschließlich des Prager Kultusministers, zuzudecken. Der Tag von Velehrad wurde zu einer gewaltigen Kundgebung des christlichen Glaubens und katholischer Treue zu Kirche und Papst. Für die Regierung war es sicher eine bittere Überraschung, wie wenig im entscheidenden Augenblick ihr Propagandaapparat und ihre Einschüchterungsversuche ausrichteten. Daß sie von ihrer harten Linie abgehen werde, ist freilich deshalb nicht zu erwarten. Eine totalitäre Ideologie hat keine andere Möglichkeit, die Verwirklichung ihrer Ziele zu betreiben, wenigstens nicht zum Ende, auch wenn unterwegs Lavieren möglich sein mag.

Von anderer Art war gewiß die Wirkung bei den Gläubigen und in den kirchlichen Kreisen. Eine Kundgebung solchen Ausmaßes hatten sie seit der kommunistischen Machtübernahme nicht erfahren. Traditionell galt der tschechische Katholizismus nicht gerade als sehr aktiv, zudem war er belastet durch die Vergangenheit unter der „deutschen" und katholischen Herrschaft der Habsburger. Das Flair eines antinationalen Charakters haftete ihm an. Die Erlangung nationaler Selbständigkeit nach dem Ersten Weltkrieg hatte darum eine starke Austrittsbewegung unter den tschechischen Katholiken zur Folge. Der Geist des Johannes Hus und eines nationalen Kirchentums ging um im Land. Die Bewegung kam gewiß zum Stillstand. Doch nach dem Zweiten Weltkrieg brachte der Kommunismus neue Verunsicherung, religiöser Widerstand erwachte erst bei den Katholiken, als die antikirchlichen Maßnahmen der Regierung und der Partei einsetzten und sich nach dem „Prager Frühling" 1968 noch einmal verschärften. Er fand eine Stütze zugleich an der Menschenrechtsbewegung. Es gelang der Regierung nicht, trotz drakonischer Maßnahmen, dem Erwachen einer neuen Religiosität bei den Katholiken einen Riegel vorzuschieben. Wohl aber hatte er bisher einer wirksamen Kundgabe nach außen entgegentreten können. Hier brach Velehrad 1985 den Bann.

Vielleicht konnte dieser Überblick so viel deutlich machen, daß die Feiern des Methodiusjahres in den slawischen Ländern für die Kirchen, die orthodoxen und die katholischen, Ermutigung und Stärkung ihres religiösen Bewußtseins und wohl auch ihres kirchlichen Lebens bedeuteten. Die Kongresse, Symposien und religiösen Feiern außerhalb des slawischen Raumes – in Thessaloniki und Rom, in Regensburg und Salzburg und wo immer sie stattfanden – wurden aber wohl auch auf der anderen Seite registriert und vermittelten den Christen aus der Überlieferung der heiligen Cyrillus und Methodius die Gewißheit, daß sie und ihre Kirchen in der christlichen Welt nicht abgeschrieben sind.

H. M. Biedermann

Kurzinformationen

Johannes Paul II. forderte die europäischen Bischofskonferenzen zu mehr gesamteuropäischer Zusammenarbeit im kirchlichen Bereich auf.

In einem Schreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen Europas – es ist datiert vom 2. Januar 1986 – ruft der Papst eindringlich zu mehr Zusammenarbeit und Absprache zwischen den europäischen Episkopaten auf. Die schweren und dringlichen Probleme für die christliche Zukunft Europas, so der Papst, der den Brief als Nachbetrachtung zum letzten europäischen Symposium vom Oktober 1985 schrieb (vgl. HK, November 1985, 502ff.), könnten nicht isoliert gelöst werden. Es bedürfe des Ausbaus der kirchlichen Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen europäischen Ländern. Auf den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen eingehend, sagte der Papst, er ermutige dessen Wirken und wünsche dessen weitere Ausdehnung. Zwar gebe es im Rahmen dieses Rates bereits „brauchbare Verwaltungsstrukturen", aber es bedürfe noch der Änderung der in-

neren Einstellung und einer „noch größeren Offenheit der Bischofskonferenzen untereinander, um Pläne und praktische Initiativen für eine gezieltere Evangelisierung besser koordinieren zu können." Die Gesellschaft Europas habe einen neuen Abschnitt ihres geschichtlichen Weges betreten. Die Kirche müsse darauf mit einer „neuartigen Evangelisierung antworten", die es verstehe, „den heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzuleben". Wie Evangelisierung in Europa heute auszusehen hat, erörtert der Papst nicht. Er bezeichnet aber drei Felder, in denen sich Kirche nach der Meinung des Papstes vorrangig einzusetzen hätte. 1. den ökumenischen Bereich. Europa sei das ursprüngliche „Vaterland" religiöser Spaltungen, die ihre Auswirkungen heute auch außerhalb Europas hätten. Deswegen komme der Kirche in Europa in besonderer Weise die Aufgabe zu, „die geeigneten Wege zu suchen, um sie so bald wie möglich zu überwinden." 2. die Vielzahl der Völker und Nationen innerhalb Europas, die die Verständigung untereinander erschwere. Diese Vielfalt sei zwar ein Reichtum, aber innerhalb dieser Vielfalt könne und müsse die Kirche in besonderer Weise das gemeinsame christliche Erbe zur Geltung bringen. Und 3. gelte es, sich jenen Anstrengungen der letzten Jahrhunderte entgegenzustellen, die darauf aus seien, „der Seele der Europäer die christlichen Überzeugungen und sogar den Sinn für Religion zu entreißen". Es gelte, die Energien der einzelnen Ortskirchen zu einem gemeinsamen Aktionsplan gegenüber dem sich ausbreitenden Atheismus zusammenzufassen. In diesem Sinne bedürfe Europa einer neuen Evangelisierung der Kultur.

Als ihren Beitrag zur Konzilsbilanz hat die Internationale Theologenkommission ein umfangreiches Dokument zu ekklesiologischen Fragen vorgelegt.

Das von einer Unterkommission unter Leitung des französischen Theologen *Pierre Eyt* erarbeitete Dokument „Ausgewählte ekklesiologische Themen" wurde auf der Sitzung der Kommission Anfang Oktober 1985 verabschiedet. Es lag den Synodenvätern bei der außerordentlichen Vollversammlung (vgl. HK, Januar 1986, 34–48) vor. Der Text befaßt sich jeweils im Rückgriff auf die entsprechenden Aussagen von „Lumen gentium" und der anderen Konzilsdokumente mit der Frage der Kirchengründung durch Jesus Christus, der Kirche als Volk Gottes, „Mysterium" und „Geschichtssubjekt", der Problematik der Inkulturation, dem Verhältnis von Teil- und Universalkirche, der hierarchischen Ordnung der Kirche, dem Verhältnis von allgemeinem und Amtspriestertum, der Kirche als Sakrament, der Einheit der Kirche und dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes. Im Zusammenhang mit den Diskussionen und dem Schlußdokument der Sondersynode ist interessant, wie sich die Theologenkommission zum Thema *Kollegialität* äußert: In Nr. 5.3. des Dokuments ist zu lesen, daß Bischofskonferenzen zur konkreten Organisationsform der Kirche gehörten; sie seien nützlich und notwendig, jedoch könne man auf sie die Begriffe „Kollegialität" und „Kollegium" nur in einem analogen, theologisch uneigentlichen Sinn anwenden. Zur Verhältnisbestimmung von allgemeinem und Amtspriestertum formuliert die Theologenkommission, das allgemeine Priestertum erreiche die Fülle seines eigenständigen ekklesiologischen Werts nur dank des Amtspriestertums, während letzteres ausschließlich im Blick auf den Dienst am gemeinsamen Priestertum existiere. Die Öffnung kirchlicher Dienste für die Laien dürfe nicht zur Verdunkelung des sichtbaren Zeichens der Kirche als hierarchisch geordnetem Gottesvolk führen. Im Abschnitt über die *Ökumene* beläßt es die Theologenkommission beim Rückgriff auf „Unitatis redintegratio" und erinnert an die Aussagen von „Mysterium fidei" über die Präsenz der wahren Kirche in der katholischen Kirche. Zum Begriff „Volk Gottes" wird festgestellt, er sei wie jeder andere theologische Begriff auf Reflexion, Vertiefung und Klärung angewiesen, um falsche Interpretationen zu vermeiden.

Schuld, Vergebung, Buße, Versöhnung waren die Themen der diesjährigen Österreichischen Pastoraltagung.

Sie wurde vom Österreichischen Pastoralinstitut vom 2. bis 4. Jänner 1986 in Wien-Lainz veranstaltet. Dabei nahmen anthropologische Überlegungen zu Freiheit und Schuldfähigkeit des Menschen eine zentrale Stellung ein. Als gesamtgesellschaftlich negative Voraussetzungen kamen etwa Mängel und Einseitigkeiten in Bußpraxis und Bußpastoral, die Emanzipation des Menschen von Schuld und Sünde im Gefolge der Aufklärung, Erkenntnisse aus Psychologie, Verhaltensforschung und Soziologie, die Übermacht von Strukturen, die grundsätzliche Tabuisierung von Grenzerfahrungen und das Bild eines richtenden und strafenden Gottes zur Sprache. Auf reife und unreife Formen der Schuldentlastung des einzelnen ging der Innsbrucker Diözesanbischof *Reinhold Stecher* besonders ein (vgl. ds. Heft, S. 78) und zeigte die vielfältigen, eine Umkehr verhindernden Formen der Verdrängung auf: übertönende Betriebsamkeit, Schuldzuweisung an andere, wortreiches Zerreden, Verführung anderer zu derselben Haltung oder Ritualisierung der Schuldentlastung. Bibeltheologische Reflexionen über die von Gott angebotene Versöhnung und dogmatische Erörterung über die Kirche als Ort dieser Versöhnung ergänzten die im Mittelpunkt der Veranstaltung stehenden Aspekte der Praxis. Es scheint, daß in der Bußpastoral heute der Lernprozeß, das Unterwegs-Sein notwendige Voraussetzung für die Umkehr sind. Daraus müßte – so die Konsequenzen dieser Tagung – eine neue Erschließung des Bußsakramentes in (sakramental) theologischer Sicht folgen, entsprechend motivierte und ausgebildete Begleitpersonen (nicht nur Priester!) würden unverzichtbar sein. Vielfältige neue Formen der Vorbereitung und Begleitung in Form von Hilfen zur Gewissensbildung, in Bußandachten und Bußfeiern, in sinnvollen Formen der Schulbeichte müßten sich aus einem solchen neuen Umgang mit Schuld und Versöhnung ergeben.

Die Schweizer Bischofskonferenz hat ihre Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu Taufe, Eucharistie und Amt (Lima-Papier) veröffentlicht.

Die Bischöfe halten zunächst fest, worin die Aussagen der Konvergenzerklärungen ihrer Ansicht nach dem „Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte" entsprechen. Sodann sagen sie, was ihrer Überzeugung nach korrigiert bzw. durch eingehenderes Studium vertieft werden sollte. In einem dritten Teil nennen sie schließlich einige Punkte, die nach ihrer Auffassung zu klären sind, obwohl sie in den Konvergenzerklärungen nicht zur Sprache kommen. Ihrer Stellungnahme zu den Texten selber schicken die Bischöfe eine Bemerkung voraus, auf die Bischof *Pierre Mamie* auf der Pressekonferenz großen Nachdruck legte, weil sie für den ökumenischen Dialog überhaupt gelte: Eine Übereinstimmung in der Formulierung bedeute noch keine Übereinstimmung in der Sache (Sinn, Glaubensinhalt) wie bei einer Nicht-Übereinstimmung in der Formulierung eine Übereinstimmung in der Sache gegeben sein könne. So seien manche Stellen in den Konvergenzerklärungen namentlich über die Eucharistie und das Amt „unter Berücksichtigung dieser grundsätzlichen Feststellung weiter zu vertiefen". Für sehr glücklich halten die Bischöfe die grundsätzliche Perspektive der Konvergenz, die als Kriterium annimmt, was „immer, überall und von allen" geglaubt worden ist. So seien die Kirchen nicht verpflichtet, die Legitimität ihrer Einzeltraditionen „durch den ausschließlichen Verweis auf den Buchstaben der Schrift zu begründen, sondern sie werden eingeladen, sich zu fragen, ob ihre Einzeltraditionen in der großen Gesamttradition Platz finden, die Christus und die Apostel der Kirche anvertraut haben". In ihrer Stellungnahme zu den einzelnen Konvergenzerklärungen setzen die Bischöfe ihre Lehraussagen allerdings nicht zu dieser Gesamttradition in Beziehung, sondern zur „Glaubensüberzeugung der katholischen Kirche", wobei sie sich öfters auf Aussagen und sogar den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils abstützen, wollten die Bischöfe mit ihrer Stellungnahme doch ausdrücklich auch den eigenen Glauben unverkürzt aussagen. So können sie zum einen in den Konvergenzerklärungen ihren Glauben im wesentlichen wiedererkennen und müssen zum andern feststellen, daß sie erstens nur teilweise ausdrücklich sagen, „was wir glauben", daß sie zweitens in manchen Punkten die Lehre auf eine Art darstellen, „welche Präzisierungen oder Korrekturen erfordert", und daß sie drittens „auch wichtige Elemente der sakramentalen Heilsökonomie unausgesprochen" lassen.

Der Präsident der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax, Kardinal Roger Etchegaray, unternahm unlängst drei Reisen in den Nahen und Mittleren Osten.

Am 18. Dezember wurde ihm in der Ben-Gurion-Universität im israelischen Wüstenort Beerscheba der „Ladislaus Laszt International Ecumenical Award" überreicht. Beerscheba gilt als die Stadt Abrahams, des Urvaters der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Etchegaray ist erster Preisträger dieser Anerkennung für Verdienste um den Dialog zwischen den Religionen. Der Preisverleihung wohnten auch der Oberrabiner von Frankreich, *René Sirat,* und moslemische Würdenträger bei. Seit dem Besuch Papst Pauls VI. im Jahre 1964 war Etchegaray der *ranghöchste römische Gast in Israel.* Der Besuch wurde wiederholt als ein Zeichen dafür gewertet, daß sich die Beziehungen zwischen dem Vatikan und Israel zu entkrampfen beginnen. Rom und Tel Aviv unterhalten keine diplomatischen Beziehungen. Der Vatikan hat den Staat Israel bislang nicht anerkannt. Etchegaray gilt als ein wichtiger Förderer des christlich-jüdischen Gesprächs. Er wirkte auch bei der Abfassung einer vielbeachteten und nicht unumstrittenen Erklärung eines Komitees der Französischen Bischofskonferenz zu Fragen des Verhältnisses von Christen und Juden vom 16. April 1973 mit (vgl. HK, Juni 1973, 274f.). Vom 23. bis 26. Dezember hielt Etchegaray sich dann zu einem Besuch irakischer Kriegsgefangener im *Iran* auf, um den Jahreswechsel unternahm er eine entsprechende Reise, um iranische Gefangene im *Irak* aufzusuchen. In einer vatikanischen Ankündigung der beiden Reisen ins iranisch-irakische Spannungsgebiet hieß es, daß die Reisen von Kardinal Etchegaray dem Zweck dienten, das Interesse des Papstes für die schmerzlichen Lebensbedingungen der beiden, sich in einem Konflikt befindenden Völker auszudrücken (vgl. Osservatore Romano, 25. 12. 85). In Bagdad wurde Etchegaray von Staatspräsident *Saddam Hussein* empfangen, in Teheran durch einen stellvertretenden Minister. Der Vatikan unterhält mit dem Irak wie mit dem Iran diplomatische Beziehungen.

Zum Jahreswechsel 1985/86 fanden zwei große Jugendtreffen der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé im südindischen Madras und in Barcelona statt.

Vom 27. Dezember 1985 bis zum 1. Januar 1986 trafen sich in Madras Tausende von Jugendlichen aus allen Kontinenten zu einem Welttreffen im Rahmen des von Taizé initiierten „Pilgerwegs des Vertrauens". Zur Vorbereitung des Treffens hatten sich Brüder der Gemeinschaft ein Jahr lang in Indien aufgehalten. Der Prior der Gemeinschaft, *Frère Roger,* hatte einige Wochen vor dem Treffen in einem armen Stadtviertel von Madras gelebt. Beim Welttreffen in Madras gab Frère Roger die Stiftung eines *Ghandi-Preises* der Versöhnung bekannt. Erste Preisträgerin ist die Polin *Angela Urbanowicz.* Von Madras aus reiste Roger Schutz direkt zu einem europäischen Jugendtreffen in der katalonischen Metropole Barcelona, wo vom 1. bis 3. Januar rund 20000 Jugendliche aus verschiedensten europäischen Ländern zusammengekommen waren. Zu diesem Treffen brachte er einen „Brief aus Madras" mit (vgl. Brief aus Taizé, Sonderausgabe 1986, S. 1ff.). Im Rahmen der Veranstaltung in Barcelona kündigte Frère Roger die Gründung eines

„*Internationalen Rates des Miteinanderteilens*" mit Niederlassungen auf allen Kontinenten an. Im Herbst 1987 soll die Einrichtung ihre Arbeit aufnehmen. Sekretariate sollen in Warschau, Bombay, Kinshasa, Caracas, New York und Melbourne eingerichtet werden. Im Sommer 1987 wird ein weltweites Treffen in Taizé stattfinden, zu dem auch verschiedene Experten und Wissenschaftler eingeladen werden sollen. Mitte Januar gab Frère Roger in Taizé bekannt, daß Johannes Paul II. auf seiner dritten Frankreichreise im Herbst dieses Jahres, die ihn nach Lyon, Annecy und Ars führt, auch die Brüdergemeinschaft besuchen wird.

Bücher

LEONARDO BOFF. **Das mütterliche Antlitz Gottes.** Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung. Patmos Verlag, Düsseldorf 1985. 263 S. 29,80 DM.

Ein „Schweigejahr" braucht gar nicht so schweigsam verlaufen, wie einige sich dies erhofft und andere dies befürchtet haben. Leonardo Boff zeigt, zumindest für den deutschsprachigen Raum, wie man das macht, indem er ältere Werke als Übersetzungen erscheinen läßt. Dazu gehört auch sein 1979 erschienenes Buch zur Mariologie bzw. zum Weiblichen als Thema von Glauben und Theologie. Zunächst einmal fällt positiv auf, daß dies Buch etwas nicht ist, was man vielleicht zunächst befürchtet hatte, nämlich ein schmalspuriger, d. h. ganz auf die Begrifflichkeit und Vorstellungswelt der Befreiungstheologie enggeführter mariologischer Aufguß. Ausgehend vom Weiblichen als seinem mariologischen Grundprinzip, klopft Boff die verschiedensten Zugänge zum Thema ab, die heute dazugehören, will man sich die Sache nicht zu leicht machen, angefangen von den altbekannten Sackgassen beim Verständnis des Weiblichen, über eine anthropologische, philosophische, theologische Grundlegung, die historische Maria, den verschiedenen Einzelelementen der traditionellen Mariologie bis hin zu einer Annäherung ans Thema in Mythos und Tiefenpsychologie. Zentrales Anliegen Boffs ist es, Maria als die Vorwegnahme des eschatologischen Endzustands von Wirklichkeit in Gott vorzustellen. Hierzu reflektiert er die Mariologie in Gegenüberstellung von zwei Ebenen, der geschichtlichen wie auch der mythologisch-archetypischen. Vieles von dem, was Boff zusammenträgt, ist zwar so neu nicht, zusammengenommen ergibt es aber dennoch einen interessanten Gesamtentwurf. Gerade das, was Boff zum symbolischen Verständnis Marias sagt, scheint ein zukunftsträchtiger Weg mariologischer Rede zu sein. Heutigen Menschen den Zugang zu mariologischen Aussagen erleichtern muß keineswegs bedeuten, das Geheimnis zu gefährden. Allerdings scheint bei Boff die Integration dieser symbolisch verstandenen Rede von Maria in die Auslegung traditioneller mariologischer Topoi noch nicht gelungen: Eine konsequentere Anwendung symbolischer Rede hätte manche Verrenkungen im Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit der Jungfräulichkeit z. B. eigentlich nicht mehr nötig. *K. N.*

THOMAS PRÖPPER. **Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte.** Eine Skizze zur Soteriologie. Kösel-Verlag München 1985. 146 S. 24,80 DM.

Wer das Buch von Thomas Pröpper angesichts des geringen Umfangs mit der Erwartung in die Hand nimmt, es schnell einmal durchlesen zu können, wird bald merken, daß das so einfach nicht ist: Der Autor verlangt seinem Leser von Anfang bis zu Ende die Anstrengung des Begriffs ab. Auf einem hohen intellektuellen Niveau wird hier eine Frage angegangen, von der sich niemand dispensieren kann, der sich ernsthaft auf die Situation des christlichen Glaubens heute einläßt: Wie kann und soll man angesichts der heutigen Lebenswelt von Erlösung sprechen? Wie auch schon andere zeitgenössische Theologen gibt Pröpper die Antwort, daß nur über eine Auslegung der christlichen Erlösungsbotschaft im Horizont neuzeitlicher Freiheitsgeschichte weiterzukommen ist, allerdings nicht ohne deren Ambivalenz mitzubedenken. Er belegt diese These stringent in der Auseinandersetzung mit den großen soteriologischen Paradigmen der Tradition (inkarnatorische und staurozentrische Soteriologie), im Rückgriff auf die neutestamentlichen Zeugnisse von Jesu Wirken und Geschick, im kritischen Gespräch mit der Entwicklung des neuzeitlichen Philosophierens von Descartes über den Idealismus bis zu Marx und Nietzsche wie mit Zeugnissen der Gegenwartsliteratur. Daß es sich dabei um Skizzen handelt, macht schon der Untertitel deutlich. Aber sind anregende, sprachlich und argumentativ präzise und für den theologischen Diskurs interessante und weiterführende Skizzen. Das gilt nicht zuletzt für den Schlußteil des Buchs, wo Pröpper nach einer an Überlegungen von Hermann Krings orientierten philosophischen Analyse menschlicher Freiheit den christlichen Glauben an die Erlösung in seinen Grundelementen expliziert. Sein Resümee: „Gott hat endliche Freiheit geschaffen, um ihr die eigene Liebe zu schenken. In ihr wird uns, ist uns schon alles gegeben. Also können wir Ja dazu sagen, nur Menschen zu sein und damit anfangen, menschlich zu werden" (S. 124). Pröpper läßt dem noch einige Seiten zur „Logik und Relevanz gläubiger Praxis" folgen, die auf knappem Raum doch sehr viel sagen. Genau das gilt für das ganze Buch, das schon als Gegenmittel zur verbreiteten theologischen Denkfaulheit zu empfehlen ist. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

LATOURELLE, RENÉ. **Originalité et Fonctions des Miracles de Jésus.** In: Gregorianum Jhg. 66 Heft 4 (1985) S. 641–653.

Der Beitrag geht nicht auf literarkritische oder formgeschichtliche Probleme einzelner Wundererzählungen ein, sondern versucht mit einigen allgemeinen Aussagen den „Stil", die Besonderheit der Wunder Jesu herauszustellen. Demnach sind die Wunder Jesu auf das Heil des Menschen ausgerichtet, sie sind auf die Berufung zur Gottesherrschaft bezogen, haben einen befreienden Charakter und schaffen eine neue persönliche und verändernde Beziehung zwischen Jesus und dem Adressaten des Wunders. Die Wunder Jesu, so ein weiterer Gesichtspunkt, stehen unter dem Vorzeichen des Kreuzes; der Mensch spielt im Wundergeschehen eine Rolle: er öffnet sich im gläubigen Vertrauen auf Jesus. Latourelle weist auch auf den „ekklesialen" Charakter der Wunder Jesu hin: Sie sind Zeichen für eine Heilsgemeinschaft; auch die Jünger erhalten den Auftrag, das Gottesreich zu verkünden und Kranke zu heilen. Schließlich sind die Wunder auf die Offenbarwerdung des Persongeheimnisses Jesu ausgerichtet, wobei ihr christologischer Sinn explizit erst bei der nachösterlichen Redaktion hervortritt. Latourelle unterscheidet außerdem vier Funktionen der Wunder Jesu: Sie stellen Kommunikation her, haben Offenbarungscharakter, legitimieren Jesus, befreien und fördern den Menschen.

SCHMIDT, WERNER H. **Grenzen und Vorzüge historisch-kritischer Exegese.** In: Evangelische Theologie Jhg. 45 Heft 6 (November/Dezember 1985) S. 469–481.

Als „kleine Verteidigungsrede" möchte Schmidt seinen Beitrag zur Diskussion um die historisch-kritische Methode verstanden wissen. Er geht dabei sehr behutsam-differenziert zu Werke: gleich im ersten Satz spricht er von der Relativität der historisch-kritischen Exegese, die in der Gegenwart überdeutlich sei. Schmidt plädiert für eine Exegese, die nicht um jeden Preis immer neue Hypothesen aufstellt und nur noch den jeweiligen Standpunkt vorträgt, sondern auf Konsens bedacht ist, hinter dem Text zurücktritt und auf intersubjektiv vermittelbare Einsichten zielt. Historisch-kritische Forschung entscheide zwar nicht über Wahrheit und Unwahrheit, Geltung oder Bedeutungslosigkeit, wohl aber darüber, ob ein Urteil nach gegenwärtigem Wissensstand möglich, wahrscheinlich, sicher sei oder nicht. Eine gewisse Skepsis läßt der Autor hinsichtlich sozialgeschichtlicher bzw. psychologischer Schriftauslegung erkennen, soweit sie eigenständiger, über die historisch-kritische Methode hinausführender Weg des Bibelverständnisses sein will. Mit dem Ringen um das Textverständnis in der Kritik der eigenen Voraussetzungen diene Exegese zugleich der Kirche, den Ursprung des Glaubens vom jeweiligen Gegenwartsinteresse zu unterscheiden und damit Gemeinsames in den verschiedenen heutigen Denkansätzen zu entdecken. Das dem Ausleger selbst verborgen gebliebene Vorverständnis werde, soweit es nicht in der kritischen Diskussion deutlich hervortrete, von der folgenden Forschergeneration aufgedeckt.

Kultur und Gesellschaft

SPLETT, JÖRG. **Resignation und Zukünftigkeit.** Rahmengedanken zu einem Technik-Ethos heute. In: Stimmen der Zeit Jhg. 111 Heft 1 (Januar 1986) S. 29–40.

Die Einstellungen zur Zukunft, vor allem auch zum technischen Fortschritt haben sich grundlegend verändert. Der Autor fragt nach der ethischen Seite dieses Vorgangs. Den vielfach festzustellenden Versuchen gegenüber, sich nicht nur aus der Politik ins Private, sondern darüber hinaus aus der Rationalität ins sogenannte Natürliche und ins Emotionale zurückzuziehen, gibt er zu bedenken, daß reine Natur-Existenz dem Menschen als einem Kulturwesen versagt sei. Technik müsse zwar statt neuzeitlich aus dem Geist des „Willens zur Macht" im Bewußtsein von Dienst und Ehrfurcht gelebt werden. Trotzdem sei aber Prinzip einer humanen Ethik nicht einfach das biologische Datum Leben, sondern die Würde der menschlichen Person. Zugleich beschränke sich solche Verantwortung jedoch keineswegs auf den Menschen. Die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs hält Splett heute durch eine einseitige Fixierung auf die Sinnfrage gefährdet. Die Sinnfrage dürfe aber nicht den ethischen Anspruch übertönen. Auch wenn man morgen tot sei, habe man heute anständig zu leben. Und sogar wenn morgen alle tot sein sollten, hätte man heute gewissenhaft und voll Verantwortung zu handeln.

TAGUIEFF, PIERRE-ANDRÉ. **La doctrine du national-populisme en France.** In: Études Januar 1986 S. 27–46.

Den politisch-ideologischen Hintergrund des rechtsextremistischen französischen Front National unter Le Pen unterzieht der Autor einer eingehenden Analyse. Dabei destilliert er eine Reihe von zentralen Motiven dieses nationalen Populismus heraus: Zur Revolution bekenne man sich vor allem als einem Teil des nationalen Erbes und als einem wichtigen Entstehungsdatum für den französischen Nationalismus. Das Volk meldet sich zu Wort – der National-Populismus Le Pens bediene sich dieses Motivs, um die eigenen Ziele zur „wahren französischen Revolution" emporzustilisieren. Vier Werten habe sich diese „Revolution" verschrieben: Wahrung der *Freiheiten* (z. B. in den Bereichen Erziehung, Steuerpolitik, Wirtschaft), Identitätsfindung über den *Besitz*, hohes *Sicherheitsbedürfnis* (als Bedingungen dafür: Ordnung, Autorität, Nation, sowie als höchste Sanktion die Todesstrafe), Betonung der *nationalen Identität*. Im übrigen aber setze sich die Ideologie des Front National aus einer Mischung von durchaus gegensetzlichen Elementen zusammen: Individualismus und Gemeinschaftsdenken, wirtschaftlicher Liberalismus und populistischer Traditionalismus, Demokratie und Gegenrevolution, Universalismus und Nationalismus.

Kirche und Ökumene

BARTH, HANS-MARTIN. **Die Theologie Leonardo Boffs – eine ökumenische Verheißung?** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim Jhg. 36 Heft 6 (November/Dezember 1985) S. 107–112.

Der Aufsatz verdient nicht zuletzt deshalb Interesse, weil er das theologische Denken von Leonardo Boff einmal nicht auf dem Hintergrund der innerkatholischen Auseinandersetzungen sieht, sondern es mit der Elle reformatorischer Theologie mißt. Dabei äußert Barth deutliche Reserven gegen Boffs „Pansakramentalismus"; dieser sei nur schwer in der Lage, die Realität der Welt, theologisch gesprochen der Sünde und des Todes, ernst zu nehmen. Auch mit Boffs Verständnis einer Kirche des Volkes hat der protestantische Autor erhebliche Schwierigkeiten: „Ist nicht das Plädoyer für die eigene religiöse Kreativität des Volkes zugleich ein programmatischer Verzicht auf die letzte Relevanz des Evangeliums?" Die ökumenische Herausforderung des Falls Boff und der Theologie der Befreiung liegt für Barth darin, daß sie auf einen neuen Kontext verweisen, in dem alte kontroverstheologische Probleme und Problemlösungen anachronistisch wirkten. Als Beispiel dafür nennt er Aussagen aus Boffs Gnadenlehre, die aus dem reformatorischen Blickwinkel eine unangemessene Mitwirkung des Menschen am Gnadengeschehen beinhalteten, aber im Kontext von gesellschaftlicher Unterdrückung und Befreiung durchaus ihren Sitz im Leben hätten. Barths Resümee: „In der Relativierung mancher klassischer Frontstellungen unter dem Eindruck einer neuen Dimension von Freiheit sehe ich den eigentlichen ökumenischen Ertrag der Auseinandersetzung um Leonardo Boff."

Notizen

Bei einer Anhörung vor dem Rechtsausschuß des Deutschen Bundestages, bei der der Mainzer Moraltheologe *Johannes Reiter* das Kommissariat der deutschen Bischöfe vertrat, wurde von katholischer Seite deutlich Kritik an der *Neufassung des § 168* StGB (Störung der Totenruhe) geübt. Sinn der vom Bundesrat vorgeschlagenen Gesetzesänderung ist es, den Schutz der toten Leibesfrucht in den Leichenschutz einzubeziehen. Der Vorwurf von der katholischen Seite lautet: die Neufassung des Gesetzes gehe am Kern des Problems vorbei, weil der Handel und das Experimentieren mit Embryonen im Rahmen der Retortenbefruchtung ausgeklammert werde und weil die Gesetzesvorlage den eigentlichen Handel mit menschlichen Föten und Embryonen gar nicht erfasse.

In einem Interview mit den „Evangelischen Kommentaren" meinte der neue EKD-Ratsvorsitzende, Bischof *Martin Kruse,* ihn besorge, wie stark die Kirche noch immer ein Versorgungsinstitut sei, in dem eine Mentalität herrsche, die sich auf den Bestand, die Kirchensteuer, den Pfarrer verlasse: „Ich möchte eine freundliche, menschenzugewandte, missionarische, hilfreiche Kirche, die Menschen gewinnt." Viele Menschen befänden sich nicht fern vom Evangelium, sondern in einem ungeklärten Erwartungszustand: „Wir müssen ungenierter den Versuch machen, herauszugehen, das zu sehen und zu hören, was tatsächlich in Bewegung ist; dann können wir es auch mitgestalten."

Zu einer Auseinandersetzung um die Arbeit des kirchlichen Hilfswerks *„Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement"* (CCFD) ist es in Frankreich gekommen. Ausgelöst wurde sie durch die geplante Unterstützung einer nationalistisch orientierten Zeitung im französischen Übersee-Territorium Neukaledonien. Die Arbeit des CCFD ist seit langem Zielscheibe der Kritik rechter und extrem rechter Kreise Frankreichs wegen der vermeintlichen Sympathie des CCFD für den Marxismus. Der Ständige Rat der französischen Bischofskonferenz kündigte im Dezember eine Überprüfung der Verbindungen des CCFD mit kirchlichen Stellen der Empfängerländer wie auch Frankreichs an. Im übrigen sprechen die Bischöfe dem CCFD ihr Vertrauen aus, räumen aber ein, daß einige Aspekte seiner Arbeit Anlaß zur Besorgnis gäben.

In Ungarn scheint sich die Frage der *Militärdienstverweigerung,* die u. a. im Zusammenhang mit bestimmten Basisgemeinden auch innerkirchlich eine Rolle spielt, zuzuspitzen. Anfang Januar haben 24 katholische Geistliche in einem gemeinsamen Schreiben an das Verteidigungsministerium erklärt, daß sie künftig jede Form des Waffendienstes verweigern würden. Im gleichen Schreiben bekunden die Geistlichen ihre Solidarität mit allen, die den Militärdienst von Anfang an verweigern. (Die Unterzeichner des Schreibens selbst haben den Militärdienst durchwegs bereits abgeleistet, ihre jetzige Weigerung bezieht sich auf die eventuelle Einberufung zu Reserveübungen und auf die Einberufung im Kriegsfall.)

Der (katholische) Seelsorger am Dom von Oradea Mare (Großwardein) *János Csilik* wurde von den rumänischen staatlichen Behörden zur Aufgabe seines Seelsorgspostens gezwungen. Vorausgegangen waren mehrere Verhöre durch die Geheimpolizei, in deren Verlauf der Geistliche zu Spitzeldiensten gedrängt wurde; als dieser ablehnte, soll er schwer mißhandelt worden sein. Maßgebend für das Vorgehen der Behörden sollen Kontakte des Geistlichen zu den Familienangehörigen des siebenbürgischen Philosophen *Attila Ara Covács* gewesen sein, der sich in Rumänien nachdrücklich für die ungarische Minderheit eingesetzt und in Samisdat-Schriften sich auch marxismuskritisch geäußert hatte und seit 1983 in Ungarn lebt.

Einen Appell an die griechisch-orthodoxen Christen in der Türkei, trotz aller Schwierigkeiten ihre Heimat nicht zu verlassen, hat der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, *Dimitrios I.,* gerichtet. Wenn es nicht gelinge, die ständige Abwanderung griechisch-orthodoxer Christen aus der Türkei zu stoppen, sei der Fortbestand des Ökumenischen Patriarchats gefährdet.

Die zwei Jahre dauernde vatikanische Untersuchung gegen den Erzbischof von Seattle, *Raymund Hunthausen,* ist eingestellt worden. Hunthausen war weltweit vor allem wegen seiner Haltung in der Friedensdiskussion bekanntgeworden. So hatte er sich wegen der nuklearen Aufrüstung der USA einem Steuerboykott angeschlossen. Aus konservativen Kreisen der US-amerikanischen Kirche war Hunthausen damals heftig kritisiert worden. In einem Brief des Apostolischen Pronuntius in den USA, Erzbischof *Pio Laghi,* wird die Arbeit von Hunthausen einerseits deutlich gelobt, anderseits enthält der Brief eine Liste von fünf Punkten, in denen „Besorgnisse" über seine Arbeit genannt werden. U. a. wird der Erzbischof zu „größerer Wachsamkeit in der Beachtung der kirchlichen Lehre" aufgefordert, insbesondere in bezug auf Fragen wie Sterilisation und Homosexualität. Im September 1983 hatte Hunthausen einer Gruppe, die sich für eine veränderte Haltung der Kirche den Homosexuellen gegenüber einsetzt, erlaubt, in der Kathedrale seiner Diözese Seattle einen Gottesdienst zu feiern. Scharf kritisiert werden in dem Brief die Kampagne extremer Gruppen gegen Hunthausen. Am 6. Januar erhielt der US-Amerikaner *Donald Wuerl* die Bischofsweihe durch Johannes Paul II. in Rom. Er wurde zum Weihbischof in Seattle ernannt.

Zur aktiven Teilnahme an den Präsidentschaftswahlen am 7. Februar haben die *philippinischen Bischöfe* aufgerufen. Alle Bürger hätten die Pflicht, so die Bischöfe in einem Hirtenwort, dazu beizutragen, „daß die Wahlen ehrlich und friedlich verlaufen und daß das Ergebnis tatsächlich den Willen des Volkes ausdrückt". Die Geschichte des Landes habe gelehrt, daß ein fairer Ablauf der Wahlen auf den Philippinen nicht selbstverständlich sei. In den vergangenen Jahren seien sie von Gewalt und Unehrlichkeit geprägt gewesen. Der Hirtenbrief schließt mit dem Aufruf: „Laßt uns durch unsere Wachsamkeit und unser christliches Engagement bei den Präsidentschaftswahlen beweisen, daß es einen gewaltfreien Weg gibt, die Struktur der Gesellschaft zu ändern."

Kurz vor Weihnachten wurde in *Ghana* die als regierungskritisch geltende katholische Wochenzeitung *„The Standard"* verboten. In einer offiziellen Begründung der Regierung teilte das Informationsministerium mit, in einer Zeit, wo alle Anstrengungen auf Einigkeit und nationale Wiedergesundung zu richten seien, habe sich das Wochenblatt höchst unpatriotisch verhalten und den Kurs der Regierung unterminiert.

In Nicaragua hat die sandinistische Regierung am Neujahrstag den Sender der katholischen Kirche „Radio Católica" auf unbestimmte Zeit geschlossen, weil der Sender die Neujahrsansprache von Präsident *Daniel Ortega* nicht und statt dessen das Rosenkranzgebet übertragen hatte. Dies verstoße gegen das Informationsgesetz, nachdem es Pflicht ist, alle Regierungsverlautbarungen zu verbreiten, erklärte das Innenministerium. Die katholischen Bischöfe Nicaraguas forderten daraufhin die baldige Aufhebung der Sanktion. Durch die Schließung der Rundfunkstation werde nicht nur der Kirche ihr einziges Kommunikationsmittel entzogen, diese Entscheidung „beraubt auch das nicaraguanische Volk, in der Mehrheit Katholiken, seines Rechts, über das religiöse Leben informiert zu werden", heißt es in einem Schreiben an die Regierung.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt das Jahresregister 1985 und ein Prospekt des Verlages Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 3 · 40. Jahrgang · März 1986

Das Heilige als Jenseits, seine Transzendenz als Gedachtes und Gesolltes allein genügt nicht. Es will auch erfahren werden, immanent, sinnhaft gegenwärtig in der natürlichen Vernünftigkeit.

Hermann Timm

Dem Glauben Gestalt geben

Die Weitergabe des Glaubens an zukünftige Generationen ist allenthalben zum Problem geworden: kaum eine Analyse der Situation von Glaube und Kirche, die sich dieser Frage nicht zu stellen versucht. Wobei es bei der Frage selbstverständlich nicht um ein Interesse an pastoraler Futurologie geht, sondern man jetzt schon mit dem Eindruck lebt, das Christentum könnte nach und nach unmerklich verdunsten, kein dramatisches Ende, kein Zusammenbruch unter den entsetzten Augen seiner Beobachter, eher ein lautloses Verschwinden von der Bühne des Lebens. Geradezu nostalgisch erinnert man sich da an Zeiten, in denen wenigstens noch kämpferisch die Existenz dessen bestritten wurde, den die eigene Verkündigung als den den Menschen Nahen vorstellt. Während man selbst diesen Gott als das Heil schlechthin verkündet, den Glauben an ihn als ein heilbringendes Geschenk, breitet sich bei vielen Zeitgenossen eher das Gefühl eines müde-desinteressierten „Es geht auch ohne" aus.

Brauchen wir eine Konzentration auf die verbindliche Glaubenslehre?

Bei der Frage nach einer möglichen Reaktion auf diese Situation gibt es inzwischen verschiedenste Überlegungen: Da sind zum einen Vorschläge, in welchen neuen bzw. wiederentdeckten alten Sozialformen Glaubensunterweisung in Zukunft geschehen könne. In dem Zusammenhang ist vielfach die Rede von einem verstärkten Angebot eines Erwachsenenkatechumenats, von größeren Anforderungen an die Familie als einem privilegierten Ort der Glaubensweitergabe, aber auch von neuen Aufgaben in der Jugendpastoral und einer Besinnung der verschiedensten kirchlichen Gruppen, Gemeinden und Gemeinschaften auf ihre missionarische Grundausrichtung in einer Gesellschaft, in der das Christentum (was mehr umfaßt als lediglich kirchliches Handeln im engeren Sinn) eine weitaus weniger prägende Rolle spielen wird, als dies hierzulande beispielsweise noch in der Nachkriegszeit der Fall gewesen ist. Neben solchen eher strukturellen Überlegungen geht es dabei jedoch immer auch um die Frage, inwieweit eine stärkere *Konzentration auf die verbindliche Glaubenslehre,* wie sie die Kirche verkündet, vonnöten ist und eine angemessene Antwort auf die schwieriger werdende Lage bei der Weitergabe des Glaubens sein kann. Ihren konkretesten Ausdruck findet diese Tendenz in der Forderung nach Erstellung und Verwendung einer systematischen Darstellung der Glaubenslehre in einem Katechismus.

Hinter der Forderung nach einer systematischeren Verdeutlichung der verbindlichen Glaubenslehre vor dem Hintergrund einer schwieriger gewordenen Lage bei der Weitergabe des Glaubens in Katechese, Verkündigung, Religionsunterricht sowie einer nachlassenden Gestaltungskraft des Glaubens für das alltägliche Leben treffen sich ein ganzes Bündel von Beweggründen, die keineswegs alle über einen Leisten zu schlagen sind: Das reicht von einer weithin statischen und immer noch ungeschichtlichen Vorstellung vom „ganzen" Glauben bis zur Beobachtung vieler Pädagogen und Katecheten, daß elementares religiöses Wissen rapide abnimmt. Da ist die Annahme zu hören, daß eine im Laufe der Nachkonzilszeit sich von kirchenamtlichen Vorgaben freier entwikkelnde Theologie sowie die Aussage des Konzils selbst von einer Hierarchie der Wahrheiten in einem Ausmaß zu einer Pluralisierung im Bereich der Glaubenslehre geführt habe, daß die Erarbeitung einer Glaubenslehre mit einem höheren Verbindlichkeitsgrad dringend notwendig sei. In dem Zusammenhang ist auch die Befürchtung zu hören, eine systematische Darstellung und Information über den Glauben sei schon deshalb notwendig, weil inzwischen vielfach eher die *subjektive Nachfrage* als das *objektive Angebot* im Verkündigungsprozeß bestimmend geworden sei. Die Christen würden sich mithin zu wenig als die Hörer des Glaubens verstehen und sich zu sehr nach den jeweils eigenen Bedürfnissen selektiv Teile der Glaubenslehre aneignen, ohne sich aber die Mühe zu machen, sich auch solchen Elementen der Glaubensüberlieferung auszusetzen, die nicht glatt ins wandelbare Vorverständnis hineinpassen. Auch wenn die Unterschei-

dung zwischen der subjektiven Nachfrage und dem objektiven Angebot wohl kaum so messerscharf vorzunehmen sein dürfte, wie dies manchmal versucht wird, so ist an dieser Beobachtung durchaus etwas dran: Wo Glaube immer nur der rundherum wohltuende Glaube ist und keine Kraft mehr findet dazu, die Glaubenden und die Plausibilitäten ihres Lebens in die Krise zu führen, wo immer nur der liebe Vater, kaum jedoch der zürnende und richtende Gott eine Rolle spielt, da bekommt der Glaube Schieflage.

Unwissenheit über den Glauben oder Unfähigkeit zu glauben?

Daß bei dem einen oder anderen der Ruf nach einer größeren lehrmäßigen Sicherheit auch lediglich Sehnsüchte nach einer sich autoritärer gebärdenden Kirche verdeckt, wird man allerdings auch nicht bestreiten können. Im übrigen wären nicht nur haus-, sprich: kirchengemachte Gründe für ein verstärktes Pochen auf Verbindlichkeit zu nennen: Der allgemeine Bedeutungsschwund religiöser und weltanschaulicher Systeme hat zu einem größeren Orientierungsbedürfnis auch in Glaubensangelegenheiten geführt: In dem Maße, wie Konventionen, Wertvorstellungen, Bindungen auf Grund von Traditionen an Kraft verlieren, wächst auch das *Bedürfnis nach klareren Unterscheidungen;* insofern sind traditionalistische Einstellungen nicht weniger zeitgeistabhängig als „progressive".

Was immer nun hinter der Forderung nach mehr Glaubenssicherheit an berechtigten und weniger berechtigten Motiven stecken mag, es bleibt die Frage, ob in der derzeitigen Situation von Glaube und Kirche der Mangel an Glaubensinformation wirklich *der* Faktor ist, der die Weitergabe des Glaubens langfristig bedroht. Oder anders gefragt: Ob eine verstärkte Orientierung an der verbindlichen Glaubenslehre einer möglichen Verdunstung des christlichen Glaubens Entscheidendes entgegenzusetzen hätte. Sollte der Glaubensschwund wirklich darin begründet liegen, daß die Menschen über den Glauben der Kirche zuwenig wissen? Besteht nicht vielmehr die Gefahr, daß man sich durch das Setzen auf einen vermeintlichen Mangel an Darstellung der verbindlichen Glaubenslehre über tiefer liegende Gründe für den Glaubensschwund folgenreich hinwegtäuscht? Die Ursache für die zum Problem gewordene Weitergabe des Glaubens dürfte nicht so sehr in einer, wenn dieser Vergleich gestattet ist, mangelhaften Kenntnis gängiger Rechtschreibregeln zu suchen sein, sondern in einem grundlegenden *Analphabetismus in Sachen Glauben,* und zwar einem Analphabetismus, der selbst nichts von der eigenen Existenz weiß, insofern auch kaum Kräfte zur Überwindung dieses Zustands entwickelt. Unser Problem scheint nicht so sehr zu sein, daß zu viele Zeitgenossen nicht wissen, was sie als Glieder der Kirche zu glauben haben und folglich der Gemeinschaft der Glaubenden den Rücken kehren, sondern daß sie schlicht verlernt haben zu glauben. Die Frage heißt also weniger: Welcher Glaube ist der wahre Glaube? sondern: Was ist das, glauben? Wir haben es noch mehr mit einer verbreiteten Unfähigkeit zu glauben zu tun als mit Unwissenheit über den Glauben.

Solche Feststellungen gerieten in den falschen theologischen Hals, würden sie so verstanden, als sollten hier Glaubensakt (fides qua) und Glaubensinhalt (fides quae), letzterer womöglich enggeführt auf das, was lehramtlich definiert ist, auseinandergerissen oder gegeneinander ausgespielt werden, so als gäbe es eine reine Gläubigkeit jenseits positiver Glaubensaussagen oder Glaubensaussagen, die ein Glaubender lediglich als solche abstrakt für wahr halten solle, ohne in diesen Glauben auch im Sinne eines personalen Vertrauensverhältnisses hineinzuwachsen. Es geht auch nicht darum, nach einer Periode, in der gerade der römisch-katholische Teil der Christenheit den Glauben zu sehr als das Für-wahr-Halten von Glaubensaussagen verstanden hat, nun das andere Extrem als das allein seligmachende hinzustellen. Insofern geht es hier auch keinesfalls um die Frage Katechismus ja oder nein. Daß eine kirchliche Gemeinschaft von Zeit zu Zeit auf dem Stand theologischer Forschung mit einer gewissen amtlichen Verbindlichkeit ein Kompendium dessen erarbeitet, was man zum jeweiligen Zeitpunkt unter dem Glauben versteht, das muß so rückwärtsgewandt, wie das hier und da von Kritikern dargestellt wird, nicht sein. Angesichts von Teilen der Kirche, die von der Versuchung nicht unberührt sind, sich ins Religiöse und Fromme zu flüchten, könnte der Rückgriff auf eine Glaubenslehre, die durch den Scheuersack einer rational verantwortbaren Darstellung gegangen ist, u. U. sogar als nötiges und heilsames Gegengewicht von Bedeutung sein.

Die Entscheidung für oder gegen den Glauben wird auf einer anderen Ebene gefällt

Wenn in diesem Sinn eine verstärkte Information über Glaubensinhalte auch sehr notwendig ist, so dürften damit trotzdem nicht eigentlich die Ursachen unserer Schwierigkeiten bei der Glaubensverbreitung angegangen sein. Trotz all des Geredes über eine angebliche Rückkehr des Religiösen haben es Seelsorger in ihrer alltäglichen Arbeit weiterhin vor allem mit einem *elementaren Unverständnis für religiöse Vollzüge* überhaupt zu tun. Vor diesem Hintergrund sieht es manchmal so aus, als mache sich die Kirche zwar für Fragen der vierten und fünften Ebene stark, während sie die erste und zweite voreiligerweise als bereits geklärt voraussetzt. Bevor man sich in die weiten Verästelungen der kirchlichen Lehre verliert, müßte es vielleicht zunächst einmal darum gehen, so etwas wie religiöse Nachfrage zu wecken. Wie sollen Menschen auf den ihnen in kirchlicher Verkündigung vorgestellten Anruf Gottes antworten, wenn sie nicht ein gewisses Sensorium ausgebildet haben, mit dem sie den Anruf aufzuspüren in der Lage sind? Wie soll je-

mand auf den Gedanken kommen, Gott für irgend etwas zu danken, wenn er sonst in der Haltung zu leben gewohnt ist, daß das, was er besitzt, erhält und ist, ihm auf Grund von Leistung oder Rechtsanspruch zusteht und er folglich meint, niemandem Dank schuldig zu sein? Wie soll man Gottesdienst feiern, wenn man nie recht zu solchem zweckfreien Tun angeleitet wurde und dies nie bereichernd erfahren hat? Um glauben zu können, braucht es so etwas wie eine religiöse Musikalität, die nicht durch eine noch so gescheite Unterweisung in Musikgeschichte und Harmonielehre ersetzt werden kann.

Wenn die Weitergabe des Glaubens wieder gesichert werden soll, dann wird es darauf ankommen müssen, heutigen Menschen deutlich zu machen, daß der Glaube etwas ist, was das Leben insgesamt tragen kann, daß niemand damit seine Individualität aufgibt, sondern im Gegenteil, gerade in seinem Subjektsein ernst genommen wird, daß der schleichende Verlust an religiösem Ausdruck für den Menschen alles andere ist als ein Gewinn. Auch wenn dieser Begriff in mancherlei Hinsicht mißbrauchbar ist, so ist die *Ermöglichung religiöser Grunderfahrung* mindestens ebenso wichtig wie der Verweis auf eine in Jahrhunderten gewachsene Glaubenslehre. Es ist eine alltägliche Erfahrung, daß Menschen, die den Glauben als für sich prägend erleben, sich auf seinem Hintergrund ihr Gewissen bilden und mit ihm nicht nur den Sonntag, sondern auch Beruf und Alltagsleben zu bestehen versuchen, die Entscheidung über Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft, für oder gegen den Glauben auf einer ganz anderen Ebene fällen, als auf der wortreicher Auseinandersetzungen um Dogmen und Glaubensinhalte. Entsprechend mag die Kirche eine noch so orthodoxe Glaubensverkündigung betreiben, wenn es ihr jedoch nicht gelingt, zusammen mit den Glaubenden die nötigen Orte und Gelegenheiten zu gestalten, in denen Zugang zu religiöser Erfahrung versucht wird, in denen Nachfolge und alltägliche Lebenspraxis als Glaubende eingeübt werden kann, hilft ihr dies nichts.

Darüber hinaus müßte man gerade im katholischen Raum auch mit dem Glaubensinhalt anders umzugehen lernen. Daß Glaubensbekenntnisse und deren Auslegung zur Konstituierung einer Gemeinschaft von Glaubenden unverzichtbar sind, ist nicht umstritten für eine Glaubensgemeinschaft. Es müßte aber wieder stärker gesehen werden, daß der Versuch, den Glauben auszulegen, ein letzthin *unabgeschlossener Vorgang* bleibt, daß auch noch so zentrale Glaubensaussagen insofern relative Größen sind, als das Geheimnis Gottes und damit auch des Menschen in menschlicher Sprache schlechterdings nicht aussagbar ist. Selbstverständlich hat das die Theologie immer gewußt – die kirchliche Verkündigungspraxis sieht aber bis heute keineswegs so aus, als habe man dieses Wissen auch wirklich verinnerlicht. Eine Glaubensgemeinschaft, die sich offensiver um ein immer neues Ausdrücken des Glaubensgeheimnisses bemüht, müßte bei der Be- und Verurteilung von Glaubensauslegungen bescheidener auftreten. Die negative Theologie müßte in ihr eine größere Rolle spielen. Sie würde nicht nur wortreich über das Geheimnis, dem sie sich verpflichtet weiß, *reden,* sondern sie würde auch mehr *schweigen.* Sie käme nicht umhin, manches bewußt auch in der Schwebe zu lassen. Sie würde Endlichkeit nicht nur der „Welt" predigen, sondern auch ihre eigenen Fähigkeiten, das Geheimnis in Worte, Gesten, Darstellungen, Zeichen zu fassen, als begrenzter verstehen. Vielfalt im Glaubensausdruck müßte sie als selbstverständlicher ansehen, statt eine einseitig dogmatisch begründete Selbstgewißheit zu demonstrieren.

Den Glauben aus seiner satzhaften Unanschaulichkeit herausholen

Und gerade weil dies so ist, dürfte die Kirche aber auch selbstbewußter gegen eine unangemessene Spiritualisierung die Legitimität der eigenen Versuche einklagen, das Geheimnis des Glaubens in menschlicher Sprache auszusagen. Wobei Sprache in diesem Fall die verschiedensten unter Menschen gebräuchlichen Mitteilungsarten umfaßt: Poesie, Musik, darstellende Kunst dürften bei der Realisierung dieser Aufgabe die natürlichen Verbündeten der Glaubenden sein und nicht ihre traditionellen Gegner. Glaube lebt in der Spannung zweier legitimer Gegenbewegungen: einerseits das grenzenlose Bedürfnis nach Auslegung bzw. Neu-aussagen-Wollen des Glaubens, anderseits der ständige Prozeß der Konzentration auf das Wesentliche. Zeiten barocker Proliferation religiöser Symbolik und Zeichen müssen protestantisch anmutende Zeiten strenger Auslese gegenüberstehen. Z.Z. dürfte eine besondere Notwendigkeit zu verstärkten Anstrengungen bestehen, *den Glauben aus seiner satzhaften Unanschaulichkeit herauszuholen* und so die Menschen für Transzendenzerfahrung neu zu öffnen. Kirche steht nicht einfach als eine auf das Transzendente ausgerichtete Größe neben einer dem Immanenten verhafteten Welt; Kirche lebt gerade dort, wo sie das Transzendente im Immanenten zur Darstellung bringt, und sich dennoch immer ihrer eigenen Begrenztheit bewußt ist.

Die Weitergabe des Glaubens an zukünftige Generationen würde u.U. dadurch erleichtert, wenn man sich bemühte, dem Glauben stärker Gestalt zu geben in der ganzen Bandbreite kultureller Gestaltungsformen, die denkbar sind. Erst ein Glauben mit einem solchen kulturell geformten Rückgrat kann auch Durststrecken der Verflachung und des Bedeutungsschwundes durchstehen. Wo Glaube jedoch auf das Für-wahr-Halten von Sätzen reduziert ist, da bleibt im Fall eines Glaubensschwunds gar nichts mehr, an das sich irgendwann einmal wieder anknüpfen ließe, das die Erinnerung an einen das Leben tragenden Glauben wachhalten könnte. Im übrigen gilt für die Weitergabe wie den Erhalt des Glaubens in einem viel umfassenderen Sinn, als dies mancher Streit um Orthodoxie und Orthopraxie vermuten läßt: Der Glaube will getan sein. *Klaus Nientiedt*

Im Kommen

Neuer Sinn für das Fasten

Das Fasten scheint wieder im Kommen zu sein. Gemeint sind damit nicht die seit undenklichen Zeiten gebräuchlichen, mehr oder weniger konsequenten und quälenden Abmagerungspraktiken, denen sich Menschen beiderlei Geschlechts, wenn vermutlich auch in recht ungleicher Zahl, der schlanken Linie wegen unterziehen, oder die mit medizinischem Raffinement ausgeklügelten Hungerkuren, in denen der Überernährung exponierte Personen der Zeitgeschichte oder einseitig sich ernährende Manager mehr oder weniger regelmäßig ihren gesundheitsgefährdenden Wohlstandsspeck losbekommen müssen.

Auch der zunehmend häufiger zur Erreichung persönlicher oder öffentlicher Ziele eingesetzte und politisch motivierte Hungerstreik ist damit nicht gemeint. Nein, es geht schon um Fasten im schlichten und ursprünglichen und insoweit *kirchlichen Sinne*, auch wenn lange nicht alle, die für eine gewisse Zeit sich im Essen und/oder Trinken einschränken, sich nach den Zeiten des Kirchenjahres oder gar nach der hergebrachten, in den letzten fünfzig Jahren weitgehend zurückgenommenen kirchlichen Fastenordnung richten. Es läßt sich sogar fragen, ob in diesem Fall *das bewußt Christliche* nicht einer profan sich bereits früher (in Grenzen natürlich) durchsetzenden Entwicklung folgt. Tatsache ist jedenfalls, daß einzelne und Gruppen mehr und mehr die kirchlichen Bußzeiten (die Fastenzeit besonders) als eine Zeit nicht selbstquälerischer Kasteiungen, aber als natürlichen und zugleich religiösen Ansatzpunkt für Verzichtleistungen leiblicher Art entdecken. Und wenn nicht alles täuscht, breitet sich der *neue Sinn für religiös motiviertes Fasten* unter übertriebener Werkfrömmigkeit unverdächtigen Protestanten nicht minder aus als unter den individuell oder kollektiv an die frühere Fastentradition ihrer Kirche anschließenden Katholiken.

Natürlich sind die Formen nicht mehr die gleichen. Und die Regeln haben sich ohnehin geändert. Man verzichtet auf Alkohol, auf Nikotin oder sonstige Genußmittel. Öffentlich formalisierte Fastenpraktiken spielen kaum mehr eine Rolle. Dafür ist Fasten *persönlicher* geworden. Nicht Konvention, sondern persönlich spürbarer Verzicht ist die Regel. Und meist steht, darin sich durchaus mit kirchenamtlichen Bemühungen treffend, der persönliche Verzicht in Verbindung mit einer *sozialen Komponente*. Man stiftet den Verzichtsertrag für einen wohltätigen Zweck: für die Caritas, die Entwicklungs- oder Hungerhilfe. Diese soziale Komponente hat zwar nie gefehlt, um so wichtiger ist die neue Verbindung dieser Komponente mit der persönlicheren Form des Fastens: 10,–, 100,– oder auch 1000,– DM (je nach Einkommen) zugunsten von Misereor oder Brot für die Welt sind eine Spende, kein wirklicher Verzicht, aber der am eigenen Leibe fühlbar werdende Verzicht zugunsten Benachteiligter, ist persönlicher Erfahrung zugängliches Teilen – dem Kind wie dem erwachsensten Erwachsenen gleichermaßen vermittelbar – und in sich eine einleuchtende Sache. Und wenn das Ganze nicht einfach im Bereich menschlicher und gesellschaftlicher Zweckmäßigkeiten verbleibt, sondern für den einzelnen im Verzicht auf wahllose Bedürfnisbefriedigung auch ein wenig der Sinn für das Vorläufige seiner Existenz und für seine endzeitlich-übernatürliche Bestimmung gestärkt wird, dann wäre auch der *eschatologische Sinn des Fastens* als christliche Grund- und Ursprungsmotivation wieder erreicht.

Wenn das aber so ist bzw. so „geht", so fragt man sich, warum die Fastenpraxis überhaupt und ohne jedes Aufsehen einmal gründlich auf den Hund kommen konnte. Wahrscheinlich hat die Kirche gleich zwei Fehler hintereinander gemacht. Sie hat, solange sie damit ihre Gläubigen binden konnte, das Fasten so sehr zum Gebot gemacht und mit so gräßlichen Sanktionen versehen (nach Heribert Jone, Katholische Moraltheologie auf das Leben angewandt, Ausgabe von 1961: „Fasten- und Abstinenzgebot verpflichten *an sich* unter schwerer Sünde" ... „Sicher begeht jemand noch keine schwere Sünde, wenn er an einem Fasttage außerhalb der einzelnen Mahlzeiten etwa 60 Gramm Brot zu sich nimmt, wohl aber wenn er mehr als 120 Gramm zu sich nimmt ..."), daß in dem Augenblick, wo die Sanktionen nicht mehr „griffen", die ganze Fastenkultur in Mißkredit geriet. Und die Kirche hat – zweiter Fehler –, als sie das Gebot lockerte, es versäumt, durch praktische Ratschläge in freiere Formen persönlicher Selbstverpflichtung überzuleiten. Auch das jährliche Fastenopfer für Misereor ist so zur Spende und oft genug auch zur Selbst-Entschuldigung degeneriert.

Schließlich scheint bei all dem der *tiefere Sinn des Fastens* auch in der Kirche selbst ein wenig gelitten zu haben. In der Fastenpräfation des „tridentinischen" Missales hieß es noch in einprägsamer Einfachheit: „Durch das Fasten des Leibes unterdrückst Du die Sünde, erhebst Du den Geist, spendest Tugend(kraft) und Lohn." Das „vatikanische" Missale verordnet in seinen zur Auswahl angebotenen Fastenpräfationen sehr viel stärker heilsgeschichtlich orientierte Paradigmen, die „tridentinische" Version taucht nur noch als letztes Angebot in einer nicht gerade stringenten Übersetzung auf („gibst uns die Kraft und den Sieg"). Vielleicht vermutete man in dieser eine verkrümmte, zu sehr moralisierende, zu wenig theologische Anthropologie. Aber eine heilsgeschichtlich verflüchtigte Anthropologie macht's auch nicht besser.

Die Kirche könnte sich also, da offenbar nicht schlichtweg das Fasten an sich abgelehnt wird, um zweierlei bemühen: um ein keineswegs um seine eschatologische Seite verkürztes handfesteres Verständnis des Menschen und um den drängend/dringenden Rat, Fasten als eine ausdrückliche Form christlicher Lebenspraxis zu üben, ohne aus dem Rat gleich wieder

ein mit Höllenstrafen tapeziertes Gebot zu machen. In diesem Sinne könnte – vermutlich sogar mit Aussicht auf einige Wirkung – auch in Fastenpredigten wieder über das Fasten gepredigt werden. *se*

Friedensgebet

Ein Papstvorschlag und sein Kontext

Die bisher bekanntgewordenen Reaktionen auf die Einladung des Papstes zu einem Friedensgebet von Vertretern nicht nur der christlichen Kirchen, sondern auch der anderen Weltreligionen waren durchweg *positiv.* Der Weltkirchenrat äußerte „großes Interesse" an der Einladung Johannes Pauls II. nach Assisi, die EKD begrüßte den Vorschlag des Papstes ebenso wie der Erzbischof von Canterbury und der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes. Weitere positive Stellungnahmen dürften kaum ausbleiben: Schließlich genießt der gegenwärtige Papst weit über die katholische Kirche hinaus (und auch bei denjenigen in seiner Kirche, die sich mit manchen Zügen seines Pontifikats nur schwer anfreunden können) unbestrittenes Ansehen als Mahner zu Frieden und Gerechtigkeit über ideologische Schranken hinweg. Auch Franz von Assisi, an dessen Wirkungsort das ökumenische Friedensgebet gehalten werden soll (ein Datum dafür steht bisher noch nicht fest), ist eine Gestalt, die seit jeher nicht nur Katholiken fasziniert.

Der Papst sagte in seiner Ansprache am 25. Januar in Sankt Paul vor den Mauern, in der er das Gebetstreffen ankündigte, der Heilige Stuhl wolle dazu beitragen, eine *Weltgebetsbewegung für den Frieden* ins Leben zu rufen, die über die Grenzen der einzelnen Nationen hinweg die Gläubigen aller Religionen einbeziehe und die ganze Erde umfassen solle. Er fügte hinzu: „Interessante Initiativen in diesem Sinne sind bereits von einigen Kirchen des Ostens und des Westens und einigen kirchlichen Vereinigungen ergriffen worden." Auch wenn Johannes Paul II. keine konkreten Beispiele nannte: Der Gedanke an den Vorschlag eines *„Friedenskonzils"* wie auch an die vom ÖRK geplante Weltkonferenz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung liegt nahe. Gerade den Vorschlag *Carl-Friedrich von Weizsäckers* zu einem „Konzil des Friedens" (vgl. HK, Juli 1985, 300–301) haben sich inzwischen auch verschiedene katholische Gruppen und Gremien zu eigen gemacht. So sprach sich etwa die Diözesansynode von Rottenburg-Stuttgart für die Teilnahme der katholischen Kirche an einem Friedenskonzil aus.

Schon jetzt läßt sich deshalb voraussehen: Auch wenn das geplante Gebetstreffen nicht nur zustande kommt, sondern sich auch als ein eindrückliches Zeichen der „großen" Ökumene und der menschlichen Friedenssehnsucht erweist, wird die *Diskussion um das Friedenskonzil weitergehen.* So meinte der frühere EKD-Ratsvorsitzende *Lohse* in einer Reaktion auf die päpstliche Einladung, ein solches gemeinsames Gebet könne er nicht als Ersatz für das Friedenskonzil sehen, es gehöre aber in den ganzen konziliaren Prozeß hinein. Die Initiative Johannes Pauls II. dürfte also die Frage (von innen wie von außen) an die katholische Kirche nicht aus der Welt schaffen, wie sie sich zu den Plänen für ein Friedenskonzil stellt bzw. in welcher Form sie sich in den Prozeß einschalten soll.

Besonderer Handlungsdruck besteht allerdings derzeit nicht. Zwar gibt es gerade in den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik (wie auch der DDR) inzwischen zahlreiche Voten zugunsten des Vorschlags Carl-Friedrich von Weizsäckers. Aber im Kommuniqué zur Sitzung des Rates der EKD vom 23./24. Januar, auf der die Bildung einer eigenen Arbeitsgruppe zum „Konzil des Friedens" beschlossen wurde, heißt es nicht umsonst: „Große Erwartungen und Sehnsüchte sind in der breiten Zustimmung zu dem Konzilsaufruf zum Ausdruck gekommen, ohne daß jedoch bereits Klärungen für die Möglichkeiten einer Realisierung erreicht worden sind." Man sollte auf katholischer Seite weiterhin die Anliegen ernst nehmen, die sich in dem Wunsch nach einem Friedenskonzil äußern und die mit der vom Papst angeregten Weltgebetsbewegung für den Frieden nicht einfach abgedeckt sind. Es besteht aber kein Grund, sich von Diskussionen über Form, Zeitpunkt und Themen eines Friedenskonzils von der alltäglichen kirchlichen Friedensarbeit auf den verschiedenen Ebenen ablenken zu lassen. *ru*

Führungswechsel

Bischof Leich an der Spitze des DDR-Kirchenbundes

Nur wenige Monate nach der Wahl des Berliner Bischofs *Martin Kruse* zum neuen Ratsvorsitzenden der EKD (vgl. HK, Dezember 1985, 544–545) vollzog sich jetzt auch ein Führungswechsel an der Spitze des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR. Die in Ost-Berlin zusammengetretene 60köpfige Bundessynode wählte am 2. Februar den thüringischen Landesbischof *Werner Leich* zum neuen Vorsitzenden der Konferenz der Kirchenleitungen. Der 59jährige Leich tritt damit die Nachfolge des sächsischen Landesbischofs *Johannes Hempel* an, der den Kirchenbund seit 1982 leitete. Hempel kandidierte aus Rücksicht auf seine vielfältigen Verpflichtungen nicht mehr für das Amt des Kirchenbundsvorsitzenden. Er ist Bischof der nach der Mitgliederzahl größten der acht evangelischen Landeskirchen in der DDR und amtiert seit der Vollversammlung von Vancouver als einer der Präsidenten des Weltkirchenrats.

Mit Leich wurde erneut ein Repräsentant der lutherischen Landeskirchen in der DDR Leiter des Kirchenbundes. Der seit 1978 amtierende thüringische Landesbischof, dessen Dienstsitz die Luther- und Bachstadt Eisen-

ach am Fuß der Wartburg ist, wurde einer breiteren Öffentlichkeit vor allem als Vorsitzender des kirchlichen *Lutherkomitees* bekannt. Er hatte in den Jahren 1980 bis 1983 die heikle Aufgabe, bei den Vorbereitungen zum Lutherjahr mit dem staatlichen Komitee zusammenzuarbeiten, gleichzeitig aber auf die Eigenständigkeit der kirchlichen Bemühungen um das Lutherjubiläum bedacht zu sein, was ihm auch gelang.

Veränderungen im Verhältnis zwischen Kirchenbund und DDR-Staats- und Parteiführung sind nach übereinstimmender Meinung aller Beobachter vom Wechsel im Vorsitz der Konferenz der Kirchenleitungen nicht zu erwarten (der Konferenz gehören sieben Vertreter der Synode und deren Präses, die acht leitenden Geistlichen sowie je ein weiteres Mitglied der Kirchenleitung aus jeder Landeskirche an). Für Kontinuität spricht auch die von der Synode getroffene Wahl für die Posten der beiden Stellvertreter des Kirchenbundsvorsitzenden: Gewählt wurden der Ost-Berliner Konsistorialpräsident *Manfred Stolpe* und der provinzsächsische Bischof *Christoph Demke.* Stolpe hatte von 1969 bis 1981 und Demke von 1981 bis 1983 das Berliner Sekretariat des Kirchenbundes geleitet.

Unmittelbar nach seiner Wahl erklärte Bischof Leich vor der Bundessynode, die Kirche in der DDR müsse auch in Zukunft für die Schwachen eintreten. Dies gelte für das große Feld der Diakonie, aber auch für diejenigen, die am Rande der Gesellschaft lebten und bei der Kirche Verständnis und Anwälte für ihre Lebensweise und ihre Situation suchten. Er sprach auch von einem immer noch schwelenden „Konfliktpotential" zwischen Staat und Kirche. Dennoch gebe es eine „Situation der aufgelokkerten Möglichkeiten", die es nicht zu verschlafen, sondern zu nutzen gelte. Gelegenheit, über diese Möglichkeiten wie über das Konfliktpotential zu sprechen, könnte das geplante neue *Spitzengespräch zwischen Kirchenbund und Staatsführung* bieten. Honecker, der mit einem im „Neuen Deutschland" veröffentlichten Telegramm dem neuen Kirchenbundsvorsitzenden gratulierte, hatte bei einem Treffen mit Bischof Hempel seine grundsätzliche Bereitschaft zu einem solchen Gespräch bekundet.
Abzuwarten bleibt auch, ob und wie sich der Wechsel an der Spitze des Kirchenbundes auf das evangelisch-katholische Verhältnis in der DDR auswirkt. Die Landeskirche von Bischof Leich deckt sich geographisch weitgehend mit dem Jurisdiktionsbezirk von Bischof *Joachim Wanke* (Erfurt), der jetzt stellvertretender Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz ist. *ru*

Arbeitsmarkt

Die Kirchen sind kein Beschäftigungsunternehmen

Je länger die Massenarbeitslosigkeit andauert, um so mehr geraten auch die *Kirchen als Arbeitgeber* in die Diskussion. Einmal wird an die Kirchen appelliert, sich bewußt zu werden, daß auch sie der Zahl der Beschäftigten nach zu den großen Unternehmungen gehören und durch Schaffung zusätzlicher Arbeitsplätze oder jedenfalls durch eine beschäftigungsfreundliche Einstellungspolitik zur Lösung des Arbeitslosenproblems beizutragen hätten. Darüber hinaus werden beide Kirchen auf je verschiedene Weise im Blick auf die zunehmende Arbeitslosigkeit von Akademikern mit einem Sonderproblem konfrontiert.

Die evangelische hat einen zu zahlreichen Pfarrernachwuchs; die katholische Kirche „leidet" zwar unter Priestermangel, aber ebenso unter einem *Überangebot an Laientheologen,* also vor allem an solchen Studienabgängern, die als Religionsphilologen oder im pastoralen Dienst der Kirche unterkommen wollen.

Die Kirchen ihrerseits sehen sich wiederum aus unterschiedlichen Gründen veranlaßt, die Zugänge zum Pfarrerdienst bzw. der Laientheologen zum pastoralen Dienst zu verengen. In einem internen Papier der Personalreferenten der Evangelischen Landeskirchen, auf das die „Frankfurter Rundschau" (7. 2. 86) unter dem Titel „Ein kirchlicher Skandal?" hinweist, spricht sich diese eindeutig für *schärfere Auswahlkriterien bei der Zulassung zum Pfarramt* und für eine verschärfte Auslese während der Vikarszeit aus. Dabei werden auch Schwachstellen im Studiengang und im Studienergebnis bloßgelegt. Viele der Kandidaten, so heißt es dort, hätten sich mit einem Hochschulstudium einfach übernommen. Dagegen haben sich Sprecher des Verbandes Evangelischer Theologiestudierender und die Konferenz theologischer Fachschaften mit Vehemenz gewandt.

Unter (katholischen) Laientheologen breitet sich ebenfalls zunehmend Unbehagen aus, weil einzelne Diözesen gar keine Laientheologen in den Gemeindedienst übernehmen, andere nur eine sehr begrenzte Zahl für den gemeindlichen und übergemeindlichen Dienst vorsehen.
Nun gibt es nicht nur gute Gründe, dieses wachsende Unbehagen zu verstehen, es gibt ebenso triftige Gründe zu fragen, ob es sich die katholische Kirche angesichts des Priestermangels erlauben könne, das ihr in den Laientheologen zugewachsene *personelle Potential* einfach brach liegen zu lassen. Sie setzt sich damit auf jeden Fall dem Verdacht aus, vor einer breiteren Mitwirkung theologisch gebildeter Laien in den inneren Bezirken der Kirche Angst zu haben.

Aber niemand dürfte der Kirche bzw. in dem Fall *den* Kirchen das Recht absprechen, einen theologisch wie geistlich möglichst qualifizierten Klerus bzw. eine qualifizierte Pfarrerschaft heranzubilden und die Zugänge entsprechend zu gestalten. Die Situation ist diesbezüglich im evangelischen und im katholischen Bereich wiederum recht unterschiedlich.
Legte die katholische Kirche bei ihrem Priesternachwuchs gegenwärtig sehr strenge Kriterien an, würde sich der Priestermangel vermutlich noch beträchtlich verschärfen. Hört man sich auf den theologischen Fakultäten um, so kann man nicht selten den

Hinweis hören, das intellektuelle Niveau sei unter den Laientheologen nicht unwesentlich höher als unter den Priesteramtskandidaten.

In der evangelischen Kirche stellt sich das Problem so nicht. Wer dort Theologie studiert, studiert in der Regel von vorneherein mit dem Ziel Pfarramt. Aber beiden gemeinsam ist das Überangebot an Theologieabsolventen. Wer nun angesichts dieser Situation argumentiert, die Kirche müsse mehr Theologen in ihren Dienst nehmen, das schulde sie den Betroffenen als Beitrag zum Abbau von Arbeitslosigkeit unter Akademikern, hat, um es vorsichtig zu sagen, ein *schiefes Kirchenbild.* Kirche lebt ihrem Auftrag. Danach muß sich Zahl und Qualifikation ihres Personals richten. Beschäftigungspolitische Rücksichten können dabei kein Kriterium sein. Kirche hat nicht für Beschäftigung zu sorgen, sondern ihren Glaubensdienst auszurichten. Natürlich bleibt dabei das für viele persönlich sehr bittere Problem, daß sie sich auf einen Berufsweg eingestellt haben, der sie in ihrer *persönlichen Lebensplanung* nicht ans Ziel bringt. Arbeitslosigkeit ist auch für Theologen eine sehr bittere Realität. Die Kirchen haben hier (einschließlich der Theologie) sicher den Fehler gemacht, daß sie allzu sorglos – sich über den jahrelangen Zustrom an Theologiestudierenden freuend – vergessen haben, die Betreffenden rechtzeitig und laut genug auf die zu erwartenden beruflichen Schwierigkeiten aufmerksam zu machen.

Die Folgen dieser Versäumnisse trägt die junge Theologengeneration allerdings gemeinsam mit allen Jungakademikern, die keine ihrem Studienabschluß und ihren Erwartungen entsprechende Beschäftigung finden. Das macht ihr Los nicht leichter, aber es ist keine spezielle Situation von Theologen, eher eine spezielle Situation der Kirche, die als Glaubensgemeinschaft nicht wie ein Wirtschaftsunternehmen kalkulieren, sondern eher wie der Staat darauf achten muß, daß wie der öffentliche Dienst auch der kirchliche Dienst nicht beschäftigungspolitischer Kriterien wegen übermäßig ausgedehnt wird.

Überdies müssen im kirchlichen Bereich, weil Kirche Glaubensgemeinschaft ist, personalpolitisch noch zwei weitere Gesichtspunkte beachtet werden. Die Kirchen bedürfen als Glaubensgemeinschaft einer *stärkeren Mobilisierung des ehrenamtlichen Elements,* wenn sie nicht vollends bürokratisiert werden wollen. Und der akademisch gebildete Theologe ist nicht der von vorneherein für jeden kirchlichen Dienst geeignetste Anwärter. Menschen mit „profaner" Bildung gehören in größerer Zahl in den kirchlichen Dienst, wenn die Kirche den Wirklichkeitsbezug nicht auf theologische Bildungserlebnisse verengen will. *se*

Weit vorgewagt

Die philippinischen Bischöfe delegitimieren Marcos

Das Szenario war nicht alltäglich. Priester und Nonnen in einer Reihe mit den Vertretern der Opposition und eine Verurteilung des Marcos-Regimes durch die Bischöfe während der künstlich in die Länge gezogenen Stimmenauszählung, wie sie eindeutiger nicht hätte ausfallen können: dies habe sich durch „kriminelle Machtausübung" um jede moralische Grundlage gebracht.

Die philippinische Kirche hat sich unter Führung ihrer Bischöfe damit weit vorgewagt. Sie ließ sich auch durch die vorsichtigere Gangart des Vatikans und der Nuntiatur in Manila nicht davon abhalten, deutlich zu sagen, was sie vom Marcos-Regime überhaupt und nach den Wahlen vom 7. Februar im besonderen hält und auf wessen Seite ihrer Meinung nach die überwiegende Mehrheit des Volkes steht: auf seiten der durch Wahlfälschung und Gewaltakte um den Erfolg gebrachten Opposition unter Führung der fast zur religiösen Figur aufgestiegenen Witwe des ermordeten früheren Oppositionsführers *Benigno Aquino.* Insofern hatte *Ferdinand Marcos,* der nach der Stimmenauszählung im Parlament sich mit einem regierungsamtlich errechneten Vorsprung von ca. 1,5 Millionen Stimmen zum Wahlsieger proklamieren ließ, nicht unrecht, wenn er den Bischöfen, die mit erstaunlicher Geschlossenheit gegen Marcos Stellung bezogen, vorwarf, sie seien parteilich geworden.

Das hinderte die Bischöfe aber nicht, die „Delegitimierung" Marcos' vollends aktenkundig zu machen und, wenn schon nicht formell, so doch der Sache und auch der Optik nach sich hinter das von *Cory Aquino* ausgerufene Programm des „zivilen Ungehorsams" zu stellen mit dem Hinweis, daß die „Respektierung des Volkswillens" Voraussetzung für jede Versöhnung sei.
Ob sich ein Episkopat und eine Kirche insgesamt nicht damit übernimmt? Von ferne mag es so aussehen. Aber in der konkreten politischen Situation der Philippinen ist dann die katholische Kirche die einzige Autorität, die das moralische Vakuum, das durch das korrupte Marcos-Regime entstanden ist, ausfüllen und einen halbwegs friedlichen Übergang in die Nach-Marcos-Ära bewerkstelligen kann.

Nicht zuletzt auf die Kirche auf den Philippinen ist es wohl auch zurückzuführen, daß sich die USA und vor allem Präsident *Reagan* selbst nach anfänglichen Ausflüchten („keine Tatsachenbeweise für Wahlfälschungen") und langem Zögern dann doch deutlich von Marcos distanziert hat, ohne ihn vorerst ganz fallen zu lassen. Um so größer ist die der Hierarchie mit dem absehbaren Ende der Marcos-Ära zugewachsene Verantwortung. Sie hat sich ihr mit Umsicht, aber ohne zu zögern, gestellt. Sie wird den gezeigten Mut und die Umsicht in den kommenden Wochen noch mehr brauchen, wenn die Massenproteste der um ihren Wahlsieg betrogenen Bevölkerungsmehrheit und die Ablösung des einmal mit viel Hoffnungen begrüßten Marcos-Regimes nicht in einem blutigen Bürgerkrieg oder in einer von den Amerikanern herbeigewünschten oder tolerierten Militärdiktatur münden sollen. *un*

Der Fall Zeidler: Reaktionen und Wirkungen

Es ist nie ganz klar geworden, was den derzeitigen Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, Professor *Wolfgang Zeidler,* letztlich veranlaßt hat, trotz seines hohen Amtes so vehement zu zwei rechtspolitisch und verfassungsrechtlich hochdelikaten Fragen wie dem Lebensbeginn und der Tötung auf Verlangen sich unnuanciert zu äußern. Nicht minder unverständlich war die unerwartete Heftigkeit, mit der er den christlichen Kirchen vorwarf, diese hätten so viel Einfluß auf das staatliche Rechtswesen, daß Gesetzgebung und Rechtsprechung angeblich nicht möglich sei, bei solchen Rechtsmaterien wie der Tötung auf Verlangen (§ 216) eine humane Lösung zu finden. Man hat gesagt, Ärger über das Verfassungsgerichtsurteil von 1975 über den von der sozialliberalen Koalition veränderten § 218 StGB habe eine Rolle gespielt, da der politisch der Sozialdemokratie zuzuordnende Verfassungsjurist entgegen dem damals dafür zuständigen Ersten Senat Anhänger einer Fristenregelung sei. (Dieser Sachverhalt klang dann auch noch in einer späteren Stellungnahme des Verfassungsjuristen an.) Und natürlich habe auch die gegenwärtige Diskussion über mögliche notwendige rechtliche Regelungen zur Retortenbefruchtung, Genanalyse usw. eine Rolle gespielt (vgl. ds. Heft, S. 143), wo so manche Wissenschaftler, Juristen ebenso wie Mediziner und Biologen befürchten, es komme mit teilweise religiöser Begründung zu Festlegungen rechtlicher Art, die der Eigenart der Forschung und von ihr verfolgten Zielen nicht gerecht würden.

Wie immer dem sei, es dürfte in jüngerer Zeit kaum einen vergleichbaren Fall gegeben haben, in dem ein kurzer Diskussionsbeitrag in einer relativ geschlossenen Juristenrunde zu so zahlreichen und heftigen Reaktionen führte, wie die Bemerkungen Zeidlers bei den Bitburger Gesprächen im Januar dieses Jahres. Dabei hatten die meisten in Bitburg anwesenden Presseberichterstatter, das Temperament Zeidlers wie den relativ vertraulichen oder wenigstens fachlichen Charakter der Bitburger Gespräche im Auge behaltend, die Bemerkungen des Bundesverfassungsgerichtspräsidenten entweder völlig übergangen oder nur indirekt angedeutet. Erst die Wiedergabe einiger, von anderen Teilnehmern dann bestätigter Zitate in der „Rheinischen Post" veranlaßten Kardinal *Joseph Höffner,* den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, in einer über KNA verbreiteten Erklärung die Äußerungen Zeidlers als „ungeheuerlich", „grundgesetzwidrig" und „ignorant" zurückzuweisen und mit der Begründung, „unsere Verfassung (sei) durch Artikel 20(4) des Grundgesetzes geschützt", „Konsequenzen" zu fordern.

Fast einmütige öffentliche Ablehnung

Der Kardinal löste damit eine Welle von weiteren Erklärungen gegen Zeidler aus. Von Mitte Januar bis Mitte Februar erschienen fast täglich Stellungnahmen von Politikern, Medizinern und Juristen, die Zeidler ähnlich scharf widersprachen, vor allem aber eine über KNA verbreitete, schier nicht endende Kette von Verlautbarungen kirchlicher Verbände und Einzelpersönlichkeiten, die Zeidlers Behauptungen empört zurückwiesen. Der BKU-Vorsitzende *Cornelius G. Fetsch* attestierte Zeidler ein „defizitäres Menschenbild", das mit der hohen Verantwortung seines Amtes nicht zu vereinbaren sei. Wenn Zeidler sage, die befruchtete Eizelle sei ein „himbeerähnliches Gebilde", dann wisse dieser nicht, daß die Würde des Menschen sowohl in der christlichen Ethik grundgelegt wie durch das Grundgesetz geschützt sei, so die Arbeitsgemeinschaft katholischer Frauenverbände im Bistum Hildesheim. Der Erzbischof von Freiburg, *Oskar Saier,* nannte es eine „entsetzliche Verleumdung", wenn Zeidler behaupte, die Kirche wolle dem Staat das Recht vorschreiben. Und Kardinal *Friedrich Wetter* machte Zeidler eindringlich darauf aufmerksam, daß das Zurückdrängen religiöser Bezüge der Rechtsordnung selbst schade.

Die *Kritik von evangelischer Seite* fiel kaum minder scharf aus. Der bayerische Landesbischof *Johannes Hanselmann* bezeichnete die Auslassungen Zeidlers als einen „geradezu unglaublichen Schlag ins Gesicht der Christen". Landesbischof *Eduard Lohse,* der frühere Ratsvorsitzende der EKD, als evangelischer Würdenträger die Zurückhaltung und Contenance in Person, meinte dazu, er halte die Ausführungen „meines Schulfreundes" für „sehr unglücklich". Und schon vor Hanselmann und Lohse hatte der Präses der EKD-Synode *Jürgen Schmude* (SPD-MdB) Zeidler nicht minder nachdrücklich widersprochen.

Die Distanzierung bzw. Zurückweisung fiel so fast einheitlich aus. Keine berufsständische Organisation, kein Politiker, keine Partei sah sich in der Lage, Zeidler auch nur andeutungsweise zuzustimmen. Der rechtspolitische Kongreß der CDU/CSU, der Ende Januar in Karlsruhe tagte und sich u. a. mit den von Zeidler, teilweise in dessen Anwesenheit, angeschnittenen Fragen ausführlich beschäftigte, ohnehin nicht. Aber auch in Zeidlers eigener Partei distanzierte man sich oder schwieg betreten. Und einzelne SPD-Juristen wie der Rechtsexperte der SPD-Bundestagsfraktion *Alfred Emmerlich* beeilte sich zu bekräftigen, weder sei an eine Verschärfung noch an eine Lockerung des § 216 StGB gedacht: Die Tötung eines Menschen müsse strafbar bleiben, „selbst dann, wenn ein Kranker auf Grund seiner physischen und psychischen Verfassung, den ... von ihm erwünschten Tod durch Selbstmord eigenhändig herbeiführe". Ähnlich äu-

ßerte sich zu diesem Punkt der Vorsitzende des deutschen Richterbundes, *Helmut Leonardy*. Die Abweisung von Zeidlers Zumutungen fiel damit sogar einheitlicher aus, als es den verschiedenen Unterströmungen in der Volksmeinung gegenwärtig entsprechen dürfte. Der Erzbischof von Köln hat so mit seiner heftigen ersten Reaktion auf Zeidler eine Distanzierungswelle ausgelöst, wie sie im diffusen Meinungsbild unserer Gesellschaft sonst kaum erlebbar ist.

Warnung vor falschen Fronten

In einem Punkt folgte Kardinal Höffner allerdings niemand. Rücktrittsforderungen in Richtung Zeidler wurden nicht gestellt. Und gegen übermäßiges Aufbauschen des Anlasses nahm sogar *Heiner Geißler* Zeidler in Schutz: Es müsse, so Geißler sinngemäß auf dem Unions-Juristenkongreß, möglich sein, persönliche Meinungen auch einmal ungeschützt äußern zu dürfen.

Und es gab auch nachdenkliche Reaktionen gerade unter hochrangigen kirchlichen Laien in beiden Kirchen. *Roman Herzog*, Stellvertreter und präsumtiver Nachfolger Zeidlers in Karlsruhe, als langjähriger Vorsitzender der EKD-Kammer für öffentliche Verantwortung und zeitweiser Vorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises in der CDU/CSU gewiß kein Kirchenfeind und auch kein Verächter der katholischen Kirche, mahnte auf dem Unions-Juristenkongreß in Karlsruhe in beide Richtungen, die angesprochenen Probleme und alle damit zusammenhängenden doch bitte in „ihrer ganzen Tiefe und Komplexität zu sehen". Dabei solle man sich zubilligen können, auch einmal ins unreine zu sprechen. Und vor allem: man solle fehlende gesellschaftliche Übereinstimmung in strittigen Fragen nicht durch Zitieren von Verfassungsbestimmungen und Verfassungsgerichtsurteilen „überkleistern". Um Konsens müsse in Demokratien eben gerungen werden.
Und der ehemalige ZdK-Vorsitzende und heutige Ministerpräsident von Rheinland-Pfalz, *Bernhard Vogel*, zeigte sich offen unglücklich nicht nur über die Äußerungen Zeidlers, sondern auch über die Art kirchenamtlicher Entgegnungen: Das Thema und das Amt von Zeidler seien zu bedeutsam, als daß die darüber angebrochene Kontroverse von Verseh- zu Versehdiskussion geführt werden sollte. Man solle sich nicht täuschen, es gehe dabei nicht um einen Streit zwischen Christen und Nichtchristen. Jedenfalls möchte er nicht, daß sich jetzt in der Bundesrepublik eine Zeidler- und eine Höffner-Partei bilde.

Richtige Maxime mit offenen Fragen

Tatsächlich besteht die Gefahr, daß durch lauter Pauschalierungen und teilweise Unterstellungen wieder einmal falsche Fronten aufgerichtet werden, die eine sachbezogene Diskussion anstehender Probleme unmöglich machen. Daß die Spontanformulierungen Zeidlers nicht akzeptabel sind, versteht sich von selbst. Daß nicht die Bestrafung der Tötung auf Verlangen, sonderen deren strafrechtliche Freigabe inhumanen Verhältnissen Vorschub leistet, liegt auf der Hand. Der Freiburger Strafrechtler *Tröndle* hat dazu in einem KNA-Interview (24. 1. 86) das Nötige gesagt: „Eine Rechtsordnung, die es erlaubt, Schwer- und unheilbar Kranke auf ihr Verlangen hin zu töten, gibt denen freie Hand, die eines solchen Aktes fähig sind. Ob es bei solchen Tötungen darum geht, schwer leidenden Menschen zu helfen oder auch nur lästig gewordene Pflege abzubrechen, oder ob auch andere Interessen im Spiel sind, wird schwer auseinanderzuhalten sein ... Vor allem können sich nach der Freigabe des Tötungsverbots Leidende – aus welchen Gründen auch immer – einer allzu deutlich zum Ausdruck gebrachten Erwartung ausgesetzt sehen, ihre Tötung ‚verlangen'." Aber damit sind noch lange nicht alle Probleme geklärt. Daß es „zwischen dem Sterbenlassen und dem aktiven Herbeiführen des Todes keinen fließenden Übergang gibt" (Kardinal Höffner), läßt sich definitorisch leichter feststellen als in der medizinischen Praxis heutiger Intensivstationen.
Wer die befruchtete Eizelle ein „himbeerähnliches Gebilde" oder „eine wuchernde Substanz der ersten Stunden" bezeichnet, bedient sich einer inhumanen Sprache und hat keinen Sinn für alles, was am Ursprung menschlichen Lebens Geheimnis ist. Daß mit der Empfängnis die Entwicklung eines neuen menschlichen Lebens beginnt, ist unumstritten. Aber die Feststellung: Mit der Befruchtung beginne nicht nur menschliches Leben, sondern „der Mensch ist da" (Kardinal Höffner im Anschluß an den Genetiker Jérôme Lejeune, in einer zweiten Erklärung zu Zeidler in KNA, 28. 1. 86), ist zunächst eine biologische Aussage über das menschliche Leben, keine Bestimmung des Menschen als Person. Für letztere haben wir Anhaltspunkte, keine Sicherheiten. Diese Unsicherheiten sind mit der Sprachregelung „ungeborenes Kind" ab der Befruchtung nicht auflösbar. Gerade deswegen ist ein rechtlicher Schutz menschlichen Lebens von seinem Beginn an unabdingbar. Aber es kann rechtsethisch legitim ein nach den Eigengesetzlichkeiten des Strafrechts (Güterabwägung, Grenzen der Wirksamkeit) differenzierter Schutz sein, auch wenn moralisch die Ablehnung der Tötung werdenden menschlichen Lebens schlechthin gilt. Diesbezüglich könnte Kirche möglicherweise sogar mehr erreichen, wenn sie differenzierter spräche.

Eine auszuhaltende Spannung

Sehr unklar ist manches im dritten Punkt: dem Vorwurf, zu starken kirchlichen, religiösen Einflusses auf die Rechtsordnung, und zwar in den Vorwürfen Zeidlers wie in den Gegenvorwürfen Höffners, sowohl was die Rechtsordnung wie das Verhältnis Kirche (Religion) – Staat überhaupt betrifft. Bei Zeidler ist auch in seiner nachgereichten Erklärung nicht ganz klar geworden, ob er meint, einer Vermengung religiöser Überzeugungen und rechtlicher Sachgesetzlichkeiten abwehren zu müssen. Oder ob

er christlichen Positionen nicht zubilligt, innerhalb des faktischen gesellschaftlichen Pluralismus um Zustimmung werbend, sich auch in Recht und Gesetz zur Geltung bringen zu wollen. Und es mag auch zutreffen (Pluralismus zu praktizieren, damit haben alle Schwierigkeiten), daß mancher Pluralismus so interpretiert, als ob nur die religionsfrei Argumentierenden ein Recht hätten, Politik und Recht zu bestimmen. Umgekehrt tun sich katholische Christen und gelegentlich auch Bischöfe schwer, die von allen zu respektierende Wertordnung des im Grundsatz weltanschaulich neutralen Staates nicht doch wenigstens indirekt mit dem gleichzusetzen, was Staat, Gesellschaft, Recht nach christlichem Verständnis sind.

Natürlich spielt das christliche Bekenntnis legitimerweise (bei uns) in Staat und Recht hinein und kann es der Staat insofern nicht unbeachtet lassen. Aber es ist auch nicht zu übersehen, daß dem säkularen Staat mit der Forderung nach Wertgebundenheit und der gleichzeitigen Forderung nach religiös neutralem Verhalten eine Spannung mitgegeben ist, die auch von Christen ausgehalten werden muß.

Hans Maier, der Präsident des ZdK, hat sicher recht, wenn er feststellt (vgl. ZdK-Mitteilungen, 14. 2. 86), in den letzten Jahren habe man oft erlebt, „wie tragende Grundwerte der Verfassung unversehens in Partikularethik von Gruppen verwandelt werden". Es mag dahin gestellt sein, wieweit die extemporierten Ausführungen von Zeidler dafür ein Beispiel waren, aber sicher ist, daß Katholiken – gerade weil es diese Gefahr gibt – ihrerseits vermeiden müssen, den Eindruck zu erwecken, Generalnormen zu verfechten, aber dabei partikular bzw. gruppenethisch zu argumentieren. Wenn darüber und über die konstitutive Spannung von religionsneutraler, aber wertegebundener Gesetzgebung eine neue Diskussion in Gang kommt, hat sich die Heftigkeit der Auseinandersetzung möglicherweise gelohnt. *D. S.*

Johannes Paul II. in Indien: Besuch bei einer Minderheit

„Ich komme, um den indischen Katholiken einen Pastoralbesuch abzustatten und ich komme in Freundschaft mit dem tiefen Verlangen, allen Völkern und den verschiedenen Kulturen Indiens Ehrerbietung zu erweisen". Mit diesem Satz faßte Johannes Paul II. bei der Ankunft in Delhi den Zweck seiner zehntägigen Indienreise zusammen, die gleichzeitig seine dritte Asienreise war: Vor Indien waren Japan und die Philippinen und dann bei der zweiten Reise nach Asien Südkorea und Thailand an der Reihe gewesen. Auch in Japan, Korea und Thailand war der Papst schon mit Vertretern der nichtchristlichen Religionen Asiens zusammengetroffen; noch auf keiner Papstreise hatten solche Begegnungen aber so viel Raum im Programm wie jetzt in Indien, wo Johannes Paul II. gleich zu Beginn seines Besuchs die Gedenkstätte für Mahatma Gandhi aufsuchte und wo er in verschiedenen Ansprachen Sätze aus heiligen Schriften der hinduistischen Tradition bzw. moderner hinduistischer Weiser zitierte.

Zwischen Delhi und Kerala

Dennoch war auch diese Papstreise primär ein Pastoralbesuch bei der Ortskirche, was sich schon in der Zusammenstellung der Reisestationen manifestierte. Das Schwergewicht lag bei den historischen und zahlenmäßigen Zentren des indischen Katholizismus: Kerala, dessen christliche Gemeinden bis in die Frühzeit des Christentums zurückreichen, Madras mit dem Grab des Apostels Thomas, Goa als Zentrum der portugiesischen Mission seit dem 16. Jahrhundert. Die Abstecher nach Ranchi und nach Shillong in der unruhigen Grenzprovinz Assam galten Gegenden, in denen die katholische Mission seit dem letzten Jahrhundert eine größere Zahl von Ureinwohnern für die Kirche gewinnen konnte. Daß Johannes Paul II. Kalkutta als die Wirkungsstätte von Mutter Teresa nicht auslassen würde, war zu erwarten gewesen. Der Auftakt der Reise in der Hauptstadt Delhi, wo auch das Treffen mit den indischen Bischöfen stattfand, gab Johannes Paul II. Gelegenheit, mit den Katholiken der nördlichen Provinzen zusammenzutreffen, die dort nur eine verschwindende Minderheit ausmachen (im Bistum Delhi gibt es 40 000 Katholiken bei einer Bevölkerung von etwa zehn Millionen).

Die indische Kirche hatte bei der Vorbereitung und Organisation des Papstbesuchs weder Kosten noch Mühe gescheut. Für die Gottesdienste mit Johannes Paul II. wurden mächtige Altarpodien errichtet, deren Kosten im Vorfeld des Besuchs teilweise zur Kritik Anlaß gaben. Nachdem Delhi dem Papst einen eher kühlen Empfang bereitet hatte (die Veranstaltungen fanden dort auch fast ausschließlich im geschlossenen Raum des Indira-Gandhi-Stadions statt), kamen dann an den südindischen Stationen jeweils Hunderttausende zu den Papstgottesdiensten, darunter auch zahlreiche Hindus. Besonders in Kerala wurde Johannes Paul II. begeistert empfangen.

Dort, wo auf kleinem Territorium ein Drittel der indischen Katholiken lebt, mußte der Papst die gebührende Rücksicht auf die verschiedenen Riten nehmen: So besuchte er am 7. Februar nacheinander die lateinische Kathedrale von Verapoly und die syro-malabarische Kathedrale von Ernakulam; eine Nacht in Kerala verbrachte er in der Residenz des lateinischen und eine in der des syro-malabarischen Erzbischofs. In Trivandrum traf er mit den Katholiken des syro-malankarischen Ritus unter ihrem Erzbischof *Mar Gregorios* zusammen.

Als Geste gegenüber den Nichtlateinern unter den indischen Katholiken ist nicht zuletzt die Seligsprechung zweier syro-malabarischer Ordensleute zu werten, die Johannes Paul II. am 8. Februar in Kottayam vornahm. Der Aufenthalt in Kerala gab dem Papst auch Gelegenheit zu Begegnungen mit den Oberhäuptern der beiden syrisch-orthodoxen Kirchen in Indien. Das Thema *Ökumene* sprach er besonders in seiner Predigt bei der Eucharistiefeier in Goa an (Osservatore Romano, 7. 2. 86): Er freue sich über den schon erreichten ökumenischen Fortschritt, die Überwindung langgehegter Vorurteile, das gewachsene gegenseitige Verständnis und den bedeutenden Fortschritt im Dialog und in der Zusammenarbeit im Dienst an der Menschheit. In einem gewissen Sinn, so der Papst, sei die Einheit der Jünger Christi eine Bedingung für die Erfüllung der Sendung der Kirche.

Zurückhaltung und Dialogangebot

Die *ungelösten Probleme zwischen den verschiedenen Riten* in Indien (Es geht dabei vor allem um die von den Syro-Malabaren seit langem gewünschte eigene bzw. „doppelte" Jurisdiktion für ihre Gläubigen und Priester in den lateinischen Diözesen Nordindiens) erwähnte er nur in seiner langen Ansprache an die indischen Bischöfe. Es sei notwendig, „enge Gemeinschaft und Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Riten in der Kirche" zu ermutigen. Johannes Paul II. deutete an, daß sich Rom schon seit geraumer Zeit mit den ungeklärten Streitfragen zwischen den Riten befasse. Die verschiedenen Gesichtspunkte seien aufrichtig und mit tiefer Überzeugung vorgetragen worden; baldmöglichst werde die römische Studie fertiggestellt: „Seid versichert, daß ich alles nur Mögliche tun werde, um eine gerechte und ausgewogene Regelung dieser Sache sicherzustellen, die alle pastoralen Erfordernisse der Wahrheit und Liebe berücksichtigen wird. Ich vertraue sehr darauf, daß alle Bischöfe die Entscheidung des Heiligen Stuhls unterstützen werden" (Osservatore Romano, 3. 2. 86).

Nicht nur zum indischen „Ritenstreit" äußerte sich der Papst so umsichtig. Auch andere sensible Punkte im Erscheinungsbild der indischen Kirche sprach er nur indirekt an. So fiel zwar immerhin einmal, bei der Predigt in Ranchi, das Stichwort „Diskriminierung aufgrund der Kastenzugehörigkeit", nirgends in den Papstansprachen war aber ein Hinweis auf die teilweise auch innerhalb der katholischen Kirche noch bestehenden Kastenschranken zu finden. Allerdings rief Johannes Paul II. die indischen Katholiken, deren Leistungen im Erziehungs- und Gesundheitswesen er würdigte, mehrmals eindringlich zum verstärkten Einsatz im Kampf gegen Diskriminierung und im Bemühen um soziale Gerechtigkeit auf. In Trivandrum unterstrich er, die Kirche müsse Heimat der Armen und Reichen zugleich sein. Gerade in Indien habe sie die Aufgabe, gegen alle Formen der Armut anzukämpfen; sie müsse sich für die Beseitigung des Hungers der Unterernährung und schlechter Lebensbedingungen einsetzen. Schon bei der Predigt am 2. Februar in Delhi hielt er seinen Zuhörern mit Nachdruck das Beispiel von Mutter Teresa vor Augen, deren „Sterbehaus" in Kalkutta er am Tag darauf besuchte. Das Elend Indiens habe der Papst, so der Korrespondent von „Le Monde" in seinem Schlußbericht (12. 2. 86), allerdings nur ganz von weitem gesehen; über die Dörfer sei er meistens im Hubschrauber hinweggeflogen worden.

Daß es der Papst in einem Land, in dem die Katholiken eine Minderheit von 2,6 Prozent der Bevölkerung darstellen, bei allgemeinen Appellen zum Abbau von Diskriminierungen und zur Überwindung von Armut und Unterentwicklung beließ, war verständlich. Er verzichtete aber auch in Indien nicht auf die – wenn auch vorsichtig formulierte – Absage an künstliche Empfängnisverhütung (zum Abschluß der Reise in Bombay), wobei er Mahatma Gandhi mit der Aussage zitierte, sittliche Ergebnisse könnten nur durch das Einhalten sittlicher Schranken erreicht werden. Unmißverständlich fiel auch der Hinweis auf die in der indischen Verfassung garantierte *Religionsfreiheit* aus, der schon in der Ansprache bei der Begrüßungszeremonie in Delhi enthalten war. Bei der Begegnung mit Vertretern der nichtchristlichen Religionen in Madras kam er nochmals ausführlicher darauf zu sprechen: „Die Welt erkennt mit tiefer Befriedigung an, daß Indien in der Präambel seiner Verfassung allen seinen Bürgern die Freiheit des Denkens, der Weltanschauung, des Glaubens und des Gottesdienstes zuerkennt" (vgl. Osservatore Romano, 6. 2. 86). Es sei deshalb Pflicht aller Bürger, vor allem der religiösen Führer, dieses wertvolle Prinzip zu unterstützen und einzuhalten, das besonders das Recht beinhaltet, ‚Religion zu bekennen, zu praktizieren und zu propagieren'".

In derselben Ansprache schlug Johannes Paul II. auch den Grundton gegenüber den *nichtchristlichen Religionen* Indiens an, der sich auf der ganzen Reise durchhielt: Die katholische Kirche anerkenne die Wahrheiten, die sich in den religiösen Traditionen Indiens fänden. Diese Anerkennung mache den wahren Dialog möglich. Die Angehörigen verschiedener Religionen, so der Papst weiter, sollten sich zusammenschließen „zur Förderung und Verteidigung gemeinsamer Ideale auf den Feldern der religiösen Freiheit, menschlichen Brüderlichkeit, Erziehung, Kultur, sozialer Wohlfahrt und bürgerlichen Ordnung. Bei allen diesen großen Projekten sind Dialog und Zusammenarbeit möglich." Auch bei der Begegnung mit Vertretern anderer Religionen in Delhi, bei der Johannes Paul II. ein „spirituelles Bild des Menschen" als den größten Beitrag Indiens für die Welt bezeichnete, wies er auf die Notwendigkeit für alle Religionen hin, in Sachen Menschlichkeit zusammenzuarbeiten. Während der Papst immer wieder zur Zusammenarbeit der Religionen im Interesse der umfassenden Förderung des Menschen und der Entwicklung der Gesellschaft aufrief und sich zum Prinzip des Dialogs bekannte, ging er auf inhaltliche Fragen des Dialogs mit dem Hinduismus nir-

gends ein, übrigens auch nicht auf Probleme und Anliegen einer indischen Theologie in ihren verschiedenen Strömungen.

Das Stichwort *Inkulturation* fiel in der Ansprache an die Bischöfe: Johannes Paul II. erinnerte an die spezifische Verantwortlichkeit der örtlichen Bischöfe für eine genuine und treue Anpassung des Glaubens an die jeweilige Kultur; sie müsse in enger Zusammenarbeit mit dem Heiligen Stuhl und in Gemeinschaft mit der Universalkirche wahrgenommen werden. Die Bischöfe hätten eine besondere Verantwortung für die *liturgische Inkulturation.* Dabei brauche es weiteres Nachdenken und weitere Studien. Es sei auch wichtig, daß der Einführung liturgischer Normen „lehrmäßige Überprüfung und pastorale Vorbereitung" vorausgingen: „Diese Einführung muß Achtung vor den verschiedenen religiösen Sensibilitäten der Menschen in der religiösen Gemeinschaft erkennen lassen, während die Vorlieben von Einzelnen und Gruppen den Erfordernissen der kirchlichen Einheit im Gottesdienst untergeordnet werden müssen."

Konflikte blieben im Hintergrund

Im übrigen forderte der Papst die indischen Bischöfe auf, alles in ihrer Macht Stehende zur Förderung des Dialogs zwischen den Religionen zu tun und Achtung und Hochschätzung der Kirche für die spirituellen, moralischen und kulturellen Werte der verschiedenen religiösen Traditionen zum Ausdruck zu bringen – eine Aufforderung, für die nicht alle Mitglieder des indischen Episkopats gleichermaßen sensibel und aufgeschlossen sein dürften. Auch auf seiten der nichtchristlichen Religionen in Indien (der Papst richtete sich nie speziell nur an die Hindus, an die Moslems oder an die kleinen religiösen Minderheiten) war das Bild während des Papstbesuchs nicht einheitlich: In Delhi wie in Bombay gab es Demonstrationen von Hindugruppen gegen Johannes Paul II., während sich einzelne Vertreter des Hinduismus in ersten Reaktionen vom Papst, seinem Auftreten und seinem Dialogangebot angetan zeigten. Die englischsprachige indische Presse kommentierte und begleitete die Reise Johannes Pauls II. mit einer Mischung aus Ironie, Distanz und Bewunderung.

Der Papst hat jedenfalls während der zehn Tage auf dem Subkontinent, deren Programm wieder so dichtgedrängt war wie bei allen bisherigen Reisen, alles unterlassen, was die Stellung der Katholiken in Staat und Gesellschaft Indiens zusätzlich belasten und erschweren könnte. Vielmehr hat er durch die Berufung auf die Werte des demokratisch-säkularen indischen Staates wie auf die grundlegende religiös-spirituelle Prägung des Landes die Basis für ein friedliches und konstruktives Zusammenleben von katholischer Minderheit und nichtchristlicher Mehrheit zu umreißen versucht. Die Spannungen und Konflikte innerhalb der indischen Kirche blieben demgegenüber während der Papstreise ziemlich im Hintergrund und sind von Johannes Paul II. selber auch nicht besonders akzentuiert angesprochen worden. *U. R.*

Papstamt und Ökumene: Ein Dokument der Gruppe von Dombes

Die Meriten der „Gruppe von Dombes" für das ökumenische Gespräch sind unbestritten. Einen Namen machte sich die schon 1937 durch eine Initiative des Ökumene-Pioniers *Paul Couturier* ins Leben gerufene Gesprächsgruppe von evangelischen (lutherischen und reformierten) und katholischen Theologen aus Frankreich vor allem durch ihre 1972/73 vorgelegten Dokumente über Eucharistie und Amt (vgl. HK, Mai 1972, 221–224 und November 1972, 530–532). Diesen Konsenstexten, denen spätere ökumenische Dokumente zu Amt und Herrenmahl wichtige Anregungen verdanken, ließ die Gruppe 1976 ein Dokument über das Bischofsamt und 1979 eines über den Heiligen Geist, die Kirche und die Sakramente folgen.

Die Geschichte neu lesen

Von 1981 an widmete sich die nach ihrem traditionellen Tagungsort, einer Trappistenabtei im Département Ain, benannte Gruppe dann der Arbeit an einem Text, der im September vergangenen Jahres verabschiedet und jetzt veröffentlicht wurde: „Das Amt der Gemeinschaft in der universalen Kirche" (Le ministère de communion dans l'Église universelle, Editions du Centurion, Paris 1986).

Damit hat die Gruppe von Dombes eine Frage aufgegriffen, die nicht nur in der Konsequenz ihrer eigenen bisherigen Arbeit liegt, sondern auch andernorts im ökumenischen Gespräch immer wieder auftaucht: Wie könnte ein „ökumenisches Petrusamt" aussehen, ein Amt der Einheit auf universaler Ebene, das auch für nichtkatholische Kirchen akzeptabel oder sogar erstrebenswert wäre? Welche Veränderungen müßte das für das katholische Verständnis und für die Praxis des päpstlichen Primats bedeuten? An offiziellen bilateralen Gesprächsergebnissen zur Frage von Primat und erneuertem Petrusamt liegen bisher die Erklärung der lutherisch-katholischen Dialoggruppe in den USA von 1974 (vgl. HK, April 1974, 171–172) und die Überlegungen der Anglikanisch-Katholischen Kommission zur Autorität in der Kirche (vgl. HK, Mai 1982, 226–232) vor. Zu erwähnen wären in diesem Zusammenhang als zwar nicht offizielle, aber viel beachtete Denkanstöße auch die einschlägigen Thesen in dem Rahner/Fries-Band über die Einigung der Kirchen als reale Möglichkeit.

Das Dokument der Gruppe von Dombes zum Amt der Gemeinschaft

in der universalen Kirche entwirft kein Modell wie das Rahner/Fries-Buch und zielt auch nicht auf die Formulierung eines bilateralen Konsenses über das Petrusamt wie die Anglikanisch-Katholische Kommission. Seine methodische und sachliche Eigenart liegt gerade darin, daß es keinen systematisch explizierenden Teil enthält: Das Schwergewicht liegt vielmehr auf der *Darstellung der geschichtlichen Entwicklung* des „Amts der Gemeinschaft in der universalen Kirche" und der *neutestamentlichen Grundlagen* für ein solches Amt. Dabei wird versucht, den historischen und exegetischen Befund jenseits der vertrauten konfessionellen Deutungsschemata darzustellen bzw. diese im Blick auf eine erneuerte Gestalt des Amts der Einheit aufzubrechen.

Der historische Teil (Nr. 13–93), der etwa die Hälfte des Dokuments ausmacht, geht auf die Stellung des römischen Bischofs in der Kirche des ersten christlichen Jahrtausends ein und skizziert die unterschiedlichen Wege, die die Kirchen nach den Trennungen des 11. bzw. 16. Jahrhunderts eingeschlagen haben: Die katholische Akzentuierung des päpstlichen Primats mitsamt ihren Gegenströmungen, die Entwicklung der Patriarchatsverfassung in der Orthodoxie, die verschiedenen reformatorischen Positionen in bezug auf ein universales Amt der Gemeinschaft. Unter der Überschrift „Das ökumenische Erwachen" stellt der Text nebeneinander die Entwicklung der konfessionellen Weltbünde als Indiz für die Suche nach mehr kirchlicher Gemeinschaft in den reformatorischen Kirchen, die katholische Entwicklung vom Ersten zum Zweiten Vatikanum (letzteres erlaube die Hoffnung, „daß der päpstliche Primat vor allem als universales Amt der Gemeinschaft" ausgeübt werde), das ökumenische Engagement der Orthodoxen Kirchen und die Rolle des Weltkirchenrats in der Ökumenischen Bewegung.

Um *Konvergenz der verschiedenen konfessionellen Traditionen* ist auch das neutestamentliche Kapitel (Nr. 95 bis 132) des Dokuments der Gruppe von Dombes bemüht: Die Wiederversöhnung der Kirchen setze die Versöhnung der unterschiedlichen Deutungen der Schrift voraus, heißt es programmatisch in Nr. 95. In einem ersten Schritt wird gezeigt, daß es in der alten Kirche keine einheitliche Interpretation der Primatstelle Mt 16,17–19 gibt, sondern daß der Text sowohl auf die Gemeinschaft der Kirche, auf das Apostelkollegium wie auf Petrus als *personalen Garanten* der kirchlichen Einheit ausgelegt wird. Allerdings hätten dann die katholische, orthodoxe und reformatorische Tradition zur Legitimation ihres Kirchenverständnisses jeweils nur eine Dimension aus diesem „artikulierten und komplementären Gewebe von Bedeutungen" aufgegriffen und polemisch gegeneinander gewandt. Demgegenüber möchte die Gruppe von Dombes die *Komplementarität der verschiedenen Dimensionen* wieder zur Geltung bringen, in denen sich nach dem Neuen Testament Einheit und Gemeinschaft artikulieren. Demnach schließen sich die Verantwortung der einzelnen Ortskirchen für die Einheit der Kirche, die kollegial wahrgenommene Verantwortung der Apostel (Apostelkonzil) und die persönlichen Initiativen der einzelnen Apostel nicht aus: „Sowohl die Texte wie ihre alten Interpretationen nötigen uns dazu, die allzu einfachen Gegenüberstellungen zurückzuweisen" (Nr. 130).

Vorschläge an die Kirchen

Sowohl in den historischen wie in den dem Neuen Testament gewidmeten Überlegungen der Gruppe von Dombes kommt ihr *Grundanliegen* für ein universales Amt der Einheit deutlich zum Ausdruck: Es sollte wie jedes Amt in der Kirche gleichzeitig persönlich, kollegial und gemeinschaftlich ausgeübt werden. Damit hat sich die Gruppe an einem Gedanken orientiert, der auch in der *Lima-Erklärung über das Amt* eine wichtige Rolle spielt. Dort wird in Nr. 26 und 27, allerdings ohne Bezug auf ein universales Amt der Einheit, darauf hingewiesen, das ordinierte Amt müsse in der Kirche unter angemessener Berücksichtigung der persönlichen, kollegialen und gemeindlichen Dimension ausgeübt werden. In verschiedenen Kirchen sei der eine oder andere Aspekt auf Kosten der anderen überbetont worden.

An den komplementären Dimensionen des Amtes sind auch die *Vorschläge* an die Adresse der katholischen Kirche wie der reformatorischen Kirchen orientiert, in die das Dokument der Gruppe von Dombes zum „Amt der Gemeinschaft in der universalen Kirche" mündet. Dabei sind die Vorschläge für die „Metanoia" der katholischen Kirche umfangreicher und konkreter ausgefallen. So spricht sich das Dokument für eine Dezentralisation der Verantwortlichkeiten in der katholischen Weltkirche aus, für einen größeren *Entscheidungsspielraum der Bischofskonferenzen,* deren Entscheidung dann nicht mehr vom Heiligen Stuhl approbiert zu werden bräuchten. Um die Funktionen des Papstes als Dienst an der Universalkirche und als Patriarch des Abendlandes zu entflechten, plädiert die Gruppe von Dombes für die Herausbildung von *„Kontinentalkirchen"* mit weitreichenden Kompetenzen für Organisation, Liturgie und Bischofsernennungen. Das *Synodalwesen* müsse auf allen kirchlichen Ebenen wiederbelebt werden. Die Papstdogmen bedürften eines „offiziellen und aktualisierten Kommentars", durch den sie in eine Ekklesiologie der Gemeinschaft integriert würden. An die *reformatorischen Kirchen* richtet sich die Aufforderung, sich stärker für den Gedanken eines Amts der Gemeinschaft auf universalkirchlicher Ebene zu öffnen: Die Erfahrung mit dem Dienst an Wort und Sakrament in den Gemeinden und mit den regionalen Ämtern lege die Einsicht nahe, daß jede sichtbare Verwirklichung der universalen Kirche ein Amt der Gemeinschaft erfordere.

In dem Maß, in dem sich die katholische Kirche heute unter Verzicht auf die Privilegien eines Primats der Macht und Zentralisierung auf den Weg zu einem Primat des Dienstes und der Einheit im Glauben begebe, stelle diese „Metanoia" alle Kirchen

vor eine entscheidende Herausforderung, der sie sich nicht entziehen könnten (Nr. 153).

Ein günstiger Zeitpunkt

Die Gruppe von Dombes ist mit ihren Vorschlägen zu einem günstigen Zeitpunkt an die Öffentlichkeit getreten. Immerhin dürften die Diskussionen und Ergebnisse der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode die innerkatholische Debatte über Primat und Kollegialität, über die Rolle der Bischofskonferenzen und über das Verhältnis von Orts- und Universalkirche neu beleben. In vielen nichtkatholischen Kirchen hat sich bei ihren Stellungnahmen zu den Lima-Erklärungen verstärkt die Frage nach dem Amt, seiner zukünftigen Ausformung und Ausübung gestellt. Was das Papstamt als ökumenisches Problem anbelangt, kann man besonders auf die weitere Entwicklung des anglikanisch-katholischen und des lutherisch-katholischen Dialogs gespannt sein.

Zwar hat die Gruppe von Dombes kein offizielles kirchliches Mandat; das hat der Wirkung ihrer Gesprächsergebnisse bisher keinen Abbruch getan. Es wäre zu wünschen, daß das neue Dokument sowohl in seinen historisch-exegetischen Partien wie in seinen Vorschlägen entsprechende Beachtung findet, auch über den französischen Sprachraum hinaus. Nachdenkenswert ist nicht zuletzt der Vorschlag, mit dem das Dokument als „Vœu final" schließt: Die Gruppe von Dombes regt die Einberufung einer Versammlung an, an der katholische Repräsentanten und Vertreter der ÖRK-Mitgliedskirchen teilnehmen sollten. Eine solche Versammlung könne zwar kein Konzil sein, sie wäre aber nach Meinung der Gruppe für den Fortgang der ökumenischen Bewegung hilfreich und entspräche dem Willen Jesu Christi, seine Kirche zu einigen. *U. R.*

Kirchen-Asyl: eidgenössische Schwierigkeiten mit Flüchtlingen

Nationalistische Anwandlungen in den Großagglomerationen der französischen Schweiz, die Gewährung von „Kirchen-Asyl" an abgewiesene Asylbewerber durch Kirchgemeinden in Zürich, Lausanne und Genf wie auch die private „Aktion für abgewiesene Asylsuchende" haben auf Konflikte aufmerksam gemacht, die in der Schweiz im Asylbereich ausgetragen werden und noch auszutragen sind.

Ein neuer Typ von Flüchtling

Zu diesen Konflikten mußte es kommen, weil im Asylbereich in den letzten Jahren eine Entwicklung in Gang gekommen ist, die zu echten Asyl- und Flüchtlingsproblemen und zu fremdenfeindlichen Strömungen in der Bevölkerung, aber auch zu einer neuen Solidarität geführt hat.

Seit 1977 nahm *die Zahl* der individuellen Asylgesuche ständig zu: 1985 dürften gegen 10 000 Asylgesuche gestellt worden sein, was auch im Vergleich zu den rund 31 000 anerkannten Flüchtlingen und den rund 23 000 Asylbewerbern eine erhebliche Zunahme bedeutet. Verschärft wird das Problem dadurch, daß sich die Asylgesuchsteller sehr unterschiedlich auf die einzelnen Kantone verteilen bzw. sich vor allem in den Agglomerationszentren aufhalten: so entfielen 1984 70% aller Gesuchsteller auf die Kantone Basel-Stadt, Bern, Zürich, Genf, Waadt und Freiburg. Mit der Zunahme der Asylgesuche – aber nicht nur damit – haben auch die Vollzugsschwierigkeiten der Behörden zu tun, die dazu geführt haben, daß die Zahl der unerledigten Asylbegehren bedenklich angestiegen ist und daß für viele Asylbewerber die Wartefrist vier Jahre und mehr beträgt.

Die eigentliche Problematik liegt aber nicht in der gestiegenen Zahl der eingereichten wie der hängigen Asylgesuche, sondern im *Wandel der Struktur der Asylsuchenden,* auf die weder die Bevölkerung noch das Asylgesetz vorbereitet waren. Das 1981 in Kraft getretene liberale Asylgesetz hat aufgrund der Asylpraxis bis in die späten 1970er Jahre vor allem den Flüchtling aus (ost)europäischen Ländern im Blick. Deshalb gelten als Flüchtlinge jene Ausländer, „die in ihrem Heimatstaat oder im Land, wo sie zuletzt wohnten, wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Anschauungen ernsthaften Nachteilen ausgesetzt sind oder begründete Furcht haben, solchen Nachteilen ausgesetzt zu werden".

Seither hat sich aber das *Profil* des Flüchtlings völlig verändert: Zum einen von den Herkunftländern her, insofern zunehmend Menschen aus Dritt-Welt-Ländern Asylgesuche stellen, so daß heute der überwiegende Teil der Gesuchsteller Nichteuropäer sind; von 1980 bis 1984 stieg ihr Anteil von 25% auf 87% (1984 kamen 12,5% aus Osteuropa, 16% aus Afrika, 64% aus Asien und 7% aus Lateinamerika).

Von der Öffentlichkeit wenig beachtet, erklärten vor Jahresfrist der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und die Schweizer Bischofskonferenz im überarbeiteten Kommentar der „7 Thesen der Kirchen zur Ausländerpolitik" zu dieser Entwicklung: Asylsuchende aus der Dritten Welt „fliehen oft aus einer Situation heraus, in der ihre Menschenrechte oder gar ihr Leben bedroht sind. Mit den traditionellen Migranten haben sie aber gemeinsam, daß sie bei uns oft einen Ausweg aus wirtschaftlicher Not suchen. Dieser gemischten Motivation entspricht der Zustand vieler Länder des Südens, in denen andauernde wirtschaftliche Schwierigkeiten teils bestehende soziale Spannungen verschärfen, teils neue schaffen und damit politisch repressive Regierungen begünstigen."

Diese gemischte Motivation: Menschenrechtsverletzungen, politische Verfolgung durch den Staat, wirtschaftliches Elend und Massenarbeitslosigkeit müßte entwirrt werden können, um im konkreten Fall dem Asylgesetz entsprechend ein Asylgesuch entscheiden zu können. Nun ist bei den Asylgesuchstellern aus der Dritten Welt im Rahmen der Befragung durch die Behörden eine Entflechtung der Motive kaum mehr zu leisten. „So wird es zunehmend schwierig, Asylsuchende mit dem Raster des asylgesetzlichen Flüchtlingsbegriffs zu erfassen, legitime und illegitime Fluchtgründe voneinander abzugrenzen" (Caritas Schweiz, Aspekte der schweizerischen Flüchtlingspolitik 1945 bis 1985).

Eine neue Angst

Dieser gemischten Motivation entspricht das soziologische Profil des neuen Flüchtlings, weil aufgrund kultureller Muster und gesellschaftlicher Strukturen die Flucht selektiv ist, so daß die Flüchtlingsgruppen nach Geschlechtszugehörigkeit, Alter, beruflichen Voraussetzungen und Familienverhältnissen für die Bevölkerung des Herkunftslandes nicht repräsentativ sind, sondern eine *typische Flüchtlingspopulation* bilden. Dazu kommt, daß nicht nur Fluchtursachen, sondern auch Fluchtmöglichkeiten und Fluchtwege gegeben sein müssen. Das Verlassen der Herkunftsländer ist meist gut organisiert, es erfolgt vielfach mit Hilfe kommerzieller Schlepperorganisationen. „Diese nützen des öftern Unsicherheit und prekäre Situation der Emigrationswilligen und ihrer Familien aus, so daß diese, einmal in der Schweiz, sich nicht nur verpflichtet fühlen, die Familienangehörigen zu Hause zu unterstützen, sondern auch gegenüber den Schlepperorganisationen verschuldet und erpreßbar sind. Da für immer mehr Dritt-Welt-Länder eine Visumspflicht besteht, erfolgt die Immigration in die Schweiz in zunehmendem Maße *illegal*, was die Asylsuchenden bei Behörden und Bevölkerung oft vornherein als Wirtschaftsflüchtlinge und Kriminelle diskreditiert" (Caritas Schweiz a. a. O.). Nach den Grundsätzen der allgemeinen Ausländerpolitik haben Angehörige von Dritte-Welt-Staaten kaum Aussicht, in der Schweiz eine Aufenthalts- und Arbeitsbewilligung zu erhalten. Als praktisch einziger Ausweg bleibt ihnen die Möglichkeit, ein Asylgesuch zu stellen. So können sie unter Umständen sogar eine Erwerbstätigkeit aufnehmen, und mittellose Asylgesuchsteller kommen zumindest in den Genuß von Fürsorgeleistungen. Für manche Vertreter einer Verschärfung der Asylpolitik und -praxis sind diese Fluchthintergründe hinreichend Beweis dafür, daß es sich bei den Asylsuchenden um „unechte Flüchtlinge", also um „Wirtschaftsflüchtlinge", handelt.

So begann sich die in den vergangenen Jahrzehnten in der schweizerischen Gesellschaft spürbar gewordene *abwehrende Haltung gegenüber dem Fremden*, die sich in den sechziger und siebziger Jahren besonders gegen die Gastarbeiter gerichtet hatte (HK, Mai 1977, 221–224), auf die Asylbewerber und Flüchtlinge zu konzentrieren. In dieser Situation veröffentlichten die drei Landeskirchen vor Jahresfrist unter der programmatischen Überschrift „Auf der Seite der Flüchtlinge" ein *Memorandum* zu Asyl- und Flüchtlingsfragen, das die Richtung aufzeigen will, in der nicht nur die gegenwärtigen Flüchtlingsprobleme human bewältigt, sondern auch fremdenfeindliche Stimmungen eingedämmt werden könnten.

Als Gründe für die abwehrende Haltung nennt das Memorandum Angst, Mißtrauen, Mißgunst und teilweise auch unterschwelligen Rassismus. „Zum einen sind es materielle Ängste wie die Furcht vor der Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt und bei der Wohnungssuche. Zum andern ist es die Angst vor der Überfremdung und vor dem Verlust der schweizerischen Identität." Mit einem Ausländeranteil der Wohnbevölkerung von rund 15% sind die Identitätsinteressen der Schweizer Bevölkerung ohnehin ständig latent bedroht, so daß Flüchtlinge aus fremden Kulturen oder mit anderer Hautfarbe bald als Gefahr für die eigene Kultur und Lebensweise empfunden werden. Verschärft wird diese Situation durch Schwierigkeiten, die einzelne Asylbewerber bzw. Asylantengruppen bereiten (Verstrickung in den Drogenhandel, politische Umtriebe usw.), wie auch durch die gegenwärtigen Vollzugsschwierigkeiten der Behörden, die zu einem Vertrauensschwund geführt haben, was wiederum einen nationalen Konsens in der Asylantenfrage erschwert.

Als einen wichtigen Schritt zur Überwindung der Angst empfiehlt das Memorandum an erster Stelle die *direkte Begegnung* mit Flüchtlingen in christlichen Gemeinden und Gruppen. „Diese können Flüchtlinge und Asylbewerber in vielfältiger Weise in ihr Gemeinschaftsleben miteinbeziehen und dadurch eine echte Bereicherung erfahren." Aus solcher direkter Begegnung kann Verständnis und Solidarität erwachsen. In einzelnen Fällen hat diese dann sogar zur Gewährung von „Kirchen-Asyl" geführt.

Eine neue Solidarität

Die Aktionen *„Kirchen-Asyl"* haben nicht zu Kraftproben zwischen Kirche und Staat geführt, wohl aber die Frage des Widerstands gegen den Rechtsstaat aufgeworfen. Während von behördlicher Seite kategorisch erklärt wird, gegen rechtsstaatliches Handeln gebe es keine Legitimation zum Widerstand, wird von kirchlicher Seite erklärt, Widerstand gegen Heimschaffung könne sogar geboten sein. „Kommen die Kirchen und ihre Hilfswerke aufgrund eigener Abklärungen zum Ergebnis, daß Ausschaffungen in ein bestimmtes Land nicht zu verantworten sind, ist Widerstand geboten" (*Josef Bruhin SJ* in: Orientierung, 31. 1. 1986). Damit ist ein „Kirchen-Asyl" als Rechtsfigur nicht zu begründen, wohl aber ein Rechtfertigungsgrund für eine Straftat gemäß Strafgesetzbuch gegeben. Auf der Tagung zum Thema „Asyl und Kirche" auf Boldern vom 11./12. Januar 1986 erklärte der Berner Staats- und Kirchenrechtler *Peter Saladin* allerdings, Aussicht auf Anerkennung dieses Rechtfertigungsgrundes habe jemand

nur dann, wenn er sehr gewichtige Gründe zur Annahme habe, daß seine Informationen über die politische Lage im Herkunftsland des Asylanten besser und ebenso zuverlässig seien wie jene der staatlichen Behörden.

In der auf dieser Tagung erarbeiteten „*Orientierung*" wird das „Kirchen-Asyl" denn auch nicht genannt, sondern auf die Möglichkeit hingewiesen, „Asylbewerbern, die in einer akuten Notlage sind, auf deren Ersuchen hin *Schutz zu gewähren.* In der dadurch entstehenden Zeitspanne können weitere Abklärungen getroffen, rechtliche Mittel ausgeschöpft und individuell vertretbare Lösungen gesucht werden." Als zentrale Aufgabe bezeichnet denn auch die „Orientierungshilfe", mit Asylbewerbern in einen persönlichen Kontakt zu treten und auf lokaler Ebene eine „Lobby" der Asylbewerber zu schaffen, deren Aufgabe es ist, „in der Bevölkerung Verständnis zu schaffen für Asylantenfragen".

Überhaupt suchen die Kirchen und ihre Hilfswerke mit den Behörden nicht den Konflikt, sondern den Kontakt. So führten die „Kirchen-Asyl"-Aktionen zu konstruktiven Gesprächen zwischen kirchlichen und staatlichen Behörden, und so hat beispielsweise auch die Menschenrechtskommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes mit den Bundesbehörden das Gespräch aufgenommen. Allerdings, so wurde vom Vorstand des Kirchenbundes erklärt, seien auch weiterhin Abweichungen möglich, einerseits aufgrund anderer Informationen, anderseits aufgrund humanitärer Erwägungen bei langjährigen Asylbewerbern.

Ein neues Recht?

Unter dem Eindruck der neuen Flüchtlingsproblematik hat sich nicht nur die Asylpraxis verschärft – das Memorandum der Kirchen spricht von einer Verschärfung, „die nur noch schwer mit dem geltenden Asylgesetz in Einklang gebracht werden kann" –, sondern das Asylrecht selber. Das Asylgesetz trat am 1. Januar 1981 und die erste Revision bereits am 1. Juni 1984 in Kraft; schon 20 Tage später beschloß der Nationalrat grundsätzlich eine weitere Revision.

Der bundesrätliche Entwurf dieser zweiten Änderung des Asylgesetzes liegt vor und wird von den Eidgenössischen Räten im März 1986 beraten. Die größte Sorge bereitet den Hilfswerken der Vorschlag des Bundesrates, daß das Bundesamt den Asylentscheid aufgrund der kantonalen Vorakten und ohne persönliche Anhörung des Asylgesuchstellers sollte treffen können. Gleichzeitig schlägt der Bundesrat dem Parlament eine Revision des Ausländergesetzes vor, damit ein Ausländer dann ausgewiesen werden kann, wenn er „die Frist, die ihm zur Ausreise gesetzt worden ist, unbenutzt (hat) verstreichen lassen" oder wenn „seine Aus- oder Wegweisung sofort vollzogen werden" muß. Mit diesen und weiteren Vorschlägen sollen die Vollzugsprobleme gelöst werden. Dabei ist allerdings die Gefahr nicht zu übersehen, daß einzelne politische Kreise versuchen, „Diskussionen über das Asylgesetz dazu zu benützen, den Geist des Asylrechtes in maßgebender Weise zu verletzen" (CVP Schweiz, Für eine menschenwürdige Asylpolitik der Schweiz) bzw. die Asylpolitik der Ausländerpolitik unterzuordnen. *R. W. -Sp.*

Die „fantastischen Karten" der Katholiken

Eine kulturkatholische Diskussion in Frankreich

Daß man sich in einer größeren nichtkirchlichen Öffentlichkeit mit dem Katholizismus beschäftigt, hat beinahe schon Seltenheitswert. Man horcht jedenfalls auf – so auch bei der Dezember-Nummer der französischen Zeitschrift „Autrement", einer Mitte der siebziger Jahre entstandenen Kulturzeitschrift, die unter dem Titel „La Scène Catholique" ein Themenheft zusammengestellt hat zum Thema Katholizismus in Frankreich (Revue Autrement: 4, rue d'Enghien, F – 75010 Paris).

Was in der 200 Seiten starken Nummer von „Autrement" an Artikeln und Interviews zusammengetragen wurde, erfüllt keine systematischen Ansprüche. Die Beiträge sind von sehr unterschiedlicher Qualität und inhaltlicher Tragweite. Hier und da stolpert man über einen etwas schöngeistigen Essayismus, wie man ihn in Frankreich gerne zelebriert. Was jedoch die *Grenzen* des Heftes markiert, macht auch seine *Qualität* aus: Gerade wegen seines etwas zufällig wirkenden Erscheinungsbildes verdient es als Anzeige für aktuelle Strömungen in dem, was Glaube, Religion, Kirche und Theologie angeht, von der Bundesrepublik so verschiedenen Nachbarland durchaus Interesse. Sowenig die Aufsätze letztlich repräsentativ sind für das, was in der katholischen Kirche in Frankreich gedacht wird, so sehr veranschaulichen sie doch, was sich heute gerade auch in nichtkirchlichen Intellektuellenkreisen tut, wie sehr sich hier der Wind gedreht hat. Gewohnte Polarisierungen beschreiben z.T. nicht mehr die wirkliche Lage, wobei dies nicht heißen muß, die Kirche habe es nun leichter im Umgang mit der tonangebenden französischen Öffentlichkeit.

Bei der außerordentlichen Bischofssynode Ende des vergangenen Jahres sah es so aus, als wenn die Synodenteilnehmer unter dem Stichwort „Rückbesinnung auf das Heilige" einen Damm aufrichten würden gegen ein allzu mächtiges Überschwappen des säkularistischen Zeitgei-

stes in die Kirche. Liest man die Nummer 75 der französischen Zeitschrift „Autrement", die schon in den Buchhandlungen zu haben war, als die Synodenteilnehmer noch nicht einmal ihre Koffer gepackt hatten, könnte man dagegen den Eindruck gewinnen, mit kaum einem Stichwort sei die Synode so sehr dem Zeitgeist entgegengekommen wie mit dem des „Heiligen".
Wo das Schlußdokument der Synode noch vorsichtig davon spricht, daß es „auch Zeichen für eine Rückbesinnung auf das Heilige" gebe, da stellen *Michel Crépu* und *Bruno Tilliette* im Vorwort des Themenheftes von „Autrement" ebenso bestimmt wie lapidar fest: „Was im Moment klar beherrschend ist, ist das ‚Heilige'" Hatte es zunächst noch geheißen, dem Katholizismus hafte der Geruch des Veralteten, Vergangenen, eines Leichnams an, so wird gleich im nächsten Absatz ein überraschendes Szenario, bestehend aus „Godard, dem Rosenkranz, Walesa-Wojtyla-Agca, den christlichen Guerilleros, den Charismatikern" u. a., entworfen, das im Gegensatz zu dem zunächst Angenommenen die Lebendigkeit des vergangen Geglaubten zu belegen scheint: „Es rollt und rollt, das Papamobil, und hält die ganze Welt zum Narren ..."(S. 8) Und dann wird all das aufgezählt, was sich heutzutage so an postmoderner „Religiosität" findet, von der Astrologie bis zur Reinkarnation, um dann zu der Feststellung zu gelangen: „Es ist schon erstaunlich zu beobachten, wie die Katholiken offenbar nicht die fantastischen Karten sehen, die sie in ihrem Spiel haben."

Die soziale Rolle des Katholizismus bricht zusammen

Der Katholizismus in Frankreich hat nicht erst in den Jahren der Nachkonzilszeit große Veränderungen durchgemacht: Antiklerikalismus und Laizismus hatten volkskirchliche Strukturen schon seit langem nachhaltiger als anderswo in Mitleidenschaft gezogen. Dieser Prozeß verstärkte sich in der Zeit nach dem Konzil noch – in Frankreich immer auch in Zusammenhang gebracht mit dem für das Land magischen Datum Mai 1968. Wegen der strikten Trennung von Staat und Kirche verfügt die französische Kirche über geringere Möglichkeiten, sich z. B. wie die Kirche in der Bundesrepublik über den Religionsunterricht an staatlichen Schulen oder die Theologie an staatlichen Universitäten in das gesellschaftliche Gespräch einzubringen. Die *innerkirchliche Polarisierung* von den Integralisten bis zu den christlichen Marxisten ist überaus groß. Die prekäre Situation des Katholizismus in Frankreich wird denn auch in „Autrement" keineswegs beschönigt. Daß die soziale Rolle des Katholizismus sich im „Zusammenbruch" befindet, davon scheint man auszugehen (so z. B. die Soziologen *Pierre Mayol* und *Yves Lambert*). Diesen Vorgang nur beschleunigt hat die Tatsache, daß seit langem schon nicht mehr einfach ein Katholizismus bzw. eine katholische Kirche einer „société éclatée" (wohl am ehesten zu übersetzen mit pluralistischer Gesellschaft) gegenübersteht, sondern daß nunmehr die Kirche selbst diesen Pluralismus in sich abbildet. Der Glaube der Menschen hat sich obendrein mehr und mehr zu einem konturenlosen „Theismus" *(Jacques Sutter)* nivelliert. Normen, die einmal aus einem religiös geprägten Kontext stammten, seien von der Öffentlichkeit so verinnerlicht worden, daß sie auch ohne eine ausdrückliche religiöse Rückbindung Bestand haben. Bei so viel Pluralität ist es sehr viel schwieriger geworden, als Kirche eine erkennbare Identität auszubilden.

Der Katholizismus ist tot, es lebe das Katholische

Zugleich aber sieht es so aus, als sei von ganz anderer Seite ein neues Interesse am Religiösen und an dessen „sichtbarster" Spielart, dem Katholischen, entstanden. Was lange Zeit als unmöglich galt, nämlich „katholisch und modern" (Michel Crépu) zu sein, gilt wieder als denkbar, wobei dieser Begriff des Katholischen sich nicht nur von seinem konfessionellen Substrat längst gelöst hat, sondern überhaupt *viel weniger mit Theologie als mit Kultur* zu tun zu haben scheint. Ironie der Zeit: Eine religionslose Zeit gibt vor, das Religiöse wiederzuentdekken, der Entchristlichung einerseits steht ein Bemühen um Religion gegenüber, die Kirchen werden leerer, und das Katholische erfreut sich neuer Beliebtheit, nach der Devise: Der Katholizismus ist tot, es lebe das Katholische. Die Botschaft von „Autrement" heißt: „Es gibt keine Katholiken mehr, aber die katholische Kultur hat nie ein so günstiges Gebiet zur Ausbreitung gefunden ... Warum verschreckt die Kirche den modernen Menschen so sehr, anstatt ihn an sich zu binden, ihn zu bezaubern? Warum profitiert die katholische Kultur nicht von der überall anzutreffenden Rückkehr des Religiösen?" (*Henri Tincq*, in: Le Monde, 25. 12. 85)

Verstärkte Suche nach einer christlichen, was in Frankreich in erster Linie heißt: katholischen Identität in der Kirche selbst einerseits, eine gewandelte Haltung dem Religiösen gegenüber gerade auch in nichtkirchlichen Intellektuellenkreisen andererseits, zwischen diesen beiden Polen bewegt sich der Kern der Diskussion um das Katholische in der Nummer von „Autrement". Ist es ein zufälliger Zusammenfall der Begriffe? Handelt es sich letztlich um etwas Verwandtes, sogar dasselbe, nur unter verschiedenen Vorzeichen? Vorsicht scheint angebracht. Kein Zufall ist jedenfalls, daß kaum ein Name in den Beiträgen von „Autrement" so häufig und an so verschiedenen Stellen immer wieder auftaucht bzw., ohne direkt angesprochen zu sein, jedenfalls gemeint ist, wie der des Pariser Erzbischofs Kardinal *Jean-Marie Lustiger.* Seit seinem Amtsantritt in Paris ist der frühere Pariser Studentenpfarrer und Bischof von Orléans der vielgesuchte Gesprächspartner der Medien und Intellektuellen. Was lange für einen Katholiken als geradezu unmöglich gegolten hatte, gelingt Lustiger offenbar mit Leichtigkeit: Kirche in Kreisen darzustellen, von denen man in der

Kirche selbst angenommen hatte, daß man sie wohl kaum erreichen könne. Er vertritt den Katholizismus in einer selbstbewußten Art, wie man es bisher fast für ebenso unmöglich wie unangebracht hielt. Kein Wunder, daß sich nunmehr an ihm und seinem offensiven Eintreten für eine Rechristianisierung die Diskussion entzündet hat.

In einem Interview in „Autrement" versucht Lustiger den derzeitigen Zustand des Christentums in Frankreich in einen größeren historischen Zusammenhang zu stellen, um so auch Topoi wie „Entchristlichung" und „Säkularisierung" in ihrer Bedeutung zu relativieren. Auf die selbstgestellte Frage, ob das Frankreich des Jahres 1980 stärker entchristlicht sei als dasjenige des Jahres 1610, antwortet er, daß das heutige Frankreich vermutlich stärker vom Christentum geprägt sei als dasjenige des ausgehenden 16. Jahrhunderts, am Beginn großangelegter Evangelisierungsbemühungen im Zuge der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse von Trient. Und gerade weil die französische Kultur so geprägt sei vom Christentum, gelte es heute die Erinnerung daran wachzurufen. Auch der Atheist brauche den Glauben der Gläubigen, um zu verstehen, was es heiße, Atheist im Frankreich des Jahres 1985 zu sein. Im übrigen aber gehört Lustiger zu denjenigen, die Humanismus und Christentum enger zusammengerückt sehen, als dies in einer pluralen Gesellschaft üblich geworden ist: „Im Namen der empfangenen Gnade, im Namen des Glaubens an Gott, den Vater und Schöpfer, den Sohn, der das Wort ist und Fleisch wurde, und den lebenspendenden Heiligen Geist, ist es uns Christen in der Kirche als der Braut Christi und der „Expertin für die Menschlichkeit" aufgegeben, die Universalität des Menschen und die Authentizität seiner Menschlichkeit zu begreifen. Dies müssen wir zu sagen wagen und erneut verkünden, damit auch die nichtglaubenden und nichtchristlichen Zeitgenossen wieder Gewißheit gewinnen in ihrer eigenen Humanität und sich entscheiden können in bezug auf das Gute und das Schlechte, das Leben und den Tod, die Wahrheit oder die Lüge."

Der Ton macht die Musik – und mit diesem Ton tun sich manche französische Katholiken schwer. Man hatte sich seit Jahren auf eine etwas bescheidenere Rolle in der Gesellschaft eingerichtet, war von einer sehr viel tiefergehenden Verweltlichung der Gesellschaft ausgegangen, als Lustiger es offenbar tut. So beispielsweise auch der Christentumshistoriker *Michel Clévénot,* der in einem Beitrag über die Krise der Katholischen Aktion, vor allem der Jugendverbände, zu dem Ergebnis kommt, daß das Christentum in Zukunft eine sehr viel weniger institutionelle Größe sein werde, daß der Glaube ein „wieder zu Nomaden gewordenes Volk" animieren werde, ein Volk, „das auf den Straßen der Welt sich verliert mit dem Evangelium als Gepäck und viertausend Jahre Geschichte im Gedächtnis". Dies habe aber wenig zu tun mit der Rede von der „Sichtbarkeit" und der Selbstbestätigung, wie sie von „gewissen Vertretern der Hierarchie" gepredigt würde.

„Die Kirche hat noch nicht ihren Platz in der demokratischen Gesellschaft gefunden"

In eine ähnliche Richtung weist der Philosoph *Michel Gauchet:* Das Ende der sozialen Rolle von Religion bedeute zwar nicht auch das Ende des (individuellen) religiösen Glaubens. Doch gelte es von der Existenz von Gläubigen in einer Welt jenseits von Religion auszugehen. Auch wenn die Individuen noch so religiös seien, die Gesellschaft bleibe atheistisch in ihren Prinzipien und in ihrem Funktionieren. Gauchet ist der Ansicht, daß die Kirche bis heute ihren Platz in der demokratischen Gesellschaft noch nicht gefunden habe. Sie verstehe es immer noch nicht, sich einer angemessenen Sprache im öffentlichen Leben einer pluralistischen Gesellschaft zu bedienen. „Der alte Ehrgeiz einer klerikalen Hegemonie gewinnt immer wieder die Oberhand." Er empfinde immer deutlicher den Zwiespalt zwischen einem Gefühl für die Grenzen einer möglichen spirituellen Intervention in der Gesellschaft seitens der Kirche und dem klassischen Vorhaben, eine dominierende spirituelle Position innerhalb der Gesellschaft anzustreben. An dieser Stelle erwähnt er ausdrücklich den Pariser Erzbischof und seinen Einsatz gegen die Herstellung und Verbreitung eines Films, der von kirchlicher Seite als eine Verletzung der Gläubigen angesehen worden war. Für den Gläubigen gäbe es – so Gauchet – im Grunde nur zwei Möglichkeiten: entweder er stimme dem demokratischen Prinzip zu und greife in das öffentliche Leben im Namen der von ihm vertretenen christlichen Werte ein, mit dem Unterschied, daß er um deren Relativität im Kontext der Gesamtgesellschaft wisse, oder aber er bleibe weiterhin dem Traum von einer (wie immer gedachten) *christlichen Gesellschaft* verhaftet.

Die Diskussion um die angemessene Präsenz der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, wie sie seit geraumer Zeit in Frankreich geführt wird, nicht zuletzt angeheizt durch den Streit um die privaten, was in der Mehrzahl heißt: katholischen Schulen und die damit einhergehende Laizismus-Debatte, wäre nicht, was sie ist, wenn nicht zugleich von verschiedensten Seiten ein neuartiges Interesse am Religiösen, am Katholischen bekundet würde: Eine seltsame Koalition tut sich auf zwischen solchen, die immer schon der Ansicht waren, die Kirche (einschließlich Papst Johannes Paul II.) redete viel zuviel vom Humanen und zuwenig vom spezifisch Christlichen, und solchen, die den Glauben an das Humane inzwischen verloren haben, sich nun auf dessen christliche Wurzeln besinnen und mit einem Mal registrieren, daß das von ihnen lange Zeit mit Verachtung gestrafte Christentum weitaus mehr enthält, als sie zunächst annahmen. Mit praktiziertem Glauben, mit Katholizismus, mit Kirche im engeren Sinn muß das zunächst gar nicht viel zu tun haben, mehr dagegen mit der Suche nach den eigenen Wurzeln, nach dem eigenen Unbewußten, das man in einer für einen selbst verschüttet gebliebenen Ver-

gangenheit des Christentums vermutet. Das protestantisch-rationale Element des Glaubens kommt nicht gut weg; dem Katholischen wird schon ein Vorsprung an Glaubwürdigkeit gegeben, weil es über eine größere Nähe zum Ästhetischen, Synkretistischen, Archaischen verfügt, auch über bessere Ausdrucksmöglichkeiten in Ritus, Kult und Feier.

Stellenweise gerät dies zum Tummelplatz für Enttäuschte, für Nostalgiker und Anhänger eines vorkonziliaren Stallgeruchs, bloßer Traditionalismus ist es trotzdem nicht. Traditionalismus ist es schon deshalb nicht, da letztlich viel zu individualistisch gedacht wird: So stellt der Schriftsteller *Claude Mauriac* zwar fest, daß es eine Rückkehr zum Christentum gebe, jedoch nur „im Inneren eines jeden von uns". Oder der Schriftsteller *Philippe Maury,* der sich zwar einerseits dem „verwirrenden erotischen Gehalt der christlichen Dogmen, der christlichen Auslegung der Welt, des christlichen Geheimnisses" gegenübersieht, der zugleich aber immer auch noch vor dem Problem steht, wie es möglich ist, „nicht antikatholisch zu sein". Als aufgeklärter Zeitgenosse glaubt man es sich schuldig zu sein, christlich und katholisch mit allerlei Formen von Repression in Verbindung zu bringen, auch wenn man längst weiß, daß an die Stelle der früheren Repressionen neue getreten sind.

Was heißt dann eigentlich „katholisch" für diese Liebhaber des Katholischen? Philippe Maury berichtet davon, daß er die Sichtbarkeit der Kirche neu entdeckt habe als ein nötiges Gegengewicht gegen das Okkulte, gegen ein beliebiges Sich-Verlieren im Geheimnis. Der Soziologe *Jean-Claude Eslin* stellt einer auf Reinigung, Kritik und Modernität bedachten Theologie (die Theologen, die sie vertreten, nennt er die „Blauäugigen der Moderne") den „Genius" des Katholizismus gegenüber. In neoromantischen Zeiten liegt eine solche Anspielung auf den Vorromantiker *Chateaubriand* und dessen „Génie du Christianisme", mit dem dieser dem „siècle des lumières" die Grenzen wies, offenbar allemal im Trend. Eslin fragt sich ansonsten, ob „die katholische Matrix noch in der Lage ist, neue kulturelle und religiöse Formen zu schaffen".

Nicht die Theologie bringt die Kultur auf Trab, sondern die Kultur die Theologie

Apropos Kultur. Während gemeinhin der nachtridentinischen Zeit unter dem Stichwort „Gegenreformation" ein negatives Odium anhaftet, wird diese Zeit nun unter dem Etikett „Barock" kräftig aufgewertet. Für den Schriftsteller *Philippe Sollers* besteht die Fähigkeit des Katholischen gerade darin, Verschiedenstes in sich zu vereinigen. Die Auflösung aller puritanischen, spiritualistischen und esoterischen Systeme nennt er den „katholischen Effekt". Den Unterschied zwischen Barock und Neo-Barock unserer Zeit markiert im übrigen Michel Crépu: Die derzeitige Lage sei durch das Paradox gekennzeichnet, daß nicht die Theologie die Kultur auf Trab bringe, wie dies nach Trient der Fall gewesen sei, sondern nunmehr die Kultur die Theologie. Literatur und Vatikan hätten heute zumindest eines gemeinsam, nämlich daß beide an die Existenz des Teufels glaubten. Wenn niemand mehr die Dinge aus der Sicht Gottes betrachte, dann müsse dies eben die Literatur tun. So werden Teufel, Erbsünde u. a. zu Versatzstücken einer bis in alle Abgründe des Lebens hineinschauenden Dramatik in Roman und Theater. Philippe Mauray: „Jede Fiktion geht vom Theatereffekt der Sünde aus, der Ahnung einer Unreinheit oder wenigstens eines grundlegenden Mißverständnisses ..." ... Glaube zurückgestuft zum Theatereffekt.

In dem Zusammenhang ist vielfach mehr vom Katholischen als vom Religiösen die Rede. Das Katholische bietet den Rahmen für das große Welttheater. Was wären Leidenschaften ohne die Sehnsucht nach dem Ganzen? Die moderne banalisierte Existenz sucht nach dem Totalen als innerem dramaturgischem Prinzip. *Odile Marcel,* Nichte des christlichen Existenzialisten Gabriel Marcel: Katholisch-Sein spiegele heute die Frage wider, wie man der Inspiration der eigenen Kultur, des historischen Christentums, treu bleiben könne. Eine religiöse Aufgabe sei dies jedoch keineswegs. *Claude Mauriac,* Träger eines nicht minder berühmten Namens im Zusammenhang von Literatur und Christentum, Sohn von François Mauriac, geht zwar von einem religiös geprägten Christentumsbegriff aus. Ihm ist es jedoch weit weniger am Christlichen des Christentums gelegen („Christus mag durchaus bewunderungswürdig sein ...") als am allgemein Religiösen in ihm („Nur Gott ist mir wichtig").

Manchem von dem, was „Autrement" an Katholizismus- und Christentumsdebatte zusammengetragen hat, wird man nicht so ohne weiteres applaudieren können. Manche Begriffsidentität bedeutet nicht, daß man auch dasselbe damit meint. Aus sicherer Distanz zum konkreten kirchlichen Leben läßt sich gut das Katholische emporstilisieren. Manch einer rühmt die eigene Verankerung in eine lange Christentumsgeschichte und scheint an der konkreten Kirche als einer Gemeinschaft von Glaubenden nicht mehr als an einem Museum interessiert zu sein. Kaum eine Rolle spielt beispielsweise das Ethische. Hier zeichnet sich ein Christentum ab, das zwar den „spirituellen" Bedürfnissen der Menschen nachrennt, aber kaum mehr die Kraft findet zu einem „Kehret um!" Sakralität kann sich von dem Glauben an einen personalen Gott durchaus lösen. Trotzdem darf man gespannt sein, wie es in dieser Diskussion weitergeht. Es deutet sich jedenfalls an, daß Kreise ihre Berührungsangst dem Religiösen und Christlichen gegenüber verlieren, in denen dies alles lange Zeit so gut wie keine Rolle spielte. Für die Kirche wird es darum gehen müssen, nicht nur euphorisch die „Rückkehr des Religiösen" zu bejubeln, sondern zur Unterscheidung der Geister beizutragen.

Klaus Nientiedt

„Sekten sind unbeglichene Rechnungen der Kirche“

Zum Phänomen „neuer religiöser Bewegungen“ in Lateinamerika

Von einem „Lawineneffekt“ wird gesprochen, wenn in Lateinamerika von Sekten die Rede ist. Das Phänomen taucht in unterschiedlichen Varianten fast überall in der Welt auf (vgl. HK, Dezember 1985, 559ff. und Februar 1986, 83ff.), hat aber für Lateinamerika bzw. für die katholische Kirche des Subkontinents, nicht zuletzt angesichts des Einflusses in den USA, eine besondere Dringlichkeit. Deswegen geht es in dem Bericht auch weniger um eine von der Datenlage her ohnehin nicht mögliche allseitige Darstellung des Phänomens Sekten, sondern um deren Kennzeichnung als Herausforderung für die katholische Kirche Lateinamerikas auf dem Hintergrund von deren eigener Entwicklung.

„Für die Bischofskonferenzen Lateinamerikas ist das Vordringen der Sekten in unserem Kontinent das pastorale Problem Nummer Eins“, stellte der Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), Bischof *Dario Castrillón Hoyos*, jüngst vor der päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL) in Rom fest. An zweiter Stelle nannte er in seinem Bericht zur Lage der Kirche in Lateinamerika unter dem Abschnitt „große Probleme“ das soziale Elend; es folgen „kultureller Atheismus“, der moralische Verfall und an fünfter Stelle „die Volkskirche und die Theologie der Befreiung“. Diese Rangfolge pastoraler Prioritäten, vor allem was die Punkte eins und fünf angeht, signalisiert zum einen, daß der CELAM das Phänomen „freier religiöser Bewegungen“ in seiner Relevanz für die katholische Kirche erkannt hat.

Ein nicht neues, aber sich noch vergrößerndes Phänomen

Zum anderen ist diese Herausforderung „von außen“ aber offenbar auch geeignet, den pastoralen Blickwinkel der Kirche insgesamt zu verändern, vielleicht sogar in entscheidender Weise neu zu bestimmen. Die Sorge der Kirche wegen der raschen Ausbreitung der *neuen religiösen Gruppen* in allen Ländern Lateinamerikas wächst, wenn sie auch in Lateinamerika wie bei uns publizistisch weit weniger Niederschlag findet als innerkirchliche Kontroversen, etwa der Streit um die Theologie der Befreiung. Es gibt wenige kirchenamtliche Stellungnahmen zum Sektenphänomen. Die Zurückhaltung der Kirchenführer – nicht zuletzt aus ökumenischen Rücksichten – ist groß. Äußerungen wie die folgende des CELAM-Präsidenten sind selten, sie gibt aber ziemlich genau gerade die Einschätzung des kirchlichen Personals wieder, das den Aktivitäten der Sekten im pastoralen Alltag begegnet: „Die Sekten, wohlwollend ‚freie Kirchen‘ genannte religiöse Gruppen, sind wie eine Lawine über unsere Völker gekommen – mit dem sie auszeichnenden Fanatismus, mit Dollars und materiellen Hilfsmitteln in Überfluß, mit einem längst überwunden geglaubten üblichen Proselytismus. Die sog. historischen protestantischen Kirchen, in Lateinamerika in der Minderheit, leiden wie die katholische Kirche unter der ökumenefeindlichen Haltung dieser Gruppen, die von einer bisweilen pathologischen Aggressivität sind. Dazu kommt, daß – wegen des sozialen Engagements der katholischen Kirche und der alten protestantischen Kirchen – Wirtschaftskreise, erzkonservative Kräfte und mit ihnen liierte Regierungen diesen Sekten überaus wohlwollend gesonnen sind und ihnen Tür und Tor öffnen, damit unsere Verkündigung an Kraft verliert. Mit dieser Taktik werden kurzsichtige Interessen verfolgt, und sie trägt meiner Meinung nach bewußt dazu bei, den Ausspruch eines ehemaligen amerikanischen Präsidenten in die Realität umzusetzen, nach dem die Vorherrschaft über Lateinamerika nicht möglich ist, solange es katholisch ist. Der marxistischen Linken kommt das gelegen, sie wartet derweil“ (Bischof *Antonio Quarracino* in „Mensaje Iberoamericano“, August-September 1985). Das Zitat des CELAM-Präsidenten aus einem Beitrag über den Stand der Ökumene in Lateinamerika umschreibt nur schlaglichtartig, also unter Verzicht auf Differenzierungen, Zielsetzung und Wirken der Sekten; aber es läßt um so klarer erkennen, wie direkt betroffen die katholische Kirche sich von diesem Phänomen fühlt – und ist.

Es ist aber nicht leicht, einen Überblick über Entstehung und Ausbreitung der neuen religiösen Gruppen in Lateinamerika zu gewinnen, ohne in allzu einfache Schematisierungen zu geraten, die sich ihrerseits auf mutmaßliche Daten und vermutete Zusammenhänge stützen. Noch schwerer fällt den großen etablierten Kirchen das *theologische Urteil* und eine gerechte Einschätzung der von diesen neuen Gruppen (sehr unterschiedlich) praktizierten seelsorglichen Methoden.

Die Bezeichnung Sekten steht für die religiösen Bewegungen jüngeren Ursprungs in Lateinamerika, die weder katholisch sind noch zu traditionellen protestantischen Kirchen (wie etwa Lutheraner, Reformierte, Presbyterianer, Episkopalkirche, Baptisten, Methodisten) gehören. Der Terminus soll ohne pejorativen Beisinn verstanden werden und meint lediglich die Eigenexistenz außerhalb der „alten“ Kirchen, der ökumenischen Zusammenschlüsse oder überhaupt außerhalb des Christentums, was auch ihrem Eigenverständnis entspricht. Problematisch und in manchen Fällen sogar unzutreffend ist die Bezeichnung für einige der zahlreichen *Pfingstbewegungen* und -gruppen, die teils neben, teils am Rande, teils

innerhalb der traditionellen Kirchen existieren und miteinander in Verbindung stehen.

Viele der in Lateinamerika tätigen Sekten lassen sich weder von ihrer Herkunft noch von ihrer religiösen Botschaft her eindeutig bestimmen. Ihr Ursprung in einer der christlichen Kirchen besagt wenig über ihre Nähe zum christlichen Glauben, ihre Gründer haben teils Dissidentenkirchen gründen wollen, andere verstanden sich, wenn auch aus einer christlichen Gemeinschaft stammend, als Stifter einer gänzlich neuen Religion. Über ganz Lateinamerika sind heute auch sog. *Politreligionen* militant antikommunistischer Prägung wie die Vereinigungskirche des Koreaners Sun Myung Mun verbreitet. Auch finanzstarke transnationale Hilfsorganisationen wie World Vision, Summer Institute of Linguistics und International Love Lift arbeiten mit einer Vielzahl von Sekten zusammen und verfügen über einen kaum überschätzbaren religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Einfluß. Der exklusive Charakter fast aller dieser Gemeinschaften verhindert die Erstellung zuverlässiger religiöser und soziologischer Daten.

Die evangelikalen Sekten aus den USA

Wie der historische Protestantismus, der sich ab der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nur langsam in Lateinamerika ausbreitete, gingen auch die jüngeren protestantischen Missionsbewegungen von den *Vereinigten Staaten* aus. Die in den ersten drei Jahrzehnten dieses Jahrhunderts entstandenen Missionen (Zentralamerikanische Mission CAM, Lateinamerikanische Mission LAM, Baptistische Missionsräte) evangelisierten in den unteren Bevölkerungsschichten, ihre Lehre zeichnete sich durch fundamentalistische Bibelfrömmigkeit und die Suche nach persönlicher Heiligung aus, begleitet von einem kämpferischen Antikommunismus. Zur gleichen Zeit, etwa zwischen 1930 und 1965, etablierten sich die *Pfingstsekten* sowie die *Zeugen Jehovas* und die *Mormonen* in Lateinamerika, vor allem in den mittelamerikanischen Ländern. Seit den sechziger Jahren erlebte die *Pfingstbewegung* ihren großen Aufschwung sowohl innerhalb wie außerhalb der christlichen Denominationen. Sie ist heute die weitaus größte der neuen religiösen Gemeinschaften in Lateinamerika. Zu den ersten und erfolgreichsten Pfingstsekten auf lateinamerikanischem Boden gehörten die von den USA aus missionierenden „Assemblies of God", „Churches of God", „Churches of Christ", etc. Mit dem Prozeß der Nationalisierung dieser Missionsgemeinschaften wuchs die Zahl der Anhänger, gleichzeitig kamen aus den USA sog. *„neue evangelikale Sekten"*, die bis heute zentral von dort aus geleitet und finanziert werden. Es folgte eine Aufsplitterung in eine unübersehbare Anzahl von neuen eigenständigen Pfingstgemeinden unterschiedlichster Prägung. Ebenso unterschiedlich sind Ausbreitung und Lebensdauer dieser Gemeinschaften.

Obwohl es auch über die Verbreitung der Pfingstsekten keine zuverlässigen Statistiken gibt, die einen lateinamerikanischen Überblick oder gar eine Aufschlüsselung nach Ländern ermöglichen, machen religionssoziologische Institute einzelner Länder Angaben, die sich aus mehrjährigen Beobachtungen ergeben haben und einigermaßen zutreffende, wenn auch sehr globale Schätzungen darstellen. So gehören nach einer Untersuchung der brasilianischen Bischofskonferenz für das vatikanische Einheitssekretariat zwischen 6 und 12 Millionen Brasilianer zu evangelikalen Sekten. 1982 waren nach Angaben des Rates Nordamerikanischer Kirchen mehr als 3000 amerikanische Missionare in Brasilien tätig. (Zum Vergleich: Brasilien hat ca. 13 000 katholische Priester.) Wichtiger als die Zahl der Mitglieder ist für die Sekten selbst die Anzahl der Kirchen und Zentren. Die Pfingstsekte „Asambléias de Deús" hat nach eigenen Angaben 9000 registrierte Zentren in Brasilien, die afro-brasilianischen Kulte 300 000 Terreiros (Zentren), die Vereinigungskirche 120 Niederlassungen. Das brasilianische Christliche Forschungsinstitut gibt für das Jahr 1982 die folgenden Zahlen an: 101 584 Mormonen, 122 661 Zeugen Jehovas, 4000 Mun-Mitglieder. Die rasch zunehmende japanische Sekte Seicho-No-Iê soll bereits mehr als eine Million Anhänger haben.

In Mittelamerika bilden die evangelikalen Sekten mit durchschnittlich ca. 10 Prozent der Gesamtbevölkerung ebenfalls die größte Gruppe. Nach Angaben des „Instituto de Evangelización a Fondo (INDEF)" sind zum Beispiel in Guatemala aus dem Umfeld der Pfingstbewegung 210 Gruppierungen entstanden mit 335 000 getauften Mitgliedern und rund einer Million Anhängern, das sind ca. 12 Prozent der Gesamtbevölkerung. Der Anteil der evangelikalen Sekten unter den nichtkatholischen Gemeinden in Guatemala verdoppelte sich während der Regierungszeit von General *Rios Montt*, Mitglied der „Iglesia del Verbo", auf 30 Prozent im Jahre 1983. Diese punktuellen Angaben vermögen nicht die Einschätzung vieler lateinamerikanischer katholischer Pastoralexperten zu untermauern, die Sekten seien „fast überall". Sie verweisen jedoch auf die die katholische Großkirche irritierende starke Anziehungskraft dieser religiösen Gruppen auf dem sog. katholischen Kontinent.

Botschaft und Missionsstrategie der Pfingstsekten

Als zwar weitaus größte Gruppierung mit steigender Tendenz unter den in Lateinamerika tätigen Sekten sind die *„Pfingstkirchen"*, wie sie sich selbst nennen, vor allem wegen ihres Prinzips ständiger Neugründungen nur schwer zu umschreiben. Ohne die unübersichtliche Vielfalt der evangelikalen Sekten in ein religiös-theologisches oder ideologisches Schema pressen zu wollen, lassen sie doch *gemeinsame Wesenszüge* erkennen, die allerdings sehr unterschiedlich stark ausgeprägt sein können. Alle evangelikalen Gruppen schreiben ihre Existenz dem Wirken des Heiligen Geistes zu und beziehen von daher ihren missionarischen Eifer und ihre Überzeugungskraft.

Ihre Lehre beruht auf der wortwörtlichen Verbindlichkeit der Bibel und einem *doppelten Dualismus:* Diese Welt wird der kommenden Welt, die Gesellschaft „draußen" der religiösen Gemeinschaft gegenübergestellt. Die Welt ist heillos sündhaft, der Versuch, sie zu ändern, lohnt daher nicht. Erst und nur in der zukünftigen Welt, im „Reich Gottes", das nach dem Verständnis vieler Pfingstgemeinden bald anbrechen wird, beginnt das Heil. Wer sich bekehrt, rettet sich vor der Welt in den geschützten Hafen der Pfingstkirche. Dort leistet er strengen Vorschriften zum persönlichen Verhalten Folge (häufig Verzicht auf Alkohol, Tabak, Unterhaltungsveranstaltungen). Nach dem Johanneswort „Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist" (1 Joh 2,15) folgen sie einer passiven, weltabgewandten, lediglich auf die Gemeinschaft konzentrierten Sozialethik und Moral. Nach dem paulinischen Gebot, der Obrigkeit zu gehorchen, predigen sie – die allerdings passive – Anerkennung staatlicher Macht. Ein Teil dieser evangelikalen Sekten hat – beeinflußt vor allem von der „neuen religiösen Rechten" in den USA – den Kampf gegen den Weltkommunismus in ihrer Verkündigung aufgenommen (es muß jedoch noch einmal betont werden, daß es in mehreren Ländern Lateinamerikas auch weltoffene, sozial engagierte, ökumenisch gesinnte Pfingstgruppen gibt).

Der den Sekten von der katholischen Kirche wie von den traditionellen protestantischen Kirchen vorgeworfene „aggressive Proselytismus" wird von den evangelikalen Gruppen unterschiedlich ausgeübt. Aggressiv wirken nicht nur einpeitschende Stimmen über Lautsprecher auf Straßen und Dorfplätzen, auch das unbeirrte wiederholte und direkte Zugehen auf jeden Passanten und jedes Haus wird von den traditionellen Kirchen so empfunden, sicher nicht zuletzt im Blick auf eigene Schwächen in der Verkündigung.

Wie stark ist der Einfluß aus den USA?

Die eigentliche Frage von Bedeutung ist für die katholische Kirche in Lateinamerika, woher die *Anziehungskraft fundamentalistischer Sekten* kommt, warum sie unter der in ihrer großen Mehrheit katholischen Bevölkerung so erfolgreich missionieren können. Schon im Schlußdokument der Konferenz von Puebla (1979) formulierten die Bischöfe, das „Phänomen der freien religiösen Bewegungen sowie die Ursachen für deren schnelles Anwachsen" seien sorgfältig zu untersuchen. Wo man sich in den vergangenen Jahren von katholischer Seite, ob auf Bistumsebene, den nationalen Bischofskonferenzen oder im CELAM mit dem Sektenphänomen befaßt hat, liegt die Erkenntnis vor, daß es nur durch ein Bündel von sozialen, politischen und religiösen Faktoren zu erklären ist.

Unter den die Ausbreitung von Sekten fördernden soziopolitischen Bedingungen wurde in jüngster Zeit eine besonders hervorgehoben: die ideologische Steuerung und materielle Stützung durch mächtige konservative Gesellschaftskreise der Vereinigten Staaten. Was vom kirchlichen Personal, das in engem und ständigem Kontakt zur Bevölkerung lebt, häufig, von leitenden kirchlichen Stellen und Persönlichkeiten nur gelegentlich ausgesprochen (aber von diesbezüglich Andersdenkenden in der Kirche stellvertretend als böswillige Spekulation von interessierter antiamerikanischer Seite abgewehrt) wird, eskalierte in *Brasilien* vor genau einem Jahr zu einem innerkirchlichen Streit. Die Brasilianische Bischofskonferenz hatte auf vatikanische Anfrage in einem inoffiziellen Papier darauf hingewiesen, daß viele in Lateinamerika tätige Sekten von autoritären Regimen, aber auch von US-amerikanischen Regierungskreisen unterstützt würden; Verbindungen bestünden auch zum amerikanischen Geheimdienst CIA. Der als scharfer Gegner der Theologie der Befreiung bekannte, früher bei CELAM tätige Weihbischof *Boaventura Kloppenburg* konterte, ebenfalls stellvertretend, dies sei eine unverantwortliche Beschuldigung der USA und ein Gerücht, das unter Anhängern der Theologie der Befreiung kursiere.

An diesem Vorfall wird mehreres deutlich. Niemand kann heute noch ernsthaft bestreiten, daß einflußreiche konservative, regierungsnahe Organisationen in den USA Einfluß auf in Lateinamerika tätige Sekten nehmen (das gilt in geringerem Maße für einen Teil der evangelikalen Sekten, die sich finanziell selbst tragen – solange sie nicht eines der großzügigen Hilfsangebote der bereits erwähnten multinationalen religiösen Hilfsorganisationen annehmen). Das vielfältige, zum Teil *aufwendige Schrifttum* der Sekten stammt zum großen Teil aus den USA. Zwar stehen Radio und Fernsehen den Sekten in den meisten Ländern Lateinamerikas offen, die Programme aber werden, was nicht bestritten wird, mit Dollars finanziert. In mehreren Ländern verfügen die Sekten über *eigene Radiostationen.* Die katholischen nordamerikanischen Bischöfe erwägen derzeit ihrerseits und unter Hinweis auf die Propaganda der Sekten in den lateinamerikanischen Medien, Mittel für den Ausbau katholischer Rundfunkstationen bereitzustellen.

Inwieweit Regierungsorgane wie der CIA direkt eingesetzt werden, dürfte nach Lage der Dinge nur schwer nachzuweisen sein. Daß die Regierung Reagan jedoch ein Interesse daran hat, vor allem in Mittel-, aber auch in Südamerika ein Gegengewicht zu der von der katholischen Kirche heute weithin praktizierten „befreienden Pastoral" mit ihren unzweifelhaften destabilisierenden politischen Auswirkungen zu stärken, wenn nicht zu schaffen, kann nicht verwundern. Daß dieser ideologische Gegenstrom aber auch *innerkirchliche Gräben* aufwirft oder zumindest vertieft, zeigt sich nicht nur in Brasilien und nicht nur in der katholischen Kirche Lateinamerikas.
Unter Protestanten hat die Auseinandersetzung zwischen fundamentalistischen, aus den USA gestützten Kirchen und Gemeinden einerseits und den im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Kirchen dazu geführt, daß

heute zwei amerikanische Zusammenschlüsse existieren: der Lateinamerikanische Kirchenrat CLAI und die ebenfalls 1982 gegründete lateinamerikanische Bruderschaft CONELA. Hinter CONELA steht unter anderem das Washingtoner „Institute on Religion and Democracy (IRD)", mit dessen Gründung konservative Protestanten den Empfehlungen des Santa-Fé-Dokuments folgten. Berater des amerikanischen Präsidenten hatten sich darin 1981 gegen ein bloßes Reagieren und für ein rechtzeitiges Agieren der US-Außenpolitik gegenüber der in Lateinamerika Wurzel fassenden Theologie der Befreiung ausgesprochen.

Ein Vakuum, bedingt auch durch Selbstüberforderung

Auch in der katholischen Kirche Lateinamerikas verleitete die Diskussion um den ideologischen Hintergrund der Sekten zu polemischen Auseinandersetzungen zwischen konservativen, antikommunistisch geprägten kirchlichen Kreisen und Vertretern einer an sozialer Gerechtigkeit orientierten befreiungstheologischen Pastoral, was von dritter interessierter Seite zumindest aufmerksam registriert wird. Wenn konservative lateinamerikanische Bischöfe die explosionsartige Ausbreitung der Sekten mit dem von einer „horizontal" denkenden nachkonziliaren Kirche mitverschuldeten geistlichen Vakuum in der katholischen Kirche erklären, geschieht genau das. Die mit dem Streit um die Befreiungstheologie unter entscheidender Mitwirkung von außen ohnehin gewachsene Polarisierung in der lateinamerikanischen Kirche schwächt nicht nur theologische Positionen, sondern die evangelisierende Kraft der Kirche insgesamt und bindet Kräfte, die sie gerade im Hinblick auf die konkurrierenden Sekten so nötig bräuchte.

Trotzdem ist die Diagnose vom *geistlichen Vakuum* richtig gestellt. Was von konservativen Kräften als Speerspitze gegen Theologie und Pastoral der Befreiung eingesetzt wird, betrifft die Kirche nicht nur in diesem stark ideologisch besetzten Bereich einer kontextuellen Theologie, sondern trifft sie in ihrem Innersten. Die verhängnisvollen politischen Auswirkungen des Sektenphänomens – im Sinne der Stabilisierung ungerechter sozialer Zustände in Lateinamerika – stellen auch für die ganzheitlich evangelisierende katholische Kirche vor allem im Hinblick auf ein weiteres Anwachsen der Sekten eine Herausforderung dar.

Das eigentliche Problem, das auch am Sektenphänomen offenbar wird, dürfte aber darin liegen, daß die katholische Kirche Lateinamerikas nach dem Aufbruch der siebziger Jahre eine gesellschaftliche und religiöse Herausforderung angenommen hat, die ihre Kräfte weit übersteigt. Da, wo sie mit ihrer erneuerten Pastoral an der Seite der Vernachlässigten und Unterdrückten erfolgreich wirken konnte, hat sie Gegenkräfte mobilisiert. Aber aufs Ganze gesehen, gilt aus heutiger Sicht, daß die Kirche in Lateinamerika personell und spirituell (noch) nicht stark genug (gewesen) ist, um den gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen gerecht zu werden und gleichzeitig das weithin sakramentalistisch versorgte Kirchenvolk zu reicherer, reiferer Spiritualität zu führen. So fordern in Puebla im Schlußdokument die Bischöfe das kirchliche Personal auf, die religiösen Unruhen anzunehmen, „die als geschichtliche Bedrängnis am Ende des Jahrhunderts wach werden, Sie müssen im Geist der Herrschaft Christi und der Vorsehung des Vaters angenommen werden, damit die Gotteskinder den notwendigen Frieden erhalten, während sie in der Zeit kämpfen. Wenn die Kirche die Religion des lateinamerikanischen Volkes nicht neu interpretiert, wird ein Vakuum entstehen, in das Sekten, verweltlichter politischer Messianismus und Konsumdenken eindringen ..."

Mit dem mehr oder weniger intensiven Studium des Sektenphänomens hat die katholische Kirche in Lateinamerika von der ziemlich verbreiteten Meinung Abschied genommen, sie und ihre Gläubigen seien lediglich Opfer ausländischer, aggressiver religiöser Mächte. Zu den zweifellos von außen einwirkenden Faktoren und Ursachen der Sektenausbreitung in Lateinamerika (Herkunft, Steuerung und Finanzierung, Administration, Verflechtung mit multinationalen Hilfswerken, missionarisches Sendungsbewußtsein) kommen jedoch noch eine Reihe von begünstigenden Faktoren, die in Lateinamerika selbst, in seiner Kultur und nicht zuletzt in seiner Kirche wurzeln. Das wird ganz deutlich, wenn in den von katholischer Seite erstellten Sektenstudien (zum Beispiel des CELAM – „Sekten in Lateinamerika", Bogotá 1982 –; der Ökumenischen Kommission der brasilianischen Bischofskonferenz 1984; von Pro Mundi Vita: „Sekten in Mittelamerika") der Beschreibung der Sekten jeweils die Frage nach den – offensichtlich unbefriedigten – Bedürfnissen des Kirchenvolkes folgt, das zu diesen neuen Gemeinschaften abwandert.

Als eine grundlegende Bedingung für die im Zustrom zu den Sekten zum Ausdruck kommende Heilssuche der lateinamerikanischen Bevölkerung muß ein sozialer Faktor von immensen Auswirkungen auf die gesamte Entwicklung des Kontinents genannt werden: Die weit fortgeschrittene *Desintegration der ländlichen Gesellschaft* infolge einer Jahrzehnte dauernden Serie von weltmarktorientierten Wirtschaftsmodellen, die neben beachtlichem Wirtschaftswachstum auch die Massenmarginalisierung hervorbrachten. Die Entwurzelung von Millionen von Lateinamerikanern aus traditionellen sozialen Strukturen, das im Vergleich zu früher in mehrfacher Hinsicht ärmere, anonyme Leben am (Stadt-)Rand ist zweifellos eine wesentliche Ursache für die generelle *Anfälligkeit* gerade dieser Bevölkerungsschichten *für emotional geprägte Heilslehren.* Das in den existierenden politischen, sozialen und kulturellen Strukturen kaum integrierte Volk „sucht in seiner Weisheit in jeder Religion eine Antwort: die katholische Kirche wird für offizielle Akte in Anspruch genommen, bei Krankheit vertraut man dem

Segen eines Pfingstmissionars, in ganz schweren Fällen geht man zu einem Heiligen des Candomblé oder Umbanda-Kults", heißt es in dem Sektenpapier der Ökumenekommission der Brasilianischen Bischofskonferenz.

Die von vielen Sekten praktizierte *Nachbarschaftshilfe*, der brüderliche Umgang innerhalb der Gemeinde und die emotional ansprechenden Kultformen mit Musik, lautem Beten, enthusiastischen Gesängen, Tänzen bis zu ekstatischen Zuständen, Zungenreden und Visionen erleichtern, wenn auch nur mittel- und kurzfristig, das Ertragen von Armut, Elend und Unsicherheit. Das Heilige, Kultische ist etwa in einer Pfingstsekte erreichbarer Zufluchtsort auch für den Einfachsten, Ärmsten. Im Schutz der Gruppe wird den Gläubigen von vielen Sekten zudem eine *ebenso einfache wie einleuchtende Weltsicht* vermittelt. Der Zugang zum Amt des Predigers und Missionars ist von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlich. Fast immer aber genügen „Charisma" und eine kurze Vorbereitungszeit, während ein katholischer Priesteramtskandidat sieben Jahre aus der Gemeinde verschwindet und im Regelfall auch nicht dorthin zurückkehrt. Auch in anderen Bereichen liegt die größere Attraktivität der Sekten im Vergleich zur traditionellen Großkirche auf der Hand: Die „Sakramente" werden meist ohne katechetische Vorbereitung gewährt; auch in Ehefragen nehmen viele Zuflucht zu einer „neuen" Kirche.

Über den resümierenden Satz „jede Sekte ist eine von den etablierten Kirchen nicht bezahlte Rechnung" in dem brasilianischen Dokument läßt sich streiten. Jedenfalls warnen die Verfasser davor, trotz prononciert antikatholischer Einstellung vieler Sekten überall und nur die „Ausbeutung der religiösen Gefühle des Volkes" zu sehen. Sie empfehlen im Gegensatz zu der CELAM-Studie, den *Dialog* trotz aller berechtigter Vorbehalte wenigstens zu versuchen und nach religiösen Werten in diesem „Protestantismus der Armen" zu suchen. Ein deutscher Experte der lateinamerikanischen Kirche gab dazu zu bedenken, daß die kleinen evangelikalen Gemeinden in gewisser Weise mancherorts sogar Modell für die christlichen Basisgemeinden gestanden haben könnten. Es ist eine nicht immer eingestandene Tatsache, daß gerade in städtischen Randgebieten die Sekten „vorher da waren", was historisch auf falsche pastorale Prioritäten („Kirche an der Seite der Mächtigen") wie auf zu schwache missionarische Kräfte zurückzuführen ist.

Noch keine pastorale Strategie dagegen

Eine pastorale Strategie, wie den vordringenden Sekten zu begegnen sei, gibt es in der lateinamerikanischen Kirche (noch) nicht. Die verdeckt oder mit raffinierten Marketing-Methoden vorgehenden Sekten versuchen einige Ortskirchen (Panama, Honduras) durch wiederholte aufklärende öffentliche Stellungnahmen zu decouvrieren. Das Sektenphänomen in seiner Bedeutung ist zwar erkannt. Die eigentliche Herausforderung aber muß die Kirche in sich selbst spüren: Eine für alle erreichbare glaubwürdige, ebenso sozial engagierte wie geistliche Kirche könnte die „Lawine" aufhalten, auch wenn sie von äußeren Kräften in Gang gesetzt oder in Bewegung gehalten wird. Dazu müssen der lateinamerikanischen Kirche neue Kräfte wachsen, müssen vor allem die Basisgemeinden „von oben" systematisch gestärkt (und nicht wie vielerorts halbherzig geduldet) werden. Bei innerkirchlichen (um Orthodoxie und Abgrenzung kreisenden) Konflikten zersplitternde Kräfte müßten geschont, der pastorale Blickwinkel insgesamt vom Prüfen neuer kirchlicher Lebenszeichen mehr auf deren Stärkung gerichtet werden. Die spirituelle Substanz und evangelisierende Kraft aber wächst nicht allein mit der Erkenntnis ihrer Notwendigkeit. Es ist zu hoffen, daß mit der wachsenden Bedrängnis der lateinamerikanischen Kirche von außen die Kräfte im Innern zunehmen. *Gabriele Burchardt*

„Es könnte neue Schwierigkeiten geben"

Ein Gespräch mit Professor Hans Tuppy über Wissenschaft und Kirche

Zwischen Kirche und Wissenschaft, speziell zwischen Kirche und Naturwissenschaft, finden punktuell immer wieder Gespräche auch auf hoher und höchster Ebene statt: Bischofssymposien, Begegnungen des Papstes mit Wissenschaftlern auf seinen Reisen und bei jährlichen Tagungen in Castelgandolfo. Aber das Verhältnis zwischen beiden erweist sich unter habituellen und aktuellen Gesichtspunkten keineswegs als problemlos. Welche Hintergrundprobleme, teils kirchlicher, teils gesamtgesellschaftlicher Art das Verhältnis aktuell beeinflussen, erörterten wir in einem Gespräch mit Prof. Hans Tuppy, Wien. Professor Tuppy, Vorstand des Instituts für Biochemie an der Universität Wien, Forscher von internationalem Ruf und seit seiner Jugend in der katholischen Laienbewegung aktiv, ist Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Professor Tuppy, im Verhältnis Kirche – Wissenschaft gibt es, dies ist jedenfalls der Eindruck von außen, eine schwer zu fassende Unschärferelation. Man ist freundlich zueinander, dialogisiert auch, besonders gerne auf sehr hoher Ebene, hat aber im Grunde einander nicht allzuviel zu sagen. Wie sieht das von innen her aus?

Tuppy: Ich stimme Ihrer Diagnose zu. Die uns aus der Vergangenheit vertrauten Konfrontationen zwischen den modernen Wissenschaften, vor allem auch den Naturwissenschaften und der christlichen Religion sind weitgehend geschwunden. Wir müssen dabei freilich die Vielschichtigkeit des verwendeten Wissenschaftsbegriffs beachten. Wissenschaft kann ja sehr Verschiedenes bedeuten: die Summe des Wissensbestandes; dann geht es um das Verhältnis Wissensbestand-Glaubensbestand; (dann Wissenschaft als aktiver Prozeß); und nicht zuletzt verstehen wir darunter die die Wissenschaft verkörpernden sozialen Gebilde. Meist landen wir, wenn wir von Glaube/Kirche und Wissenschaft sprechen, sehr rasch, vielleicht zu rasch, auf diesem letzteren Feld.

HK: Landet man nicht deswegen rasch bei der Begegnung zwischen Kirche und Wissenschaft als gesellschaftlichen Institutionen, weil – wie Sie sagen – die alten Konfrontationen abgebaut und neuere Fragestellungen, vor allem solche weltanschaulicher Art, weniger faßbar geworden sind?

Tuppy: Diese Entwicklung möchte ich nicht leugnen. Sie ist für sich betrachtet aber nicht negativ zu sehen. Sie ergibt sich, glaube ich, vor allem aus einer bestimmender gewordenen Selbstbescheidung, aus einer erkenntnistheoretischen Besinnung auf das Zugängliche in den Naturwissenschaften, aber auch aus einer parallelen Selbstbescheidung in der Theologie.

„Die Möglichkeiten für die Erarbeitung eines volleren Wirklichkeitsbezugs sind gewachsen"

HK: In der Konsequenz hieße das, die Theologie oder – katholisch gesprochen – auch das Lehramt hat keine grundsätzlichen Probleme mehr, die Autonomie der nichttheologischen Wissenschaften gegenüber der Glaubenswissenschaft und dem Glaubensurteil anzuerkennen ...

Tuppy: Sagen wir so: Die Deutung der Offenbarung durch das Lehramt wird nicht mehr als ein Ersatz einer natürlichen Offenbarung verstanden, wenigstens im Prinzip. Im einzelnen mag es immer noch Schwierigkeiten geben. Aber grundsätzlich wird christliche Offenbarung nicht mehr in Konkurrenz zu naturwissenschaftlichem Erkennen gesehen. Das war lange Zeit nicht so. Die Heilige Schrift galt weithin als eine Quelle auch naturwissenschaftlicher Befunde. Und die Naturwissenschaft hat sich früher auch mehr als heilbringende Lehre verstanden in dem Sinne, daß durch ihre Art des Denkens und Wirkens eine Erfüllung im Menschlichen stattfinde.

HK: D.h. Wissenschaft, speziell Naturwissenschaft, erscheint heute als weniger ideologiebedürftig oder extrapoliert einfach weniger ...?

Tuppy: Jedenfalls wird sie, wo sie es tut, innerhalb der eigenen Grenzen von den eigenen Vertretern zurechtgewiesen. Es gibt schon immer noch das Mißverständnis der Naturwissenschaft als innerweltlicher Heilswirklichkeit und Heilsgeschichte, aber lange nicht mehr in dem Ausmaß von früher. Das ist, glaube ich, der Hauptgrund, warum man sich dennoch nicht mehr so sehr als Konkurrenz, sondern als Ergänzung betrachtet. Es bleibt aber etwas, was man nicht verkennen darf: die Denkstile sind sehr verschieden, und das schafft oft eine große Fremdheit. Die Differenzen liegen damit nicht mehr eigentlich im Inhalt, sondern im Habituellen, eben in den Denkstilen und unterschiedlichen Sichtweisen.

HK: Sind es nur fremde Berufswelten und Sichtweisen, die da aufeinanderstoßen oder doch nach wie vor konträre Weltbilder?

Tuppy: Es kommt viel habituell Fremdes zusammen: Denkstil, Denkverhalten, Existenzgefühl. Aber im Prinzip sind die Möglichkeiten einer Ergänzung im Sinne einer gemeinsamen Erarbeitung eines volleren Wirklichkeitsbezugs und eines umfassenderen, zugleich differenzierteren Daseinsverständnisses gewachsen.

HK: Sie sagen im Prinzip. Es gibt Gegenbewegungen fundamentalistischer Art, die von einem mehr oder weniger wörtlich genommenen biblischen Schöpfungsverständnis her z. B. die Evolutionstheorie von Grund auf in Frage stellen. Ist das nur eine Nischenbewegung oder steckt mehr dahinter?

Tuppy: Es steckt sicher insofern mehr dahinter, als solche Tendenzen nicht auf bestimmte Gruppierungen im Christentum beschränkt sind, sondern sich darin ein weit verbreitetes Bedürfnis nach einer unvermittelt ablesbaren Welterklärung kundtut.

HK: Glauben Sie, daß dieses sich wieder ausbreitende Bedürfnis nach vorwissenschaftlicher Daseinsdeutung etwas ist, was unsere auf naturwissenschaftlich technischer Erkenntnis und ihrer Anwendung beruhende Zivilisation noch einmal grundlegend in Frage stellen könnte, oder sind das einfach begrenzt sich bemerkbar machende Abwehrreaktionen?

Tuppy: Ich glaube, das sind Konvulsionen; sie können sich je nach kulturellen Bedingtheiten örtlich und zeitlich unterschiedlich auswirken, aber sie werden sich nicht auf Dauer durchsetzen, weil wir bereits zu sehr (nicht nur in Europa, im Westen, als dem Vorreiter der verschiedenen wissenschaftlich-technichen Revolutionen) von Wissenschaft und Technik abhängig geworden sind, um leben zu können.

HK: Sie sagten, es bleibe eine habituelle Fremdheit zwischen diesen unterschiedlichen Erkenntnisweisen und ihren Trägern. Ist das nicht das eigentliche Problem, das erstens die Eingangsfrage noch einmal verschärft, das zweitens aber auch ein Stückweit das Bedürfnis nach vorwissenschaftlichen Welterklärungen verständlich macht?

Jeder geht seine eigenen Wege, vielleicht gerade deswegen am Menschen vorbei, der einer ganzheitlichen Erklärung seiner Lebenswelt bedürftig ist.

Tuppy: Das Die-eigenen-Wege-Gehen ist ein allgemeines Problem und macht, verstärkt durch die habituelle Fremdheit der Denkstile und Wirklichkeitsverständnisse, einen Teil unserer Probleme im Umgang gerade auch zwischen Kirche und Wissenschaft aus. Alle sind zu sehr mit sich beschäftigt: die Theologen, die Naturwissenschaftler, die kirchlichen Amtsträger, die Frauen, die Laien. Zu Ihrer eigentlichen Frage: Wir erliegen leicht der Alternative: entweder radikale Konzentration auf das erkennbare einzelne. Damit verliert die Welt ihre ganzheitliche Deutbarkeit und der Mensch ein umfassendes Selbstverständnis. Oder Rückkehr zu unvermittelten vorwissenschaftlichen, letztlich irrationalen Weltbildern. Der Weg aus diesen falschen Alternativen heraus führt nur über Bemühungen gegenseitiger Ergänzung unterschiedlicher Erkenntnisweisen.

„Philosophie ist in der Begegnung von Kirche und Naturwissenschaft oft mehr hinderlich als förderlich"

HK: Aber wie soll solche Ergänzung heute konkret geleistet werden? Und welche Zielsetzungen sollen dabei maßgebend sein? Auf einem einschlägigen Symposium hieß es einmal, gemeinsame Aufgabe von Glaube bzw. Kirche und Wissenschaft heute sei es, die Rationalität unseres Daseinsverhaltens zu retten. Jemand entgegnete darauf, dann könne man gleich sagen, Kirchenmänner und Wissenschaftler seien gleich konservativ. Wird das aber nicht tatsächlich zu einer herausragenden Aufgabe beider, vielleicht auch im Dienst eines ganzheitlicheren Menschenbildes?

Tuppy: Ich halte dies auch eher für ein politisches Ziel: die Kirche mit ihrem großen historischen Erfahrungsschatz als Bollwerk gegen eine zu starke Irrationalität und Emotionalität anzusetzen. Selbstverständlich müßte dabei auch die Bedeutung von Rationalität noch einmal hinterfragt werden. Es ist ja erkenntnistheoretisch, philosophisch nicht gerade einfach zu entscheiden, was alles zu Rationalität als Inhalt und Bedingung gehört.

HK: Rationalität würde ich im Zusammenhang unseres Themas schlicht als das verstehen, was in der Scholastik Wahrheit als Angleichung des Intellekts an die Wirklichkeit war. Auf Gegenwart hin gesprochen und auf Handeln zugespitzt: Wir werden uns in der Steuerung unserer Daseinsentwicklung auf Vernunfterkenntnis als Grundlage stützen müssen, weil es sonst überhaupt keine Grundlage weder der Welterkenntnis noch des praktischen Handelns noch des gesellschaftlichen Zusammenlebens gäbe.

Tuppy: Das müßten wir im einzelnen diskutieren. Für die Naturwissenschaften ist jedenfalls nicht leicht zu deuten, was Rationalität ist. Rational im strengen Sinne ist für Naturwissenschaften, was auf logischem und/oder experimentellem Wege verifizierbar oder wenigstens nicht falsifiziert ist. Es gehört wohl auch noch der große Entwurf dazu, der aller Logik und eigentlich auch der Erfahrung vorausgeht, aber letztlich muß alles auf dem Wege des Experiments kontrolliert und verifiziert werden.

HK: Aber das muß anderen Formen rationaler und auch religiöser Erfahrung nicht widersprechen.

Tuppy: Richtig, nur darf man nicht die Religion sozusagen als Bundesgenossen einfordern. Damit verkennt man ihre Möglichkeiten und Aufgaben; es sei denn, man dehnte den Begriff sehr weit aus und spräche von Glaubenserfahrung als einer rationalen Erfahrung und anerkenne eine Logik, die mit Analogien, mit Symbolverständnis usw. arbeitet. Dann ja.

HK: Aber sind das nicht verschiedene, menschlichem Denken und seinem Erfahrungsvermögen mitgegebene unterschiedliche Weisen rationaler Erfahrung, die aufeinander angewiesen sind, wenn sie dem Menschen gerecht werden und ihn nicht willkürlich verkürzen oder zerteilen wollen?

Tuppy: Sicher ist das eine gemeinsame Aufgabe. Aber ich habe den Eindruck, daß Sie von einem philosophischen Begriff von Rationalität ausgehen, von dem ich nicht glaube, daß er Gemeingut ist, wenigstens auf Seiten der Naturwissenschaft nicht und auch auf Seiten vieler religiöser Bewegungen nicht sein kann.

„Die Entwicklung der Begrifflichkeiten gibt jeweils große Schwierigkeiten"

HK: Vielleicht nicht. Doch muß das nicht am Prinzip, sondern kann am Umgang mit ihm, an der Art seiner Anwendung liegen. Aber ich meine überhaupt ein gewisses Mißtrauen gegenüber philosophischen Vermittlungsversuchen zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Glaubenserfahrung herauszuhören. Vermute ich da richtig?

Tuppy: Ich hoffe, nicht zu skeptisch zu sein, wenn ich sage, daß heute die Philosophie bei Gesprächen zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen mehr hinderlich als förderlich ist.

HK: Wieso mehr hinderlich als förderlich?

Tuppy: Mehr hinderlich als nützlich deswegen, weil die Philosophie ihre Gebäude aufbaut, die weder der Naturwissenschaft einen Zugang zur Glaubenswissenschaft zu eröffnen pflegen noch den Glaubenswissenschaften zu den Naturwissenschaften. Und ich habe den Eindruck, daß philosophische Theoreme auch das Fortschreiten der Theologie in sich eher behindern als stützen. Unser großes Problem und zugleich unsere Aufgabe im Gespräch

zwischen Wissenschaftlern naturwissenschaftlicher und theologischer Richtung ist, uns fähig und bereit zu machen, Begrifflichkeiten immer wieder zu überdenken und auch Gedankengebäude vergangener Jahrhunderte zu verlassen. Philosophie ist meist zu sehr systemgebunden und verliert sich zu sehr in der eigenen Begrifflichkeit; das erschwert die Verständigung ganz beträchtlich, gerade im Umgang mit Kirche und Theologie.

HK: Aber wie kommunizieren dann so unterschiedliche Denk- und Handlungswelten wie naturwissenschaftliches Erkennen in der Rationalität, die Sie geschildert haben, und religiöse Erfahrung mit ihrem Analogie- und Symboldenken miteinander?

Tuppy: Ich muß einschränken. Meine Skepsis richtet sich vor allem gegen die Philosophie als Fachwissenschaft mit einer bewunderungswürdigen Tradition, aber auch mit einer starken Beharrungstendenz. Das Wesen der Philosophie ist selbstverständlich in einer richtig verstandenen Theologie wie in einer weiterdenkenden Naturwissenschaft mit drin. Aber wenigstens aus naturwissenschaftlicher Sicht erfordern neue Entwicklungen und die jeweiligen Begrifflichkeiten der Naturwissenschaften auch jeweils das Überdenken philosophischer Begriffe. Und da gibt es regelmäßig große Schwierigkeiten.

HK: Vermute ich dahinter zurecht einen aktuellen kirchlichen Bezug? Sie sind Mitglied der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften. Der gegenwärtige Papst, der wie keiner seiner Vorgänger die Begegnung mit Wissenschaften und Wissenschaftlern pflegt, hat ein sehr persönlich geprägtes philosophisches Weltbild, das offenbar Folgen für die Einschätzung ethischer, vor allem sexual- und bioethischer Fragen hat. Jedenfalls sagen das auch medizinische Gesprächspartner, die etwa über Fragen der Empfängnisverhütung mit dem Papst im Gespräch sind. Sehen Sie das auch so?

Tuppy: Philosophie hat gerade als wissenschaftliches Lehrfach mit dem Problem eines sehr systemgebundenen und sich in überkommenen Begriffen verfangenden undynamischen Denkens zu kämpfen. Diese allgemeine Beobachtung mag auch für den gegenwärtigen Papst Bedeutung haben: Während dieser fast allen Zeitproblemen gegenüber von einer bewunderungswürdigen Offenheit ist, scheint für sein fortpflanzungsbiologisches und sexualethisches Verständnis ein fragwürdiges Vorverständnis von Natur mindestens so entscheidend zu sein wie die Traditionsbindung an frühere päpstliche Aussagen.

HK: Dies wäre dann auch insofern ein wichtiger Punkt, als das Verhältnis Wissenschaft-Kirche-Theologie immer stärker von ethischen als von eigentlich weltanschaulichen Fragen geprägt wird. Oder ist es nicht so, daß gegenwärtig Wissenschaft und Kirche weniger die Frage zusammenführt, was ist, als vielmehr, was darf geschehen, was dürfen wir tun bzw. was müssen wir sein lassen?

Tuppy: Das sehe ich genau so. Wenn Wissenschaftler, Naturwissenschaftler vor allem, christliche Wissenschaftler das Gespräch mit den Theologen und auch mit der Hierarchie suchen, dann aus diesem Grund. Es ist vor allem die Sorge um die Zukunft der Menschen und der Welt, die zusammenführt bzw. nicht nur die Sorge, sondern Angst. Angst ist etwas, was gegenwärtig Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft erstaunlich stark verbindet. Ich bin nicht der Meinung, daß Angst wirklich eine haltbare Klammer für gemeinsames Überlegen und Handeln sein kann. Aber de facto liegt Angst wohl vielen Begegnungen als Motivation zugrunde.

„Ich bin überrascht, wie sehr Angst in das Christentum eingedrungen ist"

HK: Aber vielfach ist es doch so, daß diejenigen, für die Angst, Betroffenheit, Betroffenheit aus Angst Leitmotiv ist, sowohl ohne religiösen Bezug wie ohne Bezug zu wissenschaftlicher Erkenntnis im strengen Sinn auskommen wollen. D. h. sie verbleiben im vorrationalen Urteil über technische Entwicklungen und gesellschaftliche Zweckmäßigkeiten ...

Tuppy: Angst ergreift auch diejenigen, die mit Wissenschaft zu tun haben, was angesichts der tatsächlichen Bedrohungen auch nicht ganz unverständlich ist. Überrascht bin ich allerdings, wie sehr Angst ins Christentum eingedrungen ist, obwohl doch gerade dort die Hoffnung auf einen letztlich positiven Ausgang des Daseins lebendig sein sollte. Daß eine Wissenschaft ohne Religion von Angst befallen wird, wenn sie die Möglichkeit sieht, daß Konsequenzen der Wissenschaft zu einem unwiderruflichen Desaster führen können, verstehe ich eher als die Ausbreitung der Angst unter Christen.

HK: Auch Christen sind Kinder ihrer Zeit. Vermutlich haben die von ihnen festgestellten Ängste, soweit sie ein deutlich erkennbares Phänomen unter Christen sind, nicht zuletzt auch mit Transzendenzverlust im Christentum selbst zu tun ...

Tuppy: Ich glaube, dem ist so, Zukunft ist vielfach auch für Christen nur noch zeitliche Zukunft, nicht mehr Advent. Aber ich wollte mit meinem Hinweis auf Angst als einer schlechten Grundlage fruchtbarer Begegnung die Notwendigkeit positiver Zielsetzungen für gegenseitige Kooperation herausstellen. Es gilt, den Menschen zu helfen, die irdischen Wirklichkeiten zu pflegen und voranzubringen. Diesbezüglich ist sehr viel zu tun: auf der naturwissenschaftlich-technischen und der sozial-ökonomischen Ebene ebenso wie für die geistige Grundlegung und Sicherung menschlichen Zusammenlebens. Hier ist Kooperation sehr wichtig. Es gibt ja keine nur naturwissenschaftliche Bildung und auch keine nur religiöse, sondern beide sind aufeinander angewiesen.

HK: Ist aber nicht gerade so gesehen die Überwindung von Ängsten im Sinn der Förderung religiös wie rational begründeter Zuversicht eine der wichtigsten positiven Aufgaben hier und jetzt ...?

Tuppy: Da sollten wir nur insofern vorsichtig sein, als es nicht zu einer Zweckbestimmung von Religion kommen darf. Religion kann nicht einfach instrumental verstanden oder irgendwelchen gesellschaftlichen Zwecken untergeordnet werden.

„Man konzentriert sich auf ethische Grenzprobleme und stellt nicht die positive Absicht obenan, für Menschen etwas zu tun"

HK: Sie sagten, es gebe positive Aufgaben im Zusammenwirken von Wissenschaft und Kirche genug. An welche Aufgaben denken Sie dabei in erster Linie?

Tuppy: Mir scheint heute die Hilfe der Kirche besonders bei der Entwicklung menschlichen Zusammenlebens und seiner wissenschaftlich-technischen und gesellschaftlich-kulturellen Voraussetzung – speziell in der Dritten Welt, aber nicht nur dort – wichtig zu sein. Denn dabei ist ein Vorgehen auf allen Ebenen gleichzeitig notwendig: Bildung, geistige Stützung, materielle Hilfe, zielstrebiger Einsatz von Wissen und Können, von Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn, das alles gehört dazu, und da finden Kirche und Wissenschaft ein herausragendes Feld der Zusammenarbeit.

HK: Dies wäre ein sehr weites Feld, wo letztlich Politik das entscheidende Wort hat, wenn Kirche auch vielfältig präsent sein und mitwirken kann. Aber nehmen wir ein engeres Feld, auf dem es um wichtige ethische Entscheidungen geht: die Biowissenschaften insgesamt, speziell aber die Gentechnik und alles, was damit zusammenhängt.

Tuppy: Ich bin nicht so sicher, daß das zu einem besonderen Feld der Zusammenarbeit werden kann ...

HK: Nein? Warum?

Tuppy: Weil Ethik heute häufig als Anweisung verstanden wird, Verbote auszusprechen und Handlungen zu unterbinden. Meiner Meinung nach ist Ethik dort voll gültig, wo sie Denken und Handeln bestimmt, aber nicht am Handeln hindert. Bestimmen selbstverständlich in einer bestimmten Richtung, weil Handeln nie nur positive Möglichkeiten einschließt. So wie heute Ethik formuliert wird, bezieht sie sich aber meist kasuistisch auf moralische Grenzprobleme und stellt nicht die positive Absicht obenan, für das Leben, für Menschen etwas zu tun. Solche moralische Kasuistik führt Wissenschaft und Glauben bzw. Wissenschaft und Kirche (verstanden hier auch als kirchliches Lehramt) eher auseinander.

HK: Auseinander deswegen, weil sich das Lehramt auf die Verbotsseite stellt?

Tuppy: Auf die Verbotsseite und auf die Seite der Bewahrung – als sei das Unveränderliche das einzig Wirkliche und Richtige. Damit bleiben wir dort, wo wir früher einmal gewesen sind: jede Evolution erscheint als etwas nicht Akzeptables.

HK: Ist das nicht eher ein Randphänomen, wenn auch eines von einer gewissen Breite, das sich lehramtlich sehr stark niederschlägt?

Tuppy: Mir scheint heute insgesamt die Tendenz vorzuherrschen, Natur als etwas Gleichbleibendes, als etwas im Gleichgewicht Befindliches darzustellen. Indessen weist schon das Wort Natur – „nasci", „gigno" – auf Dynamik hin. Entwicklung, Veränderung gehört zu ihrem Wesen und damit auch zu unseren Lebensbedingungen.

HK: Gibt es von daher so etwas wie eine Allianz zwischen den von Ihnen gekennzeichneten Haltungen des Lehramtes und den von Ihnen festgestellten Evulsionen von Ängsten?

Tuppy: Genau so sehe ich es. Wobei ich durchaus anerkenne, daß eine sehr berechtigte Sorge dahintersteckt. Es ist verständlich, daß man sich sorgt, wenn Entwicklungen in Gang kommen, die nicht mehr kontrollierbar sind und die der Würde des Menschen und seinem Wohl entgegenstehen. Aber wenn es soweit kommt, daß die gesamte Dynamik der menschlichen Tätigkeit und auch die Entwicklung in unserem Kosmos nicht mehr zu ihrem Recht kommt, dann könnte es wieder Schwierigkeiten und neue Konfrontationen geben.

„Es gilt, zwischen fundamentalistischen Rückfällen und einem allzu kühnen Vorpreschen einen Mittelweg zu finden"

HK: Aber es gibt gegenwärtig nun einmal besonders brisante, auf uns zukommende Erfahrungen von Grenzsituationen im Umgang mit menschlichem Leben, in den Möglichkeiten genetischer und reproduktionsbiologischer Steuerung, mit der Gefahr der atomaren Selbstzerstörung der Menschen: Der Mensch geht kaputt oder es wird aus ihm etwas anderes, auf das unsere Vorstellung von Menschenwürde gar nicht mehr anwendbar ist. Ist es da nicht nur sehr verständlich, sondern sinnvoll, daß da wieder Verbotsmoralen stärker zum Tragen kommen?

Tuppy: Ich habe sehr viel Verständnis dafür, daß man mit dem Menschen nicht experimentieren, daß man ihn nicht zum Versuchsobjekt machen darf und daß sein Recht auf freie Selbstbestimmung nicht gefährdet wird. Aber wir müssen auch sehen, daß wir Menschen uns nicht nur genetisch laufend verändern. Ob es um Medizin geht oder um Erziehung, es gibt immer die Gefahr, daß es manipulativ geschieht. Aber die Veränderungs-

möglichkeit oder auch die Veränderungsnotwendigkeit sollte nicht bestritten werden. Sie ist schlicht gegeben.

HK: Aber wo ziehen Sie die Grenze zwischen einer selbstverständlichen Offenheit für Veränderung und manipulativer Veränderung?

Tuppy: Manipulativ ist eine Veränderung, wenn sie ohne Zustimmung oder ohne antizipierte Zustimmung des Betroffenen vorgenommen wird (oder wenn tatsächlich die menschliche Person in ihrer Weseneigenart tangiert würde). Aber wenn ich auch solche Gefahren nicht leugnen will, möchte ich doch, daß auch die andere, die Veränderungsunwilligkeit, die reine Bewahrungsmentalität als Gefahr – gerade in der Kirche – gesehen wird. Es war historisch doch so, daß auch im christlichen Raum medizinische Maßnahmen, die heute so gut wie unumstritten sind, abgelehnt wurden mit dem Argument, sie beeinträchtigten den Gang der Natur. Es gilt, zwischen solchen fundamentalistischen Rückfällen und einem allzu kühnen Vorpreschen einen guten Mittelweg zu finden.

HK: Wie würde für Sie ein solcher Mittelweg z. B. in der Frage der Retortenzeugung aussehen?

Tuppy: Sie scheint mir dafür ein sehr gutes Beispiel zu sein. Denn sie kann nicht ein Ziel sein in dem Sinne, daß menschliche Fortpflanzung auf diese Methode umgestellt werden dürfte. Aber als Weg, einem sonst kinderlos bleibenden Elternpaar zu einem Kind zu verhelfen, ist sie nach meiner Überzeugung durchaus legitim, auch wenn wir dabei über das hinausgehen, was bisher möglich war. Die Probleme, die sich damit stellen, betreffen mehr die Folgen für die Rechtsbeziehungen der Betroffenen als den Vorgang selbst, wenn dieser an klare Bedingungen gebunden bleibt.

HK: Aber haben wir es da nicht auch mit einer Überbewertung von Grenzfällen gerade durch Mediziner und Biologen zu tun? Es sind ja nur relativ wenige Paare, denen unter beträchtlichem technischen und finanziellen Aufwand auf diesem Wege überhaupt geholfen werden kann. Und so verständlich Kinderwünsche sind, sie haben oft ihre eigene Problematik ...

Tuppy: Der Wunsch nach einem Kind ist für ein Ehepaar legitim. Wenn er auf anderem Wege nicht erfüllt werden kann, sollte auch die In-vitro-Befruchtung nicht ausgeschlossen sein. Sicherlich dürfen Fragen dieser Art, so wichtig sie sind, unsere Aufmerksamkeit nicht von bedeutend umfassenderen sozialmedizinischen Problemen ablenken: z. B.: wie werden wir bei steigender Lebenserwartung den so vielen alten Menschen gerecht werden? Wie können wir ihnen ein Leben ermöglichen, mit dem sie auch in hohem Alter besser zurechtkommen? Was können wir medizinisch, sozial, geistig, kulturell für die Prävention vorzeitiger Senilität run? Natürlich müssen auch Grenzfragen diskutiert und Grenzen auch gezogen werden. Aber Zusammenarbeit von Wissenschaft und Kirche brauchen wir vor allem im Erkennen und Lösen der großen Menschheitsprobleme, von der Bevölkerungsentwicklung bis eben zur veränderten Situation der alten Menschen. Davon reden wir viel zu wenig: Wie werden wir Bedingungen schaffen, unter denen so viele Menschen auf engem Raum leben können? Dies ist eine wissenschaftliche und geistige Herausforderung ersten Ranges. Wie kann man zu menschenwürdigem Leben verhelfen und dieses fördern, gerade unter schwierigen Bedingungen?

HK: Sie meinen speziell das Bevölkerungsproblem und ein quasi natalistisches Laufenlassen der Entwicklung?

Tuppy: Die Dinge laufenzulassen, gerade das ist nicht mehr möglich. Wir müssen überlegen, in welcher Weise wir handeln. Aber es kann nicht darum gehen, Handeln überhaupt zu unterbinden. Denn das erst würde zu den wirklich großen Katastrophen führen.

HK: Wie beurteilen Sie von daher die kirchenamtliche Haltung in der Bevölkerungsfrage?

Tuppy: Ich habe für die kompromißlose Art, in der man sich praktisch für das Laufenlassen entscheidet, kein Verständnis. Ich sehe freilich Gefahren manipulativer Art, z. B. wenn Menschen von Staats wegen die Kinderzahl vorgeschrieben wird oder wenn Zwangssterilisationen verordnet werden müßten. Für solche Sorgen habe ich großes Verständnis ...

„Die Aussagen des Papstes über Menschenwürde und Menschenrechte finden größten Anklang, aber ..."

HK: Insofern hätte eine gewisse „Angststrategie" der amtlich verfaßten Kirche vom Ergebnis her durchaus auch einen konstruktiven Sinn?

Tuppy: Insofern wir wirklich unmenschliche Methoden der Reduktion der Kinderzahl erlebt haben, ja. Aber in erster Linie gilt es Formen der Zukunftsplanung zu entwickeln, die menschenverträglich sind. Und gerade da ist es schwer, zwischen Wissenschaftlern und speziell der katholischen Kirche zu einer produktiven Zusammenarbeit zu kommen und gegenseitiges Verständnis aufzubringen. Die Aussagen des Papstes über Menschenwürde und Menschenrechte finden ungeheuren Anklang, auch bei Wissenschaftlern, aber sie stehen in ihrer Sicht meist im Gegensatz zu seinen Aussagen über Fragen der Sexual- und Fortpflanzungsethik. Denn gerade eine nichtkontrollierte Fortpflanzung ist mit der Freiheit und Würde des Menschen heute nicht vereinbar, zumindest auf Dauer nicht.

HK: Womit wir vermutlich wieder bei der weiter oben von Ihnen getroffenen Feststellung wären, daß ein bestimmtes philosophisches, nicht eigentlich theologisches Verständnis des Menschen die gegenseitige Verständigung erschwert ...

Tuppy: Ich glaube, daß die theologische Philosophie den Naturbegriff noch nicht entscheidend reflektiert haben

und teilweise einer Vorstellung von Natur auch im menschlichen Bereich anhängt, der Naturwissenschaftler nicht beipflichten können.

HK: Müssen wir von daher nicht überhaupt die Einbettung des Menschen in die Natur ganz neu bedenken? Nicht nur im Sinne der Bewahrung von Natur, sondern auch im Sinne von Veränderbarkeit des Menschen als Naturwesen?

Tuppy: Ja, denn allein schon die kulturelle Verfaßtheit und soziale Einbettung des Menschen verändert sich. Und die läßt sich von „der Natur" des Menschen in keiner Weise trennen. Es ist bei Menschen nie nur die biologische Natur zu betrachten, sondern auch seine soziale und kulturelle Natur. Es gibt da keine ganz scharfe Grenze. Man kann nicht einerseits die nichtbiologische Natur so hochschätzen, wie es die Kirche tut, und dann andererseits an einer biologischen Natur festhalten, daß man schlicht einem gerade in der Kirche nicht vermuteten Biologismus verfällt.

HK: Wie würden Sie unter diesem Gesichtspunkt den Beginn menschlichen Lebens sehen? Mit der Befruchtung, so der Grundsatz, ist menschliches Leben, im Sinne von personalem Leben da. Aber da ist die befruchtete Eizelle als medizinisch-biologisches Faktum, über Personalität können Medizin und Biologie nicht entscheiden, wenn man es einmal rein von unserer Erkenntnissituation her sieht.

Tuppy: Es gibt zwei Zeitpunkte, die wirklich leicht faßbar sind: das ist die Konzeption und dann die Geburt. Und ich verstehe, daß man zur Vermeidung von Manipulationen diesen ersten faßbaren Akt der Vereinigung der Geschlechtszellen von Vater und Mutter als den eigentlich relevanten erachtet und ihm auch ethisch und rechtlich eine große Bedeutung zumißt. Aber wie Sie richtig sagen, ist damit durchaus nichts über die Personalität gesagt, gerade wenn man bedenkt, daß vor der Einnistung einer befruchteten Eizelle noch mehrere Personen (Zwillinge, Mehrlinge) entstehen können. Es gibt also gewiß noch nach der Befruchtung wesentliche Einschnitte, von denen her gefragt werden kann, wie sie sich zur Personalität verhalten. Und die Theologie des Mittelalters hat in dieser Frage bekanntlich ja auch unterschiedlich geurteilt. Ich will aber nicht mißverstanden werden: Ich möchte trotzdem auf einem strengen Schutz des werdenden Lebens ab Befruchtung bestehen, weil ansonsten schwer verantwortbaren Experimenten Tür und Tor geöffnet wäre.

HK: Ich wollte den Beginn des Lebens nur als ein wichtiges Beispiel dafür nennen, daß Kirche sich u. U. in Fragen, die letztlich nur anthropologisch zu entscheiden sind, ausschließlich zu vorschnell auf naturwissenschaftliche Daten stützt, ohne daß der Sachverhalt insgesamt genügend im gemeinsamen Gespräch geklärt wird. Denn gerade in solchen Punkten wird gegenwärtig offenbar wenig miteinander gesprochen.

Tuppy: Das sehe ich nicht so. Gerade in solchen Punkten gibt es die von Ihnen vermutete Beziehungslosigkeit nicht. Wenn es z. B. um die Formulierung von Rechtsnormen zu ethisch bedeutsamen Sachverhalten geht, werden neben Juristen, Biologen und Medizinern auch immer Moraltheologen herangezogen.

„Die wirklich notwendigen Gespräche müssen der Festlegung durch das Lehramt vorausgehen"

HK: Auf allen Ebenen oder nur in Einzelfällen? Und gilt es auch für beide Seiten? Wenn demnächst von der römischen Glaubenskongregation eine Verlautbarung zu gentechnischen und reproduktionstechnologischen Fragen erscheint, wird vermutlich auch danach gefragt werden, ob bei der Vorbereitung eines solchen Dokuments der interdisziplinäre Sachverstand entsprechend zum Tragen kam.

Tuppy: Ich habe es von der anderen, nicht von der kirchlichen Seite her betrachtet. Wenn heute über Grenzen gesprochen wird, die nicht überschritten werden sollen, zieht man zu solchen Gesprächen selbstverständlich theologische Ethiker hinzu.

HK: Aber es bleibt dann immer noch die kirchliche Seite und die Frage, ob der Austausch in erster Linie nur punktuell erfolgt und die von Ihnen eingangs geschilderte habituelle Fremdheit bleibt, weil sich Theologie wie Naturwissenschaft und wie Soziologie und Psychologie oft auch sich in ihr eigenes Sprachgebäude zurückzieht. Wie sehen Sie da das Geben und Nehmen, z. B. auf der Ebene der Fakultäten bzw. zwischen den verschiedenen Lehr- und Forschungsdisziplinen?

Tuppy: Es gibt, wenn ich es von meinem Gesichtsfeld aus betrachte, kaum institutionalisierte Kontakte. Aber wenn es um konkrete Probleme geht, haben wir keine Schwierigkeiten, die Kollegen zusammenzubringen. Es besteht dazu von allen Seiten eine große Bereitschaft.

HK: Müßte dann aber nicht das gesamte dialogische Procedere mehr auf diese Fach- und Sachebene verlagert werden? Oder welche Bedeutung haben solche Dialoge auf sehr hoher und höchster Ebene überhaupt, von dem damit verbundenen Prestige und der protokollarischen Präsenz abgesehen?

Tuppy: Selbstverständlich ist es höchst sinnvoll und notwendig, daß vor allem jene die Gespräche führen, die bei der Entwicklung ihrer Wissenschaft mit den Fragen unmittelbar berührt sind. Damit meine ich selbstverständlich nicht nur die Naturwissenschaft und die Medizin, sondern auch die Theologie. Die wirklich notwendigen Gespräche müssen der Festlegung durch das Lehramt vorausgehen und müssen eine große Intensität und Breite haben. Sonst sind sie kaum hilfreich.

„Auf dem Weg zu einer immer stärker verbindenden Gemeinschaft"

Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts

Am 22. Januar stellten die beiden Vorsitzenden der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, Landesbischof Eduard Lohse *und Bischof* Paul-Werner Scheele, *den Schlußbericht der Kommission der Öffentlichkeit vor (siehe den Bericht ds. Heft S. 139). Wir dokumentieren den vom 26. Oktober 1985 datierten Bericht im Wortlaut. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.*

Anders als in früheren Zeiten sind seit einem halben Jahrhundert nicht nur die Unterschiede, sondern mehr noch die Gemeinsamkeiten zwischen der römisch-katholischen und der reformatorischen Christenheit ins Bewußtsein getreten. Es wurde deutlich, daß der vom Herrn an seine Kirche gegebene Auftrag das gemeinsame Zeugnis des Glaubens und das gemeinsame Suchen nach der sichtbaren Einheit der Kirche verlangt. Die veränderte Situation des Christentums in der Neuzeit, in der ein weltweit gewordener Atheismus und Säkularismus den christlichen Glauben bedrohen, leidvolle gemeinsame Erfahrungen im „Dritten Reich", das Zeugnis der Märtyrer, Begegnungen von Christen aus verschiedenen Konfessionen haben dazu geführt, daß Glieder unserer Kirchen einander als Brüder und Schwestern in Jesus Christus erleben. Das Christentum wird seinem Auftrag zur Mission nicht gerecht, wenn es gespalten und uneins zu den Völkern und Kulturen kommt.

Aufgrund dieser Einsichten und Erfahrungen haben die römisch-katholische und die evangelische Kirche nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in Deutschland auf vielen Gebieten zusammengearbeitet. Flüchtlingsgemeinden fanden jeweils in Gemeinden der anderen Konfession gastliche Aufnahme. Diakonische Hilfe wurde in vielen Formen des Zusammenwirkens entfaltet. Gegenüber dem neu entstehenden staatlichen Gemeinwesen nahmen beide Kirchen Verantwortung wahr, immer wieder auch in gemeinsamen Erklärungen und selbstverständlicher Zusammenarbeit. Die Pflicht zu staatlicher und kirchlicher Entwicklungshilfe wurde zusammen erkannt und wahrgenommen. Die Teilnahme am Gottesdienst der anderen Konfession, die Feier ökumenischer Gottesdienste, das gemeinsame Lesen der Heiligen Schrift, der Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, Impulse aus der ökumenischen Bewegung zeigten evangelischen und katholischen Christen ihre Verbundenheit als Glieder am Leibe des Herrn und ließen sie fragen, wie sich die Gemeinsamkeiten des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zu den überkommenen Trennungen verhalten.

Diese wachsende ökumenische Verbundenheit führte während des Besuches von Papst Johannes Paul II. in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1980 auch zu einer Begegnung zwischen dem Papst und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in Mainz. Bei diesem denkwürdigen, die ökumenische Verbundenheit in erfreulicher Weise ausdrückenden Gespräch wurde eine Gemeinsame Ökumenische Kommission vereinbart, deren Aufgabe es sein sollte, das erreichte Maß christlicher und kirchlicher Gemeinschaft zu beschreiben, zu vertiefen und zu stärken. Die Kommission wurde aus Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz, des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland gebildet und trat seit 1981 jährlich zweimal zu Arbeitstagungen zusammen. In einer Erklärung stellte sie 1981 für beide Kirchen und die Öffentlichkeit dar, was der in Nicäa-Konstantinopel 381 bekannte christliche Glaube heute bedeutet. In einer weiteren Erklärung desselben Jahres ermutigte sie die Menschen unseres Landes und insbesondere die jüngere Generation, ein vorbehaltloses Ja zur Lebensform der Ehe zu sagen. In einem Gemeinsamen Wort „Den Sonntag feiern" bekundete sie, daß nicht nur die Kirche, sondern auch die Welt des Sonntags und des sonntäglichen Gottesdienstes bedarf. Schließlich legte sie 1985 in einem Gemeinsamen Wort dar, welche Verantwortung die Kirchen gegenüber den konfessionsverschiedenen Ehen wahrzunehmen haben.

„Ein breites Spektrum differenzierter Beurteilungen"

Weil zwischen den Kirchen noch immer die im 16. Jahrhundert ausgesprochenen wechselseitigen Verurteilungen stehen und eine engere Gemeinschaft verhindern, hat sich die Gemeinsame Ökumenische Kommission vor allem der Aufgabe gestellt, diese Verwerfungen zu überprüfen und zu untersuchen, wo sie den damaligen Partner trafen und ob sie den heutigen Partner noch treffen. Verurteilungen sind in Bekenntnisschriften und amtlichen Lehrdokumenten des 16. Jahrhunderts über Lehre und Praxis des jeweils anderen ausgesprochen worden und haben sich im Bewußtsein der Kirchenglieder als trennende Unterschiede festgesetzt. Sie verpflichten die Pfarrer und Lehrer des Glaubens bis heute und können, weil einmal amtlich und verbindlich in Geltung gesetzt, nicht einfach schweigend übergangen oder nach Gutdünken anders interpretiert werden.

Der 1946 ins Leben gerufene Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen wurde um die Bearbeitung dieses Fragenkreises gebeten.
Der katholisch-evangelische Arbeitskreis hat der Bitte entsprochen und unter Beteiligung weiterer sachkundiger Theologen ein ausführliches Dokument erarbeitet, in dem die im 16. Jahrhundert ausgesprochenen Verwerfungen eingehend überprüft worden sind. Die Untersuchungen erbringen ein breites Spektrum differenzierter Beurteilungen. In ihrer Gesamtrichtung besagen die Ergebnisse: Eine Reihe von Verwerfungsaussagen beruhten auf Mißverständnissen der Gegenposition. Andere treffen Lehre und Praxis des heutigen Partners nicht mehr. Bei wieder anderen haben neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt. Bei einigen Verwerfungsaussagen allerdings läßt sich auch heute noch kein Konsens feststellen.

Die hinter uns liegende Geschichte, in der um die Wahrheit gestritten worden ist, bleibt jedoch von Bedeutung. Wir können uns über die damals ausgesprochenen Verwerfungen nicht einfach hinwegsetzen. Sie behalten die Bedeutung von heilsamen Warnungen in doppelter Weise: Innerhalb der je eigenen Überlieferung warnen sie davor, hinter die im 16. Jahrhundert erreichten Klärungen zurückzufallen. Die Angehörigen des jeweils anderen Bekenntnisses warnen sie davor, ihre eigene Überlieferung so zu verstehen und auszusprechen, daß die Gegensätze, die durch die jüngere theologische Entwicklung überwindbar geworden sind, erneut in alter Schärfe aufbrechen. Wenn die alten Verwerfungen als bleibende Warnungen sich heute zugleich an die Christen des eigenen und des anderen Bekenntnisses wenden, stehen die Kirchenleitungen vor der Aufgabe, sich zu fragen, ob angesichts des veränderten Verhältnisses der Kirchen und ihrer Glieder zueinander die kirchentrennende Wirkung der Verwerfungsaussagen noch aufrechterhalten werden muß. Allerdings sind auf dem Wege zur vollen Einheit noch weitergehende Verständigungen über den positiven Inhalt der Lehre, über das gottesdienstliche Leben und die kirchliche Gemeinschaft nötig. Wenn die Verwerfungsaussagen der Reformationszeit ihre kirchentrennende Wirkung verlieren, sind damit nicht schon alle Bedingungen für die volle Kirchengemeinschaft gegeben, aber der Weg zu Verhandlungen darüber wird frei.

Die noch vorhandenen Unterschiede dürfen freilich nicht gering eingeschätzt oder gar geleugnet werden. In einer jahrhundertelang gegensätzlich verlaufenen Geschichte haben sich unterschiedliche konfessionelle Kulturen entwickelt, die bis in das Alltagsverhalten hinein die Menschen prägen. Das Verhältnis zur kirchlichen Gemeinschaft, die Ordnung der Kirche, Gestaltung und Rang des Gottesdienstes, die Spannung zwischen individueller Glaubensentscheidung und gemeinsamer Praxis des Glaubens, das Leben aus den Sakramenten und der Heiligen Schrift unterscheiden evangelische und katholische Christen noch immer. Die wieder bewußt gewordene und im folgenden beschriebene fundamentale Gemeinsamkeit im Glauben braucht Zeit, ehe sie im Alltag der Christen ihren selbstverständlichen Ausdruck findet. Es dürfen jedoch auch nicht wegen offensichtlich vorhandener Unterschiede in Lehre und Praxis des Glaubens theologische Gegensätze im Fundamentalen behauptet werden, die es in der Sache nicht gibt.

Der Arbeitskreis hat sein Ergebnis vornehmlich an drei Themenkreisen gewonnen, auf die sich die Kontroversen des 16. Jahrhunderts konzentriert haben und die auch für das heutige Glaubensverständnis der Kirchen und das kirchliche Leben von zentraler Bedeutung sind: Rechtfertigung (Glaube – Taufe – Buße), Sakramente (allgemein und besonders Herrenmahl), Amt (einschließlich der ekklesiologischen Voraussetzungen und der Frage Schrift und Tradition). Andere offene Fragen, wie z. B. Mariologie, Heiligenverehrung, Zölibat, Mönchsgelübde, sollten nicht ausdrücklich einbezogen werden. Die Lehre von der Kirche, insbesondere ihr Zusammenhang mit dem Amtsverständnis, sowie auch die Bedeutung der Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts für das Ganze des christlichen Glaubens, sind nicht eigens thematisiert worden. Hier bleiben Aufgaben für künftige verbindliche Lehrgespräche.

„Wichtige Streitfragen zeigen sich in einem neuen Licht"

Wichtige neue Einsichten der theologischen Wissenschaft und der offiziellen zwischenkirchlichen Dialoge treten zu der erfahrenen vorgegebenen Gemeinsamkeit katholischer und evangelischer Christen und zeigen die im 16. Jahrhundert formulierten Gegensätze in einem neuen Licht. So wurde zum Beispiel auf römisch-katholischer Seite die Theologie des Wortes aufgenommen und die Bedeutung der Predigt im Gottesdienst betont, während auf evangelischer Seite die Eucharistie als wesentlicher Bestandteil des gottesdienstlichen Lebens erkannt worden ist und eine entsprechende Neuordnung begonnen hat. Auf beiden Seiten besteht Übereinstimmung darüber, daß Jesus Christus, wie er im Evangelium bezeugt ist, Quelle, Mitte und Norm des christlichen Lebens ist. Zur Überwindung der alten Streitfragen hat in erster Linie ein erneuertes und vertieftes Studium der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments beigetragen, das katholische und evangelische Theologen zusammengeführt hat. Weitere Anstöße vermittelte die historische Forschung im Bereich der Kirchen-, Liturgie- und Dogmengeschichte. Von Bedeutung sind neben der liturgischen Erneuerung auch die Arbeiten zur patristischen Theologie. Dadurch werden heute manche historischen Zusammenhänge deutlicher gesehen. Es kann klarer zwischen den neutestamentlichen Ursprüngen und den altkirchlichen und mittelalterlichen Weiterbildungen unterschieden werden. Besseres historisches Verständnis erlaubt es, unterschiedliche Denkformen und Begriffsbildungen auf beiden Seiten genauer zu erfassen, die insbe-

sondere in der Rechtfertigungslehre, aber auch zum Beispiel beim Verständnis des Abendmahls als eucharistisches Opfer die gegenseitige Verständigung erschwerten. Eine unmittelbare Folge der Fortschritte in Bibelwissenschaft und historischer Forschung ist die Einsicht, daß man offenbar nicht selten mit verschiedenen Worten dasselbe meinen kann, aber ebenso mit denselben Worten auch Verschiedenes. Erst dann, wenn gegensätzlich formulierte Aussagen einerseits auf die spezifischen Fragestellungen und alternativen Antwortmöglichkeiten ihrer Entstehungszeit, andererseits auf den gemeinsamen biblischen Grund bezogen und von daher in eine neue Perspektive gerückt werden, wird es möglich, die Bekenntnisaussagen wie auch die ihnen entsprechenden Verwerfungssätze in ihrer geschichtlichen Bedingtheit deutlicher zu erkennen.

Wichtige Streitfragen zeigen sich nach den Untersuchungen des Ökumenischen Arbeitskreises in einem neuen Licht:

1. Die Reformatoren lehrten, daß bei der *Rechtfertigung* des Sünders jede Mitwirkung des Menschen ausgeschlossen sei. Allein durch Gottes Gnadenerweis in Jesus Christus, der nur im Glauben empfangen werden kann, wird der Mensch vor Gott gerecht. Die Lehre der römisch-katholischen Kirche hob dagegen hervor, daß der Mensch, wenn er von Gottes Gnade angerührt wird, auch seinerseits mitwirkt, insofern er in Freiheit Gottes rechtfertigendem Handeln zustimmt und es annimmt.

Heute ist im Blick auf die im 16. Jahrhundert unterschiedlich geprägte Lehre von der Rechtfertigung zu sagen: Niemand kann diejenigen verurteilen, die in der Erfahrung des Elends ihrer Sünde, ihrer Widerwilligkeit gegen Gott, ihres Mangels an Liebe zu Gott und dem Nächsten im Glauben allein auf den rettenden Gott vertrauen, seines Erbarmens gewiß sind und in ihrem Leben diesem Glauben zu entsprechen suchen. Auf der anderen Seite aber kann auch niemand diejenigen verurteilen, die, tief durchdrungen von der grenzenlosen Macht Gottes, auch im Rechtfertigungsgeschehen vor allem die Ehre Gottes und den Sieg seines gnädigen Handelns am Menschen herausstellen und das Versagen und die Halbherzigkeit des Menschen diesem gnädigen Handeln gegenüber im strengen Sinn für zweitrangig halten. Diese spannungsvolle Gemeinsamkeit im Glauben, die im 16. Jahrhundert zwar in Ansätzen empfunden, aber nicht gemeinsam zum Ausdruck gebracht werden konnte, läßt sich heute als gemeinsames Zeugnis beider Kirchen von der freisprechenden Rechtfertigung Gottes zum Ausdruck bringen. Beiden Kirchen geht es darum, daß der Mensch Gott gegenüber in keiner Weise auf seine eigenen Bemühungen blicken kann, daß er jedoch gleichwohl ganzheitlich von der Rechtfertigung betroffen ist. Die Antwort des Glaubens ist vom Heiligen Geist gewirkt durch das auf den Menschen zukommende Wort der Verheißung. Mitwirkung in dem Sinne, daß das Herz beim Glauben dabei ist, wenn das Wort es trifft und den Glauben schafft, kann nicht strittig sein. Andererseits nimmt der Glaube, von dem gesagt wird, er rechtfertige das ganze Leben des Menschen, in die vertrauensvolle Annahme der Verheißung Gottes in Christus hinein. Weil heute darüber Übereinstimmung zwischen den Kirchen besteht, ist zu fragen, ob Verwerfungssätze, die im 16. Jahrhundert von jeder der beiden Seiten gegen die Lehre der Gegenseite über die Rechtfertigung formuliert worden sind, heute noch mit kirchentrennender Wirkung aufrechterhalten werden müssen.

„Ein gemeinsames Verständnis von der Feier des Herrenmahls"

2. Neben der Rechtfertigungslehre stand die *Eucharistie* im Zentrum der Gegensätze der Reformationszeit. Strittig waren insbesondere die Fragen des Meßopfers, der Wesensverwandlung und der Funktion des Priesters. Die reformatorische Kritik richtete sich nicht nur gegen die Lehre von der Transsubstantiation, sondern erhob auch den Vorwurf, daß die Lehre vom Meßopfer den Vollzug der eucharistischen Feier zu einem menschlichen Werk verfälsche, so daß die Messe als eine „vermaledeite Abgötterei" bezeichnet werden konnte.

Durch den Rückgriff auf die Aussagen des Neuen Testaments ist in der Lehre von der Eucharistie in beiden Kirchen ein gemeinsames Verständnis von der Feier des Herrenmahls gewonnen worden, durch das diese alten Unterschiede und Gegensätze überwunden werden können. Dabei handelt es sich besonders um ein vertieftes Verständnis des Herrenmahls als Anamnese (Gedächtnis) des Opfers Jesu Christi am Kreuz. Von daher ist heute ein neues Verständnis des Zusammenhangs von Gegenwart Christi und Teilnahme an seinem Opfer möglich. Beide Kirchen bekennen, daß Jesus Christus selbst in der Feier des Herrenmahls real gegenwärtig ist. Historische Untersuchung zeigt, daß in unterschiedlicher Entfaltung dieser biblischen Aussage sowohl in der Transsubstantiationslehre wie auch in den Lehren der reformatorischen Kirchen das gemeinsame Grundanliegen verfolgt wurde, das Geheimnis der wirklichen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie auszusagen. Diese unterschiedlichen Weisen, die biblische Wahrheit begrifflich zu fassen, konnten im 16. Jahrhundert nicht zu einer gemeinsamen Aussage gebracht werden. Jede dieser Konzeptionen hat offenkundige Stärken und Schwächen, keine aber kann von sich aus ausschließliche Geltung dergestalt beanspruchen, daß die je andere Lehrgestalt automatisch als häretisch verurteilt werden müßte. Angesichts der gemeinsamen Glaubensüberzeugung von der wahren und wirklichen Gegenwart des Herrn in der Eucharistie stellt sich die Frage, ob die verbleibenden, durch die konfessionellen Traditionen geprägten unterschiedlichen Akzentuierungen in der Theologie und Spiritualität der Eucharistie noch als kirchentrennend zu bezeichnen sind.

3. In der Lehre vom kirchlichen *Amt* hielt die katholische Kirche am Priesterbegriff fest, wie er durch den Bezug auf den Vollzug des Meßopfers inhaltlich bestimmt

war. Nur durch die Weihe des Bischofs kann ein Christ die Vollmacht zum Vollzug der Eucharistie erhalten. Die reformatorische Lehre richtete sich gegen das ausschließlich vom Meßopfer her verstandene priesterliche Amt und betonte demgegenüber den Vorrang der Aufgabe der Verkündigung, der sie den Auftrag der Sakramentsverwaltung zuordnete. Das regionale Bischofsamt mit seinen Aufgaben der Leitung und pastoralen Aufsicht hielt die Reformation für nicht grundsätzlich vom Auftrag des Pfarramts verschieden. Das hatte Konsequenzen in der Überzeugung von der Rechtmäßigkeit einer Ordination von Pfarrern durch Pfarrer jedenfalls im Sinne einer Notordnung, als die evangelischen Gemeinden der Versorgung mit Pfarrern bedurften und dafür nicht genügend von Bischöfen geweihte Priester zur Verfügung standen. Eine ordentliche Berufung bzw. Ordination, in der sich die Herkunft des Amtes von Jesus Christus selbst im Gegensatz zur Delegation durch die Gemeinde ausdrückt, war für die Reformation selbstverständlich geboten.

Im Grundsatz bestanden in der Reformationszeit größere Gemeinsamkeiten in der Lehre vom kirchlichen Amt, als sie heute allgemein bewußt sind. Die Herkunft des Amtes von Jesus Christus und die notwendige Ordination durch die Kirche in der Nachfolge der Apostel war niemals strittig. In der Ablehnung der weltlichen Befugnisse der Bischöfe und ihrer Konzentration auf ihre geistlich-kirchlichen Aufgaben besteht heute Einigkeit. Frühere Gegensätze mit ihren einseitigen Akzentsetzungen auf beiden Seiten sind überdies durch zwei Entwicklungen entschärft: Einerseits hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Darstellung des Presbyteramtes vom bischöflichen Amt her und als Teilhabe an diesem Amt die fundamentale und herausragende Bedeutung der Verkündigungsaufgabe entschieden betont. Andererseits zeichnet sich im ökumenischen Dialog eine Verständigung über die Verbindung des Opferbegriffs mit der Eucharistie im Sinne einer Teilnahme von Liturg und Gemeinde am einen Opfer Christi ab. Darum ist zu fragen, ob nicht eine solche Verständigung es den reformatorischen Kirchen erlaubt, auf ihren Widerspruch gegen die am abgelehnten Opfergedanken orientierte priesterliche Deutung des geistlichen Amtes zu verzichten, nachdem die fundamentale und herausragende Bedeutung des Verkündigungsauftrags für das Verständnis des kirchlichen Amtes eindeutig herausgestellt worden ist. Die Kirchen der Reformation ihrerseits verstehen nach Ausweis ihrer Bekenntnisse und auch in ihrer heutigen Praxis das geistliche Amt nicht als bloßes Predigtamt, sondern immer auch als Amt der Sakramentsverwaltung.

Wie für die römisch-katholische Kirche, so ist auch für die Kirchen der Reformation das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit der einzelnen Orts- und Regionalkirchen wesentlich. Die Kirchen der Reformation haben daher auch ihrerseits die Notwendigkeit von über den örtlichen Gemeinden stehenden Ämtern der Leitung und pastoralen Aufsicht anerkannt. Die Gemeinschaft der Bischöfe, in der nach römisch-katholischer Lehre zum Ausdruck kommt, daß jede Ortskirche Realisation und Repräsentation der einen Kirche Jesu Christi und zugleich mit den anderen Ortskirchen verflochten ist, hat sich in der Geschichte der Kirche an einigen durch ihren apostolischen Ursprung besonders hervorgehobenen Gemeinden orientiert, unter denen die römische Gemeinde und ihr Bischof von altersher einen besonderen Vorrang hatten. Die Reformation hat die Möglichkeit eines höchsten Leitungsamtes in der Kirche nicht grundsätzlich abgelehnt, obwohl sie den Primat des römischen Bischofs nicht als im Auftrag des Herrn an Petrus begründete göttliche Ordnung zu erkennen vermochte. Ihre Ablehnung des Papsttums bis hin zur Bezeichnung des Papstes als Antichrist ist als Reaktion auf die Verurteilung der evangelischen Rechtfertigungslehre durch Rom aufzufassen, in der die Reformatoren die Verwerfung des Evangeliums selber erblickten. Durch den Abbau der Gegensätze in der Rechtfertigungslehre und in der Lehre von der Eucharistie sowie überhaupt durch die Veränderungen im Verhältnis der Kirchen zueinander sind jedoch heute die Anlässe für das Urteil der Reformation über das Papsttum entfallen und die evangelischen Kirchen können akzeptieren, daß die Bezeichnung des Papstes als „Antichrist", der seine eigene Autorität über die der Schrift und des Evangeliums erhebt, nicht angemessen ist. Als polemische Behauptung war dieser Vorwurf schon unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts bei genauer Würdigung des päpstlichen Selbstverständnisses sachlich nicht gerechtfertigt. Heute haben beide Kirchen Anlaß, auf die in dieser Bezeichnung des Papsttums und den entsprechenden Urteilen über die Reformation zum Ausdruck kommende Geschichte gegenseitiger Verunglimpfungen mit Beschämung zurückzublicken. Auch evangelische Christen können heute verstehen, daß in der römisch-katholischen Kirche das Amt des Papstes als ein Dienst an der im Evangelium begründeten Einheit der Kirche verstanden und gelebt wird. Auf ein Papsttum, dessen Amt dem Evangelium untergeordnet ist, kann das kritische Urteil der Reformation über den Papst keine Anwendung finden.

„Ein noch nicht vollkommener Konsens ist Ansporn"

Die Gemeinsame Ökumenische Kommission hat die Ausarbeitung, die der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen über die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts vorgelegt hat, mit Dank entgegengenommen und legt dieses wichtige Dokument der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland mit der Bitte vor, es zu prüfen und konkrete Folgerungen daraus für die Urteile der Kirchen übereinander zu ziehen. Das Ringen der Reformationszeit hat im Streit um die Erkenntnis der Wahrheit zu unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Ausprägungen kirchlicher Lehre geführt. In der Schärfe der

Auseinandersetzung sind Verwerfungen ausgesprochen worden, die nach unserer nunmehr gemeinsam gewonnenen Erkenntnis schon in der damaligen Situation Ausdruck eines auf beiden Seiten nicht voll durchgeklärten Sachverständnisses waren und die jedenfalls den heutigen Partner nicht mehr treffen. Dadurch wird die Voraussetzung dafür geschaffen, schwere Hindernisse, die einer engeren Gemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen im Wege stehen, auszuräumen und gemeinsame Schritte zu tun, die zu einer weiteren Stärkung und Festigung der ökumenischen Gemeinschaft führen können. Die Gemeinsame Ökumenische Kommission bittet daher die Leitungen der betroffenen Kirchen, verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte. Auch wo noch kein voller Konsens in allen betroffenen Sachfragen erzielt worden ist, sind doch alte Gegensätze entschärft, so daß ein Verzicht auf den früher üblichen Widerspruch jedenfalls unter bestimmten Voraussetzungen geboten ist. Ein erst teilweiser und noch nicht vollkommener Konsens ist Ansporn, eine noch weitergehende Verständigung zu finden, um dann die volle Einheit im gemeinsamen Glauben aussprechen zu können. Polemische und nicht zutreffende Ausdrücke gegen den anderen und seine Lehre müssen zurückgenommen und künftig vermieden werden.

Die Kirchen, ihre Lehrer der Theologie und Pfarrer sollen die evangelischen Bekenntnisschriften und die lehramtlichen Aussagen der römisch-katholischen Kirche im Lichte der hier formulierten Erkenntnisse auslegen. Indem alte konfessionelle Vorurteile und zu Unrecht behauptete Gegensätze als überwunden gelten können, wird die Einstellung der jeweiligen Kirche zur anderen tiefgehend verändert. In der Begegnung der Christen aus beiden Kirchen lernen sie das Erbe der jeweils anderen Kirche neu zu sehen. Sie richten ihren Blick auf das vor ihnen liegende Ziel, zu voller Gemeinschaft zu kommen. Auf dem Wege dahin stellen sich allerdings neue und große Aufgaben. Es gilt, die in der Zeit der Trennung gefallenen Entscheidungen positiv aufzuarbeiten. Die im 19. und 20. Jahrhundert formulierten Dogmen der römisch-katholischen Kirche sind im Blick auf ihre Aussage und die Konsequenzen für das gesamte Glaubens- und Kirchenverständnis zu untersuchen. Entwicklungen der reformatorischen Christenheit, die von der Verbindlichkeit der ursprünglichen Bekenntnisse weggeführt haben, verlangen Verständnis und kritische Aufarbeitung. Der Alltag gelebten Glaubens in beiden Kirchen verdient Beachtung.

Wenn beide Kirchen die nächsten in den Ausarbeitungen empfohlenen Schritte tun und verbindlich erklären, daß die verwerfenden Urteile des 16. Jahrhunderts heute nicht mehr wiederholt werden können, befinden sie sich auf dem Wege zu einer sie immer stärker miteinander verbindenden Gemeinschaft und bekräftigen ihre Überzeugung: Was uns miteinander verbindet, ist stärker als das, was uns noch trennt.

Eine gewichtige Herausforderung für die Kirchen

Arbeit und Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission

Die nach dem Papstbesuch in der Bundesrepublik vom November 1980 (vgl. HK, Januar 1981, 36–42) ins Leben gerufene Gemeinsame Ökumenische Kommission vom Rat der EKD und Deutscher Bischofskonferenz hat ihre Arbeit verabredungsgemäß beendet. Am 22. Januar wurde der Schlußbericht der Öffentlichkeit vorgestellt (vgl. den Wortlaut des Berichts, ds. Heft S. 135ff.). Das im Auftrag der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen erarbeitete umfangreiche Dokument zu den Verwerfungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und den Lehrentscheidungen des Tridentinums liegt jetzt den beiden Kirchen zur Prüfung vor. Die Rezeption seiner Ergebnisse wird einige Zeit in Anspruch nehmen und sicher nicht ohne Schwierigkeiten ablaufen. Von diesem Prozeß sind aber in jedem Fall wichtige Klärungen und Weichenstellungen für das Verhältnis von katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen zu erwarten, die auch über die Bundesrepublik hinaus von Bedeutung sein dürften.

Die Entscheidung, daß sich die Gemeinsame Ökumenische Kommission der Frage der gegenseitigen Verwerfungen annehmen würde, fiel schon auf der ersten Sitzung des Gremiums am 6./7. Mai 1981 in München. Ein Vierteljahr zuvor waren die zehn Mitglieder der Kommission berufen worden: Auf katholischer Seite *Hermann Kardinal Volk, Joseph Kardinal Ratzinger,* Bischof *Friedrich Wetter,* Bischof *Paul Werner Scheele* und Prälat *Alois Klein* (als Vertreter des Einheitssekretariats); auf evangelischer Seite Landesbischof *Eduard Lohse,* Landesbischof *Gerhard Heintze,* Bischof *Martin Kruse,* Bischof *Hans-Heinrich Harms* und der Moderator des Reformierten Bundes, *Prof. Helmut Esser.* (Nach dem Weggang von Kardinal Ratzinger nach Rom berief die Deutsche Bischofskonferenz die Erzbischöfe *Saier* und *Degenhardt* zu neuen Mitgliedern der Kommission; der katholische Vorsitz ging von Kardinal Ratzinger auf Bischof Scheele über.)

Daß die Ökumenische Kommission von EKD und Bi-

schofskonferenz zumindest zur Zeit ihrer Konstituierung stärker als andere ökumenische Gremien öffentliches Interesse auf sich zog, hatte vor allem mit dem Kontext zu tun, dem sie sich verdankte. Sie war Ergebnis der erst nach erheblichen Querelen zustandegekommenen, dann aber harmonisch verlaufenen Begegnung Johannes Pauls II. mit Vertretern des Rates der EKD am 17. November im Mainzer Dommuseum. Der Papst hatte damals in seiner Ansprache darauf hingewiesen, die anstehenden Fragen erforderten eine umfassendere Behandlung, als sie jetzt möglich sei: „Ich hoffe, daß wir gemeinsam Wege finden, unser Gespräch fortzusetzen. Gewiß werden die deutschen Bischöfe und die Mitarbeiter des Sekretariates für die Einheit dabei mithelfen." Im anschließenden halbstündigen Gespräch schlug dann Bischof Lohse die Bildung einer Kommission zur Klärung der bei der Begegnung angesprochenen Fragen vor. Diese Anregung wurde von Johannes Paul II. positiv aufgegriffen (vgl. das epd-Interview mit Bischof Lohse vom 20. 11. 80). Unmittelbar nach der Zusammenkunft wurde bekanntgegeben, daß man die Errichtung der neuen Kommission vereinbart habe.

Unterschiedliche Erwartungen an die Kommission

Dabei ging es in den Monaten nach dem Papstbesuch allerdings nicht ohne Reibungen ab. Sie hatten nicht zuletzt mit den *unterschiedlichen Erwartungen und Ausgangspositionen* der beteiligten Partner zu tun. Auf evangelischer Seite konzentrierten sich die Erwartungen an die Gemeinsame Ökumenische Kommission vor allem auf die Themen, die Bischof Lohse in seiner Ansprache bei der Begegnung mit dem Papst als Desiderate der EKD aufgeführt hatte: ein höheres Maß an eucharistischer Gastfreundschaft, Erlaubnis ökumenischer Gottesdienste auch am Sonntagvormittag und mehr kirchliche Anerkennung und seelsorgerliche Begleitung für konfessionsverschiedene Ehen. Demgegenüber fühlte man sich bei der Deutschen Bischofskonferenz, wo die Begeisterung über die neue Kommission ohnehin nicht sehr groß war, durch die griffig formulierten und für eine breitere Öffentlichkeit durchaus plausiblen evangelischen Vorschläge ein Stück weit unter Druck gesetzt und insistierte demgegenüber auf den noch nicht bewältigten theologischen Grundsatzproblemen zwischen den Kirchen, die nicht vorschnell übersprungen werden dürften.

Daß um den Arbeitsauftrag für die Kommission, die ja ein Novum in der ökumenischen Landschaft darstellte, intensiv gerungen wurde, läßt sich auch an den Formulierungen im Kommuniqué vom 6. Februar 1981 ablesen, mit dem ihre Berufung bekanntgegeben wurde. Dort hieß es, theologische Fragen grundsätzlicher Art seien nach wie vor zwischen der evangelischen und katholischen Kirche offen und forderten einen geduldigen, in die Zukunft weisenden Dialog. Gleichzeitig müßten die Christen beider Kirchen ihr gemeinsames Zeugnis stärken und die Gemeinsamkeit im Glauben deutlich leben. In Aufnahme und Fortführung der Mainzer Begegnung, so das Kommuniqué weiter, verlangten auch praktische Fragen eine Antwort: „Ökumenische Gottesdienste am Sonntag, die gemeinsame Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien sowie die gegenseitige Einladung zum heiligen Abendmahl bzw. zur Eucharistie".

Die Arbeit der Kommission stand jedenfalls zu Anfang nicht unter besonders günstigen Vorzeichen. Gerade deshalb mußte der auf der konstituierenden Sitzung eingebrachte Vorschlag, die *Verwerfungen des 16. Jahrhunderts* im Blick auf das heutige Verhältnis zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen zu überprüfen, auf fruchtbaren Boden fallen. Immerhin konnte man sich damit ein gewichtiges Projekt vornehmen, das im offiziellen ökumenischen Gespräch bisher in dieser Form noch nicht angegangen worden war, gleichzeitig aber in engem Zusammenhang mit schon vorliegenden Konvergenztexten zu Rechtfertigung, Eucharistie und Amt stand. Das Projekt mußte in seiner Zielsetzung den Erwartungen derer entgegenkommen, die sich von der neuen, hochrangig besetzten Kommission einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zu verbindlicherer Gemeinschaft der Kirchen erhofften: Schließlich zielte das Unternehmen von vornherein auf die *Rezeption seiner Ergebnisse durch die Kirchen* und damit auch auf offizielle Stellungnahmen. Mit dem Thema Verwerfungen trug die Kommission auch dem von katholischer Seite immer wieder angeführten Argument Rechnung, Verhandlungen über die von Bischof Lohse genannten Fragen hätten wenig Sinn, solange die Aussagen des Heidelberger Katechismus über die Messe als „Abgötterei" bzw. der Schmalkaldischen Artikel über den Papst als „Antichrist" als Hindernisse zwischen den Kirchen stünden. (Auf die Aussagen des Heidelberger Katechismus zum Meßopfer hatte etwa Kardinal Höffner in dem der Ökumenischen Kommission gewidmeten Passus seines Presseberichts über die Frühjahrsvollversammlung 1981 der Bischofskonferenz hingewiesen.)

Vier gemeinsame Erklärungen

Bei der Sitzung von Anfang Mai 1981 in München fiel nicht nur die Entscheidung, den Komplex der gegenseitigen Verwerfungen anzugehen. Die Gemeinsame Ökumenische Kommission verabschiedete bei ihrem ersten Zusammentreffen (bis zum Herbst 1985 fanden in der Folge zweimal jährlich Sitzungen der Kommission statt) auch einen *ersten gemeinsamen Text.* Aus aktuellem Anlaß, nämlich zur 1600-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel (381), legte die Kommission ein kurzes *Dokument zur Bedeutung des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses* vor. Es endete mit der Aufforderung: Wie vor 1600 Jahren das Nizänische Glaubensbekenntnis die zerstrittene Christenheit einte, so sollte es auch für uns Anlaß sein, dafür zu beten und zu

arbeiten, daß die noch vorhandenen Kirchentrennungen überwunden werden. Schon ein halbes Jahr später, bei der zweiten Sitzung der Ökumenischen Kommission, folgte die Verabschiedung einer zweiten Erklärung, diesmal mit dem Thema *„Ja zur Ehe"* (vgl. HK, November 1981, 591–592). Ging es bei der Erklärung zum Nizäno-Konstantinopolitanum um das gemeinsame Zeugnis der beiden Kirchen in der Rückbesinnung auf das altkirchliche Glaubensbekenntnis, so rief der zweite Text angesichts der gegenwärtigen Krisenerscheinungen Grundelemente des christlichen Eheverständnisses in Erinnerung. Bischof Scheele meinte in seinem Zwischenbericht zur Arbeit der Kommission vor der EKD-Synode im Mai 1985 (vgl. HK, Juli 1985, 304–306), das Wort zur Ehe sei typisch für den Verlauf der Beratungen gewesen: Als man sich den drei von Bischof Lohse in Mainz besonders hervorgehobenen Fragen zugewandt habe, sei bald allen Mitgliedern bewußt geworden, daß drängender als ihre Klärung die Pflicht sei, „sich gemeinsam in den jeweiligen Lebensbereichen einzusetzen, zugespitzt formuliert: zu retten, was zu retten ist".

Es vergingen nach der Veröffentlichung der gemeinsamen Eheerklärung vom Herbst 1981 drei Jahre, bis die Ökumenische Kommission wieder ein Ergebnis ihrer Arbeit präsentieren konnte: Das gemeinsame Wort *„Den Sonntag feiern"* vom Ersten Adventssonntag 1984 (vgl. HK, Januar 1985, 5–6). Während die Erarbeitung und Verabschiedung der beiden ersten Erklärungen der Kommission recht glatt und problemlos vor sich gingen, bereiteten der Text zum Sonntag und der ihm bald darauf folgende zur *konfessionsverschiedenen Ehe* (vgl. HK, August 1985, 388) wesentlich mehr Mühe. Das nimmt nicht wunder: Immerhin kamen dabei die Anliegen ins Spiel, die für die EKD zunächst ganz oben auf der Themenliste für die Arbeit der Kommission rangierten. Die schließlich nach einigem Hin und Her verabschiedeten Texte zum Sonntag und zur konfessionsverschiedenen Ehe geben weitgehend denen recht, die von Anfang an vor zu großen Erwartungen an die Ökumenische Kommission bezüglich der von Bischof Lohse in der Begegnung mit dem Papst vorgebrachten evangelischen Desiderate gewarnt hatten: Sowohl in der Frage des ökumenischen Gottesdienstes wie in der der eucharistischen Gastfreundschaft halten die Erklärungen den Ist-Stand und damit die divergierenden Standpunkte der beiden Kirchen fest, ohne darüber hinauszugehen.

Detaillierte und sorgfältige Studie zu den Verwerfungen

Anders als die vier kurzen Erklärungen wurden die umfangreichen Untersuchungen zu den Verwerfungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und den tridentinischen Lehrentscheidungen nicht von der Kommission selber, sondern in ihrem Auftrag vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (nach seinen Gründern immer noch *„Jäger-Stählin-Kreis"* genannt) erarbeitet, der seit seiner Gründung zahlreiche gewichtige Beiträge zum theologischen Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten vorgelegt hat. Die konkrete Arbeit an dem Projekt dauerte vom Frühjahr 1982 bis zum Sommer 1985. Man hatte sich zuvor dafür entschieden, drei Arbeitsgruppen zu bilden, die die Themenfelder Rechtfertigung, Sakramente (unter besonderer Berücksichtigung der Eucharistie) und Amt behandelten. Die Arbeitsgruppe Rechtfertigung wurde von Bischof *Karl Lehmann* (Mainz) geleitet, die Arbeitsgruppe Sakramente vom Mainzer Dogmatiker *Theodor Schneider* und die Arbeitsgruppe Amt vom evangelischen Systematiker *Wolfhart Pannenberg* (München). Den Gruppen gehörten neben Mitgliedern des Arbeitskreises auch andere, für die betreffenden Fragen besonders qualifizierte evangelische und katholische Theologen an. Da dem Arbeitskreis auf evangelischer Seite nur Theologen lutherischer Prägung angehörten, wurden für die Arbeit an dem Projekt „Verwerfungen" zusätzlich reformierte Theologen (im Einvernehmen mit dem Moderamen des Reformierten Bundes) in die drei Gruppen berufen. Insgesamt waren etwa fünfzig evangelische und katholische Theologen an dem Projekt beteiligt.

Die Untersuchungen des Arbeitskreises, deren wichtigste Ergebnisse der Schlußbericht der Kommission in seinem Mittelteil zusammenfaßt und wertet, könnten auf dem aufbauen, was in den letzten Jahrzehnten an Konvergenzen im Blick auf die traditionellen Kontroversfragen zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen herausgearbeitet und formuliert worden ist. Ihr Spezifikum und ihr Verdienst liegt darin, daß sie auf dieser Grundlage die vielen einzelnen Verwerfungssätze untersuchen und jeweils fragen, ob bzw. inwieweit sie den heutigen Partner noch treffen. Sorgfältig werden in den Texten zur Rechtfertigung, zur Eucharistie und zum Amt die gegen die katholische Lehre gerichteten Verurteilungen der reformatorischen Bekenntnisschriften und die in den Canones des Trienter Konzils ausgesprochenen Verwerfungen reformatorischer Lehraussagen durchgegangen, in ihrem damaligen theologischen und geschichtlichen Kontext untersucht und auf dem Hintergrund des heute in vielfacher Hinsicht veränderten Gesprächsstandes erörtert. Im Bericht der zweiten Arbeitsgruppe sind neben den Streitpunkten in der Eucharistielehre und -praxis (Opfer Jesu Christi im Herrenmahl, Gegenwart Jesu Christi im Sakrament der Eucharistie, Dauer der eucharistischen Gegenwart, Kommunion unter beiden Gestalten, Sündenvergebung als Frucht der Eucharistie, Messen für die Verstorbenen) auch die allgemeine Sakramentenlehre und die Sakramente der Firmung, Krankensalbung und Ehe mit den entsprechenden tridentinischen Verwerfungen einbezogen. (Von der Buße ist als Exkurs in der Studie über die Rechtfertigung die Rede.) Vor allem in den Teilen über Rechtfertigung und Eucharistie enthält die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises (sie soll nach letzten redaktionellen Vereinheitlichungen gegen Ende des Jahres veröffentlicht werden) im Zusammenhang mit der Aufarbeitung der

Lehrverurteilungen auch wertvolle Hilfen für eine heutige gemeinsame theologische Explikation dieser Grundelemente christlichen Glaubens.
Den detaillierten Einzeluntersuchungen hat der Jäger-Stählin-Kreis eine Einleitung vorangestellt, die über die *hermeneutisch-methodischen Prinzipien* ihrer Arbeit an den Verwerfungsaussagen Auskunft gibt. Ein eigener Abschnitt gilt der Frage nach der Autorität der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung als Grundlage der Verständigung über den in den gegenseitigen Verwerfungen strittigen Glauben. Zur Auswahl der drei Themenkomplexe wird ausgeführt, wenn auf der Basis gemeinsamer Anerkennung der Autorität der Schrift des trinitarischen und christologischen Bekenntnisses der alten Kirche sowie der Grundformen gottesdienstlichen Lebens eine Verständigung über den Rechtfertigungsglauben, über die Sakramente und das kirchliche Amt erreicht werden könne, erscheine die Zuversicht als begründet, daß über die verbleibenden Differenzen eine Verständigung in der Sache möglich sei, die die unterschiedlichen Entwicklungen der Theologie, der institutionellen Struktur und der Frömmigkeitspraxis in den Kirchen respektiere.

Wie läuft die Rezeption?

Schon aufgrund der Differenziertheit der Studie, von der der Schlußbericht nur einen begrenzten Eindruck vermittelt, ist vorauszusehen, daß die Rezeption in den Kirchen nicht gerade im Handumdrehen erfolgen wird. Die Gemeinsame Ökumenische Kommission legte das Dokument des Arbeitskreises der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der EKD mit der Bitte vor, „es zu prüfen und konkrete Folgerungen daraus für die Urteile der Kirchen übereinander zu ziehen" (so der Schlußbericht). Auf evangelischer Seite liegt schon der *Beschluß der EKD-Synode* vom Mai 1985 vor, der Rat möge die Ergebnisse der Ökumenischen Kommission eingehend prüfen und sie der Synode und den Gliedkirchen zuleiten. Es solle eine offizielle Stellungnahme der Synode angestrebt werden, die als Orientierung für das weitere Gespräch in den Gliedkirchen und ihren Gemeinden dienen können. Den evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik steht damit nur kurze Zeit nach der Erarbeitung und Verabschiedung ihrer Stellungnahmen zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt erneut die intensive Beschäftigung mit einem ökumenischen Dokument bevor. Wie lange der entsprechende Rezeptionsprozeß dauern und in welchen Schritten er sich vollziehen wird, ist beim gegenwärtigen Stand der Dinge noch nicht abzusehen.

Die *Deutsche Bischofskonferenz* hat sich auf ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung im Kloster Mallersdorf vom 17. bis 20. Februar auf einem Studientag mit dem Dokument des Ökumenischen Arbeitskreises befaßt. Er sollte vor allem einer Einführung in die Texte dienen und eine erste allgemeine Aussprache über ihren Inhalt und das weitere Vorgehen ermöglichen. Das Dokument wurde auch Johannes Paul II. übergeben, der sich über die Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission immer wieder informieren ließ. Im Vatikan wird sich das *Einheitssekretariat*, das durch Prälat Klein in der Kommission vertreten war, mit der Studie über die Verwerfungen beschäftigen; zu diesem Zweck wird nächstens eine kleine Arbeitsgruppe des Sekretariats gebildet werden. Auch wenn im Augenblick noch nicht festgelegt ist, in welcher Form Rom zu dem Dokument Stellung nehmen wird: ohne eine offizielle Äußerung aus Rom ist der katholische Rezeptionsprozeß des Dokuments nicht vorstellbar. Schließlich hätte die von der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission angestrebte verbindliche Erklärung von katholischer Seite, daß die Verwerfungen des Tridentinums die reformatorischen Kirchen unter bestimmten Voraussetzungen nicht mehr treffen, auch Auswirkungen über die Kirchen in der Bundesrepublik hinaus.

Die Herausforderung annehmen

Für eine solche Neuinterpretation traditioneller Verwerfungen gibt es im innerprotestantischen Raum schon den *Präzedenzfall der „Leuenberger Konkordie"* von 1973, durch deren Annahme Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa hergestellt wurde. In der Konkordie wurde im Blick auf die traditionellen Lehrgegensätze zwischen lutherischer und reformierter Tradition festgestellt, die Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisse zum Abendmahl, zur Christologie und zur Prädestinationslehre beträfen den Stand der Lehre des heutigen Partners nicht. Auf Leuenberg wurde auch in einem Brief der beiden Vorsitzenden der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission vom Juni 1981 Bezug genommen, in dem das Projekt der Untersuchung der Verwerfungen erläutert wurde. Dort hieß es, der Weg der in der Leuenberger Konkordie zwischen lutherischen und reformierten Kirchen begonnen worden sei, müsse eine entsprechende Fortsetzung zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche finden.

Mit gutem Grund ist in dieser Formulierung allerdings von einer „entsprechenden" Fortsetzung die Rede. Das Modell Leuenberg läßt sich nicht einfach auf dasVerhältnis von katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen übertragen. Darauf weist auch der Ökumenische Arbeitskreis in der Einleitung zu seiner Studie hin. Es wird sich also erst bei der Rezeption des Dokuments zeigen können, welche Folgerungen für ihr Selbstverständnis und für ihren weiteren Weg zueinander die beiden Kirchen aus der Beschäftigung mit den differenzierten Ergebnissen der Studie ziehen. Auch die Methoden und Schritte, mit denen diese Ergebnisse rezipiert werden, müssen teilweise erst noch erarbeitet werden. Es wäre aber zu wünschen, daß die Kirchen die damit verbundene Herausforderung auch wirklich annehmen.

Ulrich Ruh

Die neuen Techniken menschlicher Fortpflanzung

Schwierige Grenzprobleme und die Gefahr des Mißbrauchs

Der folgende Beitrag beschränkt sich auf einen Überblick über die mit den neuen fortpflanzungsmedizinischen Verfahren, also im wesentlichen von der extrakorporalen Befruchtung aufgeworfenen bzw. mit ihr zusammenhängenden Probleme. Wobei unter rechtsethischen Gesichtspunkten im wesentlichen die Voten der sog. Benda-Kommission zugrunde gelegt werden. Zu Fragen der Genomanalyse und Genchirurgie wird ein gesonderter Bericht folgen.

Die neuen Fortpflanzungstechniken sind nicht nur zu einer ethischen Frage besonderer Art, sondern längst zu einem Politikum geworden. Unzählige Gremien beschäftigen sich damit. Die politischen Parteien haben ihre mehr oder weniger deutlichen und insgesamt erstaunlich wenig voneinander abweichenden Positionen erarbeitet. Nationale Enquête- und Fachkommissionen oder von Regierungen beauftragte Arbeitsgruppen haben inzwischen ihre, wenn auch noch so vorläufigen Ergebnisse vorgelegt. In Großbritannien bereits 1984 die sog. Warnock-Kommission (genannt nach ihrem Vorsitzenden, der Philosophieprofessorin *Mary Warnock*). In Frankreich hat ein von der Regierung berufenes nationales Ethik-Komitee zu Fragen der Fortpflanzungsmedizin (das sog. Bernard-Komitee) seine recht unbestimmt bleibenden, aber wesentlich zurückhaltenderen Vorschläge dem Premierminister überreicht. Der Europarat hat Empfehlungen dazu und zu Gen-ethischen Fragen verabschiedet. Ende November legte die gemeinsam vom Bundesforschungs- und Bundesjustizminister berufene Arbeitsgruppe (die sog. Benda-Kommission) ihren Bericht über „In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie" vor.

Grundkonsens trotz gegensätzlicher Szenarios

Der Deutsche Ärztetag 1985 hat erste standesethische Richtlinien erlassen, die sich die Benda-Kommission in den wesentlichen Punkten auch als Empfehlung an den Gesetzgeber zu eigen macht. In der Bundesrepublik, in der Schweiz wie in Österreich vergeht kaum noch ein Mediziner- oder Juristenkongreß, der sich nicht mit den gleichen Fragen beschäftigte. Fast jede kirchliche Akademie hat in den letzten zwei Jahren wenigstens einmal eine Tagung sei es zur Fortpflanzungsbiologie sei es zu Genethischen Fragen oder zu beiden abgehalten. In der Bundesrepublik hat nicht zuletzt die Benda-Kommission die Diskussion darüber, vor allem unter verfassungsrechtlichen und rechtsethischen Aspekten zusätzlich angeregt.
Die Medien der verschiedensten Arten und Niveaus haben sich ihrerseits des Themas bemächtigt, je nach Neigung Ängste schürend, science-fiction betreibend, den künstlichen Menschen oder wenigstens den „genetisch gläsernen", durch Genanalyse durchsichtig gemachten an die Wand malend, auf jeden Fall das Spektakuläre in den Vordergrund stellend und dabei nicht immer unterscheidend zwischen dem jetzt Möglichen und Zukunftsprojekten und -projektionen, von denen man nicht weiß, was sich von ihnen überhaupt rein technisch je realisieren läßt.
Dabei werden nicht nur genetische und reproduktionstechnische Sachverhalte ständig durcheinander geworfen, sondern mehr oder weniger bewußt die Anwendung technischer Methoden bei der Zeugung mit künstlicher Austragung der Schwangerschaft (im Brutkasten) und der künstlichen Herstellung von Menschen vermengt oder gar gleichgesetzt. Das Schlagwort vom „Retortenbaby" läßt sich schon gar nicht mehr ausrotten. Und die absichtsvolle Verwechslung technischer Methoden der Befruchtung auf der einen und genchirurgischer Eingriffe auf der anderen Seite mit der Herstellung eines künstlichen Menschen scheint allen jenen gerade recht zu sein, die meinen, mit bloßer Vernunft nicht genügend vor der Gefahr warnen zu können, daß die Biowissenschaften uns auf den Weg zu einem Menschen zwingen könnten, auf den Menschenwürde so, wie wir sie heute verstehen und wie sie das Grundgesetz festschreibt, gar nicht mehr anwendbar sein würde. So huldigt z. B. „Der Spiegel" in seinem einstweilen letzten großen Bericht zum Thema („Von Menschenzüchtung triebhaft fasziniert", Ausgabe vom 20. 1. 86) mit unverkennbarer Lust irgendwelchen Homunkulus-Theorien, um die Zeitgenossen das Fürchten vor den gynäkologischen Befruchtungslabors zu lehren.

Daß im Entwerfen solcher Szenarios oft *ungewohnte Koalitionen* zwischen konservativ denkenden Kirchenmännern, vor den eigenen Möglichkeiten erschreckenden Wissenschaftlern, sonst eher Zynismus-verliebten Magazinen und grünen Esoterikern zustande kommen, verwundert nicht. Die Ängste bestehen ja nicht zu Unrecht. Daß die neuen Techniken *neue ethische Überlegungen* und auch *rechtlichen Handlungsbedarf* schaffen, leugnet niemand, auch wenn sich Forscher und medizinische Praktiker dabei allzugern vornehmlich oder allein auf standesethische und -rechtliche Regelungen verlassen möchten.
Bei aller Widersprüchlichkeit in der Situationseinschätzung, in den Grundsätzen und bezüglich der zu regelnden Details hat sich inzwischen ein gewisser Konsens wenigstens in zwei Punkten herauskristallisiert. Erstens: daß es zur ethischen Beurteilung der jetzt oder in absehbarer Zeit anwendungsfähigen neuen Techniken, sowohl der genetischen wie der reproduktionsbiologischen, keiner neuen Ethik bedarf. Die geltenden ethischen Kriterien (vor allem *das Grundkriterium von der Unantastbarkeit der Menschenwürde*) reichen aus, um auf die je neu

auftauchenden Probleme eine angemessene ethische Antwort geben zu können. Zweitens: daß bestimmte Sachverhalte (Ersatzmutterschaft z. B.) einer gesetzlichen Regelung bedürfen, daß dafür standesrechtliche Regelungen bzw. Verbote nicht ausreichen.

Die wesentlichen Sachverhalte und ihr Zusammenhang

Lassen wir den genetischen Bereich weg und beschränken uns allein auf die Fortpflanzungsmedizin (Reproduktionsbiologie), dann geht es dabei um mehrere voneinander zu unterscheidende und auch ethisch unterschiedlich zu wertende Sachverhalte. Der *Grundsachverhalt* ist die neue Technik der Befruchtung in der Retorte (In-vitro-Fertilisation, extrakorporale Befruchtung) mit anschließendem Embryotransfer in die Gebärmutter der Frau. Alle anderen Sachverhalte hängen damit zusammen oder haben (wenigstens zum Teil) die Befruchtung in der Retorte zur Voraussetzung. Das Verfahren: Es werden außerhalb des Mutterleibes im Kulturglas (Petrischale) Eizellen der Frau mit dem Samen des Mannes verschmolzen. Die Eizellen werden nach hormonaler Stimulierung der betreffenden Frau operativ entnommen und im Reagenzglas mit dem vorpräparierten Samen des Mannes befruchtet. Nach ca. 48 Stunden (etwa zwei Zellteilungen) werden die so erzeugten Embryonen in den Uterus der Frau übertragen. Um die Chance der Einnistung und damit der Schwangerschaft zu erhöhen, werden immer mehrere Embryonen gleichzeitig implantiert (bis zu einem Dutzend). Die Erfolgsquote ist nicht sehr hoch. 10 bis 15 Prozent beim Transfer eines Embryos (bei Transferierung von drei bis vier Embryonen erhöht sich die Erfolgsquote auf 15 bis 30 Prozent) führen zur Einnistung bzw. Schwangerschaft. Das ist ein wesentlich niedrigerer Anteil als im Falle der natürlichen Befruchtung, wo aber immerhin auch bis zu 63 Prozent der befruchteten Eizellen vor der Einnistung abgehen. Die körperlichen und vor allem seelischen Belastungen, denen sich (Eientnahme, Embryotransfer) vor allem die Frau unterziehen muß (im Mißerfolgsfalle mehrmals), sind beträchtlich, die Kosten hoch (10 000 DM pro Behandlung) und müssen laut Gerichtsrecht von den Krankenkassen übernommen werden.

Von Gefährdungen des so künstlich gezeugten Kindes durch den technischen Vorgang selbst ist bisher nichts bekannt, außer durch nichts bewiesene Vermutungen von solchen Wissenschaftlern (vor allem Psychotherapeuten), die in der Technisierung des Befruchtungsvorganges schlechthin eine Quelle psychischer Störungen diagnostizieren. Um diese Vermutungen stützen zu können, fehlt es noch an jeglicher Erfahrungsmöglichkeit. Statistisch erhärtet ist eine stärkere Neigung zu Zwillings-(Mehrlings-)Schwangerschaften. Konsens besteht darüber, daß die Befruchtung im Reagenzglas *nur als therapeutische Methode* zulässig ist, um einem sonst zeugungsunfähigen Partner zu einem Kind zu verhelfen. In erster Linie wird die Methode angewandt im Falle der Sterilität der Frau, wenn diese auf eine Funktionsstörung (Verklebung, Vernarbung) der Eileiter zurückzuführen ist. Bis Juni 1985 sollen weltweit ca. 1 500 durch Retortenbefruchtung gezeugte Kinder geboren worden sein, in der Bundesrepublik bis zum gleichen Datum insgesamt 131. Ca. 70 Prozent aller extrakorporalen Befruchtungen in der Bundesrepublik werden in den Klinikzentren Lübeck, Bonn, Erlangen und Kiel vorgenommen.

Das Verfahren ist im Grunde nichts anderes als eine *im Reagenzglas vollzogene künstliche Befruchtung.* Und zwar unabhängig davon, ob es sich um homologe (Verschmelzung der Eizelle einer Frau mit dem Samen des mit ihr verheirateten Mannes) oder um heterologe Insemination (Befruchtung durch den Samen eines dritten im Falle der Sterilität des Mannes) handelt. Außer daß als neue Variante die *Möglichkeit der Eispende* durch eine andere Frau hinzukommt: Wenn einer Frau keine befruchtungsfähigen Eizellen zur Verfügung stehen, kann ihr zu einem Kind dadurch verholfen werden, daß die Eizelle einer fremden Frau im Reagenzglas mit dem Samen ihres Mannes befruchtet und der so durch heterologe Befruchtung zustande gekommene Embryo der Ehefrau implantiert wird.

Lange nicht alle mit der extrakorporalen Befruchtung zusammenhängenden Probleme, vor allem auch solche der *moralischen Beurteilung* sind neu: Wer die heterologe Insemination grundsätzlich ablehnt, für den gelten dieselben Kriterien von vorneherein auch für die durch Samen- oder Eispende zustande gekommene heterologe Befruchtung „in vitro". Und wer selbst die homologe künstliche Befruchtung als unerlaubten technischen Eingriff in den natürlichen Vorgang der Menschwerdung ablehnt, muß selbstverständlich die Befruchtung im Reagenzglas als therapeutische Sterilitätsbehandlung ebenfalls ablehnen. Neue Probleme werfen allerdings die Begleitumstände auf, die Begleitfolgen des Verfahrens und die Möglichkeiten des Mißbrauchs, die sich damit eröffnen.

Eines davon ist die *Embryonenspende,* ein anderes die Ersatzmutterschaft. In dem Fall, daß die Frau über keine befruchtungsfähigen Eier verfügt und der Mann steril ist, ergibt sich parallel zur Samen- und Eispende die Möglichkeit, den Kinderwunsch eines Paares dadurch zu erfüllen, daß extrakorporal befruchtete Eizellen, die von fremden Eltern stammen, der Ehefrau „implantiert" werden. Dies kann einer Adoptivschwangerschaft bzw. einer Embryonenadoption gleichkommen. Die Benda-Kommission ist der Meinung, die Embryonenspende sei allenfalls zu rechtfertigen, wenn sie dazu dient, den Embryo vor dem Absterben zu bewahren und die Bereitschaft des Ehepaares besteht, das Kind als eigenes anzunehmen.

Wesentlich spektakulärer ist das der *Ersatzmutterschaft.* Darunter kann dreierlei verstanden werden: 1. eine Frau unterzieht sich einer heterologen künstlichen Befruchtung, trägt die Schwangerschaft aus und übergibt das Kind dem Samenspender und seiner Ehefrau zur Adop-

tion. 2. eine Frau trägt ein im Reagenzglas gezeugtes Kind, das genetisch ihr eigenes ist, aus und übergibt es (ebenfalls) dem Samenspender und seiner Ehefrau zur Adoption, 3. eine Frau ist bereit, einen fremden Embryo für dessen genetische Eltern auszutragen. Im strengen Sinn ist nur der Fall zwei neu, weil nur dort die Ersatzmutterschaft auf extrakorporaler Befruchtung beruhen *muß.* Im ersten Fall handelt es sich um durch „konventionelle" künstliche Befruchtung begründete Ersatzmutterschaft. Im dritten Fall *kann* dem Embryotransfer eine Befruchtung in der Retorte zugrunde liegen, der Embryo kann in diesem Fall aber auch auf natürlicher Befruchtung vor der Nidation auf die Ersatzmutter übertragen worden sein. Die Probleme liegen in jedem Fall mehr als im Verfahren in den Folgen sei es für das Kind sei es für die Rechtsverhältnisse der Beteiligten.

Beträchtlich sind auf jeden Fall die möglichen *Auswirkungen* aus den Möglichkeiten künstlicher resp. Reagenzglasbefruchtung *auf den Familienzusammenhang.* Fünf verschiedene Elternpaare bzw. Kombinationen von Elternpaaren sind möglich: die Ersatzmutter (mit ihrer Familie), die Adoptiveltern, die nicht die genetischen Eltern sein müssen, die genetischen Eltern mit je verschiedenen Varianten von Halbelternschaft (im Falle von Embryotransfer nach heterologer Befruchtung).

Nicht minder schwierige Probleme stellen sich mit *labormäßiger Zeugung und dem labormäßigen Umgang mit Embryonen.* Dabei handelt es sich ausnahmslos um Sachverhalte, die allein auf Grund der extrakorporalen Befruchtung entstanden sind. In der Hauptsache sind es drei: Die Entstehung von überzähligen Embryonen, also solchen, die nicht übertragen werden bzw. nicht übertragen werden können; die (zeitlich unbegrenzte) Tiefkühlung von Embryonen; das Experimentieren an und mit Embryonen; oder der zugespitzte Fall: Erzeugung von Embryonen allein bzw. direkt zu Forschungszwecken.

Die Voten der Benda-Kommission

Die Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz des früheren Verfassungsgerichtspräsidenten Prof. *Ernst Benda* hat *unter rechtlichen und rechtsethischen Gesichtspunkten* versucht, erste Antworten sowohl auf den Vorgang der Reagenzglas-Befruchtung in der Form der homologen und der heterologen Befruchtung wie auf die Begleit- und Folgewirkungen bzw. auf die durch sie eröffneten weiteren Anwendungsmöglichkeiten zu geben. Da die 1984 berufene Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages ihren Bericht erst gegen Jahresende vorlegt und diese sich überdies im Sinne ihrer eigentlichen Themenstellung auf die gentechnologischen Fragen im Human- und subhumanen Bereich (Gentechnologie als Zukunftstechnologie) unter Einschluß allerdings der pränatalen Diagnostik beschränkt, werden für die nächste Zeit vor allem die Voten der Benda-Kommission Bezugspunkt der weiterlaufenden öffentlichen Diskussion sein.
Hier sehr gerafft nur die wichtigsten ihrer Voten: Die extrakorporale Befruchtung wird als *legitime Sterilitätstherapie* anerkannt. Die Benda-Kommission schließt sich dabei im wesentlichen dem Beschluß des Deutschen Ärztetages 1985 an. Den grundsätzlichen Bedenken ihres Mitgliedes *Peter Petersen,* der vor allem aus dem Blickpunkt des Psychotherapeuten argumentierend ein Sondervotum vorlegte (vgl. dazu auch: Peter Petersen, Retortenbefruchtung und Verantwortung. Anthropologische, ethische und medizinische Aspekte neuerer Fruchtbarkeitstechnologien, Verlag Urachhaus, Stuttgart 1985), ist die Arbeitsgruppe in keinem wesentlichen Punkt gefolgt. (Allerdings nahm sie das Kindeswohl betreffende Einzelbedenken auf und empfiehlt entsprechende Forschungen.) Gegen die homologe extrakorporale Befruchtung werden keine Einwände gemacht. Die Arbeitsgruppe empfiehlt nur, per Gesetz Mindestanforderungen an die entsprechenden ärztlichen Einrichtungen zu stellen und diese per Landesgesetz *staatlicher Aufsicht* zu unterstellen.

Zum Umgang mit möglicherweise „überzählig" erzeugten Embryonen heißt es, es werde empfohlen, „nur Eizellen zu befruchten, die im Rahmen der laufenden Behandlung für den Embryotransfer benötigt werden". Im Falle überzähliger Embryonen soll der Arzt verpflichtet sein, dies unter Angabe der Gründe der zuständigen Ärztekammer mitzuteilen.
Zur grundsätzlichen Seite heißt es, es sei verfassungsrechtlich bedenklich, „in vitro menschliches Leben zu erzeugen, ohne zugleich dessen Menschwerdung zu beabsichtigen". Auf die „ungeklärte Rechtsnatur" der Embryonen wird hingewiesen. Aber Folgerungen für den rechtlichen Handlungsbedarf werden daraus nicht gezogen. Gegen die Forschung an Embryonen werden insofern grundsätzlich Bedenken geäußert, als diese nur in ganz speziellen Fällen, in denen Tierversuche nicht ausreichen, überhaupt sinnvoll sei und die ethische Forderung, *niemals menschliches Leben als Mittel zum Zweck einzusetzen,* nicht übergangen werden dürfe. Experimente mit befruchteten menschlichen Eizellen seien „zumindest auf die Fälle zu beschränken, in denen die Forschung in entscheidender Weise dem Leben anderer zu dienen vermag".

Aber offensichtlich war gerade in diesem Punkt die Konsensfindung besonders schwierig. Für eine nicht näher bezeichnete Mehrheit der Arbeitsgruppe sei zwar die *Erzeugung von menschlichen Embryonen zu Forschungszwekken* grundsätzlich nicht vertretbar und Versuche mit menschlichen Embryonen *nur insoweit,* „als sie dem Erkennen, Verhindern und Beheben einer Krankheit bei dem betreffenden Embryo oder der Erzielung definierter, hochrangiger medizinischer Erkenntnisse dienen". Eine ebenfalls nicht näher bezeichnete Minderheit konnte selbst dieser Gummiformulierung nicht zustimmen: „Demgegenüber haben es einzelne Mitglieder der Arbeitsgruppe nicht generell ausschließen wollen, menschliche Embryonen mit dem Ziel zu erzeugen, an ihnen während des Stadiums der ersten Zellteilungen

Forschungen vorzunehmen, sofern die entsprechenden Untersuchungen besonders hochrangigen Forschungsteilen dienen." Entsprechend schwammig blieb denn auch die einschlägige Empfehlung an den Gesetzgeber: Dieser soll „zur Verhinderung im Sinne dieses Berichts nicht vertretbarer Versuche an Embryonen geeignete Absicherungen und erforderlichenfalls entsprechende Sanktionierungen vornehmen". Der *Deutsche Ärztetag 1985* brachte in diesem Punkt mehr Klarheit zustande: „Extrakorporal erzeugte Embryonen müssen grundsätzlich im Rahmen der jeweiligen Sterilitätsbehandlung implantiert werden. Experimente mit Embryonen sind grundsätzlich abzulehnen, soweit sie nicht der Verbesserung der Methode oder dem Wohl des Kindes dienen."

Etwas mehr Klarheit war der Benda-Kommission fast durchgehend in Fragen möglich, in denen es in erster Linie oder jedenfalls entscheidend um das *Wohl des Kindes* geht, obwohl bei der Güterabwägung zwischen Elternwunsch und Kindeswohl der erste noch ein erkennbares Übergewicht hat und auch da die Kompromißformeln unübersehbar sind. Z. B.: In-vitro-Fertilisation für Ledige nicht erlaubt, aber für „in nichtehelicher Gemeinschaft zusammenlebende Paare in begründeten Ausnahmefällen" schon. Einigkeit herrschte offenbar darüber – auch bei den beteiligten theologischen Ethikern –, die heterologe extrakorporale Befruchtung trotz Ablehnung aus ethischen Gründen nicht per Gesetz zu verbieten. Die Arbeitsgruppe hält sie „unter bestimmten Absicherungen für vertretbar" und empfiehlt entsprechende Auflagen: Das Kind soll seine genetische Herkunft erfahren können. Die Personalien des Samenspenders seien zu dokumentieren, die Zahl der zu Schwangerschaften führenden Samenspenden pro Person auf höchstens 10 zu begrenzen.

Die *Tiefkühlung von Embryonen* (Kryokonservierung) – nach gegenwärtigem Stand für eine Zeit über mehrere Jahrzehnte möglich – soll gesetzlich auf solche Fälle beschränkt werden, wo „ein sofortiger Embryotransfer nicht möglich ist und das Einfrieren der befruchteten Eizelle die Chance für einen innerhalb der nächsten zwei Jahre erfolgenden Embryotransfer eröffnet" oder wo „der Embryotransfer in einem der folgenden Zyklen der Frau durchgeführt werden soll, um hierdurch die Nidationschance für den Embryo zu erhöhen". Für die Ablehnung der Möglichkeit längerfristiger Konservierung wird auch der für die Selbstfindung des Menschen problematische *Generationensprung* (zeitverschobene Verwandtschaftsbeziehungen) angeführt.

In der *Ablehnung der Leih- bzw. Ersatzmutterschaft* war der Ärztetag 1985 wiederum eindeutiger als die Benda-Kommission. Dieser stellte lapidar fest: Der Einsatz von Leihmüttern sei wegen der „möglichen Nachteile für das Kind und wegen der Gefahr der Kommerzialisierung abzulehnen". Die Benda-Kommission folgt diesem Beschluß im Grundsatz, will aber für besonders gelagerte Ausnahmefälle gesetzliche Regelungen vorsehen. Als Fallbeispiel dafür wird die Austragung der Schwangerschaft durch eine nahe Verwandte angegeben.

Zu voller Eindeutigkeit konnte die Kommission nur bei der Einschätzung des Klonens und der Bildung von Chimären (Vereinigung von mehreren genetisch unterschiedlichen Embryonen zu einem Zellverband mit [folglich] Merkmalen von mehreren Elternteilen) und Hybridwesen (Vereinigung von Samen und Eizellen verschiedener Arten) kommen. Das Klonen (Erzeugung genetisch identischer Embryonen) zur Herstellung von Menschen sei „ohne Rücksicht auf die angewandte Methode unzulässig". Der Verbot soll in allen drei Fällen präventiv ausgesprochen werden (entsprechende Experimente sind im Humanbereich bisher nicht bekanntgeworden), weil solche Experimente „in besonders schwerwiegender Weise gegen die Menschenwürde verstoßen".

Die Position der Kirche

Während die evangelische Kirche inzwischen zum Gesamtkomplex (einschließlich der pränatalen Diagnostik) in einer eigenen Handreichung Stellung genommen hat (vgl. Von der Würde werdenden Lebens, in: HK, Januar 1986, 25–29), liegen aus dem katholischen Bereich bisher kaum *umfassende* Stellungnahmen vor. Freilich sind die Grundpositionen klar. Unabhängig von der Frage, wie die extrakorporale Befruchtung als Vorgang in sich beurteilt wird, ist davon auszugehen, daß auf jeden Fall *moralisch* abgelehnt wird, was in irgendeiner Weise dem Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens, der Würde des Kindes oder dem christlichen Verständnis von Ehe und Familie nicht gerecht wird.

Das Ergebnis der Studientagung zur extrakorporalen Befruchtung anläßlich der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda 1985 (Pressebericht S. 6) spricht es klar aus: *Auf keinen Fall* sittlich zulässig ist die Anwendung der extrakorporalen Befruchtung „bei alleinstehenden Frauen, bei nicht verheirateten Paaren, bei Beteiligung eines Dritten als ‚Samenspender' außerhalb der Ehe (heterologe Insemination) eventuell unter Inanspruchnahme von sog. Samenbanken, Inanspruchnahme von Leihmutterschaft". Gegen die homologe künstliche (korporale und extrakorporale) Befruchtung wird zwar eingewendet, sie gefährde die leibliche Gestalt der ehelichen Liebe, die Frage der Embryonenverwendung sei nicht befriedigend gelöst und einer Forschung mit Embryonen könne nicht zugestimmt werden. Aber im Gegensatz zu Pius XII., der im Befruchtungsvorgang nur solche künstliche Hilfsmittel zulassen wollte, „die einzig dazu dienen, den natürlichen Akt zu erleichtern oder den normal vollzogenen Akt zu seinem Ziel zu verhelfen" (vgl. Utz-Groner I, 1043), eine Position, die in der Sache auch Kardinal Höffner vertritt (vgl. Das Kind aus der Retorte, überarbeitete Fassung, Oktober 1984), wird sie nicht mehr schlechterdings für unzulässig erklärt.

Noch deutlicher erklärte die Österreichische Bischofskonferenz im Frühjahr 1985 (Kathpress-Dokumentation, 28. 3. 85), die homologe künstliche Befruchtung sei

„nicht in jedem Fall abzulehnen". Bei der ethischen Bewertung seien aber eine Reihe anderer Aspekte zu bedenken.

Beide Bischofskonferenzen nähern sich damit einer Position an, die für die deutschsprachige Moraltheologie in den letzten 10 bis 15 Jahren bereits selbstverständlich geworden war (Egenter, Böckle, Ziegler, Gründel, Reiter u. a. m.). Da aber die Mitteilung Roms an die Bischofskonferenzen, die Glaubenskongregation bereite ein eigenes Dokument vor, die Bischofskonferenzen möchten deshalb dieses abwarten und auf eigene Erklärungen verzichten, mit der Verlautbarung der österreichischen Bischöfe offenbar ursächlich zusammenhing, ist nicht anzunehmen, daß sich das für Frühjahr 1986 zu erwartende Dokument der Glaubenskongregation in diesem Punkte groß bewegt.

Eine restriktive Haltung der Kirche in so delikaten Fragen mit im einzelnen noch nicht genau abzuschätzenden Folgen ist verständlich. Aber die Kirche würde sich selbst weitgehend die Möglichkeit nehmen, auf die verschiedenen, von der extrakorporalen Befruchtung neu aufgeworfenen Fragen einzuwirken, würde sich aus einer nur schwer verständlich zu machenden anthropologischen Position heraus (mit der Begründung, die extrakorporale Befruchtung widerspreche als technischer Vorgang der Natur der ehelichen Liebe bzw. des ehelichen Aktes), den Vorgang *als in sich moralisch unstatthaft* abzulehnen.

Ein Modell, wie es *Manfred Stauber* an der Frauenklinik der FU Berlin praktiziert (Eingriff nur innerhalb der Familienstruktur, Übertragung aller befruchteten Embryos, kein Tieffrieren und keine Manipulation an Embryos, keine Indikation bei instabiler psychischer Situation, vgl. Stauber in „Frankfurter Rundschau", 9. 12. 84), müßte auch für die lehramtliche Position der katholischen Kirche keine unüberwindliche Hürde sein. Je weniger unhaltbare Positionen aufgerichtet werden, um so glaubwürdiger ist die Stimme der Kirche, wenn es um die Vermeidung bzw. Unterbindung von Mißbräuchen geht.

Da es sich bei der extrakorporalen Befruchtung überdies durchwegs um Grenzprobleme handelt, von denen jeweils nur ein kleinerer Teil der Bevölkerung überhaupt betroffen sein kann, sollte sich die Kirche in ihren Stellungnahmen nicht nur auf ihr moralisches Wächteramt, sondern auf die *pastorale Aufgabe des rechten Ratens und Motivierens* besinnen. Kundige leugnen nicht, daß es gelegentlich ein nicht gerade heilige Allianz zwischen medizinischem Forschungserfolgsehrgeiz und einem nicht in jeder Beziehung gesunden, unbedingten Willen zum Kind gibt. Demgegenüber Eltern zu vermitteln, daß ein Kinderwunsch zwar verständlich ist – man soll dahinter nicht gleich à la Petersen eine Disposition zu neurotischem Verhalten vermuten –, daß es aber auch andere Wege gibt, mit Sterilität umzugehen und dennoch zu einem erfüllten Leben zu finden, bleibt eine gerade von der Kirche zu erfüllende Aufgabe. Bei allem Beraten und Motivieren kann gerade die Kirche dem Wohl des Kindes gegenüber allzu individualistischen Formen von Kindesliebe und Kinderwunsch geltend machen. Hier richtig zu beraten und in der kirchlichen Verkündigung und im Umgang untereinander ein entsprechendes humanes Klima zu fördern, ist mindestens so wichtig wie die Einschärfung abstrakter, vornehmlich deduktiv erarbeiteter Normen.

David Seeber

Kurzinformationen

Die Theologie der Befreiung und ihr (Un-)Verhältnis zur katholischen Soziallehre waren Thema einer Akademietagung in Walberberg.

Die von der Deutschen Kommission Justitia et Pax gemeinsam mit der Thomas-Morus-Akademie in Walberberg veranstaltete Studienkonferenz (13./14. Februar) ließ auch diesmal die unterschiedlichen Standpunkte von Befürwortern und Gegnern in Lateinamerika wie in der Bundesrepublik, aber auch die wachsende Einsicht in die Notwendigkeit eines Dialogs deutlich werden. Der brasilianische Befreiungstheologe *João Batista Libanio SJ* unterschied in der noch nicht eigentlich systematisierten Befreiungstheologie einen vortheologischen Bereich, der u. a. die sozioanalytische Vermittlung der lateinamerikanischen Wirklichkeit umfasse. Dazu verwendeten einige Theologen Elemente der marxistischen Gesellschaftsanalyse, weil sie der Überzeugung seien, daß diese zur Erhellung entscheidend vom Kapitalismus geprägter sozialer Mechanismen und Strukturen am besten tauge. Der spezifisch theologische Ansatz der Befreiungstheologie versuche in einem dialektischen Prozeß, die vorgefundene Situation mit der göttlichen Offenbarung zu konfrontieren. Der Weihbischof von Lima/Peru, *Germán Schmitz*, zeigte Grundzüge einer befreienden Evangelisierung als angemessene Antwort auf die pastorale Herausforderung der Kirche in Lateinamerika auf. Seine pastorale Arbeit in den armen Vorstädten von Lima sei entscheidend von der Befreiungstheologie inspiriert. Er stehe *Gustavo Gutierrez* und dessen Theologie seit vielen Jahren nahe, in dieser Theologie finde er nichts, was das Glaubensgut der Kirche verletze. Der vorsichtigen Mahnung des Bischofs, die befreiende Evangelisierung könne in ihrer Tiefe nur der verstehen, der Armut und Elend Lateinamerikas wirklich kenne, folgte sein Appell, Polarisierungen zu vermeiden und Anfragen an die lateinamerikanische Kirche und Theologie in dem brüderlichen Geist zu stellen, wie es durch Bischof Kamphaus

(vgl. HK, April 1985, 171–177) beispielhaft geschehen sei. So habe auch der gastgebende Bischof des jüngsten Kongresses über eine Theologie der Versöhnung in Peru, Bischof *Ricardo Durand SJ* von Callao, das Treffen ausdrücklich nicht als „Gegenversammlung" sehen wollen. An dem Theologentreffen Mitte Januar hatten maßgebliche und militante Gegner der Theologie der Befreiung wie der kolumbianische Kardinal *Alfonso Lopez Trujillo* teilgenommen. Als problematisch erwies sich der Versuch des chilenischen Sozialwissenschaftlers *Renato Poblete SJ,* klärende Zusammenhänge zwischen der katholischen Soziallehre und der Theologie der Befreiung herzustellen. Er warf der Theologie der Befreiung pauschal vor, sie verfolge das Ziel eines utopischen Sozialismus auf dem Weg des Klassenkampfes. Dem stellte er die globale Forderung nach gesellschaftlichem Konsens und einem neuen Ethos gegenüber, das auf dem Boden der katholischen Soziallehre den Weg aus dem Konflikt zur Versöhnung weise.

Auf einer ersten „Europäischen Tagung Wallfahrt" befaßten sich vom 8.–10. Januar in Einsiedeln Wallfahrtsleiter und Rektoren von Wallfahrtsorten aus 14 europäischen Ländern mit dem Thema „Wallfahrt und Evangelisierung Europas".

Von einer kleinen Arbeitsgruppe im Auftrag des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) vorbereitet, wurde auf der Tagung gefragt: „Wie können wir als Wallfahrtsleiter, als Betreuer von Heiligtümern und Wallfahrtsorten mithelfen, die Botschaft des Evangeliums unseres Herrn Jesus Christus in unser säkularisiertes und entchristlichtes Europa hineinzutragen? Wie können wir mithelfen, Europa zu evangelisieren?" Von der Thematik her so gleichsam eine Fortsetzungstagung des VI. Symposiums der europäischen Bischöfe über „‚Säkularisierung' und Evangelisierung in Europa heute" (vgl. HK, November 1985, 302–304) geht die Tagung indes auf die Idee einer „europäischen Wallfahrtsbewegung" zurück: Die mittelalterliche europäische Wallfahrtsbewegung hatte zur Verchristlichung und zur Einheit Europas beigetragen, und an diese Erinnerung wurde die Frage geknüpft: Welchen Beitrag zu Europa können Wallfahrten und Heiligtümer heute leisten? Der damalige Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, der heutige Hildesheimer Bischof *Joseph Homeyer,* und der Sekretär des Rates der europäischen Bischofskonferenzen, Bischofsvikar *Ivo Fürer,* nahmen diese Idee auf und überlegten 1981 auf einer Zusammenkunft mit einigen Verantwortlichen für Wallfahrten und große Wallfahrtsorte, inwieweit Wallfahrten und geistliche Zentren zur Evangelisierung Europas beitragen könnten. Auf diese Zusammenkunft geht die „Europäische Tagung Wallfahrt" zurück, die mit ihrer Thematik manche mit Wallfahrt Befaßte zunächst etwas befremdete; jeder Wallfahrtsort sei von seiner Geschichte und seinen heutigen Pilgern her geprägt, so daß es schwierig sei, neue Gedanken einzubringen, gab Stiftspropst *Max Absmeier* von Altötting auf der abschließenden Pressekonferenz zu bedenken. Den Tagungsteilnehmern sei aber klar geworden, meinte Bischofsvikar Fürer, daß es auch bei der Wallfahrt nicht mehr nur um „Bewahrung" gehen dürfe, daß es vielmehr um eine neue Durchdringung Europas mit christlichen Werten gehen müsse. Konkrete Ergebnisse konnte diese Tagung allerdings nicht erbringen, hieß es zum Schluß, denn „die Situation in den einzelnen Ländern ist zu verschieden". Erwartet wird aber zumindest, daß sich die Teilnehmer die Mühe nehmen werden, das für ihre Wallfahrt und ihren Wallfahrtsort Geeignete zu verwirklichen; zudem soll die Tagung zu einem späteren Zeitpunkt weitergeführt werden, „um den begonnenen Gedankenaustausch zu vertiefen".

Bei einer ökumenischen Fachtagung in Wien diskutierten Theologen verschiedener Konfessionen die in den „Lima-Texten" ausgeklammerten Fragen des Bischofs- und Petrusamtes.

Auf der Tagung war in diesem für den Fortschritt der Ökumene so entscheidenden Fragen große Offenheit der teilnehmenden offiziellen Vertreter der genannten Kirchen festzustellen, zu der auch die im Verlauf der Tagung erfolgte Horizonterweiterung und vertiefte Problemsicht beigetragen haben mögen. Der die Einheit der christlichen Kirchen besonders behindernden päpstlichen Unfehlbarkeit und dem Jurisdiktionsprimat kamen dabei besondere Aufmerksamkeit zu. *Ulrich Kühn,* derzeit in Wien lehrender lutherischer Theologe, forderte von den Kirchen, die je eigene Tradition und gegenwärtige Praxis auf dem Verstehenshintergrund der Heiligen Schrift und des Lebens der Urgemeinden zu sehen und verwies auf den weder für Papstamt noch für Bischofsamt direkt nachzuweisenden Einsetzungsauftrag Christi. Trotzdem könne seiner Meinung nach ein künftiger Petrusdienst für die Gesamtkirche wirksam werden, der auf Rechtskompetenz und Unfehlbarkeitsanspruch verzichte und ins Kollegium der Bischöfe eingebunden sei. Ein solcher Dienst an der Einheit und an der Lehre stärke die Brüder und Schwestern und würde Zeugnis geben für die Versöhnung in der Welt. Der an der Münchner Theologischen Fakultät lehrende orthodoxe Theologe *Theodor Nikolaou* betonte die Möglichkeit einer Anerkennung des päpstlichen Ehrenprimates und des Dienstes an der Einheit durch die orthodoxen Kirchen. Gleichzeitig hob er aber die synodale Struktur dieser Kirchen und die einheitsstiftende Funktion der Bischöfe als Leiter der Ortskirchen hervor. Die höchste Autorität komme Ökumenischen Konzilien zu, an denen alle Bischöfe gleichgestellt teilnähmen. Eine Neuinterpretation der Unfehlbarkeit könne katholische und orthodoxe Tradition einander annähern. Die Zuordnung – nicht Unterordnung – aller Glieder des Leibes Christi zueinander betonte der Wiener katholische Dogmatiker *Raphael Schulte OSB.* Alle Gläubigen hätten Anteil am Amte Christi, auch Bischofs- und Papstamt seien nicht als übergeordnet zu sehen und umfaßten nicht die Fülle des Amtes Christi, der

der einzige Mittler zu Gott sei. Die beiden Ämter seien daher nur in Bildern beschreibbar, die Unfehlbarkeit sei für das Papstamt als Verheißung zu verstehen. Für ökumenische Bemühungen sei von den theologischen Grundlegungen durch das 2. Vatikanische Konzil – nicht das Erste – auszugehen.

Die französische katholische Tageszeitung „La Croix" veröffentlichte Ergebnisse einer Umfrage zum Wahlverhalten bei den bevorstehenden Parlamentswahlen am 16. März.

81 Prozent der auf Grund eines repräsentativen Querschnitts befragten Franzosen (vgl. La Croix 14. 2. 86) bezeichneten sich als Katholiken, und zwar 15 Prozent als regelmäßig, 14 Prozent als gelegentlich und 52 Prozent als nicht Praktizierende. Unter die Kategorie „religionslos" fallen demnach 16 Prozent. 86 Prozent der regelmäßig praktizierenden Katholiken wollen für die Parteien der Rechten votieren, 14 für die der Linken, während sich 1977 noch 74 und 1981 79 für die Rechte und 24 bzw. 17 Prozent für die Linke aussprachen. Darin drückt sich eine massive Präferenz der regelmäßig praktizierenden Katholiken für die Parteien der Rechten aus: Im Bevölkerungsdurchschnitt geben „nur" 57 Prozent der Franzosen an, daß sie Parteien der Rechten, und immerhin 41 Prozent, daß sie Parteien der Linken ihre Stimmen geben wollen. Im Vergleich zu den Parlamentswahlen von 1977 und 1981 bedeutet dies einen weiteren Rückgang der Stimmen von praktizierenden Katholiken für die Linke. Vier Prozent dieser Personengruppe gibt im übrigen an, die Kommunistische Partei wählen zu wollen, im Durchschnitt aller Katholiken sind dies 9,5 Prozent. Acht Prozent aller Katholiken wollen für den rechtsextremistischen Front National stimmen. Die Frage der *Arbeitslosigkeit* wird mit weitem Abstand als die zum Zeitpunkt der Wahl wichtigste Frage bezeichnet, und zwar von 82 Prozent aller Katholiken. Der Einfluß der Kirche auf das politische Leben wird von nur 25 Prozent aller Katholiken als sehr oder einigermaßen wichtig bezeichnet, 66 Prozent halten diesen für nicht sehr oder gar nicht wichtig. Vergleiche mit ähnlichen Befragungen aus den Jahren 1966 und 1977 zeigen, daß ein entsprechender kirchlicher Einfluß zunehmend als unbedeutender eingestuft wird: Auch unter den regelmäßig praktizierenden Katholiken überwiegt deutlich die Zahl derer, die diesen Einfluß für eher unwichtig halten.

In der Tschechoslowakei ist es zu einer neuerlichen Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche gekommen.

Nachdem die Methodiusfeiern vom vergangenen Jahr (vgl. HK, August 1985, 348) den tschechoslowakischen Staat vor nicht geringe Probleme gestellt hatten, war in der kommunistischen Zeitschrift „Fragen des Friedens und des Sozialismus" ein Artikel erschienen, in dem die Kirche schwer angegriffen wurde. Vor allem wurde darin behauptet, daß „imperialistische Kräfte" sich bemühten, „aus der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei ein potentielles Zentrum antisozialistischer Opposition zu machen". Der Erzbischof von Prag, Kardinal *František Tomášek,* verwahrte sich daraufhin in einem Brief an die Zeitschrift gegen die in dem Beitrag erhobenen Vorwürfe (Text des Briefes in Publik-Forum v. 14. 2. 86, S. 27 f.). Tomášek betont, daß nicht die Organisation politischer Opposition Ziel der Kirche sei, sondern eine „normale Evangelisations- und Pastoralarbeit". Es sei nicht die Schuld der Kirche gewesen, wenn bei den Feiern in Velehrad politisch ausgerichtete Äußerungen gefallen seien, und zwar seitens der staatlichen Behörden, die sich bemüht hätten, aus dem Jubiläum eine politische Sache zu machen. In dem Zusammenhang beklagt Tomášek sich über die wiederholten Eingriffe staatlicher Stellen in kirchliche Angelegenheiten. Diese Staatsaufsicht habe derart „absurde Ausmaße" angenommen, daß sie auch in das persönliche, private religiöse Leben eingreife. Im weiteren Verlauf des Briefes geht Tomášek auf verschiedene Behinderungen der kirchlichen Arbeit durch den Staat ein: Registrierung von praktizierenden Katholiken, Benachteiligung in Ausbildung und Beruf, Beschränkungen in der publizistischen Arbeit der Kirche, Verhinderung der Wiederbesetzung von vakanten Bischofssitzen. Die Zeitschrift veröffentlichte diesen Brief Tomášeks nicht, antwortete ihm jedoch in einem Schreiben, das in der Zeitschrift „Marxistische Rundschau" veröffentlicht wurde und von dem allen Priestern des Landes Kopien zugeschickt wurden. Die Vorwürfe Tomášeks an die Regierung werden darin zurückgewiesen. Außerdem wird dem Prager Erzbischof „staatsfeindliches Verhalten" vorgeworfen.

In Guatemala haben auch unter der neuen zivilen Regierung Entführungen und Morde durch Angehörige der Sicherheitskräfte und paramilitärische Gruppen nicht aufgehört.

Zwar hat Präsident *Vinicio Cerezo* die Geheimpolizei aufgelöst, die für Tausende von Morden verantwortlich sein soll, und 600 Mitglieder vorläufig festnehmen lassen. Die Vereinigung Demokratischer Journalisten von Guatemala teilte jedoch in Costa Rica mit, in der ersten Woche nach der Amtsübernahme Cerezos Mitte Januar seien wieder 16 Menschen ermordet worden, darunter Bauernführer und mehrere Lehrer. Die Leichen trügen zum Teil Anzeichen von Folterungen. Auch sei die „Antikommunistische Geheimarmee" nach wie vor tätig. Wie der neue Innenminister *Rodil Perlta* bekanntgab, sind in Guatemala seit 1983 mindestens 1600 Menschen verschwunden. Er versicherte, die Schuldigen würden vor Gericht gestellt. Die scheidende Militärregierung hatte kurz vor ihrem Rücktritt noch eine umfassende Amnestie für gewöhnliche Kriminelle und politische Häftlinge dekretiert. – Über die andauernde Verfolgung der katholischen Kirche in Guatemala berichtete *Carmen Romero,* Mitglied einer guatemaltekischen Menschenrechtsgruppe vor Journalisten in Wien. Hingegen könnten sich fundamentalistische Sekten ungehindert im Land ausbreiten.

Auch die Gefangenenhilfsorganisation Amnesty International erwähnt in einem Aufruf an die neue Regierung, die Menschenrechte zu wahren, vor allem die katholische Kirche und die Gewerkschaften seien zunehmend Opfer staatlicher Repression geworden. – Die guatemaltekische Bischofskonferenz erwägt, unter der neuen Regierung ein Menschenrechtsbüro einzurichten, was zur Zeit der Militärregierung nicht möglich gewesen sei. Wie der Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Juan Gerardi,* mitteilte, soll das Büro nach dem Vorbild von „Tutela Legal" in der Hauptstadt des Nachbarlandes El Salvador arbeiten. Die Bischöfe hatten in ihrem Hirtenbrief zur Wahl geschrieben, die Situation der Guatemalteken sei „nicht weit von Sklaverei und Verzweiflung entfernt ... Noch nie hat sich das guatemaltekische Volk so ungeschützt und so abhängig gefühlt. Man hat auch noch nie mit solcher Dreistigkeit gelogen, betrogen und andere überlistet."

Bücher

LUDWIG WATZAL. **Die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.** Matthias-Grünewald-Verlag / Chr. Kaiser Verlag, Mainz / München 1985. 416 S. 42,00 DM.

Es gibt Bücher, bei deren Lektüre man sich fragt, warum sie nicht schon eher veröffentlicht worden sind; ihr Thema drängt sich geradezu auf. So ist es auch mit der Arbeit von Watzal über die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der Bundesrepublik. Ausgehend von einer Darstellung der Entwicklungsproblematik aus politikwissenschaftlicher Sicht zeichnet Watzal die Entstehung eines entwicklungspolitischen Bewußtseins in der katholischen Kirche nach und stellt vor, was er die „Konzeption der Entwicklungspolitik der katholischen Kirche" nennt. Den größten Teil der Arbeit macht die Vorstellung verschiedenster katholischer Einrichtungen aus, die im Entwicklungsbereich tätig sind: angefangen von Misereor und Adveniat über Justitia et Pax/KAEF und den verschiedenen Verbänden (Kolping, Caritas, BDKJ, Pax Christi u. a.) bis zu Missio und dem Deutschen Katholischen Missionsrat. Bei der Überprüfung des katholischen Entwicklungsverständnisses bzw. dessen, was der Autor dafür hält, am veröffentlichten Teil der Arbeit dieser Organisationen kommt Watzal zu dem nicht gerade bescheidenen Befund, daß „das herkömmliche Entwicklungsverständnis radikal zu ändern" sei. Seiner Ansicht nach müsse die Ausrichtung an einer „personalen Entwicklungshilfe" deutlicher im Zentrum stehen. In der Entwicklungsarbeit komme „der Mensch als individuelle Einheit, der letztendlich Person ist und eine transzendente Bestimmung hat" zu kurz. Spätestens hier wird deutlich, daß diese Arbeit von einer seltsam anmutenden Dichotomisierung von geistiger und materieller Ausrichtung bei Entwicklungsstrategien geprägt ist. Mit der vorrangigen Orientierung am Individuum wird der Autor der von ihm selbst aufgezeigten Vieldimensionalität des Lebens nicht gerecht. Im übrigen fragt man sich bis zum Schluß, ob nicht allzu selbstsicher von *der* katholischen Konzeption von Entwicklungspolitik ausgegangen wird. Steht das, was im katholischen Raum dazu gedacht wird, nicht viel stärker in Verbindung mit außerkirchlichen Ansätzen, als es hier deutlich wird? *K. N.*

Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens. Herausgegeben von Lorenz Oberlinner. Quaestiones disputatae Band 105. Verlag Herder Freiburg – Basel – Wien 1986. 200 S. 29,80 DM.

Am 17. Dezember 1985 vollendete der Freiburger Neutestamentler *Anton Vögtle* sein fünfundsiebzigstes Lebensjahr. Der vorliegende Band mit Beiträgen aus dem Kreis seiner Schüler wurde ihm zu diesem Anlaß gewidmet. Es hat seinen guten Sinn, daß er in der Reihe der „Quaestiones disputatae" erschienen ist: Schließlich hat Anton Vögtle mit anregenden und klärenden Arbeiten immer wieder auch umstrittene Fragen der exegetischen und theologischen Diskussion aufgegriffen. Man denke nur an seine Untersuchungen zu den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten, zu den Aussagen des NT über die Zukunft des Kosmos und auch zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Diesem Thema gelten auch die Beiträge der Schülerfestschrift. Der Bogen spannt sich von Überlegungen zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Auferstehungsvorstellung über grundsätzliche Erwägungen zur Entstehung und zum Inhalt des Osterglaubens bis zu Untersuchungen einzelner Perikopen, in denen sich die Osterbotschaft mit ihren verschiedenen Facetten spiegelt. Behandelt werden u. a. die Perikope Mt 27,51–54 (die wunderbaren Ereignisse nach dem Tod Jesu), die johanneische Darstellung des Geschehens am Ostermorgen und die lukanische Emmausgeschichte. Dabei wird durchweg das Ineinander von historischer Berichterstattung und theologischer Sinndeutung herausgearbeitet, durch die die Osterberichte die Brücke zur heutigen Verkündigung ermöglichen. Den diffizilen hermeneutischen und historischen Fragen im Zusammenhang mit der Entstehung und Formulierung des Osterglaubens gehen die Beiträge von *Ingo Broer* und *Lorenz Oberlinner* nach. Hält man die beiden Beiträge nebeneinander, wird deutlich, daß auf diesem Feld noch genug Stoff für weitere Diskussionen bleibt. Aber das ist auch kein Wunder: Schließlich liegt hier der entscheidende Knotenpunkt, an dem die Fragen nach der Entstehung des christlichen Glaubens zusammenlaufen. Daß dabei die Exegese auch weiterhin ihren Beitrag leisten muß, versteht sich von selbst. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

SCHREURS, NICO. **Die (in) alles voorziet? Gods voorzienig handelen in de geschiedenis.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 25 Heft 4 (Oktober–Dezember 1985) S. 363–384.

Der Beitrag bemüht sich um einen neuen Zugang zum Problem der göttlichen Vorsehung, das in der Theologie derzeit recht stiefmütterlich behandelt wird. Welchen Schwierigkeiten man dabei begegnet, macht er durch den Blick auf zwei extreme Positionen deutlich: Den fundamentalistischen Glauben an einen festen Plan Gottes für den Ablauf der Geschichte und die Verabschiedung eines Subjekts der Geschichte in der neueren Diskussion um die Geschichtsphilosophie. Er grenzt sich sowohl von einer supranaturalistischen Auffassung von Gottes Handeln in der Geschichte ab, die menschliche Freiheit und Autonomie ausschaltet, wie von der Auffassung, man könne den Vorsehungsglauben von der Geschichtsphilosophie her begründen. Demgegenüber möchte Schreurs auf die konkrete Geschichte des Jesus von Nazareth zurückgehen, wobei er als Paradigma die Berichte der Evangelien über die Ölbergszene heranzieht. Bei der Durchsicht der verschiedenen Deutungsansätze für dieses Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater entscheidet er sich für ein Verständnis, das sich weigert, Leiden und Tod vorschnell zu erklären und in einen Sinnzusammenhang einzuordnen: „Gottes Sohn und damit Gott selber werden Teil einer ungewissen, unvorhersehbaren, gottverlassenen Geschichte".

WEGER, KARL-HEINZ. **Religiöse Gleichgültigkeit als Herausforderung der (Fundamental-)Theologie.** In: Katechetische Blätter Jhg. 111 Heft 2 (Februar 1986) S. 101–110.

Weger, der zwischen dem theoretisch reflektierten Agnostizismus und der gelebten religiösen Gleichgültigkeit unterscheidet, warnt davor, es sich mit ersterem zu leicht zu machen. Man dürfe die Überzeugung eines religiös Gleichgültigen nicht als bloß oberflächliche Meinung abtun und ihm die Ehrlichkeit und Redlichkeit seiner Überzeugung absprechen. Ebensowenig dürfe man dem religiös Indifferenten von vornherein jenes Maß an Glück und Zufriedenheit absprechen, das dem Menschen in der Welt zuteil werden könne. Das eigentliche Wesen religiöser Gleichgültigkeit bestimmt Weger aus theologischer Sicht als eine Weise, sich gegenüber dem unausweichlichen Geheimnis des Daseins zu verhalten. Positiv an dieser Haltung sei die radikal durchgehaltene Anerkennung der Unbegreiflichkeit dessen, „was wir als das unergründliche Geheimnis unseres Lebens zu akzeptieren haben". Unter Rückgriff auf Aussagen Rahners macht Weger deutlich, daß nur der Christ, der die Unbegreiflichkeit Gottes wirklich ernst nimmt, die Auseinandersetzung mit dem Agnostizismus aufnehmen kann. Der gelebten religiösen Gleichgültigkeit gegenüber bräuchte es nach Meinung Wegers mehr Menschen, deren Glaubensüberzeugung ausstrahlt, eine einfachere, von der Last der Überrationalisierung freie Verkündigung und die Abkehr von einer nur defensiven und bewahren wollenden Haltung.

Kultur und Gesellschaft

FREYSSINET, JACQUES. **Chômage: jusqu'où?** In: Etudes Februar 1986, S. 175–184.

Was man noch vor nicht langer Zeit für einen kaum tolerierbares Ausmaß an Arbeitslosigkeit hielt, ist nun schon seit einiger Zeit zu einem Dauerzustand in vielen Industrieländern geworden, mit dem man sich abzufinden beginnt. Der Autor weist darauf hin, daß es zu einer breiten Bewegung der Arbeitslosen vergleichbar früheren Solidarisierungsbewegungen aus zwei Gründen nicht habe kommen können: Die als erniedrigend erfahrene Situation als Arbeitslose führe zu einem allgemeinen Rückzug aus verschiedenen Formen des sozialen Lebens. Die Unstabilität und die Verschiedenartigkeit dieses Bevölkerungsteils erschwere im übrigen die Herausbildung einer Organisation der Interessen. Die verschiedenen Systeme von Versicherungs- und Unterstützungszahlungen hätten dazu beigetragen, daß die Lage dieser Menschen materiell nicht unerträglich sei und absolute Armut nur letztlich „ungefährliche" Bevölkerungsteile treffe. Es sei zwar nicht zu bedauern, daß die soziale Absicherung der Arbeitslosen mögliche soziale Konflikte verhindert habe. Dennoch sei es aber gefährlich, sich damit zu begnügen, daß man ein soziales Gleichgewicht bisher habe herstellen können.

LAGRANGE, FRANÇOIS. **Les limites de la protection sociale.** In: Projet Januar–Februar 1986, S. 47–55.

Schwerpunktthema dieser Nummer von „Projet" ist die Debatte über den Liberalismus, wie sie in den letzten Jahren in Frankreich verstärkt durchgeführt wird. Eine der Hauptzielscheiben der liberalen Kritik an der modernen Gesellschaft ist das inzwischen erreichte Ausmaß an Sozialstaatlichkeit. Lagrange zeigt die hauptsächlichen Argumentationsmuster dieser Kritik auf: Eine *politische* Kritik weise darauf hin, daß die Sozialabgaben im Wohlfahrtsstaat Gefahr liefen, die Freiheit zu bedrohen. Die *wirtschaftliche* Kritik sehe die Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft durch die Sozialabgaben in Gefahr. Die *soziale* Kritik mache auf die Tatsache aufmerksam, daß nicht diejenigen von der Sozialstaatlichkeit am meisten profitieren, die dies am nötigsten hätten, sondern breite Teile der Bevölkerung mit mittleren und höheren Einkommen. Eine abrupte Senkung der Sozialausgaben sei in der derzeitigen Situation für die Wirtschaft ebenso gefährlich wie eine massive Steigerung. Zielvorstellung müsse eine Entwicklung sein, die die Unternehmen so wenig wie möglich belaste. Als negative Faktoren müßten berücksichtigt werden, daß das Wirtschaftswachstum weiterhin zu gering sein werde, um eine schnelle Abnahme der Arbeitslosigkeit möglich zu machen.

Kirche und Ökumene

RAISER, KONRAD. **Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit.** Überlegungen zum Thema ökumenischer Theologie. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 35 Heft 1 (Januar 1986) S. 18–39.

Ausgehend von der Feststellung, die wechselseitige Bezogenheit von Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit sei wie ein Prisma, in dem alle Dimensionen des ökumenischen Problems zusammenträfen, skizziert Raiser die verschiedenen Stadien, die die Behandlung dieser Frage in der Studienarbeit des Weltkirchenrats durchlaufen hat. Nachdem im Umkreis der Vollversammlung von Uppsala 1968 das Ringen um die Einheit der Menschheit zum beherrschenden Thema wurde, von dem aus man nach der Rolle der Kirche fragte, ergaben sich in den Jahren darauf verstärkt kritische Rückfragen zu diesem Ansatz. So wurde in einschlägigen Stellungnahmen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung wieder streng zwischen Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit unterschieden. Die Thematik Einheit der Menschheit sei immer stärker in den Hintergrund getreten; dafür konzentrierte sich die Aufmerksamkeit vor allem auf das Verständnis der Kirche als Zeichen. Raiser nennt auf dem Hintergrund dieser Diskussion einige Grundelemente ökumenischer Theologie: Sie verstehe sich als kritisches Korrektiv der Ekklesiologien der getrennten Kirchen und bemühe sich, die weltweiten Auseinandersetzungen um Frieden, Gerechtigkeit und Wohlergehen der ganzen Schöpfung als Probleme von ekklesiologischer Relevanz zu verstehen. Sie äußere sich als praktische Ekklesiologie und müsse immer den Ort reflektieren, an dem sie geschehe.

Notizen

Der Bundesvorstand des *Bundes der Deutschen Katholischen Jugend* (BDKJ) hat in einer Erklärung Kritik an den vom Sekretariat der Bischofssynode herausgegebenen Lineamenta zur Vorbereitung der für 1987 vorgesehenen Vollversammlung zum Thema „Laien" geübt. Sosehr man die Themenwahl der Bischofssynode begrüße, der Diskussionsansatz der Lineamenta könne nicht zufriedenstellen, heißt es darin. Im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Klerikern und Laien dränge sich der Eindruck auf, als beanspruche ein Teil der Kirche, nämlich die Kleriker, die Kompetenz, darüber zu bestimmen, was die anderen, die Laien, zu sein hätten. Die Erklärung spricht sich gegen eine Trennung von „Heils-" und „Weltdienst" aus sowie für eine Orientierung an einer fundamentalen Gleichheit aller Getauften. Eine stärkere Berücksichtigung fordert der BDKJ-Bundesvorstand für die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche, für die ökumenischen Aspekte des Lebens christlicher Gemeinden sowie für die Arbeit der Verbände.

Die Vatikanische Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute gab eine Studie in Auftrag, die klären soll, ob Brüder zu Oberen von Orden gewählt werden können, denen Brüder wie Priester angehören. Dieser Beschluß wurde auf der Vollversammlung der Kongregation im Januar gefaßt. Bischof *Anthony Bevilacqua* (Pittsburgh/USA), Mitglied der Kongregation, interpretierte den Beschluß dahingehend, daß der Vatikan den bisherigen Ausschluß der Brüder von solchen Ämtern für nicht absolut halte (NC News Service 29. 1. 86). Nach Ansicht der Bischöfe bräuchten Brüder eine Ermutigung in ihrem Dienst. Oftmals fühlten sie sich wie Ordensleute zweiter Klasse. Ein Ziel der Vollversammlung der Ordenskongregation sei es gewesen, die Berufung zum Ordensbruder als eine eigenständige Berufung herauszustellen.

Nach Darstellung des Leipziger Neutestamentlers *Wolfgang Trilling* ist das *ökumenische Klima in der DDR* ungleich problemloser, spannungsfreier und wohlwollender als im Westen. Die ökumenische Entwicklung sei in den Gemeinden am weitesten fortgeschritten, so Trilling bei einem Aufenthalt in Graz, wo ihm der theologische Ehrendoktor verliehen wurde. Er verwies auf gemeinsamen außerschulischen Religionsunterricht, Zusammenarbeit in der Altenbetreuung und gemeinsame Predigtvorbereitung. Dagegen werde auf der obersten Ebene der Kirchenleitung das Verhältnis zueinander eher als kühl und distanziert empfunden. Der Grund dafür liege in dem unterschiedlichen kirchenpolitischen Ansatz.

Aus Protest im Zusammenhang mit der Frage biologischer Experimente mit Embryonen hat der Vorsitzende der Bischofskonferenz von England und Wales, Kardinal *Basil Hume*, die Schirmherrschaft der öffentlichen Stiftung „Nationale Gesellschaft für geistig Behinderte" niedergelegt. Die Gesellschaft hatte gegenüber solchen Experimenten eine positive Haltung eingenommen. In einer Erklärung zu seinem Schritt meinte Hume, er bewundere zwar die Leistungen dieser Organisation, aber von der geäußerten Auffassung über menschliches Leben müsse er sich distanzieren. Zwei weitere Schirmherren der Gesellschaft, der Erzbischof von Canterbury *Robert Runcie* und Großrabbiner *Emmanuel Jakobovits*, sind bislang dem Schritt Humes nicht gefolgt.

Bei einer neueren Umfrage über Kirchlichkeit und Religiosität der *Norweger* gaben 84 Prozent der Befragten an, eine Bibel zu besitzen; nur sieben Prozent lesen allerdings täglich und neunzehn Prozent einmal im Monat darin. 63 Prozent der Befragten gaben an, im letzten Jahr nicht die Bibel gelesen zu haben. Bei der Frage, ob es auch künftig eine Staatskirche geben solle, äußerten vierzig Prozent, das sei ihnen gleichgültig. Von den übrigen sechzig Prozent sprach sich nur ein kleiner Teil für eine Trennung von Staat und Kirche aus. Der Umfrage zufolge glauben 66 Prozent der Norweger an Gott, 75 Prozent der Frauen und 57 Prozent der Männer.

Die *US-amerikanische Bischofskonferenz* hat eine neue Kommission gegründet, die sich mit den moralischen Aspekten der *atomaren Abschreckung* befassen soll. Vor allem soll die Kommission untersuchen, ob das derzeitige atomare Abschreckungssystem der USA den ethischen Anforderungen gerecht wird, die die Bischöfe in ihrem Hirtenbrief über Fragen von Frieden und Abrüstung aus dem Jahre 1983 festlegten (vgl. HK, Juli 1983, 316ff). Den Vorsitz der Kommission hat Kardinal *Joseph Bernadin* (Chicago) inne. Bernadin leitete auch die Arbeitsgruppe, die den Hirtenbrief entwarf. Weitere Mitglieder sind u. a. Kardinal *John O'Connor* (New York) und der Vorsitzende der US-amerikanischen Pax-Christi-Bewegung, Weihbischof *Thomas Gumbleton* (Detroit).

Eine *Zivilklage gegen die Regierung der Vereinigten Staaten* haben die Amerikanische Lutherische Kirche und die Presbyterianische Kirche erhoben. Die beiden Kirchen beschuldigen die Regierung, das durch die Verfassung garantierte Recht der Religionsfreiheit dadurch verletzt zu haben, daß sie in lutherische und presbyterianische Kirchengemeinden Polizeispitzel eingeschleust habe. Staatliche Stellen hatten auf diese Weise versucht, Informationen über die sogenannte „Sanctuary-Bewegung" (vgl. HK, Mai 1985, 242) zu erhalten. Diese Bewegung, zu der Hunderte von Kirchengemeinden gehören, hilft illegal eingewanderten Flüchtlingen vor allem aus El Salvador und Guatemala. Während die Mitglieder dieser Bewegung diese Arbeit für eine Pflicht als Christen hält, besteht die Regierung darauf, daß es sich dabei um gesetzwidriges Tun handele.

Die katholischen *Bischöfe Chiles* haben die Militärregierung erneut zum Dialog mit der politischen Opposition aufgefordert. In einer Erklärung vom 15. Januar stellen die Bischöfe fest, daß „unser Land in gefährlichem und beklagenswertem Ausmaß gespalten ist". Sie kritisieren, daß General Pinochet die auf Betreiben der Kirche entstandene „politische Übereinkunft", die große Hoffnung im Volk geweckt habe, nicht angenommen habe. Erstmals bringen die Bischöfe die innere politische Lage Chiles mit dem lange erwarteten Papstbesuch in Verbindung: „Es ist verständlich, daß der Papst eine brüderliche Kirche vorfinden möchte und ein Land voll des guten Willens, der Freude und der Hoffnung, nicht ein Land voll Starrheit, Angst und Haß."

Nach Angaben von Bischof *Ting*, dem Vorsitzenden des chinesischen Christenrats, hat sich die Zahl der *Protestanten* in der Volksrepublik China in den vergangenen 35 Jahren vervierfacht und liegt jetzt bei etwa drei Millionen. In einem im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" veröffentlichten Interview wies Ting darauf hin, daß gegenwärtig an einer Verfassung für die künftige „nachkonfessionelle" protestantische Kirche Chinas gearbeitet werde. Sie werde vermutlich eine Mischung aus kongregationalistischen und presbyterianischen Elementen enthalten.

Die *indonesischen Bischöfe* haben pastorale Leitlinien für das Jahr 1986 vorgelegt. Darin werden als pastorale Prioritäten eine Verbesserung der Zusammenarbeit zwischen der Hierarchie und den Ordensleuten sowie eine stärkere Beteiligung der Laien am politischen Leben des Landes genannt. Es wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, Katholiken besonders für das Engagement im ökumenischen Dialog auszubilden; die Katholiken werden von den Bischöfen aufgefordert, sich den anderen Christen gegenüber offen zu zeigen.

Beilagenhinweis

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

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 4 · 40. Jahrgang · April 1986

Nur der Erwachsene ist heute und morgen wirklich frei, der über Mündigkeit nach allen Seiten verfügt.

Ignaz Zangerle

Die vielen Berater

Guter Rat mag auch heute noch so teuer sein, wie es das alte Sprichwort nahelegt. Läßt man das qualifizierende Attribut weg, sieht die Sache allerdings gleich ganz anders aus. Schließlich wird dem Zeitgenossen kaum etwas so reichlich und in so großer Vielfalt angeboten wie Rat und Beratung. Die Regale von Buchhandlungen quellen über von Titeln, die Hilfestellung für alles und jedes verheißen: Im Programm einer einschlägigen Taschenbuchreihe finden sich beispielsweise nebeneinander Ratgeber zur Aufzucht von Hamstern, zur Kunst des Flirtens, zum Bauchtanz, zur „Mischkultur im Ökogarten", zur Herstellung von Speiseeis und zur biologischen Krebsbekämpfung. An Rundfunk- und Fernsehsendungen, die Rat in den verschiedensten Lebensfragen geben wollen, besteht kein Mangel. Kaum eine Illustrierte kommt ohne die Spalten aus, in denen mehr oder weniger professionelle Berater Fragen aus dem Leserkreis zu gesundheitlichen Störungen, Erziehungs-, Partnerschafts- und Sexualproblemen beantworten oder praktische Haushaltstips geben. Kein Wunder, wenn ein Rezensent der „Neuen Zürcher Zeitung" vor einigen Monaten eine Sammelbesprechung zu lebenshilflichen Taschenbüchern mit dem ironischen Hinweis einleitete, wer immer noch ratlos durchs Leben gehe, sei selber schuld.

Mit den Wahlmöglichkeiten wachsen die Orientierungsprobleme

Auch in früheren Generationen und Epochen brauchten Menschen natürlich Rat und Hilfe in persönlichen oder beruflichen Problemen. Allerdings wurde ihnen Rat gewöhnlich auf eine Art und Weise zuteil, die uns kaum mehr erschwinglich ist: In vornehmlich traditionsgeleiteten, eher statischen Gesellschaften und Gruppen wurden die meisten Fertigkeiten, Lebensregeln und Verhaltensweisen *gleichsam durch Osmose eingeübt und weitergegeben;* man wuchs in der Familie, der Dorfgemeinschaft, in einer klar abgegrenzten sozialen Schicht fast zwangsläufig – automatisch in sie hinein. Kochrezepte und Hausmittel gegen die geläufigen Krankheiten wurden auf diese Weise vermittelt, aber auch Anstandsregeln, Kleiderordnungen oder Frömmigkeitsformen. Man wußte deshalb im großen und ganzen, was jeweils zu tun oder auch zu lassen war.

Demgegenüber sind wir längst in der glücklichen Lage, unser Leben in vielen Bereichen nach eigenem Gusto gestalten zu können und gleichzeitig in der oft unbequemen Situation, uns dabei angesichts einer unübersichtlichen und verwirrenden Fülle von Angeboten und Möglichkeiten zurechtfinden zu müssen. Mit den Wahl- und Gestaltungsmöglichkeiten haben auch die Orientierungsprobleme zugenommen. Je mehr sich kulturelle Selbstverständlichkeiten auflösen und soziale Verhaltenszwänge abgebaut werden, um so größer muß das Bedürfnis nach Beratung und Hilfestellung werden. Wenn sich der Zugriff der Institutionen von der Familie bis zur Kirche auf die Lebensführung des einzelnen lokkert, weitet sich der Freiraum aus, den er ohne feste Vorgaben und verbindliche Normierungen ausfüllen kann – und muß. Wenn nicht mehr einfach klar ist, wie „man" in der Ehe zusammenlebt, Kinder erzieht oder den Glauben praktiziert, wächst die Ansprechbarkeit für die vielen Ratschläge, die eine weltanschaulich plurale, arbeitsteilig-differenzierte Gesellschaft bereithält.

Es müssen dann allerdings schon Ratschläge von „Experten" sein. Daß sich in der modernen Industriegesellschaft *wissenschaftliche Einsichten* und *technische Verfahren* zwischen den Menschen und seine Lebenswelt geschoben haben, ist ein weiterer wichtiger Grund für die Konjunktur der Ratgeber. Das aus Erfahrung erworbene Alltags- und Lebenswissen früherer Generationen hat sich zwar nicht einfach aufgelöst, aber es hat weithin an Bedeutung eingebüßt. Der wissenschaftlich-technische Umgang mit der Wirklichkeit mit seinen Konsequenzen für Arbeitswelt, Bildungssystem und Weltbild hat Standards geschaffen und Maßstäbe aufgerichtet, die sich inzwischen

auf alle Lebensbereiche auswirken und denen sich niemand einfach entziehen kann. Das heißt zunächst: Wir haben gar keine andere Wahl, als in viel größerem Umfang als unsere Vorfahren Fachleute zu Rate zu ziehen bzw. uns durch einschlägige Hilfsmittel das jeweils erforderliche Fachwissen selber anzueignen, sei es im Beruf, in der Freizeit oder als Staatsbürger. Je komplizierter technische Geräte und Abläufe werden und je komplexer sich gesellschaftliche Zusammenhänge und Entwicklungen darstellen, desto weniger können wir uns auf veraltetem Wissensgut ausruhen oder uns auf hausbackene Analysen und Rezepte verlassen. Gleichzeitig schaffen Verwissenschaftlichung und technischer Fortschritt eine zwar verständliche, aber oft überzogene Erwartungshaltung: Man möchte sich nicht nur einfach Rat holen, sondern legt in jedem Fall Wert darauf, daß dieser Rat, gleich ob er Gartenpflege, Gesundheitsvorsorge oder Kindererziehung betrifft, den neuesten Stand der Technik berücksichtigt bzw. das Gütesiegel „Wissenschaftlich" trägt.

Ratgeber können auch ratlos machen

Allerdings handelt man sich damit oft auch *neue Schwierigkeiten* ein. Schließlich erheben meist sehr unterschiedliche oder sogar ganz und gar divergierende Ratschläge diesen Anspruch: Es ist ja nicht nur eine Diät auf dem Markt, sondern es werden nebeneinander oder in kurzem Abstand nacheinander gleich Dutzende davon angeboten. In der einen Illustrierten empfiehlt ein seriös wirkender und wissenschaftlich ausgewiesener Fachmann, man solle zwecks gesunder Ernährung auf dieses oder jenes Spurenelement verzichten; einige Wochen später wird mit ziemlicher Sicherheit in einem anderen Blatt mit dem gleichen Ernst das exakte Gegenteil propagiert. Und wer nicht so sehr Gesundheits- als vielmehr allgemeine Lebenshilfe sucht, steht vor einem ganzen Supermarkt von Therapievorschlägen und Psychotips der verschiedensten Schulen und Richtungen.

Aber nicht nur durch ihre Vielfalt und Widersprüchlichkeit schaffen Ratgeber Verlegenheiten. Ihnen wird aufgrund ihres wissenschaftlichen Anspruchs oder auch wegen ihrer missionarischen Werbekraft teilweise soviel Vertrauen entgegengebracht, daß dabei der gesunde Menschenverstand ins Hintertreffen gerät. Man denke an die jungen Eltern, die argwöhnisch die körperliche und geistige Entwicklung ihres Kleinkindes beobachten und immer dann in Sorge geraten, wenn sich zeitliche Verzögerungen oder sonstige Abweichungen gegenüber dem Entwicklungsschema ergeben, das sich im einschlägigen Ratgeber findet. Zu nennen wären da auch die Touristen, die sich bei einer Stadtbesichtigung oder bei der Erkundung einer Gegend akkurat an die Vorschläge ihres Reiseführers halten (es kann ein konventioneller oder auch ein „alternativer" sein) und den vielleicht ebenso interessanten Rest übersehen. Nicht selten kommt es so zu einer – wenn auch zugestandenermaßen sanften – *Diktatur der Berater,* durch die die Urteilsfähigkeit dessen, der sie konsultiert, eher behindert als gefördert wird. Man räumt dem auf seine Kompetenz pochenden Experten sehr viel Kredit ein und zweifelt dafür um so eher an den eigenen Fähigkeiten, Einsichten und Erfahrungen. Wenn sich dann der mit Hilfe des Ratgebers angezielte Effekt – sei es Kunstgenuß, Erziehungserfolg oder Blütenpracht im Garten – nicht im erhofften Umfang einstellt, sind Enttäuschung und Desorientierung um so größer – oder man versucht es unverdrossen mit dem nächsten Hilfe verheißenden Buch.

Es wäre jedoch kurzschlüssig, die problematischen Seiten unseres Ratgeberwesens bzw. -unwesens nur den Adressaten und Konsumenten in die Schuhe zu schieben. Auch auf der Angebotsseite gibt es durchaus Schwachstellen. Es handelt sich dabei um *Versuchungen,* die sich beim Geschäft des Beratens nur schwer vermeiden lassen: Wer Rat gibt, ist z. B. immer in der Gefahr, die Probleme so zurechtzurücken, daß die jeweiligen Tips und Hilfestellungen möglichst plausibel und effizient erscheinen. Je stärker der Berater von seiner Sache überzeugt ist, desto größer wird das Risiko, daß er die menschliche und gesellschaftliche Wirklichkeit nur noch aus dem Blickwinkel des eigenen Interesses wahrnimmt und diese Sicht dann auch mit aller Gewalt weiterzuvermitteln versucht. Ob ein Ratgeber seine Einsichten und Empfehlungen marktschreierisch anpreist oder eher diskret vorbringt: Er weckt oder fördert nur zu leicht die Illusion, die allermeisten Krisen und Schwierigkeiten im Leben ließen sich bewältigen, wenn man nur die richtige Methode anwenden und bestimmte Ratschläge für die Lebensgestaltung möglichst strikt befolgen würde. Im übrigen legt schon die *Konkurrenzsituation* auf dem in dieser Hinsicht besonders freien Markt jedem Anbieter von Rat und Beratung nahe, die Vorzüge gerade seines Produkts über Gebühr herauszustellen und damit auch entsprechend hohe Erwartungen zu wecken.

Kein Grund zur Panik

Sind wir also auf dem besten Weg zu einer Gesellschaft, in der immer mehr Menschen durch immer mehr Berater immer abhängiger, orientierungsloser und letztlich unselbständiger werden? Droht uns vor lauter guten Ratschlägen langsam der Überblick zu entgleiten? Es sieht ganz und gar nicht danach aus, gleich ob man die Sache von der Seite der Berater oder von der der Beratenen aus betrachtet: Zum einen verstellt das riesige und bunte Angebot an Ratgebern für wichtige und weniger wichtige Lebensbereiche den Blick dafür, daß der einzelne davon im Normalfall nur einen Bruchteil in Anspruch nimmt und das noch aus recht unterschiedlichen Motiven heraus; es ist auch nur sehr schwer abzuschätzen oder gar einigermaßen sicher zu belegen, welchen Einfluß die diversen Ratschläge faktisch ausüben und wie ernst sie von ihren Adressaten genommen werden. Zum anderen gibt es ja nicht nur windige oder ärgerlich-bevormundende,

sondern auch genügend solide, sich ihrer Grenzen bewußte Ratgeber.

Statt das unwahrscheinliche Schreckensbild einer durch zu viel Beratung manipulierten Gesellschaft an die Wand zu malen, sollte man zunächst nüchtern feststellen: Unsere Ratgeberkultur spiegelt *grundlegende Ambivalenzen unserer Gesellschaft* wider. Sie ist Ausdruck des erreichten Standes individueller Freiheit und Emanzipation und verweist gleichzeitig auf das Unbehagen gegenüber Ausmaß und Folgen dieser Freiheit. An den Ratgebern läßt sich ablesen, wie selbstverständlich und unentbehrlich für das Funktionieren des modernen Zusammenlebens Wissenschaft und Technik geworden sind; zur gleichen Zeit aber auch, daß Verwissenschaftlichung und technische Entwicklung Leerstellen geschaffen und Erwartungen geweckt haben, die sie nicht selber ausfüllen können (man denke nur an das große Angebot von Ratgebern für Okkultes). Sie machten die Vorzüge einer weltanschaulich-kulturell pluralen, vielgestaltigen Gesellschaft deutlich, markieren aber auch die Schattenseiten einer solchen Gesellschaft, die ja immer stärker in voneinander abgeschottete Milieus und Sekten zu zerfasern droht.

Wir werden deshalb auch weiterhin mit den Beratern und ihren vielen guten oder auch weniger guten Ratschlägen leben müssen. Der Schritt zurück in einen Zustand naturwüchsiger Traditionsweitergabe und eines technisch und wissenschaftlich unverstellten Wirklichkeitsbezugs ist nicht mehr möglich, so verständlich entsprechende Sehnsüchte sein mögen. Es spricht sogar einiges dafür, daß ihre Bedeutung in den kommenden Jahren noch zunimmt. Wenn die Prognosen in Erfüllung gehen, denen zufolge wir auf dem Weg zu einer *Freizeitgesellschaft* sind, werden sich die Menschen nicht nur intensiver mit ihren Hobbys beschäftigen können; sie werden auch mehr Zeit haben, um über ihr Leben und ihre Beziehungen nachzudenken. Das dürfte sich auf die Nachfrage nach technischen wie lebenshilflichen Ratgebern steigernd auswirken. Hinzu kommt ein weiterer Faktor: Aller Voraussicht nach werden sich bei zahlreichen Menschen die kirchlichen Bindungen weiter lockern, wird die christliche Tradition noch mehr an selbstverständlicher Geltung und Ausstrahlung verlieren. Damit nimmt vermutlich die Zahl der Zeitgenossen zu, die auf dem jetzt schon reich bestückten Markt religiöser und pseudoreligiöser Angebote Orientierung suchen bzw. sich jeweils ihre individuelle religiös-weltanschauliche Mischung zusammenstellen. Wer mit Kirche und Christentum nichts mehr zu tun haben will oder sich davon gelöst hat, ist ja nicht einfach seine Sinn- und Lebensprobleme los.

Die Spreu vom Weizen trennen

Wo es um individuelle und kollektive Ratlosigkeiten und die entsprechenden Ratgeber geht, sind *Voraussagen über zukünftige Entwicklungen* allerdings besonders schwierig. Schließlich hängt hier sehr vieles von wechselnden Moden und Wellen ab, die zwar schnell Resonanz auf dem Buch- und Zeitschriftenmarkt bzw. in den elektronischen Medien finden, oft aber ebenso schnell wieder abflauen und die entsprechenden Ratgeber dann zu Ladenhütern machen. Sicher ist aber, daß uns der Beratungs-Supermarkt als solcher erhalten bleibt, auch wenn einzelne Posten im Angebot immer wieder zurücktreten oder ganz verschwinden und neue dafür auftauchen.

Deshalb wird es auch künftig so notwendig wie schwierig sein, sich auf diesem unübersichtlichen Terrain zurechtzufinden und die *Spreu vom Weizen zu trennen.* Allgemeingültige Regeln lassen sich dafür allerdings nur schwer aufstellen, dazu sind die *Umstände zu verschieden.* Wer eine ernste seelische Krise durchmacht, geht unter anderen Bedingungen an das Beratungsangebot heran als jemand, der es sich leisten kann, verschiedene Psychotips mehr oder weniger unverbindlich durchzuspielen. Wer selber schwer krank oder mit der Krankheit eines Familienangehörigen konfrontiert ist, greift mit anderen Erwartungen und Befürchtungen nach einem Illustriertenbeitrag über eine angebliche Wunderwaffe gegen Krebs als einer, der nur ein wenig auf der Fitness- und Gesundheitswelle mitschwimmt. Schließlich: Wer das Glück hat, über einen Freundes- und Bekanntenkreis zu verfügen, in dem er jederzeit kompetenten Rat einholen kann, steht anders da als jemand, der mangels solcher Möglichkeiten leicht auf großsprecherische Ratgeber hereinfällt.

Es ist also gar nicht so einfach mit den guten Ratschlägen für einen sinnvollen Umgang mit eben diesen. Wer dabei den Mund zu voll nimmt, gerät schnell in den nicht ganz unberechtigten Verdacht, er wolle sich als eine Art „Metaratgeber" aufspielen, der endgültig alles besser weiß. Demgegenüber scheint es sinnvoll, sich auf die Erinnerung an einige nicht spektakuläre, aber auch nicht einfach selbstverständliche *Grundhaltungen* zu beschränken, deren Pflege am ehesten dafür sorgen kann, daß die Ratgeberkultur im Rahmen bleibt und uns nicht über den Kopf wächst: Es braucht beispielsweise die wache Sensibilität, die dazu befähigt, Krisen und Probleme im eigenen sozialen Umfeld wahrzunehmen, sie mitzutragen und bei ihrer Bewältigung mitzuhelfen. Es braucht die Mündigkeit und Kritikfähigkeit, die gegenüber zu billigen oder überflüssigen Ratschlägen resistent machen. Die vor 200 Jahren von Immanuel Kant ausgegebene Devise: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen", bleibt nach wie vor aktuell. Nichts schaden kann auch eine gewisse Portion Skepsis gegenüber dem Etikett „wissenschaftlich erwiesen", die nicht mit genereller Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit zu verwechseln ist. Auch ein gelassener Umgang mit den Konsummöglichkeiten kann hilfreich sein, weil er davon abhalten kann, jeder Mode und Konsumwelle nachzurennen. Schließlich braucht es vor allem die Einsicht, daß Menschen endliche und begrenzte Wesen sind, daß ihre Selbstverwirklichungsträume und -strategien deshalb unvermeidlicherweise an Grenzen stoßen. Wer sich diesen Rat immer wieder geben läßt, erspart sich manche Berater.

Ulrich Ruh

Nachahmenswert

Eine „christliche Lebensordnung" aus Österreich

Zur Fastenzeit dieses Jahres veröffentlichte das Österreichische Pastoralinstitut eine im Auftrag der Bischofskonferenz erarbeitete Broschüre mit dem Titel „Christliche Lebensordnung". Das kleine Heft handelt auf insgesamt 32 Seiten von Glaube, Hoffnung und Liebe als christlichen Grundhaltungen, gibt knappe Hinweise für die individuelle Lebensgestaltung, das Zusammenleben in Ehe und Familie und die Mitwirkung am Aufbau einer menschenwürdigen Welt; es spricht von der Feier des Sonntags und der Sakramente, von Mitarbeit in der Pfarrgemeinde und geht am Schluß auf die Buß- und Fastenordnung ein.

Bemerkenswert an der Broschüre, die allen österreichischen Pfarrämtern zuging, sind weniger die einzelnen Inhalte: Vieles ist allgemein gehalten, die einzelnen Punkte können auch nur kurz angerissen werden. Bemerkenswert ist aber, daß hier überhaupt versucht wurde, eine kurz gefaßte „christliche Lebensordnung" zusammenzustellen. Damit werden Dinge *zusammengebracht*, die seit geraumer Zeit in der Verkündigung der Kirche und im Lebensvollzug der Gläubigen oft eher beziehungslos *nebeneinanderstehen:* Kirchengebote und Fastenordnungen werden u. U. noch eingeschärft, aber dabei nicht von der Mitte des Glaubens her begründet. Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang werden als isolierte „religiöse" Vollzüge betrachtet oder erlebt, die mit dem alltäglichen Leben in Familie und Beruf wenig zu tun haben. Engagement in der Pfarrgemeinde und Engagement in den „weltlichen" Sachbereichen werden als fast völlig voneinander getrennte Sphären gesehen.

Natürlich lassen sich die Schwierigkeiten des christlichen Lebensvollzugs heute, die nicht zuletzt mit der Ausdifferenzierung und Verselbständigung der einzelnen Lebensbereiche zu tun haben, nicht einfach dadurch wegzaubern, daß man die verschiedenen Dimensionen unter dem Etikett „christliche Lebensordnung" zusammenbringt. Es kann aber für viele Christen durchaus hilfreich sein, wenn ihnen zusammenfassend gezeigt wird, was zum Leben als Christ gehört, welche Grundhaltungen dafür entscheidend sind und welches Gewicht die einzelnen Elemente haben. Es ist ein weiterer Vorteil der im Auftrag der österreichischen Bischöfe erarbeiteten christlichen Lebensordnung, daß sie sich an den „normalen" Katholiken wendet. Zwischen spirituellen Bewegungen und Modellgemeinden auf der einen und den ihrer Kirche nur noch rudimentär verbundenen Christen auf der anderen Seite gibt es ja eine beträchtliche Zahl von Katholiken, die ihren Glauben leben wollen, ohne daß sie sich besonders verdichteten Formen von Kirchesein anschließen möchten oder können. Auf sie ist die „Christliche Lebensordnung" vor allem zugeschnitten.

Nachahmenswert ist schließlich die *Sprache* des österreichischen Textes. Sie ist einfach und unprätentiös und nimmt ihre Adressaten als Erwachsene ernst. Das zeigt sich vor allem an der Art und Weise, in der die Broschüre den Anspruch des christlichen Glaubens darlegt und die kirchlichen Vorschriften begründet. Es wird behutsam und werbend gesprochen und nicht von oben herunter gepredigt. Man kann gespannt sein, ob und wie dieses österreichische Beispiel Schule macht. *ru*

Klarstellung

Die Bischöfe stützen Beratungsstellen für Schwangere

Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung im niederbayrischen Mallersdorf (vgl. ds. Heft, S. 195) hatte sich die Deutsche Bischofskonferenz neben vielem anderen mit einem der schwierigsten Bereiche zu befassen, in denen Kirche gegenwärtig tätig ist. Gemeint sind die mit Billigung der Bischöfe errichteten und nach deren Richtlinien geführten „Beratungsstellen für werdende Mütter in Not- und Konfliktsituationen". Aufgabe dieser unter dem Dach des Deutschen Caritasverbandes organisierten Beratungsstellen ist es, im Sinne des § 218 b StGB, also innerhalb der gesetzlich vorgesehenen Bestimmungen, Frauen bzw. Paare, die wegen eines zu erwartenden Kindes in eine Notlage geraten sind, zu beraten und sie auf die Hilfsmöglichkeiten (auch längerfristige) hinzuweisen, die die Austragung der Schwangerschaft und die Versorgung des Kindes erleichtern sollen.
Die Beratungsstellen sind im Sinne der bischöflichen Richtlinien, die sich ihrerseits auf das *Verfassungsgerichtsurteil vom 25. Februar 1975* stützen, am Schutz des Ungeborenen als Ziel der Beratung ausgerichtet. Da die Beratungsstellen als gesetzlich anerkannte aber zugleich die Bestätigung über die stattgefundene Beratung auszustellen haben, die Voraussetzung für die eventuelle Durchführung eines Schwangerschaftsabbruchs sind, leben die Berater in dem Dauerkonflikt, zwar zugunsten des Ungeborenen zu beraten, aber eine Entscheidung der beratenen Frauen oder des beratenen Paares abzutreiben gegebenenfalls in Kauf nehmen müssen.

Dies ist auch der Grund, warum die im kirchlichen Auftrag arbeitenden Beratungsstellen *Angriffen aus ganz unterschiedlichen Richtungen ausgesetzt* sind. Diejenigen, denen es mehr oder weniger allein um die Rechte der Schwangeren zu tun ist und für die das ungeborene menschliche Leben kein übergeordnetes Rechtsgut darstellt, werfen den kirchlichen, insbesondere den katholischen Beratungsstellen vor, sie setzten die Frauen unter Druck und beeinträchtigen diese in ihrer Eigenverantwortung.

Die gegenteiligen Vorwürfe kommen aus dem innerkatholischen Bereich: Die Beratungsstellen würden nicht nur ihrem Auftrag, ungeborenes menschliches Leben zu schützen,

nicht gerecht, sondern stellten „Freigabescheine zum Töten" aus. Die ebenso heftigen wie unqualifizierten Angriffe vor allem aus Kreisen der *„Bewegung für das Leben"* bzw. der hauptsächlich in den Diözesen Augsburg und Speyer angesiedelten *„Aktion Leben"* richten sich nicht nur gegen die Berater, sondern *gegen die Bischöfe selbst.* Ihnen, den Bischöfen, wird vorgehalten, sie setzten sich schon allein durch die Anerkennung der Beratungsstellen in Widerspruch zum „Gesetz Gottes" und zur eigenen kirchlichen Morallehre, indem sie sich durch die Beratungsstellen in das staatlich genehmigte Abtreibungsgeschehen hineinziehen ließen.

Die in letzter Zeit heftiger gewordenen Kampagnen, die auch vor äußerst fragwürdigen Methoden wie der Androhung von Testberatungen, durch die Berater ihres „moralwidrigen" Verhaltens überführt werden sollen, haben Teile des Klerus und auch einzelne Bischöfe verunsichert.

In Mallersdorf zeigte sich nun, daß der Episkopat als ganzer bereit ist, sich mit dankenswerter Klarheit hinter die Beratungsstellen zu stellen und sich auch deren Argumente zu eigen machen. In der von Kardinal *Höffner* verlesenen Presseerklärung, die in diesem Teil als eigene Erklärung auch in die kirchlichen Amtsblätter übernommen wurde (vgl. Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg, 10. 3. 86), weisen sie nicht nur die Vorwürfe an die eigene Adresse entschieden zurück, sondern machen auch deutlich, daß sie an den Beratungsstellen nach den geltenden Richtlinien festhalten wollen. Zugleich wenden sie sich wenigstens indirekt gegen ohnehin kaum realisierbare Pläne, ein eigenes Beratungssystem auf rein privater Basis bzw. außerhalb des vom Staat vorgegebenen Rahmens aufzubauen. *Nur durch die Einbeziehung der Katholischen Beratungsstellen in die gesetzlich vorgesehene Schwangerschaftsberatung* sei, so die Bischöfe, ein *effektives Beratungsangebot* in möglichst vielen Regionen erreichbar und nur durch die konfessionell getragenen, insbesondere katholischen Beratungsstellen könne die Ausrichtung der Beratung am Schutz den Ungeborenen hinreichend gewährleistet werden.

Aufgeräumt wird auch mit dem *Mißverständnis,* die Beratungsstellen machten sich durch Ausstellung von Beratungsbescheinigungen an Abtreibungen mitschuldig: Die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung bedeute nur die Bestätigung, daß nach Grundsätzen zugunsten des Ungeborenen beraten wurde. Klargestellt wird auch, daß die betroffene Schwangere gegen äußeren Druck in Schutz zu nehmen sei, daß deren Entscheidung aber, wie immer sie ausfalle, hingenommen werden müsse: Die Freiheit der Entscheidung nach persönlichem Gewissen dürfe nicht in Gegensatz zum sittlichen Gebot gesetzt werden, doch sei zu beachten, daß der Berater nicht nur mit fehlgeleitetem, sondern auch mit irrigem Gewissen konfrontiert werde.

Es ist zu hoffen, daß nach dieser Klarstellung wieder Ruhe einkehrt und die Beratungsstellen, die in ihrer schwierigen Arbeit auf Stützung und Verständnis angewiesen sind, aus dem Felde primitiver Verdächtigungen und Unterstellungen herauskommen. Es besteht nicht der Eindruck, daß die Beratungsstellen das kirchliche Milieu oder auch nur gewichtige Stimmen in ihm gegen sich haben; es sind nur wenige innerkatholische Sektierer, die in dieser Frage wie auch in anderen meinen, mit Diffamierungen Wind machen zu können. *se*

Überwachung

Ordenskongregation mahnt Generalobere

Im vergangenen Dezember richtete der Präfekt der Ordenskongregation über den Vorsitzenden der Vereinigung der Ordensoberen einen längeren Brief an sämtliche Generalobere der weiblichen und männlichen Ordensgemeinschaften. Der Brief gipfelt in dem Vorwurf, die Ordensoberen, sorgten nicht ausreichend für die Durchsetzung der „rechten und gesunden Lehre" unter den Angehörigen ihrer Gemeinschaften. Aus allen Teilen der Welt machten Nuntien, Bischöfe, Ordensleute und Gläubige das päpstliche Sekretariat und die Ordenskongregation selbst auf vom Lehramt der Kirche abweichende (dissonanti) Schriften, Vorlesungen und Vorträge aufmerksam, gegen die die Ordensoberen nicht einschritten. Der Heilige Stuhl müsse so seinerseits eingreifen, obwohl es in erster Linie Sache der Ordensoberen sei, diesbezüglich nach dem Rechten zu sehen.

Der Brief argumentiert sehr juristisch. Außer dem Ordensdekret des Konzils werden fast nur Canones aus dem neuen Kirchenrechtskodex zitiert. An erster Stelle Canon 750, der Inhalt und Umfang des Glaubensdepositums nach formalen Lehramtskriterien umschreibt und festhält, was „de fide divina et catholica" zu glauben ist. Dazu kommt Canon 752 („Nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- und Sittenfragen verkündigen, wenn sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkündigen beabsichtigen"), von dem man ahnt, worauf er zielt: auf „Humanae vitae" und alle im engeren und weiteren Sinn damit zusammenhängenden moraltheologische Fragen.

Auffallender, als es die kanonistischen Hinweise auf die inhaltliche Seite des Lehramtsgehorsams sind, ist der Nachdruck, mit dem die Ordensoberen gemahnt werden, ihrem „Pflichtrecht" (diritto dovere) der Lehrüberwachung nachzukommen. Ein Beispiel: Zwar sei es, so heißt es unter Hinweis auf Canon 810 § 2, Aufgabe der Bischöfe, darüber zu wachen, was an den *Universitäten* gelehrt wird, aber das entpflichte den Ordensoberen nicht davon, seinerseits zu prüfen, was Ordensleute an Universitäten lehren. Es müsse verhindert werden, daß diese zwar ohne spektakuläre Brüche und öffentliche Zusammenstöße, aber doch de facto in der jungen Generation von der Kirche

nicht approbierte Lehren verbreiteten und so gleichsam ein „paralleles" oder „alternatives" Lehramt entstehe. Deshalb erwarte die Ordenskongregation, daß die Ordensoberen ihre Überwachungspflicht „pünktlich", „habituell" und „von sich aus", und zwar bei konkretem Anlaß wie auch „präventiv" wahrnehmen.

Ein Dreifaches fällt an dem Schreiben auf:
1. Die Kongregation hat offenbar Abweichungen von konkreten Lehrinhalten vor Augen, auch wenn sie diese nicht ausdrücklich nennt. Was den Präfekten der Ordenskongregation aber in erster Linie zur Feder greifen ließ, war die *Angst vor schleichenden Häresien,* die sich, wenn nicht gleich dagegen eingeschritten wird, latent ausbreiten könnten, ohne daß ihnen wirksam begegnet wird. Als Heilmittel denkt man offenbar in erster Linie an disziplinäre Maßnahmen; für Lehrbeurteilungen bzw. -beanstandungen wäre ja auch nicht die Ordens-, sondern die Glaubenskongregation zuständig.
2. Im Falle von Schwierigkeiten gerade mit Ordenstheologen will man offenbar möglichst unauffällig vorgehen. Die Konfliktfälle sollen ohne viel Aufhebens innerhalb der Orden selbst im Sinne der Ordens- und Glaubenskongregation gelöst werden.
3. Man hat offenbar wenig Bedenken, so gut wie alles ernst zu nehmen, was irgendwelche Leute, denen eine mehr oder weniger prononciert vorgetragene, scheinbar oder wirklich abweichende Meinung nicht paßt, nach Rom melden. Damit geraten römische Behörden in Gefahr, Denunziantentum als „habituelles" Mittel der Kontrolle einzusetzen. Daß die Ordenskongregation darin kein Problem zu sehen geneigt ist, zeigt sich daran, daß sie diesbezüglich nicht nur Buchpublikationen und Zeitschriftenartikel beachtet, sondern alles überwacht sehen möchte, was irgendwo geschrieben oder gesagt wird (Vorlesungen, Vorträge). Auf diese Weise kann natürlich jeder unter Häresieverdacht geraten, der irgendwo einmal etwas Ungeschütztes sagt; es braucht nur mit entsprechendem Eifer an die zuständigen Stellen weitergegeben werden.

Besonders aufschlußreich und über die Ordensgemeinschaften hinaus interessant ist ein Punkt: Der Präfekt der Ordenskongregation spricht sehr ausdrücklich das *Publikationswesen der Orden* an. Er beläßt es in diesem Fall nicht bei Mahnungen, sondern schreibt, die Ordenskongregation halte es für „notwendig" und „opportun", sich mit den Generaloberen der Orden zusammenzusetzen, um gemeinsam eine „Aktionslinie" zu überlegen, wie bewirkt werden könne, daß in den von Orden und Ordensleuten herausgegebenen Publikationen die „korrekte" und „vollständige" Weitergabe der Lehre der Kirche gesichert werden kann. Auch da ist an alles gedacht: Nicht nur Zeitschriften, sondern auch „Bulletins" und „Periodika jeglicher Art" sollen auf die rechte Linie gebracht werden.

Die Orden haben einen bedeutenden Anteil vor allem am innerkirchlichen Publikationswesen, darunter in fast allen Ländern Zeitschriften von Rang und Namen. In die meisten von ihnen ist nach dem Zweiten Vatikanum ein offenerer Geist eingekehrt, als er vorher üblich war. Wie überall sind Fehlentwicklungen nicht von der Hand zu weisen. Daß in solchen Publikationen der katholische Glaube verfälscht wird, ist aber doch die ganz seltene Ausnahme. Natürlich färbt auch in ihnen ein größerer Pluralismus in kirchlichen Fragen ab. Meist geht es aber dabei um kontroverse Probleme des kirchlichen Rechts, der kirchlichen Führung und der kirchlichen Verkündigung, selten – sieht man vom universitären bzw. akademisch-theologischen Bereich ab – um Glaubensfragen im eigentlichen Sinne. Dagegen läßt sich einwenden: auch primär praktische Fragen der Verkündigung und der Kirchenstruktur haben Auswirkungen auf die Lehre und damit auf den Glauben. Aber gerade darin zeigt sich ja auch die Lebendigkeit nicht nur des Glaubens, sondern der Kirche. Man kann beides – Glauben und Kirche – zu Tode schützen, wenn man in allen Lebensprozessen nur die Gefahren sieht. *se*

Exorzismus

Kirchliche Maßnahmen und Mahnungen

Zum dritten Mal innerhalb von dreizehn Jahren sei der Teufel jetzt auf die Titelseiten gekommen, hieß es unlängst in der römischen Tageszeitung „Il Tempo" (2. 3. 86). Mit dem ersten Mal meinte das italienische Blatt die seinerzeit viel beachtete Äußerung Pauls VI. vom November 1972 über das Böse als „wirkende Macht" und als „lebendiges geistiges Wesen", mit dem zweiten Mal den Film „Der Exorzist", der 1975 anlief. Daß der Teufel nun – jedenfalls in Italien – ein drittes Mal Schlagzeilen machte, hängt mit einem Vorgang in der piemontesischen Hauptstadt Turin zusammen: Der Turiner Erzbischof, Kardinal *Anastasio Ballestrero,* ernannte sieben Priester (drei Weltpriester und vier Ordensgeistliche) zu Exorzisten für sein Bistum. Sie traten an die Stelle von zwei Priestern, die ihre Exorzistentätigkeit in bischöflichem Auftrag vor einem Jahr aus Altersgründen aufgegeben hatten.

Etwa gleichzeitig mit dem Turiner Vorgang wurde durch die Veröffentlichung in den „Acta Apostolicae Sedis" (Ausgabe vom 2. Dezember 1985) ein kurzes Schreiben bekannt, das der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* am 29. September letzten Jahres an alle Bischöfe gerichtet hatte. Darin werden diese an die Bestimmungen des CIC erinnert, wonach nur ein eigens vom Ordinarius ausdrücklich und besonders beauftragter Priester Exorzismen durchführen dürfe (c. 1172 § 1). Außerdem stellt das Schreiben fest, es sei Gläubigen nicht erlaubt, den von Leo XIII. ins Rituale Romanum aufgenommenen Exorzismus (sog. „Exorcismus Leonis", im Unterschied zum „großen" Exorzismus) oder Teile daraus anzuwenden.

Beide Vorgänge, die Turiner Exorzistenernennung und das römische Schreiben, beleuchten eine „Szene",

die zwar den meisten Katholiken nicht geläufig ist, aber gegenwärtig hier und da eine gewisse *Konjunktur* erlebt: Die Glaubenskongregation nennt als Grund ihrer Mahnung, daß sich in den letzten Jahren in bestimmten kirchlichen Gruppen (es sind wohl vor allem Teile der charismatischen Bewegung gemeint) Zusammenkünfte häuften, in denen unter Leitung von Laien um die Befreiung von Dämonen gebetet und sogar Exorzismen angewandt würden. Turin wiederum scheint so etwas wie das Zentrum magisch-satanistischer Praktiken in Italien zu sein; „Il Tempo" spricht von einigen tausend Anhängern solcher Kulte in der Stadt. Kardinal Ballestrero begründete jedenfalls die Ernennung von sieben neuen Exorzisten mit dem Hinweis, es gebe eine steigende Zahl von Menschen, die sich mit der Bitte um Exorzismen an die Kirche wenden würden.

Den Turiner Exorzisten wird ein *Team von Psychiatern und Psychologen* zur Seite stehen, um mit ihrer Hilfe zwischen Fällen „echter" dämonischer Besessenheit und anderen psychischen Störungen bzw. parapsychologischen Phänomenen unterscheiden zu können. Auch der Brief der Glaubenskongregation ist ein unmißverständlicher Beleg dafür, daß die kirchlichen Autoritäten darum bemüht sind, einer unkontrollierbaren und schädlichen Inflation von Exorzismen oder exorzismusähnlichen Praktiken entgegenzutreten.

Genügt es aber, angesichts der Konjunktur satanistischer Rituale einerseits und eines problematischen Dämonen- und Wunderglaubens in manchen kirchlichen Gruppen andererseits auf die Einhaltung der kirchenrechtlichen Normen zu pochen und größtmögliche Sorgfalt im Umgang mit dem Instrument Exorzismus zu üben? Es steht doch längst die Frage im Raum, ob es überhaupt noch angängig ist, bestimmte psychische Phänomene als dämonische Besessenheit zu deuten, und ob es heute noch theologisch wie medizinisch-psychologisch zu rechtfertigen ist, Exorzismen anzuwenden. Von der *Revision des Rituale Romanum* und damit auch des in ihm enthaltenen Exorzismusformulars ist schon seit geraumer Zeit die Rede. Die *deutschen Bischöfe* haben vor einigen Jahren detaillierte Vorschläge für die Reform des Exorzismus nach Rom geschickt. Man sollte sich mit dieser Reform dort nicht zu viel Zeit lassen. *ru*

Schritt nach vorn

Kardinal Willebrands zu den anglikanischen Weihen

Vier Jahre nach der Stellungnahme der Glaubenskongregation zum Schlußbericht der Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission (vgl. HK, Juni 1982, 288–293) liegt jetzt eine weitere römische Äußerung zum Stand und zu den Perspektiven des anglikanisch-katholischen Dialogs vor: Anfang März wurden ein umfangreicher Brief des Präsidenten des Einheitssekretariats, Kardinal *Johannes Willebrands,* an die beiden Vorsitzenden der neuen anglikanisch-katholischen Kommission sowie deren Antwortschreiben an den Kardinal veröffentlicht (vgl. die Texte in: Osservatore Romano, 8. 3. 86). Der Brief aus dem Einheitssekretariat, dem, wie Kardinal Willebrands schreibt, *Gespräche zwischen dem Sekretariat und der Glaubenskongregation* vorausgingen, ist zum einen ein deutlicher Beleg für den *hohen Stellenwert,* den Rom dem anglikanisch-katholischen Gespräch beimißt. Gleichzeitig enthält er aufschlußreiche Hinweise darauf, wie nach römischer Auffassung die nächsten Schritte zu einer Kirchengemeinschaft zwischen Anglikanischer Gemeinschaft und katholischer Kirche aussehen könnten.

Der Brief Kardinal Willebrands' beschäftigt sich vor allem mit der Frage der *anglikanischen Weihen,* die durch die Bulle „Apostolicae curae" Leos XIII. von 1896 wegen Formmangels und Fehlens der Intention für ungültig erklärt wurden. Er geht auf den Hintergrund der damaligen Entscheidung ein und spricht von *neuen Entwicklungen,* die sich seither vollzogen hätten: Der Prozeß der liturgischen Erneuerung in beiden Kirchen, der sich auch auf die Ordinationsriten erstreckte und die im theologischen Dialog erzielten Fortschritte im gemeinsamen Verständnis von Amt und Eucharistie. Dann folgt der entscheidende Punkt: Wenn die Anglikanische Gemeinschaft formell erklären könne, daß sie denselben Glauben bekenne „in bezug auf wesentliche Punkte, in denen die Lehre keine Abweichung erlaubt und von denen die römisch-katholische Kirche in bezug auf Eucharistie und ordiniertes Amt ebenso bekräftigt, daß sie geglaubt und festgehalten werden müssen", dann könne sich die katholische Position gegenüber den anglikanischen Weihen ändern. Damit wäre eine Hauptschwierigkeit für eine Ämteranerkennung überwunden.

Es wird Aufgabe der Ökumene-Exegeten in beiden Kirchen sein, den Text aus dem Einheitssekretariat mit seinen subtilen Formulierungen genauer unter die Lupe zu nehmen und ihn auf seine Implikationen zu befragen. Eine *verbindliche Stellungnahme der Anglikanischen Gemeinschaft* zum Dialog mit Rom und seinen möglichen Konsequenzen ist 1988 zu erwarten, wenn die nächste Lambeth-Konferenz aller anglikanischen Bischöfe zusammentritt. Bis dahin soll, so kündigt Kardinal Willebrands in seinem Brief an, auch die *endgültige Antwort der katholischen Kirche* vorliegen.

In der Zwischenzeit wird sich die 1982 beim Treffen zwischen Johannes Paul II. und Erzbischof *Robert Runcie* in Canterbury vereinbarte zweite anglikanisch-katholische Kommission mit noch offenen Fragen zwischen den beiden Kirchen beschäftigen. Sie hat inzwischen schon ein erstes Dokument zum Thema Rechtfertigung und Kirche fertiggestellt, das in absehbarer Zeit veröffentlicht werden soll. Der anglikanisch-katholische Dialog ist aber inzwischen über das Stadium der bloß theologischen Klärungen hinaus. In einigen Jahren schon wird sich zeigen, ob, unter welchen Bedingungen und in welchen Formen es zur Kirchengemeinschaft kommen kann. *ru*

Rottenburger Synode: Vorreiter mit Risiko

Eine der am häufigsten zu hörenden Einschätzungen zur Rottenburger Diözesansynode (vgl. HK, November 1985, 500ff.), deren zweite und abschließende Sitzungsperiode vom 24. bis 28. Februar in der Rottenburger Festhalle stattfand, war das Wort vom „*Wagnis*". Ein Wagnis soll das Unternehmen vor allem für denjenigen gewesen sein, der laut Kirchenrecht zu einer solchen Versammlung von Amtsträgern und Laien einer Ortskirche einlädt, ihr vorsteht und letztlich möglichen Erklärungen und Dekreten durch seine Unterschrift erst Verbindlichkeit verleiht, den Bischof. Das Wort vom „Wagnis" schien aber auch deswegen gerechtfertigt, weil man aus allen Teilen der Bundesrepublik und darüber hinaus nicht immer nur interessiert, sondern gelegentlich auch argwöhnisch auf den schwäbischen synodalen Vorgang sah. Würden sich die Laien in ihre bloß beratende Rolle widerspruchslos oder, wenn widerwillig, dann doch wenigstens in realistischer Einschätzung des Machbaren einfügen? Würde ein Dokument dabei herauskommen, dem der Bischof zustimmen kann? Welche Rolle würde überhaupt der Bischof spielen?

Viel Verständnis für den Bischof

Von einem Wagnis konnte schließlich auch insofern gesprochen werden, als man bislang über keine Erfahrungen mit Diözesansynoden nach dem neuen Kirchenrecht verfügt. Rottenburg-Stuttgart spielt für den deutschsprachigen Raum eine *Vorreiterrolle:* Für 1990 hat die Diözese Augsburg eine Synode angekündigt. Weitere Bistümer planen gleichfalls eine Synode, andere sind sich noch unschlüssig, warten ab und versuchen die Erfahrungen derjenigen, die sich vorwagen, für sich auszuwerten, wieder andere – Limburg und Mainz – haben mit ihren Projekten „Pastoral nach 85" bzw. „Schwerpunkte gegenwärtiger Pastoral" quasisynodale Vorgänge eingeleitet, die Gelegenheit schaffen sollen zum innerkirchlichen Gespräch.

Trotzdem wäre in Rottenburg wohl nicht so viel vom Wagnis die Rede gewesen, wenn nicht einige um die Rechtgläubigkeit besonders besorgte Katholiken der Synode gegenüber die Befürchtung gehabt hätten, hier könnte eine Diözese versucht sein, vom geraden Weg römisch-katholischer Tugend abzuweichen. Zu entsprechenden Reaktionen hatte vor allem die Haltung der Synode und des Bischofs in der Frage der *wiederverheiratet Geschiedenen* geführt. Deshalb bekräftigte Bischof Moser zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode ausdrücklich seine und der Synode Absicht, in der Geschiedenenseelsorge einen Schritt weiterzukommen. In dem später verabschiedeten Votum an die Deutsche Bischofskonferenz setzten sich die Synodalen dann für eine bundesweit einheitliche Regelung im Umgang mit den wiederverheiratet Geschiedenen ein – einschließlich einer möglichen Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche. Katholiken, denen ein solches Votum Sorgen bereitet, taten sich vermutlich mit der Synode überhaupt schwer, setzt sich ihrer Meinung nach die Kirche damit doch ohne Not der Gefahr bloßer Anpassung an schwankende Mehrheitsmeinungen aus.

So verwunderte es eigentlich nicht, daß Bischof Moser sich so oft zu Wort meldete, wenn ihm etwas zu wenig ausgewogen, mißverständlich oder unannehmbar erschien. Gegen den Verdacht, Angst sei hierbei ein auslösendes Moment gewesen, wehrte sich der Bischof ebenso wie gegen den Vorwurf, er spiele im Rahmen der Synode eine Doppelrolle. Einer Kirche, die stark aus der Sorge heraus agiert, nur ja keinen Kritikern Gelegenheit zum Mißverständnis zu bieten, bleibt allerdings von vornherein nur ein enger Spielraum. Die diesbezüglichen Schwierigkeiten dürften vor allem auf die Tatsache zurückzuführen gewesen sein, daß Synoden in der katholischen Kirche noch lange nichts Selbstverständliches sind. Bischof Moser war es ein Anliegen, den verabschiedeten Texten auf jeden Fall zustimmen zu können. Dies wurde ihm dadurch erleichtert, daß bei allen Meinungsverschiedenheiten im einzelnen ein einschneidender Gegensatz zwischen ihm und den Synodalen nicht bestand. Die Synodalen zeigten viel Verständnis für mögliche Schwierigkeiten des Bischofs. Es hatte den Anschein, als verfüge Moser bei den Synodenteilnehmern schon deshalb über eine Menge Vertrauenskredit, weil er die Synode einberufen hatte. Sollten auf die Dauer synodale Dialogformen stärker Heimatrecht in der Kirche erhalten, dann möchte man es einer Diözesansynode um ihrer selbst willen wünschen, daß sie auch einmal den Mut findet, ihre eigene Meinung zu behaupten und in der einen oder anderen Sachfrage sich querzulegen.

Schwierigkeiten mit der thematischen Ausrichtung

Führt man sich diese Situation vor Augen, so verwundert es gleichfalls nicht, wenn in Rottenburg bis zuletzt manches unbefriedigend und problematisch blieb. Nachdem die erste Sitzungsperiode im vergangenen Oktober bereits ähnliche Schwächen gezeigt hatte, hatte man in der zweiten Periode wiederum alle Hände voll zu tun, um den Berg von Anträgen zu der revidierten 140 Seiten umfassenden Synodenvorlage durchzuarbeiten: wenig allgemeine Aussprache, dafür aber um so mehr Auseinandersetzung um Formulierungen, die verändert, hinzugefügt, weggestrichen werden sollen. Und das bei einem Text, dessen Stärke nicht in der Formulierung des Details liegen dürfte, sondern eigentlich im Aufgreifen des großen Anliegens.

Als eine grundlegende Schwierigkeit erwies sich die *thematische Ausrichtung*. Mit der Festlegung auf das Thema „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" glaubte man, sich thematisch beschränkt zu haben. Tatsächlich aber – und das war bereits der der ersten Sitzungsperiode vorliegenden Vorlage anzumerken (vgl. HK, Oktober 1985, 448–449) – holte man über sechs der sieben Teilabschnitte des Dokumentes (Sakramenten- und Gemeindekatechese, Religionsunterricht, Jugendarbeit, Ehe und Familie, Liturgie und Verkündigung, Nächstenliebe und Gerechtigkeit als Glaubenszeugnis) eine Themenfülle in die Synode hinein, die man hatte vermeiden wollen. Da fehlten nicht die *klassischen Streitfragen* (die aus dem Amt geschiedenen Priester, die konfessionsverschiedenen Ehen, die wiederverheiratet Geschiedenen, die Zulassung der Frau zum Diakonat, die sogenannten „viri probati", die Frage der Gewährung eucharistischer Gastfreundschaft gegenüber evangelischen Christen sowie die Möglichkeit der Teilnahme von Katholiken am Abendmahl evangelischer Christen, die Beteiligung von Laien an der Verkündigung). Es ging um das Verhältnis von Mystik und Politik (im Zusammenhang mit der Jugendarbeit), um einen *verstärkten Kontakt zwischen den Gemeinden und den Religionslehrern* und die Schaffung einer neuen Kultur des Sonntags, um die Option für die Armen als einer grundlegenden Orientierung für die Kirche, um eine verstärkte Erwachsenenkatechese als Voraussetzung für eine aktive Teilnahme der Glaubenden am Gemeindeleben.

In Empfehlungen sprach sich die Synode dafür aus, daß Arbeitnehmer angesichts gegenwärtiger *Massenarbeitslosigkeit* freiwillig auf Arbeit und Einkommen verzichten sollten. Die kirchlichen Einrichtungen, Gruppen und Gemeinden wurden aufgefordert, in ihrem Bemühen um Eingliederung und Beheimatung von Asylberechtigten fortzufahren. Die Deutsche Bischofskonferenz wurde gebeten, ihr Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" von 1983 auf die veränderte Situation hin fortzuschreiben. Man legte Wert darauf, daß die *Königsteiner Erklärung* im Zusammenhang mit der Frage nach der verantworteten Elternschaft und der Familienplanung ausdrücklich als Grundlage für die Gewissensbildung bekräftigt wird. *Ökumenische Gottesdienste* wollte man nicht gänzlich vom Sonntagvormittag verbannt sehen. Bischof Mosers Vorschlag, die letzten Wochen vor einem Hochfest frei zu halten von Bußgottesdiensten, wurde abgeschwächt in die Empfehlung, verstärkt Gelegenheit zum Empfang des Bußsakramentes zu schaffen ... kaum ein Teilbereich des kirchlichen Lebens blieb unberücksichtigt.

Zu wenig Distanz zum kirchlichen Betrieb?

Das Großthema der Synode wurde so jedoch mehr und mehr zu einer recht allgemeinen und inhaltlich wenig gefüllten Überschrift. Welcher Bereich des kirchlichen Lebens hat schon nicht mit der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation zu tun? Bis auf einige Hinweise im Teil 1, einer theologischen Grundlegung für das Gesamtpapier, fehlen weitgehend Hinweise für eine vertiefte Auseinandersetzung um das Synodenthema im eigentlichen Sinn. Es werden eine Fülle von Anregungen gemacht, Verbesserungen angestoßen, Veränderungen ins Auge gefaßt. Trotzdem entsteht nicht der Eindruck, man habe sich mit der Herausforderung der Weitergabe des Glaubens wirklich auch befaßt. Die Synodalen gaben sich viel Mühe, über das *Wie* der Weitergabe des Glaubens nachzudenken, ohne sich zu fragen, ob das *Was* dieses Glaubens fraglos vorauszusetzen ist. Dies könnte daran gelegen haben, daß doch recht innerkirchlich an diese Fragen herangegangen wurde und zu wenig mit Distanz zum kirchlichen Betrieb.

Greifbarstes Ergebnis der Synodenarbeit wird jedenfalls ein umfangreiches Dokument sein, dessen endgültige Fassung Bischof Moser an Pfingsten veröffentlichen will. Was es bewirken wird für das Leben der Ortskirche, dürfte nicht zuletzt von der *Bereitschaft der Seelsorger, Katecheten und Religionslehrer* abhängen, sich mit ihm auseinanderzusetzen und es in die Gruppen und Gemeinden hineinzutragen. Bei allen Vorbehalten gegenüber solchen Dialogunternehmungen, die jeweils in einen Wust von Papier einmünden, mit so etwas muß von vornherein rechnen, wer mit der Beteiligung größerer Teile des Kirchenvolkes an der kirchlichen Willensbildung ernst machen will. Die seit dem Konzil verwirklichte Rätestruktur hat ein synodales Bewußtsein unter den Gläubigen bis heute nicht zu schaffen vermocht. Auch der Würzburger Gemeinsamen Synode ist dies nicht gelungen. Vielleicht kommt man dem näher, wenn erst einmal mehr Diözesen dem Rottenburger Vorbild nachgefolgt sind. Wer als erster etwas zu tun wagt, setzt sich notgedrungen mancherlei Kritik aus. *K. N.*

Führungskräfte: Was sagen ihnen Religion und Ethos?

Die Frage, wie christlicher Glaube und moderne Welt sich zueinander verhalten und ob das eine mit dem anderen überhaupt vereinbar sei, ist so alt wie die Neuzeit. Sie stellt sich in verschärfter Form für die technische Zivilisation, in der die Gesetze des Marktes und der Zwang zu Erfolg und Effizienz weithin die Existenz des Menschen bestimmen. Wie religiöse und ethische Orientierungen sich unter diesen Bedingungen wandeln, zeigt eine vom von Katholiken getragenen Münchner „Arbeitskreis für Führungskräfte in der Wirtschaft" in Auftrag gegebene Studie über „Ethos und Religion bei Führungskräften". Einige Ergebnisse der Untersuchung, die im Sommer als Buch veröffentlicht werden soll, präsentierten die

drei Autoren der Studie – die Professoren *Franz-Xaver Kaufmann* (Bielefeld), *Walter Kerber SJ* (München) und *Paul M. Zulehner* (Wien) am 14. Februar in München.

Hoher Anteil an Konfessionslosen

Deutlich wurde dabei vor allem, daß religiöse Sinngehalte nur eine untergeordnete Rolle bei der ethischen Orientierung von Führungskräften spielen.

In erster Linie fühlten die Befragten sich ihrer Familie verantwortlich, danach dem eigenen Gewissen und an dritter Stelle sich selbst. Gott steht in der Rangfolge der Verantwortlichkeiten erst an fünfter (mittlerer) Stelle. Entsprechend sehen die allermeisten, 85 Prozent, im Gewissen auch diejenige Instanz, die sie befähigt, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Die Orientierung an den Lehren der Kirche, das Gebet und die Bibel werden dabei zuletzt genannt. Überwiegend abgelehnt bzw. mit Vorbehalten gesehen wird *von daher* auch eine Leitfunktion der Kirche in Fragen der Moral. Viele Führungskräfte sind, wie der Sozialethiker *Walter Kerber* erläuterte, der Ansicht, auch ohne Glauben und Kirche leben und moralisch handeln zu können. Gleichzeitig aber, so der Pastoraltheologe *Paul M. Zulehner,* erleben religiös orientierte Führungskräfte Konfliktsituationen, die sich aus dem Anspruch der Religion einerseits und den Anforderungen des Berufs andererseits ergeben.

Für die Untersuchung befragte das *GETAS-Institut* („Gesellschaft für angewandte Sozialpsychologie") in Bremen 530 Führungskräfte aus Wirtschaft und Verwaltung – zehn Prozent von ihnen waren Frauen – in den Großräumen München und Nürnberg–Erlangen. Den standardisierten Interviews, die im Sommer 1984 stattfanden, gingen sogenannte Tiefeninterviews mit 42 Führungskräften aus Wirtschaft, Verwaltung und Kirchen in den gleichen Untersuchungsräumen voraus, anhand derer dann die Fragebögen erarbeitet wurden. Von den Befragten haben 51 Prozent ein Hochschulstudium absolviert; 26 Prozent arbeiten in Betrieben mit mehr als 1000 Mitarbeitern, 14 Prozent sind Alleininhaber, 11 Prozent Mitinhaber und 13 Prozent Direktoren eines Betriebs.

Weit über dem Bevölkerungsdurchschnitt liegt in dieser Berufsgruppe der *Anteil der Konfessionslosen* mit 23 Prozent (auf München bezogen sogar 29 Prozent). Die Anzahl der Ehen, in denen ein Partner konfessionslos ist, reicht mit 17 Prozent beinahe an die Anzahl der konfessionsverschiedenen Ehen (20 Prozent) heran, und in neun Prozent der Fälle gehört keiner der beiden Partner einer Konfession an. Von den Konfessionslosen waren 14 Prozent noch nie Mitglied einer Religionsgemeinschaft, 31 Prozent waren früher katholisch, 47 Prozent evangelisch. Etwa 40 Prozent der katholischen und 30 Prozent der evangelischen Führungskräfte weisen nach den Worten des Soziologen *Franz-Xaver Kaufmann* ein enges und stabiles Verhältnis zu ihren Kirchen auf, während etwa ein Fünftel aller Katholiken und mehr als ein Drittel aller Protestanten als ihrer Kirche entfremdet gelten müssen. Jeder dritte Befragte in beiden Konfessionen steht in einem positiven, aber doch distanzierten Verhältnis zu seiner Kirche.

An pragmatischen Handlungsmustern orientiert

Zwischen der religiösen Ansprechbarkeit und der Häufigkeit der Teilnahme am Gottesdienst stellte Kaufmann einen unmittelbaren Zusammenhang fest, ebenso zwischen der subjektiven Kirchenbindung und der des Partners. Bei der *Bibellektüre* ist dieser Zusammenhang weniger deutlich: Fast ein Drittel der „religiös kaum Ansprechbaren" gaben an, im Laufe des letzten Jahres in der Bibel gelesen zu haben. Kirchenbindung wie auch religiöse Ansprechbarkeit sind nach Kaufmann in der Altersgruppe der 50–65jährigen am stärksten ausgeprägt und gehen bei den unter 50jährigen „kontinuierlich und drastisch" zurück. Zu berücksichtigen ist dabei allerdings, daß die Altersgruppe der 25–35jährigen in dieser Untersuchung nur schwach repräsentiert ist.

Wenn der *Stellenwert der Religion* geringer wird, woran orientiert man sich dann bei der Bildung ethischer Maßstäbe? Offensichtlich an eher pragmatisch-vordergründigen Maximen, die Kaufmann unter dem Stichwort „Opportunismus" zusammenfaßte. Die Anzeichen für eine solche opportunistische Orientierung sind seiner Erkenntnis nach insgesamt zwar nicht gravierend, nehmen aber in den jüngeren Jahrgängen deutlich zu. Vor allem jüngere, in der Wirtschaft tätige Personen mit mittlerem Bildungsabschluß neigen zu einem opportunistischen Verhalten, das mit dem *Rückzug aus gesellschaftlicher Verantwortung* einhergeht. Mit wachsendem Opportunismus schwindet die Bereitschaft zum sozialen Engagement; auch leben die betreffenden Personen häufig allein oder in nichtehelichen Verbindungen, haben keine oder nur wenige Kinder, übernehmen kaum Ehrenämter und spenden seltener für gemeinnützige Zwecke.

Das Ausmaß sozialer Verantwortung erscheint Kaufmann am stärksten vom Vorhandensein kirchlich-religiöser Orientierungen einerseits und vom Fehlen opportunistischer Haltungen andererseits abhängig. Die Einstellungsunterschiede zwischen den Generationen, die in dieser Untersuchung zutage treten, sieht er weniger in der Altersdifferenz als vielmehr in langfristigen Einstellungsveränderungen, also einem Tendenzwandel begründet. *Jüngere Führungskräfte,* so lautet Kaufmanns Schlußfolgerung, sind in ihren ethischen Orientierungen „flexibler und tendenziell opportunistischer, kirchlich weniger gebunden und auch in ihren religiösen Orientierungen weniger ausgeprägt".
Er hätte sich vorgestellt, daß Führungskräfte sich in Gewissensentscheidungen von ihrer Kirche allein gelassen fühlen, erklärte *Walter Ker-*

ber, und habe überrascht zur Kenntnis nehmen müssen, daß hier gar kein Bedarf bestehe, ja, eine kirchliche Autorität in Moralfragen abgelehnt werde. Daraus nun auf eine generell kirchenfeindliche Haltung zu schließen, hält er jedoch für falsch; er sieht im Gegenteil „jede Menge Hinweise" für eine positive Einstellung von Führungskräften zu Religion und Kirche, die freilich der Ambivalenz nicht entbehrt. So wollen die Befragten dem Christentum, das sie als die für unsere Kultur charakteristische Form der Religion bejahen, dennoch keine Sonderstellung gegenüber anderen Religionen zubilligen.

Religion ein Wert nur für andere?

Als ein „merkwürdiges Phänomen" empfindet Kerber es auch, daß die Wertschätzung, die man Religion und Kirche entgegenbringt, vornehmlich deren *Bedeutung für andere* gilt (nach dem Motto „Religion muß sein, die Menschen brauchen das"), während die Betroffenen selbst meinen, auf solche religiösen Hilfen eigentlich nicht angewiesen zu sein. Er interpretiert diesen Befund dahingehend, daß das Ethos von Führungskräften sich in einem Zustand des Übergangs befindet, in dem der Einfluß einer christlichen Erziehung noch nachwirkt, für die Entscheidungen der Gegenwart aber nicht mehr recht ernst genommen wird.

Nach der freiheitlichen Demokratie und den Menschenrechten steht für die Führungskräfte die Erhaltungswürdigkeit der Natur an dritter Stelle unter allgemein als verbindlich anerkannten „Grundwerten". Auf die Frage, was ihnen in ihrem Leben wichtig sei, gaben sie Zielen aus dem *privaten Bereich* Vorrang vor dem beruflichen Erfolg – was, so vermutet Kerber, womöglich mehr einem Wunschdenken als der Wirklichkeit entspricht. Kerber zufolge lassen sich aus der Untersuchung insgesamt keine voll gesicherten Schlüsse darüber ableiten, wieweit Führungskräfte in der Lage sind, eigene christliche Grundsätze nicht nur im persönlichen Umgang, sondern auch mit längerfristigen Auswirkungen auf das Wirtschaftsgeschehen durchzusetzen.

Daß es hierbei zu Konflikten kommen kann, machten die Ausführungen von *Paul Michael Zulehner* deutlich, der anhand der Untersuchung dem „Schicksal der Religion im Kontext des Berufs" nachging. Er unterschied fünf Verhaltensmuster, Konfliktstrategien gleichsam, mit denen Personen auf Widersprüche in diesem Bereich reagieren: den Rückzug aus einem der beiden Konfliktfelder (meistens der Religion), die Umdeutung der Religion, bei der ihre „konfliktproduktiven Anteile" ausgeschieden werden, die säuberliche Trennung der Bereiche, die zunehmend mehr Menschen zu gelingen scheine, die resignative Weise des Leidens an der Unvereinbarkeit der beiden Bereiche und schließlich den Kampf gegen religionsfeindliche wirtschaftliche Strukturen (für letzteren Typus liefert die Untersuchung nur ein Beispiel).

Die Religion, so folgerte Zulehner daraus, befindet sich angesichts der *„Übermächtigkeit" des wirtschaftlich-beruflichen Lebensfeldes* in einer paradoxen Lage: Obgleich als Religionsfreiheit sozial verbrieft, könne die *Religion* in zentralen Bereichen der Gesellschaft faktisch nicht gelebt werden. Wo aber Christen es schwer hätten, sei es auch mit der Menschlichkeit schlecht bestellt. Zulehner rief daher zur Solidarität und kreativen „Widerständigkeit" von Christen auf, um den „harten" Regionen der Wirtschaft ein Mehr an Menschlichkeit abzuringen.

Gerade auf dem Gebiet der *Wirtschaftsethik* sei man von einem Grundkonsens weit entfernt, stellte auch Kerber fest. Für ihn besteht das Dilemma darin, daß die Kirchen sich einerseits aus der wichtigsten Aufgabe der Bewußtseins- und Gewissensbildung nicht verabschieden dürfen, andererseits jedoch die von ihnen entwickelte Wirtschaftsethik für eine zuverlässige Orientierung einfach unzureichend sei. Einen Weg zur Überwindung der Kluft zwischen christlicher Tradition und moderner Lebens- und Arbeitswelt sieht er, ähnlich wie Zulehner, im Zusammenschluß und in der gegenseitigen Hilfe von Christen, die an der Basis in dieser Spannung stehen. *H. M. R.*

EKD-Statistik: Stabilität mit Erosionserscheinungen

Es wäre kurzschlüssig, würde man sich beim Urteil über die gegenwärtige Situation und die Zukunftsaussichten der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik nur auf die Statistiken der EKD stützen. Interessante Beobachtungen lassen sich an dem spröden Zahlenmaterial aber allemal machen. Das gilt auch für die unlängst vorgelegte Statistik über das kirchliche Leben in den 17 Gliedkirchen der EKD im Jahr 1984 (Statistische Beilage Nr. 78 zum Amtsblatt der EKD, Heft 2 vom 15. 2. 1986). In dem Bericht werden nicht nur die in den 10668 Kirchengemeinden erhobenen Zahlen der Taufen, Konfirmationen, kirchlichen Trauungen und Bestattungen, Gottesdienste, Gottesdienstbesucher, Kirchenaustritte und -eintritte für 1984 aufgelistet, sondern es wird auch Vergleichsmaterial aus früheren Jahren herangezogen.

Das kirchliche Leben im EKD-Durchschnitt

Besonders eindeutig ist der zahlenmäßige Befund auch für 1984 wieder bei den *Konfirmationen* und *kirchlichen Bestattungen:* 1984 wurden wie auch in den Jahren zuvor so gut wie alle evangelisch getauften Kinder im Alter von 14 Jahren konfirmiert (insgesamt waren es 359031 Konfirmanden); etwa 93 Prozent der im Berichtsjahr verstorbenen evangelischen Christen wurden von einem evangelischen Pfarrer bestattet. Zur *Taufe* wird in

dem Bericht zusammenfassend festgehalten: „Nach wie vor werden fast alle Kinder evangelischer Eltern im Säuglingsalter oder später getauft" (1984 wurden 220772 evangelische Kindertaufen gespendet). Bei der genaueren Aufschlüsselung der Taufzahlen sind besonders zwei Dinge bemerkenswert. Zum einen belief sich der Anteil der Spättaufen (darunter versteht die EKD-Statistik Taufen von Kindern im Alter von einem bis unter 14 Jahren) 1984 im Schnitt auf 12,8 Prozent; im Vergleichsjahr 1963 betrug dieser Anteil erst 7,4 Prozent. Zum anderen zeigt die Statistik, daß mehr katholisch-evangelische Mischehenpaare ihre Kinder evangelisch taufen lassen als früher: Während 1963 auf 100 Geburten von Kindern aus konfessionsverschiedenen Ehen 41 evangelische Taufen entfielen, waren es 1984 53 evangelische Taufen.
Anders als die Taufzahlen haben sich in den letzten zwanzig Jahren die *Trauzahlen* entwickelt. Immerhin wurden von jeweils 100 evangelischen Paaren 1963 noch 85, 1984 aber nur 69 kirchlich getraut. Von den evangelisch-katholischen Paaren ließ sich 1984 etwa ein Drittel evangelisch trauen; dieser Anteil blieb im Zeitraum von 1963 bis 1984 praktisch unverändert. 10,3 Prozent der evangelischen Trauungen im Jahr 1984 entfielen auf Paare, bei denen ein oder beide Ehepartner geschieden waren.

Die *Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher* unter den deutschen Protestanten hat sich in den letzten zehn Jahren kaum verändert: 1973 wie 1983 nahmen im Schnitt der Zählsonntage ca. 5 Prozent der Kirchenmitglieder im Alter von über 12 Jahren am Hauptgottesdienst teil (1963 waren es 7 Prozent). 21 Prozent der Kirchenmitglieder zwischen 5 und 10 Jahren kamen im Durchschnitt zum sonntäglichen Kindergottesdienst (1963 waren es 32 und 1973 14 Prozent). Leicht höher als an den normalen Zählsonntagen lag der Gottesdienstbesuch am Karfreitag (etwa 7 Prozent der Kirchenmitglieder über 12); demgegenüber fällt die *hohe Beteiligung an Christvespern und Christmetten* ins Auge: Im Durchschnitt der EKD kamen 1984 29 Prozent der Kirchenmitglieder am Heiligen Abend zum Gottesdienst; 1975 waren es erst 21 Prozent. Gestiegen ist auch 1984 die Zahl der Abendmahlsfeiern und der Abendmahlsteilnehmer.

Beträchtliche regionale Unterschiede

Bisher war nur von Zahlen bzw. Prozentsätzen die Rede, die sich auf den Durchschnitt der EKD beziehen. Das Bild wäre aber unvollständig, würde man nicht die teilweise beträchtlichen Unterschiede zwischen den einzelnen Landeskirchen mitberücksichtigen. Sie betreffen den Gottesdienstbesuch ebenso wie die kirchlichen Trauungen und die Spättaufen. Um mit dem Letztgenannten zu beginnen: Von der Gesamtzahl der Taufen waren in Berlin 36,8 und in Bremen 28,8 Prozent Spättaufen, während sich der Anteil in Schaumburg-Lippe auf 4,4 und in Kurhessen-Waldeck auf 5,7 Prozent belief. Wurden 1984 von 100 evangelischen Paaren in Berlin 39 und in Bremen 49 Prozent kirchlich getraut, waren es beispielsweise in der bayerischen Landeskirche 78 und in der württembergischen 76 Prozent.

Die württembergische Landeskirche hat im übrigen auch den höchsten Prozentsatz an Gottesdienstbesuchern, nämlich 9,1 Prozent. Ähnlich überdurchschnittliche Prozentsätze ergeben sich für Baden (8 Prozent), Bayern (8,1 Prozent) und die kleine (reformierte) nordwestdeutsche Kirche (8,7 Prozent). Deutlich unter dem EKD-Schnitt lagen 1984 wie auch schon in den Jahren davor Berlin (2,3), Bremen (2,3), Nordelbien (3,2) und Oldenburg (3,2). 1983 wurde eine Sondererhebung über den *Gottesdienstbesuch in Großstädten* durchgeführt, deren wichtigstes Ergebnis der Bericht jetzt zusammen mit den landeskirchlichen und EKD-Zahlen für 1984 mitteilt. Demnach besuchten in Augsburg, Heidelberg, Karlsruhe, Pforzheim und Münster jeweils 6 Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder den Gottesdienst; in Mainz und Stuttgart waren es 5 Prozent. In den meisten übrigen Großstädten ergaben sich Werte von etwa 3 Prozent; der niedrigste Wert wird mit einem Prozent für Braunschweig angegeben.

Auch bei den *Kirchenaustrittszahlen* weist die Statistik für die Großstädte unterschiedliche Quoten aus. Prozentual die meisten Kirchenmitglieder traten 1984 in Hamburg (1,3 Prozent) und in Berlin (1,2 Prozent) aus. Über dem EKD-Durchschnitt von 0,5 Prozent (127002 Austritte, davon 58,2 Prozent Männer) lagen auch Städte wie Hannover, München, Frankfurt und Köln. Die geringsten Austrittsquoten bei den Großstädten ergaben sich mit jeweils 0,2 Prozent für Hamm, Saarbrücken und Heilbronn. Den 127002 Kirchenaustritten im Gesamtbereich der EKD standen 1984 insgesamt 38242 Aufnahmen, Übertritte und Wiederaufnahmen gegenüber. Die Zahl der durch Erwachsenentaufe in die Kirche Aufgenommenen belief sich dabei auf 14147 (davon allein 4349 in der nordelbischen Landeskirche); Übertritte und Wiederaufnahmen aus der katholischen Kirche waren im Berichtsjahr 7027 zu verzeichnen.

Nur eine Minderheit wird erreicht

Zum ersten Mal seit 1980 ist die Zahl der Kirchenaustritte in den Gliedkirchen der EKD 1984 im Vergleich mit dem Vorjahr wieder *gestiegen* (1983: 113006; 1984: 127002). Ob damit nur ein leichter Pendelausschlag vorliegt oder ob sich die Zunahme der Austritte fortsetzt, wird man erst in einigen Jahren feststellen können. Der Vergleich zwischen der Gesamtzahl der evangelisch-landeskirchlichen Kirchenmitglieder von 1970 (Jahr der letzten Volkszählung) und der von Ende 1984 zeigt eine Abnahme um ca. 11 Prozent oder 3,2 Millionen. Diese Abnahme ist zum einen auf den *Sterbeüberschuß* (1,8 Millionen) und zum anderen auf den *Austrittsüberschuß* zurückzuführen (ca. 370000 Aufnahmen im genannten Zeitraum standen ca. 2 Millionen Austritte gegenüber). Der Anteil der Angehörigen der EKD-Gliedkirchen an der Gesamtbevölkerung (Ausländer mitgerechnet)

betrug Ende 1984 41,5 Prozent (1961: 50,5 Prozent), bei den deutschen Staatsangehörigen 44,7 Prozent (1961: 51,1 Prozent).

Legt man die Zahlen der neuesten EKD-Statistik neben die Ergebnisse der 1982 durchgeführten und zwei Jahre später veröffentlichten *EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft* (vgl. HK, Oktober 1984, 448–450), so läßt sich unschwer feststellen, daß sich Repräsentativumfrage und Statistik *in vieler Hinsicht gegenseitig bestätigen.* Das zeigt sich etwa beim Stellenwert von Taufe und Konfirmation: Hatten bei der Umfrage auf die Frage, was unbedingt zum Evangelisch-Sein gehöre, 85 Prozent die Taufe und 80 Prozent die Konfirmation genannt, so zeigt die Statistik, daß dieser Einschätzung die Praxis entspricht: Nach wie vor werden fast alle Kinder evangelischer Eltern getauft und fast alle 14jährigen Protestanten konfirmiert. Das Nord-Süd-Gefälle beim Gottesdienstbesuch, das die Statistik dokumentiert, läßt sich auch durch die Repräsentativumfrage belegen. Subjektive Einschätzung der Befragten und statistisch ermittelte Wirklichkeit liegen nicht zuletzt beim Punkt Mitarbeit in der Gemeinde nahe beieinander: Bei der Umfrage gaben 9 Prozent der Befragten an, in Chören, Gruppen und Kreisen mitzutun; nach der Statistik gab es 1984 in den Gliedkirchen der EKD etwa 129000 ständige Kreise der Kirchengemeinden (Bibelkreise, Kinder- und Jugendkreise, Altenkreise, Kirchen- und Posaunenchöre usw.) mit durchschnittlich rd. 2,3 Millionen Teilnehmern, was knapp 10 Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder bedeutet.

Umfrage und Statistik machen also gleichermaßen deutlich: Die evangelische Kirche in der Bundesrepublik erreicht (bei beträchtlichen regionalen Unterschieden) im Gottesdienst und in Gemeindeveranstaltungen nur einen sehr geringen Teil ihrer getauften und konfirmierten Mitglieder. Auf diesem Hintergrund ist es nur zu verständlich, daß seit einigen Jahren etwa in der VELKD und nicht zuletzt auch in der nordelbischen Landeskirchen intensiv über Möglichkeiten des missionarischen Gemeindeaufbaus nachgedacht wird und teilweise neue Wege erprobt werden, um distanzierte Kirchenmitglieder wieder mit der Kirche und ihrer Botschaft in Kontakt zu bringen.

Das Thema „neue Evangelisierung" ist auch in der katholischen Kirche der Bundesrepublik an den verschiedensten Stellen auf der Tagesordnung. Das für eine realistische Situations- und Trendanalyse erforderliche Material steht allerdings auf katholischer Seite nicht im selben Umfang zur Verfügung wie auf evangelischer: Es gibt leider immer noch kein katholisches Pendant zur EKD-Statistik, also ein jährlich der Öffentlichkeit zugänglich gemachtes Zahlenwerk, das Auskunft über das kirchliche Leben in den bundesdeutschen Diözesen geben würde. Es müßte eigentlich zu schaffen sein. *U. R.*

Koexistenz statt Getto?

Castro und die Kirche in Kuba

Zwei für die Kirche in Kuba spektakuläre Ereignisse haben in jüngster Zeit den Eindruck erweckt, die seit mehr als 25 Jahren isolierte und um ihre Existenz kämpfende Kirche sei zu neuem Leben erwacht und überdies gesellschaftsfähig geworden. Gesellschaftsfähig in dem von Moskau abhängigen marxistisch-leninistischen Revolutionsregime Fidel Castros, das die Kirche in den vergangenen Jahrzehnten zwar nicht verfolgt, aber mit wirksamen restriktiven Diskriminierungsmaßnahmen an den Rand der kubanischen Gesellschaft und in die Sakristeien zurückgedrängt hat.

Die Ereignisse, um die es geht: In Kuba und Brasilien gleichzeitig erschien (im November 1985) das Buch „Fidel und die Religion" – Gespräche des brasilianischen Dominikanerbruders *Alberto Libanio* (Frei Betto genannt) mit Präsident Castro; Mitte Februar (17. bis 23.) veranstaltet die katholische Kirche Kubas – Bischöfe, Priester und Laien – ihren ersten „Nationalkongreß". Beide sind zu Recht als sichtbare Anzeichen für eine in diesem Schrittempo unerwartete Annäherung von Kirche und Regime gewertet worden. Für welche innergesellschaftliche Entwicklungen die beiden Ereignisse stehen, ist die eigentliche Frage hinter den jüngsten Vorgängen. Ob Klimawechsel über Nacht, ob kluge Inszenierung oder substantieller Aufbruch, zwischen Kirche und Regime in Kuba ist mehr in Bewegung geraten, als viele auch auf dem Hintergrund zu Bürgerkriegen entarteter ideologischer und machtpolitischer Auseinandersetzungen gerade im Kuba benachbarten Mittelamerika für möglich hielten.

Markierung eines längeren Prozesses

Der „Nationalkongreß" der kubanischen Kirche markierte einen jahrelangen Prozeß, in dem die Kirche sich unter großen Anstrengungen aus einer Haltung der Resignation zu lösen versuchte (vgl. HK, Mai 1982, 247ff.). In der langen Phase aufgezwungener Privatisierung des Glaubenslebens sei zum Schaden der Kirche „ständig zurückgeblättert" worden in die Zeit der kirchenfeindlichen Maßnahmen des neuen revolutionären Regimes

(1960/61), urteilte der Sekretär der kubanischen Bischofskonferenz, *Carlos Manuel de Céspedes,* vor sechs Jahren. „Beide Seiten müssen umblättern und neu anfangen. Ich weiß nicht, ob der Mut dazu bei beiden vorhanden ist" (Vida Nueva, 17. 11. 79).
Der Mut wuchs in den letzten Jahren – auf beiden Seiten. Ungeachtet ihrer systematischen und subtilen Diskriminierung in fast allen gesellschaftlichen Bereichen zeigte die Kirche ihre Bereitschaft zu sozialem Engagement – dort, wo man sie ließ, in der Altenpflege zum Beispiel, oder indem die Seminaristen sich an Ernteeinsätzen beteiligten.

Sie intensivierte die Kontakte mit anderen Ortskirchen, vor allem in Lateinamerika, und mußte, etwa bei der Bischofsversammlung in Puebla 1979, feststellen, daß ihre singulären Probleme auch eigener Lösungen bedürfen. Die Initiativen in der personell geschwächten kubanischen Kirche dazu wuchsen langsam. Es waren die Bischöfe, die dem Kirchenvolk – eine eingeschüchterte Minderheit ohne die Möglichkeit und die Kraft zur Selbstbehauptung – den Weg aus dem nationalen und gesellschaftlichen Nischendasein zu bahnen versuchten. Bereits 1981 schrieb *René David,* Professor am Priesterseminar San Carlos von Havanna, über eine der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung entsprechende „Theologie und Pastoral der Versöhnung", die ohne beschönigende Glättungen der kubanischen Realität einen Prozeß der Annäherung in Gang setzen könnte:

„Die Theologie der Befreiung geht aus von einer Situation der Ungerechtigkeit und Ungleichheit, menschenunwürdiger sozio-ökonomischer Bedingungen und institutionalisierter Gewalt seitens der politischen und wirtschaftlichen Macht – eine Erfahrung, die dem Evangelium und dem Glauben an den befreienden Christus widerspricht. Die Situation in Kuba ist eine andere. Die Revolution hat das Privateigentum abgeschafft, die Produktionsmittel und sogar die Verteilung der Güter verstaatlicht. Um mehr soziale Chancengleichheit zu erreichen, bietet das Regime dem Volk kostenlose Schulen, medizinische Versorgung und insgesamt einen einfachen gesellschaftlichen Status und einen bescheidenen Lebensstandard, in dem ein gläubiger Christ die Tugend evangelischer Armut zum Gedeihen bringen kann.

Es ist offensichtlich, daß unser Regime – eine Diktatur des Proletariats – nicht das wünschenswerte Maß an Freiheit bietet noch das heikle Gleichgewicht zwischen Gleichheit und Freiheit verwirklicht hat, das eine echte Brüderlichkeit auszeichnet. Schmerzlich ist jedoch für einen Christen, der aus dem Glauben an einen Gott der Versöhnung lebt, die historisch gewachsene Situation der Feindseligkeit, des Unverständnisses und gegenseitiger Verurteilung, das sich in gegenseitigem Mißtrauen fortsetzt, in Pressionen gegen den Glauben auf einer Seite, auf der anderen im mangelnden Einsatz für den Aufbau einer Gesellschaft, in der Gläubige als solche nicht mehr vorkommen bzw. als Bürger zweiter Klasse gelten."

Versuche einer Differenzierung

Was der *kubanischen Bischofskonferenz* vier Jahre später in direktem Kontakt mit der politischen Führung in ersten Ansätzen gelang, hatte der Theologe in eine praktische und in eine grundsätzliche christlich-ethische Forderung gefaßt: „Wir müssen nach christlichem Vorbild einen Prozeß der Versöhnung einleiten ... das heißt nicht, daß wir so tun, als gäbe es keine Probleme, und die tatsächlichen Schwierigkeiten hinter einem glatten und unaufrichtigen Lächeln verbergen ... denn es werden wesentliche Meinungsunterschiede bestehenbleiben. Aber wir müssen die Angst überwinden, die uns lähmt. Ist die Angst vor dem Kommunismus, die jedes Bemühen um Versöhnung abwürgt, wirklich christlich? Wir könnten unsere kommunistischen Brüder auch fragen, ob ihre Angst vor dem Dialog mit Christen eine echte revolutionäre Haltung ist." Das gegensätzliche Begriffspaar heiße nicht – so der Theologe – Kommunismus und Christentum, sondern Christentum und kommunistischer Atheismus, und solange eine kommunistische Partei die Religion vernichten wolle, könne man eben auch von der Unvereinbarkeit von Kommunismus und Christentum sprechen.
Diese marxistisch unorthodoxe, daher *riskante Differenzierung* ist die eigentliche Grundlage, auf der Kirche und Staat, auf staatlicher Seite am deutlichsten durch Fidel Castro selbst, eine Annäherung versuchen. Sie wird im kommunistischen Machtbereich wohl überhaupt nur dort vorgenommen und in ihren Konsequenzen ernsthaft erwogen, wo es historisch, kulturell naheliegt und machtpolitisch gelegen kommt bzw. unvermeidbar erscheint, wie das Beispiel Polen zeigt.

Im Fall Kuba sind die Gegebenheiten freilich so, daß der Kirche die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Die *geringe Zahl praktizierender Katholiken* – schätzungsweise ein Prozent der Gesamtbevölkerung von rund zehn Millionen – und die unzureichende geistliche Führung wegen des chronischen Mangels an kirchlichem Personal sind der kubanischen Kirche Sorge und Last. Aber gerade ihre begrenzte gesellschaftliche Relevanz ist heute auch ihre Chance. Mit entsprechender Vorsicht und in bewußter Ausklammerung der ideologischen Grundlagen des politischen Systems formulierte der Erzbischof von Havanna, *Jaime Ortega,* kurz vor dem kubanischen Kirchenkongreß: „Hier in Kuba benutzt man das Wort Marxismus nicht oft. Der Begriff, der die Kubaner zusammenschweißt, ist die Revolution (der Sozialismus), und wenn wir daher von einem Dialog reden, dann meinen wir nicht den Dialog zwischen Marxisten und Christen, denn das könnte philosophische und theoretische Folgerungen nach europäischer Art miteinschließen. Es handelt sich um eine Regierung, die wir de facto haben und die in der Praxis einen großen modernen Wandel in unserer Gesellschaft bewirkt hat, der nun schon ein Vierteljahrhundert in der Geschichte Kubas anhält. Infolgedessen muß der Dialog stattfinden zwischen dieser Realität, die sich sozialistische Revolution nennt, und dieser Kir-

che, die Bestandteil dieses Volkes ist und die von derselben Basis her denkt – innerhalb eines Vorgangs, den wir ‚Überlegungen der kubanischen Kirche' genannt haben" (Solidaridad Nr. 69, Santiago 1985).

Kirchenkongreß wurde zum Hoffnungszeichen

Die *Kirchenversammlung* selbst ist von den kubanischen Kirchenführern zu Recht als „kubanisches Puebla" bezeichnet worden. Nach der bewährten CAJ-Methode „sehen, urteilen, handeln" diskutierte der Kongreß (von den 181 Delegierten aus sieben Diözesen waren 110 Laien, 22 Ordensfrauen, 2 Brüder und 47 Bischöfe und Geistliche) das 180 Seiten umfassende, in den vergangenen Jahren erarbeitete Dokument, das nach Redigieren der mit großen Mehrheiten verabschiedeten Fassung von den Bischöfen herausgegeben werden soll. „Die ursprüngliche Idee war", so heißt es einleitend in dem Dokument, „die kirchliche Wirklichkeit Kubas mit ihrem besonderen politischen sozio-ökonomischen Umfeld im Licht des Zweiten Vatikanums und der Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla zu erörtern. In einem langen Reflexionsprozeß sind wir zu einer soliden Analyse der Vergangenheit und der Gegenwart unseres kirchlichen Lebens gelangt, die uns helfen soll, pastorale Perspektiven für die Zukunft aufzuzeigen." Schon auf Pfarr- und Diözesanebene habe Übereinstimmung geherrscht, wie die kubanische Kirche der Zukunft aussehen müsse: „einfach, arm, zum Dienen bereit, offen für den Dialog in der Liebe, aktiv beteiligt am Leben des Volkes, uneigennützig und opferbereit".

Was die Bischöfe, aber auch andere befragte Delegierte in den vergangenen Monaten an *positiven Urteilen* über die sozialen Errungenschaften des Regimes oder das sich wandelnde Verhältnis von Kirche und Staat fällten, ist einerseits so gemeint, andererseits aber auf dem Hintergrund der bedrückenden Lebenswirklichkeit in einem totalitären marxistischen Staat zu sehen: Von 800 Priestern und 2000 Ordensfrauen vor der Revolution waren nur 200 Geistliche und 200 Ordensfrauen geblieben. Der größte Teil verließ Kuba fluchtartig oder auf Geheiß der Ordensoberen, 130 Priester wurden von den neuen Machthabern ausgewiesen. Dieser Stand ist bis heute fast unverändert geblieben. Das nationale Priesterseminar zählt derzeit zwischen 30 und 40 Seminaristen.

Bewußt verzichtete die Kirchenversammlung auf Anklagen oder gar schrille Töne (Erzbischof Ortega: „Wir sind nicht hier versammelt, um zu verurteilen, sondern um zu heilen"), formulierte aber ihre Anliegen an die politische Führung unmißverständlich: Die Katholiken möchten, wie es in einem fast einstimmig gefaßten Beschluß heißt, ihren Platz in der sozialistischen Gesellschaft Kubas hinnehmen dürfen, sie seien zum Dialog und zur Zusammenarbeit bereit, wenn man sie nur lasse. Vor allem wünscht sich die Kirche mehr Möglichkeiten zur religiösen Erziehung der Jugend und den Zugang zu den Medien. Bisher darf lediglich ein Informationsblatt in den Kirchen verteilt werden.

Den ausländischen Kongreßbeobachtern fiel – gerade im Hinblick auf die Schwesterkirche in Nicaragua – die *Einheit der kubanischen Kirche* auf. Die Überzeugung, daß patriotische Gesinnung und gesellschaftliches Engagement nicht auf Kosten des Glaubens und der Treue zur römischen Kirche gehen dürfen, wird allgemein in der Kirche geteilt, wenn auch die praktizierenden Katholiken der älteren Generation die Annäherung von Staat und Kirche mit größerer Skepsis beurteilen. Die Revolution hat die Kirche nicht zu spalten vermocht, nicht zuletzt deshalb, weil die Bischöfe sich bald auf eine machtlose, mittellose Kirche eingestellt hatten und unter der klugen Begleitung des früheren Nuntius *Cesare Zacchi* den verbliebenen engen Spielraum nutzten. Erzbischof Zacchi riet den Bischöfen und Priestern bereits in den sechziger Jahren, mit dem Volk zu leben und sein Schicksal zu teilen. So blieben Spaltungsversuche bis auf eine kurzlebige kleine Gruppe von Friedenspriestern ohne Erfolg.

Daß die Kirchenversammlung von Havanna unbehindert stattfinden konnte, ist zweifellos ein Hoffnungszeichen für die Kirche. Ob das Tabu Religion in Gesellschaft und Öffentlichkeit damit schon gebrochen ist, wird die Reaktion der politischen Führung auf die Bitten auch der ausländischen Kongreßbeobachter zeigen. Staatschef Fidel Castro traf zu getrennten Gesprächen mit dem Präsidenten des Päpstlichen Laienrates, Kardinal *Eduardo Pironio,* dem Sekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, Bischof *Darío Castrillón,* und dem Leiter der Adveniat-Geschäftsstelle, Weihbischof *Emil Stehle,* zusammen. Alle drei äußerten sich positiv über die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses. Weihbischof Stehle sagte, in dem zweistündigen Gespräch mit Fidel Castro, der nur den Kirchenbeauftragten der Partei, *José Carneado,* hinzugezogen hatte, sei sehr offen über die wesentlichen Fragen der Kirche in Kuba geredet worden. Stehle warnte jedoch angesichts der personellen Schwäche der kubanischen Kirche und des in System und Verfassung fest verankerten Staatsatheismus vor übertriebenen Hoffnungen. Positives konkretes Ergebnis des Gesprächs: Der kubanischen Kirche soll in Zukunft ermöglicht werden, offiziell Hilfe aus der Bundesrepublik zu empfangen. Mit dem Besuch des Papstes ist laut Bischof Stehle in diesem Jahr kaum zu rechnen. Johannes Paul II. werde wohl nicht ein Land besuchen wollen, dessen Regierung seit 25 Jahren Missionaren die Einreise verweigert.

Wird Castro kirchenfreundlicher?

Die staatlichen Stellen sind der ausländischen Kirche mit *kleinen Gesten* entgegengekommen: 1986 dürfen drei Priester nach Kuba einreisen. Zum Schlußgottesdienst des Kongresses wurde der Einzug vom Platz der Kathe-

drale durch das Portal und die Übertragung per Lautsprecher nach draußen genehmigt; an der Schlußsitzung nahm Vizeaußenminister und Mitglied des Zentralkomitees der Partei, *Ricardo Alarcón,* teil; das staatliche Fernsehen strahlte einen Bericht über die „Madonna von Regla", die Schutzpatronin des Hafens von Havanna, aus; die Presse berichtete über den Empfang der ausländischen Kirchenführer durch Regierungsvertreter am Flughafen und – wenn auch nur kurz – über den Kongreß selbst.

Das Regime hat nun aber im November vergangenen Jahres seinerseits den eingangs erwähnten Überraschungscoup gelandet: Das Buch *„Fidel und die Religion"* (Fidel y la Religión, Havanna 1985) erreichte allein durch sein Erscheinen in Kuba, aber auch mit dem, was in seinen 379 Seiten zu lesen ist, beträchtliche Signalwirkung. Man kann die langen Ausführungen Fidel Castros ironisch angehen und als karibischen Redeschwall eines Altrevolutionärs abtun, man kann sie zum strategischen Konzept einer brüderlichen Allianz von Christen und Marxisten hochstilisieren oder sie als einen raffiniert durchdachten Umarmungsversuch mit Würgegriffcharakter für ganz Lateinamerika verstehen.

Lesenswert ist das Buch allemal, vorausgesetzt, man stört sich nicht an der engen Nachbarschaft von Kochrezepten, Berichten über Guerillakämpfe, Erinnerungen eines Kindes vom Lande und Jesuitenzöglings, ideologischen Reflexionen, persönlichen Bekenntnissen, Gedanken über Gott, die Welt (namentlich die Verschuldung der sog. Dritten Welt), historischen Ausflügen (am liebsten in die französische, selten in die bolschewistische Revolution) und mancherlei Wiederholung. Nach den beiden Treffen Castros mit den kubanischen Bischöfen am 8. September und 12. November 1985, den ersten Kontakten seit der Machtübernahme 1959, war offenbar die Zeit reif für eine positive Akzeptanz des Buches in der kubanischen Bevölkerung.

Bei der Bewertung der Interviewaussagen sollte man bedenken, daß Castro zwar der unbestrittene Führer des kubanischen Regimes ist, daß dessen feste Einbindung in die Partei und die totale (auch wirtschaftliche) Abhängigkeit von der Sowjetunion ihm aber wohl weniger politische Gestaltungsmöglichkeiten bieten, als er vorgibt und es seine nicht nur rhetorischen Talente vermuten lassen. Ein Thema, auf das der kubanische Präsident in seinen vier Gesprächen von insgesamt 23 Stunden Dauer (geführt im Mai 1985) immer wieder zurückkommt, ist das Schicksal seines Kontinents Lateinamerika – aus der Sicht des linken Revolutionärs, der straffe Ideologe bleibt im Hintergrund. Auch katholische Kirchenführer nehmen Castro ab, daß ihn die von Armut und Misere geprägten sozialen Verhältnisse auf dem Subkontinent beschäftigen. Der Sozialrevolutionär Castro, der die Schulden der hochverschuldeten Länder Lateinamerikas kurzerhand gestrichen sehen will (weil sie – wofür alles spricht – doch nicht zurückgezahlt werden können), ist ein Praktiker, der – bewußte Verharmlosungen mitberücksichtigt – von Wirtschaftsfragen und vom Durchstehen einer Revolution mehr versteht als von marxistischer Doktrin.

Sympathien für die Theologie der Befreiung

Castros inzwischen mehrfach bekundete *Sympathie für die Theologie der Befreiung* ist verständlich, politisch-taktisch wie ideologisch betrachtet. Frei Betto, selbst Anhänger der Befreiungstheologie, befragt ihn ausführlich zu diesem Thema. Fidel Castro will erst die Bücher von *Leonardo Boff* und *Gustavo Gutiérrez* sowie die römischen Aussagen zur Befreiungstheologie lesen, die er sich hat besorgen lassen, und sagt lediglich: „Die große Bedeutung der Theologie der Befreiung liegt in ihren Auswirkungen auf die politischen Überzeugungen der Gläubigen. Und mehr noch: sie ist eine Wiederbegegnung des Christentums mit seinen frühchristlichen Wurzeln, mit seiner schönsten, anziehendsten, heroischsten und glorreichsten Zeit. Die gesamte lateinamerikanische Linke wird sie (die Theologie der Befreiung) als eines der wesentlichsten Ereignisse unserer Epoche werten müssen" („Fidel y la Religión", S. 291).

Castro, der sich mehrfach ausdrücklich als nicht gläubig bezeichnet („Ich kann sagen, ich habe [den Glauben] nie gehabt", S. 18), scheut sich auch nicht aus der Distanz, die Christen, vor allem die katholische Kirche, zur Selbstkritik aufzurufen. Immer wieder zitiert er die Bibel, das Alte wie das Neue Testament. Er lobt die Option der lateinamerikanischen Kirche für die Armen und führt sie auf die Verheißungen der Bergpredigt zurück, von der er meint, Karl Marx „hätte sie unterschreiben können". Überhaupt zieht er in dem spürbaren Bemühen, Ähnlichkeiten zwischen Christentum und Revolutionsgeschichte aufzudecken, unbekümmerte Parallelen wie die von der frühen Christenverfolgung zur Verfolgung der kommunistischen Bewegung, „die auch eine Martyrerlegion hat" (S. 326). „Wer den Armen verrät, verrät Christus", sagte er an anderer Stelle (S. 331).

Von Frei Betto ungefragt beteuert Fidel Castro: „Wir wünschen keine Spaltungen im Innern der Kirche. Wir möchten, daß die Kirche geeint ist und so die gerechten Forderungen ... Lateinamerikas unterstützt ... Es scheint mir nicht in Ordnung, von außen die Spaltung zu betreiben. Politisch gesehen, ist für sie wie für uns die Solidarität einer einigen Kirche mit den großen Sehnsüchten der Menschheit das Erstrebenswerteste" (S. 308). Just das Thema Volkskirche und ihre Unterstützung durch bestimmte ideologische Kräfte wurde offenbar auch in den Gesprächen der Bischöfe Castrillón und Stehle mit Fidel Castro erörtert. Weihbischof Stehle: „Wenn Fidel Castro an der Lösung der sozialen Frage in Lateinamerika liegt, so weiß er auch, daß die Kirche ihre Kräfte nicht zersplittern lassen darf."

In vielen Passagen der Interviews läßt Castro mehr implizit als ausdrücklich erkennen, daß seine christliche Erziehung in Elternhaus und Schule Spuren in seinem Welt- und Menschenbild hinterlassen hat. In seiner Widmung für Frei Betto schreibt der kubanische Staatschef: „Noch hat er es nicht erreicht, aber wenn mich einer zum Glauben bringt, dann ist es Frei Betto."

Revolution ohne Religionsfreiheit nicht vollkommen

Nimmt man die zahlreichen Äußerungen Castros über sein politisches Leben, sein Verhältnis zur „Revolution" hinzu, kann man zu dem Schluß gelangen, daß Fidel Castro eine Art gläubiger Revolutionär ist, wie sie unter Politikern seines Ranges vermutlich selten sind. Die Werte und Prinzipien der Revolution, wie er sie beschreibt, ähneln dem Dekalog, an einer Stelle zählt er sogar christliche Gebote als Kernsätze der Revolution auf (S. 258). Castro plädiert für den Menschen, gegen Dogmatismus, Manipulation und Sektiererei. Er gibt zu, daß die Revolution ein noch nicht vollendetes „Kunstwerk" sei (S. 280). Der Staatsatheismus in Kuba sei keine „Religion", sondern historische Notwendigkeit zur Sicherung der Revolution gegen konterrevolutionäre Elemente gewesen. Mit Nachdruck versichert Castro, die kubanische Revolution könne eben wegen ihres rigorosen „wenn auch damals gerechtfertigten" Vorgehens gegen die Kirche kein Modell für Lateinamerika sein. Er hoffe auf eine strategische Allianz mit einer sozial engagierten Kirche. Langsam wird man in Kuba dahinterkommen, meint Castro, daß der christliche Glaube nicht schon an sich als ideologische Abweichung geahndet wird. Zum obligatorischen Atheismus als Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei Kubas sagt Fidel Castro: „Unsere Revolution ist nicht vollkommen, solange einzelne aus religiösen Gründen diskriminiert werden, obwohl sie ihre sozialen Pflichten genausogut erfüllen wie andere Mitbürger" (S. 247). Frei Betto irritierte den Parteichef darauf mit der Frage: „Das heißt also, daß der konfessionelle Charakter der Partei aufgegeben werden muß?" Man brauche Zeit, antwortete Castro, die Frage in der Partei zu diskutieren. Bei der ersten Sitzungsperiode des dritten Parteikongresses im Februar ist in dieser Frage nichts geschehen. Der Kongreß tritt im Spätherbst erneut zusammen.

Das Problematischste an dem wortreichen Buch ist das, was unausgesprochen bleibt. Das Regime hat in den 26 Jahren seiner Herrschaft neben unzweifelhaften sozialen Errungenschaften die Bevölkerung, nicht nur die kleine Gruppe praktizierender Christen, in einen in vieler Hinsicht *reduzierten Lebensraum* gepreßt. In einen rigorosen Arbeitsrhythmus gezwungen, von einem Kontroll- und Spitzelsystem umgeben, ist der Kubaner von Staat und Partei in einem Ausmaß in Anspruch genommen, das auch die sprichwörtliche karibische Lebensfreude spürbar strapaziert. Fragen nach den Menschenrechten, den politischen Gefangenen in Kuba, finden sich in dem Interview-Band, der im Staatsverlag erschienen ist, nicht! Es gehöre zu den ethischen Grundsätzen der Revolution, daß in Kuba niemand gefoltert werde, und es sei auch in keinem Fall geschehen, sagt Castro. Gefängnisstrafen ja, Folter nein. Daß in Kuba nicht systematisch gefoltert wird, trifft vermutlich zu. Menschenquälerei, wie es sie in allen totalitären Regimen gibt, ist damit nicht ausgeschlossen. Die Angaben über die Zahl der *politischen Häftlinge* gehen auseinander; fest steht, es sind viele, vermutlich mehr als zehntausend, und sie verbüßen meist langjährige Haftstrafen.

Für die katholische Kirche war es ein Vierteljahrhundert mühsamen Ausharrens in einem gesellschaftlichen Klima, das das ohnehin flach wurzelnde geistlich-religiöse Leben auszutrocknen versuchte. Daß die kubanische Kirche von Rom gestützt Schritte auf das Regime zu wagt, das seinerseits – aus welchen Motiven auch immer – eine gewisse Annäherung an sie sucht, ist ein Fortschritt in dieser Region. *Gabriele Burchardt*

Eine Mischung aus Gewehren und Rosenkränzen

Der Umbruch auf den Philippinen

Die Auswirkungen des politischen Umbruchs auf den Philippinen, der Ablösung des Marcos-Regimes, die zur Übernahme der Regierung durch die Opposition geführt haben, sind noch nicht zu überblicken. Wir beschränken uns hier auf die Darstellung der wesentlichen politischen Ereignisse, die zum Umbruch geführt haben, und auf die Situation, wie sie unmittelbar nach der Regierungsübernahme durch Corazon Aquino sich darstellt. Einen Bericht über die Kirche auf den Philippinen, die unter der Führung ihrer Bischöfe Motor des Umbruchs war, werden wir in einem späteren Heft veröffentlichen.

Als Ferdinand Marcos 1965 zum Präsidenten der Philippinen gewählt worden war, erwartete man *durchgreifende soziale und wirtschaftliche Reformen* im Rahmen des von ihm propagierten „demokratischen Obrigkeitsstaates". Bald zeigte sich jedoch, daß er die auf ihn gesetzten Hoffnungen kaum würde erfüllen können. Bereits Ende

der 60er Jahre verschlechterte sich die ökonomische Situation des Landes sogar derart, daß die extremistischen Bewegungen der Kommunisten wie der Muslime erheblichen Auftrieb bekamen. Marcos verhängte schließlich 1972, kurz vor Ende seiner regulären Amtszeit, das Kriegsrecht und errichtete mit Hilfe der Militärs eine Diktatur. Dies wurde von der Mehrheit der Bevölkerung auch begrüßt, hatte Marcos doch – wie man glaubte – das Land vor der Anarchie gerettet. Die militärische Stabilisierung der Lage ermöglichte zudem einen *Wirtschaftsaufschwung*, so daß die von ihm nun verkündete Idee einer „neuen philippinischen Gesellschaft" als realisierbar erschien. Die ökonomischen Erfolge und der Ausbau des Sozialwesens ließen manchen Bürger über den Verlust politischer Freiheiten hinweggesehen.

Das schwere Erbe der Marcos-Diktatur

Doch schon nach wenigen Jahren begann eine tiefgreifende Rezession, die nicht nur durch die allgemeine Weltwirtschaftslage bedingt war, sondern auch durch Mängel der eigenen Politik. Ungeheure, durch Korruption begünstigte Fehlinvestitionen, die Vernachlässigung der Ressourcen des Landes und die Monopolisierung wichtiger Bereiche zugunsten von Angehörigen des Marcos-Clans haben die Wirtschaft auf den Stand von 1972 zurücksinken lassen. Die Auslandsverschuldung betrug Ende 1985 mit 26 Milliarden Dollar zwei Drittel des jährlichen Bruttosozialprodukts, die Inflationsrate liegt bei 20%, nachdem sie zeitweilig bis auf 50% gestiegen war. 15% der Filipinos sind arbeitslos, und weitere 25 bis 35% finden nur gelegentlich eine Beschäftigung.
Die Rezession, die seit längerer Zeit auch Teile des Mittelstandes erheblich bedroht, erwies sich als günstiger Nährboden für den politischen Extremismus. Zwar haben die muslimischen Rebellen in den letzten Jahren an Boden verloren, doch dafür verzeichnet die kommunistische Bewegung wachsenden Zulauf. Die 16 000 Soldaten der New People's Army, die vorwiegend auf Luzon und Samar sowie in Nord- und Ost-Mindanao operieren, kontrollieren nach US-Schätzungen bis zu 20% aller Dörfer. Die (unter Marcos verbotene) Kommunistische Partei der Philippinen konnte ihre Mitgliederzahl in den vergangenen fünf Jahren nach Schätzungen auf 20 000 steigern. Sie gewann zunehmend auch in städtischen Regionen an Einfluß, wobei sie geschickt die Folgen der Wirtschaftskrise und die allgemeine Unzufriedenheit mit der politischen Lage ausnutzte.

Noch verheerender als die wirtschaftlichen Mißstände war freilich der *Verfall der politischen Moral.* Mit der Verfassung von 1973 genehmigte sich Marcos eine fast unumschränkte Machtfülle, die er auch unter der 1981 errichteten „Präsidialdemokratie" beibehielt. Mehr und mehr auf die Wahrung der eigenen Interessen bedacht, kontrollierte er mit Hilfe des ihm ergebenen Militärs und der von ihm begründeten „Bewegung für eine neue Gesellschaft" das gesamte politische Leben. Zudem wurden bei der Vergabe von Ämtern in allererster Linie Angehörige des Marcos-Clans und deren getreue Gefolgsleute bevorzugt. Mißliebige politische Gegner waren vielfach schutzlos staatlicher Willkür ausgesetzt. Inhaftierungen ohne Gerichtsverfahren und Folterungen in den Gefängnissen waren bald an der Tagesordnung, und Tausende fielen den Übergriffen undisziplinierter, aber von höchster Stelle gedeckter Militärs zum Opfer, ganz zu schweigen von all jenen, die als Unschuldige in Kämpfen zwischen der Armee und Aufständischen ihr Leben lassen mußten. Den unrühmlichen Höhepunkt bildete im August 1983 die Ermordung *Benigno Aquinos,* deren mutmaßliche Hintermänner nach einem mehr als zweifelhaften Verfahren im Dezember 1984 freigesprochen wurden.
Die wachsende wirtschaftliche und politische Destabilisierung der Philippinen zehrte nicht nur an Marcos' einstiger Popularität, sie beunruhigte auch seit langem die USA. Diese sahen ihre ökonomischen Interessen gefährdet (über die Hälfte der ausländischen Investitionen stammt von amerikanischen Unternehmen), ja mehr noch ihr militärisches Engagement. Schließlich unterhalten die USA auf den Philippinen die weitaus bedeutendsten *Militärstützpunkte* des gesamten asiatischen Raumes, und sollten sie diese aus politischen Gründen aufgeben müssen, ließe sich schwerlich ein angemessener Ersatz innerhalb der Region finden.

Washington drängte Marcos deshalb immer wieder, die Lage durch demokratische Zugeständnisse zu entschärfen. Er selbst kam diesem Wunsch – wenngleich zögernd – durch die Abhaltung der Wahlen vom Februar 1986 entgegen, wobei er offensichtlich hoffte, seine Position durch einen Sieg zu stärken. Um seine Chancen zu steigern, griff er dabei auf ein – leider – probates Mittel philippinischer Politik zurück: er ließ Wähler bestechen oder einschüchtern, Wahllisten fälschen und die Stimmenauszählung manipulieren. Dies erwies sich allerdings für ihn als verhängnisvoller Fehler, zumal es ihm trotz aller Betrügereien nur mühsam gelang, sich als Wahlsieger zu präsentieren. Die Wahlumstände deckten schonungslos sein moralisch verwerfliches Handeln auf, und als sich die Mehrheit des Militärs auf die Seite des gewaltlosen Widerstands der Bevölkerung stellte, blieb ihm am 25. 2. 86 nur die schimpfliche Flucht in das von den USA angebotene Exil.

Die moralische Alternative: Maria Corazon Aquino

Zunächst hatte es den Anschein, als könne die Opposition wieder einmal nur einen Achtungserfolg erzielen, da es ihr an der notwendigen Geschlossenheit mangelte. Lange war ungewiß, ob man sich auf einen gemeinsamen Kandidaten einigen würde. Die Kommunisten sowie Gruppierungen der extremeren Linken riefen zum Boykott der – wie sie es nannten – „Wahlfarce" auf.

Ansprüche auf die Präsidentschaftskandidatur machte vor allem *Salvador Laurel* geltend, der Führer der „Vereinigten Demokratischen Nationalen Organisation" (Unido). Die Unido, ein Zusammenschluß eher konservativer Parteien, war bei den Parlamentswahlen von 1984 nicht zuletzt dank der Unterstützung durch Frau Aquino zur stärksten Oppositionskraft aufgestiegen, und Laurel hatte schon damals Ambitionen auf das Amt des Präsidenten erkennen lassen (vgl. HK, August 1984, 387ff). Allerdings konnte er sich nur bedingt Chancen auf einen Wahlerfolg ausrechnen, zumal er – wie andere führende Vertreter der Unido – wegen seiner ehemals guten Beziehungen zu Marcos keineswegs unumstritten ist.

Die gemäßigte Linke war nicht bereit, der Unido kampflos das Feld zu überlassen. Durch ein Bündnis der Demokratischen Partei und der 1978 von Benigno Aquino gegründeten „Laban" („Nationale Kraft") gestärkt, besaß sie zudem in Frau Aquino eine Persönlichkeit, die auf Grund ihrer charakterlichen Integrität weit eher für das höchste Staatsamt geeignet schien. Die Gespräche mit der Unido zur Aufstellung eines gemeinsamen Kandidaten scheiterten zunächst an der unbeugsamen Haltung Laurels. Dank intensiver Vermittlertätigkeit besonders von Kardinal *Jaime L. Sin* gelang es jedoch letztlich, eine Einigung zu erzielen, wobei sich Laurel bereit erklärte, an der Seite Frau Aquinos für das Amt des Vizepräsidenten zu kandidieren.

Frau Aquino, 1933 geboren, entstammt – wie ihr ermordeter Mann – der reichen Oberschicht. An renommierten katholischen Schulen der USA erzogen, widmete sie sich nach ihrer Heirat (1956) einzig ihren Pflichten als Mutter und Hausfrau, ohne politisch in Erscheinung zu treten. Erst der gewaltsame Tod Benigno Aquinos ließ sie 1983 in das Rampenlicht der Öffentlichkeit rücken, wobei sie es aber bewußt vermied, sich allzusehr in die politischen Interessen ihrer Verwandten einspannen zu lassen. Dies zeigten auch die Wahlen von 1984, als sie sich gegen einen Boykott wandte und offen ihre Sympathien für die Unido zu erkennen gab.

Maria Corazon Aquino gewann vor allem dadurch das Vertrauen breiter Volksschichten, daß sie nicht etwa einen persönlichen Rachefeldzug gegen Marcos bestritt, sondern von Beginn an gezielt für eine Erneuerung der philippinischen Gesellschaft in einer „Ära nach Marcos" eintrat. Der ihr vielfach unterstellte Mangel an politischer Erfahrung wurde durch persönliche Glaubwürdigkeit ausgeglichen. So wurde sie zu einer echten „moralischen Alternative" zu Marcos, der zuletzt einem alternden, von Krankheit gezeichneten Taktiker glich, der sich um jeden Preis an die Macht klammerte.

Entscheidend für den Sieg der von Frau Aquino geführten Bewegung war letztlich die Unterstützung durch die katholische Kirche. Diese fand angesichts der politischen und sozialen Spannungen der letzten Zeit zu einer Einheit, wie sie noch vor wenigen Jahren undenkbar gewesen wäre. Die Mehrheit der Bischöfe hatte die Marcos-Diktatur anfangs als das kleinere Übel betrachtet, ja streng konservative Kirchenobere sahen in Marcos den Retter vor der kommunistischen Gefahr, während eine kleinere Gruppe „progressiver" Bischöfe frühzeitig auch vor der Möglichkeit gesellschaftlicher Fehlentwicklungen warnte.

Entschlossene Haltung der Kirche

Ab Mitte der siebziger Jahre gingen die meisten Bischöfe zunehmend auf *Distanz zu Marcos,* an ihrer Spitze Kardinal Sin, der mit regelmäßiger Selbstverständlichkeit insbesondere die Menschenrechtsverletzungen anprangerte. Er befürwortete damals eine „kritische Zusammenarbeit" mit dem Regime, um einerseits die Spannungen zwischen Kirche und Staat zu begrenzen und andererseits – mit Rücksicht auf konservative Kirchenkreise – die Gefahr einer Spaltung der Kirche zu bannen. Aber auch er konnte nicht verhindern, daß die *Differenzen innerhalb des Klerus* (auch innerhalb der Bischofskonferenz) zeitweise bedrohliche Ausmaße annahmen. Vor allem die – anfänglich kleinere – Schicht von Priestern und Ordensleuten, die sich offen gegen politische und soziale Ungerechtigkeit zur Wehr setzte, beklagte gelegentlich die mangelnde Unterstützung durch die Kirchenführung. Anhänger einer extremen philippinischen Variante von „Befreiungstheologie", die 1972 die „Kirche für nationale Befreiung" gegründet hatten, schlossen sich schließlich dem Dachverband kommunistisch gesteuerter Organisationen „Neue Demokratische Front" an. Etwa 10 bis 15 Priester und Ordensleute befanden sich bisher in den Reihen der NPA (UCA News, 14. 8. 85).

Marcos nahm dies zum Anlaß, die Kirche immer heftiger der kommunistischen Unterwanderung zu beschuldigen. Es häuften sich Übergriffe gegen kirchliche Mitarbeiter und Einrichtungen, und allein 1985 fielen mindestens drei Priester sowie 30 andere Kirchenmitarbeiter Gewalttaten zum Opfer (UCA News, 24. 12. 85). Nachdem die zunächst eher verhaltenen Appelle an Marcos wenig Wirkung gezeigt hatten, fand die Kirche insbesondere nach dem Mord an Aquino nicht nur zu einer entschiedeneren, sondern auch geschlosseneren Haltung zurück, die letztlich den politischen Umschwung maßgeblich beeinflußte.

Am 25. Januar 1986 verabschiedete die Bischofskonferenz einmütig (bei nur wenigen Enthaltungen) einen Hirtenbrief, in dem sie betonte: „Diese Wahlen können zu einem großen Ärgernis für Gott und zu einem nationalen Skandal geraten, oder sie können Anlaß sein zur Umkehr und zu nationaler Erneuerung" (UCA News, 29. 1. 86). Sie warnte Marcos eindringlich – ohne ihn direkt zu nennen – vor einer Verfälschung des Wählerwillens, und zugleich ließ die Mehrheit der Bischöfe deutlich durchblicken, daß sie einen Wahlsieg Frau Aquinos wünschte. Zur Verhinderung von Manipulationen unterstützte die Kirche ausdrücklich die „Nationale Bewegung für freie

Wahlen" (Namfrel). Diese erstmals 1952 tätige Organisation war 1984 durch den Geschäftsmann *José Concepción* wiederbelebt worden. Seinen Wahlhelfern war damals wesentlich zu verdanken, daß sich die Wahlfälschungen in Grenzen hielten.

Auch jetzt standen ihm 500 000 freiwillige Mitarbeiter zur Seite, darunter Tausende von Priestern und Nonnen, Kleriker stellten allein 20% der Kräfte des Führungsstabes (UCA News, 12. 2. 86). Sie alle bemühten sich um einen regulären Wahlverlauf, nachdem die Regierung sie notgedrungen als offizielle Beobachter akkreditiert hatte. Nach Kräften versuchten sie – wenngleich oft vergeblich – ihrer Aufgabe gerecht zu werden, wobei jedoch einzuschränken ist, daß auch Namfrel nicht als gänzlich unparteiisch gelten konnte. Den Helfern war ein deutliches Engagement für Frau Aquino anzumerken, und die brisante Wahlatmosphäre verleitete wohl auch dazu, einige Zwischenfälle weit über Gebühr aufzubauschen. Dennoch wird man Namfrel keineswegs Manipulationen in jenem Ausmaß unterstellen können, wie sie auf der Gegenseite vorkamen. Das von ihr festgestellte Wahlergebnis wird zudem durch eine CIA-Analyse gestützt, der zufolge Frau Aquino bei korrekter Durchführung der Wahl 58% der Stimmen erhalten hätte (Far Eastern Economic Review, 27. 2. 86).

Als die erschreckenden Dimensionen des Wahlbetrugs offenkundig wurden und sich Marcos ungeachtet aller in- und ausländischen Proteste zum Sieger proklamieren ließ, war es wiederum die *Kirchenführung,* die sich zum Sprachrohr der moralischen Entrüstung machte. In einer Erklärung vom 13. Februar verurteilte die Bischofskonferenz die Wahlfälschungen mit aller Entschiedenheit und sprach jeglicher Regierung, die sich ihrer zur Machterhaltung bediene, die moralische Legitimation ab: „Moralischen Prinzipien gemäß besitzt eine Regierung, die durch betrügerische Mittel die Macht an sich reißt oder behält, keine moralische Basis." Sei die Regierung nicht zur Wiedergutmachung bereit, habe das Volk die moralische Verpflichtung zu „aktivem Widerstand gegen das Böse mit friedlichen Mitteln – im Sinne Christi" (UCA News, 19. 2. 86).

Vermeidung von Blutvergießen

Der Deklaration waren intensive Diskussionen vorausgegangen, da zwar über die Tatsache des Wahlbetrugs Einigkeit herrschte, nicht aber über die hieraus zu ziehenden Konsequenzen. Manche Bischöfe, darunter der Vorsitzende der Konferenz, Kardinal *Ricardo Vidal,* hätten die Kirche weiterhin lieber in einer Vermittlerrolle gesehen, und der Päpstliche Nuntius warnte (auf Anweisung Kardinal Casarolis) vor einem allzu forschen Vorgehen. Letztlich setzte sich aber die Fraktion um Kardinal Sin und Bischof *Francisco F. Claver* (Sekretär der Bischofskonferenz) durch.

Gleichwohl stellt die Erklärung insofern einen Kompromiß dar, als man erneut vermied, Marcos eindeutig zu nennen. Kardinal Vidal selbst gab in einem Interview für „Asia Week" (3. 2. 86) zu verstehen, man habe durchaus nicht explizit zu zivilem Ungehorsam aufgerufen, Bischof Claver machte dagegen seinerseits deutlich, die Äußerungen des Dokuments hätten den Aufruf zum gewaltlosen Widerstand ausdrücklich impliziert.
Im gesamten Geschehen wurde dabei mehrmals sichtbar, daß der Papst und die Kurie dem Vorgehen der philippinischen Bischöfe und insbesonders Kardinal Sins nur mit äußerster Zurückhaltung folgten. Dieser ließ seinerseits mehrmals erkennen, daß es mit Rom trotz formaler nachträglicher Billigung kein volles Einverständnis gab, so als er (vgl. UCA News, 26. 2. 86) offen das Verhalten des Nuntius kritisierte und als er dann später nach einem Gespräch mit dem Papst (vgl. Corriere della sera, 7. 3. 86) sich und den philippinischen Episkopat mit der Bemerkung rechtfertigte, man habe vor allem Blutvergießen vermeiden wollen, und im übrigen habe man nur konsequent das Subsidiaritätsprinzip angewandt: wo die Lokalkirche sich klar äußern könne, ziehe es Rom vor, zu schweigen.

Die Erklärung der Bischöfe zeigt, daß im entscheidenden Moment der Wille zur Einheit stärker war als das Beharren auf eigenen politischen Positionen. Von den 53 anwesenden Oberhirten (die übrigen wurden im Verlauf der Tagung konsultiert) stimmten 49 für die Annahme des Dokuments, drei enthielten sich der Stimme und einer verließ den Saal vor Beginn der Abstimmung (nach Le Monde, 19. 2. 68). Durch die Erklärung der Bischöfe war die Bevölkerung nicht nur zum zivilen Ungehorsam moralisch legitimiert, es wurden insbesondere auch all jene kirchlichen Mitarbeiter in ihrem Engagement bestätigt, die sich an der Organisation des gewaltlosen Protestes beteiligten und zugleich Blutvergießen verhindern halfen. Eine bedeutsame Rolle fiel hierbei dem Kirchensender „Radio Veritas" zu, der ohnehin seit Jahren als fast einzige Rundfunkstation um objektive Berichterstattung bemüht war und sich jetzt voll und ganz in den Dienst der „gerechten Sache" stellte.

Die derart gestärkte Welle des Protestes ermöglichte schließlich Teilen des Militärs, am 22. Februar den offenen Aufstand gegen Marcos zu wagen. Als Kardinal Sin am 23. Februar die Bevölkerung auch ausdrücklich zu zivilem Ungehorsam aufrief, waren es wiederum Priester und Nonnen, die an der Spitze der „menschlichen Barrikaden" die rebellierenden Militärs schützten und den Mut der Menschen stärkten. Die entscheidende Rolle der Kirche bestätigte Verteidigungsminister *Juan Ponce Enrile,* der in einem Interview der „Zeit" (7. 3. 86) erklärte: „Die Kirche war entschlossen, die Freiheit unseres Volkes zu schützen. Ohne den Einfluß der Kirchenführer hätten wir es nicht geschafft. Sie haben in den entscheidenden Stunden die Einheit zwischen den militärischen Reformisten und dem Volk geschmiedet; unsere Waffen bestanden zu diesem Zeitpunkt aus einer Mischung von Gewehren, Rosenkränzen und Gebeten."

Frau Aquino ist sich durchaus der Tatsache bewußt, daß sie ihren Sieg keineswegs allein ihrem Charisma verdankt, das die Mehrheit der Bevölkerung bewog, sich aufopferungsvoll an ihre Seite zu stellen. Ihre derzeitige Macht beruht vielmehr wesentlich auf der Unterstützung durch die weitgespannte Koalition jener Kräfte, die seit langem auf den Sturz der Diktatur hinarbeiteten: die gemäßigte, von der Geschäftswelt getragene bisherige politische Opposition, die Kirche und die Reformbewegung innerhalb des Militärs. Letztere, der nach eigenen Angaben 70% der jüngeren Offiziere angehören, war erstmals im Frühjahr 1985 an die Öffentlichkeit getreten. Eine Interessensvereinigung ohne allzu feste Organisation, forderte sie eine *Entpolitisierung der Streitkräfte,* damit sich diese wieder stärker auf die rein militärische Bekämpfung des Extremismus konzentrieren könnten. Hierbei war sie sich der Sympathien des stellvertretenden Stabschefs, General *Fidel Ramos,* sicher, der bereits seit Jahren eine durchgreifende Reform und Straffung des Militärapparates verlangte. Im Vorfeld der Wahl wahrten die Reformisten politische Neutralität und bemühten sich – teilweise in Zusammenarbeit mit kirchlichen Stellen – um einen fairen Ablauf des Wahlgeschehens.
Das Bündnis der Cory Aquino stützenden Gruppierungen entstand hauptsächlich aus der Gegnerschaft zu Marcos. Es wird deshalb nicht leicht sein, angesichts ihrer ansonsten z.T. recht divergierenden Interessen eine Regierungspolitik auf breiter Basis zu betreiben. Diese ist aber notwendig, will man das Ziel einer nationalen Versöhnung erreichen, die auch den Ausgleich mit der großen Schar der Marcos-Sympathisanten beinhalten muß.

Schwieriger Neubeginn

Wie schwierig die Gratwanderung ist, zeigte bereits die *Bildung einer provisorischen Regierung.* Sie trug Frau Aquino von verschiedener Seite Kritik ein. Vorläufiger Premier- und zugleich Außenminister wurde Laurel. Trotz seiner relativen Machtfülle zeigte er sich etwas verärgert darüber, daß die Unido nur zwei weitere Ministerien erhielt. Die Mehrheit der Minister stellen dagegen Repräsentanten der Geschäftswelt und der altgedienten Oppositionsgarde der gemäßigten Linken. Zudem wurden einige ehemalige Marcos-Vertraute ebenfalls in das Kabinett aufgenommen, darunter auch der nach wie vor umstrittene Verteidigungsminister. Enrile hatte Marcos in der Zeit des Kriegsrechts als oberster Militärverwalter gedient, später aber versucht, selbst Ansprüche auf das Amt des Präsidenten geltend zu machen, was zu Differenzen mit Marcos führte. Nicht jeder Filipino vermag in ihm einen aufrechten Demokraten zu sehen.
Das Angebot Frau Aquinos zur friedlichen Zusammenarbeit mit allen gesellschaftlichen und politischen Gruppierungen wurde im übrigen vielfach eher mit Zurückhaltung aufgenommen. Die Mehrzahl der Marcos-Anhänger scheint derzeit nicht zur Kooperation bereit, obgleich zugesichert wurde, man werde höchstens in Ausnahmefällen Verfehlungen unter der Marcos-Diktatur rechtlich ahnden.

Die *extreme Linke,* die keinen aktiven Anteil am politischen Umschwung hatte, hat zwar eine gewisse Bereitschaft zur Unterstützung der neuen Präsidentin bekundet, doch dürften ihr die geplanten Reformen kaum weit genug gehen. Die Aussichten für eine Aussöhnung mit der kommunistischen Bewegung – falls diese die Waffen niederlegt – sind darüber hinaus recht gering, zumal ihre Vertreter deutlich machten, daß sie auch in Zukunft das Ziel einer „wahren Volksdemokratie" verfolgen wollen. Ähnlich äußerte sich ein Repräsentant der „Kirche für nationale Befreiung": man hoffe auf ein verbessertes politisches Klima, werde aber dennoch nicht den Kampf gegen volksfeindliche hierarchische Strukturen aufgeben (Far Eastern Economic Review, 27. 2. 86). Sollte eine friedliche Lösung des kommunistischen Problems je möglich werden, würde sich immer noch die Frage stellen, ob sie die Zustimmung des Militärs fände. Die Kontroverse um die Freilassung von vier kommunistischen Führern kurz nach der Vereidigung von Corazon Aquino zeigte jedenfalls, daß die Streitkräfte auf diesem Gebiet nur schwer zu Zugeständnissen bereit sind.

Angesichts all dieser Hindernisse nehmen die *Grundzüge der angestrebten Reformpolitik* erst allmählich Gestalt an. Nach der Auflösung des Parlaments muß zunächst eine neue Verfassung ausgearbeitet werden, auf deren Grundlage Kommunal- und Landeswahlen stattfinden können. Zudem wurden Gremien eingesetzt, die Vorschläge zur Reform von Bürokratie und Militär unterbreiten sollen, nachdem bisher nur die wichtigsten Positionen umbesetzt wurden. Im Bereich der Wirtschaft ist die Aufhebung von Staatsmonopolen und die Reduzierung der Abhängigkeit vom Ausland beabsichtigt, doch stehen detailliertere Programme zur Behebung des Hauptproblems – der Armut breiter Bevölkerungsschichten – noch aus. Außenpolitisch werden die Philippinen sich wohl weiterhin eng an die USA anlehnen, doch möchte man über die amerikanischen Militärbasen nach Ablauf der bis 1991 gültigen Verträge neu verhandeln.
Präsidentin Aquino wird bei der Durchsetzung ihrer Politik von einer Reihe fähiger Berater unterstützt, die man gelegentlich etwas anzüglich als „Jesuiten-Mafia" bezeichnet, da es sich bei ihnen fast ausnahmslos um Repräsentanten bzw. Absolventen der altehrwürdigen, von Jesuiten geleiteten Ateneo-Universität handelt. Ob sie und ihre Mitarbeiter das Ziel einer nationalen Versöhnung, flankiert durch spürbare Sozialreformen, erreichen, hängt letztlich nicht nur vom guten Willen und den Fachkenntnissen der Berater ab, sondern letztlich von der Bereitschaft aller gesellschaftlichen Gruppen zur Zusammenarbeit. Kardinal Sin äußerte sich deshalb auch eher zurückhaltend optimistisch, als er den politischen Umschwung mit den Worten kommentierte: „Unsere lange Reise durch die Tiefe der Nacht ist zu Ende, und wir Filipinos sehen das Anbrechen eines neuen Tages."

Peter Drews

Überfordert die Kirche katholische Politiker?

Ein Gespräch mit Werner Remmers

Die Position von Katholiken in der Politik, speziell auch in den Unionsparteien, ist nicht immer einfach. Sie haben Erwartungen einer in sich gewandelten Partei zu erfüllen, deren Probleme gegenüber der Gesamtöffentlichkeit zu berücksichtigen, stehen aber als Unionspolitiker noch mehr als Angehörige anderer Parteien unter dem Erwartungsdruck ihrer Kirche. Wir sprachen darüber mit Werner Remmers, dem früheren Kultusminister und heutigen Vorsitzenden der CDU-Landtagsfraktion in Niedersachsen. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Dr. Remmers, aus Ihrer Partei ist in letzter Zeit häufig die Klage zu hören, es komme immer weniger politischer Nachwuchs aus dem christlichen Bereich, aus den katholischen Verbänden usw. Zugleich klagen gelegentlich katholische Wahlkreiskandidaten, sie kämen in Ihrer Partei gegen „Liberale" nicht mehr zum Zuge. Und in der Kirche selbst wird der Vorwurf erhoben, Laien zögen sich zu sehr in den innerkirchlichen Bereich zurück. Wie sehen Sie dieses Problem?

Remmers: Die Feststellung stimmt. Es kommen immer weniger von ihrem Glauben und von ihrer christlichen Weltanschauung her geprägte und auch entsprechend ausgebildete Personen, Frauen und Männer, in die Politik und auch in unsere Partei. Ich stelle das am allermeisten dort fest, von wo ich selber herkomme. Früher gab es sehr viele Juristen, Volkswirte und Philologen, die zusätzlich zu ihrem Studium in den Instituten für christliche Soziallehre studierten. Sie traf ich später fast durchwegs wieder in der Erwachsenenbildung oder im parteipolitischen Engagement. Dies ist heute ganz anders. Hier wächst überhaupt nichts mehr nach. In der Erwachsenenbildung drängen die Laientheologen noch nach, im politischen Bereich aber auch sie nicht.

HK: Gilt diese Feststellung nur für die eigentliche Politik oder auch für den vorpolitischen Bereich?

Remmers: Es trifft auch auf dieser zweiten Ebene zu. Die Verbandsarbeit, soweit sie überhaupt noch stattfindet, und andere kirchliche Aktivitäten bilden nicht mehr einfach das politische Vorfeld der CDU. Ideen und Personen gehen dementsprechend auch nicht mehr so zahlreich daraus hervor. In den wenigen katholischen Gebieten Niedersachsens zum Beispiel werden diese Aktivitätsfelder aber besetzt. In den evangelischen Gebieten beobachte ich deshalb mit Interesse, daß die CDU im vorpolitischen Raum Aktivitäten entwickelt vom Jugend-Disco-Abend bis zum Altennachmittag – weil dort der vorpolitische Raum nie so besetzt war. Wir können und wollen aber der katholischen Kirchengemeinde auf diesen Feldern keine Konkurrenz machen, obwohl wir wissen, daß dies nicht einfach auch heute noch unser Vorfeld ist. Es ist dort eben nicht mehr selbstverständlich, daß in der Verbands- oder auch Gemeindearbeit ein CDU-Mann wie selbstverständlich dazugehört oder eingeladen wird. Hierüber muß nicht nur in der CDU, sondern auch in der Kirche nachgedacht werden.

„Es gibt einen institutionellen Überhang, der personell nicht gedeckt ist"

HK: Stimmt also das Erklärungsmuster nicht oder stimmt es nur zum Teil, die Kirche habe im Zuge der Entwicklung des Sozialstaats viele ihrer Tätigkeitsfelder, wo sich dann mit sozialer auch politische Kompetenz formt, verloren? Wenn ich das, was Sie sagen, nicht in erster Linie von ihrer Partei her deute, dann besagt das doch, daß es nach wie vor Tätigkeitsfelder gibt, die von kirchlicher, vor allem von Laienseite ausgefüllt werden könnten, wenn es das entsprechende Personal und Engagement gäbe?

Remmers: Wenn Sie jetzt stärker das soziale Engagement in den Blick rücken, glaube ich gar nicht, daß die Kirche im Zuge der Entwicklung des Sozialstaates viele Funktionen als solche abgegeben hat. Die Frage ist nur, ob diese Funktionen und Institutionen hinreichend mit überzeugten und lebendig im Glauben und Kirche stehenden Frauen und Männern ausgefüllt werden können. Es gibt einen institutionellen Überhang, der personal nicht gedeckt ist.

HK: Ohne jetzt genau nach dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu fragen, der sicher sehr komplex ist: zeichnet sich damit nicht „unten" und im vorpolitischen Raum eine weitgehende Entfremdung zwischen katholischer Kirche (und Teilen der katholischen Bevölkerung) und CDU ab, die nun „oben" mehr und mehr bemerkbar wird, sei es im Kopfschütteln über bestimmte kirchliche Positionen zu politischen Fragen oder wie im Fall der gegenwärtigen Familienministerin zu Personen in Ihrer Partei oder in Klagen von Katholiken, sie kämen trotz Kompetenz in ihrer „angestammten" Partei nicht mehr zum Zuge?

Remmers: Das sind natürlich viele Fragen auf einmal. Entfremdung zwischen katholischer Kirche und größeren Teilen der CDU-nahen Bevölkerung kann ich nicht feststellen. Auch für die allermeisten politisch engagierten Katholiken ist die Kirche zunächst wirklich Heimat, Zuhause. Man liebt diese Kirche, auch wenn man manchmal daran leidet. Ich finde nur, daß manche Bischöfe und auch manche Laien an uns Politiker und an die Politik Erwartungen richten, die überzogen sind. Es gibt nicht nur eine vordergründige technokratische Machbarkeitsgläubigkeit, es gibt auch eine subtile geistige Machbarkeitsgläubigkeit. Die stelle ich manchmal auch in der Kirche fest. Was Frau Süßmuth betrifft, so

soll man doch zunächst einmal miteinander sprechen. Daß sie nicht so abgewogen und ausgelaugt spricht, ist doch gut; bei den Politikerformulierungen, die wie Kieselsteine abgeschliffen sind, die Tausende von Jahren im Rhein gelegen haben, hört doch kein Mensch hin.

HK: Es gibt andererseits trotz alledem auch noch eine starke Verflechtung zwischen, sagen wir, katholischer Funktionärsschicht und Unionsparteien. Man braucht sich nur das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, dem Sie selbst auch angehören, daraufhin anzusehen ...

Remmers: Diese ist längst nicht mehr so stark, wie sie einmal war, und nimmt ständig ab. Und gerade damit tritt ein, was Sie in Ihrer Eingangsfrage festgestellt haben: der Nachwuchs an politisch kompetenten christlichen/katholischen Persönlichkeiten bröckelt, und soweit sich ein neuer Typus des katholischen Laien in der Politik ausprägt, hat die Kirche einige Mühe, ihn in seiner Eigenständigkeit zu akzeptieren.

HK: Vermutlich hat das alles noch sehr viel tiefere Ursachen. Die Kirche insgesamt und mit ihr die Laien ziehen sich, orientierungsschwierig wie die bunte moderne Gesellschaft speziell für Christen, aber gewiß nicht nur für sie, nun einmal ist, auf sich selbst zurück, und die Partei geht auf der Suche nach politischen Mehrheiten (wie die Gesellschaft insgesamt) ihre eigenen Wege: unterm Strich sehr viel mehr die der Gesellschaft als die der Kirche. Und Katholiken, soweit sie politisch in ihrer oder – was selten genug ist – in anderen Parteien reüssieren wollen, tun dies auch ...

Remmers: Es ist richtig, daß sich Verbände und Gemeinden in der Kirche mehr und mehr mit sich selbst beschäftigen, auch mit den eigenen Strukturen, der Gemeindegestaltung usw., aber auch so, daß sie diese auch nach außen stärker auf eigene Engagementformen – Dritte Welt, Friedensarbeit – beziehen. Im Verhältnis dazu kommen die gesellschaftlich-politischen Fragen, die unsere gesellschaftliche Realität unmittelbar ausmachen, zu kurz. Dies hat Auswirkungen natürlich auch auf meine Partei. Für meine Generation waren Glaube und politisches Engagement, und zwar in bezug auf die unmittelbar sich stellenden Aufgaben, ganz selbstverständlich eng und untrennbar miteinander verflochten. Wir konnten es uns gar nicht anders vorstellen. Gerade das hat sich auseinanderentwickelt mit der fatalen Wirkung, daß überzeugte Christen im eigentlich politischen Feld eher zur Ausnahme werden ...

HK: Ist das insgesamt so, daß engagierte Christen, gemessen am Anteil an der Gesamtbevölkerung, in der Politik unterrepräsentiert sind, oder geht es dabei nicht in erster Linie um ein besonders aktuelles Problem Ihrer Partei: daß sie immer noch im Übergang ist von einer stark katholisch geprägten, im Prinzip christlich orientierten Partei zu einer Volkspartei, die sich in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft an den Gesetzen der Mehrheitsbeschaffung orientiert?

Remmers: Ich glaube schon – jedenfalls ist das meine Erfahrung –, daß es insgesamt so ist. Damit will ich spezielle Probleme meiner Partei gar nicht leugnen. Natürlich muß sich auch eine sich auf das Christentum berufende Partei um die Beschaffung von Mehrheiten kümmern, sonst kann sie ja nicht regieren. Aber das schließt nicht aus, daß wir Männer und Frauen gewinnen, die zwar kompromißbereit sind, die sich aber doch als Christen auch in der Politik grundsatztreu verhalten und so Politik auch machen.

HK: Aber gerade das scheint immer mehr zum Kernproblem speziell zwischen Ihrer Partei und der katholischen Kirche zu werden: daß immer weiter auseinandergeht, was in der Kirche (vor allem amtskirchlich, aber auch in Teilen der katholischen Laienschaft) an Erwartung da ist und was die Unions- als Volksparteien realisieren wollen und können ...

Remmers: Ich bin ganz sicher, daß Bischöfe und auch Laien, wenn sie aus dem kirchlichen Bereich heraus sprechen oder agieren, verschiedentlich von uns Dinge erwarten, die sie, wenn sie die politische Wirklichkeit kennten, uns so nicht abverlangen würden. Das Ausmaß an Mißverständnissen ist so groß, wie die Aufgabe, auch nur ein Minimum christlicher Grundsätze und Wertvorstellungen umzusetzen, schwierig ist. Sie ist so kompliziert, daß sich kirchliche Instanzen manchmal offenbar gar keine Vorstellung machen können, wie Politik im Alltag überhaupt gemacht werden kann. Wir können als Politiker nicht von oben her die Gesinnung der Massen so beeinflussen, daß sie das, was an sich gut ist, auch wollen. Es fällt unserer Kirche manchmal schwer zu realisieren, daß erst von unten wachsen muß, was oben realisiert werden soll. Das ist plurale Demokratie, anders geht es in ihr nicht. Wir müßten uns also mehr darüber unterhalten, wie Menschen dafür gewonnen werden können, für bestimmte Überzeugungen, z. B. bezüglich des Schutzes des ungeborenen Lebens, zum Rollenwandel der Frau usw., nachhaltig einzutreten. Und da ist, meine ich, die Kirche selbst stärker gefordert als jede Partei.

„Mir fehlen die Hilfen zur Unterstützung der im Prinzip richtigen Forderungen"

HK: Haben die von Ihnen zuletzt geschilderten Probleme auch damit zu tun, daß Stellungnahmen zu politischen Fragen aus dem katholischen Raum, gerade aus diesem, immer amtlicher werden? Bischöfe sprechen viel, manchmal auch über Laien hinweg; vielfach scheinen sie damit aber auch den im Laientum entstandenen Leerraum auszufüllen.

Remmers: Ich bin unsicher, wie man die Äußerungen von Bischöfen bewerten soll. Sie haben ihr Gewicht, und ich möchte auf sie nicht verzichten. Aber sie sind in den weltlichen Bereichen nicht genügend durch Christen selbst abgedeckt. Deswegen verschleißen sie schnell und bewirken nicht viel ...

HK: Wird zuviel „erklärt", aber in der Kirche selbst zuwenig an Problemen ausgetragen und pastoral umgesetzt?

Remmers: Es wird zuviel deklariert, und zu viele Erklärungen sind so, daß eine unmittelbare Umsetzung äußerst schwierig ist. Ich halte es z.B. für richtig und normal, daß Bischöfe auch etwas zur Arbeitslosigkeit sagen. Mir fehlen dabei aber die Hilfen zur Unterstützung der im Prinzip richtigen Forderungen. Wenn ein Bischof z.B. sagt, Arbeitslosigkeit sei auch dadurch zu beheben, daß Ehepaare, die zwei Arbeitsplätze haben, darüber nachdenken, ob sie nicht einen abgeben sollen, dann ist daran etwas Richtiges. Aber wenn wir dabei nicht einfach alte Familien- und Rollenklischees von Frauen weiter mitschleppen wollen, sondern die veränderten Erwartungen gegenüber Berufstätigkeit beachten, dann genügt es nicht, einfach den ethischen Anspruch herauszustellen. Es müssen Hilfen beigesteuert werden, an denen modellhaft klar wird, wie das geht, ohne daß jemand einseitig, in dem Fall meist doch die Frau, die Lasten zu tragen hat.

HK: Wie stellen Sie sich in dem konkreten Fall solche Hilfen vor?

Remmers: Ich glaube, es könnten vom kirchlichen Raum her Modelle entwickelt werden, an denen gezeigt wird, wie Familie heute unter veränderten Lebensbedingungen und unter veränderten Rollenerwartungen leben kann. Vieles, was an Forderungen aus dem kirchlichen Raum kommt, läuft mir gedanklich und praktisch noch zu sehr in alten Strukturen. Sozialpolitisch bzw. sozialpraktisch wird das gemacht, wofür der Staat per Gesetz bereits die Rahmenbedingungen geschaffen hat und auch die entsprechenden Finanzierungsmöglichkeiten bereithält, aber es ist kaum Zukunftsträchtiges darunter ...

HK: Fordern Sie da nicht Ihrerseits zuviel von der Kirche, von denen, die für sie sprechen, und von solchen, die in ihren Gemeinden Verantwortung tragen, wenn Sie erwarten, daß auf kirchlichem Boden wirtschafts- und familienverträgliche Beschäftigungsmodelle entwickelt werden? Wenn sich ein Bischof zu Problemen der Arbeitsverteilung so äußert, wie Sie es geschildert haben, dann ist das ja trotz dabei wirksam werdender überkommener Rollenklischees noch recht wirklichkeitsnah und zurückhaltend. Mehr zu überfordern scheint mir die Kirche Politiker in rechtspolitischen, mit ethischen Fragen unmittelbar zusammenhängenden Sachverhalten ...

Remmers: Das hängt aber doch alles ganz eng zusammen. Die Bürger – ich sage bewußt Mann und Frau – haben heute eine ganz bestimmte Vorstellung davon, wie sie leben wollen. Sie wollen nicht mehr ein Familienleben, wie man es sich früher vorgestellt hat, sondern sie wollen neue Formen, in denen die veränderte Rolle der Frau gelebt werden kann. Das impliziert natürlich auch Fragen wie: Beständigkeit der Ehe, unter welchen Bedingungen will man Kinder bekommen, wie gehen sie mit den alten Menschen um? All dies bedarf einer Überprüfung, und zwar in dem Sinne, daß man neue Voraussetzungen schafft, die es diesen Menschen ermöglichen, so zu leben, wie sie im Grunde leben möchten. Aber man darf dabei natürlich nicht als politische Regel aufstellen, daß dies Helden und Heilige sind, sondern es müssen gesellschaftliche Bedingungen geschaffen werden, damit sie das einigermaßen Richtige – z.B. unter der Bedingung von gleichzeitiger Berufstätigkeit von Mann und Frau – auch tun können. Hier stimmt zwischen Vorstellung und Wirklichkeit einiges nicht. Die ganz normale Frau, der ganz normale Mann wird einfach überfordert, wenn gesagt wird: so und nicht anders müßt ihr's machen. Ich möchte nicht mißverstanden werden: Ich stehe voll hinter all dem, was über das Ja zum Kind, über eheliche Bindung kirchenamtlich gesagt wird: nur müssen auch die konkreten Lebensverhältnisse bedacht werden. Dies scheint mir auch der kritische Punkt in den Vorwürfen gegen Rita Süßmuth zu sein, und ich möchte sie in diesem Punkt ausdrücklich unterstützen.

HK: Muß aber das, was man in Ihrer Partei – personifiziert in der Bundesfamilienministerin – jetzt tut, bei der Kirche nicht den Eindruck schlichter Wahlwerbung auf Kosten ethischer Grundsätze machen, wenn eine aus dem katholischen Raum kommende Politikerin mit einem für manche Katholiken ganz unerwarteten Emanzipationspathos Politik macht? Schließlich hat nicht nur Franz Joseph Strauß, sondern haben auch andere mit ihm Rita Süßmuth sozusagen zur wahlentscheidenden Person für 1987 erklärt.

Remmers: Ich bin ehrlich der Überzeugung, daß weder die Person Rita Süßmuth noch die Politik, die sie zu machen versucht, von uns aus in erster Linie wahltaktisch verstanden wird. Es mag einige geben – auch an der Spitze der Partei –, die das so sehen. Ich bin aber ganz sicher, daß sie selbst das nicht so sieht und daß die allermeisten, die sie unterstützen, das nicht so sehen. Ich hielte es auch für gefährlich, wenn man Überlegungen und Maßnahmen zur Stärkung der Rolle der Frau – Rolle sage ich lieber als Emanzipation – vornehmlich wahltaktisch einsetzen würde. Für mich geht es dabei um eine ganz langfristige Perspektive: Wir werden nicht wieder zu Familienstrukturen zurückkehren, wie wir sie einmal gelebt haben. Die Frauen werden anders leben, und die Männer werden sich bequemen, auch anders zu leben. Und sie werden auch anders arbeiten, nicht mehr im Sinne der herkömmlichen Erwerbsarbeit. Es geht um die Frage, was wir angesichts der immer noch wachsenden Freizeit machen werden, ob wir neue Formen der Nachbarschaftshilfe bekommen, weil Familie z.B. nicht mehr heißen kann, daß alle an einem Platz wohnen und daß, wenn der Vater alt wird, dann auch die Familie da ist und ihn pflegen kann, sondern daß eine Familie möglicherweise den altgewordenen, alleinstehenden Nachbarn betreuen wird. Dafür müssen Selbsthilfestrukturen geschaffen werden. Auch damit unter heutigen Beschäftigungs- und Mobilitätsverhältnissen Familie sein und

diese Kinder bekommen kann, braucht es neue flexible Formen gegenseitiger Hilfe. Für mich geht es da schlicht um die Frage: Wie leben wir in Zukunft, und wie schaffen wir die Voraussetzungen dafür? Da müssen wir die normativen Forderungen zusammenbringen mit den praktischen Gestaltungsmöglichkeiten. Wir können nicht Forderungen stellen und so tun, als ob die Strukturen überall die alten blieben.

HK: Die langfristige Perspektive ist respektabel. Aber warum räumen Sie die kurz- und mittelfristige nicht einfach ein? Eine um Mehrheiten ringende Partei hat schließlich ein Recht auf taktisches Verhalten und auf die Sicherung strategischer Vorteile. Für eine Partei wie die CDU könnte es tödlich sein, würde sie die jüngere Frauengeneration überwiegend vernachlässigen oder verlieren. Wenn sie bestimmte Schichten von Frauen, auf die sie als Wählerpotential nicht verzichten kann, für sich einnehmen oder zurückgewinnen will, wird sie in einem Wahlkampf natürlich auch „feministische" Aspekte zu berücksichtigen haben. Warum wird das zwischen Ihrer Partei und der Kirche nicht einfach offen ausgetragen?

Remmers: Ja nun. Bischof Hemmerle sagte einmal vor Jahren: Politiker haben es nicht leicht, insbesondere dann, wenn sie von Grundsätzen ausgehen. Sie müssen die Grundsätze umsetzen, aber sie müssen auch Wählerstimmen bekommen. Dieses Spannungsverhältnis müssen wir ertragen. Aber ich werde nie und nimmer irgendwelche parteitaktischen Winkelzüge mitmachen, wo man ein bißchen Programm, ein bißchen Frauenfreundlichkeit und ein bißchen feministisches Vokabular mixt, und im übrigen stehen wir bei allem gar nicht dahinter. Ich mache nur das mit, wovon ich überzeugt bin, und das ist für mich kein feministisches Vokabular, das scheide ich aus. Von daher sehe ich die Position von Frau Süßmuth in einem Gesamtzusammenhang. Taktische Überlegungen kommen legitimerweise hinzu, aber sie können nicht die Hauptsache sein. Im übrigen ist es doch so, daß ich doch keine Kreisparteitagssitzung abhalten kann, ohne daß die Rolle der Frau angesprochen wird, und es ist unsere Pflicht, uns solchen Fragen zu stellen.

„Die CDU ist zu einer Koalition geworden"

HK: Ein anderes Beispiel: Um den § 218 haben die Unionsparteien in den letzten Monaten, gelinde gesagt, einen Eiertanz aufgeführt. Die Kirche und Teile ihrer Laien wollen – von sich aus zu Recht –, daß etwas geschieht. Eine kleinere Schicht innerhalb der Partei rezipiert das und trägt es als politische Willensbildung mit. Diese Schicht hat aber keine Aussicht, sich mehrheitlich durchzusetzen, in der Koalition nicht, aber auch in der Union selbst nicht. Eine Verfassungsklage möchte man, will sie aber nicht. Warum sagt man nicht einfach – auch gegenüber der Kirche –, was geht und was nicht geht?

Remmers: Die Sache mit dem § 218 ist in mehrerer Hinsicht schwierig, und zwar nicht nur deshalb, weil eine Gesetzesänderung nicht durchsetzbar ist. Ich halte es für dringend geboten, daß diejenigen in der CDU, die sagen, daß menschliches Leben von Anfang der Schwangerschaft an da ist, ihre Position auch politisch deutlich machen, denn dieses Leben muß von Anfang an geschützt werden. Und die Wähler müssen mindestens wissen, daß es innerhalb der CDU eine Gruppe gibt, die zwar nicht die Mehrheit hat, weder in der Partei noch sonst, aber eine sehr klare Position vertritt. Die Wähler müssen wissen, daß es innerhalb der Partei diese Position gibt. Wenn Fehler gemacht wurden und alles so diffus lief, daß die Leute fragen, ja haben wir denn überhaupt noch Politiker in der CDU, die in dieser Frage eine klare Position vertreten, dann muß sich das die Partei selbst zuschreiben.

HK: Aber die moralische Verwerfung der Abtreibung und die Art und Weise, wie das Strafrecht dabei zur Geltung kommt, sind zwei verschiedene Dinge.

Remmers: Dazu wollte ich gerade kommen. Ob wirklich geholfen ist, wenn wir sagen, wir kehren zu schärferen strafrechtlichen Bestimmungen zurück, das ist eine andere Frage. Man kann sehr wohl eine sehr klare, die Tötung ungeborenen Lebens ausschließende Position vertreten und dennoch der Meinung sein, schärfere strafrechtliche Bestimmungen würden keine Wunder bewirken. Deswegen müssen wir den Schutz des ungeborenen Lebens auch mehr unter dem Gesichtspunkt helfen statt Strafen diskutieren ...

HK: Dieses Motto wurde von der sozialliberalen Koalition zur Legitimierung einer weitestgehenden Liberalisierung des Abtreibungsstrafrechts auch schon verwendet. Damals hörte es die CDU als Oppositionspartei nicht so gerne. Wenn sie es jetzt selber benützt, um eine Gesetzesänderung abzulehnen, wird es nicht glaubwürdiger. Müßte die Union, wenn sie schon selbst in Sachen § 218 keine Klarheit mehr schaffen kann, nicht wenigstens deutlich machen, was sie ist: eine säkulare Partei, die christliches Ethos nicht einfach in Gesetzesform gießen kann?

Remmers: Man sagt immer, die Unionsparteien und ihr Ethos. Wir haben ja einen Punkt eingangs bereits angesprochen: das Fehlen bzw. die geringer werdende Zahl von politischen Persönlichkeiten, die aus festen christlichen Bindungen kommen. Der andere Grund: die CDU ist eine breite, in sich plurale Volkspartei. Sie ist im Unterschied zum Zentrum noch während der Weimarer Republik keine Minderheitenpartei mehr. Das Zentrum war immer eine solche und blieb deswegen notwendigerweise immer auf Koalitionen angewiesen. Die Union ist faktische oder wenigstens potentielle Mehrheitspartei. Die Folge davon: die CDU ist in sich zu einer Koalition geworden, die Kompromisse, die früher mit anderen Parteien geschlossen wurden, müssen in der Partei selbst gesucht werden. Wenn man heute die ganze Union vereinnahmen will für ein bestimmtes Ethos, dann bedenkt man nicht hinreichend, daß es sich bei den Unionsparteien um solche innerparteilichen Koalitionen handelt.

HK: Dann muß sich die Union aber auch redlich die Frage stellen, welchen Sinn das C für sie hat bzw. haben kann. Die von ihnen genannte innerparteiliche Koalition steht ja mehr oder weniger deutlich im Parteiprogramm: liberales, konservatives, christlich-soziales Element. Aber je nach Opportunität tut man dann doch so, als ob christlicher Glaube bzw. die in ihm grundgelegten Lebensregeln wirklich Richtschnur wären, obwohl sie das von der Zusammensetzung der Partei her gar nicht sein können ...

Remmers: Ich neige dazu, dies sehr stark historisch zu sehen. Aber wir müssen auch beachten, daß christliche Grundsätze und Werte immer noch in den Unionsparteien am ehesten eine Chance haben, beachtet zu werden. Und es ist in der Union sicher so, daß christliche Grundüberzeugungen auch für diejenigen von Bedeutung sind, die sich selbst nicht als bekennende Christen verstehen. Das Christliche stellt immer noch auch für die Partei als ganze eine Klammer dar, auch wenn lange nicht mehr alle in gleich starker Weise davon erfaßt sind. Auch der ökumenische Ansatz, hervorgegangen aus der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und aus dem Ende des Dritten Reiches, ist dabei zu beachten. Die Selbstverständlichkeit, mit der evangelische und katholische Christen in der Union zusammenarbeiten, speziell bei uns in Niedersachsen, macht einen eigenen Wert der Partei aus. Aber daß wir nicht nur in einer pluralistischen Gesellschaft leben, sondern daß auch die Union als eine große Volkspartei davon geprägt ist, muß ebenfalls als eine Selbstverständlichkeit akzeptiert werden. Darüber sollte sich auch unsere Kirche nicht wundern, sie hat das Problem ja auch in sich selbst.

HK: Eine gewiß politische, aber vielleicht noch mehr persönliche Frage: Kann die traditionelle Verbindung von Kirche und Partei für einen katholischen Unionspolitiker heute überhaupt noch wünschenswert sein? Oder muß er sich als Christ wie als Politiker seiner Partei eher wünschen, daß Christen möglichst in allen Parteien mitarbeiten? Ist damit für das Christentum *und* für Ihre Partei im Grunde nicht mehr gewonnen bzw. wäre zu gewinnen?

Remmers: Ich habe hierzu eine weniger grundsätzliche als pragmatische Meinung. Einerseits bin ich froh über jeden Mitchristen, der sich in irgendeiner demokratischen Partei engagiert. Andererseits werbe ich aber auch immer dafür, daß die Christen sich besonders in meiner Partei versammeln. Sosehr es richtig ist, daß jeder Christ da, wo er gerade steht, Sauerteigfunktion hat und wahrnehmen kann, so sehr weiß ich auch, daß es in der Politik und in den Parteien immer darum geht, zusammenzuhalten, eine Gruppe zu haben. Und deshalb plädiere ich nach wie vor dafür, daß es einen guten Sinn macht, sich gemeinsam in der CDU zu engagieren. Es kommt ja noch hinzu, daß die CDU nun wirklich aus ihrer geschichtlichen Entwicklung heraus wie auch in dem, was heute von den meisten CDU-Mitgliedern vertreten wird, den christlichen Überzeugungen deutlich nähersteht. Ich meine deshalb, daß wir zu dem C in unserem Parteinamen stehen sollten.

HK: De facto ist Ihre Partei eine Koalition aus christlichen und säkularen Elementen, aber in einem Teil der katholischen Wählerschaft wird sie doch so verstanden, als sei sie nur ein um einen evangelischen Wähler- und Mandatsträgerteil erweitertes Zentrum. Und die Partei tut diesem Teil der (katholischen) Wählerschaft gegenüber auch so, als ob sie das wäre. Ist hier ein Klärungsprozeß nicht überfällig?

Remmers: Soweit dies tatsächlich so ist, hat die Union einen Klärungsprozeß sicher noch vor sich. Dabei wird es vor allem darauf ankommen, daß sich evangelische und katholische Christen zusammensetzen und gemeinsam überlegen, was in der innerparteilichen Koalition Union an christlicher Substanz wirklich überzubringen ist. Deshalb muß auch Schluß gemacht werden mit dem hier und da noch auftretenden Abzählen von katholisch und evangelisch zu besetzenden Positionen. Gemeinsam müssen wir an christlichen Grundüberzeugungen soviel überbringen wie nur irgend möglich. Wir haben dann keine Kraft mehr übrig für solche Konkurrenz.

„Erwartungen, die überhaupt nicht mehr erfüllt werden können"

HK: Anderseits wird gegenwärtig gerade auch in der katholischen Kirche das Element der sozial und ökologisch Sensiblen stärker. Diese finden dann eher in anderen Parteien, in der SPD oder bei den Grünen, eine Heimat. Kann von daher das Zukunftsziel der Union überhaupt noch ein anderes sein als das einer wirtschaftsliberalen, bürgerlichen Volkspartei, die ganz unterschiedliche Elemente integriert?

Remmers: Ich werde die Aufgabe der Christen in der CDU immer darin sehen, das spezifisch Christliche einzubringen. Aber ich sehe eine Partei auch nicht als eine Art Heimat, wo alles stimmig gemacht und integriert werden muß. Für mich ist die Partei ein Instrument zur Durchsetzung einer bestimmten Politik. Dieses Instruments muß man sich bedienen. Dazu muß man es in seinen inneren Kräfteverhältnissen kennen. Man muß wissen, wer zieht dort und wer zieht da, wer denkt in dieser Frage so und in jener anders, und muß sehen, daß dorthin gezogen wird, wohin man ziehen möchte. In dieser Konstellation haben wir Christen eine ganze bestimmte Aufgabe. Ich sage nie zu jemandem, der in die CDU kommt, er möge sich in ihr für alles gleichermaßen engagieren. Sondern ich sage: Geh in die CDU, weil dort die Richtung, die ich mir für Christen vorstelle, am ehesten zum Zuge kommt. Das kann dann einmal mehr, ein andermal weniger sein. Im übrigen sehe ich mich in der Lage nachzuweisen, daß junge Menschen, die sozial und ökologisch engagiert sind, gerade bei uns ihr Feld finden können. Meine Vorstellung von einer langfristigen Poli-

tik – gerade sozial und ökologisch, und das in Balance mit der Wirtschaft – schafft mir immer wieder viele jugendliche Anhänger. Leider wird uns in der Politik von der christlichen Soziallehre her in diesen Jahren, wo wir vor einem gewaltigen Umbruch unserer sozialen Strukturen stehen, sehr wenig zugearbeitet.

HK: Hat – ich frage Sie als Katholik – nicht auch die Kirche in bezug auf Ihre Partei ein sehr ungelöstes Problem noch vor sich, insofern sie nach wie vor gewohnt ist, die Unionsparteien sozusagen als ihre Parteien zu betrachten mit der Folge, daß sie meint, manches direkt über die Partei oder von der Unionspartei getragene Regierungen zu erreichen, kirchenamtlichen Einfluß auf Kandidatenaufstellung u. ä. Auf jeden Fall scheint sie die Grenzen bzw. die Möglichkeiten einer Volkspartei in dieser Beziehung zu übersehen.

Remmers: Davon bin ich überzeugt. Deswegen überfordert sie uns als Politiker ja auch, indem sich Bischöfe oder auch sonst kirchliche Persönlichkeiten so verhalten, als wären wir noch das Zentrum. Das sind wir längst nicht mehr und können wir auch nicht mehr sein. Das sind Erwartungen, die überhaupt nicht mehr erfüllt werden können. Es kommt deshalb weniger darauf an, überzogene Forderungen zu stellen, sondern zu überlegen, wie bekommen wir möglichst viele Christen dazu, sich zu engagieren, auch in dieser Partei.

HK: Aber politisch potente Leute – Rita Süßmuth scheint mir ein gutes Beispiel zu sein, sie ist immerhin wie Sie auch Mitglied des Zentralkomitees – dürften sich kaum noch engagieren am kurzen Zügel der Kirche, sondern als Christen, die zwar zu den grundlegenden Moralgrundsätzen der Kirche stehen, die sich aber politisch sozusagen als Katholiken auf eigene Rechnung äußern und sich durchzusetzen versuchen. Die Partei in ihren führenden katholischen Persönlichkeiten macht dies ja auch klar, wenn z. B. Heiner Geißler die Kirchen in sorgfältig zwischen katholischen Bischöfen und protestantischen Pastoren nicht unterscheidender Manier den Kirchen öffentlich und nachdrücklich rät, sich mit den letzten und weniger mit den vorletzten Dingen zu beschäftigen ...

Remmers: Das muß nicht so sein. Ich persönlich habe auch nie den Eindruck gehabt, daß meine Kirche mich am kurzen Zügel halten wollte. Ich halte es auch für ganz normal, daß die Kirche gegenüber Politikern eine fordernde Kirche ist, wenn es um ethische Fragen geht. Das empfinde ich auch nicht als überzogen. Das einzige, was ich für ein Problem halte, ist, daß sie ihre Forderungen häufig ohne Beachtung der Durchsetzungsmöglichkeiten stellt und auch nicht hinreichend Vorstellungen und Modelle entwickelt, die zeigen, wie das, was sie fordert, politisch, gesetzlich realisiert werden kann. Im übrigen halte ich Heiner Geißlers Äußerung für mindestens mißverständlich. Der eigentliche Witz des Christentums besteht doch gerade darin, zwar die letzten und die vorletzten Dinge unterscheiden zu können, aber sie doch zusammenzusehen, und zwar so, daß es nichts Vorletztes gibt, das nicht unter dem Wissen um das Letzte betrachtet werden müßte.

HK: Liegt das Problem letztlich nicht daran, daß die Kirche immer noch zuwenig die Folgerungen zieht aus der auch von ihr theoretisch anerkannten Eigenständigkeit der verschiedenen Sachbereiche und auch zwischen der moralischen Norm in sich und ihrer rechtlichen Ausgestaltung zuwenig unterscheidet?

Remmers: Ich halte es für das legitime Recht der Kirche, zu sagen z. B., wie es um das Recht auf Leben bestellt ist und wie es geschützt werden muß. Wie es verwirklicht wird, wie wir es in Recht umsetzen und wie wir unsere Gesellschaft gestalten oder was wir im einzelnen sozialpolitisch tun, dies ist die ureigenste Aufgabe der Politiker und erwächst aus der Eigenständigkeit der Sachbereiche und aus ihrem Mandat. Dabei halte ich ausdrücklich aufrecht, was ich über das Letzte und Vorletzte gesagt habe. In der Wirklichkeit ist das alles natürlich nicht so sauber zu trennen, wie es die Betroffenen jeweils gerne haben möchten; da wird es immer wieder Überschneidungen geben. Aber ich möchte mich jetzt nicht im einzelnen auf eine rechtsethische Debatte einlassen ...

„Das gesellschaftliche Engagement muß vor allem vor Ort stattfinden"

HK: Sie haben vorhin gesagt, es komme weniger auf die Formulierung von Forderungen aus der Kirche an als darauf, wieder mehr Christen an die politische Front zu bringen. Wie soll dies geschehen, wenn wir einmal davon ausgehen, daß die alten parteipolitischen Zuordnungen sich auflösen und sozusagen neue Transmissionsriemen noch nicht sichtbar sind?

Remmers: Ich glaube, daß die Rückbesinnung der Christen auf ihre Gemeinde, auch im Sinne der Ortsgemeinde in einer Freizeitgesellschaft, wie wir sie heute haben, nicht rein negativ zu sehen ist. Von den Gemeindekernen her können über den gottesdienstlichen Raum hinaus auch über das Medium von Basisgemeinschaften wieder mehr Katholiken in das gesellschaftliche Tun hineinwachsen. Meine Hoffnung ist, daß aus dem Rückzug aus den Orientierungsschwierigkeiten der modernen Welt jenseits bürokratisch staatlicher oder auch der bisher wirksamen gesellschaftlichen Kräfte die Bereitschaft wächst, sich von der eigenen Lebensbasis her wieder mehr mit gesellschaftlichen Problemen moderner Lebensgestaltung auseinanderzusetzen. Ich hoffe, daß auf diese Weise sich gerade für Christen wieder Zugänge zu erlebbarer politischer Verantwortung auftun. Einen kürzeren Weg sehe ich nicht.

HK: Tun wir Katholiken uns in Deutschland dabei insofern besonders schwer, neue Strukturen und Modelle zu entwickeln bzw. solche sich aus sich heraus entwickeln zu lassen, weil unser Katholizismus sehr formiert ist, aber die Strukturen Verbände etc., auf denen die Formen

aufruhen, wenig mehr tragen. Was müßte sich da eigentlich im katholischen Laientum als politischem Vorfeld ändern?

Remmers: Wir müssen, glaube ich, weil mit den Verbandsstrukturen manches nicht mehr so läuft wie früher, einfach die Chance nutzen, von den Gemeinden her zu neuen Formen des Einsatzes zu kommen. Ich sehe keine neuen Ansätze in den Verbandsstrukturen. Was von den Verbänden an Aktivität geblieben ist, bei Kolping, KAB usw., wird inzwischen ja auch schon in erster Linie im gemeindlichen Bereich wirksam.

HK: Aber wie soll im Katholischen und überhaupt – das ist ja ein großes gesamtgesellschaftliches Problem geworden – von den erfahrbaren Gemeinschaften und Lebensräumen her der Ausgriff auf die sozialen und politischen Großstrukturen erfolgen? Denn wie ein Gemeinwesen aussieht, wird letztlich doch dort entschieden. Jedenfalls wird nur dort Politik im großen gemacht?

Remmers: Gerade weil das so ist und weil sich unsere Gesellschaft zugleich in ihren Kapillaren in den Kleingruppen und -gemeinschaften verändert, scheint es mir notwendig zu sein, daß das gesellschaftliche Engagement vor allem vor Ort stattfindet. Gerade für das Engagement der Katholiken scheint mir dieser lokale Bereich grundlegend zu sein. Dort können Katholiken, Christen lernen, mit gesellschaftlichen Problemen umzugehen. Und wenn sie das gelernt haben, können sie um so leichter bzw. kompetenter ihren Mann bzw. ihre Frau in den ganz normalen weltlichen Strukturen und Organisationsformen stellen: in Parteien, Gewerkschaften, Verbraucherverbänden oder wo immer. Daß wir in unserer Art von Gesellschaft zu allem jeweils noch eine katholische Organisation halten können, daran glaube ich nicht mehr. Das haben wir schon bei den Gewerkschaften nicht geschafft, und wir kriegen heute auch keine katholische Partei, keinen katholischen Rundfunk und möglicherweise auch keinen katholischen Hausfrauenverband mehr daneben. Mir scheint das auch nicht mehr notwendig zu sein.

Entwicklung durch Selbsthilfe

Ein neuer Ansatz in der deutschen Entwicklungspolitik?

Eine Arbeitsgruppe im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) hat in den letzten 2½ Jahren anhand einer Reihe von Fallstudien ein Konzept zur Stärkung von Selbsthilfegruppen in der Entwicklungsarbeit in Entwicklungsländern erarbeitet. Der parlamentarische Staatssekretär im Ministerium, Volkmar Köhler, trug die Grundgedanken daraus Ende Januar in einem Referat vor der Kölner Gesellschaft zur Förderung der Entwicklungsforschung e. V. vor. Wenn die Vorschläge zu einer Leitidee von Entwicklungspolitik werden sollen, bedürfen sie einer breiten Diskussion. Wir geben deshalb die Ausführungen Köhlers (leicht gekürzt) im Wortlaut wieder.

1. Warum Selbsthilfe?

Die öffentliche Kritik an der Entwicklungshilfe verlagert sich zunehmend von Einzelaspekten auf ihre Wirksamkeit insgesamt. Die Frage nach dem Sinn der Entwicklungshilfe erwächst aus der Tatsache, daß die Armut in der Dritten Welt nicht ab-, sondern zum Teil sogar rapide zunimmt. Daß die Bekämpfung der Armut bisher nicht besser gelungen ist, ist der Kern der Verunsicherung. Offensichtlich erreicht die Entwicklungszusammenarbeit (EZ) tatsächlich nicht ausreichend die Zielgruppen, die sie sich zu erreichen bemüht. Die wesentlichen in der Diskussion vorgebrachten Gründe scheinen die folgenden zu sein:

- Zunächst einmal geht es um die ungenügende Anpassung der Entwicklungszusammenarbeit an die Bedingungen der Entwicklungsländer (EL), worauf insbesondere die Diskussion um die sozio-kulturellen Faktoren hinweist.
- Wir werden ferner gefragt, ob die EZ nicht zu stark auf dem Gedanken des Transfer aufbaut, sei es der von gesellschaftspolitischen Konzepten, oder der Transfer von Technik, welcher sich als unangemessen erweist, weil Technik nicht nur Maschine ist, sondern dort eingreift in gewachsene Lebensformen der Menschen, z. B. der Handwerker. Oder der Transfer von Kapital, welcher die Eigenanstrengungen der Länder und der Menschen verdeckt oder erstickt, statt darauf aufzubauen.
- Kritik wird auch geübt an den Regierungen der Entwicklungsländer und der Wirksamkeit der staatlichen Stellen der Entwicklungsländer, mit denen die bilaterale staatliche Zusammenarbeit durchgeführt wird.

Die aufgeführten Einzelprobleme sind keineswegs neu. Allerdings verlangt die fortdauernde Verschlechterung der Lebensbedingungen breiter Teile der Bevölkerung in Entwicklungsländern immer dringender eine konstruktive Antwort, wie die Kluft zwischen unserem Anspruch, die Lebensbedingungen und die Arbeitsproduktivität der Armen zu verbessern und die ökologischen Lebensgrundlagen zu sichern, und der Realität der EZ zu schließen ist.

In der Öffentlichkeit werden allerdings aus dieser Feststellung zwei einander entgegengesetzte Schlußfolgerungen gezogen: Auf der einen Seite wird gefordert, Entwicklungshilfe am besten ganz einzustellen, da sie ohnehin nur Schaden anrichte, oder sie bestenfalls in Sozialhilfe umzuwandeln. Auf der anderen Seite wird gefragt, wie eine signifikante Verbesserung eingeleitet werden könne.

Dazu gibt es zwei Lösungsvorschläge:
- Das eine Stichwort heißt „Entstaatlichung der EZ". Gemeint ist damit sowohl die Ausdehnung der Rolle der nicht-staatlichen Träger und privaten Verbände, denen mehr Mittel als vorher zur Verfügung gestellt werden sollen, als auch eine stärkere Aufgabenverlagerung auf den privaten Sektor insgesamt.
- Ferner wird, gerade mit Blick auf die Arbeit nichtstaatlicher Träger, gesagt, kleine und lokal verankerte Projekte seien generell wirkungsvoller. Das wird in die eingängige Formel gekleidet, Millionen Projekte statt Millionenprojekte seien der richtige, wenn nicht einzige Weg aus der Klemme.

Dazu ist zu sagen:
Wenn vorher aus dem Glauben an die Machbarkeit von Entwicklung durch eine zentral planende staatliche Instanz die Bemühungen insbesondere in den LLDC's darauf gerichtet waren, diesem Staat dazu die Mittel in die Hand zu geben, so ist nun nicht damit gedient, aus Enttäuschung in das gegenteilige Extrem zu verfallen.
Vielmehr muß das Instrumentarium aller Beteiligten der EZ besser zur Wirkung gebracht werden, wenn wir die Aufgabe der Armutsbekämpfung ernst nehmen, und zwar auf mehreren Ebenen. Dazu gehört auch, die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Beteiligten, staatlichen und nichtstaatlichen Organisationen sowie dem privaten Sektor hier und in den Entwicklungsländern, wesentlich zu verbessern.

Ich will an drei Beispielen verdeutlichen, wo unseres Erachtens die Probleme liegen und an welchen Kriterien wir konstruktive Lösungsvorschläge messen:

1. Eine Querschnittsanalyse der Entwicklungsbankenfinanzierung, die im Rahmen der Finanziellen Zusammenarbeit (FZ) der Bundesrepublik mit jährlich etwa 300 Mio. DM gefördert werden, ergab, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die durchschnittlichen Endkredite dieser Banken bei 120 000 DM liegen, obwohl nach unserer entwicklungspolitischen Konzeption vor allem auch Kleinbauern und Kleinbetriebe erreicht werden sollen. Das Problem besteht hier also darin, daß mangels Erreichung der Zielgruppen auch keine Breitenwirksamkeit und Nachhaltigkeit der Maßnahmen erzielt wurde.

2. Das Problem der Trägerstrukturen wurde bisher, gerade im Bereich der staatlichen bilateralen Zusammenarbeit, zu sehr als Frage des Institutionenaufbaus und der Verwaltung gesehen. Die entstandenen Einrichtungen haben vielfach nicht die erhofften Leistungen, insbesondere Dienstleistungen für die entwicklungspolitisch prioritären Zielgruppen, gebracht und belasten durch hohe Folgekosten die ohnehin knappen öffentlichen Haushalte. Wir ziehen daraus die Schlußfolgerung, im Bereich der Institutionenförderung das Prinzip der Subsidiarität konsequenter zu verfolgen.

3. Ein Beispiel aus dem nicht-staatlichen Bereich: Wohl ist hier in erhöhtem Maße die Zielgruppenerreichung verwirklicht. Isoliert bleibende Fonds, die nicht den Zugang zu den formalen Finanzierungseinrichtungen finden und in vielen Fällen ihre Kosten nicht aus den Zinsen decken können, sind ein Hinweis darauf, daß die Zielgruppenerreichung nicht immer auch mit Breitenwirksamkeit und Nachhaltigkeit der Förderung verbunden werden konnte.
Ich habe damit die für die Suche nach neuen Lösungen und die Bewertung ihrer Wirksamkeit zentralen Kriterien benannt: Subsidiarität, Zielgruppen-Erreichung, Breitenwirksamkeit und Nachhaltigkeit.

Die Komplexität der Probleme und ihre Verflechtung miteinander ist heute allgemein ins Bewußtsein gerückt. Die Differenziertheit der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen der Länder, mit denen wir zusammenarbeiten, verbietet, sie über einen Leisten zu schlagen. Wir wissen heute, daß sich umfassend verstehende Lösungsvorschläge zu vereinfachend und auch nicht durchführbar sind. Wir wissen auch, daß der negative Trend in den Entwicklungsländern mit bedingt ist durch Einflußfaktoren, die außerhalb des Bereichs der eigentlichen EZ liegen. Das enthebt uns aber nicht der Aufgabe, in unserem Bereich neue Wege zu gehen.

Im Sinne des soeben Gesagten haben wir dies in einem Teilbereich, nämlich der Armutsbekämpfung, entsprechend dem vom Parlament formulierten entwicklungspolitisch vorrangigen Auftrag, begonnen. Dabei sind wir uns bewußt, daß es sich hier um einen besonders schwierigen Bereich der EZ handelt. *Ein* wesentlicher Ansatz, den wir dabei neben anderen Maßnahmen zur Verbesserung der Wirksamkeit verfolgen, ist das *Konzept der Selbsthilfe.*

Nun ist der Gedanke der Selbsthilfe in der entwicklungspolitischen Diskussion keineswegs neu. Ich bin allerdings der Meinung, daß es durchaus Mut braucht, einen alten Gedanken, der stellenweise schon zum abgenutzten Schlagwort zu werden droht, neu aufzugreifen.
Wir verbinden mit dem Selbsthilfekonzept keine abstrakte Zieldiskussion; mit der Orientierung auf vorrangige Bekämpfung der Armut, der Konzentration auf ländliche Entwicklung, Handwerk und Kleingewerbeförderung sind die richtigen politischen Entscheidungen getroffen worden. In diesem Rahmen aber ist ein *qualitativer* Sprung notwendig. Es geht darum, eine „Dynamik nach unten" einzuleiten. Wir können uns dem Ziel nur schrittweise nähern. Dafür ist vor allem das „Wie" die noch nicht ausreichend beantwortete Frage. Sie soll uns weiterbringen.

Der tiefere Grund liegt jedoch darin, daß in den letzten Jahren Entwicklungen sich vollzogen haben, die für die Umsetzung des Selbsthilfe-Gedankens eine neue Grundlage darstellen. Diese Chance wollen wir nutzen.
Wir stellen eine wachsende Bereitschaft vieler Regierungen in Entwicklungsländern fest, ihre Eigenanstrengungen zu erhöhen und zu verbessern. Die Einsicht beginnt sich durchzusetzen, daß der Staat sich heute aus einigen Aufgaben, die ihm etwa in Afrika unmittelbar nach der Unabhängigkeit zugewachsen waren, zurückziehen sollte. Es gibt einige erfolgreiche Beispiele für strukturelle Reformen, z. B. bei der Dezentralisierung der Verwaltung und von staatlichen Dienstleistungseinrichtungen. Das verbessert die Voraussetzungen für die Mitwirkung gesellschaftlicher Gruppen.

Zunehmend zahlreicher entstehen in der Bevölkerung der Entwicklungsländer, und darunter gerade bei den Armen, Selbsthilfe-Initiativen, die von lokalen Ursprüngen zu gut organisierten Selbsthilfe-Bewegungen heranwachsen. Sie zeigen, daß die Betroffenen ihre Entwicklung in die eigene Hand nehmen können und wollen. Wenn es richtig ist, daß wirksame Hilfe zur Selbsthilfe voraussetzt, so kann die Bedeutung dieser Entwicklung für die EZ kaum überbewertet werden. Denn hier ist ein Netz von potentiellen Partnern im Entstehen, welches der Verringerung des Gewichts der Zusammenarbeit mit staatlichen Organisationen eine tatsächliche Grundlage gibt. In einigen Ländern sind diese Selbsthilfe-Bewegungen dabei, zu politischen Einflußfaktoren zu werden, was für manche Regierungen eine Herausforderung darstellt. Bei anderen Regierungen wächst jedoch die Bereitschaft, diese Bewegungen zu tolerieren oder unter Umständen sogar zu fördern.

Schließlich hat sich in den Industrieländern, in der Öffentlichkeit und in den entwicklungspolitischen Organisationen, ein Umdenkungsprozeß vollzogen, der sich in der Suche nach wirksameren Konzepten ausdrückt. Wenn die EZ heute eine häufig kritische Beachtung findet, so ist dies auch als Zeichen für ein geschärftes und sich wandelndes Bewußtsein zu verstehen, als Ausdruck eines umfassenderen Verständnisses von Entwicklung.
Wenn wir heute also die Bedeutung des Selbsthilfe-Gedankens in der EZ neu betonen, auch und gerade als Antwort auf das drängende Problem der Armut in der Dritten Welt, so bauen wir auf anderen Voraussetzungen auf, als sie in der Frühzeit der Entwicklungspolitik gegeben waren.

Allerdings ist es jetzt wichtig, bisherige Unzulänglichkeiten in der Ausformulierung des Selbsthilfe-Gedankens zu überwinden: im theoretischen Streit um *die* richtige Entwicklungsstrategie blieb das Konzept der Hilfe zur Selbsthilfe zu abstrakt, in der Praxis wurde Selbsthilfe häufig zu einseitig verstanden als möglichst rascher Aufbau von Genossenschaften in den verschiedenen Bereichen, die als *der* Träger des Selbsthilfe-Gedankens gesehen wurden. Man hat dabei manchmal übersehen, daß der Wert der geschichtlichen Erfahrung unserer Genossenschaftsbewegung für die EZ nicht primär in ihren heutigen weit entwickelten Formen und deren Übertragung in die Entwicklungsländer liegt, sondern in ihrer Entstehungsgeschichte.
Das BMZ konnte bei der Absicht, die EZ verstärkt auf Selbsthilfe und ihre Förderung zu orientieren, also von den zwei Erfolgsvoraussetzungen ausgehen,
- daß neue Erfahrungen in bezug auf das erhebliche Selbsthilfe-Potential in den Entwicklungsländern vorhandeln sind und
- daß sich in den Förderinstitutionen eine gestiegene Sensibilität für die Bedeutung von Selbsthilfe entwikkelt hat.

2. Initiative des BMZ zur Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe

Wie wurde die politische Absicht des BMZ nun bisher in die Tat umgesetzt? Dazu brauchte es zuerst eine wesentlich vertieftere Kenntnis und ein besseres Verständnis der Selbsthilfe-Bewegungen in der Dritten Welt. Uns erschien es entscheidend, dieses Wissen nicht losgelöst von unserer täglichen Arbeit zusammenzutragen. Es galt, von Anfang an die Verbindung herzustellen zu den in den entwicklungspolitischen Organisationen schon vorhandenen Erfahrungen und zu den Anforderungen, die eine Verstärkung der Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe an sie entsprechend ihrem jeweiligen Arbeitsbereich stellt.

Zur Einlösung dieser Aufgabe wurde ein Ansatz entwikkelt, der drei methodische Elemente miteinander verbindet, nämlich
- 1. den *Dialog* zu entwickeln mit allen entwicklungspolitischen Institutionen, die ihre Aufgabe in der Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe sehen, um ihre *Mitwirkung* an der Initiative des BMZ zu erreichen;
- 2. das *Aufbauen auf den Erfahrungen* der Selbsthilfebewegungen in der Dritten Welt, d. h. im Dialog die Voraussetzungen zu schaffen für einen *gemeinsamen Lernprozeß;*
- und als das 3. Element die *Handlungsorientierung,* die zu unmittelbar umsetzbaren Ergebnissen führt.

Diese drei Handlungsmaxime bauen aufeinander auf und bedingen einander, keine kann ausgeklammert werden, ohne daß der Gesamtansatz gefährdet wäre.

In der im BMZ eingerichteten speziellen Arbeitseinheit mit der Aufgabenstellung „Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe" wurden als erster Schritt zusammen mit den Institutionen Fallstudien über Selbsthilfe der Armen in den Entwicklungsländern erarbeitet. Sie waren im Sinne des erfahrungsorientierten Ansatzes strikt induktiv angelegt. Ihr primäres Ziel war, die Dynamik der verschiedenen Selbsthilfe-Initiativen, ihre Entstehungsbedingungen und ihre tragenden Elemte zu erschließen und ihre Bedeutung für eine selbsttragende Entwicklung der Ent-

wicklungsländer festzustellen. Ein zweiter Aspekt war die Frage nach der Hilfe zur Selbsthilfe, d.h. danach, welchen Beitrag Unterstützung von außen, sei es von einheimischen oder ausländischen Selbsthilfe-Fördereinrichtungen, geleistet hat und wie sie gegeben wurde.

Eine klare Unterscheidung dieser beiden Ebenen, Selbsthilfe der Betroffenen und Hilfe zur Selbsthilfe, ist für die Verbesserung unserer Arbeit wichtig, weil die Zweckmäßigkeit von Instrumenten und Methoden der Selbsthilfe-Förderung nur auf dem Hintergrund der Handlungsfähigkeit der Betroffenen zutreffend beurteilt werden kann.
Bei der Suche nach geeigneten Fallbeispielen und der Auswertung der Erfahrungen ging es insbesondere darum, Zugang zu dem dort entwickelten instrumentellen und methodischen Know-how zu gewinnen, welches erfolgreich zur Selbsthilfe der Armen geführt hat.

Man könnte dieses Vorgehen als die *Kapitalisierung* positiver Erfahrungen bezeichnen. Es bedeutet keine Ausklammerung von möglichen Schwachpunkten, legt das besondere Gewicht jedoch auf die Elemente, die Systeme von Selbsthilfe und ihrer Förderung funktionsfähig machen.
Sie wurden operational umgesetzt in der Formulierung von Erfolgsbedingungen, bezogen auf die Selbsthilfe der Armen, auf die Förderung ihrer Selbsthilfe und auf politische und wirtschaftliche Rahmenbedingungen von Selbsthilfe. Diese Erfolgsbedingungen sind als konzeptionelle Bausteine einer *Politik der Selbsthilfe* zu verstehen. Damit meine ich, daß sie nicht als Dekalog aufzufassen sind. Sie bilden keine geschlossene Konzeption, die zwischen zwei Buchdeckel paßt, sondern ein offenes System, das sich aus einer Vielzahl von immer wieder neu zu kombinierenden Elementen zusammensetzt. Sie müssen durch weitere Fallbeispiele und vor allem durch ihre Erprobung in der Praxis überprüft, vertieft und ergänzt werden.

Die Zusammenarbeit, die sich zwischen der speziellen Arbeitseinheit des BMZ „Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe", den Referaten des BMZ und den entwicklungspolitischen Organisationen sowie zwischen diesen zu entwickeln beginnt, ist ein ermutigender Hinweis darauf, daß es möglich ist, den Aufbau einer Konzeption als gemeinsamen Prozeß zu betreiben. Dieser Rahmen bietet nicht nur die Chance, Erfahrungen auszutauschen und sich theoretisch über Wege der Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe zu verständigen, sondern – und das ist der Kern der Mitwirkung der Institutionen – in unmittelbarer Anknüpfung daran bei ihnen, im BMZ und bei anderen mit der EZ befaßten Stellen die notwendigen Realisierungsvoraussetzungen zu schaffen.

Was kann Selbsthilfe der Armen nun tatsächlich leisten, worin besteht das Interesse in der EZ, auf ihr aufzubauen? Dazu einige Ergebnisse der Fallstudien:
- Im Bereich der Finanzierungsinstrumente, auf denen hier das Hauptaugenmerk lag, zeigt sich, daß auch die Armen sparen können. Sie können Kredite produktiv einsetzen und mit normalen Zinsen zurückzahlen.
- Arme können sich organisieren. Durch vielfältige Formen der Gruppenbildung schaffen sie sich eigene Ressourcen und erlangen Zugang zu Dienstleistungen insbesondere staatlicher Entwicklungseinrichtungen.
- Die Selbsthilfe der Betroffenen, d.h. von ihnen selbstbeschlossene Maßnahmen, mobilisiert in erheblichem Maß Eigenleistungen in Form von Arbeitskraft und auch als finanzielle Eigenleistung.
- Es werden verstärkt lokal verfügbare Ressourcen verwandt.
- Im Ergebnis verbessert sich das Verhältnis von Eigenleistungen zu Fremdleistungen, u.U. tritt sogar eine Kostenminderung insgesamt ein.
- Der Wirkungsgrad und die Nachhaltigkeit von Maßnahmen der EZ kann sich erhöhen, z.B. durch eine bessere Ausnutzung und Unterhaltung von Anlagen der Infrastruktur.
- Wir stellen fest, daß von dem mit Selbsthilfe verbundenen Lernprozeß ein großer Ausbildungseffekt ausgeht, der sich u.a. darin äußert, daß eine aktive Nachfrage z.B. nach funktionaler Alphabetisierung und staatlichen Dienstleistungen entsteht, bis hin zu dem Versuch, politisch darauf hinzuwirken, daß diese effizienter und zielgruppengerechter organisiert und den Armen zugänglich gemacht werden.

Diese verschiedenen Aspekte können zusammengefaßt werden in der Feststellung, daß sich durch Selbsthilfe eigenständige und kompetente Strukturen innerhalb der Zielgruppen bilden. Dies scheint mir von besonderer Bedeutung für staatliche Fördereinrichtungen, die ja primär angebotsorientiert arbeiten sollten und denen das Entstehen von leistungsfähigen Ansprechpartnern bessere Wirkungsmöglichkeiten eröffnet.

Hier zeigen sich Perspektiven, die ernst zu nehmen sind und intensiv verfolgt werden müssen. Dazu müssen wir uns fragen, was die Selbsthilfe der Armen braucht, an welchen *Erfolgsbedingungen* wir unsere Instrumente und Verfahren ausrichten.
Selbsthilfe fördern heißt zuallererst *an Bestehendem anknüpfen.* Das heißt praktisch, z.B. die Zusammenarbeit mit vorhandenen Institutionen und inbesondere lokal verwurzelten Organisationsformen zu suchen.

Die Entwicklung der Selbsthilfe-Fähigkeit der Betroffenen läßt sich schlecht planen. Es ist sicher richtig, daß die Förderung ausreichend Raum für eigenständige Erfahrungen lassen sollte. Unterstützung von außen muß der Entwicklung der Selbsthilfe-Gruppen folgen und sie respektieren, nicht umgekehrt. Man kann es als den roten Faden der Subsidiarität bezeichnen, dann unterstützend einzugreifen, wenn die Selbsthilfe-Gruppen aus eigener Kraft nicht weiterkommen. Es braucht allerdings nicht betont zu werden, daß dies nicht heißen kann, abwartend beiseite zu stehen. Hier ist die Fähigkeit gefor-

dert, die richtigen Förderungsinstrumente zum richtigen Zeitpunkt einzusetzen. Ich denke, wenn diese Erfolgsbedingung in dieser Weise eingehalten wird, kann das Entstehen der häufig beklagten „Nehmermentalität" bei der Zielgruppe vermieden werden. Sie ist doch auch das Ergebnis von zuviel und vor allem zu leichtfertig gegebener Hilfe.

Selbsthilfe zu fördern fordert von uns ein hohes Maß an *Flexibilität.* Es ist kein Zufall, daß in den letzten Jahren das Instrument der Fonds ohne vorherbestimmtes Mengengerüst zunehmend Verwendung findet, eben weil es dieser Erfolgsbedingung entspricht. Das BMZ hat der Bedeutung des Einsatzes von flexiblen Fonds etwa durch die seit 1984 gültigen Verfahrensregelungen in der Zusammenarbeit mit den kirchlichen Entwicklungsorganisationen Rechnung getragen.

Wir wissen schließlich aus unserer eigenen Selbsthilfe-Bewegung, daß eine wesentliche Erfolgsbedingung gerade in ihren Anfängen die Möglichkeit ist, eigenverantwortlich über die Verwendung von Fremdmitteln entscheiden zu können. Das heißt für die Förderung mehr *Delegation von Entscheidung.* Die Erfahrungen zeigen, daß Schritte in dieser Richtung dann besonders erfolgreich waren, wenn die Verwendung der Mittel für alle Beteiligten transparent ist. Geteilte Verantwortung bringt dann doppelte Sicherheit.
Drei weitere Erfolgsbedingungen sind heute schon fast Allgemeingut geworden: Hilfe zur Selbsthilfe muß *schnell* erfolgen, lange Verwaltungsprozeduren und Wartezeiten lähmen den Willen zur Selbsthilfe. Sie muß *verläßlich* und kontinuierlich sein. Sie bedeutet schließlich ein Engagement auf *längere Zeit.*

Die Einzelaussagen der Fallstudien fassen sich für uns in drei Punkten zusammen:
- Die Fallstudien bringen erste, aber überzeugende Belege dafür, daß Arme sich selbst helfen können. Ich will betonen, daß dies auch und gerade für die Frauen unter ihnen gilt. Es gibt ein Potential an Selbsthilfe-Fähigkeit der Armen. Wenn es gelingt, hierauf aufzubauen, besteht eine realistische Chance, die Zielgruppen der Armen breitenwirksam zu erreichen und einen Anstoß zu geben für nachhaltige Entwicklungsprozesse.
- Wir haben eine Einschätzung der Bedeutung einheimischer Selbsthilfe-Förderungseinrichtungen und Netzwerke, ihrer ganz unterschiedlichen Wirkungsweise und Förderansätze, sowie der vielfältigen Beziehungen zwischen ihnen und lokalen Selbsthilfe-Initiativen, die das klassische duale Schema von Selbsthilfe-Organisation und Selbsthilfe-Förderungseinrichtung erheblich erweitern.
- Die Fallstudien brachten wichtige Belege für die Bedeutung der durch staatliche Politik gesetzten Rahmenbedingungen für die Entfaltung des Selbsthilfe-Potentials.

Der Ansatz der BMZ-Initiative, ein breites Erfahrungsspektrum zu erschließen und in handlungsorientierte Erfolgsbedingungen umzusetzen, führt uns also direkt in die ganze Problemfülle der täglichen Arbeit.
Es ist jedoch gelungen, die Initiative des BMZ in gemeinsamer Anstrengung soweit voranzubringen, daß sich einige *Grundlinien einer Politik der Selbsthilfe-Förderung* herausschälen.
Auf Selbsthilfe orientierte Entwicklungspolitik muß gleichermaßen in zwei Richtungen wirken: die Unterstützung der Eigenanstrengungen der Armen muß sich verbinden mit der Verbesserung der Rahmenbedingungen für ihre Entfaltung. Dazu gehört für uns ein politischer Freiraum, Rechtssicherheit und die Einführung geeigneter, vor allem flexibler Rechtsformen, innerhalb welcher sich die Zielgruppe organisieren kann ebenso wie eine funktionierende staatliche Verwaltung und Dienstleistungseinrichtungen.

Wenn Selbsthilfe nicht nur lokal begrenzt und von punktueller Wirkung bleiben soll, so braucht sie eine positive Antwort im staatlichen Raum. Schon der Weltentwicklungsbericht der Weltbank von 1978 bezeichnete den Zugang der Armen zu öffentlichen Dienstleistungen als ein zentrales Element einer Armutsstrategie. Wenn der Brükkenschlag zwischen diesem Bereich und dem sog. informellen Sektor über die vorhandenen Ansätze ausgedehnt werden kann, wird sich nicht nur die Breitenwirksamkeit der in der EZ eingesetzten Mittel erhöhen, das bedeutet vor allem, die in den Entwicklungsländern verfügbaren Mittel auf dieses Ziel der Armutsbekämpfung hin auszurichten.

Auf diesen beiden Ebenen zu handeln bedeutet, in die Praxis umzusetzen, daß Entwicklung mehr ist als die Summe von Projekten. Entwicklung ist ein mehrdimensionaler Prozeß, der von denen getragen wird, die sich entwickeln wollen, ein organisches Wachsen entwicklungsförderlicher gesellschaftlicher Verhältnisse. Hier ist der ideologische Streit um den richtigen Selbsthilfe-Begriff, der die Privatinitiative des Einzelnen gegen die gemeinschaftliche Selbsthilfe stellt, wenig dienlich. Wenn wir Selbsthilfe als ein Kontinuum begreifen, bei dem an einem Ende der Zugang zu Produktionsfaktoren und ihr Erwerb individuell geschieht, und am anderen Extrem beides in gemeinschaftlicher Form stattfindet, so zeigt sich, daß Selbsthilfe sich in allen diesen Formen vorfinden läßt. Das Entscheidende ist jedoch, daß im konkreten Einzelfall die Betroffenen ihre Selbsthilfe sehr häufig gleichzeitig individuell und gemeinschaftlich organisieren und beide Formen sich offensichtlich ergänzen.

Die Selbstorganisation der Armen ist nicht nur ein Instrument zur Überwindung von Armut, also kein Mittel zum Zweck der besseren Zielgruppenerreichung, sondern ein Wert in sich. Selbsthilfe-Gruppen können zu einer gleichmäßigen Entwicklung aller Mitglieder der Gruppe beitragen, ohne die Dynamik des Einzelnen zu behindern. Diese im freien Entschluß gebildeten Gruppen sind Keimzellen demokratischer Gemeinschaften.

Eine Politik der Selbsthilfeförderung bedeutet also nicht, die EZ um ein Sonderprogramm zu erweitern. Ebensowenig kann Selbsthilfe eingesperrt werden in spezielle, an andere Projekte angehängte Selbsthilfe-Komponenten oder in sog. reine Selbsthilfe-Projekte. Selbsthilfe ist auch keine Frage von bestimmten Sektoren oder nur von bestimmten Organisationen, wie z. B. der Nichtregierungsorganisationen. Überall da, wo es sich um sog. „people dependant projects" handelt, besteht die Aufgabe darin, die Dimension der Selbsthilfe zur Entfaltung zu bringen.
Das Thema Selbsthilfe muß auch in den übergreifenden Rahmen der Diskussion um die Eigenanstrengungen und Eigenleistungen der Entwicklungsländer gestellt werden. Selbsthilfe darf kein isolierter Ansatz sein, sie ist Teil der gesamten EZ.

Entwicklung der Selbsthilfe als einen vielschichtigen und umfassenden gesellschaftlichen Prozeß zu begreifen, ist keine schöngeistige Leerformel; diese Aussage hat durchaus praktische Bedeutung für die Ausgestaltung der Entwicklungspolitik der Bundesregierung. Entwicklungszusammenarbeit ist kein staatliches Monopolunternehmen, sondern Aufgabe aller Teile der Gesellschaft. Die Bundesregierung mißt der Pluralität der Institutionen in der Entwicklungszusammenarbeit eine große Bedeutung bei, weil sie ein breites Spektrum an Handlungsmöglichkeiten mit sich bringt. Institutionen der bilateralen staatlichen Zusammenarbeit arbeiten primär mit staatlichen Trägern in Entwicklungsländern zusammen. Sie haben hier ihre Zugänge und spezielle Wirkungsmöglichkeiten, die Regierungen der Entwicklungsländer bei Aufgaben zu unterstützen, die vom Staat wahrgenommen werden müssen, beispielsweise im Bereich der Infrastruktur. Regierungsberater und Politikdialog sind Instrumente, um die Rahmenbedingungen in einer der Selbsthilfe förderlichen Weise auszugestalten.

Demgegenüber liegt die Stärke nichtstaatlicher, kirchlicher und privater Träger und der politischen Stiftungen unbestritten in der Fähigkeit, direkte Hilfe zur Selbsthilfe zu geben. Sie haben das in langen Jahren aufgebaute Netz an Partnerbeziehungen, das ihnen den Zugang zu den lokalen Selbsthilfe-Initiativen der Zielgruppen ermöglicht.
Aus eigener Anschauung halte ich aber die gängige Formel für unzutreffend, Maßnahmen der nicht-staatlichen Träger seien klein und deswegen gut oder umgekehrt, Projekte der TZ und der FZ seien groß und deswegen unangepaßt. Beide Bereiche liefern genug Belege, daß sie zu breitenwirksamer *und* kleinteiliger Förderung von Selbsthilfe in der Lage sind.

Die Bundesregierung hat also seit jeher den Wert erkannt, den die Zusammenarbeit mit unterschiedlichen entwicklungspolitischen Institutionen darstellt. Die Respektierung der Interessen und Eigenständigkeit aller Beteiligten ist dabei die Grundspielregel der Zusammenarbeit. Sie sichert die Unabhängigkeit von staatlicher Bevormundung. Die Bundesregierung wirkt jetzt verstärkt darauf hin, die jeweiligen Stärken der Institutionen in der Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe zu verbinden. Es kommt darauf an, deutlich zu machen, daß eine auf freier Vereinbarung beruhende, systematische Zusammenarbeit durch die Zusammenführung verschiedener Arbeitsbereiche, Instrumente und Partnerbeziehungen in Entwicklungsländern die Handlungsfähigkeit und die Qualität der Bemühungen aller erhöhen kann.
Dieses Verständnis von Komplementarität ist eine der entscheidenden Erfolgsvoraussetzungen für die Verwirklichung einer Politik der Selbsthilfeförderung.
Wir beziehen hier natürlich zuerst die Institutionen in der Bundesrepublik Deutschland ein. Weiter bringen wir diese Überlegungen in den Dialog mit anderen Geberländern und multilateralen Entwicklungsorganisationen ein. In einem Fall, nämlich Indien, ist es uns auch schon gelungen, eine solche umfassende Zusammenarbeit zwischen dem staatlichen und dem nicht-staatlichen Bereich in einem Entwicklungsland anzuregen.
Im konkreten Bezug zu den jeweiligen entwicklungspolitischen Interessen der Institutionen, ihren Partnerbeziehungen und ihrem Instrumentarium zeichnen sich vier für die Überwindung der Armut signifikante Aktionsfelder ab:

- Die direkte Unterstützung der Selbsthilfe-Gruppen und ihrer Zusammenschlüsse sowie die von einheimischen privaten Selbsthilfe-Förderungseinrichtungen. Dieser Bereich ist der Schwerpunkt der Nicht-Regierungsorganisationen, deren Förderung besonders geeignet ist, dem extrem sensiblen Problem der Unabhängigkeit der Nicht-Regierungsorganisationen in Entwicklungsländern von ihrem Staat gerecht zu werden und zur Not auch einen gewissen Schutz vor Zugriff zu bieten.
- Der zweite große Bereich ist die Zusammenarbeit mit zentralen und regionalen staatlichen Entwicklungsträgern in Entwicklungsländern. Hier geht es um die Unterstützung bei nationaler und sektorspezifischer Planung, um negative bzw. gegenläufige Entwicklungen in Teilbereichen zu vermeiden oder umzukehren, sowie bei der Bereitstellung von sozialen und produktionsfördernden Dienstleistungen. Die direkte Komplementarität zu dem vorgenannten Bereich ist offensichtlich.
- Als Drittes suchen wir nach Möglichkeiten, den Handlungsspielraum zu erweitern für die Technische und Finanzielle Zusammenarbeit auf der unteren Ebene der staatlichen Verwaltung, dort, wo eine *substantielle Dezentralisierung* und *Selbstverwaltung* angestrebt wird. Ich betone „substantiell", weil zu lokaler Selbstverwaltung, die wir fördern wollen, auch gehört, ihr die Mittel und Kompetenzen zur Verfügung zu stellen. Die Signifikanz einer direkten Beteiligung der Zielgruppen an Entscheidungen über ihr unmittelbares Lebensumfeld, mit dem sie vertraut sind, und an der Mitgestaltung von Dienstleistungen auf lokaler Ebene

für eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen ist enorm.
- Als letztes Aktionsfeld schließlich will ich die Bedeutung nennen, die die Bundesregierung einem gezielten Einsatz von Regierungsberatung und des Politikdialogs bei der Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe beimißt. Hier werden die Grundlagen gelegt für alle vorgenannten Maßnahmenbereiche und immer wieder neu abgestimmt und weiterentwickelt. Zum Teil geht es auch darum, als ersten Schritt die Bedeutung, die für uns die Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe für einen selbsttragenden Entwicklungsprozeß insgesamt hat, zu vermitteln. Aus verständlichen Gründen braucht dieses Thema Behutsamkeit, aber auch Beharrlichkeit.

Das Arbeitsprogramm der speziellen Arbeitseinheit des BMZ ist ein Rahmen, um diese Aktionsfelder in der gemeinsamen Arbeit verschiedener Institutionen und des BMZ an ganz konkreten Instrumenten weiter zu erschließen.

Damit dies möglich wird, müssen wir in unserer Entwicklungspolitik weiterhin die Voraussetzungen für unseren Beitrag dazu verbessern. Ich will beispielhaft auf einige Schwierigkeiten hinweisen, die wir gezielt angehen werden:
- Selbsthilfe-Förderung bedeutet häufig, anfänglich kleine Ansätze zu fördern und bereit zu sein, Prozesse langfristig zu begleiten: wie bringen wir das mit unserem administrativen Handeln in Übereinstimmung, das auf das Umsetzen großer Mittel ausgerichtet ist und den kurzfristigen Erfolg will?
- Selbsthilfe-Förderung bedeutet Delegation, und das heißt mehr Risiko: sind unser und andere Ministerien, der Bundesrechnungshof und das Parlament bereit, dieses Risiko mitzutragen, sofern es verantwortungsbewußt kalkuliert ist?

3. Beitrag der Wissenschaft

Ich bin mir bewußt, daß wir uns mit der Absicht, eine Politik der Selbsthilfe-Förderung zu verwirklichen, ein anspruchsvolles Ziel gestellt haben. Dieses Anspruchsniveau gilt auch für den Beitrag der Wissenschaft, den eine Fortführung und Verankerung unserer Initiative braucht. Die Fallstudien sind ein erster Einstieg in eine Methode, das Funktionieren und die Wirkung von Selbsthilfe, d. h. also ihre entwicklungspolitische Bedeutung, in direktem Bezug zur Praxis der EZ zu erforschen und auszuwerten. Die Begründung des Ansatzes braucht einen Nachweis, daß die Wirksamkeit der Entwicklungszusammenarbeit tatsächlich erhöht wird, wenn wir sie in dem Selbsthilfe-Potential der Armen verwurzeln. Eine solche Wirkungsanalyse muß von einem umfassenden Entwicklungsbegriff ausgehen, d. h. die sozio-kulturellen Faktoren nicht als einen Punkt unter vielen, sondern als einen integralen Bestandteil auffassen. Der Bezugsrahmen ist nicht der Projekterfolg, sondern der Entwicklungserfolg. Hier wäre die gängige Evaluierungspraxis weiterzuentwickeln.

Wir brauchen ferner eine wesentlich vertiefte Kenntnis des Selbsthilfepotentials und seiner internen Dynamik. Die Informationen bei dem BMZ und den Institutionen genügen nicht, um daraus fachlich begründete und umsetzbare Förderkonzepte abzuleiten. Sie sind eher darauf abgestellt, Förderanträge zu begründen als darauf, die Entwicklungsprozesse verständlich zu machen.

Die erste Schlußfolgerung aus der schlichten Einsicht, daß Hilfe zur Selbsthilfe Selbsthilfe voraussetzt, heißt: um echte Hilfe geben zu können, müssen wir die Selbsthilfeansätze der Armen, die Instrumente, die *sie* einsetzen, ihre Methoden, ihre Entwicklungsgeschichte und die jeweiligen Rahmenbedingungen im Detail kennen. Hier geht es nicht um die Wirkungen, sondern um geeignete Methoden, Entwicklung als Prozeß zu erforschen, zu beschreiben und zu verstehen. Dann können wir unser Handwerkszeug „von innen" so entwickeln, daß unsere Hilfe sich in die Anstrengungen der Betroffenen eingliedert.

Schließlich brauchen wir eine bessere Kenntnis endogener Entwicklungsvorstellungen. Die Bedeutung dieses Punktes liegt darin, daß sich daraus ein authentisches Anforderungsprofil für die Ausgestaltung der EZ ergibt. Ich plädiere allerdings dafür, dies nicht als Aufforderung zur Erforschung der Bedürfnisse der Menschen in der Dritten Welt zu verstehen. Wir haben nicht zu entscheiden, was ihre „empfundenen" und „wirklichen" Bedürfnisse sind. Es geht darum, und dabei haben die Sozialwissenschaften eine wichtige Mittlerrolle, die Entwicklungsziele der Menschen dort besser zu verstehen, damit wir auf dieser Grundlage mit ihnen einen offenen Dialog darüber führen können, wo wir ihr Handeln unterstützen können und wollen und wo nicht.

Auch die Erarbeitung dieser Grundlagen ist als ein Prozeß zu verstehen, der nicht abgelöst werden darf von der Arbeit an der Qualifizierung unserer Instrumente und Verfahren.

Unsere Bemühungen konzentrieren sich gleichermaßen auf die zwei Phasen von Maßnahmen der EZ, nämlich die Entwicklung von Ansätzen und die Durchführung. Wenn diese beiden richtig angepackt werden, dürfte es eigentlich keine dritte Phase der Übergabe geben. Alle mit der Entwicklungspolitik Befaßten wissen, daß die ersten Schritte hin zu einer neuen Maßnahme, zu einem Programm oder Projekt die Weichen stellen für alles weitere. Hier investierte Zeit und Geld zahlt sich bekanntlich reichlich aus.

Wir verstehen das Antragsprinzip der staatlichen bilateralen Zusammenarbeit nicht so, daß wir auf die eigene Initiative verzichten. Vielmehr suchen wir aktiv nach Ansätzen, auf denen unsere EZ aufbauen kann; das ist etwas anderes als Förderansätze von außen zu schaffen und es ist ein Mittel zur Subsidiarität.

Die erste Erfolgsbedingung bei diesem Suchprozeß ist eine fundierte Landeskenntnis, die zweitens den Dialog mit den verschiedenen Partnern herstellt. Das sind vor allem die Zielgruppen selber bzw. ihre Organisationen,

ferner staatliche und nicht-staatliche Fördereinrichtungen. Die 3. Erfolgsbedingung schließlich scheint mir bei der Frage der Maßnahmen anzusetzen und das Ziel allenfalls in qualitativer Form zu beschreiben. Zumindest müßte bei den bisherigen Formen mehr Flexibilität eingebaut werden, um den erfahrungsgemäß zahlreichen Unwägbarkeiten besser begegnen zu können. Die Frage nach den Maßnahmen ist die nach den Eigenleistungen der Partner bei dem, was *sie tun* wollen. Sie ist auch die Frage nach dem, was sie *können,* ihren Fähigkeiten und den Kräften der Veränderung. Mir scheint, daß wir aus der Gewohnheit der Transfervorstellung heraus noch zu sehr darauf geeicht sind, Wissenslücken zu definieren.

Das bestehende Instrument der schrittweisen Planung und Durchführung muß in dieser Richtung weiter ausgebaut werden. Es zieht die Konsequenz daraus, daß Projekte immer auch, wenn nicht sogar in erster Linie, Lernprozesse sind.
Das bedeutet eine Verlagerung der Evaluierung von der Maßnahmenvorbereitung zu ihrer Begleitung, und hier von statistischen Soll/Ist-Vergleichen bzw. der Messung von Zielerreichungsbeiträgen auf die allmähliche Herausbildung dynamischer Kriterien in der Gegenüberstellung der verschiedenen Sichtweisen: die der Zielgruppen, die der Fördereinrichtungen des Landes und der unseren. Könnte hier nicht eine Alternative zu unhandlichen, seitenlangen Kriterienlisten bestehen? Wir dürfen die Bedeutung der Evaluierung für Selbsthilfe-Förderungen nicht unterschätzen, wenn wir sie als Selbstevaluierung verstehen, die den Selbsthilfe-Initiativen der Armen, deren Handlungsfähigkeit wir stärken wollen, Einsicht in Zusammenhänge verschafft. Ich will es an dieser Stelle bei dem Hinweis belassen, daß wir im Rahmen eines Arbeitsvorhabens der Sondereinheit auf interessante und langjährig erprobte Ansätze von „action-research" gestoßen sind und ihre Verwendbarkeit für unsere EZ prüfen.

Die Initiative des BMZ, Armut verstärkt zu bekämpfen, steht und fällt also damit,
- ob es gelingt, das Selbsthilfe-Potential aus einer „Sicht von innen" zu erfahren,
- ob es gelingt, unsere Instrumente und Verfahren hierauf auszurichten, und
- ob es gelingt, eine gemeinsame Handlungsbasis mit den Ländern der Dritten Welt herzustellen.

Lernprozeß in sozialen Fragen

Zu einem Treffen asiatischer Bischöfe

Zum siebten Mal seit 1972 veranstaltete die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) *ein Seminar für Bischöfe aus Gesamtasien zur Problematik der sozialen Gerechtigkeit und des sozialen Apostolats (BISA). Vorbereitet wurde das Seminar mit dem Thema „Das religiös-kulturelle Erbe Asiens und menschliche Entwicklung" vom „Büro für menschliche Entwicklung" (OHD) in Manila, der ständigen Arbeitsstelle für Belange der sozialen Gerechtigkeit und des Apostolats der FABC.*

1972 markiert das Jahr, in dem die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) die formelle Anerkennung seitens des Heiligen Stuhls erhielt. Vereinigungen und Bischofskonferenzen zu kontinentalen Gremien, wie der Lateinamerikas (CELAM) und der Afrikas (SECAM), stellen ja ein relativ junges Element in der katholischen Kirche dar. Die Bischöfe Asiens hatten über das Zweite Vatikanische Konzil und die nachfolgenden Bischofssynoden zu einer gewissen Zusammenarbeit auf gesamtasiatischer Basis zusammengefunden. Beim Besuch von Paul VI. in Manila (1970) kam es zu einer Konferenz mehrerer asiatischer Bischöfe, die den Beschluß zu einer ständigen Zusammenarbeit der asiatischen Kirchen in der Form einer Vereinigung mit ständigem Sekretariat (Sitz in Hong Kong) faßten.
Die Bischöfe waren sich dabei der Schwierigkeiten einer Zusammenarbeit auf der Grundlage der gemeinsamen Zugehörigkeit zu Asien sehr wohl bewußt. Die kulturellen, religiösen, politischen und wirtschaftlichen Verschiedenheiten dieser Region sind so groß, daß die gemeinsamen „asiatischen Elemente" sich dagegen eher bescheiden ausnehmen.

Sozialseminare für Bischöfe

Aber nicht nur von der Häufigkeit, sondern auch von der Fruchtbarkeit und dem „Lernerfolg" her haben die Seminare für das soziale Apostolat (BISA) für die Lehre und die Praxis der asiatischen Kirchen gegenüber den gesellschaftlichen Problemen eine sehr große Bedeutung gehabt. Die Seminare erreichten immerhin 25% aller asiatischen Bischöfe und machten ihnen ihre Verantwortung für die Armen individuell und als Kollegium deutlich. Ausgehend von den gesellschaftlichen Implikationen des Evangeliums befaßten sich die Bischöfe immer mehr mit den *Ursachen von Armut und Unterdrückung* in Asien. Bei der Suche nach Partnern kamen die Bischöfe als Führer der kleinen asiatischen Minderheitskirchen fast zwangsläufig auf die anderen religiösen Gemeinschaften – Hindus, Buddhisten und Muslime –, die sich ebenfalls dieser Aufgabe annehmen. Als Aktionsgruppen im Kampf um mehr Menschlichkeit sehen dann auch die

Bischöfe nicht nur die christlichen Basisgemeinschaften, sondern für viele Länder Asiens eher „menschliche" Basisgemeinschaften, die sich auf der Grundlage des gemeinsamen Menschseins dafür einsetzen, „die unmenschlichen Bedingungen der Mehrheit der Völker Asiens in menschlichere Verhältnisse umzuwandeln".

1979 führten die Seminare allerdings zu einer Krise. Auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit der Militärregierung und den anhaltenden Menschenrechtsverletzungen drängten die philippinischen Bischöfe und das in Manila stationierte „Büro für menschliche Entwicklung" auf klare Aussagen der asiatischen Kirchen in diesen Problemfeldern. Die *indischen Bischöfe* glaubten, diesen Zug zu sozialem Aktivismus und der ihrer Meinung nach mangelnden Berücksichtigung der religiösen und meditativen Elemente Asiens nicht mitmachen zu können und blieben der BISA V fern. Diese Auseinandersetzungen halfen aber letztlich, die Fragestellung Asiens schärfer und umfassender zu sehen. Nach einer Auswertung der bisherigen Seminare durch das „Asiatische Sozialinstitut" in Manila kamen die Bischöfe zu dem Entschluß, die Serie der Seminare mit *intensiverer Vor- und Nacharbeit* weiterzuführen. Bei der Nachprüfung, inwieweit in den einzelnen Diözesen der asiatischen Kirchen das soziale Apostolat von den Seminaren der Bischöfe profitiert hatte, stellte sich heraus, daß nur wenige Bischöfe in der Lage gewesen waren, ihr gewachsenes Bewußtsein für die Dringlichkeit der sozialen Probleme auch in *entsprechende Aktionen* umzusetzen. Bei den meisten hatte sich angesichts der Größe des sozialen Elends eher eine Lähmung und entsprechende Unsicherheit im konkreten Handeln eingestellt. Der Entschluß, der am Anfang der Seminare gestanden hatte, „wirklich eine Kirche der Armen" zu werden, hatte sich aber durch die direkte Begegnung mit der Situation der Armen in den verschiedenen asiatischen Ländern eher verstärkt.
Neben der vorrangigen Option für die Armen – man spürt in der Formulierung die Anlehnung an die Entscheidung der lateinamerikanischen Kirche – hatten sich zwei weitere Hauptthemen im Laufe der Seminare für die asiatischen Bischöfe herauskristallisiert. Da ist zunächst der *Dialog mit den Religionen, Kulturen und Völkern Asiens* zu nennen. In dem Bemühen, menschlichere Verhältnisse zu schaffen, finden die Kirchen Asiens in den asiatischen Religionen Partner und Mitstreiter, die sich im Rückgriff auf oft verschüttete eigene Traditionen oder auch durch den direkten Kontakt mit christlichem Gedankengut auf diesem Feld engagieren. Das andere Hauptthema oder die durchlaufende Erkenntnis aus den Seminaren war die Erfahrung, daß *Gott* mit seinem Heilswirken in den *Leiden und Kämpfen der Armen* anwesend und wirksam ist.

Der „neue Ansatz" von BISA VII

Anders als die vorangegangenen Seminare wurde *BISA VII* von langer Hand und sehr sorgfältig durch das „Büro für menschliche Entwicklung" in Manila vorbereitet. Das Seminar in Hua Hin (Thailand) vom 15. bis 23. Januar dieses Jahres stellt eigentlich nur die dritte Phase des längeren Prozesses von BISA VII dar. Ein Jahr zuvor hatte ein längeres *Vorbereitungsseminar* stattgefunden. Während des Jahres 1985 gab es dann in den einzelnen Ländern für die Bischöfe die sog. *„exposure-immersion"-Programme.* Schon bei den letzten Seminaren war jeweils in dem Land, das Veranstalter war, ein besonderes Programm der eigentlichen Konferenz vorgeschaltet, das den Bischöfen Gelegenheit gab, sich der besonderen Situation der Armen und Unterdrückten auszusetzen („exposure-program"). Sehr bewußt wurde für BISA VII mit dem „immersion program" eine Ergänzung und Vertiefung dieser Erfahrungen der Bischöfe mit den realen Gegebenheiten von Armut und Elend in Asien zu erreichen versucht. Die Bischöfe sollten nicht nur Zuschauer und Beobachter sein (exposure), sondern sich wirklich in die Situation der asiatischen Armen einlassen (immersion). Diese Programme fanden daher in den einzelnen asiatischen Ländern selbst statt, da nur so Gewähr gegeben war, daß sprachlich, kulturell und religiös auch eine echte Begegnung stattfinden konnte. Da weit mehr Bischöfe an diesen Programmen im Vorfeld der eigentlichen Konferenz teilnahmen, wurde so auch ein größerer Kreis von Bischöfen in den ganzen Prozeß einbezogen. In Thailand z. B. nahmen 9 von 10 Bischöfen an diesem „exposure-immersion"-Programm teil.

Für die Konferenz von Hua Hin waren die Schritte 2 bis 4 des pastoralen Zyklus vorgesehen, die aus der Gesellschaftsanalyse (2. Schritt), der theologischen Reflexion (3. Schritt) und der pastoralen Planung (4. Schritt) bestehen. Das Thema der Konferenz „Das religiös-kulturelle Erbe Asiens und menschliche Entwicklung" scheint auf den ersten Blick ein zu enger Raster für eine umfassende Gesellschaftsanalyse der verschiedenen asiatischen Regionen und Länder abzugeben. Die Veranstalter waren sich natürlich bewußt, daß zu einer umfassenden Gesellschaftsanalyse auch sozio-ökonomische, politische und historische Faktoren gehören. Es wurde in den Vorbereitungspapieren und auf der Konferenz selbst deutlich herausgearbeitet, daß die Einzigartigkeit des asiatischen religiös-kulturellen Erbes gerade darin besteht, daß Kultur, Religion und Gesellschaft in einem ganz engen Beziehungsgeflecht stehen.

Die Bischöfe bemühten sich, diese gegenseitige Beziehung immer zu berücksichtigen. Wohl auch in Absetzung von einzelnen *Verabsolutierungen der Gesellschaftsanalyse* in Formen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wurde betont, daß eine Gesellschaftsanalyse allein nicht ausreicht, sondern ergänzt werden muß durch Kontemplation: Erst Kontemplation mache die nicht analysierbaren Elemente des menschlichen Zusammenlebens in Familie und Gesellschaft bewußt, bringe die Zerrissenheit und die Gebrochenheit der menschlichen Existenz in eine Zusammenschau und Einheit, mache aufmerksam auf Gottes Dasein und Wirken gerade

auch unter den Armen und bringe uns in neue Beziehungen untereinander.

Religiosität und Armut

Von den 68 Teilnehmern an der Konferenz in Hua Hin waren 32 Bischöfe aus Asien. 9 Bischöfe kamen aus nicht-asiatischen Ländern: Australien, Neuseeland, Kanada und USA; aus Deutschland nahm Erzbischof *Dyba* an der Konferenz teil. Die anderen Teilnehmer waren Fachleute für Theologie und soziales Apostolat und Vertreter von Hilfsorganisationen – wie Misereor und Caritas Internationalis. Für die ausländischen Teilnehmer war ein eigenes „exposure-program" der Konferenz vorgeschaltet worden, um ihnen einen gewissen Einblick in asiatische (konkreter: thailändische) Wirklichkeiten zu geben.

Der religiös-kulturellen Vielfalt Asiens entsprechend wurde in drei Gruppen nach dem Schema des pastoralen Zyklus gearbeitet. Die „hindu-buddhistische" Gruppe umfaßte die Teilnehmer aus dem südasiatischen Raum, die Teilnehmer aus Ostasien („Eßstäbchen-Region") bildeten die „konfuzianisch-buddhistische" Gruppe, während die „muslimische" Gruppe Teilnehmer aus Pakistan, Indonesien, Malaysia und aus anderen Ländern mit größerer muslimischer Präsenz umfaßte. Die Konferenz litt etwas darunter, daß einige der Experten wegen Krankheit und aus anderen Gründen in Hua Hin nicht dabei sein konnten. Durch die Erarbeitung von ausgezeichneten Vorbereitungspapieren kamen ihre Gedanken aber wohl zum Tragen. Prof. *D. S. Amalorpavadass* (Professor für Theologie an der Universität Mysore und Leiter des Anjali-Ashrams) sollte als Experte eigentlich die Phase der Gesellschaftsanalyse mit seinem Sachverstand begleiten, übernahm aber zusätzlich auch den Schritt der theologischen Reflexion. Im Rückblick erwies sich dies nicht einmal als Hindernis, da auf diese Weise eine größere Einheitlichkeit der Sicht gewährleistet wurde und die innere Verzahnung der beiden Schritte sich damit auch deutlich zeigte.

Die Inhalte der einzelnen Gruppenarbeiten unterschieden sich natürlich voneinander. Es gab aber in der Auswertung und Zusammenschau doch eine Reihe von Übereinstimmungen, die mit den jeweils angezeigten Einschränkungen und Spezifizierungen für ganz Asien gelten. Die beiden *zentralen* Begriffe „Religiosität" und „Armut" zeigen in Asien ein doppeldeutiges Gesicht. Die Hauptreligionen Asiens und die von ihnen bestimmte Volksreligiosität haben sich in der Geschichte schon oft als repressive Kräfte erwiesen, indem sie den status quo, d. h. konkret die Reichen und ihren Lebensstil, unterstützen. Auf der anderen Seite entzündeten sich aus dem gleichen religiösen Traditionsgut auch *soziale Reformbestrebungen* und Anstöße für den gesellschaftlichen Wandel und die Revolution. In ähnlicher Weise ist Armut im asiatischen Kontext oft ein Zeichen der „Ausbeutung des Menschen durch den Menschen", wenn sie durch ungerechte Strukturen aufgezwungen wird. In der Form der freiwillig übernommenen Armut (in vielen Formen des Mönchseins z. B.) erscheint sie als befreiende Kraft, die Gesellschaft verändern und Gesellschaftsordnungen aufzeigen kann, die als echte Alternativen zu einer Konsumgesellschaft westlichen Stils gewertet werden können.

Umsetzung nur vor Ort möglich

Auf der gemeinsamen Konferenz kam der 4. Schritt, die pastorale Planung, naturgemäß zu kurz. Die Umsetzung der Begegnung in pastoral-soziale Programme kann sinnvoll nur auf der Ebene der Ortskirchen in einem Land erfolgen. Die Teilnehmer der Konferenz verstanden sich auch mehr als Vertreter ihrer Bischofskonferenzen, die sich dann um die Umsetzung kümmern müssen. Unter dieser Rücksicht war die Erwartung an BISA VII, daß es eine Art „Medellín für die Bischöfe Asiens" werden könnte, sicher zu hoch angesetzt. In den „Schlußbetrachtungen" und in dem Brief an die Bischöfe der FABC, die zum Schluß der Konferenz veröffentlicht wurden, drücken die Bischöfe eine doppelte Hoffnung aus:

1. Die Bischöfe haben in ihrer Begegnung mit den Armen in Asien, in dem Sich-ein-Lassen (immersion) auf ihre Lebenssituation erkannt, daß Gott in dem religiös-kulturellen Erbe unter den Armen wirkt und gegenwärtig ist. Damit verbunden ist ein Wechsel in der Verantwortung von den Bischöfen zum Volk selbst. Die Armen, das Volk, sind selbst Herr ihres eigenen Schicksals und aktive Gestalter des gesellschaftlichen Wandels. Die Bischöfe sind aufgefordert, sich solidarisch zu verhalten, mit dem Volk zu gehen und es auf dem Weg zu einem volleren Menschsein zu begleiten. Darin erkennen die Bischöfe die evangelisierende Macht/Vollmacht der Armen.
2. Es gilt, eine Struktur und Methode zu finden, die Kollegialität zwischen den asiatischen Bischöfen und Bischofskonferenzen und darüber hinaus mit den Bischöfen der Gesamtkirche für eine größere Solidarität mit den Armen Asiens wirksam zu machen.

Natürlich sind sich die asiatischen Bischöfe bewußt, daß die christlichen Kirchen Asiens als kleine Minderheiten nur bedingt über gesellschaftlichen Einfluß verfügen und auf die Kooperation mit den anderen religiösen und weltanschaulichen Gruppen Asiens angewiesen bleiben. Aber der Rückblick auf die wenigen Jahre der Zusammenarbeit der asiatischen Kirchen in sozialen und Menschenrechtsfragen zeigt doch einen erstaunlichen Wandel im Bewußtsein und Erscheinungsbild dieser Kirchen. Motor dieser Bewegung war wohl immer die *philippinische Kirche*, die wegen ihrer Größe und der besonderen politischen Konstellation sicher auch über besondere Möglichkeiten verfügte. Die vergangenen Wochen haben gezeigt, daß die philippinische Kirche diese besonderen Möglichkeiten verantwortungsbewußt und wirkungsvoll genutzt hat.

Georg Evers

Psychosoziale Arbeit mit Suchtkranken

Die diesjährige Sozialtherapiewoche in Freiburg

Seit 1974 findet in Freiburg eine „Sozialtherapiewoche" statt. Sie wird alljährlich veranstaltet vom Referat Gefährdeten- und Suchtkrankenhilfe des Deutschen Caritasverbandes – einem der größten Träger der Suchtkrankenarbeit in der Bundesrepublik. Die Sozialtherapiewoche hat sich zu einer wichtigen Fach- und Fortbildungstagung für Sozialarbeiter, Psychologen, Ärzte, Pädagogen, Arbeitstherapeuten und Krankenschwestern entwickelt. In diesem Jahr (3. bis 7. März) diente sie zum einen der Bilanzierung und der Standortbestimmung, zum anderen dem Blick auf die sich abzeichnenden Tendenzen und Perspektiven psychologischer Arbeit vor allem im Suchtbereich mit Schwerpunkt Alkoholismus.

Alkoholiker sind nach der Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) „exzessive Trinker, deren Abhängigkeit vom Alkohol einen solchen Grad erreicht hat, daß sie deutliche psychische Störungen und/oder eine Beeinträchtigung ihrer körperlichen und psychischen Gesundheit, ihrer mitmenschlichen Beziehungen, ihrer sozialen und wirtschaftlichen Funktionen erleiden". Alkoholismus ist eine Krankheit – eine Krankheit, bei deren Entstehung individuelle Faktoren; Faktoren, die mit der Wirkung der Droge zusammenhängen, und soziale Faktoren aus der Umwelt zusammenwirken.

Psychosoziale Arbeit – ein breites Hilfeangebot

In der Bundesrepublik bedurfte es erst des Grundsatzurteils des Bundessozialgerichts von 1968, um dies endgültig festzustellen und gleichzeitig festzuschreiben, daß die Sucht an sich – mit „Kontrollverlust" und „nicht mehr aufhören können" die Krankheit im Sinne des Krankenversicherungsrechts darstellt und nicht erst die Zerrüttung der Gesundheit im Gefolge fortgeschrittener Sucht ... Heute gilt das für alle Formen der Drogenabhängigkeit, auch für die Abhängigkeit von Medikamenten und von illegalen Drogen. Doch nicht nur die psychischen, physischen und sozialen *Folgen* werden heute in den Blick genommen bei der Erklärung und Beschreibung von Suchtkranken, es gibt keinen Zweifel daran, daß auch die *Ursachen* (siehe oben) in allen drei Bereichen zu suchen sind und daß diese Ursachen niemals *allein* beim Suchtkranken, beim betroffenen Individuum, zu finden sind.

Im Begleittext zum Programm der „Freiburger Sozialtherapiewoche 1986" hieß es denn auch folgerichtig:
„In der Beratung und Therapie Suchtkranker wurde vor nunmehr 20 Jahren der Begriff ‚psychosoziale Arbeit' eingeführt, mit dem auch ein *neues Verständnis des Hilfeansatzes* deutlich gemacht werden sollte. Die Wahrnehmung des suchtkranken Menschen als Individuum wurde erweitert durch das Begreifen seines Eingebundenseins und gleichzeitig seines Handelns in den sozialen Bezügen von Partnerschaft, Familie und Gesellschaft. Die Umsetzung dieses Gedankens habe zu einem breitgefächerten interdisziplinären Hilfeangebot (Sozialarbeiter, Sozialpädagogen, Psychologen und Mediziner) geführt, dessen Möglichkeiten weit über den engen Bereich der Alkohol-, Drogen- und Medikamentenabhängigkeit hinausreichten.

Und in der Tat: In den ambulanten „Psychosozialen Beratungs- und Behandlungszentren", die es heute – 560 an der Zahl – im ganzen Bundesgebiet gibt, wird Paar-, Familien- und Gruppentherapie betrieben, es wird *Angehörigen- und Selbsthilfearbeit* geleistet, es wird für Information und Vorbeugung gesorgt. Dort können auch andere Formen süchtigen Verhaltens wie Glücksspiel- und Automatenspielsucht oder süchtige Eßstörungen angegangen werden. Und schließlich weiß man dort auch, mit den vielerlei anderen Lebensproblemen umzugehen, wie sie im Gefolge einer Sucht unweigerlich auftreten: Arbeitsplatzprobleme, materielle Not, Schulden, Partnerschaftskonflikte, Suizidgefährdung ... Diese breit angelegte Suchtkrankenhilfe geschieht im übrigen im Therapieverbund, in einer „therapeutischen Kette", deren wichtigste Glieder die Beratungsstelle, die Fachklinik für stationäre Therapien und die Selbsthilfegruppe sind.

Von der Trinkerbetreuung zur psychosozialen Beratung

Betrachtet man die noch gar nicht so lange zurückliegenden Anfänge, dann ist es fast verwunderlich, daß die Bundesrepublik heute über ein relativ gut ausgebautes Netz von Einrichtungen der Suchtkrankenhilfe verfügt, das keinen internationalen Vergleich zu scheuen braucht. Denn der Nachholbedarf war groß.
Es waren die Kirchen, die – unter dem Eindruck des mit der Frühindustrialisierung einhergehenden „Elendsalkoholismus – gegen Ende des vorigen Jahrhunderts damit begannen, sich um die Not der Trinker und ihrer Familien zu kümmern. Aus dieser kirchlichen Fürsorgearbeit erwuchs schon damals die Erkenntnis, daß man es mit einer Krankheit besonderer Art zu tun habe, deren Behandlung ein hohes Maß an Einsatz, Beharrlichkeit und *Fachlichkeit* verlangte.

In seinem historischen Einführungsvortrag zur Sozialtherapiewoche verschwieg der Trierer Sozialarbeiter und Sozialtherapeut *Josef Hoffmann* nicht, daß am Ausgangspunkt kirchlicher Bemühungen eine Betrachtungsweise gestanden hatte, die Trunksucht einfach als Sünde, Laster und Teufelswerk brandmarkte oder in dem Süchtigen gar einen „vom Teufel Besessenen" sah. Daß dieses Erbe auch heute noch nicht überwunden ist, das wird angesichts immer noch weitverbreiteter Vorurteile und mo-

ralisierender Bewertungen gegenüber Suchtkranken sehr deutlich. Aus der seelsorgerischen „Trinkerrettung" wurde jedoch die „Trinkerfürsorge" und schließlich die fachlich fundierte Suchtkrankenarbeit. Auf katholischer Seite (bei den Evangelischen gab es schon das „Blaue Kreuz") begann es 1896 mit einem „Katholischen Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke", aus dem dann der „Kreuzbund" hervorging – heute eine wichtige „Selbsthilfe- und Helfergemeinschaft" von Betroffenen und ihren Angehörigen. 1901 wurde die erste katholische „Trinkerheilanstalt" gegründet und 1926 – vor 60 Jahren also – richtete der Caritasverband ein „Referat Trinkerfürsorge" ein, das die Arbeit der örtlichen Caritasstellen auf diesem Gebiet betreute.

Der *Nationalsozialismus* warf alle Bemühungen um die Hilfe für Suchtkranke schwer zurück: Heilstätten wurden geräumt, enteignet und zweckentfremdet. Trinker (wenn sie nicht gerade Parteifunktionäre waren) galten als „Gesindel" und wurden oft genug als „asoziale Elemente" ins Konzentrationslager geworfen. Etwa 2000 Alkoholiker sollen dort zu Tode gekommen sein. Während zu jener Zeit in anderen Ländern wichtige wissenschaftliche Erkenntnisse in der Suchtkrankentherapie gewonnen und umgesetzt wurden, handelten die Nationalsozialisten nach dem Motto, daß nicht sein kann, was nicht sein darf. Das hatte zur Folge, daß nach dem Zweiten Weltkrieg bei der Betreuung Suchtkranker wieder quasi am Punkt Null begonnen werden mußte. Doch Mitte bis Ende der fünfziger Jahre meldete sich das Vergessene und Verdrängte in anderer Form als ein neues Massenproblem, das alsbald mit einem Schlagwort belegt wurde: „Der Wohlstandsalkoholismus" war ausgebrochen ... Ein neues Auffangnetz mußte geknüpft werden. Aus der „Fürsorge" wurde die moderne Sozialarbeit. Im Bundessozialhilfegesetz von 1962 wurde auch für Alkoholabhängige ein Anspruch auf fachliche Hilfe verbrieft. In diese Zeit fallen die Anfänge der psychosozialen Arbeit mit Suchtkranken; die *Gruppenarbeit* wurde zur Methode der Wahl. Die Familien- und Angehörigenberatung begann allmählich.

Legale Alltagsdrogen als Hauptproblem

Das Urteil des Bundessozialgerichts von 1968 war sozusagen überfällig geworden. Für die Fachleute aus der sozialen Arbeit bestätigte es nur etwas längst Selbstverständliches. Doch es „verurteilte" – wie das der heutige Leiter des Caritas-Referats Suchtkrankenhilfe, *Bernhard Schmidtobreick,* formulierte – „auch die Gesellschaft und die Ärzte dazu, Alkoholismus als Krankheit zur Kenntnis zu nehmen und als Krankheit anzuerkennen!"
Ein übriges tat dann die „Drogenwelle" der siebziger Jahre. Da sich gerade auch die „Kinder aus gutem Hause" als anfällig erwiesen gegenüber den Verlockungen einer neuen Subkultur, in der illegale Drogen eine große Rolle spielten, ging jetzt auch von bürgerlichen Kreisen ein starker politischer Druck aus. Sehr rasch und in großem Umfang wurden neue ambulante und stationäre Einrichtungen für Suchtkranke geschaffen.

Und – so merkwürdig das klingt: Nachdem die erste Phase der Erregung über Haschisch und Heroin (beides wurde ungeachtet der großen Unterschiede in einen Topf geworfen) abgeklungen war, trug diese „Drogenwelle" nicht unwesentlich dazu bei, daß die Öffentlichkeit das gesamte Problem von Mißbrauch, Abhängigkeit und Sucht nach und nach etwas sachlicher und differenzierter ins Bewußtsein bekam. Dabei wurde dann immer deutlicher, daß die legalen Alltagsdrogen – Nikotin, Alkohol, Medikamente – das eigentliche (Massen-)Problem in unserer Gesellschaft sind und nicht die illegalen Drogen exotischer Herkunft. Es wurde außerdem klar, daß das Mißbrauchs- und Abhängigkeitsproblem weit mehr ein Problem der Erwachsenen war als das der Jugend.

Heute stellt sich das „sozialmedizinische Problem Nr. 1" nach den verschiedenen Aussagen auf der Caritas-Therapiewoche wie folgt dar: Nachdem *Alkohol-Konsum* von den fünfziger Jahren bis 1980 in einem geradezu erschreckenden und für die Volksgesundheit folgenschweren Maße angestiegen ist, kann seit etwa fünf Jahren eine Stagnation auf hohem Niveau beobachtet werden. Die Zahl der behandlungsbedürftigen Alkoholabhängigen (80% Männer, 20% Frauen) wird nach wie vor auf 1,5 bis 2 Millionen geschätzt. Für das Suchtproblem Nr. 2 nach dem Alkohol sorgen die Art und Weise, wie in unserer Gesellschaft mit *Medikamenten,* vor allem mit „Psychopharmaka", mit Beruhigungs-, Schlaf- und Schmerzmitteln, umgegangen wird: 500 000 bis 800 000 Menschen (70% Frauen) sind medikamentenabhängig. Das Problem der *illegalen Drogen* nimmt sich dagegen von den Zahlen her verhältnismäßig gering aus: Mit rund 50 000 Heroinsüchtigen zeichnet sich jetzt sogar ein leichter Rückgang ab. Immer mehr junge Menschen erkennen das Trügerische der Droge. Und noch ein Zahlenvergleich, der in der Öffentlichkeit kaum zur Kenntnis genommen wird: An den Folgen des Heroins sterben einige hundert Menschen pro Jahr, an den Folgen von Alkoholmißbrauch und Alkoholabhängigkeit rund 20 000 bis 40 000 Menschen jährlich.
Daß 18 bis 20 Millionen Menschen in der Bundesrepublik – trotz reichlichen Wissens um die Folgen – rauchen, muß der Vollständigkeit halber erwähnt werden. Ebenso sind anzuführen die neuen Suchtformen, die unsere Gesellschaft hervorgebracht hat: Süchtiges Spielen an Geldspielautomaten und süchtige Eßstörungen.
Dem steht gegenüber ein flächendeckendes Angebot an Einrichtungen der Suchtkrankenhilfe. Im stationären Bereich kann es als ausreichend bezeichnet werden, weil vieles jetzt schon auf dem ambulanten Sektor aufgefangen werden kann. Was fehlt, sind Nachsorge- und Langzeiteinrichtungen mit Wohn- und Arbeitsmöglichkeiten. Im Bereich der Ambulanz, bei den Psychosozialen Beratungs- und Behandlungsstellen, stößt man jetzt deutlich

an die Grenzen der Belastbarkeit, wenn hier nicht für einen weiteren Ausbau und für eine gerechtere Verteilung der Kosten gesorgt wird. Trotz Anerkennung der Suchtkrankheiten ist es immer noch so, daß die Krankenkassen (von einem winzigen Modellversuch mit den Ersatzkassen abgesehen) nichts zur Finanzierung der psychosozialen Therapien in den ambulanten Behandlungsstellen beitragen. Diese werden nach wie vor von den Ländern, den Kommunen und den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden finanziert. Diese aber verweisen schon seit einiger Zeit auf ihre knappen Kassen.

Bemerkenswerte Erfolge im ambulanten Bereich

Die bei wachsender Akzeptanz kontinuierlich angestiegenen Klientenzahlen, die Ausweitung der Aufgaben und die qualitative Verbesserung der therapeutischen Arbeit haben diese ambulanten Einrichtungen inzwischen einem großen und zum Teil schon unzumutbaren und schädlichen Druck ausgesetzt. Denn der Auf- und Ausbau des flächendeckenden Netzes in den vergangenen 15 Jahren hat nicht mehr als die erste Grundversorgung sichergestellt. Für die Beratungsstellen bedeutete dies lediglich eine Mindestausstattung mit Personal. Manchenorts stellt sich jetzt schon die Frage nach „Wartelisten". Das aber heißt, daß Rat- und Hilfesuchende um eine Chance gebracht werden. Die Beratungsstellen, wenn sie nicht „verstopft" sind, können in der Zusammenarbeit mit Selbsthilfegruppen viele Patienten in einem Stadium auffangen, in dem es noch nicht zum totalen Absturz gekommen ist.

In einer Pressemitteilung des Caritasverbandes zur Sozialtherapiewoche hieß es dazu:
„War es früher beim Suchtkranken üblich, eine mehrmonatige stationäre Entwöhnungsbehandlung vorzunehmen, so können heute dank der Fortentwicklung psychosozialer Behandlungsmethoden in weitaus größerer Zahl *wirksame ambulante Hilfen* geleistet werden. Das hat für den Suchtkranken den unschätzbaren Vorteil, daß er in seinem sozialen Lebensumfeld und an seinem Arbeitsplatz (sofern noch vorhanden oder überhaupt vorhanden) bleiben kann. Hier ist ‚Feierabend-Therapie' möglich. Neben einer erheblichen Kosteneinsparung kann damit auch die belastende Stigmatisierung, die oft mit einer langfristigen Behandlung im stationären Bereich verbunden ist, verhindert werden."

Die Rechnung, die dazu in Freiburg der Psychologe *Engelbert Fuchtmann*, Leiter einer Psychosozialen Behandlungsstelle in Augsburg, aufmachte, läßt an Deutlichkeit und Überzeugungskraft nichts zu wünschen übrig: 25 000 bis 40 000 Mark kostet eine stationäre Therapie, 4000 bis 5000 Mark eine ambulante!

Die *gemeindenah* organisierte Suchtkrankenhilfe mit ihren Beratungsstellen und Selbsthilfegruppen („Anonyme Alkoholiker", Blaukreuz, Guttempler, Freundeskreise, Kreuzbund) „vor Ort" könnte und sollte – gerade auch mit ihrem sozial orientierten Verständnis von Krankheit – eine Modell- und Vorbildfunktion erfüllen für andere Bereiche des Gesundheitswesens und der Krankenversorgung; zum Beispiel für eine Gemeindepsychiatrie (lange gefordert, nie verwirklicht) oder für die Betreuung alter oder chronisch kranker Menschen. Das gilt besonders auch für die Art und Weise, auf die in der Suchtkrankenarbeit professionelle Helfer und Selbsthilfegruppen zusammenarbeiten. Jedoch: Die psychosoziale Hilfe für Suchtkranke – auch das klang während der Freiburger Sozialtherapiewoche immer wieder an – könnte noch weit erfolgreicher sein, wenn Ärzte, Geistliche, Lehrer, Vereinsvorsitzende usw. sich zu einer besseren und engeren Zusammenarbeit bereitfänden. Gerade die Kirchengemeinden, so wurde unterstrichen, könnten Bedeutsames beitragen zum Abbau von Vorurteilen, von Abgrenzungs- und Aussonderungstendenzen ... Da fehle es in vielen Gemeinden noch sehr an Offenheit und Bereitschaft.

Ein Beispiel dafür, wie es gehen könnte, hat gerade erst die „Arbeitsgemeinschaft für Gefährdetenhilfe und Jugendschutz in der Erzdiözese Freiburg" vorgelegt. In einer Informationsschrift: „Suchtkranke in der Gemeinde" wird nach Abhandlung des Themas „Suchtkrank – was ist das eigentlich?" auch die Frage aufgeworfen: „Wie können wir in einer Gemeinde helfen? Die Anregungen für konkrete und leicht realisierbare Schritte werden mitgeliefert: Gottesdienste, Jugendgottesdienste zum Thema, Predigtvorlagen, „Selbstbetroffene berichten" usw.

Neue Belastungen durch AIDS

Ein anderes, besonders brennendes und aktuelles Thema riß in Freiburg der Kölner Theologe und Drogenberater *Wolfgang Scheiblich* an – und auch er wies darauf hin, wie hilfreich hier Gemeinschaft und Gemeinde sein könnten: Das nach wie vor mit zu viel Angst, ja mit Hysterie besetzte Thema „AIDS". Scheiblich: „Das hat für die ohnehin so schwierige und hindernisreiche Arbeit mit den jungen Heroin-Abhängigen noch zusätzliche schwerste Belastungen gebracht." Natürlich seien „Fixer" mit unsauberen Spritzen eine der Hauptrisikogruppen für AIDS, und natürlich gebe es unter ihnen einen hohen Anteil von Infizierten. Aber: „Auch Infizierte können voll integriert werden in die Therapieprogramme der Drogenkliniken." Es müßten freilich einige relativ einfache Hygiene-Vorkehrungen eingehalten werden. Nur ein Bruchteil der verbreiteten AIDS-Ängste, das wurde auch hier klar, hat eine reale Berechtigung. Erst bei manifester Erkrankung könne auch eine Suchtklinik nicht mehr helfen, weil ihr die medizinische Ausstattung zur Behandlung der am „Vollbild AIDS" Erkrankten fehle. Doch auch hier ein Aber. Scheiblich: „Mir ist kein Fall einer manifesten Erkrankung *während* einer Drogentherapie bekannt!"

Scheiblichs Mahnung gilt indessen nicht nur für AIDS-Infizierte, sondern für alle Suchtkranken. Süchtige, Abhängige – das ist ein Stück ihrer Krankheit – haben ohnehin an einem hohen Maß an Entfremdung – an der Kälte, die wir Alltagsrealität nennen – zu leiden. Wenn wir sie aus dem sozialen Leben aussondern und ausstoßen, treiben wir sie in einen „sozialen Tod" und in die Selbstaufgabe. Auch dieses Ausgestoßensein trägt viel dazu bei, daß Suchtkrankheiten so häufig tödlich verlaufen.

Andreas Lehmann

Christus und der Teufel auf der Bühne

Rainer Kunads Oper „Der Meister und Margarita"

In Karlsruhe kam es am 9. März zu einer Opern-Uraufführung, die keine sein durfte, die aber mehr noch als durch ihre künstlerische Eigenart und die Verquickung religiöser Themen mit politischer Unterdrückung durch das Schicksal von Autor, Komponist und Regisseur selbst zu einer Symbolhandlung ost-westlichen Schicksals geworden ist. Renate Braunschweig-Ullmann berichtet darüber.

Man glaubt seinen Augen nicht zu trauen, wenn sich der Vorhang öffnet. In der Mitte der grauen Betonmauer mit ihren Graffiti, die den Zuschauer sofort an die Berliner Mauer denken läßt, steht ein dunkles hohes Kreuz. Davor ein Mensch. Christus auf der modernen Opernbühne, als stummer Schatten im schwach beleuchteten Hintergrund, der der Handlung eine neue Dimension hinzufügt. Wenn er dann über die Bühne geht und ins Licht tritt, um mit Pilatus zu sprechen, der in einem vergoldeten und verschnörkelten Bilderrahmen sichtbar wird, erklingen psalmodierende, mit gregorianischen Klängen versetzte Melodien, begleitet von einem E-Piano aus dem Orchester, das an die Orgelbegleitung in Bachs Passions-Rezitativen denken läßt. Zum Schluß, als alles mit einer großen Erlösung endet, wobei der Teufel und eine Dame namens Margarita, alias Margarethe oder Gretchen, eine entscheidende Rolle spielen, spricht auch Christus zu Pilatus das erlösende Wort. Auf die Frage, ob der Prozeß, ob die Hinrichtung in Jerusalem wirklich stattgefunden hat, singt dieser Christus: „Es war nur ein Traum".

„Manuskripte brennen nicht"

Bei alledem handelt es sich keineswegs um eine neue Bearbeitung von Goethes Faust für das Musiktheater, wenngleich thematische Parallelen und Hinweise auf diesen Stoff durchaus sichtbar und hörbar sind. *Rainer Kunads* neue Oper „Der Meister und Margarita", die eigentlich in Weimar uraufgeführt werden sollte, nun aber erstmals in Karlsruhe zur Eröffnung der 4. Europäischen Kulturtage im Badischen Staatstheater inszeniert wurde, hat als Grundlage den gleichnamigen Roman des russischen Schriftstellers *Michail Bulgakow*, der erst dreißig Jahre nach dem Tod des Autors erscheinen durfte. Grund für das Publikationsverbot des 1940 geschriebenen Romans, der erst 1966 in gekürzter Fassung bekannt und dann auf Anhieb zu einem in viele Sprachen übersetzten Erfolgsbuch wurde, war seine *religiöse Thematik*, mehr noch als die satirischen Anspielungen auf die Kulturbürokratie und die Machtmechanismen eines östlichen Staates. Wobei die gefährlichste Parallelsetzung wohl darin liegt, daß die Methoden, die Pilatus anwendet, wenn er Jesus oder Jeschua verhört, an die Schikanen erinnert, die man sich in den *totalitären Systemen* ausgedacht hat, um unbequeme Künstler „fertigzumachen" und sie ins Irrenhaus zu bringen. Seltsamerweise ist es der Teufel selbst, der im Roman und auch in der Oper in Erscheinung treten muß, um die Existenz Christi zu beweisen, den Meister, hinter dem sich der Dichter Bulgakow verbirgt, aus dem Irrenhaus zu befreien, und dem es auch gelingt, dem Pilatus-Roman zur Geltung zu verhelfen. Freilich hat er vorher dem systemtreuen Kritiker mit dem beziehungsreichen Namen Berlioz, der die Existenz der Überirdischen leugnet und die Diffamierungskampagne gegen den Dichter auf dem Gewissen hat, von einer Straßenbahn den Kopf abtrennen lassen, wie er ihm kurz zuvor vorausgesagt hatte.

„Manuskripte brennen nicht" lautet einer der zentralen Sätze des Buches, das mittlerweile im Osten als Werk eines Klassikers in der Nachfolge Gogols geschätzt wird und im Westen als romantisch-geistreiche Variante der phantastischen Literatur. Bei diesem Satz, so erinnert sich heute der russische Meisterregisseur *Jurij Ljubimow*, der im Jahr 1977 als erster gewagt hatte, in dem von ihm geleiteten Theater an der Tanganka in Moskau eine Dramatisierung des Werkes auf die Bühne zu bringen, sei es plötzlich still geworden. Das Moskauer Publikum reagierte voller Betroffenheit. Man erhob sich und blieb stumm vor der offenen Bühne stehen.

„Ich glaube, es war Breschnjew"

„Ich weiß auch nicht, wer erlaubt hat, daß *Christus* in Moskau ungehindert über die Bühne wandeln konnte", sagt der Regisseur, der seit seiner Ausbürgerung vor einigen Jahren im Westen arbeitet und wegen seines starken thematischen Interesses für die Inszenierung der neuen Oper in Karlsruhe gewonnen wurde. „Ich glaube, es war Breschnjew." Er sagt das temperamentvoll und mit einer gewissen Ironie. Er deutet an, daß man ihn, der auch zur Zeit seiner großen Erfolge als Avantgarde-Regisseur und als Theaterpädagoge immer schon zu den religiösen und

zu den kritischen Menschen gehört habe, nun isoliert und in seiner künstlerischen Arbeit massiv behindert. Die Identifikation mit Bulgakows „Meister" bietet sich an, aber Ljubimow gibt sie nur mit einem Nicken zu.

Er, der einst in Moskau so Geschätzte, der es so eben geschafft hat, daß „Jesus sieben Jahre lang über eine sowjetische Bühne gehen konnte", und der nun in London versuchen will, eine neue Dramatisierung des Stoffes herauszubringen, spricht von Verleumdungskampagnen und von parteipolitischen Intrigen, die verhindert hätten, daß er als 68jähriger im Westen eine neue Existenz als Theaterleiter finden konnte.
„Es ist Vorsehung, daß ich hier bin, um zu inszenieren", sagt er, und es ist kein Zufall, wenn er die Mauer als beherrschendes Element in die Mitte der Oper mit ihren vielfältigen Handlungsebenen gestellt hat. Für ihn, der kürzlich in Stuttgart den „Fidelio" inszeniert hat und der an den großen Opernhäusern des Westens sehr gefragt ist, ist sie das *Symbol für die Trennung von Ost und West.* Selbst in der Varieté-Szene der Oper, in der der Teufel mit den Wünschen des Menschen grausam seinen Spott treibt, läßt er das Ballett eine brave östliche und eine frivole westliche Schulter zeigen. Wenn man ihn fragt, was als Gedanke hinter seiner Inszenierung steht, in der der Teufel im eleganten Anzug auf dem Zeitenpendel zwischen Christus und Pilatus und dem romantischen Liebespaar Meister und Margarita herumschwebt, während in den detailgenauen und wirkungsvollen Volksszenen ein Stück russischer Wirklichkeit vermittelt wird, so ist zu hören: „Man darf die Welt nicht spalten, weil sie sonst zu Stein wird. Weil dann die Schönheit und die ewigen Werte zu kurz kommen und eine Leere entsteht, in der der Teufel sein Spiel treibt."

Das ist sehr ernst gemeint, nicht minder ernst als die Musik des Komponisten *Rainer Kunad.* Dabei ist es eine Musik, die sich in ihrer Eingängigkeit, ihrer bewußten Suche nach Harmonie und Einfachheit, ihren bewußten Anleihen in der romantischen Musik einem größeren Publikum geradezu anbietet. Da wird in einfachen Rhythmen im Sinne Orffs geklopft und gehämmert, da gewinnt manches Duett oder Couplet eine fast operettenhafte Melodienseligkeit. Folkloristische Momente werden neben den großen sinfonischen Ausbruch gesetzt, das gregorianisch gefärbte Lamento des Pilatus und die schlichte Melodik des Christus-Parts neben die teuflischen Rhythmen des Balles, in dem der Teufel Voland Margarita als Ball-Königin eine groteske Polonaise mit Mördern und Verbrechern tanzen und an seiner Stelle repräsentieren läßt.

Die Mauer auf der Bühne als Symbol

Anzumerken ist, daß das Prinzip der Einfachheit, von dem diese Musik bestimmt ist, auch für das Libretto des Leipziger Schriftstellers *Heinz Czechowski* gilt, dem allerdings für die Premiere nicht die Ausreise gestattet wurde. In seiner Bühnen- und Musiktheaterfassung wird der geistreiche und höchst komplexe Roman von Bulgakow auf ein schmales Handlungsgerüst reduziert, das eine Reihe von Bildern auf den verschiedensten Ebenen sehr lebendig anreißt, für den Nicht-Kenner des Buches aber nur schwer verständlich bleibt. Im Dunkeln mag auch bleiben, warum der Komponist zum Schluß den Teufel und sein Gefolge in Abweichung vom Roman zu dunklen Engeln werden läßt, während der Meister und seine Geliebte, die ihn durch ihren Auftritt beim Teufelsball erlöst hat, ihr „Haus der Ruhe" finden. Aber dies hat wohl etwas mit der persönlichen Geisteshaltung des Komponisten zu tun.

Rainer Kunad nämlich ist der dritte in der Reihe der Künstler, die hier mit teuflischen oder religiösen Problemen zu kämpfen haben. Als er vom Weimarer Theater den Kompositionsauftrag für „Der Meister und Margarita" erhielt, gehörte er als Dresdener Kompositionsprofessor und als DDR-Nationalpreisträger noch zu den meistgespielten und erfolgreichsten Komponisten seines Landes. Seit er im Herbst 1984 die DDR verlassen hat, ist er zur „Persona non grata" geworden. Von der Uraufführung der Oper in Weimar, die einen Tag vor der Karlsruher Erstaufführung geplant war, war nun plötzlich keine Rede mehr. Andererseits aber wurden die Uraufführungsrechte nicht für den Westen freigegeben.

Während Ljubimow in seiner Zeit als Theaterleiter in Moskau mit enormen Schwierigkeiten mit der Zensur zu kämpfen hatte, lernte Kunad solche Schwierigkeiten erst kennen, als er aus Gründen der Familienzusammenführung mit seiner Tochter den Ausreiseantrag gestellt hatte. Ein sofortiger *Aufführungsstopp* für seine Stücke war die Folge. Die Mauer auf der Bühne ist nun für ihn von viel stärkerer Bedeutung, als er sie sich hätte vorstellen können, als er mit der Oper begann. „Die Angst des Meisters zu Beginn der Oper, die ist jetzt in mir selbst", sagt Kunad heute. Aufhorchen aber läßt auch, was er von den eigentlichen Gründen für seine Ausreise sagt.

Hoffnung auf den Weg von innen nach außen

Letztlich waren es für ihn religiöse Gründe und die Suche nach freiem künstlerischem Ausdruck, die ihn mit Bulgakow und Ljubimow verbinden. Wobei anzumerken ist, daß auch der Dirigent Peter Sommer, dessen Verdienst die engagierte, kraftvolle musikalische Interpretation der Oper war, ebenfalls kürzlich aus der DDR nach Karlsruhe gekommen ist. Für Rainer Kunad begannen die künstlerischen Probleme in der DDR in dem Moment, wo er sich stärker mit *religiösen Themen* beschäftigte. Sein Mysterienspiel „Die Menschen von Babel", in dem der Turm als Zeichen für die zerstörerische Rakete erkannt wird, in dem Machtmechanismen aufgedeckt werden und ihr Untergang angekündigt wird, durfte in der DDR nicht mehr aufgeführt werden und war dann im vergangenen Jahr in München zu hören.

Kunad spricht heute von einer Entwicklung zum Religiösen hin, die im Jahr 1978 begann und die ihn zu einer Art von kosmischem Christentum führte: „Mein musikalischer Entwicklungstrend ging hin zu Aussagen, die es heute in der DDR nicht mehr gibt. Ich kam in einen Bereich der endzeitlichen Offenbarung, die über biblisches Wissen hinausgeht." Er betont seine Suche nach einer neuen musikalischen und religiösen Sprache an einem Punkt seines Lebens, wo alles außer der Religion versagt habe. Seine Abwendung vom dialektischen Denken hin zur Intuition und zum Einfachen bedeutete aber auch eine Abwendung von der Zwölftonmusik und eine Wieder-Entdeckung der Tonalität, wie man sie in „Der Meister und Margarita" deutlich zu hören bekommt. Als „charismatische Eingebundenheit in eine Aussage über die Endzeit" so begreift er derzeit den künstlerischen Schaffensprozeß, wobei ihm eine musikalische Sprache, die jeder versteht, besonders wichtig ist.
Wie ein Bekenntnis klingt es, wenn er sagt „Es gibt für mich keine andere Hoffnung als die auf Gott, und die muß ich artikulieren. Ich mußte den Mut zur Tonalität aufbringen, den Mut, das, was aus mir herauskam, herauskommen zu lassen, die innere Stimme im Leben und in der Musik. Wobei ich die Hoffnung habe, daß mein Weg von innen nach außen beim Publikum ankommt."
Wie gut die Auseinandersetzung zweier bedeutender Künstler mit der sie verbindenden Problematik eines Künstler-Romans im Westen ankommen kann, das bewies der Erfolg der sehens- und hörenswerten Karlsruher Premiere. Im Moment arbeitet Kunad an einem Oratorium über das apokryphe Thomasevangelium.

Renate Braunschweig-Ullmann

Kurzinformationen

Ökumenische, pastorale und weltkirchliche Fragen standen im Mittelpunkt der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz.

Die Bischöfe, die vom 17. bis 20. Februar im Kloster Mallersdorf (Niederbayern) zusammentrafen, beschäftigten sich auf einem Studientag mit der Ausarbeitung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zu den Verwerfungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und den Lehrentscheidungen des Tridentinums (vgl. HK, März 1986, 135–142). Zur Vorbereitung einer Stellungnahme soll eine *Arbeitsgruppe* eingesetzt werden, die auch die Theologischen Fakultäten in den Meinungsbildungsprozeß einbeziehen soll. Beraten wurde in Mallersdorf auch die Stellungnahme der Bischofskonferenz zu den „Lineamenta" für die Bischofssynode 1987. Sie wird vom Ständigen Rat am 28. April verabschiedet werden und soll dem Pressebericht von Kardinal Höffner zufolge veröffentlicht werden – was ein Novum gegenüber der bisherigen deutschen Praxis in solchen Fällen wäre. Die Bischöfe begrüßten den Aufruf Johannes Pauls II. zu einem *Friedensgebet* von Vertretern aller Weltreligionen in Assisi (vgl. HK, März 1986, 109). Breiten Raum im Pressebericht des Vorsitzenden nahm das ihm besonders am Herzen liegende Thema der *vatikanischen Finanzen* ein. In diesem Zusammenhang gab Kardinal Höffner bekannt, das Defizit des Apostolischen Stuhls im Haushalt 1985 werde sich vermutlich auf 124 Millionen DM belaufen. Die Veröffentlichung des Haushalts des Apostolischen Stuhls – Höffner bezeichnete sie als „geboten und angebracht" – werde zur Zeit vorbereitet. Verabschiedet wurde in Mallersdorf eine ausführliche Stellungnahme zur Arbeit der katholischen Beratungsstellen für werdende Mütter in Not- und Konfliktsituationen (vgl. ds. Heft, S. 156). Am ersten Abend ihrer Vollversammlung trafen die Bischöfe mit dem Erzbischof von Lima, Kardinal *Juan Landázuri Ricketts,* sowie mit anderen Bischöfen aus Peru und Bolivien zusammen, um sich über die politische, wirtschaftliche und kirchliche Situation in den beiden lateinamerikanischen Ländern zu informieren. Anläßlich der Vollversammlung richtete Kardinal Höffner einen Brief an Kardinal *Miguel Obando y Bravo,* den Vorsitzenden der Bischofskonferenz von Nicaragua. Darin heißt es, die deutschen Bischöfe sähen mit großer Besorgnis die Erschwernisse, denen die Kirche in Nicaragua und ihre Bischöfe ausgesetzt seien.

Vom 13. bis 15. März traf Johannes Paul II. im Vatikan mit der Führungsspitze des brasilianischen Episkopats zusammen.

In seiner Eröffnungsansprache (vgl. Osservatore Romano 14.3.86) bezeichnete der Papst das Treffen mit den 21 brasilianischen Bischöfen (neben den Kardinälen aus Brasilien nahmen der Vorstand der Bischofskonferenz und die Vorsitzenden der kirchlichen Regionen Brasiliens teil) als „Abschluß und würdige Krönung" der vorausgegangenen Ad-limina-Besuche des brasilianischen Episkopats. An der in ihrer Art bisher ungewöhnlichen Zusammenkunft nahmen auch Kardinalstaatssekretär *Casaroli* und mehrere Präfekten römischer Dikasterien teil. *Themen des Treffens,* das nicht der Beschlußfassung, sondern der Beratung diente, waren u. a. Sendung und pastorales Handeln der Bischöfe, die Situation der Berufungen in Brasilien, Fragen bezüglich der katholischen Universitäten und Schulen des Landes. Gesprochen wurde auch über die Situation der brasilianischen Priester und der Ordensleute sowie über die Laienbewegungen in der brasilianischen Kirche. Am letzten Tag der

Zusammenkunft wurde den Bischöfen von Kardinal *Ratzinger* eine Zusammenfassung des neuen vatikanischen Dokuments „Christliche Freiheit und Befreiung" vorgelegt. Der Papst hatte in seiner Eröffnungsansprache den Wunsch geäußert, daß die Begegnung zu einem lebendigeren Bewußtsein der positiven Elemente einer legitimen Befreiungstheologie führen solle. Er verwies auf die Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla: Wenn deren Orientierungen in dem Geist, in dem sie ausgearbeitet worden seien, ohne ideologische Beigaben und hermeneutische Verdrehungen gelesen würden, könnten sie einen Weg für die Sendung der Kirche in Brasilien weisen. Am Ende des Treffens wurde ein Schlußkommuniqué veröffentlicht, das unter der Federführung von Kardinal *Roger Etchegaray* und des Erzbischofs von Belo-Horizonte, *Fernandes de Araújo,* erstellt wurde. Darin wird u. a. das „Klima der Aufrichtigkeit, Wahrheit und Brüderlichkeit" des Treffens hervorgehoben; die brasilianischen Bischöfe hätten bei der Begegnung ihre volle Zustimmung zum Lehramt des Papstes und zu seinem Dienst an der Universalkirche zum Ausdruck gebracht.

Das Katholische Komitee für innereuropäische Wanderung befaßte sich in Luzern mit der Asylantenfrage in Europa als Herausforderung für Gesellschaft und Kirche.

Im Mittelpunkt der Tagung (3.–6. 3.) stand das Schicksal des Asylbewerbers in der Zeit der Behandlung des Asylgesuches: wie die Gesellschaft reagiert, welche Gesetzgebung es gibt und mit welchen Erwartungen und Problemen die Flüchtlinge unter uns leben. Der Vertreter des UNO-Hochkommissariates für Flüchtlinge, *Ivor Jackson,* wies auf die neue Dimension des Flüchtlingswesens in ganz Europa hin: die Reaktion sei eine restriktivere Flüchtlingspolitik; internationale Kriterien könnten nicht mehr erarbeitet werden, weil sie am Widerstand einzelner Staaten scheitern. Die größte Aufgabe bestehe heute auf dem Gebiet der öffentlichen Meinung, weil diese gegenüber Asylanten immer negativer werde. In ihrer Auswertung einer vorgängig durchgeführten Umfrage wies *Gabriele Erpenbeck* vom Kommissariat der Deutschen Bischöfe in Bonn auf die Aufgabe der Kirche hin, die Anliegen und Rechte der Schwachen anwaltschaftlich zu vertreten. „Dies geht soweit, daß sie nicht nur die Anliegen der Asylsuchenden vertritt, sondern sie sich diese auch zu eigen macht. In der Konsequenz kann dies bedeuten, daß sie eigene Interessen und Interessen einer Mehrheit von Gläubigen zurückstellen muß." Weil sich gelebte Solidarität am augenfälligsten und glaubwürdig in den Gemeinden zeigen kann, auf deren Territorium sich Flüchtlinge und Asylsuchende aufhalten, sind diese besonders gefordert. Von Ausnahmen abgesehen sei jedoch festzustellen, „daß die Arbeit mit Flüchtlingen und Asylsuchenden noch nicht ihren genuinen Platz im Leben der Gemeinden gefunden hat. Die Widerstände springen ins Auge. Viele Fragen sind offen: Wie können Brücken gebaut werden zwischen den Flüchtlingen und den Gemeindemitgliedern? Wie kann die Anwesenheit von Flüchtlingen in Verbindung gebracht werden mit dem vielfältigen, weltweiten Engagement (Entwicklung, Frieden, Mission) vieler Gemeinden? Wieweit kann eine Pfarrgemeinde politisch und öffentlich reagieren?" Die Umfrage stellte als dringende Aufgabe heraus „eine wie auch immer geartete Zusammenarbeit der Kirchen in Europa, um die Belange der Flüchtlinge zu schützen", wie „auch eine verbesserte und verstärkte Zusammenarbeit mit den Kirchen der Herkunftsländer und -regionen der Flüchtlinge". Die Ergebnisse und Impulse der Tagung, heißt es im Schlußkommuniqué, „müssen von den Teilnehmern in ihren Ländern weiterbehandelt und in konkrete Aktionen umgesetzt werden".

Die italienischen Bischöfe hielten vom 24. bis 27. Februar in Rom eine außerordentliche Vollversammlung ab.

Die Beratungen der Bischöfe waren fast ausnahmslos den *Folgewirkungen des Konkordats* gewidmet. Zwei Punkte bestimmten die Tagesordnung: Die neue Situation des schulischen Religionsunterrichts und die neuen Voraussetzungen für die Finanzierung des Klerus. Zum *Religionsunterricht* wurden mehrere Beschlüsse gefaßt. Sie betrafen im wesentlichen die Bestimmung der Unterrichtsprogramme, der Lehrunterlagen und der Vorbereitungs- und Zulassungskriterien für Religionslehrer. Letztere sollen wesentlich verbessert werden. An den höheren Schulen wird ein Universitätsdiplom, im Regelfall das Doktorat, zur Voraussetzung. Ausgeschlossen von der Erteilung des Religionsunterrichts sind unabhängig von ihrer sonstigen Qualifikation Geschiedene. Die Entscheidung bezüglich des Religionsunterrichts wurden durchwegs fast einmütig getroffen. Es gab Stimmenmehrheiten von 205 bis 208 von insgesamt 214 Abstimmenden. Widerspruch gab es zur Festlegung der Religionsmündigkeit (Vollendung des 14. Lebensjahres) seitens des Staates. Die Bischöfe deuteten an, daß sie sich mit dem Alter von 16 Jahren einverstanden erklären würden. Ob hierüber nochmals verhandelt wird, ist bisher unklar. Eine allgemeine Abmeldungswelle vom Religionsunterricht befürchten die italienischen Bischöfe einstweilen offensichtlich nicht. Bisher hätten 85 bis 90 Prozent ihre Kinder bereits zum Religionsunterricht angemeldet. – Nicht ganz so einmütig fielen die Entscheidungen zum zweiten Thema, zur *Klerusfinanzierung,* aus, wo die Zukunftssorgen nicht geringer sind als bei der Sicherung des Religionsunterrichts. Noch läßt sich nicht überblicken, wie die Selbstfinanzierung des Klerus ab 1990, wenn die bisher üblichen staatlichen Zuwendungen endgültig gestrichen werden, aussehen wird. Sie hängt künftig so gut wie allein von der Spendenfreudigkeit der katholischen Bevölkerung ab. Der Papst machte sich in seiner Ansprache an die Bischöfe dieses Anliegen besonders zu eigen (vgl. Osservatore Romano, 28. 2. 1986). Er appellierte seinerseits an die Gläubigen, sich im Falle der Klerusfinanzierung solidarisch zu zeigen. Es sei gerade gegenwärtig wichtig, daß der Klerus voll von den Gläubigen finan-

ziert werde, damit er ganz seinem Amt leben und nicht Nebenbeschäftigungen nachgehen müsse.

Das Referendum vom 12. März über den Verbleib Spaniens in der NATO hat die Diskussion um Frieden und Abrüstung in der Kirche aufleben lassen.

Zum Zeitpunkt der hitzigsten öffentlichen Debatten, als die anstehende nationale Frage durch verwirrende Manöver der konservativen Opposition zu einer innen- und parteipolitischen Streitfrage entartet war, meldeten sich die katholischen Bischöfe mit einer „Note" über das „ethische Verhalten zum bevorstehenden Referendum" zu Wort. Sie solle „dem Gewissen der Christen wie der gesamten öffentlichen Meinung" zur Orientierung dienen. Die vom Sekretariat der Bischofskonferenz herausgegebene Erklärung suchte zwar einseitige Parteinahmen zu vermeiden, ließ sich aber am ehesten im Sinne einer wünschenswerten militärischen Blockfreiheit Spaniens interpretieren. An erster Stelle heben die Bischöfe die Verpflichtung der Katholiken hervor, sich „im Sinne des Evangeliums und der Lehre Christi für den Frieden einzusetzen". „Unter diesem Gesichtspunkt sind nicht alle Optionen gleich", betonen die Bischöfe. In einer Welt, „die so leicht zum Krieg neigt, muß man vor allem jene Lösungen unterstützen ... die mehr im Respekt vor den Rechten der Person und der Völker, im Dialog und in der internationalen Solidarität gründen als in der Spaltung in Blöcke und im Rüstungswettlauf". Die Bischöfe wiesen daraufhin, daß die heutigen Waffen von einer solchen zerstörerischen Kraft seien, daß die „moralischen Voraussetzungen, um von einem gerechten Krieg sprechen zu können" schwerlich gegeben seien. In der Frage der NATO-Mitgliedschaft, hieß es in der Erklärung, gebe es für die Katholiken jedoch keine Entscheidung, „die mit Recht als die einzig mögliche für ein christliches Gewissen hingestellt werden kann". Einzelne Stimmen aus der Bischofskonferenz, vor allem aus dem Baskenland, sowie zahlreiche kirchliche Verbände, Gruppierungen und Einzelpersönlichkeiten hatten sich – mehr oder weniger deutlich – gegen die NATO-Zugehörigkeit Spaniens ausgesprochen. – Anfang März veröffentlichte die Bischofskonferenz auch ihr mehrfach angekündigtes *Grundsatzpapier über den Frieden* „Constructores de la Paz", dessen Endfassung nach mehrmaliger Überarbeitung schließlich am 20. Februar von der Ständigen Kommission approbiert worden war. Sein Erscheinen ging in der aktuellen Referendumsdiskussion weitgehend unter. In dem 43 Seiten umfassenden Dokument, das nach Aussage des in der Bischofskonferenz für gesellschaftliche Fragen zuständigen Bischofs *Ramón Echarren* „etwa zwischen den Friedensdokumenten der nordamerikanischen Bischofskonferenzen (Kanadas und der USA) und der deutschen Bischöfe anzusiedeln" ist, fordern die Bischöfe dazu auf, „mit Entschlossenheit alles zu tun, was uns der Auflösung der (militärischen) Blöcke und der bilateralen und totalen Abrüstung näherbringt". Das Dokument befaßt sich außerdem mit innerspanischen friedensgefährdenden Konflikten in Gestalt des Terrorismus, aber auch der schweren sozioökonomischen Probleme des Landes.

Bücher

MARTIN AFFOLDERBACH / HERMANN STEINKAMP. **Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen.** Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz. Patmos Verlag / Chr. Kaiser Verlag, Düsseldorf/München 1985. 416 S. DM 28,–

Der von Affolderbach und Steinkamp herausgegebene Sammelband mit rund zwei Dutzend Beiträgen von Autoren aus Theologie, Sozialwissenschaften, Jugendarbeit und Seelsorge gibt einen breiten Überblick über die kirchliche Jugendarbeit als einem Teilbereich kirchlichen Handelns, von den Stichworten „Arbeit und Freizeit" und „religiöse Erfahrung" über „Jugendkultur", „Jugendprobleme und Jugendberatung", „Jugendreligionen" bis hin zu „Lebensstil", „Spiritualität" und „Verbände" und anderen mehr. Unmöglich, die Fülle der darin angeschnittenen Themen auch nur annähernd in dieser kurzen Form gerecht zu werden, zumal zwar durchaus gemeinsame Ansätze erkennbar, jedoch ein durchgehendes Gesamtkonzept weder beabsichtigt noch auch erkennbar ist. An dieser Stelle nur einige Bemerkungen: Dieses Handbuch ist so angelegt, daß die Einbindung kirchlicher Jugendarbeit in gesellschaftliche, kulturelle Zusammenhänge nicht übersprungen wird. In einer Zeit, in der von der Jugendarbeit nur allzu schnell der Ersatz einer ansonsten vielfach ausfallenden religiösen Sozialisation eingeklagt wird, ist dies nur zu begrüßen. Was nicht ausschließt, daß der Jugendarbeit nicht in der Tat hier neue Funktionen zuwachsen können. Schade allerdings, daß man der Auseinandersetzung mit einem inzwischen nicht unwichtigen Konkurrenten kirchlicher Jugendarbeit aus dem Weg gegangen ist, den neuen religiösen Bewegungen. Auch wenn dort nicht explizit Jugendarbeit betrieben wird, hätte dies aufschlußreich sein können. In weiten Teilen beschäftigt sich der Band im übrigen mehr mit der Theorie kirchlicher Jugendarbeit als mit der Jugendarbeit selbst. In manchen Beiträgen ist im Grunde erst in zweiter Linie von Jugendarbeit die Rede, eine (pastoral-)theologische Theorie wird nachträglich auf den Bereich Jugendarbeit übertragen

bzw. angewandt. Damit in Zusammenhang steht wohl auch ein mitunter sehr gewichtig daherkommender wissenschaftlicher Sprachstil. Da treffen eher solche Beiträge die Sache, denen man anmerkt, daß sie organisch aus praktischer Jugendarbeit erwachsen und nicht bestimmte theologische Sprachspiele auf die Jugendarbeit anzuwenden versuchen. *K. N.*

WOLFGANG VAN DEN DAELE, **Mensch nach Maß?** Ethische Probleme der Genmanipulation und Gentherapie. Verlag C. H. Beck, München 1985. 285 S. 19,80 DM.

Ein sehr informatives Buch eines in dieser Materie besonders versierten Juristen mit philosophischer Vorbildung vor allem über die rechtsethische Problematik der durch die Entwicklung der Gentechnik neu aufgeworfenen ethischen und juristischen Fragen. Sein besonderer Wert liegt darin, daß van den Daele, soweit dies überhaupt möglich ist, auf relativ engem Raum und in allgemein verständlicher Diktion alle Probleme diskutiert, die sich mit den *zunehmenden Kenntnissen und Handhabungsmöglichkeiten des menschlichen Erbgutes* abzeichnen: von den Fragen der pränatalen Diagnostik – mit den besonderen Auswirkungen im Bereich „eugenischer" Indikation infolge der Früherkennung erblicher Krankheiten bis zu den arbeits- und versicherungsrechtlichen Folgen im Falle eines erweiterten „genetic screening" bei Arbeitnehmern durch Arbeitgeber oder auch durch Versicherungen.
Van den Daele zieht in seine Darstellung auch die die Öffentlichkeit und auch den Gesetzgeber gegenwärtig besonders stark beschäftigenden *fortpflanzungsbiologischen und -medizinischen Fragen* mit ein. Ein eher fragwürdiges Unterfangen, insofern als in großen Teilen der nichtfachlichen Publizistik Genmanipulation und beispielsweise Befruchtung in der Retorte regelmäßig so durcheinandergebracht werden, als handle es sich jeweils um die gleiche Kategorie von Problemen, während die Befruchtung (und selbst die möglicherweise einmal mögliche) Aufzucht im Reagenzglas mit Eingriffen in das menschliche Erbgut unmittelbar jedenfalls nichts zu tun hat. Ein legitimes Verfahren insoweit, als die Zeugung im Labor und der technische Umgang mit menschlichen Embryonen auch neue Zugänge für technische Eingriffe in das Erbgut schafft. Besonders wertvoll ist an dem Buch auch, daß es sich jeder Phantasterei enthält und jeweils sehr genau zwischen den Problemen, die uns jetzt aufgegeben sind, und denen, die sich möglicher- oder wahrscheinlicherweise in einer nahen oder noch fernen Zukunft stellen werden, unterscheidet.
Doch sind die Informationsgehalte des Buches eines und die von van den Daele verwendeten bzw. entwickelten ethischen Kriterien ein anderes. Sein Grundkonzept ist ein *pragmatisches Ethos,* das bei der Bestimmung der Würde und Identität der menschlichen Person nicht nur ohne jeden Transzendenzbezug auskommt, sondern vorwiegend mit medizin-anthropologischen Argumenten arbeitet. Ausgehend von der letztlich wohl kaum angreifbaren Grundthese, daß „verbotenes Wissen" keine realistische Option ist, entwickelt er als *das* Grundkriterium für die Wahrung der „Natürlichkeit" im Sinne der Identität des Menschen die „Aushandlung" eines *exakteren Krankheitsbegriffs* durch Präzisierung der Grenze zwischen der Korrektur des Kranken und der Manipulation des Gesunden als Absicherung der Grenzen genetischer Manipulation. Ein auch noch sehr formaler und nicht für sich allein gültiger, aber im Ansatz sicher brauchbarer bzw. berücksichtigenswerter Weg. *D. S.*

JOHANNES B. BAUER (Hrsg.). **Entwürfe der Theologie.** Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1985. 351 S. 39,80 DM.

Nicht gerade von A bis Z, aber doch von C (wie Cobb) bis T (wie Thielicke) reicht die Reihe der Theologen, die in dem vom Grazer Ordinarius für Ökumenische Theologie und Patrologie herausgegebenen Band ihr Werk darstellen, über Hintergrund, Leitmotive und Grundanliegen ihres Denkens Rechenschaft geben. Es kommen sowohl evangelische wie katholische Theologen zu Wort; neben der westeuropäischen ist dankenswerterweise auch die nordamerikanische theologische Szene vertreten, mit *John B. Cobb, Avery Dulles* und *Edward Farley.* Es macht den Reiz des Bandes aus, daß die Beiträge – wie bei Selbstdarstellungen ja auch nicht anders zu erwarten – keinem einheitlichen Schema folgen, sondern die Akzente unterschiedlich setzen. Teilweise kommt das biographische Moment ins Spiel (etwa bei *Hans Küng* oder *Elisabeth Gössmann,* die als einzige Frau in dem Band vertreten ist), zum Teil sind die Beiträge ganz auf die theologische Sache konzentriert (etwa bei *Heinrich Fries,* der seine fundamentaltheologische Konzeption vorstellt oder bei *Eberhard Jüngel,* der in einem wie immer brillanten Essay sein theologisches Grundanliegen expliziert). Ob *Gerhard Ebeling* die Leitgedanken seiner um Wort und Glaube zentrierten Theologie prägnant zusammenfaßt, *Jürgen Moltmann* seinen Weg von der „Theologie der Hoffnung" bis zum jüngsten Buch „Gott in der Schöpfung" nachzeichnet oder *Johann Baptist Metz* Überlegungen zu einer nachidealistischen Theologie ausbreitet: Alle Beiträge des Bandes sind auf ihre Art aufschlußreich und lesenswert. Was die Entwicklung der katholischen Theologie in diesem Jahrhundert anbelangt, sind vor allem die Selbstdarstellungen von *Yves Congar* und *Piet Schoonenberg* von Interesse. Congar schlägt einen Bogen von den eigenen theologischen Anfängen zur französischen Gegenwartstheologie, die er mit einigen kritischen Anmerkungen bedenkt; Schoonenberg steuert subtile Überlegungen zum trinitarischen und christologischen Personbegriff bei, die im Rückgriff auf das Gottesbild der Schrift neue Perspektiven eröffnen möchten. Der Band kann als Hinführung zum Werk der vierzehn Theologen dienen, aber auch für den von Interesse sein, der sich mit ihnen schon genauer und ausführlicher beschäftigt hat. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

LOHFINK, NORBERT. **Gottes Reich und die Wirtschaft in der Bibel.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 15 Heft 2 (März 1986) S. 110–123.

Es handelt sich bei dem Beitrag um einen Vortrag, den Lohfink auf einem Treffen von Wirtschaftlern und Theologen gehalten hat. Er greift Material aus dem Alten und Neuen Testament exemplarisch heraus, um zu zeigen, daß nach biblischem Verständnis Gottesreich die Verwandlung der Welt auch in ihrer wirtschaftlichen Dimension meint. So sei durch die Arbeit der frühen Christen, bei der sich die Betriebe von innen verändert und die gegenseitigen Geschäftsbeziehungen neue Formen angenommen hätten, in der immer unsicher werdenden Welt der Spätantike so etwas wie eine Insel finanzieller Sicherheit entstanden. Lohfink faßt seine Ausführungen dahingehend zusammen, daß die biblische Zusage der Gottesherrschaft als einer in dieser Zeit schon anhebenden Kontrastgesellschaft auch so etwas wie eine kontrastierende Wirtschaft der Christen impliziere. Einem solchen Konzept schneide aber die heute als selbstverständlich geltende komplexe Gesellschaftsgestalt von vornherein jede Lebensgestaltmöglichkeit ab: „Sie ist ein vom Ansatz her gegen Gottesherrschaft immunisiertes Gesamtsystem". Zwar, so eine weitere These, könne man sich innerhalb der jetzt existierenden Systeme darum bemühen, möglichst sinnvoll und sozialethisch verantwortet zu wirtschaften. Aber man solle das nicht schon als „christliches Wirtschaften" bezeichnen.

OLLIG, HANS LUDWIG. **Schwierigkeiten mit der neuzeitlichen Rationalität.** Anmerkungen zur jüngsten Vernunftkritik. In: Theologie und Philosophie Jhg. 61 Heft 1 (1986) S. 86–109.

Ollig setzt sich kritisch mit zwei Veröffentlichungen auseinander, die „faktisch beide auf eine gründliche Abrechnung mit der neuzeitlichen Rationalität hinauslaufen": Er nimmt sich Peter Sloterdijks „Kritik der zynischen Vernunft" vor, die vielfach zu so etwas wie einem philosophischen Kultbuch avanciert ist, und die Studie von H. und G. Böhme über die Philosophie Kants, die den programmatischen Titel „Das Andere der Vernunft" trägt. Nach einer ausführlichen Darstellung beider Entwürfe merkt er an, die Autoren sparten in beiden Fällen nicht mit erbarmungsloser Kritik, gingen aber gleichzeitig in unkritischer Weise thetisch vor. Der analytische Ertrag sei verglichen mit dem interpretatorischen Aufwand gering. Neben Defiziten in der Theorie des Selbstbewußtseins lasse sich bei beiden Entwürfen auch ein normatives Defizit erkennen. Ein abgrundtiefes Mißtrauen gegenüber der Kultur gehe Hand in Hand mit einer erstaunlich positiven Einschätzung der Möglichkeiten einer durch die Kultur noch nicht entfremdeten Natur. In beiden Fällen zeigten sich Ansätze zu einer religionsphilosophisch fragwürdigen Identitätsphilosophie. Das Fazit Olligs: Bei aller Fragwürdigkeit bleibe der Irrationalismus dieser Vernunftkritik auch lehrreich.

Kultur und Gesellschaft

GREUSARD, DOMINIQUE. **Le consensus dans la discorde.** La nouvelle politique française. In: Esprit März 1986, S. 15–25.

Die Parlamentswahlen in Frankreich vom 16. März bestätigten nur, was sich seit geraumer Zeit abzeichnete: Die politische Landschaft dieses Landes hat sich nicht unerheblich verändert. Als vorrangiges Faktum macht Greusard einen Wandel von einer Gesellschaft der zwei Blöcke zu einer Gesellschaft von fünf Polen aus (Sozialisten, Neo-Gaullisten, Liberale, Kommunisten, Extreme Rechte). Annäherung der verschiedenen politischen Konzepte einerseits und Verhärtung der politischen Auseinandersetzung anderseits kennzeichneten die Situation Frankreichs. Zu den tiefer liegenden Gründen für diese Veränderungen gehörten die Verringerung des politischen Spielraums durch die Verstärkung einer Reihe von innenpolitischen wie außenpolitischen Faktoren wie z. B. regionale Körperschaften, die Europäische Gemeinschaft, Institutionen auf Weltebene. Die Verbesserung des Lebensstandards habe die Beziehungen der Klassen und Gruppen zueinander verändert, die explosionsartige Entwicklung bei den Massenmedien zu einer allgemeinen Nivellierung geführt. Es mache sich ein Bewußtsein von allgemeinem Konsens bemerkbar, zugleich aber öffneten sich auch neue Antagonismen, weil man ein neues Bedürfnis nach Abgrenzung spüre. Um gegnerische Parteien überflüssig zu machen, verfolge man eine Politik, die der des Gegners ähnelt.

SIEFER, GREGOR. **Die Paradoxie der Tradition.** In: Diakonia 17. Jhg. Heft 2, S. 85–92. (März 1986)

Der Umgang mit der Tradition ist nicht nur in der Kirche problematisch geworden. Der Soziologe Siefer geht der Widersprüchlichkeit von Erfahrungen mit der Tradition nach. Die Frage der Tradition tauche vor allem dann auf, wenn der Einzelne sich im Widerspruch mit dem befinde, was in seiner Umgebung gelebt wird. Tradition werde so schnell zu einer Waffe in Alltagskonflikten und stehe für etwas Unabänderliches, Stabiles. Die Bedingung der Möglichkeit von Stabilität seien nun aber gerade nicht Härte und Starrheit, sondern Beweglichkeit und bis zu einem gewissen Grade auch Nachgiebigkeit. Gegenüber der Verängstigung vieler, die den Eindruck haben, nichts sei mehr so, wie es einmal gewesen sei, helfe nur Wirklichkeitserkenntnis. Dazu gehöre zweierlei: Zum einen die Erkenntnis, daß auch Tradition eine veränderliche Größe ist, zum anderen die nüchterne Erkenntnis, daß man immer nur einen Teil aller (Glaubens-)Wahrheiten aufnehmen kann. Im übrigen aber müsse stärker als bislang damit gerechnet werden, daß man verschiedene Traditionen nebeneinander bestehen läßt. Eine solche Form der „Ambiguitätstoleranz" hält der Autor für eines der wichtigsten Defizite in der traditionellen christlichen Erziehung.

Kirche und Ökumene

HAMM, BERNDT. **Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 83 Heft 1 (Februar 1986) S. 1–38.

Der Aufsatz versucht herauszuarbeiten, worin das eigentliche Spezifikum in der Rechtfertigungslehre liegt, das einerseits allen Reformatoren gemeinsam ist und sie andererseits auch von den mittelalterlich-katholischen Lehrgestalten abhebt, die ihnen sonst recht nahe stehen. Er findet gleich ein ganzes „Ensemble von systemsprengenden Gegensätzen": Etwa im Sünden- und Gnadenverständnis, in der eschatologischen Bestimmung der Rechtfertigung, in der Lehre von der Heilsgewißheit und im Verständnis der Freiheit vom Gesetz. Entscheidend ist dabei nach Meinung Hamms der Gesichtspunkt der Bedingungslosigkeit des Heils: Während sich für die mittelalterlich-katholische Theologie das freisprechende Akzeptieren Gottes nie ohne Begründung in Heiligung und erneuerter Moralität des Menschen ereigne, geschehe nach Auffassung der Reformatoren die Zuwendung Gottes zum Geschöpf immer grund- und bedingungslos, auch wenn die Rechtfertigung nie ohne die Folge der Heiligung in der erneuernden Liebe und ihren Werken bleibe. Als Hintergrund des Umbruchs im Rechtfertigungs- und Seinsverständnis sieht Hamm eine neue Sicht der Person. Die Reformation bestimme die menschliche Person vor Gott nicht mehr als „in sich gesammelte Substanz des natürlichen oder geistlichen Menschen". Von Gott angenommene Person sei der Mensch nicht im Modus ethischer Verwirklichung, sondern „allein in der coram-Relation des Angeblicktseins".

Notizen

Die Dringlichkeit der *Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation* als Aufgabe aller Menschen in der Kirche und nicht nur der bischöflichen und anderen Amtsträger betonte der Bischof von Linz, *Maximilian Aichern,* in seinem diesjährigen Fastenhirtenbrief. Jeder Christ sei in seinem Lebensbereich Zeuge seines Glaubens. Man beurteile den Glauben nach ihm und seinem Verhalten. Als „Missionsländer" bezeichnete Aichern die Familie, die Verwandtschaft, die Nachbarschaft, die Arbeitswelt und die Freizeit. Dabei sei nüchtern davon auszugehen, daß Ehen und Familien religiös nicht homogen sind. Wichtig seien und Großes geleistet für die Weitergabe und die persönliche Vertiefung des Glaubens hätten katholische Gruppen und Organisationen, besonders auch die Katholische Aktion.

Einen *Wertewandel* und geistesgeschichtlichen Umbruch, der die Auswirkungen von Reformation und Aufklärung übertreffe, konstatierte *Otto B. Roegele* anläßlich der Überreichung des ihm als ersten Nichtösterreicher verliehenen Leopold-Kunschak-Preises in Wien. Die meisten jungen Menschen suchten nicht mehr den Glauben an Gott, ihre Haltung sei nicht empörte Ablehnung, sie respektierten den Gottesglauben, aber nur noch als „ein Dokument aus einer fernen Epoche". Parallel dazu gebe es aber zugleich eine „neue Sensibilität für alte Werte": Als Beispiele nannte Roegele, eine angesichts der Konfrontation mit Hunger und Katastrophen in der Dritten Welt langsam entstehende Weltsolidarität, einen wiedergewonnenen Respekt vor Natur und Schöpfung, die „Rückkehr der Väter in die Familie", Zweifel an Geld und Erfolg und ein neues Heimatgefühl.

Die internationale katholische Friedensbewegung „Pax Christi" hat an die Vereinigten Staaten, Großbritannien und Frankreich appelliert, auf die jüngsten Abrüstungsvorschläge des sowjetischen KPdSU-Generalsekretärs *Michail Gorbatschow* ihrerseits mit einem Moratorium aller Atomtests zu antworten. Die nationalen „Pax Christi"-Organisationen in den USA, in Großbritannien und Frankreich wurden aufgefordert, sich in ihren Ländern für diesen Schritt einzusetzen. An die NATO richtete „Pax Christi" die Aufforderung, sich für die Abschaffung der „SS-20", der „Cruise missiles" und der „Pershing"-Raketen einzusetzen. Die USA sollten mit der Sowjetunion ein entsprechendes Abkommen abschließen. An die Länder des Warschauer Paktes appelliert „Pax Christi", jede weitere Stationierung von Kernwaffen in der DDR und der ČSSR einzustellen und sich bereit zu erklären, alle Raketen zurückzuziehen, die in einem in Genf zu vereinbarenden Vertrag enthalten sein werden.

Katholische und evangelische Christen aus Frankreich haben sich in einer *Erklärung zu Fragen von Frieden und Abrüstung* geäußert (Zusammenfassung in: La Croix, 6. 3. 86). Der Text mit dem Titel „Der Frieden anders: Sich verteidigen ohne sich selbst aufzugeben" nimmt gegenüber der französischen Abschreckungsdoktrin eine insgesamt kritischere Position ein als beispielsweise die Erklärung der französischen Bischöfe „Den Frieden gewinnen" (vgl. HK, Dezember 1983, 542–543). Wenn die Vernichtung der Städte mit nuklearen Waffen unmoralisch sei, wird in der Erklärung gefragt, wie sei dann die Androhung ihres Einsatzes moralisch zu beurteilen? In dem Zusammenhang werden zwei Fragen der US-amerikanischen Bischöfe wiedergegeben: Hat eine Nation das Recht, mit dem Einsatz von etwas zu drohen, das sie nie benutzen darf? Hat sie das Recht, Waffen zu besitzen, für deren Benutzung es keinen Rechtfertigungsgrund gibt? Beide Fragen werden in der Erklärung verneint. Fünf französische Bischöfe haben unterdessen erklärt, daß sie mit der pastoralen Stoßrichtung dieses Textes einverstanden seien.

Religion wird nach Meinung des Bischofs von Pécs, *József Cserháti,* der zugleich Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz ist, in *Ungarn* wieder *positiver* eingeschätzt. Dies äußerte Cserháti in der marxistischen Zeitschrift „Villagoság". Es gebe diesbezüglich einen Wandel nicht nur in der Bevölkerung, sondern auch unter marxistischen Philosophen und selbst bei kommunistischen Politikern. Sogar auf Parteikongressen der KPU werde seit längerem positiv von der gesellschaftlichen Rolle der Kirchen und der Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit ihnen gesprochen. Cserháti plädierte in dem Beitrag nachdrücklich für einen neuen Dialog zwischen Christen und Marxisten, in dem gegenseitige Annäherung wirklich gesucht werde und der zur Auflösung weltanschaulicher Konfrontationen tendiere. An die gewünschten Dialogpartner appellierte er, noch mehr als bisher den Pluralismus anzuerkennen, pluralistische Lösungen zu suchen und Gesellschaft in gegenseitiger Toleranz aufzubauen.

Ende Februar fand im Orthodoxen Zentrum von Chambésy eine Tagung der *Interorthodoxen Vorbereitungskommission* für das seit langem geplante „Panorthodoxe Konzil" statt. Bei der Tagung wurden Texte zu vier der zehn für dieses Konzil vorgesehenen Themen erarbeitet. Dabei geht es um die Fastenordnung, die Rolle der Orthodoxen Kirchen in der Ökumenischen Bewegung, die Dialoge mit anderen christlichen Kirchen und den Beitrag der Ortskirchen für die Verwirklichung von Frieden, Liebe, Brüderlichkeit und den Abbau von Rassendiskriminierung. Das auf der Tagung ausgearbeitete Material wird der nächsten präkonziliaren Konferenz der Orthodoxen Kirchen vorliegen; sie findet Anfang November dieses Jahres in Chambésy statt.

In einem Interview mit der italienischen Monatszeitschrift „Trenta Giorni" äußerte der peruanische Befreiungstheologe *Gustavo Gutiérrez* die Ansicht, die „Volkskirche" in *Nicaragua* sei *keine Ausdrucksform der Theologie der Befreiung.* Diese habe zwar dazu beigetragen, den Christen Nicaraguas ihre Pflicht zum Engagement im Kampf für die Befreiung ihres Volkes deutlicher spürbar zu machen. Das, was jetzt in Nicaragua geschehe, sei aber kein Ergebnis der Befreiungstheologie. In dem Interview sagte Gutiérrez außerdem, er habe nie eine offizielle Mitteilung des Vatikans erhalten, in der seine theologischen Arbeiten kritisiert würden; er sei auch nie formell dazu aufgefordert worden, seine Ansichten mit Vatikanvertretern zu diskutieren.

Anfang Februar wurden in der Anglikanischen Kirche von *Australien* erstmals *Frauen zu Diakonen geweiht.* Die australischen Anglikaner gehören zu den Kirchen in der Anglikanischen Gemeinschaft, die die Frauenordination bisher noch nicht praktizieren. Der anglikanische Erzbischof von Australien, *David Penman,* teilte mit, die jetzt zu Diakonen geweihten Frauen würden nicht zu Priestern geweiht, bevor sich nicht eine Sondersitzung der Synode im Jahr 1987 nochmals mit der Frage der Frauenordination beschäftigt hätte. Die Generalsynode der Kirche von England hatte Ende 1984 den Grundsatzbeschluß gefaßt, das Verfahren zur Schaffung der rechtlichen Voraussetzungen für die Frauenordination einzuleiten (vgl. HK, Januar 1985, 12–13).

Wieder nachdrücklicher drängt die katholische Kirche *Südkoreas* auf die Wiederherstellung der Demokratie und auf eine entsprechende Verfassungsreform. In diesem Sinne äußerte sich jetzt auch der Erzbischof von Seoul, *Kardinal Stephan Kim,* bei einem Gottesdienst in der Kathedrale der südkoreanischen Hauptstadt Seoul. Er forderte zugleich die Bestellung des Präsidenten durch Volkswahl. Im Gegensatz zu dieser Forderung will der durch einen Militärputsch an die Macht gekommene Präsident *Chun Doo Hwan* zwar 1988 zurücktreten, seinen Nachfolger aber selbst bestimmen bzw. diesen durch ein von ihm konzipiertes Wahlmännergremium bestätigen lassen.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 5 · 40. Jahrgang · Mai 1986

Der Staat muß, zumindest bei seiner Gesetzgebung, vom Menschen nach dem Sündenfall ausgehen.

Johann Wilhelm Gaddum

Politische Sitten

Wer den vorangestellten Titel liest, meint vielleicht, hier beginne ein rabulistisches Moralisieren über die vielen öffentlichen und halböffentlichen, zum Teil im politischen Bereich selbst, zum Teil im Wirtschaftsleben mit seinen politischen Verflechtungen sich abspielenden Affären und Skandale.

Doch solches ist hier nicht beabsichtigt. Soweit es einem nicht schlechthin die Sprache verschlägt, haben dies bereits andere besorgt, mit jenem täglichen Medienernst und jener normativen Gründlichkeit, wie sie Kritikern fast nur hierzulande zur Verfügung stehen, wenn es gilt, politischen Morast aufzudecken oder das Aufgedeckte unter Gesichtspunkten der öffentlichen Moral zu würdigen.
Ausnahmsweise wollten wir deshalb die beklagten öffentlichen Kalamitäten nicht direkt angehen, sondern uns über den Weg moralistischer Kritiker ihnen nähern, deren Argumente nicht nachahmend, sondern sie ein wenig in Frage stellend.

Vernetzungen schlechten Stils

Gehen wir also Argument für Argument durch: Um das Einfachste gleich in die Mitte zu rücken: Es heißt, deutschen Gemeinwesenverantwortlichen – das sind Politiker jeglichen Grades – fehle es an Stil und bei der „Bewältigung" jüngerer und fernerer Vergangenheit an Erinnerung. Hinzu kommt dann gleich als zum gleichen Komplex gehörend der Vorwurf fehlender „Kinderstube": der Politiker, nein der Republik überhaupt.
Nun gut: stilvoll ist es nicht, wenn ein späterer Berliner Bürgermeister schnell einmal an einem scheinbar unbelauschten Ort Rechtsradikalen ein paar tausend Mark zuschiebt, damit sie der eigenen Partei keine Scherereien machen. Sauberer Wahlkampf? Bestimmt nicht. Und wenn von einem Konzernboß einem Parteivorsitzenden – heute seines Zeichens Bundeskanzler – so schnell über den Tisch 50 000 Mark in bar in die Hand gedrückt werden – für Parteizwecke natürlich – und der nimmt sie einfach so: das ist zwar nicht unsauber, obwohl es danach riecht, aber stilvoll ist es gewiß nicht.

Doch aus was oder aus wem setzt sich in einer wirklichen Demokratie die „politische Klasse" zusammen? Gewiß nicht aus blauem Blut – wozu auch – und auch nicht aus lauter stiltrainierten Absolventen von Eliteschulen – vor denen uns Gott und die bisher fehlenden Einrichtungen verschonen mögen. Es sind Leute aus dem Volk: weder als Stilisten geboren noch als solche nach vorne gekommen oder im rauhen politischen Aufstiegsgeschäft zu solchen geworden. Vorbilder an Stil und Moral? Wird da nicht in die Politiker und über sie natürlich in den Staat projiziert, was man selber nicht ist und auch nicht sein kann: zum mindesten im politischen Personal solle einem das eigene Ich-Ideal begegnen?

Natürlich gibt es *typische Formen der Vernetzung schlechten Stils* in dem, was man politisches Geschäft nennt: das Zusammentreffen zwischen einer mehr oder weniger ausgeprägten Großmannssucht von im Sinne der feinen Gesellschaft (gibt es sie irgendwo ohne das jeweils Halbseidene?) ganz und gar nicht stilsicheren Wirtschaftsfunktionären und in ihrer Herkunft und persönlichen Lebensweise proletenhaft-kleinbürgerlichen Politikern. Manchmal mögen sogar Großmannssucht und kleinbürgerlich-proletenhafte Kumpanei in den Stilen beider kumulieren. Und natürlich ist es ein Problem: mit der Rekrutierung und dem Aufstieg von Politikern. Der hierher gehörende Vorwurf lautet: In der gegenwärtigen „politischen Klasse" (der Ausdruck trifft nicht ganz zu, sie regeneriert sich – noch – nicht aus sich selbst) fehle es an gestandenen Quereinsteigern aus den sonstigen, wirtschaftlichen und sozialen vor allem freiberuflichen Eliten; es gebe in den Regierungen und Parlamenten fast nur noch Berufspolitiker und beurlaubte Beamte, also vorwiegend Leute, die ausschließlich von Politik leben, und solche Politiker seien eben auch leichter korrumpierbar. Er ist so leicht nicht zu entkräften.

Politiker sind sehr gut als Sündenbock zu gebrauchen

Aber wie soll das in einer sehr arbeitsteiligen Dienstleistungsgesellschaft anders gemacht werden? Wie soll ein Freiberufler den für ihn im allgemeinen doch nicht gerade risikofreien Schritt in die Politik tun? Anderseits: es scheint wirklich bei vielen Berufspolitikern die Meinung und ein entsprechend unwiderstehlicher Drang vorzuherrschen, erst durch Anhäufung materieller Reichtümer wirklich etwas sein zu können (oder zu wollen), also den politischen Beruf nicht nur so nebenbei, sondern hauptsächlich als Mittel *wirtschaftlichen* „Aufstiegs" zu benutzen. Das erhöht natürlich die Korrumpierbarkeit und Bestechlichkeit. Allerdings, was diese beiden Formen von Sittenverderbnis angeht, wissen Geschichtsschreiber des 19. Jahrhunderts sogar aus dem angeblich mit allen guten preußischen Tugenden ausgestatteten Bismarckreich – auch den Eisernen Kanzler selbst betreffend – Erheblicheres zu berichten, als es zu gegenwärtigen Regierungen selbst der ehrgeizigste Enthüllungsjournalismus zutage fördert. Und nicht nur Italien, selbst Frankreich wäre als Demokratie schon zugrunde gegangen, machte man aus jeder Korruptionsaffäre eine politische Krise.

Das eigentliche Problem wird also wohl sein: gewiß eine *übermäßig materielle Gesinnung* bei Politikern in einem angeblich postmateriellen Zeitalter – aber wo gibt es die sonst im gesellschaftlichen und persönlichen Dasein nicht – und – sicherlich wichtiger, im Grunde problematischer – das Bedürfnis nach einem stabilen Selbstwertgefühl, das die Politik dem Politiker offenbar häufig nicht vermittelt. Warum das so ist, *dem* wäre nachzugehen.
Und was die fehlenden Quereinsteiger betrifft: in hochspezialisierten Dienstleistungsgesellschaften geht das eben so. Die Medien, aus denen neben den Universitäten die Kritik an der Professionalisierung der Politik hauptsächlich kommt, sollten einmal bei sich selbst überlegen, wie sie Quereinsteigern eine Chance geben; vielleicht wirkt das dann anregend auch auf den politischen Bereich.

Aber da sind noch die Gedächtnislücken bezüglich jüngerer und vor allem fernerer Vergangenheit. Politiker haben ein natürliches Interesse, das weniger Erbauliche in ihrem Leben oder aus ihren Geschäften kleinzuschreiben oder gar zu vertuschen. Sie tun es von selbst, brauchen gar nicht erst durch die ihnen auferlegte Vorbildfunktion dazu genötigt werden. Aber die *Nötigung durch Vorbildfunktion* gibt es natürlich auch. Und wahrscheinlich ergänzt sich beides zum zittrigen Vorsatz: ja keinen Fehler machen. Die Fehler und Blackouts passieren so natürlich erst recht. Die öffentliche Freude darüber ist dann mindestens so groß wie der obligatorisch zu äußernde Unmut. Und erst beides zusammen ist so recht dazu angetan, ganze Nationen monatelang zu beschäftigen, während es doch so sinnreich wäre, Regierung und Parlamenten wegen der Sicherung des Rentensystems, der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit und der doch alle interessierenden Technologiepolitik mit Sachargumenten auf die Finger zu sehen. Aber nicht zufällig gibt es politische Redakteure in großer Zahl, während gute Wirtschaftsjournalisten, denen ihr Metier auch noch Spaß macht, recht selten anzutreffen sind. Politik ist für ihre Kritiker besonders in Massendemokratien mit wirklicher Pressefreiheit halt immer auch noch das beste und relativ risikofreie Unterhaltungsgeschäft. Politiker sind gerade in Massendemokratien als Sündenböcke gut zu gebrauchen.

In der Vergangenheitsbewältigung steckt auch Pharisäisches

Mit den Erinnerungslücken, die sich auf sehr viel weiter Zurückliegendes beziehen, wird es allerdings sehr viel schwieriger. Da kommt vieles zusammen an unbewältigter Vergangenheit und schlecht bewältigter Gegenwart. Man stockt schon beim Wort. Warum immer dieses Bewältigen, wo alles wirkliche Bewältigen aussichtslos ist? Aufarbeiten wäre besser. Da weiß jeder von vornherein, daß immer noch Unaufgearbeitetes übrig bleibt. Aber man will das perfektionistischere Bewältigen. Vielleicht weil sich das Unaufgearbeitete besser damit verdrängen läßt (zum Unterschied zwischen beiden vgl. HK, Mai 1985, S. 197 ff.). Die Schuld, die die *Generation der Väter* (heute vielfach Großväter) auf sich geladen hat, ist groß – in allen Teilen des Dritten Reiches und allen Staatsgebieten, die die Nazis Deutschland einverleibt hatten. Wäre weniger verdrängt worden, wäre nicht noch 40 Jahre nach dessen Ende durch Gerichte und vor allem politisch – ich meine anhand von konkreten Personen, mit dem Nazismus als Ganzem und wie es dazu kam, wird Gott sei Dank keine Generation je ganz fertig werden – so vieles aufzudecken und zu klären.

Seitdem es den „Fall Waldheim" gibt, scheint es aber zwischen Bundesrepublikanern und Österreichern eine Art wetteifernde Auseinandersetzung zu geben, welches von beiden Ländern nun Vergangenheit, vor allem *antisemitische,* mehr oder besser oder erst gar nicht verdränge. Es ist schwierig und vermutlich auch stilwidrig, sich in die Auseinandersetzung über unterschiedliche Ansichten seiner verschiedenen Vaterländer übereinander einzumischen. Aber wenn Bundesdeutsche der vielleicht nicht immer aus den Wolken geholten Ansicht sind, Österreicher hätten es sich mit der Aufarbeitung ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit (noch) weniger schwer gemacht als die Bundesdeutschen – die DDR kann ohnehin schlecht zum Vergleich herangezogen werden –, so sollten sie vielleicht trotz aller deutschnationalen Österreicher, die fast bruchlos ins Nazitum übergingen, und trotz beträchtlich vieler Österreicher in den nazistischen Führungsrängen doch wenigstens bedenken, daß nicht der „Austrofaschist" Schuschnigg in die erste deutsche Republik, sondern Hitler in Österreich einmarschiert ist, wie groß auch nach allem, was vorausgegangen war, die Zustimmung zum „Anschluß" unter der

damaligen österreichischen Bevölkerung sein mochte. Und sollten Österreicher tatsächlich die besseren Verdränger oder auch nur weniger selbstquälerisch sein als andere Bevölkerungen deutscher Zunge, so möge man ihnen doch wenigstens zugute halten, daß sie sich ihren Freud und ihren Adler (auch ihren Schnitzler) selbst hervorgebracht haben.

Wer aber *in Österreich* meint, angesichts des speziellen alteingefleischten, weit übers Land hinauswirkenden Antisemitismus und trotz Holocaust immer noch auf antisemitische Gefühle nicht verzichten zu können und unsaubere Methoden einiger Leute zum Anlaß neuer Verschwörungstheorien nimmt, sollte gerade, wenn er katholisch ist, nicht nur die eigene Mitschuld am Genozid an den Juden bedenken, sondern sich auch daran erinnern, daß Österreicher nicht nur die tieferen Einblicke in die eigene Seele, sondern überhaupt übermäßig vieles an spezifisch österreichischer Kultur jüdischen Mitbürgern von einst verdanken. Aber offenbar macht gerade solches den Antisemitismus – wie auch anderswo – so zählebig. Trägt wenigstens die historische Geste des Papstes, sein Besuch in der römischen Synagoge (vgl. ds. Heft, S. 205), auch im jetzt überhitzten Österreich ein wenig zur Versöhnung bei? Hoffen wir's!

Was den „Fall Waldheim" selbst betrifft, hat er freilich auch seine komischen politischen Seiten. Wenn jemand so unpolitisch ist, daß er meint, er könne als Spitzendiplomat sich mit generalisierend ungenauen Angaben über sein Leben im Dritten Reich und im Krieg hinweghelfen, und dabei Generalsekretär der Vereinten Nationen wird, weiß man nicht so recht, ob man das beunruhigend oder erheiternd finden soll. Einfalt ist zwar gefährlich, aber irgendwo auch sympathisch. Das ist im Weltmaßstab ungefähr so, wie wenn in Bonn ein mit allen Wassern gewaschener Generalsekretär dem Vorsitzenden seiner Partei in einer gerichtsrelevanten Angelegenheit einen Blackout bescheinigt. Abgefeimt ist unsere „politische Klasse" offenbar trotz allem nicht. Wenigstens die Praktiker unter unseren Moralisten des Politischen müßten sich eigentlich darüber freuen.
Doch zurück zur Sache: soviel an Verdrängen und Wegsehen immer wieder auftaucht, die Tendenz zum Verdrängen unter den Alten ist nicht viel größer als der Pharisäismus unter den Jungen und denen, die die Jungen dafür ausnutzen. Wer Vergangenheit *auf Zukunft hin* bewältigen, aufarbeiten will – und das ist wohl der mit Aufarbeitung allein erreichbare Sinn –, muß wissen, daß er politische Freiheit um so leichter verliert, je weniger er sich, sei es mit den Lebensbedingungen in einer Diktatur, sei es mit den *vermutbaren Haltungen* einer Bevölkerung, also auch seiner eigenen, auseinandersetzt. Hier scheint es weithin an Einsichtsfähigkeit zu fehlen, sonst könnte es nicht geschehen, daß selbst seriöseste „Quellen" zwischen überzeugten Nazis, Mitläufern und Überlebenstaktikern kaum unterscheiden. Man setzt ein Volk von Helden voraus für eine Situation, der man sich selbst nicht zu stellen hat.

Oder andersherum: Will man einem in diesen Wochen verstorbenen Bischof einen Vorwurf machen, von dem sein Nachfolger sagte, er habe jedem die Tür gewiesen, der ihn über ehemalige Nazis ausschnüffeln wollte, obwohl er selbst beträchtlich viel und seine Diözese noch mehr unter den Nazis zu leiden hatten. Gut, er war Bischof. Aber wenn sich – aus einem Akt des Verzeihens heraus – ein Privatmann ähnlich verhielte, hätte der von vorneherein die schlechtere politische Moral als wer politische Auseinandersetzung heute mit Vergangenheitsbewältigung bestreiten will? Werden nicht gerade so Vergangenheit *und* Gegenwart verzerrt?

Der Staat ja, aber die Parteien ...

Nicht minder problematisch und unter Umständen fataler, weil auf die res publica, auf das Gemeinwesen als solches bezogen, wirken andere Formen und Sektoren verzerrter Vergangenheitsbewältigung.
In den letzten Monaten konnte man angesichts der verschiedensten Affären und Skandale in Reden und Gesprächen über „politische Kultur" immer wieder das Argument hören, wenn die Bundesrepublik – Parallelen gab es auch in Österreich – so wenig politische Kultur entwickele, dann hänge das vor allem auch damit zusammen, daß der Nationalsozialismus alles an demokratischer politischer Kultur verdorben habe, bevor es sich überhaupt entfalten konnte. Dazu kommt das ebenso stete wie tiefe Komplexe bloßlegende Bedauern darüber, daß die Demokratie der Bundesrepublik kein deutsches Eigengewächs sei, sondern praktisch von den Siegermächten ins Land gebracht wurde.

Beides ist zwar nicht zu leugnen, auch wenn letzteres differenziert werden müßte. Aber bei jedem auftauchenden Krisensymptom geradezu zwanghaft an Geburtsfehler zu erinnern, könnte für die Zukunft des demokratischen Gemeinwesens ebenso gefährlich werden, wie wenn man sie als politisches Datum einfach übersieht. Vergangenheitsbewältigung ist ja nicht nur Verarbeitung des Nationalsozialismus, sondern Deutschland hat wie Österreich eine sehr viel längere „Vorgeschichte" – auch des Nationalsozialismus, aber besonders des heutigen politischen Lebens. Und man könnte über Geburtsfehlern und oft nur scheinbar redlicher Vergangenheitsbewältigung leicht die Einschätzungs- und Verhaltensfehler gegenüber politischen Gemeinwesen *jetzt* übersehen. Anzeichen dafür gibt es genug gerade bei den professionellen Moralisten des Politischen.

Dazu gehört vor allem die Art der Auseinandersetzung mit dem tief eingewurzelten *obrigkeitsstaatlichen Erbe,* dazu gehört auch eine immer noch nicht überwundene Neigung zur ideellen wie moralischen *Überhöhung des Staates* bei gleichzeitiger *Unterbewertung des Politischen* als staatlich-gesellschaftlicher Entscheidungsfindung. Im ersten Fall treffen sich die emotionale Abwehr noch vorhandener Verhaltensweisen mit der Angst des einzelnen vor der sein Freiheitsbedürfnis kontrollierenden und ein-

engenden Gesetzgebung. Im zweiten Fall taucht erst recht jenes in den Politiker als Führungsperson und Repräsentant des Staates projizierte Ich-Ideal auf, so in etwa nach dem Motto: Politik ist ein garstiges Geschäft, ich mache mir die Hände damit nicht schmutzig. Aber ich weiß, wie ein ideales Gemeinwesen auszusehen und zu funktionieren hat. Nur die vielen mittelmäßigen Politiker mit ihrer Unfähigkeit und ihrem schlechten Stil korrumpieren es.

Mitten da hinein gehört ein seltsam übersensibles Sichreiben an der wirklichen oder auch nur angeblichen *Parteiendemokratie.* Hierzulande sieht man nicht nur gerne über den „kleinen" Kanal, um die „feine englische Art" zu glorifizieren, die der kontinentale Durchschnittsbürger dann doch nur in eher verrotteter Form in Fußballstadien antrifft. Man schielt auch gerne über den „großen Teich", weil in den USA politische Parteien nur „Wahlvereine" sind, während sie bei uns als gefräßige Großorganisationen alles verschlingen, was es an öffentlicher Macht und an Einfluß gibt. Als ob die Systeme hüben und drüben auswechselbar wären, und als ob hier die Gewaltenteilung vor allem zwischen der zweiten und der „vierten", der politischen Exekutive und den Medien überhaupt nicht mehr funktionierte und nicht nur bei „Bild", sondern bei „Spiegel" und „Stern" und in öffentlich-rechtlichen Medien ohnehin lauter Regierungsfreunde oder Unionsdelegierte und ein andermal lauter SPD-Parteistrategen säßen.

Gewiß nimmt der Trend zur Parteiendemokratie insgesamt eher zu – obwohl die durch *große und kleine Interessengruppen paralysierte Demokratie* vermutlich für eine absehbare Zukunft die größere Gefahr ist. Aber wer wirklich wissen will, was eine Parteiendemokratie ist, sollte sich in wesentlich näheren Regionen umsehen – in Italien zum Beispiel.

Was eine Demokratie stabil macht

Aber nochmals zurück zur Sache: Was das politische Gemeinwesen hierzulande besonders braucht, ist vor allem *mehr Sachlichkeit.* Es gibt genügend Gegenwarts- und Zukunftsprobleme, über die in den Parlamenten und in den Medien zu streiten sich lohnt. Personalisierung, vor allem Personalisierung in einem destruktiven Sinne, ist billiger Politikersatz. Aber es braucht auch vor allem mehr Mut zu „nur" politischen Lösungen in wirklich durch Mehrheitsentscheidungen zu klärenden Fragen. Nirgends im westlichen Europa wird Politik gegenwärtig so sehr *verrechtlicht* und der Spielraum des Gesetzgebers so sehr eingeengt wie in der Bundesrepublik, als ob Staatsanwälte und Verfassungsrichter die stets weiseren Politiker wären.

Dazu gehört auch, daß den *Parteien als Organen der politischen Willensbildung* – ihre Funktion ist vom Grundgesetz ohnehin auffallend vorsichtig umschrieben – ihr Platz gelassen wird. (Übrigens zur Parteienfinanzierung: Warum sollen Parteien *nicht* gemeinnützigen Vereinen gleichgestellt sein? Ist die Finanzierung durch den Steuerzahler denn plausibler? Parteien sind doch keine Organe des Staates, wohl aber unersetzliche in den Staat hineinwirkende das Gemeinwesen mittragende politische Organisationen.) Natürlich braucht ihr Einfluß Grenzen und Gegengewichte. Aber ihre Grenzen mit Anspruch auf eine Art Allkompetenz überschreiten auch andere Organisationen mit politischem Gewicht: die Gewerkschaften, sogar die Kirchen.

Schließlich täte die Überwindung einer positiven wie negativen *Idealisierung von Politikern nach reinen Sympathiewerten* gut. Und auch selbstverständliches Rechnen mit Krisen, Affären und auch Stilbrüchen gehört zu einer Versachlichung politischer Prozesse. Hinter jeder Affäre Systemfehler und personelle Abgründe zu wittern oder mit Politikern gewohnheitsmäßig umzugehen, als ob sie keinen Anspruch auf Selbst- und Fremdachtung hätten, ist einer Demokratie nicht minder abträglich als nicht mit einer Ideal-, sondern nur Durchschnittsmoral ausgestattete Politiker. Politikergesichter in Medien für Psychostudien oder Physiognomiedemonstrationen zu benutzen, ist ebenso geschmacklos wie Spendenkumpanei. Die reine Häme am politischen Personal (sie ist jeweils nur die Kehrseite des Rufes nach dem starken Mann) ist nicht minder demokratieschädlich wie die Glorifizierung von politischen Idolen. Auch Politiker haben ein Anrecht darauf, nach Sachleistungen, äußerst kritisch, aber nach Sachleistungen am Gemeinwesen beurteilt zu werden. Alle anderen moralischen Maßstäbe in bezug auf Politik sind rational nicht begründbar.

Und schließlich gehört zur Demokratie, daß sie Ungleiches und so auch Überragendes nicht hervor-, aber zur Geltung bringt, daß sie aber auch mit Mittelmäßigem zu leben lernt. Wenn sie neben den Schmidts, Weizsäckers und Kreiskys, auch mit den Kohls und Sinowatz' einige Zeit zurechtkommt, ist an Staats-, Führer- und Monarchenkult vermutlich mehr bewältigt als durch noch so verdienstvollen politischen Stilpurismus.

Auch Männer in höchsten Staatsämtern, die während des Dritten Reiches keine Helden, aber auch keine Nazis waren, müssen zu verkraften sein, soweit sie sagen, was sie taten und soweit sie sich keiner offensichtlichen Verbrechen schuldig gemacht haben. Sie dürften so sogar mehr zur Aufarbeitung (nicht zur Bewältigung) der Vergangenheit beitragen als das scheinbar sichere Gefühl, im gesamten Gemeinwesen befänden sich nur reinrassig Unschuldige. Jedenfalls braucht einem dann um die nähere und fernere Zukunft der Demokratie trotz Geburtsfehlern und Affären weniger bange zu sein, als wenn wir von lauter Leuten regiert würden, die – jedenfalls für andere – immer schon wissen, was zu tun ist oder hätte getan werden müssen. Juden freilich sollten vor allem wir Christen nicht verübeln, wenn sie auch einmal auf nicht selbstlose Weise übergenau sind. Wir allesamt schulden ihnen zu vieles, was wir nicht nur nicht bewältigen, sondern auch nicht aufarbeiten können. *David Seeber*

Historisch

Der Besuch des Papstes in der römischen Synagoge

Ereignisse „historisch" zu nennen, wagt man kaum mehr, bedenkt man die inflationäre Verwendung dieses Attributes in einer sensationsverwöhnten Öffentlichkeit wie der heutigen. Wenn es jedoch ein Ereignis verdient, als ein solches bezeichnet zu werden, dann ist es der Besuch von *Johannes Paul II.* in der römischen Synagoge. Petersdom und Synagoge trennt, was die räumliche Entfernung angeht, nicht viel. Was sich jedoch in 2000 Jahren jüdisch-christlicher Vergangenheit gerade in Rom an Verfemung und Greueltaten angesammelt hat, stellt einen Graben dar, der durch den zwischen Vatikanhügel und dem von Paul IV. im 16. Jahrhundert eingerichteten ehemaligen römischen Getto verlaufenden, brükkenüberspannten Tiber kaum hinlänglich symbolisiert wird. Dies alles wurde in der überaus eindrucksvollen Feierstunde am frühen Abend des 13. April 1986 nicht einfach ausgelöscht, wie dies eine französische Zeitung meinte. Man ging der Erinnerung daran nicht aus dem Weg. In den Ansprachen des Präsidenten der römischen jüdischen Gemeinde, des Mathematik-Professors *Giacomo Saban,* des Oberrabbiners der Gemeinde, *Elio Toaff,* sowie des Papstes (vgl. ds. Heft, S. 244) war die schmerzliche Vergangenheit der gegenseitigen Beziehungen präsent.

Es war nicht das erste Mal, daß der Papst sich mit Vertretern des Judentums traf – auf vielen seiner Auslandsreisen gehörten solche Begegnungen zum Programm, so auch in Mainz bei seinem Deutschlandbesuch 1980. In der Sache ging Johannes Paul II. auch nicht über das hinaus, was vor gut 20 Jahren gegen Ende des Konzils in dem epochemachenden Konzilsbeschluß „Nostra aetate" grundgelegt wurde (Was „Nostra aetate" in dieser Hinsicht verändert hat, riefen in Rom traditionalistische Gruppen in Erinnerung, die das Oberhaupt der katholischen Kirche vor dem Gang in die Synagoge warnten). Und trotzdem setzte der Papst mit diesem Besuch ein *Zeichen,* das weit über das hinausgeht, was bis heute weithin die jüdisch-christliche Wirklichkeit ausmacht. Im übrigen wird man von kaum einem Detail des Pontifikates von Johannes Paul II. mit so viel Berechtigung sagen können, daß es sich um ein ureigenstes Anliegen des früheren Erzbischofs von Krakau, Karol Wojtyła, handelt wie bei diesem Besuch. Dies wurde auch schon deutlich beim Besuch des Papstes in dem zur Erzdiözese Krakau gehörenden ehemaligen Konzentrationslager Auschwitz aus Anlaß seiner ersten Polenreise 1979.

Jedoch gehört es auch zur Realität dieses Pontifikates – und hier wird man eine Parallele zu dem Besuch des Papstes in der evangelisch-lutherischen Kirche in Rom vom Dezember 1983 ziehen können –, daß manche der spektakulären Gesten dieses Papstes mit einem entsprechenden Fortschritt in der Sache nicht immer synchron laufen. Allerdings gehört es zum Wesen von Zeichen, daß sie oft aus eben dieser Tatsache heraus ihre Dynamik entwickeln. Anderseits hätte es so viel gar nicht gegeben, das der Papst über das Zeichen hinaus hätte anstoßen können bei seinem Synagogenbesuch. Daß er in bezug auf die ausstehende Anerkennung des Staates Israel durch den Heiligen Stuhl eine Richtungsänderung vornehmen würde, das war ernsthaft weder für die Juden zu erwarten, noch für die Araber zu befürchten. Daß er zu den jüdisch-christlichen Beziehungen, zur Berücksichtigung des Judentums in Theologie und Verkündigung Neues sagen würde, das war nach der Veröffentlichung der Hinweise der Vatikanischen Kommission für die Beziehungen zum Judentum im vergangenen Jahr (vgl. HK, Oktober 1985, 467–471) auch kaum mehr zu erwarten.

Bliebe noch die Tatsache, daß der Papst in bezug auf die schuldhafte Verstrickung der Kirche in Antisemitismus und Judenverfolgung sich mit den Worten von „Nostra aetate" darauf beschränkte zu sagen, daß die Kirche „alle Haßausbrüche und Verfolgungen, alle Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendeinem gegen die Juden gerichtet haben", beklage. Auch die Wiederholung des „von wem auch immer", mit dem er wohl auch seine Vorgänger im Amt meinte, ändert nichts daran, daß er die „jüdischen Freunde und Brüder" im Namen der durch ihn repräsentierten Kirche nicht eigentlich um Vergebung gebeten hat. Man mag es bedauern. Die Bedeutung dieses Besuches wird dies hingegen kaum schmälern können. *nt*

Wie positiv?

Die römische Befreiungsinstruktion

Die Instruktion „Libertatis conscientia" der Glaubenskongregation, die deren Präfekt am 5. April auf einer Pressekonferenz der Öffentlichkeit vorstellte (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 227), ist *kein Dokument über die Befreiungstheologie.* Der Begriff „Theologie der Befreiung" findet sich (abgesehen von der Stelle, an der der Titel der Instruktion über einige Aspekte der Befreiungstheologie von 1984 genannt wird) nur ein einziges Mal (Nr. 98) in dem umfangreichen Text, dem mit Abstand längsten übrigens, den die Glaubenskongregation in den letzten beiden Jahrzehnten veröffentlicht hat. Die einzige direkte Anspielung auf die Befreiungstheologie bzw. ihre spezifische Methode enthält die Nr. 70, wo es heißt, eine theologische Reflexion, die sich aus einer partikulären Erfahrung entwickle, könne einen „sehr positiven Beitrag darstellen".

Es handelt sich bei der Instruktion auch nicht einfach um das „positive" Dokument, als das sie in der Absage an „gewisse Formen" der Befreiungstheologie vom Herbst 1984 (vgl. HK, Oktober 1984, 464–475) in Aussicht gestellt worden war. Schließlich spart auch die neue Instruktion nicht mit

Warnungen und *Mahnungen* und betont überdies gleich zu Anfang, die im ersten Dokument ausgesprochenen Warnungen erschienen immer mehr angebracht und zutreffend.

Zwar werden in dem neuen Dokument an verschiedenen Stellen Anliegen, Motive, Begriffe *positiv aufgenommen*, die zum Standardrepertoire der befreiungstheologischen Ansätze gehören: Die Rede vom „erwachenden Bewußtsein des Volkes", das ein Leben in Würde und Gerechtigkeit ersehne und bereit sei, für seine Freiheit zu kämpfen; der Rückgriff auf den Exodus als grundlegende Befreiungstat Gottes; die Erwähnung der Basisgemeinschaften; das Stichwort von der „ganzheitlichen" Befreiung; der Hinweis auf die Notwendigkeit, ungerechte Strukturen zu verändern. Es kommt dem Text, der in einem langwierigen Arbeits- und Redaktionsprozeß entstanden ist, aber vor allem darauf an, einige Grundpositionen klarzustellen, die auch die Befreiungstheologie, aber bei weitem nicht nur sie allein betreffen. Dazu gehört die Unterscheidung zwischen der soteriologischen und der davon abgeleiteten ethischen bzw. sozialethischen Dimension von Befreiung. Dazu gehört die Rückführung aller Erscheinungsformen und Spielarten von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und menschlichem Elend auf die Sünde des Menschen, verstanden als Abwendung von Gott und daraus folgender Vergötzung des Geschaffenen. Zu nennen ist ebenso das Bemühen, den Primat von Evangelisierung und Heilsverkündigung im Sendungsauftrag der Kirche herauszustellen.

Das Dokument fällt in der Darstellung seiner Grundoptionen aufs Ganze gesehen nicht in falsche Dualismen und einseitige Trennungen zwischen Wohl und Heil, persönlicher Bekehrung, Freiheit und Befreiung, irdischem Auftrag und Heilssendung der Kirche zurück. Insofern steckt es einen Rahmen ab, in dem die meisten Intentionen und Aussagen der Befreiungstheologie durchaus Platz haben, zumal dort ja nicht einfach der Einebnung und Verkürzung des Glaubens auf politische Praxis und der Erlösung auf das Resultat gesellschaftlich-geschichtlicher Befreiungsprozesse das Wort geredet wird. Man hätte nur gern aus der Instruktion Genaueres darüber erfahren, wie das kirchliche Lehramt jetzt jenseits der scharfen Zurückweisung von Irrwegen im Text von 1984 die Befreiungstheologie, deren Methoden und Konsequenzen beurteilt.

Offensichtlich ging es der Glaubenskongregation mit ihrem Dokument vor allem darum, so etwas wie die „wahre" Befreiungstheologie zu skizzieren, die an der kirchlichen Lehrtradition orientiert ist und sich von ideologischen Versuchungen fernhält. Die *Schwachstellen* dieses Versuchs sind allerdings nicht zu übersehen: Die positiven Errungenschaften der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte werden zu wenig gewürdigt, die Rolle der Kirche wird zu beschönigend dargestellt, die Darstellung der „Option für die Armen" hat einen spiritualisierenden Einschlag. Schon deshalb wird und muß das Ringen um die richtigen Wege kirchlichen Handelns angesichts von Unrecht und Not und der theologischen Reflexion darüber weitergehen, nicht nur in Lateinamerika. Im übrigen bietet der Text vor allem in seinem ersten Teil instruktive Belege dafür, daß sich das Lehramt mit der Analyse und Bewertung der Moderne immer noch schwertut. *ru*

Friedenskonzil

Eine gutgemeinte, aber undurchführbare Idee

Seitdem *Carl Friedrich von Weizsäcker* auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf (vgl. HK, Juli 1985, 300f.) im vorigen Jahr den Plan eines Friedenskonzils der christlichen Kirchen lancierte, ist die Idee geradezu zu einem Selbstläufer geworden. Verschiedene evangelische Landessynoden haben den Vorschlag zustimmend aufgegriffen. Auch diverse katholische Gremien – von mit der Friedensfrage besonders beschäftigten Verbänden bis zu einzelnen Pfarrgemeinderäten – beschäftigen sich inzwischen mit dem Plan.

In den offiziellen kirchlichen Gremien herrscht allerdings mehr Verlegenheit als spontane Zustimmung. Die EKD hat eine eigene Arbeitsgruppe zur Prüfung der Frage eingesetzt, die ihre Aufgabe wohl auch mehr darin sieht, die nun einmal im Raum stehende Idee auf eine vernünftige Ebene zu bringen, als an kurzfristige Verwirklichung zu denken. Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich bisher dazu nicht geäußert. Der Weltkirchenrat, innerhalb dessen einzelne Gruppen den Plan bereits vor dem Kirchentag in Düsseldorf diskutierten, dürfte ohnehin mit der für 1988 vorgesehenen „Weltkonferenz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" ausgelastet sein. Und der Papst hat mit der Einladung der christlichen Kirchen und nichtchristlichen Religionen zu einem Weltgebetstag für den Frieden am 27. Oktober in Assisi (vgl. HK, März 1986, 109) seinerseits der Konzilsidee den Stachel genommen.

In dieser, für den „Konzilsplan" und die Sache, um die es dabei geht, etwas ambivalenten Situation hat sich der Vorsitzende des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Professor *Hans Maier*, in einem Brief an die Mitglieder des Zentralkomitees gewandt und – sich um Klärung bemühend – auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die ein solches Friedenskonzil innerkirchlich und gesamtchristlich aufwirft. Maier lehnt nicht die Idee als solche ab, verlangt aber eine andere, theologisch weniger mißverständliche Bezeichnung für das Unternehmen und bittet um Konzentration auf die einzelnen Klärungsschritte, die einer solchen Veranstaltung vorausgehen müßten. Der Brief macht sehr deutlich, daß es dem Präsidenten des Zentralkomitees und wohl auch der Mehrheit seiner Mitglieder nicht nur um Bedenken kirchenverfassungsrechtlicher Art geht. Er deutet auch auf klare politische Befürchtungen hin.

Von Weizsäcker selbst stellte fest: das Konzil würde von vorneherein zur

Bedeutungslosigkeit verurteilt, wenn auf ihm nicht die gegensätzlichen Richtungen voll vertreten sein würden. Dazu Maier: Wie immer eine solche Veranstaltung strukturiert sei, sie werde auf keinen Fall über solche fundamentalen Meinungsverschiedenheiten „autoritative Entscheidungen fällen können". Deswegen müsse von vorneherein klargestellt werden, daß dem Unternehmen *keine besondere Verbindlichkeit oder Autorität* zukomme. Zudem werde es „darauf ankommen, daß kirchliches Sprechen nicht einseitig politisch in Anspruch genommen, aber auch, daß die Zuständigkeit verantwortlicher politischer Gremien gesehen wird".

Man muß sich die Zweifel und Befürchtungen, die Maier äußert, nicht im einzelnen zu eigen machen, aber ein deutliches Wort von katholischer Seite zum Friedenskonzilsplan war überfällig.

Von einer ungesunden Entgrenzung von Begriffen, wie sie für viele gegenwärtige kirchliche und auch politische Diskussionen typisch ist – die Verwendung des Ausdrucks Konzil für eine Sache, die weder im katholischen noch im ökumenischen Sinn je zu einem wirklichen Konzil werden kann –, einmal abgesehen, ist zu fragen, wie die christlichen Kirchen und Gemeinschaften insgesamt überhaupt in die Lage versetzt werden sollen, innerhalb einer bemeßbaren Zeit ein solches Konzil durchführen zu können. Überdies gerät der Plan leicht in Gefahr, zum Alibi zu werden. Man kann von Streitigkeiten zur Friedensfrage in Landeskirchen und Gemeinden ablenken, indem man die Sache auf eine höhere Ebene hebt. Oder er wird zum Vehikel auch für Kirchengemeinden, die sich so weniger mit den unmittelbar drängenden und mehr gedankliche und praktische Anstrengung abverlangenden pastoralen und gesellschaftlichen Fragen beschäftigen müssen. So sehr eine eigene gemeinsame Anstrengung um den Frieden der Kirchen gut ansteht, deren Aufgabe liegt doch weniger in der Proklamation politischer Ziele als in einer durchaus auch in die Politik hineinreichenden pastoralen Erziehungsarbeit zum Frieden. Die Zeichenhaftigkeit, die man dem Konzil zuschreibt, läßt sich auch mit dem Gebetstag für den Frieden in Assisi erreichen. Vermutlich ist diese Initiative ohnehin als leichter zu verwirklichender Ersatz für die gutgemeinte, aber letztlich unrealistische Konzilsidee gedacht. *se*

Seltsame Sorgen

Richtiges und Unrichtiges über die Zagreber „Theologische Gesellschaft"

Vor einigen Wochen (18. 3. 86) brachte die FAZ einen längeren Beitrag über die „Theologische Gesellschaft" in Zagreb und deren Verlags- und Dokumentationszentrum *„Christliche Gegenwart" (Kršćanska Sadašnjost).* Einer der Herausgeber der Zeitung, früher einmal Korrespondent in Belgrad, beschuldigte darin die Verantwortlichen des Zentrums und der Theologischen Gesellschaft, sie machten sich nicht nur selbständig gegenüber der kirchlichen Führung und würden zu einem Teil des sozialistischen Systems Jugoslawiens („Priester auf sozialistischem Pfad"), sondern mehr oder weniger zu einem Anhängsel der Partei.
Die FAZ hat sich nicht zum erstenmal der Zagreber Theologischen Gesellschaft angenommen. Im Februar 1983 und im Februar 1985 erschienen vom gleichen Mitherausgeber Artikel mit gleicher Tendenz. „Kršćanska Sadašnjost" gehört zu den Unternehmungen, die vor allem über den Europäischen Hilfsfonds in Wien von der Deutschen und von der Österreichischen Bischofskonferenz unterstützt wird. Ein kommunistenfreundlicher oder gar kommunistennaher politisierter Theologenverein, der zudem noch die Zagreber Theologische Fakultät „beherrscht", muß Bischöfen und Kirchensteuerzahlern besonders in der Bundesrepublik als etwas ganz und gar Suspektes vorkommen.

Um was handelt es sich bei der „Christlichen Gegenwart" und der Theologischen Gesellschaft als deren Träger? Zunächst um ein Informations- und Verlagszentrum, das bereits 1968 von dem damaligen Erzbischof von Zagreb und späteren Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal *Franjo Šeper* bzw. mit dessen Zustimmung als kirchliches privates Unternehmen gegründet wurde. 1977 wurde dann aus steuerlichen Gründen und um die wirtschaftliche Basis für die Erweiterung des Zentrums, vor allem seiner Verlagstätigkeit, schaffen zu können, die Theologische Gesellschaft als Verein nach staatlichem Recht gegründet und das Zentrum in ein Unternehmen des gesellschaftlichen Sektors (der „sozialistischen Selbstverwaltung") umgewandelt.

1982 kam ein neues (kroatisches) Gesetz über die Selbstverwaltungswirtschaft heraus. Die Theologische Gesellschaft mußte als bürgerliche Vereinigung im Rahmen des neuen Gesetzes um *neuerliche Registrierung* ersuchen. Dem Gesuch ist erst an Weihnachten 1985, wenige Tage vor Ablauf der gesetzlichen Frist, stattgegeben worden. Dabei ging es entgegen der Feststellung der FAZ nicht um einen weiteren Schritt zur Inkorporierung in das jugoslawische kommunistische System, und schon gar nicht um einen qualitativen Sprung der Theologengesellschaft in Richtung sozialistischer Überzeugungen, sondern um die Sicherung der Weiterexistenz von „Kršćanska Sadašnjost" als Verlagsunternehmen.

Richtig ist, daß die Theologische Gesellschaft und ihr Verlagszentrum spätestens seit der Begründung als Selbstverwaltungsunternehmen bei der jugoslawischen, vor allem der kroatischen Hierarchie und bei Teilen des Klerus umstritten ist. Es bestehen Zweifel, ob man es sich kirchlich leisen könne, ein solches Unternehmen im Rahmen der jugoslawischen Selbstverwaltungswirtschaft anzusiedeln. Und einzelne Bischöfe scheint auch heute noch die Sorge umzutreiben, ob die Theologengesellschaft mit ihrem Verlagszentrum und dessen nicht nur für Kroatien und Gesamtjugoslawien kirchlich sehr hilfreichen Arbeit sich gegenüber der Hierarchie nicht zu sehr verselbständige.

Zu einem offenen Konflikt kam es 1982 nach dem Erscheinen von „Quidam episcopi". Auf Betreiben einzelner Bischöfe (es waren vor allem die Bischöfe von Split und Mostar) erklärte sich die Bischofskonferenz gegen die Gesellschaft (vgl. HK, Februar 1983, 57f.). Die Erklärung wurde aber in den meisten Diözesen nie angewandt, vor allem nicht in Zagreb selbst. Der Nuntius in Belgrad hat die Gesellschaft immer gestützt, Kardinal *Kuharić* in den entscheidenden Momenten und Sachverhalten ebenfalls. Gewisse, vor allem mit der Ostpriesterhilfe Werenfried van Straatens verbundene Persönlichkeiten in der Kleruskongregation und der Erzbischof von Split, *Frane Franić*, scheinen auch heute noch anderer Meinung zu sein. Ansonsten sind sich wohl alle Beteiligten einig, daß die Theologische Gesellschaft nicht unter das Verbot „Quidam episcopi" fällt. Nicht nur, weil sie im strengen Sinn keine Priestervereinigung ist, sondern vor allem, weil es sich nicht um eine Vereinigung „zu politischen Zwekken" oder „mit gewerkschaftlichem Charakter" handelt (zu „Quidam episcopi" vgl. HK, April 1982, 161f.).

Die Gesellschaft mit ihrem Zentrum dient allein der *kirchlich-theologischen Publizistik*, von der verlegerischen und publizistischen Arbeit her ist das Zentrum auch bei seinen Gegnern anerkannt. Die wirklichen Einwände beziehen sich neben persönlichen Eifersüchteleien auf die theologische Ausrichtung der Gesellschaft, die aus Zagreber Sicht progressiv ist, nach nachkonziliaren gesamtkirchlichen Maßstäben aber zur vorsichtig offenen Mitte gehört.

Als erster Versuch, in einem sozialistischen Lande im Rahmen der dortigen Vereins- und Wirtschaftsgesetzgebung für kirchliche Belange einen Verein zu gründen und einen Verlag zu führen, ist das nicht ohne Risiko. Aber niemand möchte das Zentrum heute mehr missen Die meisten bestehenden Schwierigkeiten könnten vermutlich durch unprätentiöseres Aufeinanderzugehen behoben werden. Heimliche Kommunisten sind die Verantwortlichen der Gesellschaft jedenfalls nicht. Westliche Journalisten verkennen je nach ideologischem Standort nur hin und wieder, daß Christen (auch Theologen) in kommunistischen Ländern nicht nur den Kommunismus abweisen, sondern mit ihm leben müssen. *se*

Entkrampfung

Holländische Protestanten im Vatikan

Fast ein Jahr nach seinem facettenreichen Besuch in den Benelux-Ländern (vgl. HK, Juni 1985, 260–264) empfing *Johannes Paul II.* eine Gruppe leitender Persönlichkeiten der beiden großen reformierten Kirchen und der kleinen lutherischen Kirche in den Niederlanden. Der Papstaudienz vom 21. März waren mehrtägige intensive Gespräche der niederländischen Protestanten mit dem *vatikanischen Einheitssekretariat* vorausgegangen. Auf der Tagesordnung standen vor allem die Themen, die der reformierte Synodalpräses *Huting* bei der ökumenischen Begegnung mit dem Papst in Utrecht angesprochen hatte: Huting hatte damals an die katholische Kirche appelliert, zusammen mit den protestantischen Kirchen nach Wegen für eine bessere kirchliche Beheimatung der konfessionsverschiedenen Ehepaare zu suchen, gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft in bestimmten Fällen zu ermöglichen und die Stellung der Frau in der Kirche aufzuwerten.

Daß diese protestantischen Desiderate auf Grund des katholischen Verständnisses von Kirche, kirchlicher Einheit und Tradition gegenwärtig nicht im gewünschten Umfang eingelöst werden können, hatte Johannes Paul II. schon in seiner Utrechter Ansprache deutlich gemacht. Auch bei der Audienz für die niederländische Delegation ließ er in dieser Hinsicht keinen Zweifel: Pastorale Probleme könnten nicht vollständig gelöst werden, solange nicht die ihnen zugrundeliegenden Glaubensunterschiede aufgearbeitet seien; die Frage der eucharistischen Gastfreundschaft könne nicht isoliert vom katholischen Verständnis des Geheimnisses der Kirche und des kirchlichen Amtes betrachtet werden.

War es in Utrecht schon wegen der Kürze der Zeit beim bloßen Nebeneinander der Standpunkte geblieben, so kam es bei den Gesprächen in Rom jetzt zu einem *fruchtbaren und ehrlichen Gedankenaustausch.* Die niederländischen Protestanten zeigten sich erfreut über die Offenheit und Ernsthaftigkeit, mit der ihre Anliegen und Gesichtspunkte im Einheitssekretariat aufgenommen wurden. Man habe bei den Gesprächen gelernt, so einer der niederländischen Teilnehmer, sorgfältiger miteinander umzugehen.

Die *Klimaverbesserung* zwischen den niederländischen Protestanten und dem Vatikan, die allgemein als Hauptergebnis des Treffens genannt wurde, ist nicht gering zu schätzen. Schließlich war nach der ökumenischen Begegnung beim Papstbesuch auf protestantischer Seite sehr viel Enttäuschung spürbar gewesen. Dazu kamen die Irritationen, die sich für die protestantischen Kirchen der Niederlande durch die römischen Eingriffe in die katholische Kirche ihres Landes und die damit teilweise verbundenen Kurskorrekturen ergaben. In welcher Form die Anstöße aus den Gesprächen mit dem Einheitssekretariat in den Niederlanden aufgegriffen werden, ist derzeit noch offen. Man wird vermutlich eine evangelisch-katholische Kommission bilden, die Themenvorschläge für weitere Gespräche zwischen den Kirchen ausarbeiten soll.

Eines hat das Treffen im Vatikan gezeigt: Die pastorale Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten – sie ist in den Niederlanden besonders weit gediehen – stößt inzwischen an Grenzen, die nur durch die weitere Aufarbeitung der kirchentrennenden Differenzen überwunden werden können. Nicht umsonst hat sich die nach dem Papstbesuch in der Bundesrepublik gebildete Gemeinsame Ökumenische Kommission mit den gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts beschäftigt. *ru*

Glaubenskongregation: Lehrbeanstandungsverfahren gegen US-Moraltheologen

Die vatikanische Glaubenskongregation macht wieder einmal mit einem Lehrbeanstandungsverfahren von sich reden. Betroffen ist diesmal ein Moraltheologe, und zwar der 52jährige US-Amerikaner *Charles Curran* von der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Bereits 1979 hatte die Glaubenskongregation Curran davon in Kenntnis gesetzt, daß seine Schriften Gegenstand eines Lehrbeanstandungsverfahren seien.

Eine größere Öffentlichkeit erfuhr von dem Fall, nachdem sich Curran am 8. März mit dem Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* und anderen Vertretern der Glaubenskongregation zu einem informellen Gespräch getroffen hatte und sich drei Tage später – nach seiner Rückkehr in die Vereinigten Staaten – auf einer Pressekonferenz zum Verfahren äußerte. Über nähere Umstände und Inhalt des Gesprächs Ratzinger – Curran wurde – abgesehen von einem wenig aussagekräftigen offiziellen Kommuniqué (vgl. Osservatore Romano, 10./11. 3. 86) – nichts bekannt.

Curran wurde von seinem früheren Lehrer, dem in Rom lehrenden deutschen Moraltheologen *Bernhard Häring,* begleitet. Gegenstand der Untersuchung durch die Glaubenskongregation sind die Ansichten Currans zu einer Reihe vor allem sexualethischer Fragen. Sollte es nicht doch im letzten Moment noch zu einer gütlichen Einigung bzw. einer Kompromißlösung kommen – der Verlauf der Fälle Schillebeeckx und Boff lassen dies nicht gänzlich unmöglich erscheinen –, droht dem Moraltheologen der Entzug der Lehrerlaubnis.

Nach einer mehrjährigen Korrespondenz zwischen Curran und Rom trat das Lehrverfahren im vergangenen Herbst in seine Schlußphase. In einem Brief vom 17. September teilte Kardinal Ratzinger Curran mit (vollständiger Text in: NC News Service, 12. 3. 86), daß die Glaubenskongregation soweit sei, die Untersuchung gegen ihn zu Ende zu führen. Die Ergebnisse der Untersuchung seien dem Papst vorgelegt worden, und dieser habe sie bestätigt. Als Themen, in denen Curran von der kirchlichen Lehre abweiche, nennt Ratzinger künstliche Empfängnisverhütung, Sterilisation, Abtreibung und Euthanasie, Masturbation, vorehelicher Geschlechtsverkehr, Homosexualität sowie die Unauflöslichkeit der Ehe. Ratzinger forderte Curran auf, seine Positionen in den genannten Fragen noch einmal zu überdenken und sie zu widerrufen. Seine bisher eingenommenen Positionen entsprächen nicht den Voraussetzungen, die erfüllt sein müßten, um als katholischer Theologe gelten zu können. Die kirchlichen Autoritäten könnten es nicht gutheißen, daß jemand im Namen der Kirche lehre und zugleich die kirchliche Lehre leugne.

Ist eine Abweichung von der kirchlichen Lehre legitim?

Im Dezember letzten Jahres signalisierte Curran die Bereitschaft zu einem Kompromiß – den Rom indes ablehnte: Er wolle sich verpflichten, in Zukunft an seiner Hochschule keine Lehrveranstaltungen zum Thema Sexualität abzuhalten. In seiner Erklärung vor der Pressekonferenz (vollständiger Text in: NC News Service, 12. 3. 86) deutete er jedoch an, daß er bereits in den letzten 15 Jahren keine Veranstaltungen zu diesem Thema angeboten habe und dies auch in Zukunft nicht tun wolle.

Im Januar erklärte sich daraufhin die Glaubenskongregation zu einem Gespräch außerhalb des eigentlichen Verfahrens bereit unter der Bedingung, daß Curran selbst darum nachsuche. In einem Brief an den Großkanzler der Katholischen Universität von Amerika, Erzbischof *James Hikkey* von Washington (Text in: NC News Service, 26. 3. 86), erinnerte Ratzinger schließlich daran, daß eine endgültige Antwort von Curran auf seine Aufforderung zum Widerruf vom September letzten Jahres weiterhin ausstehe, nachdem Curran seine Antwort (vom 9. 12. 85) nur als „vorläufig" verstanden wissen wollte. Für die Zeit nach Ostern kündigte Curran unterdessen eine Antwort an, betonte jedoch zugleich, daß er keinesfalls widerrufen werde (NC News Service, 26. 3. 86).

Curran hält eine Abweichung von der amtlichen, aber nicht formell definierten kirchlichen Lehre in den betreffenden Fragen für durchaus legitim und mit seiner Stellung als Hochschullehrer vereinbar. In seiner Erklärung vom 11. 3. wies er darauf hin, daß seine Positionen in den einzelnen Sachfragen durchaus nicht „radikal" seien, sondern sich im „mainstream" gegenwärtiger katholischer Moraltheologie bewegten. Er hält es für ungerecht, daß man sich ihn für eine disziplinarische Maßnahme herausgreife, während viele andere katholische Theologen zu denselben oder ähnlichen Aussagen kämen. Nicht nur für die Theologie, sondern für die Kirche insgesamt sei es schädlich, wenn man die legitime Möglichkeit, zu abweichenden Aussagen in Fragen zu kommen, die nicht zur formell definierten Glaubenslehre gehörten, einzuschränken versuche. Eine disziplinarische Maßnahme, die seinen Status als Hochschullehrer an einer Katholischen Universität berühre, bezeichnete er als eine Verletzung der akademischen Freiheit.

Currans Verweis auf die akademische Freiheit ist kennzeichnend für die Diskussion über diesen Fall in den USA. Die Auseinandersetzung über die von ihm vertretenen Ansichten spielt dabei eine geringe Rolle. Dazu trägt die Tatsache bei, daß es im Fall Curran nicht um die Frage geht, ob seine Auffassungen von der vom kirchlichen Lehramt verkündeten Doktrin abweichen (daß dies der Fall

ist, daraus macht Curran selbst keinen Hehl). Ratzinger hebt in seinem Brief an Curran deutlich ab auf das Recht der Kirche, „diejenigen und nur diejenigen Hochschullehrer für ihre theologischen Fakultäten auszusuchen", die in der Lage seien, die Anforderungen in bezug auf Reflexion, Vermittlung und Interpretation der kirchlichen Lehre zu erfüllen. Ratzinger verweist in diesem Zusammenhang auf can. 752 CIC (sowie „Lumen gentium" 25 als dessen Grundlage), wonach, wenn auch keine Glaubenszustimmung, so doch „religiöser Verstandes- und Willensgehorsam" einer von der Kirche verkündigten Lehre gegenüber aufzubringen sei, und zwar auch dann, wenn die Kirche nicht beabsichtige, die betreffende Lehre definitiv als verpflichtend zu verkünden.

Man hofft auf eine Kompromißlösung

Es kommt daher nicht von ungefähr, wenn der Bischof von Rochester – Curran ist Priester dieser Diözese –, *Matthew Clark*, und 19 Theologieprofessoren der Katholischen Universität von Amerika in zwei unabhängigen Erklärungen zugunsten Currans darauf hinwiesen, daß Curran dort, wo seine Meinung von der offiziellen kirchlichen Lehre abweiche, durchaus darum bemüht sei, in der Darstellung der amtlichen Lehre und der katholischen Tradition „gründlich und respektvoll" vorzugehen (NC News Service, 14. 3. 86, 2. 4. 86).
Der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Bischof *James Malone* von Youngstown, meinte indes, daß Curran nicht erwarten könne, eine Position zu bekleiden, die es erfordere, daß er lehre, was die Kirche lehre. Es sei das Recht und die Pflicht des Heiligen Stuhles, die Authentizität der katholischen Lehre weltweit zu sichern. Malone meinte jedoch, er hoffe weiterhin, daß eine Lösung erreicht werde, die die Integrität der kirchlichen Lehre ebenso achte wie Currans Interessen. Der Theologe *Richard McBrien* von der katholischen Universität Notre Dame hat sich unterdessen enttäuscht über die Haltung Malones geäußert. Er fügte hinzu, daß eine große Gruppe innerhalb der Hierarchie der US-amerikanischen Kirche betroffen darüber sei, wie Rom mit der Kirche in den USA umspringe. Der Fall Curran könne der Tropfen sein, der das Faß zum Überlaufen bringe (NC News Service, 7. 4. 86).

Soweit bekannt, sind von den Veröffentlichungen Currans bislang keine ins Deutsche übersetzt worden. Die Liste der von Rom beanstandeten Themen entspricht im übrigen der Liste von Fragen, die seit langem zwischen kirchlichem Lehramt und Moraltheologie strittig sind. Bei der *künstlichen Empfängnisverhütung* und der *Sterilisation* vertritt Curran die Ansicht, daß die kirchliche Lehre deren sittliche Bewertung allzu sehr an die vorgegebene biologische Struktur des Geschlechtsaktes binde. Die sittliche Qualität beider macht er davon abhängig, inwieweit sie geleitet seien von Prinzipien wie verantworteter Elternschaft und Partnerschaft. Mit seiner Haltung zur künstlichen Empfängnisverhütung hatte Curran bereits 1968 auf sich aufmerksam gemacht. Er war Sprecher einer Gruppe von Theologen der Katholischen Universität von Washington, die sich nach dem Erscheinen von „Humanae vitae" in einer Erklärung für die Erlaubtheit künstlicher Mittel zur Empfängnisverhütung aussprachen. Vom Vorwurf, sie hätten ihre Pflichten als Professoren der Katholischen Universität und Mitglieder der theologischen Fakultät verletzt, waren sie 1969 durch eine eigens eingesetzte Kommission freigesprochen worden (vgl. HK, Juni 1969, S. 294).

Als den Beginn „wirklich individuellen menschlichen Lebens" – im Zusammenhang mit der *Abtreibungs*diskussion – nimmt Curran nicht – wie es kirchlich amtlicher Position entspricht – die Empfängnis an, sondern den Beginn der Individuation zwischen dem 14. und 21. Tag nach der Empfängnis. Eine Abtreibung in dem Sinne, daß „wirkliches menschliches Leben" zerstört wird, hält er aber nur „um das Leben der Mutter willen oder einem dem Leben gegenüber gleichwertigen Gut" für vertretbar. Eine nur geringfügige Abweichung von der kirchlichen Lehre konstatiert Curran für sich in der Frage der *Euthanasie:* Zwischen einer Unterlassungshandlung und einer positiven Handlung, die zum Tode eines Patienten führt, sieht er dann kaum einen Unterschied, wenn der Sterbeprozeß bereits begonnen habe. Die *Masturbation* hält er in sich für sittlich wenig bedeutungsvoll, ihm scheint sie eher symptomatisch für andere Sachverhalte zu sein. Eher restriktiver als andere Moraltheologen scheint Curran in der Frage *vorehelicher sexueller Kontakte* zu denken. Ausnahmen vom kirchlichen Verbot hält er nur in „sehr seltenen und vergleichsweise wenigen Situationen" für zulässig. *Homosexualität* erreiche zwar nicht die volle Bedeutung menschlicher Sexualität, dennoch könne sie „in einem gewissen Sinne moralisch akzeptabel" sein, wenn es sich um einen „unwiderruflichen, konstitutionellen und genuinen Homosexuellen" handle bzw. um homosexuelle Akte im Rahmen einer Liebesbeziehung, die nach Dauerhaftigkeit strebe. Die *unauflösliche Ehe* stelle für das Neue Testament ein Ideal dar, das anzustreben sei – gemeint ist wohl ein Zielgebot –, jedoch keine absolut bindende moralische Norm. Curran spricht sich dafür aus, die Scheidung in begrenztem Umfang zu erlauben.

Warum gerade Curran?

Nimmt man seine Position zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe als Beispiel, so scheint nicht ausgeschlossen, daß Curran es sich doch vielleicht hier und da etwas einfach macht und die eine oder andere Differenzierung in der Sache vermissen läßt. Deutlich wird jedenfalls sein *pastorales Anliegen,* das er mit der Erörterung dieser Fragen verknüpft, das ihn vielleicht aber auch angreifbarer macht als andere. Die vielfältigen innerамerikanischen Reaktionen lassen jedenfalls darauf schließen, daß viele der Ansicht sind, Curran habe es schlicht nicht verdient, daß man an ihm ein Exempel statuiert, statt daß man die

„tabuistische Verhärtung" (*Alfons Auer*, in: HK, April 1985, S. 166), die seit langem zwischen kirchlichem Lehramt und Moraltheologie gerade in sexualethischen Fragen herrscht, zu überwinden sucht. Im übrigen aber wird man angesichts dieses Versuchs, den can. 752 konsequent anzuwenden, der Glaubenskongregation nicht die Frage ersparen können, wie überhaupt noch Fortschritt bei der theologischen Wahrheitsfindung möglich sein soll, wenn nicht über einen legitimen Dissens zwischen der zum jeweiligen Zeitpunkt vom kirchlichen Lehramt vertretenen aber nicht definierten Doktrin und den Ergebnissen theologischer Forschung.

Das Echo, das der Fall Curran in den Vereinigten Staaten inzwischen hervorgerufen hat, erklärt sich nicht zuletzt dadurch, daß die kirchliche Öffentlichkeit schon durch verwandte Fragen in hohem Maße sensibilisiert ist. Da ist zum einen der Streit um Ordensleute, vor allem Ordensfrauen, die im Herbst 1984 eine Zeitungsanzeige mitunterzeichnet hatten, in der behauptet wurde, es gebe innerkirchlich durchaus einen legitimen Dissens in der Abtreibungsfrage (vgl. ds. Heft, S. 250). Unterdessen wies der Jesuit *Richard McCormick* auf den Unterschied zwischen der Position Currans und derjenigen der Unterzeichner des Anzeigentextes hin. In der Anzeige sei keine Rede von sittlichen Bedingungen für eine Abtreibung; die Unterzeichner bewegten sich geradewegs auf die Position einer reinen Entscheidungsfreiheit für die Frau zu (NC News Service, 19. 3. 86).

Es geht auch um die akademische Freiheit

Zum anderen scheint der Fall Curran manche *Befürchtungen in bezug auf die akademische Freiheit* in den USA zu bestätigen, die in ganz anderem Zusammenhang unlängst bereits aufkamen. Im vergangenen Jahr war ein Entwurf zu einem neuen vatikanischen Dokument über die Katholischen Universitäten (vgl. HK, September 1985, 444) bekannt geworden und hatte in den USA zu lebhaften ablehnenden Reaktionen (auch von Bischöfen) geführt (vgl. NC News Service, 21. 11. 85). Die darin enthaltenen Einspruchsmöglichkeiten nichtuniversitärer kirchlicher Stellen, zumeist der betreffenden Ortsbischöfe, z. B. im Zusammenhang mit Anstellung und Entlassung von Mitgliedern des Lehrkörpers, werden zum Teil als unvereinbar betrachtet mit der amerikanischen Auffassung von akademischer Freiheit. Man befürchtet, daß die Existenz vieler katholischer Colleges und Universitäten bedroht sein könnte, da der Erhalt öffentlicher Zuschüsse für diese Einrichtungen an strikte Kriterien wie u. a. die institutionelle Autonomie gebunden ist. In dem Fall, daß die geplanten kirchlichen Normen Wirklichkeit würden, wäre diese Autonomie nicht mehr gegeben. Daher plädiert man dafür, sie wegen der besonderen Situation in den USA nicht anzuwenden. So liest sich der Fall Curran vor dem Hintergrund dieses Streits wie die beispielhafte Konkretisierung dieser Auseinandersetzung um Universitätsstatuten. *K. N.*

Vatikan – Brasilien: Klärende Gespräche

Wie im letzten Heft kurz berichtet, traf Papst Johannes Paul II. Mitte März mit der Führungsspitze des brasilianischen Episkopats zu dreitägigen Beratungen über den Stand des kirchlichen Lebens in Brasilien zusammen (vgl. HK April 1986, 195). Die ungewöhnliche Zusammenkunft (vom 13. bis 15. März) zum Abschluß der ad-limina-Besuche von mehr als 200 brasilianischen Bischöfen, die sich von Januar 1985 bis März 1986 hinzogen, hatte – so der Papst in seiner Eröffnungsansprache – „das alleinige Ziel, die Gemeinschaft der Oberhirten eines überaus großen Landes und einer in vieler Hinsicht bemerkenswerten Kirche untereinander und mit dem Nachfolger Petri zu stärken" (Osservatore Romano, 14. 3. 86).

Der Verlauf der dreitägigen Beratungen, bei denen der Papst fast durchgehend, eine Reihe von Kurienkardinälen zeitweilig anwesend waren, bestätigte den nach Einberufung des Treffens in Rom wie in Brasilien gleichermaßen vermuteten Hintergrund: mit der „informellen" Gelegenheit zu einem längeren und direkten Informations- und Meinungsaustausch sollte ein weiterer Versuch unternommen werden, das gespannte Verhältnis zwischen der größten katholischen Teilkirche und Rom zu klären (vgl. HK, Juli 1985, 353 ff.).

Obwohl gerade die Spitze der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) im vergangenen Jahr bemüht war, den schwelenden Konflikt nicht noch spektakulär in die öffentliche Diskussion zu tragen, blieben die mit Rom strittigen Fragen nicht verborgen. (Dafür sorgt mit steigender Intensität vor allem der kleine Flügel ausgeprägt konservativer brasilianischer Bischöfe, die ihre abweichende Meinung zur Gesamtlinie der Bischofskonferenz nicht selten in polemischer Form über die Medien artikulieren.) Aus der Sicht vieler in der brasilianischen Kirche setzt sich das kontroverse Verhältnis jedoch mehr aus atmosphärischen oder von Mißverständnissen und Mißtrauen negativ eingefärbten Verstimmungen zusammen als aus sachlichen Divergenzen, obwohl auch solche nicht geleugnet werden.

Versuche, aus den Mißverständnissen herauszukommen

Es gebe „Mißverständnisse und irrige Auffassungen über unsere Pastoral", sagte Kardinal *Aloisio Lorscheider* am 17. September vergangenen Jahres an der Spitze von 30 Bischöfen aus dem Nordosten Brasiliens dem Papst. „Leider finden diese Ansichten in gewissen kirchlichen Milieus zu große

Aufmerksamkeit." Seit der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Puebla 1979 fühlten sich die brasilianischen Bischöfe zunehmend unter besonderer römischer Beobachtung, wozu auch der dort offenkundig gewordene Dissens zwischen der – in Rom großes Vertrauen genießenden – Spitze des Lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM und den brasilianischen Bischöfen beitrug. Seitdem konnte in Gesprächen mit Bischöfen aus Brasilien immer wieder der Eindruck entstehen, die Bischofskonferenz fühle sich in Rom quasi chronisch mißverstanden.

In die *theologische und kirchenpolitische Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung* geriet die brasilianische Kirche nicht nur durch eigenes Zutun, sondern auch durch die ungute zeitliche und auch sachliche Verquickung der ersten vatikanischen Instruktion „über einige Aspekte der Theologie der Befreiung" („Libertatis nuntius") und der Anhörung des brasilianischen Theologen *Leonardo Boff* vor der römischen Glaubenskongregation. Von Brasilianern ist immer wieder zu hören, das Grundproblem sei über Einzelfragen hinaus die unterschiedliche Akzeptanz des kirchlichen Aufbruchs in Brasilien und Lateinamerika, was Kardinal *Paulo Evaristo Arns* (Sao Paulo) franziskanisch einfach mit der (römischen) „Empfindlichkeit vor offenen Fenstern und Zugluft" charakterisierte, „während wir die frische Luft lieben".

Daß die römische Glaubenskongregation vor der Verurteilung Boffs im Mai 1985 weder das Präsidium noch die Glaubenskommission der brasilianischen Bischofskonferenz hörte (obwohl deren Präfekt Kardinal *Joseph Ratzinger* kurz zuvor gerade auf solche ortskirchliche Instanzen verwiesen hatte, zur Entlastung der römischen Behörde), mußte die Bischofskonferenz empfindlich treffen. Als die Glaubenskongregation Ende des Jahres verfügte, an dem auf 50 Bände konzipierten theologischen Kompendium über „Theologie und Befreiung" dürfe (in Petropolis) nicht weiter gearbeitet werden, und die von der CNBB angebotene Mitwirkung an dem zweiten Dokument zur Befreiungstheologie wenig Echo fand, erschien das Verhältnis nachhaltig gestört.

Die Begegnung in Rom: ein atmosphärischer Erfolg

Zum Treffen der brasilianischen Bischöfe im Vatikan selbst: angeregt wurde es nach offizieller Mitteilung „vom Papst, vom Präsidium der CNBB und von einigen Bischöfen". Auf der Tagesordnung stand zunächst und vorrangig die brasilianische Kirche aus römischer Sicht. Nach einem Bericht des Bulletins der CNBB v. 20. 3. referierten an den ersten 2 der 3 Tage dauernden Beratungen nach den Begrüßungsansprachen des Papstes sowie von Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* die Kurienkardinäle und Dikasterienleiter *Joseph Ratzinger* (über den theologischen Wert der Ad-limina-Besuche unter besonderer Hervorhebung der Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Papst), *Bernardin Gantin* (über die Sendung der Bischöfe), *William Baum* (über geistliche Berufe und Seminare in Brasilien), *Antonio Innocenti* (über „Leben und Amt des Priesters in Brasilien"), *Eduardo Pironio* (über „Ausbildung und Auftrag der Laien") und *Roger Etchegaray* (über „Kirche und soziopolitische Probleme in Brasilien").
Erst am dritten Tag sprach der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Ivo Lorscheiter* (über „Denken und Handeln der CNBB"); der Generalsekretär der Bischofskonferenz, *Luciano Mendes de Almeida*, gab einen Überblick über drängende politische und gesellschaftliche Fragen Brasiliens (darunter Agrarreform, neue Verfassung, Auslandsverschuldung). Nach jedem Referat gab es Gelegenheit zur Aussprache, die offenbar intensiv genutzt wurde. Kardinalstaatssekretär Casaroli hatte die Teilnehmer (von brasilianischer Seite neben den fünf residierenden Kardinälen das Präsidium und die 14 Regionalvorsitzenden der CNBB) um „Diskretion" gebeten. Der offizielle vatikanische Berichterstatter *Giulio Nicolini* gab wenig mehr als die Gesprächsthemen bekannt.

Der Papst machte in seiner Eröffnungsansprache deutlich, daß das Treffen für ihn Modellcharakter hätte. Die Sorge um die Einheit der brasilianischen Kirche zog sich als roter Faden durch seine beiden Ansprachen: „Besser ein einziger Schritt in Gemeinschaft mit der Bischofskonferenz als zehn in der Gefahr, die Einheit der Bischöfe zu belasten oder gar zu zerbrechen." Der Papst habe – von interessierten Kreisen informiert – offenbar gemeint, eine völlig zerstrittene Bischofskonferenz vor sich zu haben, verlautete nach dem Treffen aus Kreisen der CNBB. Daß dies so nicht stimme, belegten schon die Abstimmungsergebnisse in der Bischofskonferenz, deren Dokumente in den letzten Jahren mit großen Mehrheiten, einige der bedeutendsten sogar fast einstimmig verabschiedet wurden.

Sowohl die Schlußansprache des Papstes als auch Äußerungen von brasilianischen Teilnehmern des Treffens ließen erkennen, daß die Begegnung zumindest atmosphärisch ein Erfolg war. Johannes Paul II. ließ sein Manuskript beiseite und sprach 45 Minuten frei „über den Dialog als Mittel der Gemeinschaft in der Kirche, als eine Art und Weise, offen zu sein für die Wahrheit und das Verstehen der anderen", wie es im Bulletin der Bischofskonferenz hieß. Nach dem offiziellen Text der Schlußansprache versicherte er den Bischöfen der „wegen ihrer Vitalität und Fruchtbarkeit weltweit geschätzten und bewunderten" brasilianischen Kirche, diese Begegnung sei für ihn „eine Quelle der Stärkung und der Freude" gewesen. Die brasilianischen Bischöfe ihrerseits äußerten sich – wenn überhaupt – sehr positiv, deutlich positiver als aus den erwähnten taktischen Überlegungen, die brasilianische Kirche möglichst aus kirchenpolitischem Streit und Polemik herauszuhalten und Ruhe einkehren zu lassen, zu erwarten gewesen wäre. (Mehrere Bischöfe erklärten: „Keiner von uns wird nach diesem Treffen unverändert in sein Bistum zurückkehren.")

Zeichen der Entkrampfung bei bleibenden Kontroversen

Ob die römische Begegnung freilich den Grund legen konnte auch für eine Annäherung der kontroversen Standpunkte, ist fraglich. Dies gilt zum Beispiel für das *Amtsverständnis der Priester* und Bischöfe, die in der brasilianischen Gesamtpastoral immer stärker als „animador", als geistlicher Begleiter der Gemeinde, gesehen werden – ein in der Seelsorge gewachsenes Priesterbild, das auch schon vielerorts die Seminarausbildung prägt. Zum Vorwurf einer allzu horizontalistisch ausgerichteten Pastoral erklärte der Generalsekretär der Bischofskonferenz: „Rom hat uns gefragt, ob wir nicht die geistliche Dimension der Evangelisierung vernachlässigen und den Akzent zu stark auf die politischen und sozialen Probleme setzen. Wir haben geantwortet: Nein. Die brasilianische Kirche bemüht sich um eine ganzheitliche Verkündigung."

Positive Zeichen setzte der Vatikan mit der um einige Wochen vorgezogenen *Aufhebung des Bußschweigens für Leonardo Boff* und mit der Erlaubnis, die Arbeit an der Buchreihe „Theologie und Befreiung" unter bestimmten Auflagen fortzusetzen. So soll das Herausgebergremium, dem bisher die Theologen Oscar Beozzo, Leonardo Boff, Joseph Comblin, Enrique Dussel, Virgil Elizondo, Yvone Gebrá, Gustavo Gutierrez, Ronaldo Muñoz, José Luis Segundo, Jon Sobrino und Sergio Torres angehören, erweitert werden. Boff kündigte Anfang April an, er werde einige seiner Thesen in dem von der Glaubenskongregation beanstandeten Buch „Kirche: Charisma und Macht" neu formulieren, um den vatikanischen Empfehlungen Rechnung zu tragen. Der Generalsekretär der CNBB erklärte gegenüber der Presse, der Vatikan habe Boff nicht wegen dessen Befreiungstheologie zum Schweigen verurteilt, sondern „weil er in diesem Buch die Macht der Kirche in Frage stellte und eine Korrektur forderte".

Die am 8. April veröffentlichte Instruktion der Glaubenskongregation *„Libertatis conscientia"* (vgl. ds. Heft, S. 227–244) wurde auf der Vollversammlung der brasilianischen Bischöfe, die vom 9. bis 18. April in Itaici tagte, erörtert. In einer ersten Stellungnahme aus dem Generalsekretariat der CNBB hatte es geheißen, die brasilianische Kirche fühle sich durch das Dokument „in ihren theologischen Bemühungen unterstützt und ermutigt". Alle, die Zweifel an der Theologie der Befreiung hätten, müßten jetzt ihre Positionen überprüfen. Erzbischof *Benedito de Ulhoa Vieira,* stellvertretender Vorsitzender der CNBB, schätzt, daß das neue Dokument die Diskussion versachlichen und „die ganze Frage an ihren rechten Ort gerückt wird. Die Kirche ist nur dann glaubwürdig, wenn sie die Ungerechtigkeiten bekämpft ... Ein Christ wird nicht zum Marxisten, wenn er mit dem Finger auf die soziale Sünde zeigt". Ähnlich äußerte sich Alterzbischof *Camara.*

In diesen positiven, die mahnenden und ausgrenzenden Passagen übergehenden Interpretationen der vatikanischen Instruktion sehen vor allem konservative Gruppen nicht nur der Kirche den Versuch, das Dokument für die Befreiungstheologie zu „vereinnahmen". So schrieb die Zeitung „Jornal do Brasil", der Generalsekretär der CNBB versuche alle Welt davon zu überzeugen, daß der Papst für die Befreiungstheologie sei, damit sich die Bischofskonferenz weiter wie eine politische Partei betätigen könne. Weihbischof *Bonaventura Kloppenburg,* seit Jahren ein streitbarer Gegner der Theologie der Befreiung und vor allem von Leonardo Boff, erklärte, das neue Dokument rechtfertige keinesfalls das, was in Brasilien unter Theologie der Befreiung verstanden werde.

Versöhnlicher Papst

Papst Johannes Paul II. ließ den zur Vollversammlung nach Itaici eingeladenen Präfekten der Bischofskongregation, den Vorsitzenden der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika, Kardinal *Bernardin Gantin,* eine Botschaft an die brasilianische Bischofskonferenz überbringen, die er nach den Einzel- und Gruppenempfängen und dem Treffen im März als „dritten Schritt und krönenden Abschluß" der ad-limina-Besuche bezeichnete. Das ausführliche Schreiben faßt die Aussagen seiner früheren Ansprachen an die Brasilianer ohne nennenswerte Abschwächungen oder neue Akzentuierungen noch einmal zusammen, ist jedoch in einem weniger ermahnenden und von Sympathie getragenen Stil verfaßt.

Zur Notwendigkeit einer „genauen", dem Konzil entsprechenden Ekklesiologie, die – wie er erfahren habe – auch den brasilianischen Bischöfen ein zentrales Anliegen sei, schreibt der Papst allerdings gleich zu Beginn des Briefs: „Die Kirche ist – vor allem – ein Geheimnis ... Sie kann daher nicht in rein rationalen (soziopolitischen oder anderen) Kategorien definiert und interpretiert werden, die lediglich das Ergebnis menschlicher Erkenntnis sind" – eine Anmerkung, die Boffs Buch „Kirche: Charisma und Macht" gelten dürfte.

Zur Theologie der Befreiung heißt es dann aber in dem Papstbrief, sie sei nicht nur opportun, sondern nützlich und notwendig und werde „eine neue Phase" in der langen Tradition theologischen Denkens darstellen. Den brasilianischen Bischöfen sei die wichtige, aber auch heikle Aufgabe anvertraut, eine theologische Reflexion in Einklang mit der kirchlichen Soziallehre und den beiden Instruktionen der Glaubenskongregation zu fördern, die eine wirksame Pastoral im Dienst sozialer Gerechtigkeit inspirieren könne. „Gott helfe euch, unaufhörlich darüber zu wachen, daß sich die korrekte und notwendige Theologie der Befreiung in Brasilien und Lateinamerika ausbreitet – auf homogene, nicht auf heterogene Weise, in Verbindung mit der Theologie aller Zeiten, in Treue zur Kirche und der vorzugsweisen, nicht ausschließlichen und niemanden ausschließenden Liebe zu den Armen verpflichtet." Er selbst wolle „in ständigem Kontakt" mit den brasilianischen Bischöfen bleiben, insbesondere dann, wenn ihnen die Aufgaben schwer auf den Schultern drückten. *G. B.*

Propheten und Scharlatane: eine neue Konjunktur

„Grüß Gott, Apokalypse" war vor eineinhalb Jahren eine Sammelbesprechung in der Wochenzeitung „Die Zeit" betitelt – ein „Bericht über ein paar Versuche, den dritten Weltkrieg schreibend zu überleben". Kein Zweifel, die Apokalypse hat Konjunktur in der Literatur. Sind die Schriftsteller die Apokalyptiker und Propheten unserer Zeit? Oder sind ihre Bewältigungsversuche des Undenkbaren eher als Überlebensstrategien auf dem Markt der literarischen Möglichkeiten zu deuten, wo der Slogan „Apocalypse now" gerade „in" ist?

Zwischen Apokalypse und Science-fiction

Franz Xaver Kroetz, der als Dramatiker bekannt gewordene bayerische Autor, hat eine Kurzgeschichte über einen „Modellbauer der Zukunft" verfaßt, in der ein Szenario der Stadt München nach der Atomexplosion entworfen wird. Als Material für seine „Modellbauweise der Zukunft" verwendet der Modellbauer Staubzucker, da er dem „Endprodukt der Zerkleinerung" am nächsten komme. Die Geschichte – makaber zwar in der Wirkung, doch ironisch-distanziert geschrieben – wurde während einer *Tagung der Katholischen Akademie in Bayern* zum Thema „Propheten und Scharlatane" Mitte März in Nürnberg vorgetragen und erzeugte dort unter den Teilnehmern vor allem Ratlosigkeit. Gehört der Kroetzsche Text nun in die Kategorie der anti-utopischen gesellschaftskritischen Literatur oder manifestieren sich in ihm primär Angst und Orientierungslosigkeit, wie *Dietz-Rüdiger Moser* meint, der Inhaber des neu eingerichteten Lehrstuhls für Bayerische Literaturgeschichte an der Universität München, der den Text (ohne Nennung des Autors) bei der Nürnberger Veranstaltung zum besten gab?

Die Literatur, die die Katastrophe zu ihrem Sujet macht, bezeichnet nur einen Aspekt des Themas, dessen Spannweite von den großen Propheten des Alten Testaments und den klassischen Orakeln der Antike bis zu den volkstümlichen Wahrsagern, den Weltuntergangspropheten und den Astrologen reicht. Angesichts des „magischen Datums" der bevorstehenden Jahrtausendwende – so begründeten die Veranstalter die Brisanz des Themas – nähmen Zukunftsvisionen einen noch breiteren Raum im Bewußtsein der Menschen ein, verschafften Zukunftsängste den „Propheten" und „Prophezeiungen" aller Art zusätzlich Resonanz. Anlaß genug also, das Terrain zu sondieren und *Orientierungshilfen* für die notwendige „Unterscheidung der Geister" zu vermitteln.

Einen gigantischen Markt hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte die Fantasy- und Science-fiction-Literatur erobert, die in diesem Zusammenhang ebenfalls zu berücksichtigen ist. Der Tagungseinstieg mit diesem Thema – der Kopenhagener Germanist *Sven-Aage Jørgensen* untersuchte dabei „Visionen und eschatologische Bilder in der populären Literatur" – gestaltete sich allerdings recht mühsam. Das lag daran, daß einerseits die Systematik, nach der hier biblisch-eschatologische Kategorien mit der utopischen Welt von Science-fiction-Romanen verglichen wurden, nicht ganz einsichtig war, andererseits aber auch, bedingt durch den speziellen Blickwinkel, die Eigengesetzlichkeit dieser „Erbauungsliteratur unserer Zeit" zu kurz kam. Die traditionelle christliche Religion, soviel läßt sich sagen, spielt im Utopia der modernen Science-fiction kaum mehr eine Rolle; erkennbar sind jedoch Grundmuster jüdisch-christlicher Zeitvorstellung, also die Abfolge von Paradies, Sündenfall und (erhoffter) Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands, genauer, seiner Überhöhung am Ende der Zeiten.

So wird beispielsweise in *Arthur C. Clarkes* „Childhood's End" von 1953 dem als unvermeidlich angesehenen Untergang der Erde dadurch ein Sinn verliehen, daß es einigen Auserwählten – es sind Kinder – vorher noch gelingt, mit dem „Overmind", dem höchsten Prinzip des Weltalls, zu verschmelzen. Diesem Ereignis geht, analog zu chiliastischen Vorstellungen, eine Friedenszeit auf der Erde voraus, die mit der Besetzung des Planeten durch außerirdische Wesen, die sogenannten Overlords (sie sehen übrigens aus wie Teufel), eingeleitet wird. Es werden also *Strukturelemente christlichen Denkens* übernommen, folgerte Jørgensen daraus; da man jedoch die Inhalte nicht mehr akzeptieren könne, versuche man, mit Hilfe einer „quasi-szientifischen Mythologie" dem Paradoxon der christlichen Heilsbotschaft etwas Vernunftgemäßes entgegenzuhalten.

Prophet ist nicht, wer Gott und die Zukunft in Griff bekommen will

In die Zukunft schauen zu können, ist seit jeher ein Wunschtraum der Menschheit gewesen. Die *Propheten Israels* haben – entgegen der landläufigen Meinung – diesen Wunsch gerade nicht erfüllt. Es wäre jedenfalls eine verkürzte Sicht des Propheten, anzunehmen, daß er etwas voraussage, erklärte der Münchner Alttestamentler *Manfred Görg.* Der Prophet sage vielmehr etwas heraus, artikuliere eine Herausforderung, eine Erfahrung mit Gott. Ein Wesensmerkmal der klassischen Prophetie Israels sei ihr „engagiertes Hineinreden in die Zeit", ihre *Kult- und Sozialkritik,* bei der die Propheten sich einer drastischen Sprache bedienen und auch vor Zeichen nicht zurückschrecken, die „wie Straßentheater" wirken: Jesaia zeigt sich nackt in der Öffentlichkeit, Ezechiel läßt sich das Haar scheren und tritt in den Hungerstreik, Jeremia schließlich geht unter dem Joch einher, das die Unterdrückung durch den Feind aus

dem Osten symbolisiert. Gemeinsam ist ihnen der Widerstand gegen eine verfehlte Koalitionspolitik ihres Volkes und gegen die (falsche) Hoffnung, sich durch menschliche Bündnisse und Manipulationen für die Zukunft absichern zu können. Während in Ägypten die Jenseits-Spekulationen blühen, wenden die Propheten Israels sich entschieden gegen alle Bestrebungen, Gott und die Zukunft in den Griff zu bekommen. So ist für sie auch die Frage, was nach dem Tod sein wird, gar nicht relevant, wird als Frage des Unglaubens verstanden. Entscheidend ist allein, sich *jetzt* in Gottes Hand zu wissen.

„Verhüllen und Enthüllen der Zukunft – Zeitkritik in Prophetie und Apokalyptik" – so hatte Görg seine Ausführungen überschrieben. Im Vergleich von Prophetie und Apokalyptik – die jeweils in verschiedenen literarischen Formen ihren Ausdruck finden können – zeigte er auf, daß beide sowohl verhüllen als auch enthüllen: Der Prophet vermeidet es, das Kommende genauer zu benennen, spricht aber in unverhüllter Schärfe Gegenwärtiges an; der Apokalyptiker stellt ausführlich dar, wie die Katastrophe sich ereignen wird, tut dies jedoch in einer bildhaften, symbolischen Sprache, die mehr verhüllt als enthüllt. Indem die Apokalyptik die Aufmerksamkeit des Lesers auf Zukünftiges richtet, fällt sie freilich auch zugleich ein Urteil über die Gegenwart, ist damit, so beschrieb es Görg unter Berufung auf seinen evangelischen Kollegen *Jürgen Ebach* (Paderborn), auch Aufklärung. Sie macht deutlich, wohin Entwicklungen führen, die in der Gegenwart schon ansatzweise vorhanden sind, und ist von daher auch als „Widerstandsliteratur" zu begreifen (wie Ebach dies am frühesten Beispiel jüdischer Apokalyptik, dem Buch Daniel, nachwies).

Der Aufruf zur Umkehr und das Aufdecken von Schuld in der Gegenwart – das ist es, was die apokalyptische und prophetische Literatur uns nach Ansicht Görgs lehrt, ja, wozu sie uns geradezu „nötigt". Doch die Tagungsteilnehmer bewegte zunächst die Frage, wo die Propheten von heute sind, woran man sie erkennen und wie man sie von den falschen Propheten unterscheiden kann. Müssen wir uns mit der Gottverlassenheit oder dem scheinbaren Schweigen Gottes abfinden? Oder ist es so, daß es eben viele namenlose Propheten gibt, wie Görg dies für möglich hält? Die Antwort darauf war nicht einfach, und was die Unterscheidungsmöglichkeit angeht, so half auch das von Görg angeführte Echtheitskriterium nicht weiter: daß nämlich der wahre Prophet mit seiner Person völlig hinter den Anspruch Gottes zurücktreten (und dies auch von seinen Zuhörern verlangen) müsse.

Vom Zentrum an die Peripherie gedrängt

Relativ leicht fällt die Abgrenzung noch gegenüber dem Wahnkranken, der sich aufgerufen fühlt, die Menschheit zu retten. Der aus der Schweiz stammende und in Tübingen lehrende Psychiater *Hans Heimann*, der in Nürnberg über das Thema „Prophetie und Geisteskrankheit" referierte, berichtete vom Fall eines Schweizer Bauern, der sich mit einer Gestalt aus der Geheimen Offenbarung identifizierte, der Menschheit als neuer Christus erscheinen wollte und am Ende gar die Mauern der Psychiatrischen Anstalt mit dem Neuen Jerusalem verwechselte. Heimann gab freilich auch zu bedenken, „wie sehr unser Urteil über gesund und krank und die Konsequenzen, die wir daraus ziehen, kulturbedingt sind". Die Echtheit der Gotteserfahrung selbst, darin waren sich alle Referenten einig, ist rational nicht überprüfbar; eine Anerkennung könne sich nur darauf beziehen, was einer inhaltlich zu sagen habe, erklärte der Tübinger Fundamentaltheologe *Max Seckler*. Doch damit fangen die Probleme bekanntlich erst an.

Nun wäre es ohnehin fragwürdig, wie Seckler zu Recht anmerkte, den Propheten-Typus des Alten Testaments gleichsam zu kanonisieren und als Maßstab für jegliches Prophetentum hinzustellen. In der Entwicklung seit dem Neuen Testament, die der Münchner Kirchenhistoriker *Peter Stockmeier* in seinem Vortrag skizzierte, tritt eine Vielfalt von prophetischen und visionären Erscheinungsformen zutage. An ihr ist aber auch abzulesen, wie dieses Spektrum immer mehr an den Rand der Kirche gedrängt wurde. Dabei hatte die Prophetie ursprünglich ihren Sitz im Zentrum der Gemeinde. Der Urkirche galt sie als Gnadengabe und Zeichen des eschatologischen Geistbesitzes, wobei auch die Parusie, die Erwartung des nahenden Gottesreiches, eine Rolle spielte. Paulus führte sie an erster Stelle unter den Charismen an, da der Prophet, anders als der Zungenredner, der Erbauung der Gemeinde diene: „Wer aber prophetisch redet, redet zu den Menschen", heißt es in 1 Kor 14, 3. Kriterien christlicher Prophetie, die neben dem Gemeindebezug auch Leben und Lehre des Propheten berücksichtigen, wurden schon früh entwickelt, vermutlich auch, um dem Anspruch falscher Propheten und Geheimlehrer (wie es sie z. B. in der Gnosis gab) zu begegnen, die die Prophetie allmählich in Verruf brachten.

Eine weitere Dimension stellt die *politische Prophetie* dar – der Versuch, mittels der Zukunftsschau den Fortbestand politischer Reiche zu sichern. Dieses antike Schema liegt auch der Kreuzesvision Kaiser Konstantins zugrunde. Als Mittel politischer Auseinandersetzung verwendeten auch die Mystikerinnen des Mittelalters ihre individuellen, personenorientierten Weissagungen, die sie mit Kaisern und Päpsten ins Gespräch brachten.

An den Geschichtsentwurf der neutestamentlichen Apokalypse knüpfte Joachim von Fiore an mit seiner Idee der drei Reiche, deren letztes das Zeitalter des Geistes sein sollte, ein johanneisch geprägtes, mönchisches Zeitalter, das die Herrschaft der Kirche ablöst. Er hat damit erheblichen Einfluß auf die Minderbrüder und die mystische Bewegung des Hochmittelalters ausgeübt. Die biblische Apokalypse bildete immer wieder den Ausgangspunkt für chiliastische Strömungen und Endzeiterwartungen. Kosmische Katastrophen, so Stockmeier,

gehörten zum festen Repertoire aller Weltuntergangsprophetien; ihre Ankündigung wurde sogar als pastorales Zuchtmittel eingesetzt.
Stockmeiers Fazit: „Das Prophetische gehört zur Kirche, aber die Kirche hat immer Schwierigkeiten gehabt mit der Prophetie." Was Prophetie heute für den Christen heißen kann, versuchte am Ende der Tagung *Jörg Splett* von der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Beispiel der Unterscheidungslehre des Ignatius von Loyola aufzuzeigen. Der Geist Gottes ist in dieser Theologie der Nachfolge gegenwärtig nicht als einer, der offenbart, sondern als einer, der aufschließt für das, was geoffenbart ist. Für den Menschen bedeutet dies – hier schlägt noch einmal die Mystik durch – die Erfahrung der Ohnmacht und der Enteignung von sich selbst. Nur so, meint Splett, ist „Geistesgegenwart", d. h. Offenheit für Zukunft und für die Bedürfnisse des Nächsten, möglich. *H. M. R.*

Flüchtlingshilfe in der Illegalität

Das „sanctuary-movement" in den USA

Zu dem Bündel von Sachfragen, in denen Staat und Kirchen bzw. religiöse Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten einander in die Quere kommen, gehört seit einigen Jahren auch die Einwanderungs- und Flüchtlingspolitik, *d. h. die Reaktion von Staat und Gesellschaft in den USA auf massive illegale Einwanderung bzw. Einwanderungsversuche aus Richtung Mittelamerika über die mexikanisch-amerikanische Grenze. Die Reagan-Administration stellt sich auf den Standpunkt des geltenden Rechts und schiebt die Flüchtlinge in die Illegalität, während ein Teil der Bevölkerung Gnade vor Recht ergehen lassen will, bewußt Wege der Illegalität zu gehen gewillt ist, um denen zu helfen, die es nach der Theorie der regierungsamtlichen Mittelamerikapolitik gar nicht geben darf, Verfolgte, Bedrohte, Flüchtlinge. Der Grad der Mobilisierung von Teilen der US-amerikanischen Gesellschaft ähnelt derjenigen zu den besten Zeiten des „freeze-movement".*

Sichtbarster Ausdruck dieser Mobilisierung ist die Entstehung des sogenannten „sanctuary-movement", einem Netzwerk, bestehend aus kirchlichen Gemeinden und Einrichtungen, religiösen Initiativen und Gruppen, die sich in einer Form des zivilen Ungehorsams über die Grenzen der Legalität hinwegsetzen und illegal Eingewanderte vor dem Zugriff der zuständigen US-Behörden schützen.

Wirtschaftsflüchtlinge oder Asylanten?

Millionen von Mexikanern, Salvadorianern, Guatemalteken und anderen Mittelamerikanern versuchen jährlich, die Grenze zu den US-Bundesstaaten Arizona, Kalifornien, Neu-Mexiko und Texas zu überschreiten. Viele von ihnen, vor allem Mexikaner, versuchen es mehrfach, wenn sie zwischenzeitlich von den US-Behörden entdeckt und wieder in ihr Land ausgewiesen werden. Bei dem ohnehin steigenden Anteil von „hispanics" oder „latinos" an der US-Bevölkerung (vgl. HK, Juni 1984, 259–263) und den damit einhergehenden sozialen und innenpolitischen Veränderungen tun sich die US-Amerikaner jedoch recht schwer in dieser Situation. Sie stehen vor der Entscheidung, welcher Seite sie mehr Gewicht zubilligen sollen: dem Wunsch nach einer angemessenen Kontrolle über die eigenen Grenzen, verbunden mit dem Ziel, die Arbeitsmarktprobleme im eigenen Lande nicht ins Unermeßliche anwachsen zu lassen, oder aber der traditionellen Offenheit des Einwanderungslandes USA gegenüber Minderheiten und Flüchtlingen unterschiedlichster Herkunft.

Hat man es mit Staatsangehörigen aus dem südlichen Nachbarland Mexiko noch vergleichsweise einfach (wenn man sie nach ihrem illegalen Grenzübertritt entdeckt und umgehend wieder in ihr Land zurückschickt, entläßt man sie zwar in wirtschaftlich schwierige, jedoch politisch stabile Verhältnisse), so ist die Entscheidung bei Einwanderern aus Staaten wie El Salvador oder Guatemala schon problematischer: Der Rücktransport per Flugzeug endet für manche von ihnen mit dem Verlust persönlicher Freiheit. Die Frage, die US-Bevölkerung und politische Führung im Zusammenhang damit seit einiger Zeit beschäftigt: Um was handelt es sich bei denen, die aus El Salvador oder Guatemala in die USA kommen: um sogenannte „Wirtschaftsflüchtlinge", wie die Regierung meint, oder um Flüchtlinge, die Anspruch haben auf die Gewährung von politischem Asyl oder zumindest auf einen Status, der den zwangsweisen Rücktransport in ihre Heimatländer ausschließt, wie dies vom „sanctuary-movement" und vielen christlichen Gemeinden und Kirchen gefordert wird? Für die US-Regierung steht in dem Zusammenhang mehr auf dem Spiel als ein bloß innenpolitisches Problem; es geht auch um die *Einschätzung ihrer Mittelamerikapolitik:* Man wirft ihr vor, sie behandele die Einreisewilligen aus aller Welt mit unterschiedlichem Maß. Wer aus Ländern mit kommunistischen bzw. sozialistisch beeinflußten Regimen stamme, stehe als Bittsteller in Sachen Asyl besser da als jemand aus einem Land, mit dessen Führung die US-Regierung ein gutes Auskommen hat. In dem Zusammenhang wird

darauf hingewiesen, daß 1984 von 13 548 von Salvadorianern gestellten Asylanträgen nur 503 positiv beschieden worden seien, von 764 Anträgen durch Guatemalteken lediglich 6. Wer den Regierungen von El Salvador und Guatemala massiv Militärhilfe zukommen läßt (vgl. HK, April 1984, 161 f.), ist offenbar geneigt, die Verhältnisse in den Ländern günstiger zu zeichnen, als sie es in Wirklichkeit sind.

„Sanctuary" – der für die weltliche Macht unantastbare heilige Bezirk

Ohne diese Verquickung der Flüchtlingsproblematik mit den Interessen der amerikanischen Mittelamerikapolitik wäre jedenfalls die breite Mobilisierung der Bevölkerung für Fragen der Flüchtlingspolitik sowie die Arbeit des „sanctuary-movement" kaum denkbar. Letztere benötigt, um überhaupt effektiv sein zu können, einen *hohen Grad an landesweiter Vernetzung.* Dies scheint inzwischen der Fall zu sein, und den Höhepunkt hat man offenbar noch nicht erreicht. Man schleust auf eigenen Kanälen die „illegals" durch das Land, sichert ihnen eine vorläufige Bleibe, ermöglicht den Flüchtlingen die Weiterreise in die großen Städte, in denen sie dann in den von „latinos" bewohnten Vierteln untertauchen. Im Rückgriff auf die Asyltradition in den Kirchen nennt man sich „sanctuary-movement", „Heiligtums-Bewegung", und beruft sich damit auf das klassische Vorrecht der Kirche, daß der heilige Bezirk als für die weltliche Macht unantastbar anerkannt wird: Kirchengemeinden und Klöster erklären sich zu „sanctuaries", stellen ihre Räumlichkeiten zur Verfügung, rekrutieren die nötigen ehrenamtlichen Helfer und Mitarbeiter, richten Quartiere ein bzw. vermitteln solche; ganze Städte bzw. Bundesstaaten erklären sich ihrerseits zu „sanctuaries" und bringen damit zum Ausdruck, daß man die Zusammenarbeit vor allem mit der Einwanderungsbehörde US Immigration und Naturalization Service (INS) in bezug auf die Mittelamerika-Flüchtlinge verweigert.

An dem Status als Illegale ändert sich damit für die Flüchtlinge nichts – allenfalls werden die Nachforschungen des INS erschwert, und den Flüchtlingen kann von öffentlichen Stellen bei Wohnungs- und Arbeitssuche geholfen werden. Rund 300 Gemeinden und Gruppen gehören z. Z. der Bewegung an, darunter knapp 50 katholische Gemeinden und Klöster sowie zunehmend auch jüdische Gemeinden. Darüber hinaus hat sich eine noch weitaus größere Zahl von Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen zur Zusammenarbeit bereit erklärt. Rund 4000 Flüchtlingen konnte bislang durch das „sanctuary-movement" geholfen werden. Wöchentlich werden jedoch 500 Salvadorianer durch die US-Behörden in ihr Land zurückgeschickt. Die Liste der Sanctuary-Städte umfaßt neben einer Vielzahl kleinerer Orte ein gutes Dutzend Großstädte wie Chicago, Los Angeles und San Francisco, Cambridge (Massachusetts), Minneapolis und St. Paul (Minnesota), Madison (Milwaukee) u. a. In einer Reihe von anderen Städten berät man z. Z. noch über eine eventuelle Beteiligung. Seit einem Monat ist Neu-Mexiko der erste und einzige Bundesstaat, der sich als ganzer zum „sanctuary" erklärt hat (Der Spiegel 7. 4. 86).

Begründet wurde das „sanctuary-movement" 1982 in Tucson/Arizona von dem Farmer *James Corbett* und dem presbyterianischen Pfarrer *John Fife* (vgl. Actualité Religieuse dans le Monde, 15. 1. 86). Verursacht durch die Verschärfung des Bürgerkriegs in El Salvador und Guatemala hatte der Flüchtlingsstrom in den Jahren 1980/81 deutlich zugenommen. Als Reaktion auf die Kampfhandlungen nahmen Wanderungsbewegungen sowohl innerhalb der beiden Länder wie auch nach außerhalb, nach Mexiko und weiter in die USA zu. Ein Schlüsselerlebnis für die Gründer der Asylbewegung war das Schicksal einer Gruppe von Flüchtlingen in der Wüste von Arizona. Von bezahlten Fluchthelfern waren sie dort sich selbst überlassen worden: Ein Teil verdurstete noch in der Wüste, ein anderer Teil mußte nach einer Krankenhausbehandlung umgehend die USA wieder verlassen. 1981 führte dies zunächst zur Schaffung einer überkonfessionellen Hilfsorganisation („Tucson Ecumenical Council Task Force on Central America"), mit deren Mitteln Gerichtskosten bei Versuchen, Ausweisungen gerichtlich zu verhindern, finanziert oder Kautionen für die Freilassung verhafteter Flüchtlinge aufgebracht werden.
Hervorgegangen ist diese Einrichtung aus einer wöchentlichen Gebetswache, die von Pfarrer Fife nach Bekanntwerden der Behandlung der Flüchtlinge durch die US-Behörden initiiert worden war. Der Quäker *James Corbett* hatte zunächst zusammen mit einigen Glaubensbrüdern begonnen, Flüchtlinge in Privathäusern aufzunehmen, bevor Corbett und Fife am 24. März 1982, dem zweiten Todestag von Erzbischof *Oscar Romero,* die presbyterianische Gemeinde von Tucson zum ersten „sanctuary" erklärten und damit eine Bewegung in Gang setzten, der sich bald schon andere Gemeinden anschlossen. Was entstand, sieht der „Untergrundeisenbahn" im amerikanischen Bürgerkrieg nicht unähnlich, über die man Sklaven von Kirche zu Kirche aus dem Süden der USA in den Norden schleuste.

„Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen ..."

Die Grundlage der Arbeit der Asylbewegung ist eine Mischung aus religiös-humanitären, juristischen und politischen Überlegungen. Am einfachsten lassen sich die religiösen Beweggründe umschreiben, wobei sich die stark biblisch geprägte Argumentation („Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben, ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen ...", Mt 25,35) kaum nur durch die starke protestantische Präsenz erklärt. Rechtlich stützt man sich auf die *Genfer Konventionen* von 1948 und 1950 bzw. das vom Kongreß 1980 verabschie-

dete Flüchtlingsgesetz. Die Vereinten Nationen und die Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) haben ihrerseits entschieden, daß die Genfer Konventionen auf die aktuellen Auseinandersetzungen in El Salvador anzuwenden seien. Die Genfer Konventionen wie auch das Gesetz von 1980 untersagen, jemand in sein Land zurückzuschicken, wenn nur der geringste Verdacht besteht, daß er verfolgt oder getötet werden könnte. Die Asylbewegung besteht im übrigen darauf, daß nach internationalem Recht es eine Pflicht der Bürger sei, Kriegsopfern zu helfen, wenn die Regierungen dieser Aufgabe nicht nachkommen (vgl. Actualité Religieuse dans le Monde, 15. 1. 86).

Obwohl kein Gesetz die US-Behörden an Eingriffen in den selbsternannten „sanctuaries" hindern könnte, haben sie diese Orte bis heute unangetastet gelassen. Man beschränkte sich auf Eingriffe bei Ortswechseln der Flüchtlinge. Zugleich bemühen die Behörden sich jedoch, *gerichtlich* gegen die Aktivitäten der Asylbewegung vorzugehen. Die juristische Basis für die Anklage erweist sich aber offenbar als schwächer, als man zunächst meinte, abgesehen davon, daß die Gerichtsverfahren in der US-Bevölkerung der Asylbewegung zu breitem Echo verhalfen und eher einen Solidarisierungseffekt auslösten, als eine nachhaltige Kriminalisierung erreichten. In den Jahren 1984/85 waren dies vor allem Verfahren gegen zwei Mitarbeiter des Casa Oscar Romero im texanischen San Benito, einer Einrichtung der Diözese Brownsville. Der Leiter dieses Hauses, *Jack Elder,* wurde im Januar 1985 zunächst mit Rücksicht auf seine religiösen Motive freigesprochen. Zwei Monate später verurteilte ihn ein anderes Gericht zu einem Jahr Gefängnis (NC News Service, 28. 3. 85). Die ehrenamtliche Mitarbeiterin *Stacey Merkt* war 1984 zunächst zu drei Monaten Gefängnis verurteilt worden. Nachdem sie im Dezember letzten Jahres zum zweitenmal verhaftet worden war, erhielt sie im Februar 1985 eine halbjährige Gefängnisstrafe. Gegen Kaution waren sie freigelassen worden. Inzwischen wurde in einem Berufungsverfahren das erste Urteil aufgehoben (NC News Service, 20. 6. 85).

Menschenschmuggler als Spitzel der Behörden

Unterdessen läuft ein umfangreicherer Prozeß gegen sechzehn führende Mitarbeiter des „sanctuary-movement", Geistliche, Ordensfrauen und Angehörige verschiedener Glaubensgemeinschaften, darunter auch die beiden Gründer der Bewegung, *James Corbett* und *John Fife.* Im Januar 1985 war diese Gruppe – neben 60 Flüchtlingen – bei einer größeren Polizeiaktion in verschiedenen Städten und Bundesstaaten festgenommen worden. Seit dem Herbst 1985 stehen die 16 „sanctuary"-Vertreter vor einem Gericht in Tucson/Arizona. Die Anklage wirft ihnen vor, Salvadorianer und Guatemalteken illegal in die Vereinigten Staaten geschleust, ihnen Unterschlupf gewährt und sie durch das Land transportiert zu haben. Der zuständige Richter hat bereits im Vorfeld des Hauptverfahrens entschieden, daß religiöse Beweggründe, Aussagen über die Mittelamerika-Politik der US-Regierung und Fragen des Internationalen Rechts in dem Verfahren nicht zugelassen seien. Verteidiger der Angeklagten erklärten, daß die Entscheidung die Möglichkeiten der Verteidigung erheblich einschränken würde.

Bereits die Art und Weise, wie sich die Behörden in dieser Sache Beweismaterial zu verschaffen suchten, sorgte für Aufsehen in den USA. Über eine längere Zeit hatte man bezahlte Spitzel, darunter einen professionellen Menschenschmuggler, in die Gruppen des „sanctuary-movement" geschleust. Auch außerhalb der Asylbewegung hat das Vorgehen der Behörden zu empörten Reaktionen geführt. Einige protestantische Kirchen erhoben inzwischen Zivilklage gegen die US-Regierung (vgl. HK, März 1986, 152). Mitarbeiter der Asylbewegung weisen auch auf die Häufung von Einbrüchen und Durchsuchungen bei Kirchengemeinden und Gruppierungen hin, die mit ihnen zusammenarbeiten. Man hält diese Vorkommnisse für politisch motiviert. Inwieweit staatliche Stellen oder rechtsgerichtete Gruppen in diese Vorfälle verwickelt sind, ist bislang eine offene Frage.

„Vereinbar mit nationaler Geschichte und biblischen Werten"

Die Haltung der *katholischen Bischöfe* der USA zur Flüchtlingsfrage ist bislang noch abwartend, nicht einheitlich und nuancierter, als man es von den Mitarbeitern der Asylbewegung hört. Katholische Bischöfe äußerten sich in erster Linie einzeln oder in kleineren Gruppen zu diesen Fragen. Zehn von ihnen unterzeichneten die Erklärung von 200 Vertretern religiöser Gruppen im Februar 1985, in der die Forderung nach einer öffentlichen Untersuchung der US-amerikanischen Flüchtlingspolitik erhoben wurde (vgl. HK, Mai 1985, 242). Drei Bischöfe aus den Bundesstaaten Arizona und Neu-Mexiko wandten sich in einem Brief an US-Präsident *Ronald Reagan,* in dem sie die Arbeit des „sanctuary-movement" als durchaus vereinbar bezeichneten sowohl mit der nationalen Geschichte der USA wie auch den biblischen Werten.

Erzbischof *Rembert Weakland* von Milwaukee meinte, die Hilfe gegenüber den Flüchtlingen sei ein weiterer Versuch der Kirche, „die Heiligkeit des menschlichen Lebens zu schützen". *Daniel Hoye,* Generalsekretär der US Catholic Conference, einer Organisation der US-Bischöfe für politische und soziale Fragen, forderte ein Moratorium bei den Abschiebungen von Salvadorianern (NC News Service, 28. 1. 85). Ohne ausdrücklich die Asylbewegung zu erwähnen, sprachen sich die texanischen Bischöfe in einer Erklärung vom Oktober letzten Jahres dafür aus, daß es eine Balance herzustellen gelte zwischen dem „Recht der leidenden Mitglieder der Menschheitsfamilie" und dem „Recht einer Nation, das Überqueren der eigenen Grenzen zu kontrollieren". Als

Kirche akzeptiere man die Flüchtlinge unabhängig davon, welche wirtschaftlichen und politischen Gründe sie zu ihrer Auswanderung bewogen hätten (NC News Service, 24. 10. 85).
Während die Asylbewegung aus ihrer Forderung nach voller Anerkennung als Asylanten keinen Hehl macht, ist von den Bischöfen eher die Forderung zu hören, den Flüchtlingen einen Status zu geben, der ein vorübergehendes Aufenthaltsrecht gewährt, jedoch nicht die Anerkennung als Asylanten einschließt. Dies wird sowohl eine Kompromißformel innerhalb der US-Bischofskonferenz sein, wie aber auch Vermittlungsformel für die politische Auseinandersetzung. In diesem Sinne liegt dem Kongreß auch ein Gesetzentwurf vor, der es ermöglichen soll, daß auch Salvadorianer in den Genuß des „voluntary extended departure status" so lange kommen, wie die Verhältnisse sich in ihrem Land nicht ändern. Der salvadorianische Erzbischof *Arturo Rivera y Damas* hat diese Forderung offen unterstützt: Christliche Nächstenliebe und internationales Recht erforderten dies.

Über diese Forderung hinaus hängt im übrigen alles an der Einschätzung der Lage in Mittelamerika. Im Anschluß an eine Reise in diese Region meinte z. B. der Bischof von Corpus Christi/Texas, *Rene Gracida*, obwohl auch er eine grundlegende Unstimmigkeit in der Einwanderungspolitik der US-Regierung gegenüber den Flüchtlingen aus den verschiedenen Teilen der Welt feststellte, daß die Lage der Menschenrechte in El Salvador durchaus Fortschritte gemacht hätte. Man solle den Amerikanern nicht weiszumachen versuchen, jeder Salvadorianer würde nach seiner zwangsweisen Abschiebung aus den USA erschossen. Menschenrechtsorganisationen weisen demgegenüber auf zahlreiche Fälle hin, in denen Salvadorianer nach der Rückkehr aus den Vereinigten Staaten ermordet worden seien oder vermißt würden. Solange jedoch dazu weiterhin auch nur eine gewisse reale Möglichkeit besteht, wird die US-Regierung Mühe haben, die eigene Bevölkerung von der Rechtmäßigkeit der Abschiebung mittelamerikanischer Flüchtlinge zu überzeugen.

Klaus Nientiedt

Im Ausnahmezustand

Christen auf der arabischen Halbinsel

Am 10. Oktober billigte das *Europäische Parlament* einen Entschließungsantrag, in dem die Regierungen der Golf-Staaten ersucht werden, „Die Religionsfreiheit zu gewährleisten, u. a. für die Arbeitnehmer und andere Bürger, die ständig oder vorübergehend in den Golf-Staaten beschäftigt sind", und „den Bau von Kirchen, die Abhaltung von Gottesdiensten und die Ausübung des Priesteramtes nicht zu behindern". Deshalb bat das Europäische Parlament den Rat und die Kommission der Europäischen Gemeinschaft, diese konstitutiven Komponenten der Religionsfreiheit und der Religionsausübung bei den Verhandlungen mit den Golf-Staaten zur Sprache zu bringen, damit Angehörige nicht-islamischer Religionen ihre Mitarbeit an Gemeinschaftsprojekten ungehindert fortsetzen können.

Hüter islamischer Tradition

Papst *Johannes Paul II.* kam in seiner Ansprache an das beim Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomatische Corps im Januar 1985 auch auf die Situation der Christen in den Ländern der arabischen Halbinsel zu sprechen: „Man versteht daher das Befremden und das Gefühl der Frustration bei Christen, die zum Beispiel in Europa Gläubige anderer Religionen aufnehmen und ihnen die Möglichkeit zur Ausübung ihres Kultes geben und denen ihrerseits jede Ausübung ihrer christlichen Religionen in den Ländern untersagt wird, in denen diese Gläubigen die Mehrheit besitzen und ihren Glauben zur Staatsreligion erklärt haben".

Die *Länder der arabischen Halbinsel* Saudi-Arabien, Kuwait, Bahrain, Katar, Oman und die Vereinigten Arabischen Emirate (Abu Dhabi, Adschman, Dubai, Fudscheira, Ras al-Chaima und Umm al-Kaiwân) traten ins Rampenlicht der weltpolitischen Bühne erst Anfang der 70er Jahre, obwohl sie eine tragende religiöse Rolle schon seit Muhammad (570–632) spielen; trat von hier aus der Islam doch seinen Siegeszug an. 30 Jahre nach dem Tod Muhammads regierten die Ommayyaden bereits das islamische Reich von Damaskus aus. 762 verlegten sie dann die Hauptstadt nach Bagdad. Seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts gehörte die arabische Halbinsel zum Osmanischen Reich, und der Sultan, der in Personalunion das Kalifenamt bekleidete, residierte in Istanbul.

Mit der Eroberung der Stadt Riad am 15. Januar 1902 durch 'Abd al-Azîz b. Abd Ar-Raḥmân b. Fayṣal, genannt *Ibn Saud* (1880–1953), wurde schrittweise die Macht des Osmanischen Reiches abgebaut. Ibn Saud ließ sich am 8. Januar 1885 zum König von Hedscha ausrufen und krönte seine Machtausbreitung am 18. September 1932 mit der Gründung des Königreiches Saudi-Arabien. Für die Golfstaaten begann 1971 eine neue Epoche, als sich Großbritannien nach fast 150jähriger Präsenz als Kolonialmacht aus dieser Region endgültig zurückzog.

Ebenso wie Saudi-Arabien etablierten sich auch am Golf Nationalstaaten, deren Grenzziehung sich nicht immer an Stammesgrenzen orientierte und deshalb Konflikte vorprogrammierte. Eine ebenso große Zäsur wie die politische Unabhängigkeit brachte die *wirtschaftliche Entwicklung,* seit man 1932 in Saudi-Arabien *Erdöl* entdeckte. Die Erdölproduktion bestimmte von nun an die soziale und wirtschaftliche Entwicklung der Länder der arabischen Halbinsel. Die Preispolitik der OPEC, der die Golfstaaten und Saudi-Arabien angehören, besonders die Preiserhöhungen von 1973 und 1979 bescherten diesen Ländern Einnahmen, die sprunghafte Prozesse auslösten, deren soziale Folgen heute sichtbar werden.

Typische Gastarbeiterländer

Die ehemals armen Kleinbauern und Nomaden weisen heute eines der höchsten Brutto-Sozial-Produkte in der Welt auf. Diesen wirtschaftlichen Boom ermöglichte aber nur das zufällig in ihrem Land gefundene Erdölvorkommen. Um es zu fördern, waren sie auf das technische Know-how der europäischen und nordamerikanischen Ingenieure und die Arbeitsleistung der Gastarbeiter aus Asien, dem Jemen und Ägypten angewiesen.

In Saudi-Arabien, dem größten Land auf der Halbinsel, leben auf 2 150 000 km² etwa 10–11 Millionen Menschen, davon wenigstens eine Million *Ausländer.* In Oman, 212 000 km² groß, leben etwa 800 000 Ausländer bei einer Gesamtbevölkerung von 1,1 Mill. In den Vereinigten Arabischen Emiraten leben auf einer Gesamtfläche von 83 600 km² über 1,1 Millionen Menschen, über 800 000 mit einem fremden Paß. Am extremsten sehen die demographischen Zahlen in dem 17 818 km² großen Staat Kuwait aus, wo von den etwa 1,7 Millionen Einwohnern über eine Million Ausländer sind. Katar, 11 000 km² groß, beherbergt 30 000 ausländische Arbeitnehmer zzgl. Familienangehörige bei einer Bevölkerungszahl von 280 000 Menschen. Im kleinsten Land der arabischen Halbinsel, Bahrain, leben auf 622 km² 400 000 Menschen, wovon 117 000 Ausländer sind.

Der Preisverfall des Erdöls der letzten Jahre ließ den Traum von der goldenen Zukunft zu einem Alptraum werden, und nun breitet sich ein Gefühl der *Überfremdung* aus. Als z. B. im Frühjahr 1985 ein Attentat auf den kuwaitischen Herrscher verübt wurde, wies das Land zwischen 6000 und 15 000 libanesische, iranische und irakische Arbeiter, Ingenieure und Ärzte aus, allein wegen ihrer Zugehörigkeit zur Schia. Sie standen in Verdacht, der *Agitation muslimischer Fundamentalisten* anheimzufallen. Aber trotz aller Anstrengungen der Länderregierungen, stärker auf einheimische Kräfte zurückzugreifen, können sie auch in Zukunft nicht auf Ausländer verzichten. Die Anwerbepolitik haben sie allerdings geändert. Bevorzugten die Länder früher die arabisch-muslimischen Arbeiter, so ging man nun dazu über, die Arbeitskräfte, auch Hausmädchen, aus nichtarabischen Ländern wie Sri Lanka, Indien und den Philippinen zu holen. Die Facharbeiter heuert man weiterhin in Europa und Nordamerika an.

Die Staaten der arabischen Halbinsel sind nicht nur Länder mit einer alten islamischen Tradition, sondern auch *überzeugte Vertreter der puritanischen wahhabitischen Reformbewegung.* Sie bleiben dem islamischen Recht (sharî'a) treu, auch wenn sie durch die wirtschaftliche Entwicklung der letzten zwanzig Jahre verpflichtet waren, parallel dazu eine säkulare Gesetzgebung zu praktizieren.
Der *islamische Charakter der arabischen Gesellschaft* wird von staatlichen und religiösen Stellen um so mehr betont, je mehr das „westliche Modell" in familiären und sozialen Bereichen seine Nachahmer findet. Wie überall in islamischen Ländern baut man auch hier eifrig neue Moscheen, nicht nur in den Wohngebieten der einheimischen Bevölkerung, sondern auch an den Arbeitsplätzen und in den Camps der ausländischen Arbeitnehmer. Unter islamischem Einfluß senden auch Funk und Fernsehen, die ihr Programm zu den fünf Gebetszeiten unterbrechen. Die Bildungspolitik sieht die Hauptaufgabe in der *Weitergabe der islamischen Tradition* auch an die kommende Generation. So beklagte sich z. B. ein Schuldirektor in einem Leserbrief „über den Bildungsrückstand von Studenten, den sie schon im Elternhaus in die Wiege gelegt bekämen. Zuviele ausländische, nichtmuslimische Frauen seien im Haushalt und mit der Kindererziehung beschäftigt." Er forderte daher seine Landsleute auf, verstärkt arabische – sprich muslimische – Haushaltshilfen anzustellen.

Eng begrenzte Freiheit für Christen

Wie steht es nun um die religiöse Freiheit der christlichen Ausländer in den Staaten der arabischen Halbinsel? Offizielle Statistiken liegen nicht vor. Man schätzt die Zahl der Christen, die auf der arabischen Halbinsel leben auf etwa 300 000 bis 500 000. Die größte nationale Gruppe der Christen bilden die etwa 200 000 *Filipinos.* Die Christen aus den Vereinigten Staaten von Amerika und den europäischen Staaten schätzt man auf etwa 80 000 bis 100 000. Dazu kommen noch kleinere Gruppen von Christen aus Indien, Sri Lanka und Südkorea. Nicht zu vergessen die arabischen Christen aus dem Libanon, Syrien, Ägypten und Palästina.
Die Aufspaltung der christlichen Gemeinschaft nach nationalen Gruppen und die damit verbundene Vielsprachigkeit ist nicht das einzige augenfällige Merkmal. Die christliche Gemeinschaft spiegelt auch die christliche Ökumene wider: Katholiken, Orthodoxe und Protestanten verschiedener Denomination leben und arbeiten zusammen und machen die pastorale Betreuung dieser benachteiligten Minderheit nicht einfacher.

Die *katholische Kirche* errichtete bereits 1850 das Apostolische Vikariat Arabien als Kirchenbezirk. Es umfaßt neben den obengenannten Ländern auch noch den

Nord- und Südjemen. Das Vikariat wurde damals den italienischen Kapuzinern anvertraut, die heute noch den Bischof, *Bernardo Gremoli,* stellen. Er hat sein Gebiet in 16 pastorale Bezirke eingeteilt. Außerdem gibt es noch 63 Missionen, die regelmäßig besucht werden. Dem Bischof stehen 25 Priester, davon 21 Ordenspriester (überwiegend Kapuziner) und ca. 70 Ordensfrauen verschiedener Ordensfamilien zur Seite. Die Priester und Ordensfrauen sind als solche von den Regierungen dieser Länder anerkannt. In Kuwait, Bahrain, Oman und in den Vereinigten Arabischen Emiraten besitzt die Kirche nur wenige Kirchen und Kapellen. Die Katholische Kirche unterhält in diesen Ländern eben eine Reihe pädagogischer (Kindergärten, Primar- und Sekundarschulen) und sozialer Einrichtungen (ambulante Krankenstationen, ein Leprosarium und Behindertenheime). Diese relative Freiheit der Kirche wird in regelmäßigen Abständen von Autoren einiger islamischer Zeitschriften der Golfregion bedauert. Selbst die Tatsache, daß die Kirche hier eine Existenzberechtigung erhalten hat, denunzieren sie als Versuch der Christianisierung.

Diese Artikel stellen dann Saudi-Arabien und Katar als Vorbilder islamischer Staaten hin, weil dort die Christen nicht dieselben religiösen Freiheiten genießen. Nicht nur christliche Kultstätten, sondern sogar kleine Gebetskreise in Privatwohnungen sind dort strikt verboten. Priestern ist es generell verboten, das Land zu betreten, um die pastorale Betreuung der ausländischen Christen zu übernehmen.

Ihre ablehnende Haltung den Christen gegenüber begründen die Saudis mit einem Hadith (Ausspruch von Muhammad), der vom zweiten Kalifen ‚Umar' überliefert wurde und lautet: „Auf der Insel der Araber sollen nicht zwei Religionen bestehenbleiben."

Die Arbeitsmigration wird in unseren modernen Gesellschaften eine immer selbstverständlichere Notwendigkeit. Eine positive Nebenwirkung, zur Verbesserung der Arbeitsmarktstruktur, besteht in der kulturellen und religiösen Öffnung und Bereicherung der Gesellschaft. Saudi-Arabien und Katar lehnen diese Möglichkeit ab. Sie empfinden die Präsenz sicherlich nicht als eine Bedrohung ihrer islamischen Identität, aber als Hüter der Heiligen Stätten Mekka und Medina, wo sich zahlreiche islamische Organisationen mit ihren zentralen Verwaltungsstellen etabliert haben, fühlen sie sich als *Verteidiger des „reinen Islam".* Anläßlich der Einweihung der neuen Kathedrale in Abu Dhabi (Vereinigte Arabische Emirate) sagte im Jahre 1983 Kardinal Rossi gegenüber muslimischen Vertretern: „Die Katholische Gemeinschaft ... ist froh, zur Brüderlichkeit unter den verschiedenen ethnischen (sic) Gruppen beizutragen, die dadurch, daß sie den einzigen Gott als gemeinsamen Vater anerkennen, die Bruderschaft unter den Menschen in ihrer tiefsten Bedeutung zum Ausdruck bringen." Der Weg bis dahin ist aber noch weit. Aber hier wie auch anderswo würden Menschen von einem Dialog gewinnen, der die Rechte und Interessen der einen wie der anderen besser respektieren ließe. *Hans Vöcking*

Die Kirche – ein „Stand auf der Kirmes"?

Ein Gespräch mit Professor René Rémond über die Kirche und Religion in Frankreich

In 30 oder 40 Jahren werde der letzte französische Marxist ein bretonischer Domherr sein, der weiterhin die Diktatur des Proletariats predige, meinte vor Jahren einmal der französische Publizist Jean-Marie Domenach. Auch wenn es nie dazu kommen sollte, so illustriert dieses Bonmot anschaulich ein Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in Frankreich, wie es von dem in der Bundesrepublik kaum verschiedener sein kann. Nicht erst die Wahlergebnisse vom 16. März deuten jedoch auch für Frankreich Veränderungen an. Wir sprachen darüber mit René Rémond, Professor für Geschichte und Politische Wissenschaften an der Universität von Nanterre und Präsident der Fondation Nationale des Sciences Politiques. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Rémond, die Bedeutung der französischen Kirche in der Zeit vor dem letzten Konzil für die Kirche insgesamt wird man nicht so leicht überschätzen können, sie galt als Avantgarde. Zwanzig Jahre nach dem Konzil scheint davon nicht mehr viel übriggeblieben zu sein. Wie konnte es dazu kommen?

Rémond: Beide Bewertungen der Kirche in Frankreich, sowohl was die Zeit vor dem Konzil, wie auch was die Zeit nach dem Konzil angeht, sind zunächst einmal richtig. Ich glaube, daß der französische Katholizismus vor dem Konzil eine gewisse Pilotfunktion besaß, und zwar sowohl in bezug auf die theoretische Arbeit wie auch die Pastoral und das Laienapostolat. Ein Vergleich mit dem deutschen Katholizismus fällt nun, zumindest was die Theologie angeht, nicht gerade zugunsten Frankreichs aus. Der deutsche Katholizismus verfügt über eine lange intellektuelle Tradition, während der französische Katholizismus gerade im 19. Jahrhundert durch die Folgen der Französischen Revolution gelitten hat. Er brauchte lange, um sich wieder ein eigenes intellektuelles Erbe zu schaffen. Während der Klerus in Deutschland im

19. Jahrhundert an den Universitäten ausgebildet wurde, geschah dies in Frankreich in Einrichtungen, in denen man sich von den allgemeinen intellektuellen Entwicklungen weitgehend isolierte.

HK: ... ein Handicap, das der französische Katholizismus aber in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts auszugleichen verstand ...

Rémond: Durchaus, nur bedeutet dies, daß die intellektuelle Ausstrahlung des französischen Katholizismus eine relativ neue Erscheinung des 20. Jahrhunderts ist. Dieses Phänomen stammt im wesentlichen aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und umfaßt den Zeitraum von 1920 bis 1960. Und zwar gilt dies sowohl für den theologischen wie auch den profanen Bereich. In dieser Zeit entstand eine neue Vorstellung von den Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft. Sie war gekennzeichnet von einer bereitwilligen Offenheit, einem klugen Verständnis für säkulare Belange und einer christlichen Präsenz in der Gesellschaft. Daß diese Gesellschaft sich als säkular verstand und schon recht pluralistisch war, hatte man akzeptiert – was gegenüber der Mehrheit der sonstigen Katholizismen immerhin etwas Neues darstellte. Einerseits ließ dies den französischen Katholizismus weltweit als eine Avantgarde erscheinen, anderseits machte ihn dies für viele verdächtig, er mußte sich gegen eine Reihe von Eingriffsversuchen und Denunziationen wehren, vor allem in den letzten Jahren des Pontifikats von Pius XII.

„Das Konzil hat nicht die Früchte entwickeln können, die man von ihm erwartete"

HK: Somit mußte der französische Katholizismus für die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in kirchliche Wirklichkeit gut vorbereitet sein. Warum tat er sich dabei dennoch recht schwer?

Rémond: Das Konzil bedeutete für die Kirche in Frankreich in gewisser Weise die Bestätigung ihrer eigenen Erfahrung. Wie man im übrigen das Konzil überhaupt bezeichnen kann als die Frucht von drei Elementen: den Erfahrungen der französischen Katholiken, der Reflexion des deutschen Katholizismus und der Universität Löwen, die damals international eine herausragende Rolle spielte ... Was geschah nun nach dem Konzil? Nichts von dem, was man erwartet hatte. Man präsentierte als Kirche ein Gesicht, das die Beziehungen zur Gesellschaft erleichtern sollte. Aber genau dies trat nicht ein. Das Konzil hat nicht die Früchte entwickeln können, die man von ihm erwartete, was natürlich nicht heißt, daß das Konzil für die Krise der Kirche verantwortlich ist. Die französische Gesellschaft hat in den vergangenen zwanzig Jahren eine grundlegende Säkularisierung erlebt. Bis in die sechziger Jahre hinein gab es in Frankreich noch ein Gefüge, bestehend aus sozialen Haltungen, moralischen Zwängen, respektierten Werten, Bräuchen, Gewohnheiten. Religion war ein Teil davon. Innerhalb kürzester Zeit hat sich dies aufgelöst, wohl nicht zuletzt im Zuge der Verstädterung der Gesellschaft und der damit einhergehenden Veränderung der Lebensweise: Die städtische Bevölkerung hat sich zwischen 1946 und 1980 verdoppelt. Von den 40 Millionen Franzosen lebten 1946 noch die Hälfte in Dörfern. 40 Millionen leben heute allein in Ballungsgebieten.

HK: Von der Kirche in Frankreich weiß man in Deutschland vor allem dreierlei: Es gibt keine Kirchensteuer, keine Theologie an staatlichen Hochschulen (mit Ausnahme von Straßburg), kein Schulfach Religion an staatlichen Schulen. Sind diese drei Faktoren für die Kirche in Frankreich eigentlich wirklich so entscheidend, wie sie bei einem Vergleich Deutschland – Frankreich oft erscheinen?

Rémond: Sie sind sicher nicht das Wichtigste. Diese Phänomene gehen zum einen bereits auf die Zeit vor dem Konzil zurück, zum anderen sind sie ihrerseits Ausdruck einer sehr viel tiefer gehenden Veränderung, der Säkularisierung. Aber richtig ist natürlich, daß das Fehlen einer Kirchensteuer für die französische Kirche eine erhebliche Armut mit sich bringt. Im Vergleich dazu ist die Kirche in Deutschland reich. Die fehlenden Mittel schränken die Handlungsfähigkeit der Kirche in Frankreich nicht unbeträchtlich ein. Anderseits dürfte Armut für eine Kirche alles andere als eine schlechte Sache sein. Die französische Kirche gibt ein Zeugnis der Armut. Trotzdem sollte die Armut auch nicht einen solchen Grad erreichen, der sie in ihren Entfaltungsmöglichkeiten lähmt. Das scheint mir in Frankreich momentan der Fall zu sein. Die Mittel, über die die französische Kirche verfügt, liegen unterhalb des Minimums, das für ein normales Funktionieren notwendig ist. Dies ist besorgniserregend. Die Kirche ist völlig abhängig von der Großzügigkeit der Gläubigen.

HK: ... deren Zahl sich zudem noch verringert. In welchem Umfang eigentlich?

Rémond: Es gibt heute sehr viel weniger regelmäßig praktizierende Katholiken: Die Zahl der Katholiken, die mindestens einmal pro Monat an einem Gottesdienst teilnehmen, nahm in den letzten zwanzig Jahren von rund 20 Prozent derjenigen, die sich als Katholiken bezeichnen, um rund die Hälfte ab. Und trotzdem sagen bei Umfragen seit zwanzig Jahren mehr oder weniger unverändert 80 Prozent der Bevölkerung, sie seien Katholiken.

HK: Nun hängt viel davon ab, wie man als kirchliche Gemeinschaft mit einer solchen Lage umgeht. Manch einer hält die sinkenden Zahlen nicht nur für negativ. Hat es die Kirche in Frankreich verstanden, die schmaler werdende gesellschaftliche Basis auch als Chance zu begreifen?

Rémond: Ich bin reserviert gegenüber solchen optimistischen Interpretationen, denn zunächst einmal ist es keine

gute Sache, wenn die Leute weniger zum Gottesdienst kommen und die Zahl der Priesterberufe abnimmt. Ein Teil des französischen Katholizismus zieht eine kirchliche Elite einer konturenlosen Masse vor. Diese Ansicht geht zurück auf eine Tendenz im französischen Katholizismus bereits aus der Zeit vor dem Konzil: Man stellt hohe Ansprüche an die Authentizität des eigenen Glaubenszeugnisses. Das ist nicht zu verwechseln mit der Intransigenz des 19. Jahrhunderts. Man meint, die Kirche könne nur sie selbst werden, wenn sie sich frei macht von jeglichen Verbindungen zu politischen Parteien, zum Geld, und zu sich selbst findet in Armut und Einsamkeit. Man möchte nicht mehr dieses „soziologische" Christentum mit sich herumschleppen. Eine solche Einstellung droht aber letztlich die Kirche zu isolieren und sie zu „ent-inkarnieren".

HK: Das Ausmaß an Verantwortung von Laien im kirchlichen Leben gerade auch in Frankreich wäre aber doch nicht ohne den erdrückenden Priestermangel möglich geworden?

Rémond: Einverstanden, nur kommt man dennoch nicht um die Tatsache herum, daß eine Kirche, die keine Priester mehr hat, unvollständig ist. Man sollte nicht so schnell aus einer Notlage eine Tugend machen oder als eine Zeit der Gnade verstehen, was in erster Linie ein Defizit ist.

HK: Ein vielzitiertes Beispiel für die größere Einbeziehung der Laien in die kirchliche Verantwortung sind die rund 200 000 Katecheten, die ehrenamtlich ihren Dienst tun. Betrachten Sie die Arbeit dieser Gruppe auch eher als Ausdruck einer Notlage?

Rémond: Richtig ist, daß die Laien in der Katechese inzwischen eine große Verantwortung tragen. Die weniger zahlreichen Priester hätten allein kaum die Möglichkeit, die religiöse Unterweisung auf breiterer Ebene zu gewährleisten, zumal es sich neben Kindern und Jugendlichen auch mehr und mehr um Erwachsene handelt, die die Taufe verlangen oder deren Ansprüche an eine religiöse Bildung größer geworden sind. Daß die Kirche in Frankreich inzwischen über so viele Katecheten verfügt, ist ein Zeichen von Lebendigkeit der Kirche, eine gesunde Reaktion auf die schwieriger gewordene kirchliche Situation. Aber man darf nicht vergessen, daß es sich dabei nur um die zweitbeste Lösung handelt: Viele dieser Laienkatecheten verfügen über eine ausgesprochen rudimentäre religiöse Kultur, und der Unterricht, den sie geben, fällt mitunter recht notdürftig aus. Trotzdem kann man feststellen, daß die katechetische Arbeit viele von ihnen in ihrem Bewußtsein als Glieder der Kirche vorangebracht hat, sie haben sich um eine zusätzliche Ausbildung bemüht. Dies sind Phänomene, die durchaus positiv zu bewerten sind.

HK: Die Kirche in Frankreich wird oftmals als besonders innovationsfreudig in bezug auf die Schaffung neuer kirchlicher Sozialformen, wie Gruppen, Basisgemeinden, Gemeinschaften, Initiativen, angesehen. Haben diese neuen Formen inzwischen für die Kirche insgesamt eine gewisse Bedeutung erlangt oder handelt es sich dabei letztlich nur um Randphänomene?

Rémond: Die Wahrheit dürfte irgendwo dazwischen liegen. Dieses Suchen nach neuen Formen scheint mir durchaus wichtig zu sein. In ihm lassen sich Züge dessen erahnen, was der französische Katholizismus im Jahr 2000 oder 2010 sein wird. Wobei hier allerdings doch auch sehr Verschiedenes zusammenkommt und sich wirklich scharfe Konturen einer Kirche von morgen nicht abzeichnen. Ich befürchte nur, daß vieles von dem äußerst zerbrechlich ist. Nehmen Sie die Basisgemeinden, die natürlich in Frankreich sehr viel weniger entwickelt sind als in Lateinamerika: Oft werden sie nur von einer kleinen Anzahl von Leuten getragen. Sie verwahren sich dagegen, Institutionen werden zu wollen. Hier liegt ein Charakteristikum des Katholizismus nach 1968: die Unterscheidung zwischen der Kirche als Gemeinschaft und der Kirche als Institution. Dahinter steht die Vorstellung von einer Kirche, die nichts anderem gleichen soll. Sie soll alles ablegen, was sie mit anderen menschlichen Institutionen gemeinsam haben könnte. Mit dem Ergebnis, daß man die eigene Dauerhaftigkeit gefährdet. Dies alles ist deswegen noch nicht überflüssig. Im Gegenteil: Viele haben auf diese Weise zu einem neuen spirituellen Leben gefunden. Für manche war es der Ausgangspunkt für ein verstärktes Mitwirken in der Kirche. Was hier aufbricht, wird ein Element sein können in einer Kirche der Zukunft, jedoch nicht deren Grundkonzept.

„Die Kirche hat für die Gesellschaft eine gewichtige Rolle zu spielen"

HK: Zu nennen wären in dem Zusammenhang wohl auch die Entstehung betont spiritueller charismatischer Gruppen, der beispiellose Erfolg der Zeitschrift „Prier" („Beten"). Ist das nicht ein Widerspruch: einerseits ein Schwund des Christentums auf Minderheiten, anderseits ein Bedürfnis nach Spiritualität, das nicht auf die kirchlich orientierten Bevölkerungsteile begrenzt ist?

Rémond: Zumindest ist es verwirrend. Wenn man in demoskopischen Untersuchungen danach fragt, ob jemand betet bzw. ob er dies oft, manchmal oder nie tut, dann antworten mehr als die Hälfte der Franzosen, daß sie oft beten. Man kann natürlich fragen, was das für ein Gebet ist, bei welchen Anlässen gebetet wird und wie dies geschieht. Dennoch ist dies auch als ein Hinweis darauf zu lesen, daß man es nicht einfach mit einem völlig areligiösen Volk zu tun hat. Oder wenn man sieht, welches Interesse Jugendliche und Studenten für die Lektüre der Bibel aufbringen, ohne daß dies bereits eine Beteiligung am religiös-kirchlichen Leben bedeutet. Es zeigt sich hier ein radikal pluralistisch gewordenes Christentum. Der Katholizismus, wie ihn frühere Generationen erlebt ha-

ben, als ein umfassendes System mit bestimmten Glaubenspraktiken, sittlichen Haltungen, einer religiösen Erziehung und kulturellen Gegebenheiten ist auseinandergebrochen.

HK: Wenn angesichts der von Ihnen beschriebenen Situation der Kirche sich gerade in Frankreich neu die Frage nach der eigenen Identität als Katholiken stellt, handelt es sich dabei um ein rückwärtsgewandtes Nichtwahrhaben-Wollen der tatsächlichen Situation, oder kann dies auch eine angemessene Reaktion auf die unübersichtlich gewordene Lage darstellen?

Rémond: Auf jeden Fall scheint mir diese Frage legitim zu sein. Innerhalb einer relativ kurzen Zeit haben die Katholiken drei Stadien durchlaufen: Traditionell gab es keinen Zweifel darüber, daß man eine solche katholische Identität besaß. Und zwar eine, die es bedauerte, nicht die universelle schlechthin zu sein. Als Reaktion darauf öffnete man sich, man wollte in der Gesellschaft präsent sein, man anerkannte, daß es auch außerhalb der Kirche durchaus Gutes geben kann. Die Kirche sollte demütig werden, der Welt zuhören, anstatt selbst der Welt Lektionen zu erteilen. Diese antitriumphalistische Haltung war jedoch ihrerseits nicht ganz von Übertreibungen frei. Vor zwanzig Jahren erweckten viele Christen den Eindruck, als seien sie letztlich für alles Elend auf der Welt verantwortlich. Und wenn die Welt Christus nicht kenne, dann liege das daran, daß es den Christen selbst nicht gelinge, ihn zu verkünden. Damals lag die Zeit noch nicht lange zurück, daß man diese Schuld fast ausschließlich bei den anderen gesucht hatte. Heute nähert man sich demgegenüber einer eher ausgewogeneren Position. Die Katholiken kommen zur Einsicht, daß sie der Welt durchaus etwas zu sagen haben.

„Im jungen Klerus besteht eine Neigung zur Abkapselung"

HK: Wird dies nur von den Christen so gesehen oder erwartet dies auch die Gesamtgesellschaft?

Rémond: Es ist eine interessante Erscheinung, daß man unter den Christen zu einem Zeitpunkt immer noch dachte, daß die Kirche möglichst schweigen und sich zurückhalten sollte, als man es von außen durchaus bereits als normal empfand, daß die Kirche sich äußert. Die französische Gesellschaft neigt zu der Ansicht, daß die Kirche als Institution durchaus eine gewichtige Rolle zu spielen hat, jedoch eine Rolle, die eher sittlich-moralischer Natur ist als religiöser. Angesichts einer allgemeinen Unsicherheit erwartet man von der Kirche, daß sie eine gewisse kollektive Moral definiert. Viele Meinungsumfragen belegen unzweideutig, daß es eine Mehrheit von Franzosen für normal hält, wenn der Episkopat sich zu Problemen der Gesellschaft äußert, wie z. B. Frieden, Gerechtigkeit, soziale Ungleichheit, Waffenhandel, Lebensstile u. a. Vor einem Jahrhundert hieß es in solchen Fällen noch: Die Kirche mischt sich in etwas ein, was sie nichts angeht; das ist Klerikalismus.

HK: Für wie groß halten Sie die Gefahr, daß dieses offensichtliche Bedürfnis nach einer klareren Identität als Katholiken umkippt in einen der Welt gegenüber wieder stärker belehrenden Stil, in ein Christentum, das dem der letzten 150 Jahre nicht unähnlich wäre?

Rémond: Ich spüre gegenwärtig in der jüngeren Generation den Versuch einer Wiederbekräftigung des Christentums, der durchaus Gefahr läuft, einen reaktionären Geist wiederherzustellen. Es besteht wieder eine gewisse Tendenz zu sagen: Wir sind im Besitz der Wahrheit. Entweder du übernimmst die ganze Lehre oder du übernimmst gar nichts. Im jungen Klerus stellt man eine Neigung zur Abkapselung fest. Es besteht offenbar ein Bedürfnis nach Selbstbestätigung, nach Demonstration der eigenen Überzeugung. Von der säkularisierten Gesellschaft scheint man nichts mehr zu erwarten. Für die französische Kirche besteht die Schwierigkeit darin, daß in ihr drei sehr verschiedene Generationen miteinander auskommen müssen: zum einen die Generation der 30er, 40er, 50er Jahre, zum zweiten die Generation der 60er und 70er Jahre und nun eine Generation, die die Zeit vor dem Konzil nicht mehr kennt, die eine Reaktion gegen die 68er-Generation darstellt, die angesichts eines aufgesplitterten Christentums wieder ein umfassendes Christentum aufbauen möchte, was durchaus integralistische, sektenhafte Züge annehmen kann.

HK: Sie haben mehrmals das für die Entwicklung der Kirche in Frankreich magische Datum 1968 genannt. Wird dessen Bedeutung nicht manchmal überschätzt?

Rémond: Das glaube ich nicht. Es gab eine Krise der Gesellschaft, die ihren Ausdruck auch in den Ereignissen von 1968 fand, ohne aber von ihnen verursacht zu sein. Die Soziologen sind der Ansicht, daß zu einem Zeitpunkt einige Jahre vor 1968, um 1965 herum, also zum gleichen Zeitpunkt, als das Konzil zu Ende ging, eine tiefe Veränderung in der Gesellschaft vor sich gegangen ist. Beispielsweise sinkt zu diesem Zeitpunkt die Geburtenrate. Während der Anteil der Frauen, die einer außerhäuslichen Erwerbsarbeit nachgehen, seit dem Beginn des Jahrhunderts in etwa gleich geblieben ist, steigt dieser Anteil in der Mitte der sechziger Jahre. Vieles hängt mit der Emanzipation der Frau zusammen. Bezeichnenderweise haben sich die Frauen stärker verändert als die Männer. Die Zahl der unverheiratet zusammenlebenden Paare schätzte man vor fünfzehn Jahren noch auf rund 60 000, heute sind es 900 000 oder eine Million; und oft sind es gerade die Frauen, die keine Heirat wollen. Die Religion ist davon indirekt mitbetroffen. Im Zuge dieser Entwicklung hat sie deutlich an Boden verloren: Die Mehrheit der Kinder zu Beginn der Sekundarstufe nahm vor 20 Jahren am Katechismus-Unterricht teil, ging zur Ersten Heiligen Kommunion. Heute ist dies nur noch eine Minderheit.

HK: Nun läßt sich unter dem Stichwort „Säkularisierung" sehr Verschiedenes fassen. Inwieweit drückt sich darin eigentlich heute noch eine betont antikirchliche Haltung aus?

Rémond: Säkularisierung bedeutet heute keineswegs mehr Feindschaft gegenüber dem Phänomen Religion, sondern weit eher dessen Relativierung. Während eines Jahrhunderts hat Frankreich einen kämpferischen Antiklerikalismus sondergleichen erlebt, eine aggressive Gegenreligion. Dieses Denkschema ist heute weitgehend verschwunden. Es besteht eine erhebliche Toleranz. Die religiöse Einstellung ist Ausdruck der individuellen Haltung des einzelnen. Niemand wird daran gehindert, sich für die Religion zu interessieren. Religion wird vielleicht sogar als eine gute Sache angesehen, immerhin gehört sie zum gemeinsamen kulturellen Erbe. Man schützt ja auch sonst Lebewesen, die im Verschwinden begriffen sind ... Ich übertreibe jetzt etwas, aber die Entwicklung läuft darauf hinaus. Der frühere Sekretär der Französischen Bischofskonferenz, *Gérard Defois,* hat es einmal so ausgedrückt: Die Kirche ist oftmals nicht mehr als ein „Stand auf der Kirmes", ein Angebot neben anderen. Früher setzte man sich für sie ein oder bekämpfte sie. Heute fragen sich viele Eltern, ob das Kind am Mittwoch zum Religionsunterricht gehen soll oder etwa zum Reiten oder zum Judo.

„Das war die letzte Schlacht des traditionellen Laizismus"

HK: Wenn das so ist, dann fragt man sich aber, wie es vor allem während der Amtszeit der Regierung Mauroy zu einem Schulstreit kommen konnte, der außerhalb Frankreichs manchmal wie ein neuer Kulturkampf dargestellt wurde, während er doch bestenfalls ein Anachronismus war.

Rémond: Als Anachronismus wurde er auch in Frankreich selbst gesehen. Die Schule war die letzte Herausforderung in der historischen Kontroverse zwischen Laizismus und Klerikalismus. Dieser Streit ist zu Ende, und man hat Kompromisse und Regelungen gefunden, die auf einer völlig andersgearteten Konzeption von Laizismus basieren als derjenigen, die diesen historischen Streit herbeiführte. Grundlage dieses Verständnisses ist nun der Pluralismus, die beiderseitige Bejahung, und nicht der Kampf. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind gut. Es besteht gegenseitige Anerkennung und gegenseitiger Respekt. Seelsorger arbeiten in der Armee. Religion spielt in den Massenmedien durchaus eine Rolle. Was nicht heißt, daß es nicht doch noch hier und da Einstellungen eines veralteten Laizismus gibt, der der Kirche immer noch feindlich gegenübersteht. Dieser Laizismus glaubt bis heute, daß Religion unvereinbar sei mit Vernunft und Wissenschaft. Dieses Denken ist jedoch deutlich im Verschwinden begriffen.

HK: Nun war aber der Schulstreit doch nur bedingt ein Streit um die religiös geprägte Schule, sondern eher ein Streit um die Privatschule.

Rémond: Richtig. Nicht alle Eltern, die ihre Kinder auf eine öffentliche Schule schicken, sind Laizisten, und nicht alle Eltern, die ihre Kinder auf katholische Schulen schicken, tun dies aus religiösen Motiven. Die Dimension, die dieser Streit – völlig unerwartet im übrigen – letztlich annahm, hat jedoch deutlich gezeigt, daß die traditionelle laizistische Vorstellung in der heutigen französischen Gesellschaft minoritär geworden ist. Das ist ihre letzte Schlacht gewesen. Die Laizisten haben in einem so deutlichen Ausmaß verloren, daß einige von ihnen die veränderte Lage durchaus begriffen haben. Die bürgerliche Gesellschaft hat Position bezogen für die private Schule. Man verteidigte keine klerikalen Privilegien, man verteidigte die Freiheit der Eltern, die Kinder auf die Schule ihrer Wahl zu schicken. Der Kampf für die öffentliche Schule war ein Kampf für die Freiheit gegen den Klerikalismus. Die Verteidigung der Privatschule ist demgegenüber die Verteidigung der Freiheit gegen ein Monopol des Staates. Die Freiheit hat das Lager gewechselt ...

HK: Die Position der amtlichen Kirche in diesem Streit war nicht ganz einfach: Einerseits ging es nun einmal in erster Linie um katholische Schulen, anderseits wollte man sich nicht von den damals oppositionellen, bürgerlichen Parteien vereinnahmen lassen. Ist den Bischöfen dieser Balanceakt gelungen?

Rémond: Die Kirche war von dem ganzen Streit im Grunde nur indirekt betroffen. Der Episkopat scheint mir politisch richtig gehandelt zu haben. Es ist ihm gelungen, eine mögliche Vereinnahmung fast völlig zu vermeiden. Im übrigen glaube ich nicht, daß die Frage des Schulstreits die zukünftigen Beziehungen zwischen der Linken und der Kirche wesentlich belasten wird.

HK: Wie stand es überhaupt um die Beziehungen zwischen Katholizismus und der Linken? War die Annäherung von Katholiken und Sozialisten in den siebziger Jahren ein Vorgang, der das Kirchenvolk in seiner ganzen Breite erfaßte, oder war dies lediglich eine Erscheinung in engagierten Kreisen aus den Bewegungen der Katholischen Aktion?

Rémond: Die Sympathie mit den Linksparteien, vor allem mit der Sozialistischen Partei, dürfte die Kirche, aufs Ganze gesehen, weniger beeinflußt haben, als dies heute manche Polemiker und Pamphletisten glauben machen wollen. Trotzdem war dies eine recht breite Erscheinung. Wobei diese Sympathie für die Linke nur in zweiter Linie politisch war, in erster Linie war sie religiöser Natur. Was allerdings nicht ausschließt, daß diese Haltung irgendwann einmal keine religiöse Basis mehr hatte, sondern nur mehr eine politische. Betroffen war davon in großem Umfang die Kirche der Engagierten, nicht so sehr die Kirche der Gläubigen. Die Masse derjenigen,

die am Sonntag in den Gottesdienst gehen, kann man zwar nicht einfach als konservativ bezeichnen, sie ist aber doch eher gemäßigt. Wenn die Kirche in Frankreich sich deutlich nach links hin entwickelte, dann hing das auch damit zusammen, daß sie lange Zeit ausgesprochen reaktionär gewesen war, was sie heute nur mehr in Minderheiten ist.

„Man war von den Sozialisten um so enttäuschter, je mehr man erhofft hatte"

HK: Hat die veränderte Haltung der Katholiken gegenüber der Linken für den zeitweisen Erfolg der Linksparteien eine entscheidende Bedeutung gehabt?

Rémond: Für den Erfolg der Sozialisten war dies sicher ein entscheidender Faktor. Seit den Kommunalwahlen von 1977 sah man eine Reihe von Städten in Westfrankreich, in der Bretagne, im Anjou, von der Rechten an die Linke übergehen. Damals hieß es: Das sind die Linkskatholiken. Manche sagten: Die sind besonders katholisch, deshalb stimmen sie für die Linke. Andere sagten: Sie sind weniger katholisch und stimmen deshalb für die Linksparteien. Sicher hat es beides gegeben. Dennoch ist es eine Tatsache, daß es den Wechsel in Frankreich ohne die Öffnung der Katholiken zur Linken hin nicht gegeben hätte. Auch die Erneuerung der Sozialistischen Partei findet eine ihrer Erklärungen in dem massiven Zulauf von Katholiken seit 1974. In der sozialistischen Parlamentsfraktion, die aus den Wahlen von 1981 hervorging, saßen eine Reihe von Abgeordneten, die aus dem Engagement in Bewegungen der Katholischen Aktion hervorgegangen waren. In der Annäherung an die Linksparteien sahen viele Katholiken ihre Verwirklichung des Pluralismus.

HK: Wie sind vor diesem Hintergrund die Ergebnisse vom 16. März zu lesen? Kardinal Marty kam mit der Feststellung nach Paris: „Gott ist nicht konservativ." Ist Gott in Frankreich inzwischen wieder konservativ geworden?

Rémond: Die eben geschilderte Entwicklung ist jedenfalls zum Stillstand gekommen. Wahrscheinlich hatte sie 1981 ihren Höhepunkt erreicht. Eine Bewegung weg von den Sozialisten hat es statistisch auch deshalb gegeben, weil man eine gewisse Zahl von Anhängern der Sozialistischen Partei inzwischen nicht mehr zu den praktizierenden Katholiken zählt. Was aber nicht heißt, daß nicht weiterhin eine ganze Reihe von überzeugten Katholiken in den Reihen der Sozialistischen Partei wirken. Aber diese Gruppe hatte nur so lange eine Zukunft, wie eine größer werdende Gruppe von Gläubigen sie darin stützte. Der Schulstreit hat sicher auch seine Auswirkungen gehabt, indem er einigen Katholiken plötzlich zeigte, daß die Sozialisten sektiererisch geblieben waren und nicht den Pluralismus befürworteten. Im übrigen aber wird zu diesem Wahlergebnis die Tatsache beigetragen haben, daß man um so enttäuschter von der Sozialistischen Partei war, je mehr man von ihr zunächst erhofft hatte. Unter denjenigen, die sich enttäuscht von dieser Partei zurückgezogen haben, dürften Christen besonders zahlreich sein.

HK: Inwieweit läßt sich denn der Katholik als Wähler in einem mehrheitlich katholischen Land wie Frankreich überhaupt noch ausfindig machen?

Rémond: Das ist so schwierig nicht. Minderheiten – und das sind die praktizierenden Katholiken heute – reagieren in ihrem Wahlverhalten sensibler als die Masse der Bevölkerung. In den Jahren 1974 bis 1981 stimmten ein knappes Viertel der praktizierenden Katholiken für die Linke, also vor allem für die Sozialistische Partei. Eine neuere Untersuchung zeigt, daß nur 14 Prozent dieser Personengruppe die Absicht hatte, am 16. März für die Linke zu stimmen, und 86 Prozent für die Rechtsparteien. Das Wahlverhalten der Katholiken tendiert jedenfalls deutlich stärker zur Rechten als das des durchschnittlichen Franzosen.

HK: Welche Position nimmt innerhalb der katholischen Wählerschaft der Klerus ein? Stimmt es noch, daß der Klerus stärker linksorientiert ist als der Durchschnitt der Katholiken?

Rémond: Man muß zwischen den Generationen unterscheiden. Die Priester im Alter um die sechzig Jahre wählen deutlich rechts. Die Mehrheit der Priester im Alter von weniger als 50 Jahren gibt ihre Stimme den Linksparteien. Bei den Jüngeren vermute ich eher, daß sie wieder stärker zu den Rechtsparteien tendieren. Der gegenwärtige Episkopat steht wahrscheinlich stärker links als die Mehrheit der französischen Katholiken. Die Bischöfe nehmen ihrerseits eine Mittelposition ein zwischen den Engagierten einerseits und dem Gros der Katholiken anderseits und sind bemüht, zwischen diesen Kräften die Einheit der Kirche zu wahren.

HK: Gerade das Verhältnis bzw. Nicht-Verhältnis der französischen Kirche zu den politischen Parteien markiert einen wesentlichen Unterschied zu Deutschland. Die französische Kirche scheint die Folgen der Säkularisierung konsequenter verinnerlicht zu haben. Was heißt es aber nun, wenn auch in der Kirche neu die Forderung nach einer Besinnung auf die christliche Kultur im Sinne einer kollektiven Größe erhoben wird? Will man die säkularisierte Gesellschaft letztlich doch nicht wahrhaben?

Rémond: Die Mehrheit der französischen Katholiken hat die Tatsache einer säkularen Gesellschaft akzeptiert, sie glaubt nicht an die Möglichkeit der Restauration einer christlichen Demokratie, geht vom Pluralismus der Meinungen aus. Zugleich sagt man aber auch, daß der Glaube eine wesentliche Komponente der eigenen Identität darstellt. Im Glauben sieht man eine Wahrheit vom Menschen überhaupt ausgedrückt. Diese beiden Auffassungen lassen sich nicht vollständig harmonisieren. Beide Überzeugungen muß die Kirche aufrichtig vertreten. Die

Säkularisierung darf nicht die Mißachtung des Phänomens Religion bedeuten. Die Gesellschaft muß die Religion als eine objektive Gegebenheit anerkennen, als ein legitimes Bedürfnis, als eine normale Dimension menschlichen Handelns und Denkens. Im übrigen anerkennen inzwischen viele Intellektuelle die Teilhabe des Christentums am gemeinsamen kulturellen Erbe durchaus, auch wenn dies für sie keinerlei religiöse Folgen hat.

HK: Was wird denn dann das Christentum in Frankreich auf die Dauer sein, eine religiöse Gemeinschaft, die sich immer mehr auf kleine Minderheiten zurückzieht, oder wird die französische Gesellschaft nachhaltig entdecken, daß sie insgesamt viel stärker christlich geprägt ist, als sie es vielleicht lange Zeit wahrhaben wollte?

Rémond: Da bin ich unschlüssig. Ich habe die Tendenz, in dieser Frage jeweils das Gegenteil dessen zu vertreten, was gerade geäußert wird. Wer sagt, das Christentum wird nur mehr eine kleine Minderheit sein, dem halte ich entgegen, daß man die Tatsache, daß 80 Prozent der Franzosen sich als Katholiken bezeichnen, nicht einfach vernachlässigen kann. Anderseits sollte man es sich mit der christlichen Prägung der Gesellschaft auch nicht zu einfach machen: Es hat eine Paganisierung der Sitten und Werte stattgefunden. Es gibt einen radikalen Substanzverlust an christlicher Kultur. Vor dreißig Jahren gab auch die öffentliche Schule eine Reihe von Begrifflichkeiten und Werten aus dem Christentum weiter, zum Beispiel bei der Erläuterung literarischer Texte, bei der Lektüre von Pascal, Corneille, im Geschichtsunterricht. Selbst für Franzosen, die an keinem Religionsunterricht teilgenommen hatten, existierte das Phänomen Religion. Viele Erwachsene können heute keine religiösen Symbole mehr entziffern, Glasfenster, Skulpturen, Kirchenportale. Für viele ist dies fremd wie die antike Mythologie. Der Unterschied zu früher liegt darin, daß es kein christliches Erbe mehr gibt, das einem fertig überantwortet wird. Man muß es neu für sich entdecken.

Christliche Freiheit und Befreiung

Eine Instruktion der Glaubenskongregation

Am 5. April wurde die schon in der Instruktion „Libertatis nuntius" vom September 1984 (vgl. HK, Oktober 1984, 464–475) angekündigte grundsätzliche Stellungnahme der Glaubenskongregation zum Thema Freiheit und Befreiung veröffentlicht (vgl. auch ds. Heft, S. 205). Wir dokumentieren den Wortlaut der Instruktion „Libertatis conscientia" in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz verbreiteten deutschen Übersetzung; sie wurde von der Redaktion anhand der zuverlässigeren französischen und italienischen Version der Instruktion überarbeitet. Der offiziell maßgebliche lateinische Text ist in Rom zur Zeit noch in Arbeit.

„Die Wahrheit macht uns frei"

Einführung

1. *(Sehnsucht nach Befreiung)* Das Bewußtsein von Freiheit und Menschenwürde, verbunden mit der Bejahung der unveräußerlichen Rechte der Person und der Völker, ist eines der hauptsächlichen Kennzeichen unserer Zeit. Nun erfordert die Freiheit aber Bedingungen wirtschaftlicher, sozialer, politischer und kultureller Art, die ihre volle Ausübung ermöglichen. Die lebhafte Wahrnehmung der Hindernisse, die sie in ihrer Entfaltung behindern und die die Menschenwürde verletzen, steht am Anfang der starken Sehnsucht nach Befreiung, die unsere Welt bewegt.
Die Kirche Christi macht sich diese Sehnsucht zu eigen, wobei sie jedoch stets ihr Urteilsvermögen im Licht des Evangeliums anwendet, das aus sich selbst bereits eine Botschaft der Freiheit und der Befreiung ist. Diese Sehnsucht drückt sich ja bisweilen in Theorie und Praxis in Formen aus, die nicht immer mit der Wahrheit des Menschen übereinstimmen, wie diese sich im Licht seiner Schöpfung und Erlösung zeigt. Deshalb hat es die Kongregation für die Glaubenslehre für notwendig befunden, auf „Abweichungen und Gefahren der Abweichung, die den Glauben und das christliche Leben zerstören"[1], aufmerksam zu machen. Weit davon entfernt, überholt zu sein, erscheinen diese Warnungen immer mehr angebracht und zutreffend.

2. *(Ziel der Instruktion)* Die Instruktion „Libertatis nuntius" *über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung"* kündete bereits die Absicht der Kongregation an, ein zweites Dokument zu veröffentlichen, das die grundlegenden Elemente der christlichen Lehre über Freiheit und Befreiung klar vorstellen sollte. Die vorliegende Instruktion entspricht dieser Absicht. Zwischen den beiden Dokumenten gibt es eine organische Beziehung. Sie müssen jeweils im Licht des anderen gelesen werden.
Über ihr Thema, das zur Mitte der Botschaft des Evangeliums gehört, hat sich das Lehramt der Kirche bei zahlreichen Gelegenheiten ausgesprochen[2]. Das jetzige Dokument beschränkt sich darauf, die grundlegenden *theoretischen* und *praktischen* Aspekte des Themas vorzulegen. Was ihre Anwendung auf die verschiedenen örtlichen Situationen betrifft, so kommt es den Ortskirchen in Gemeinschaft untereinander und mit dem Heiligen Stuhl zu, dafür direkt Sorge zu tragen[3].
Das Thema der Freiheit und Befreiung hat eine offenkundige ökumenische Bedeutung. Es gehört in der Tat zum traditionellen Erbe der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. So kann das vorliegende Dokument eine Hilfe sein für das Zeugnis und Handeln aller Jünger Christi, die berufen sind, auf die großen Herausforderungen unserer Zeit zu antworten.

3. *(Die Wahrheit, die uns befreit)* Jesu Wort „Die Wahrheit wird euch frei machen" (Joh 8,32) muß in diesem Bereich jede theologische Reflexion und jede pastorale Entscheidung erleuchten und leiten.
Diese Wahrheit, die von Gott kommt, hat ihre Mitte in Jesus

Christus, dem Retter der Welt[4]. Von ihm, der der Weg, die Wahrheit und das Leben" ist (Joh 14,6), empfängt die Kirche, was sie den Menschen anbietet. Aus dem Geheimnis des menschgewordenen ewigen Wortes und Erlösers der Welt schöpft sie die Wahrheit über den Vater und seine Liebe zu uns wie die Wahrheit über den Menschen und seine Freiheit.
Durch sein Kreuz und seine Auferstehung hat Christus unsere Erlösung gewirkt, eine Befreiung in ihrem tiefsten Sinne, weil sie uns befreit hat vom radikalsten Bösen, das heißt von der Sünde und der Macht des Todes. Wenn die Kirche, von ihrem Herrn belehrt, zum Vater betet: „Erlöse uns von dem Bösen", dann bittet sie darum, daß das Geheimnis des Heils unser tägliches Leben machtvoll durchwirke. Sie weiß, daß das erlösende Kreuz wirklich Heimstatt des Lichtes und des Lebens und die Mitte der Geschichte ist. Die Liebe, die die Kirche durchglüht, drängt sie, hier die Frohe Botschaft zu verkünden und deren lebenschaffende Früchte durch die Sakramente auszuteilen. Von Christus, dem Erlöser, gehen ihr Denken und Handeln aus, wenn sie angesichts der Dramen, die die Welt zerreißen, über Bedeutung und Wege der Befreiung und der wahren Freiheit nachdenkt.
Die Wahrheit, angefangen bei der Wahrheit über die Erlösung, die zum Herzen des Glaubensgeheimnisses gehört, ist so die Wurzel und der Maßstab der Freiheit, das Fundament und die Richtschnur allen befreienden Handelns.

4. *(Wahrheit, Bedeutung der Freiheit)* Sich der Fülle der Wahrheit zu öffnen, ist Pflicht für das moralische Gewissen des Menschen; er muß sie suchen und bereit sein, sie anzunehmen, wenn sie sich ihm zeigt.
Nach der Weisung Christi, unseres Herrn[5], muß die Wahrheit des Evangeliums allen Menschen verkündet werden, und diese haben ein Recht darauf, daß sie ihnen vorgelegt wird. Ihre Verkündigung in der Kraft des Geistes geschieht unter voller Achtung der Freiheit eines jeden Menschen; sie schließt jede Form von Zwang und Druck aus[6].
Der Heilige Geist führt die Kirche und die Jünger Jesu Christi „in die ganze Wahrheit" ein (Joh 16,13). Er leitet den Lauf der Zeiten und „erneuert das Antlitz der Erde" (Ps 104,30). Er ist bei der Reifung eines Gewissens, das die Würde der menschlichen Person besser achtet, zugegen[7]. Der Heilige Geist ist an der Quelle von Mut, Kühnheit und Heroismus: „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17).

Kapitel I.

Die Situation der Freiheit in der Welt von heute

I. Errungenschaften und Bedrohungen des modernen Befreiungsprozesses

5. *(Das Erbe des Christentums)* Indem das Evangelium Jesu Christi dem Menschen seine Eigenschaft als freie Person offenbart hat, die berufen ist, in die Gemeinschaft mit Gott einzutreten, hat es bewirkt, daß bis dahin ungeahnte Tiefen der menschlichen Freiheit bewußt geworden sind.
Das Suchen nach Freiheit und die Sehnsucht nach Befreiung, die zu den herausragenden Zeichen der Zeit der heutigen Welt gehören, haben so im Erbe des Christentums ihre erste Wurzel. Das bleibt selbst dort wahr, wo sie abirrende Formen annehmen und sich der christlichen Sicht vom Menschen und seiner Bestimmung entgegenstellen. Ohne diese Verbindung mit dem Evangelium ist die Geschichte der letzten Jahrhunderte im Westen nicht zu verstehen.

6. *(Die moderne Epoche)* Seit dem Beginn der Neuzeit, in der Renaissance, dachte man, die Rückkehr zur Antike in Philosophie und Naturwissenschaft müsse dem Menschen erlauben, durch Kenntnis und Beherrschung der Naturgesetze die Gedanken- und Handlungsfreiheit zu erringen.
Ausgehend von seiner Auslegung der Briefe des heiligen Paulus, wollte Luther seinerseits für die Befreiung vom Joch des Gesetzes kämpfen, das in seinen Augen durch die Kirche seiner Zeit verkörpert wurde.
Besonders aber zur Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution hallte der Ruf nach der Freiheit mit aller Macht wider. Seitdem betrachten viele die zukünftige Geschichte als einen unwiderstehlichen Prozeß der Befreiung, der zu einer Ära führen soll, in der der Mensch, endlich vollkommen frei, ein Glück genießen werde, das sich nur dieser Erde verdankt.

7. *(Auf dem Weg zur Beherrschung der Natur)* In der Perspektive einer solchen Fortschrittsideologie wollte der Mensch sich zum Beherrscher der Natur machen. Die Knechtschaft, in der er bisher gelebt hatte, beruhte auf Unwissenheit und Vorurteilen. Indem der Mensch der Natur ihre Geheimnisse entriß, machte er sie sich dienstbar. Die Eroberung der Freiheit stellte so das Ziel dar, das durch die Entwicklung von Wissenschaft und Technik erstrebt wurde. Die aufgewandten Bemühungen haben zu bemerkenswerten Erfolgen geführt. Wenn der Mensch auch nicht sicher vor Naturkatastrophen ist, so sind doch zahlreiche Bedrohungen durch die Natur beseitigt worden. Die tägliche Nahrung ist für eine wachsende Zahl von Menschen gewährleistet. Die Möglichkeiten von Transport und Handel begünstigen den Austausch von Nahrungsmitteln, Rohstoffen, Arbeitskräften und technischen Kapazitäten, so daß ein Leben in Würde und ohne Elend für die Menschen mit guten Gründen in den Blick genommen werden kann.

8. *(Soziale und politische Errungenschaften)* Die moderne Befreiungsbewegung hatte sich auf ein politisches und soziales Ziel festgelegt. Sie sollte die Herrschaft des Menschen über den Menschen beendigen und die Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen fördern. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß auch hier positive Ergebnisse erreicht worden sind. Legale Sklaverei und Leibeigenschaft sind abgeschafft worden. Das Recht aller auf Kultur hat bedeutende Fortschritte gemacht. In zahlreichen Ländern anerkennt das Recht die Gleichheit von Mann und Frau, die Teilhabe aller Bürger an der Ausübung politischer Macht und die gleichen Rechte für alle. Der Rassismus wird als Widerspruch zu Recht und Gerechtigkeit verworfen. Die Ausformung der Menschenrechte bedeutet ein wacheres Gewissen für die Würde aller Menschen. Im Vergleich zu den früheren Herrschaftssystemen ist der Zuwachs an Freiheit und Gleichheit in zahlreichen Gesellschaften unleugbar.

9. *(Freiheit des Denkens und des Wollens)* Schließlich und vor allem sollte die moderne Befreiungsbewegung dem Menschen die innere Freiheit in Form von Gedanken- und Willensfreiheit bringen. Sie suchte den Menschen von Aberglaube und Urängsten zu befreien, die ebenfalls als Hindernisse für seine Entwicklung angesehen wurden. Sie nahm sich vor, ihm den Mut und die Kühnheit zu geben, sich seiner Vernunft zu bedienen, ohne daß ihn Furcht an den Grenzen des Unbekannten zurückhielte. So hat sich besonders in den Geschichts- und Humanwissenschaften eine neue Erkenntnis vom Menschen entwickelt, die ihm helfen soll, sich in bezug auf das besser zu verstehen, was

seine personale Entfaltung oder die grundlegenden Bedingungen für die Gestaltung des Gemeinwesens betrifft.

10. *(Zweideutigkeiten des modernen Befreiungsprozesses)* Jeder kann feststellen, daß bei der Eroberung der Natur, bei den Errungenschaften des sozialen und politischen Lebens oder bei der Herrschaft des Menschen über sich selbst auf individueller wie kollektiver Ebene die verwirklichten Fortschritte nicht nur von den Bestrebungen des Anfangs weit entfernt sind, sondern daß sogar neue Bedrohungen, neue Knechtschaften und neue Schrecken gerade zu der Zeit entstanden sind, als sich die moderne Befreiungsbewegung entwickelte. Es zeigt sich hier, daß tiefe Zweideutigkeiten über den Sinn der Freiheit selbst diese Bewegung seit Beginn von innen her gestört haben.

11. *(Der Mensch, bedroht durch seine Beherrschung der Natur)* In dem Maße, wie sich der Mensch von den Bedrohungen der Natur befreite, erfuhr er eine wachsende Angst vor sich selbst. Indem sich die Technik immer mehr die Natur unterwirft, droht sie, die Grundlagen unserer eigenen Zukunft zu zerstören, so daß die Menschheit von heute zum Feind der zukünftigen Generationen wird. Ist man nicht dabei, die Freiheit der Menschen von morgen zu zerstören, indem man die Kräfte der Natur mit blinder Gewalt zähmt? Welche Kräfte können den Menschen vor der Versklavung schützen, die aus seiner eigenen Herrschaft entsteht? Eine ganz neue Befähigung für Freiheit und Befreiung, die einen gänzlich erneuerten Prozeß der Befreiung erfordert, wird notwendig.

12. *(Gefahren der technologischen Macht)* Die befreiende Kraft wissenschaftlicher Erkenntnisse nimmt Gestalt an in großen technischen Leistungen. Wer über Technologie verfügt, besitzt Macht über Erde und Menschen. Von dort her sind bis jetzt unbekannte Formen der Ungleichheit zwischen den Besitzern des Wissens und den einfachen Benützern der Technik entstanden. Die neue technologische Macht ist mit der wirtschaftlichen Macht verbündet und trägt zu deren Konzentration bei. Im Innern der Völker wie zwischen den Völkern haben sich so Abhängigkeiten gebildet, die in den letzten zwanzig Jahren Anlaß für eine neue Forderung nach Befreiung gewesen sind. Wie kann man verhindern, daß technologische Macht zu einer Macht wird, die einzelne Gruppen von Menschen oder ganze Völker unterdrückt?

13. *(Individualismus und Kollektivismus)* Was die sozialen und politischen Errungenschaften betrifft, so hängt eine der grundlegenden Zweideutigkeiten der Behauptung der Freiheit in der Zeit der Aufklärung mit der Auffassung vom Subjekt dieser Freiheit als einem Individuum zusammen, das sich selbst genügt und als Ziel die Befriedigung seines eigenen Interesses im Genuß der irdischen Güter hat. Die individualistische Ideologie, die von dieser Sicht des Menschen inspiriert war, hat die ungleiche Verteilung der Reichtümer zu Beginn des industriellen Zeitalters so sehr begünstigt, daß sich die Arbeiter vom Zugang zu den grundlegenden Gütern ausgeschlossen fanden, zu deren Produktion sie beigetragen und auf die sie ein Anrecht hatten. Machtvolle Bewegungen der Befreiung vom Elend, das die industrielle Gesellschaft enthielt, sind daraus hervorgegangen.
Es hat nicht gefehlt an Christen, Laien und Priestern, die für eine gerechte Anerkennung der legitimen Rechte der Arbeiter gekämpft haben. Das Lehramt der Kirche hat wiederholt seine Stimme zugunsten dieses Anliegens erhoben.
In den meisten Fällen hat aber der gerechte Anspruch der Arbeiterbewegung zu neuen Versklavungen geführt; denn sie inspirierte sich an Auffassungen, welche die transzendente Berufung der menschlichen Person verkannten und darum dem Menschen ein rein innerweltliches Ziel zuwiesen. Sie hat sich bisweilen an kollektivistischen Plänen orientiert, die ebenso schwere Ungerechtigkeiten erzeugen mußten, wie jene es waren, denen sie ein Ende zu setzen suchten.

14. *(Neue Formen der Unterdrückung)* So hat unsere Epoche totalitäre Systeme und Formen der Tyrannei entstehen sehen, die in der Zeit vor dem technischen Aufschwung nicht möglich gewesen wären. Einerseits ist die technische Perfektion zum Völkermord verwendet worden, andererseits möchten Minoritäten durch die Praxis des Terrorismus, der den Tod zahlreicher Unschuldiger verursacht, ganze Völker in Schach halten.
Heutzutage vermag die Kontrolle bis in das Innere der Einzelnen vorzudringen; und selbst die Abhängigkeiten, die durch die sozialen Sicherungssysteme geschaffen werden, können sich u. U. als Unterdrückungsmechanismen erweisen. Eine falsche Befreiung von den Zwängen der Gesellschaft wird in der Hinwendung zur Droge gesucht, die viele Jugendliche in aller Welt in die Selbstzerstörung führt und ganze Familien in Angst und Schmerz versetzt.

15. *(Gefahr der totalen Zerstörung)* Die Anerkennung einer Rechtsordnung als Garantie der Beziehungen innerhalb der großen Völkerfamilie wird immer schwächer. Wenn das Vertrauen in das Recht keinen hinreichenden Schutz mehr zu bieten scheint, sucht man Sicherheit und Frieden in wechselseitiger Bedrohung, die dann eine Gefahr für die ganze Menschheit wird. Die Kräfte, die der Entwicklung der Freiheit dienen müßten, führen so zu vermehrter Bedrohung. Die Todesmaschinen, die sich heute gegenüberstehen, sind in der Lage, alles menschliche Leben auf der Erde zu vernichten.

16. *(Neue Verhältnisse der Ungleichheit)* Zwischen den Nationen, die Macht besitzen, und denen, die machtlos sind, sind neue Beziehungen der Ungleichheit und Unterdrückung entstanden. Das Verfolgen eigener Interessen scheint Richtschnur der internationalen Beziehungen zu sein, ohne daß man das Gemeinwohl der Menschheit in Betracht zieht.
Das innere Gleichgewicht der armen Nationen ist durch den Waffenimport zerbrochen, durch den bei ihnen ein Faktor der Entzweiung ins Spiel kommt, der zur Herrschaft der einen Gruppe über die andere führt. Welche Kräfte könnten nun noch den systematischen Rückgriff auf Waffen verhindern und dem Recht seine Autorität zurückgeben?

17. *(Emanzipation der jungen Nationen)* Im Zusammenhang solcher ungleicher Machtverhältnisse sind die Emanzipationsbewegungen der jungen und im allgemeinen armen Nationen, die bis vor kurzem noch unter kolonialer Herrschaft lebten, entstanden. Aber allzuoft wird das Volk von skrupellosen Regimen oder Tyranneien, die ungestraft die Menschenrechte verhöhnen, um seine mühsam errungene Unabhängigkeit gebracht. Das Volk, das man so zur Ohnmacht verdammt hat, wechselt lediglich seine Herren.
Es bleibt jedoch die Tatsache, daß eine der wichtigsten Erscheinungen unserer Zeit auf der Ebene ganzer Kontinente das erwachende Bewußtsein des Volkes darstellt, das, gebeugt unter der Last jahrhundertelangen Elends, ein Leben in Würde und Gerechtigkeit ersehnt und bereit ist, für seine Freiheit zu kämpfen.

18. *(Gott und die Moral, Hindernisse für die Befreiung?)* Bezüglich der modernen Bewegung der inneren Befreiung des Menschen muß man feststellen, daß das Bemühen, Denken und Wollen von ihren Beschränkungen zu befreien, bei einigen zur Meinung geführt hat, die Moral als solche stelle eine irrationale

Beschränkung dar, die der Mensch, der entschlossen ist, sein eigener Herr zu werden, überwinden müsse.
Ja, für viele ist Gott selbst sogar die spezifische Entfremdung des Menschen. Zwischen der Bejahung Gottes und der menschlichen Freiheit gebe es eine grundsätzliche Unvereinbarkeit. Durch die Zurückweisung des Glaubens an Gott werde der Mensch erst wirklich frei.

19. *(Beängstigende Fragen)* Hier liegt die Wurzel der Tragödien, die die moderne Geschichte der Freiheit begleiten. Warum kennt diese Geschichte, trotz ihrer großen Errungenschaften, die im übrigen stets zerbrechlich bleiben, so häufige Rückfälle in die Entfremdung, und warum sieht sie neue Formen der Sklaverei entstehen? Warum enden Freiheitsbewegungen, die ungeheuere Hoffnungen geweckt haben, in Regimen, für die die bürgerlichen Freiheiten[8], angefangen bei der ersten dieser Freiheiten, der Religionsfreiheit[9], den Hauptfeind darstellen?
Wenn sich der Mensch vom Sittengesetz befreien und von Gott unabhängig werden will, ist er weit davon entfernt, seine Freiheit zu gewinnen, vielmehr zerstört er sie. Wenn er dem Maßstab der Wahrheit entflieht, wird er zur Beute der Willkür; die brüderlichen Beziehungen unter den Menschen werden dann beseitigt, um dem Terror, dem Haß und der Angst Platz zu machen.
Weil die tiefgehende moderne Freiheitsbewegung mit verhängnisvollen Irrtümern über die Beschaffenheit des Menschen und seine Freiheit behaftet ist, bleibt sie zweideutig. Sie ist zugleich voller Verheißungen wahrer Freiheit und voller Drohungen tödlicher Knechtschaft.

II. Die Freiheit in der Erfahrung des Volkes Gottes

20. *(Kirche und Freiheit)* Gerade weil die Kirche sich dieser verhängnisvollen Zweideutigkeit bewußt war, hat sie durch ihr Lehramt im Verlauf der letzten Jahrhunderte ihre Stimme erhoben, um vor den Irrtümern zu warnen, durch die die Freiheitsbegeisterung Gefahr lief, zur bitteren Enttäuschung zu werden. Sie wurde zu jenem Zeitpunkt oft nicht verstanden. In zeitlichem Abstand ist es jetzt möglich, ihrer Beurteilung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.
Im Namen der Wahrheit vom Menschen, geschaffen als Gottes Ebenbild, hat sich die Kirche zu Wort gemeldet[10]. Trotzdem klagt man sie an, selber ein Hindernis auf dem Weg der Befreiung darzustellen. Ihr hierarchischer Aufbau stehe im Gegensatz zur Gleichheit; ihr Lehramt widerspreche der Freiheit des Denkens. Gewiß hat es Irrtümer in der Beurteilung oder schwerwiegende Unterlassungen gegeben, für die die Christen im Laufe der Jahrhunderte verantwortlich gewesen sind[11]. Die genannten Einwände aber mißverstehen die wahre Natur der Dinge. Die Verschiedenheit der Charismen im Volke Gottes, die zum Dienst bestimmt sind, widerspricht durchaus nicht der gleichen Würde der Personen und ihrer gemeinsamen Berufung zur Heiligkeit. Die Freiheit des Denkens als Bedingung für die Suche nach der Wahrheit in allen Bereichen des menschlichen Wissens bedeutet nicht, daß sich der menschliche Verstand dem Licht der göttlichen Offenbarung verschließen müsse, deren Depositum Christus seiner Kirche anvertraut hat. Indem sich der geschaffene Verstand der göttlichen Wahrheit öffnet, erreicht er eine Blüte und Vollkommenheit, die eine überragende Form von Freiheit darstellen. Im übrigen hat das Zweite Vatikanische Konzil die berechtigte Autonomie der Wissenschaften[12] wie auch des Handelns im politischen Raum[13] voll anerkannt.

21. *(Die Freiheit der Kleinen und Armen)* Einer der Hauptirrtümer, der seit der Zeit der Aufklärung den Befreiungsprozeß schwer belastet hat, hängt mit der weitverbreiteten Überzeugung zusammen, daß es die auf dem Gebiet der Wissenschaften, der Technik und der Wirtschaft erreichten Fortschritte seien, die als Grundlage für die Erringung der Freiheit dienen müßten. Auf diese Weise verkannte man die Tiefendimension dieser Freiheit und ihrer Anforderungen.
Diese Tiefendimension der Freiheit hat die Kirche immer erlebt, durch das Leben vieler Gläubigen, besonders unter den Kleinen und Armen. Diese wissen in ihrem Glauben, daß sie Gegenstand der unendlichen Liebe Gottes sind. Jeder von ihnen kann sagen: „Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal 2,20b). Das ist ihre Würde, die kein Mächtiger ihnen rauben kann; das ist die in ihnen lebende befreiende Freude. Sie wissen, daß ihnen in gleicher Weise das Wort Jesu gilt: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe" (Joh 15,15). Diese Teilhabe am Wissen Gottes ist ihre Emanzipation gegenüber den Herrschaftsansprüchen der Inhaber des Wissens: „Ihr alle besitzt das Wissen ..., und ihr braucht euch von niemand belehren zu lassen" (1 Joh 2,20b, 27b). So sind sie sich bewußt, Anteil zu haben an der höchsten Erkenntnis, zu der die Menschheit berufen ist[14]. Sie wissen sich von Gott geliebt wie alle anderen und noch mehr als alle anderen. So leben sie in der Freiheit, die aus der Wahrheit und aus der Liebe kommt.

22. *(Schätze der Volksfrömmigkeit)* Derselbe Glaubenssinn des Volkes Gottes, das in Verehrung und voller Hoffnung auf das Kreuz Jesu schaut, erkennt die Kraft, die im Geheimnis Christi, des Erlösers, enthalten ist. Man darf also die Formen der Volksfrömmigkeit keineswegs geringschätzen oder sogar unterdrükken; im Gegenteil, man muß ihre ganze Bedeutung und alle ihre Aspekte aufzeigen und vertiefen[15]. Hier liegt eine Tatsache von grundlegender theologischer und pastoraler Tragweite: Die Armen, die Gegenstand der besonderen Liebe Gottes sind, verstehen am besten und gleichsam instinktiv, daß die tiefste Befreiung, nämlich die von Sünde und Tod, durch das Sterben und Auferstehen Christi bewirkt wird.

23. *(Soteriologische und ethische Dimension der Befreiung)* Die Macht dieser Befreiung durchdringt und verwandelt tief den Menschen und seine Geschichte in ihrer aktuellen Gegenwart und gibt ihm Lebenskraft für seine endgültige Zukunft. Der erste und grundlegende Sinn von Befreiung, der sich so zeigt, ist der soteriologische: Der Mensch ist befreit von der radikalen Versklavung durch das Böse und die Sünde.
In dieser Erfahrung des Heils entdeckt der Mensch den wahren Sinn seiner Freiheit, da doch Befreiung die Wiederherstellung der Freiheit ist. Sie ist auch Erziehung zur Freiheit, das heißt Erziehung zum richtigen Gebrauch der Freiheit. So kommt zur soteriologischen Dimension der Befreiung deren ethische Dimension hinzu.

24. *(Eine neue Phase der Freiheitsgeschichte)* Der Glaubenssinn, der am Anfang einer tiefen Erfahrung von Befreiung und Freiheit steht, hat in unterschiedlichem Maße Kultur und Sitten der christlichen Völker geprägt.
Heutzutage aber ist es aufgrund der erschreckenden Herausforderungen, denen die Menschheit sich stellen muß, in einer ganz neuen Weise notwendig und dringend geworden, daß die Liebe Gottes und die Freiheit in Wahrheit und Gerechtigkeit die Beziehungen zwischen den Menschen und Völkern prägen und das Leben der Kulturen beseelen.
Denn wo die Wahrheit und die Liebe fehlen, endet der Befrei-

ungsprozeß im Tod einer Freiheit, die jede Stütze verloren hat. Eine neue Phase der Freiheitsgeschichte eröffnet sich vor unseren Augen. Die befreienden Möglichkeiten der Wissenschaft und der Technik, der Arbeit und der Wirtschaft sowie der Politik werden nur dann ihre Früchte bringen, wenn sie ihre Inspiration und ihren Maßstab aus der von Jesus Christus den Menschen geoffenbarten Wahrheit und Liebe nehmen, die stärker ist als das Leid.

Kapitel II.
Die Berufung des Menschen zur Freiheit und das Drama der Sünde

I. Erste Zugänge zur Freiheit

25. *(Eine spontane Antwort)* Die spontane Antwort auf die Frage: „Was bedeutet es, frei zu sein?" lautet so: Frei ist derjenige, der nur das zu tun braucht, was er will, ohne durch äußeren Zwang daran gehindert zu sein, der sich also voller Unabhängigkeit erfreut. Das Gegenteil von Freiheit wäre also die Abhängigkeit unseres Willens von einem fremden Willen.
Aber weiß der Mensch immer, was er will? Kann er alles, was er will? Entspricht es der Natur des Menschen, sich auf das eigene Ich zu beschränken und sich vom Willen des anderen abzusondern? Oft ist das Wollen des Augenblicks nicht das wirkliche Wollen. Und im selben Menschen können einander widersprechende Willensakte vorkommen. Vor allem aber stößt der Mensch an die Grenzen seiner Natur: Er will mehr als er kann. Daher kommt das Hindernis, das sich seinem Willen entgegenstellt, nicht immer von außen, sondern auch von den Grenzen seines Seins her. Darum muß der Mensch lernen, den Willen mit seiner Natur in Einklang zu bringen; sonst läuft er Gefahr, sich zu zerstören.

26. *(Wahrheit und Gerechtigkeit, Kriterien für die Freiheit)* Ferner ist jeder Mensch auf die anderen Menschen hingeordnet und bedarf ihrer Gemeinschaft. Nur indem er lernt, seinen Willen mit dem der anderen auf wirkliches Gut hin zu vereinen, lernt er die rechte Ausrichtung seines Wollens. Die Übereinstimmung mit den Forderungen der Menschennatur läßt also den Willen selbst menschlich werden. Tatsächlich erfordert dieser das Kriterium der Wahrheit und eine richtige Beziehung zum Willen des anderen. Wahrheit und Gerechtigkeit sind also das Maß der echten Freiheit. Wenn sich der Mensch von diesem Fundament entfernt und sich selbst für Gott hält, verfällt er der Lüge und zerstört sich, anstatt sich zu verwirklichen.
Die Freiheit verwirklicht sich nicht in einer völligen Autarkie des eigenen Ichs und ohne Bezug auf die anderen; sie existiert wahrhaft nur dort, wo gegenseitige Bindungen, die von Wahrheit und Gerechtigkeit bestimmt sind, die Personen vereinen. Damit aber solche Bindungen möglich sind, muß jeder auch persönlich wahr sein.
Die Freiheit besteht nicht in der Freiheit, irgend etwas zu tun; sie ist Freiheit zum Guten, und nur darin liegt das Glück. Das Gute ist also ihr Ziel. Folglich wird der Mensch in dem Maße frei, wie er zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt und wie diese Erkenntnis – und nicht irgendwelche anderen Kräfte – seinen Willen leitet. Die Befreiung zu einer Erkenntnis der Wahrheit, die allein den Willen führt, ist notwendige Bedingung für eine Freiheit, die diesen Namen verdient.

II. Freiheit und Befreiung

27. *(Geschöpfliche Freiheit)* Mit anderen Worten, die Freiheit, die ihre eigenen Akte von innen her beherrscht und selbst bestimmt, hat eine unmittelbare Beziehung zur ethischen Ordnung. Sie findet ihren wahren Sinn in der Wahl des sittlich Guten. Sie erscheint somit als eine Befreiung gegenüber dem sittlich Bösen.
Durch sein freies Handeln muß der Mensch vermittels der Güter, die mit den Forderungen seiner Natur und seiner göttlichen Berufung im Einklang stehen, nach dem höchsten Gut streben.
Indem er seine Freiheit gebraucht, entscheidet er über sich selbst und bildet sich selbst. In diesem Sinn ist der Mensch „causa sui". Aber er ist es als Geschöpf und Abbild Gottes. Dies ist die Wahrheit seines Seins, die spiegelbildlich sehen läßt, wie sehr die Theorien irren, die die Freiheit des Menschen oder seine „geschichtliche Praxis" herauszustellen glauben, indem sie diese zum absoluten Prinzip seines Seins und Werdens machen. Diese Theorien sind Ausdruck des Atheismus oder tendieren in ihrer inneren Logik zum Atheismus. Der Indifferentismus und der bewußte Agnostizismus gehen in dieselbe Richtung. Es ist das Abbild Gottes im Menschen, das die Freiheit und die Würde der menschlichen Person begründet[16].

28. *(Der Appell des Schöpfers)* Indem Gott den Menschen frei geschaffen hat, hat er ihm sein Bild und Gleichnis eingeprägt[17]. Der Mensch vernimmt den Anruf seines Schöpfers in der Neigung und Sehnsucht seiner Natur nach dem Guten und noch deutlicher im Wort der Offenbarung, das auf vollkommene Weise in Christus verkündet worden ist. Es ist ihm somit geoffenbart, daß Gott ihn frei geschaffen hat, damit er durch die Gnade in Freundschaft mit ihm treten und an seinem Leben teilnehmen kann.

29. *(Freiheit in Teilhabe)* Der Mensch hat seinen Ursprung nicht in seinem eigenen individuellen oder kollektiven Handeln, sondern in der Gabe Gottes, der ihn erschaffen hat. Das ist der erste Satz unseres Glaubensbekenntnisses, der die höchsten Einsichten des menschlichen Geistes bestätigt.
Die Freiheit des Menschen ist eine Freiheit der Teilhabe. Seine Fähigkeit, sich zu verwirklichen, wird durch seine Abhängigkeit von Gott keineswegs unterdrückt. Es ist gerade die Eigentümlichkeit des Atheismus, an einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Ursächlichkeit einer göttlichen Freiheit und jener der Freiheit des Menschen zu glauben, als ob die Bejahung Gottes die Verneinung des Menschen bedeuten würde oder sein Eingreifen in die Geschichte die eigenen Bemühungen des Menschen zunichte machte. In Wirklichkeit ist es Gott und die Beziehung zu ihm, die der menschlichen Freiheit Sinn und Bestand geben.

30. *(Die freie Wahl des Menschen)* Die Geschichte des Menschen entwickelt sich auf der Grundlage der Natur, die er von Gott empfangen hat, in der freien Verwirklichung der Ziele, auf die ihn die Neigungen dieser Natur und der göttlichen Gnade ausrichten und hinführen.
Aber die Freiheit des Menschen ist begrenzt und fehlbar. Sein Verlangen kann sich auf ein scheinbares Gut richten: Wenn er ein falsches Gut wählt, verfehlt er sich gegen die Berufung seiner Freiheit. Der Mensch verfügt durch seinen freien Willen über sich selbst: Er kann dies im positiven oder im zerstörerischen Sinn tun.
Wenn der Mensch dem göttlichen Gesetz gehorcht, das in sein Gewissen eingeprägt ist und unter Antrieb des Heiligen Geistes angenommen wird, übt er die wahre Herrschaft über sich aus und verwirklicht so seine königliche Berufung als Kind Gottes. „Indem er Gott dient, herrscht er"[18]. Die wahre Freiheit ist „Dienst an der Gerechtigkeit", während im Gegenteil die Wahl

des Ungehorsams und des Bösen „Knechtschaft der Sünde" ist[19].

31. *(Zeitliche Befreiung und Freiheit)* Geht man von diesem Begriff der Freiheit aus, wird auch die Bedeutung des Begriffs der irdischen Befreiung deutlicher: Es handelt sich hierbei um die Gesamtheit der Vorgänge, die darauf abzielen, die Bedingungen zu schaffen und zu garantieren, welche für die Verwirklichung einer authentischen menschlichen Freiheit erforderlich sind.
Es ist also nicht die Befreiung, die durch sich selbst die Freiheit des Menschen bewirkt. Die allgemeinmenschliche Erfahrung, bestärkt auch durch die christliche Erfahrung, weiß, daß die Freiheit selbst unter einschränkenden Bedingungen nicht völlig ausgelöscht wird. Menschen, die schreckliche Zwangsmaßnahmen erdulden mußten, haben es dennoch vermocht, ihre Freiheit zu bekunden und zu ihrer Befreiung aufzubrechen. Ein erfolgreicher Befreiungsprozeß kann nur bessere Bedingungen für einen tatsächlichen Gebrauch der Freiheit schaffen. Dagegen ist eine Befreiung, die der persönlichen Freiheit derer, die für sie kämpfen, keine Rechnung trägt, schon im voraus zum Scheitern verurteilt.

III. Die Freiheit und die menschliche Gesellschaft

32. *(Die Menschenrechte und die „Freiheiten")* Gott hat den Menschen nicht als „einsames Wesen" geschaffen, sondern hat ihn als ein „soziales Wesen" gewollt[20]. Das gesellschaftliche Leben ist deshalb dem Menschen nicht äußerlich: Er kann nur in Verbindung mit anderen wachsen und seine Berufung verwirklichen. Der Mensch gehört zu verschiedenen Gemeinschaften: der familiären, beruflichen und politischen Gemeinschaft; in ihrer Mitte muß er seine Freiheit verantwortungsvoll ausüben. Eine gerechte Sozialordnung bietet dem Menschen eine unersetzliche Hilfe für die Verwirklichung seiner freien Persönlichkeit. Dagegen ist eine ungerechte Sozialordnung eine Bedrohung und ein Hindernis, die sein Schicksal beeinträchtigen können.
Im sozialen Bereich bekundet und verwirklicht sich die Freiheit in Handlungen, Strukturen und Einrichtungen, dank deren die Menschen miteinander verkehren und ihr gemeinsames Leben gestalten. Die Entfaltung einer freien Persönlichkeit, die für jeden Verpflichtung und Recht zugleich ist, muß durch die Gesellschaft gefördert und darf von ihr nicht behindert werden.
Es geht hierbei um eine Forderung moralischer Art, die in der Formulierung der *Menschenrechte* ihren Ausdruck gefunden hat. Einige von ihnen haben zum Gegenstand, was man gemeinhin *„die Freiheiten"* nennt, das heißt bestimmte Weisen, jedem menschlichen Wesen seinen Charakter als Person zuzuerkennen, die für sich selbst und ihre transzendente Bestimmung verantwortlich ist, sowie die Unverletzlichkeit seines Gewissens[21].

33. *(Soziale Dimensionen des Menschen und Herrlichkeit Gottes)* Die soziale Dimension des Menschen hat noch eine andere Bedeutung: Nur die Vielfalt und die reiche Verschiedenheit der Menschen können etwas vom unendlichen Reichtum Gottes zum Ausdruck bringen.
Schließlich ist diese Dimension dazu bestimmt, ihre volle Entfaltung im Leib Christi zu finden, der die Kirche ist. Aus diesem Grund bietet das gesellschaftliche Leben, in der Vielfalt seiner Formen und in dem Maß, wie es mit dem göttlichen Gesetz im Einklang steht, einen Widerschein der Herrlichkeit Gottes in der Welt[22].

IV. Freiheit des Menschen und Beherrschung der Natur

34. *(Berufung des Menschen, die Natur zu „beherrschen")* Durch seine leibliche Dimension bedarf der Mensch für seine volle persönliche und gesellschaftliche Entfaltung der Kraftquellen der materiellen Welt. In dieser Berufung, die Erde zu beherrschen, indem er sie durch die Arbeit sich zu Diensten macht, kann man einen Zug vom Abbild Gottes erkennen[23]. Doch ist das menschliche Handeln nicht „kreativ"; es findet eine materielle Natur vor, die wie dieses selbst in Gott, dem Schöpfer, ihren Ursprung hat und über die der Mensch zum „besonnenen und weisen Hüter"[24] bestellt worden ist.

35. *(Der Mensch Herr seines Tuns)* Die technischen und wirtschaftlichen Veränderungen haben ihre Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben; zugleich beeinflussen sie in gewissem Maße auch das kulturelle und sogar das religiöse Leben.
Indes bleibt der Mensch durch seine Freiheit Herr seines eigenen Handelns? Die großen und schnellen Umwandlungen in unserer heutigen Epoche stellen für ihn eine dramatische Herausforderung dar: nämlich durch seine Vernunft und Freiheit jene Kräfte zu beherrschen und zu kontrollieren, die er für die Verwirklichung der wahren menschlichen Ziele einsetzt.

36. *(Wissenschaftliche Entdeckungen und sittlicher Fortschritt)* Es gehört also zum guten Gebrauch der Freiheit, dafür zu sorgen, daß die wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften, die Erforschung ihrer Anwendung, die Früchte der Arbeit und sogar die Strukturen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Organisationen nicht Plänen untergeordnet werden, die sie ihrer menschlichen Zielsetzungen berauben und gegen den Menschen selber richten.
Wissenschaft und Technik stellen je für sich besondere Anforderungen. Sie erreichen indes ihre wahrhaft menschliche Bedeutung und ihren echt menschlichen Wert nur dadurch, daß sie den moralischen Prinzipien untergeordnet werden. Ihre Anforderungen müssen beachtet werden; ihnen aber eine absolute und maßgebliche Autonomie beimessen zu wollen, besagt, sich auf einen für die authentische Freiheit des Menschen gefährlichen Weg zu begeben.

V. Die Sünde, Quelle der Spaltung und der Unterdrückung

37. *(Die Sünde, Trennung von Gott)* Gott ruft den Menschen zur Freiheit. Der Wille, frei zu sein, ist in jedem lebendig. Und dennoch führt dieser Wille fast immer zu Knechtschaft und Unterdrückung. Jeder Einsatz für die Befreiung und die Freiheit setzt voraus, daß man sich diesem dramatischen Paradox stellt.
Die Sünde des Menschen, das heißt sein Bruch mit Gott, ist der entscheidende Grund für die Tragödien, die die Geschichte der Freiheit kennzeichnen. Um sie zu verstehen, müssen viele unserer Mitmenschen zuerst das Gespür für die Sünde wieder neu entdecken.
Im Freiheitswillen des Menschen verbirgt sich die Versuchung, seine eigene Natur zu verleugnen. Indem er alles wollen und können und somit vergessen möchte, daß er begrenzt ist und geschaffen, trachtet er danach, ein Gott zu sein. „Ihr werdet sein wie Gott" (Gen 3,5). Diese Worte der Schlange offenbaren das Wesen der Versuchung des Menschen; sie schließt eine Verkehrung des Sinns seiner eigenen Freiheit ein. Hier liegt die tiefe Natur der Sünde: Der Mensch reißt sich von der Wahrheit los, indem er ihr seinen Willen überordnet. Dadurch, daß er sich von Gott befreien und selbst Gott sein möchte, irrt er und zerstört er sich. Er entfremdet sich von sich selbst.
In diesem Willen, wie Gott zu sein und alles seinem eigenen Belieben zu unterstellen, verbirgt sich eine Verkehrung des Gottesbegriffs selber. Gott ist Liebe und Wahrheit in der Fülle des sich gegenseitigen Schenkens der göttlichen Personen. Der Mensch ist zwar wahrhaft dazu berufen, wie Gott zu sein. Indes ist er

Gott ähnlich nicht im willkürlichen Belieben, sondern in dem Maß, wie er anerkennt, daß Wahrheit und Liebe zugleich Ursprung und Ziel seiner Freiheit sind.

38. *(Die Sünde, Wurzel menschlicher Entfremdungen)* Wenn der Mensch sündigt, belügt er sich selbst und trennt sich von seiner Wahrheit. Indem er die totale Autonomie und Unabhängigkeit sucht, leugnet er Gott und sich selbst. Die Entfremdung in der Beziehung zu seinem kreatürlichen Sein, das von Gott geliebt wird, ist die Wurzel aller anderen Entfremdungen.
Indem der Mensch Gott, seinen Ursprung und sein Ziel, leugnet oder zu leugnen versucht, verändert er zutiefst seine Ordnung und sein inneres Gleichgewicht und zugleich auch jene der Gesellschaft und sogar der sichtbaren Schöpfung[25].
In diesem Zusammenhang mit der Sünde betrachtet die Heilige Schrift die Gesamtheit der Verheerungen, die den Menschen in seinem individuellen und gesellschaftlichen Leben treffen.
Sie zeigt, daß der ganze Lauf der Geschichte in einer geheimnisvollen Verbindung mit dem Handeln des Menschen steht, der von Anfang an seine Freiheit mißbraucht hat, indem er sich gegen Gott stellte und seine Ziele außerhalb von ihm zu erreichen suchte[26]. In der Mühsal, die in Arbeit und Mutterschaft liegt, in der Herrschaft des Mannes über die Frau und im Tod zeigt die Genesis die Folgen dieser Ursünde auf. Die Menschen, die der göttlichen Gnade beraubt sind, haben somit eine gemeinsame sterbliche Natur geerbt, die unfähig ist, sich auf das Gute fest auszurichten, und die zur Begierde neigt[27].

39. *(Götzendienst und Verwirrung)* Der Götzendienst ist eine extreme Form der durch die Sünde verursachten Unordnung. Die Anbetung des lebendigen Gottes durch den Kult des Geschöpfes zu ersetzen, verfälscht die Beziehungen der Menschen untereinander und zieht verschiedene Formen der Unterdrückung nach sich.
Die schuldhafte Verleugnung Gottes entfesselt die Leidenschaften, die Ursachen des gestörten Gleichgewichts und der Konflikte im Innern des Menschen. Daraus entsteht unausweichlich die Unordnung, die den Bereich der Familie und der Gesellschaft beeinträchtigt: sexuelle Freizügigkeit, Ungerechtigkeit, Mord. So beschreibt der Apostel Paulus die heidnische Welt, die durch die Selbstvergötterung in schlimme Verirrungen geraten ist, welche den einzelnen und die Gesellschaft zerstören[28].
Schon vor ihm sahen die Propheten und die Weisen Israels in den Mißgeschicken des Volkes eine Züchtigung für seine Sünde des Götzendienstes und in ihrem „Herzen voller Bosheit" (Koh 9,3)[29] die Quelle für die radikale Knechtung des Menschen und für die Unterdrückungen, die er seinen Mitmenschen auferlegt.

40. *(Verachtung Gottes und Hinwendung zum Geschaffenen)* Die christliche Tradition bei den Vätern und den Kirchenlehrern hat diese Lehre der Heiligen Schrift über die Sünde weiter entfaltet. Für sie ist die Sünde Mißachtung Gottes *(contemptus Dei)*. Dazu gehört der Wille, sich dem Abhängigkeitsverhältnis des Dieners gegenüber seinem Herrn oder vielmehr des Sohnes gegenüber seinem Vater zu entziehen. Durch die Sünde beabsichtigt der Mensch, sich von Gott zu befreien. In Wirklichkeit aber macht er sich zum Sklaven. Denn wenn er Gott zurückweist, zerstört er den Elan seiner Sehnsucht nach dem Unendlichen und seiner Berufung zur Teilnahme am göttlichen Leben. Deswegen ist sein Herz der Unruhe preisgegeben.
Der sündige Mensch, der sich weigert, Gott anzuhangen, wird notwendig dazu verleitet, sich auf eine trügerische und zerstörerische Weise an das Geschöpf zu klammern. In dieser Hinwendung zum Geschaffenen *(conversio ad creaturam)* konzentriert er auf dieses sein ungestilltes Verlangen nach dem Unendlichen. Die geschaffenen Dinge aber sind endlich; daher eilt sein Herz von einem zum anderen, immer auf der Suche nach einem Frieden, den es so nicht geben kann. In der Tat, wenn der Mensch den Geschöpfen unendliches Gewicht beimißt, verliert er den Sinn für sein geschöpfliches Sein. Er möchte seinen Mittelpunkt und seine Einheit in sich selber finden. Die ungeordnete Selbstliebe ist die Kehrseite der Mißachtung Gottes. Der Mensch, der sich nur noch auf sich selbst stützen will, möchte sich selbst realisieren und sich mit seiner eigenen Immanenz begnügen[30].

41. *(Der Atheismus, eine falsche Emanzipation von der Freiheit)* Das wird besonders deutlich, wenn der Sünder meint, seine eigene Freiheit nicht affirmieren zu können, ohne Gott ausdrücklich zu leugnen. Die Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer oder des sittlichen Gewissens vom göttlichen Gesetz wären für ihn eine unerträgliche Knechtschaft. Der Atheismus ist daher in seinen Augen die richtige Form der Emanzipation und der Befreiung des Menschen, wogegen die Religion oder sogar die Anerkennung eines Sittengesetzes Entfremdungen darstellten. Der Mensch will also souverän über Gut und Böse oder über Werte entscheiden, und in einem Atemzug verwirft er die Gottesvorstellung und die der Sünde. Durch diese verwegene Grenzüberschreitung beansprucht er also, erwachsen und frei zu werden, und fordert diese Emanzipation nicht nur für sich, sondern für die ganze Menschheit.

42. *(Sünde und Strukturen der Ungerechtigkeit)* Nachdem der sündige Mensch sein eigener Mittelpunkt geworden ist, trachtet er danach, sich zu behaupten und sein Verlangen nach dem Unendlichen zu stillen, indem er sich der Dinge bedient: Reichtum, Macht und Vergnügen, unter Mißachtung der anderen Menschen, die er unrechtmäßig ausbeutet und als Objekte oder Mittel behandelt. Deshalb trägt er für seinen Teil dazu bei, die Strukturen der Ausbeutung und Versklavung zu schaffen, die er anderswo zu verurteilen vorgibt.

Kapitel III.
Befreiung und christliche Freiheit

43. *(Evangelium, Freiheit und Befreiung)* Die menschliche Geschichte, die durch die Erfahrung der Sünde gekennzeichnet ist, würde uns in die Hoffnungslosigkeit führen, wenn Gott seine Schöpfung sich selbst überlassen hätte. Aber die göttlichen Verheißungen der Befreiung und ihre siegreiche Vollendung im Tod und in der Auferstehung Christi sind das Fundament der „freudigen Hoffnung", aus der die christliche Gemeinde ihre Kraft für ein entschiedenes und wirksames Handeln im Dienst der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens schöpft. Das Evangelium ist eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft zur Befreiung[31]; sie erfüllt die Hoffnung Israels, die ihrerseits auf dem Wort der Propheten gründet. Dieses stützte sich auf das Handeln Jahwes, der Israel bereits aus Gnade in Abraham erwählt hatte[32], bevor er als „goel"[33], als Befreier, Erlöser und Retter seines Volkes, eingriff.

I. Die Befreiung im Alten Testament

44. *(Der Exodus und das befreiende Eingreifen Jahwes)* Die befreiende Tat Jahwes im Alten Testament, die als Modell und Hinweis für alle anderen dient, ist der Exodus aus Ägypten, dem „Sklavenhaus". Wenn Gott sein Volk einer harten wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Sklaverei entreißt, tut er dies, um es durch den Bundesschluß am Sinai zu „einem Reich von Priestern und einem heiligen Volk" (Ex 19,6) zu machen. Gott

will von freien Menschen angebetet werden. Alle weiteren Befreiungen des israelitischen Volkes zielen darauf, es zu der vollkommenen Freiheit zurückzuführen, die nur in der Gemeinschaft mit Gott zu finden ist.
Das wichtige und grundlegende Ereignis des Exodus hat deshalb eine zugleich religiöse und politische Bedeutung. Gott befreit sein Volk, gibt ihm Nachkommenschaft, ein Land, ein Gesetz, dies alles aber im Rahmen eines Bundes und für einen Bund. Den politischen Aspekt darf man nicht für sich isolieren; man muß ihn als inneren Bestandteil des wesentlich religiösen Planes betrachten, in dem er verankert ist[34].

45. *(Das Gesetz Gottes)* In seinem Heilsplan hat Gott Israel sein Gesetz gegeben. Es enthält neben den universal geltenden moralischen Geboten des Dekalogs auch kultische und zivile Normen, die das Leben des von Gott erwählten Volkes für sein Zeugnis unter den Völkern regeln sollten.
In diesem gesamten Gesetzeswerk bilden schon die Liebe zu Gott, die über alles geht[35], und die Liebe zum Nächsten, die wie zu sich selbst sein soll[36], den Mittelpunkt. Aber auch die Gerechtigkeit, die die Beziehungen zwischen den Menschen regeln soll, und das Recht als deren juridischer Ausdruck sind ein sehr charakteristischer Wesenszug des biblischen Gesetzes. Die Gesetzesbücher und die Predigt der Propheten wie auch die Psalmen beziehen sich ständig auf das eine wie auf das andere, sehr oft auf beides zusammen[37]. In diesem Kontext muß man die Sorge des biblischen Gesetzes für die Armen und Mittellosen, für die Witwen und Waisen anerkennen: Man schuldet ihnen Gerechtigkeit nach der Rechtsordnung des Gottesvolkes[38]. Das Ideal und der Entwurf existieren also bereits in einer Gesellschaft, die ganz auf den Kult des Herrn ausgerichtet und auf die Gerechtigkeit und das Recht gegründet ist, die beide von der Liebe beseelt werden.

46. *(Die Lehre der Propheten)* Die Propheten erinnern Israel ständig an diese Forderungen des Bundesgesetzes. Im verstockten Herzen des Menschen prangern sie die Quelle wiederholter Gesetzesübertretungen an und kündigen einen neuen Bund an, bei dem Gott ihre Herzen verwandeln und ihnen das Gesetz seines Geistes einschreiben wird[39].
Bei der Ankündigung und Vorbereitung dieser neuen Zeit klagen die Propheten mit Nachdruck die Ungerechtigkeit an, die gegen die Armen begangen wird; für sie machen sie sich zu Sprechern Gottes. Jahwe ist die höchste Zuflucht der Kleinen und Unterdrückten, und der Messias wird den Auftrag haben, sie zu verteidigen[40].
Die Lage des Armen ist eine Unrechtssituation, die dem Bund widerspricht. Deshalb schützt ihn das Bundesgesetz durch die Gebote, die die Haltung Gottes selbst widerspiegeln, als er Israel aus der Knechtschaft Ägyptens befreite[41]. Die Ungerechtigkeit gegen die Kleinen und Armen ist eine schwere Sünde, die die Gemeinschaft mit Jahwe zerstört.

47. *(Die „Armen Jahwes")* Aus allen Formen von Armut, erlittener Ungerechtigkeit und Not lassen die „Gerechten" und die „Armen Jahwes" ihre Bitten in den Psalmen zu Ihm aufsteigen[42]. Sie leiden in ihrem Herzen an der Knechtschaft, der das Volk „mit steifem Nacken" wegen seiner Sünden unterworfen ist. Sie erdulden Verfolgung, Martyrium und Tod, aber sie leben in der Hoffnung auf Befreiung. Ihr Vertrauen setzen sie vor allem auf Jahwe, dem sie ihre Sache anheimstellen[43].
Die „Armen Jahwes" wissen, daß die Gemeinschaft mit Ihm[44] das höchste Gut ist, worin der Mensch seine wahre Freiheit findet[45]. Für sie ist der Verlust dieser Gemeinschaft das schlimmste Übel. Deshalb gewinnt ihr Kampf gegen die Ungerechtigkeit seinen tiefsten Sinn und seine Wirksamkeit aus ihrem Willen, von der Knechtschaft der Sünde befreit zu werden.

48. *(Auf der Schwelle zum Neuen Testament)* Auf der Schwelle zum Neuen Testament bilden die „Armen Jahwes" die Anfänge eines „demütigen und armen Volkes", das aus der Hoffnung auf die Befreiung Israels lebt[46].
Indem Maria diese Hoffnung verkörpert, überschreitet sie die Schwelle des Alten Testamentes. Sie verkündet mit Freude den messianischen Anbruch und preist den Herrn, der sich anschickt, sein Volk zu befreien[47]. In ihrem Lobpreis auf die göttliche Barmherzigkeit besingt die demütige Jungfrau, der sich das Volk der Armen spontan und mit so großem Vertrauen zuwendet, das Geheimnis des Heils und seine verwandelnde Kraft. Der Glaubenssinn, der bei den „Kleinen" so lebendig ist, versteht ohne weiteres den ganzen soteriologischen und gleichzeitig ethischen Reichtum des *Magnifikats*[48].

II. Die christologische Bedeutung des Alten Testamentes

49. *(Im Lichte Christi)* Der Exodus, der Bund, das Gesetz, die Stimme der Propheten und die Spiritualität der „Armen Jahwes" erreichen ihre volle Bedeutung nur in Christus.
Die Kirche liest das Alte Testament im Licht des für uns gestorbenen und auferstandenen Christus. Sie sieht ihr eigenes Vorbild im Volk Gottes des Alten Bundes, konkret verleiblicht in einer einzelnen Nation mit ihrer politischen und kulturellen Verfassung, die in den Schoß der Geschichte eingepflanzt wurde als Zeuge Jahwes vor dem Angesicht der Völker, bis die Zeiten der Vorbereitung und der Bilder erfüllt waren. In der durch Christus heraufgeführten Fülle der Zeit sind die Kinder Abrahams berufen worden, zusammen mit allen Völkern in die Kirche Christi einzutreten, um zusammen mit ihnen ein einziges geistiges und universales Gottesvolk zu bilden[49].

III. Die christliche Befreiung

50. *(Verkündigung der Frohen Botschaft an die Armen)* Jesus verkündet die Frohe Botschaft vom Gottesreich und ruft die Menschen zur Umkehr[50]. „Den Armen wird das Evangelium verkündet" (Mt 11,5): Indem Jesus dieses Prophetenwort aufnimmt[51], offenbart er sein messianisches Handeln für alle, die das Heil von Gott erwarten.
Der Gottessohn, der sich aus Liebe zu uns arm gemacht hat[52], will in den Armen erkannt werden, in jenen, die leiden oder verfolgt werden[53]: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25,40)[54].

51. *(Das Ostergeheimnis)* Christus hat uns aber vor allem durch die Kraft des Ostergeheimnisses befreit[55]. Durch seinen vollkommenen Gehorsam am Kreuz und die Herrlichkeit seiner Auferstehung hat das Lamm Gottes die Sünde der Welt hinweggenommen und uns den Weg der endgültigen Befreiung eröffnet.
Durch unseren Dienst und unsere Liebe, aber auch durch das Aufopfern unserer Prüfungen und Leiden nehmen wir teil an dem einen Erlösungsopfer Christi, indem wir, in der Erwartung der Auferstehung der Toten, an uns ergänzen, „was an den Leiden Christi noch fehlt für seinen Leib, die Kirche" (Kol 1,24).

52. *(Gnade, Versöhnung und Freiheit)* Die Mitte der christlichen Erfahrung der Freiheit liegt in der Rechtfertigung aufgrund der Gnade des Glaubens und der Sakramente der Kirche. Diese Gnade befreit uns von der Sünde und führt uns in die Gemeinschaft mit Gott. Durch den Tod und die Auferstehung Christi ist uns Vergebung angeboten. Die Erfahrung unserer Versöhnung mit dem Vater ist Frucht des Heiligen Geistes. Gott offen-

bart sich uns als Vater der Barmherzigkeit, vor den wir mit vollem Vertrauen hintreten können.
Wenn wir mit Ihm versöhnt sind[56] und den Frieden Christi empfangen, den die Welt nicht geben kann[57], sind wir dazu berufen, unter allen Menschen Baumeister des Friedens[58] zu sein.
In Christus können wir die Sünde besiegen, und der Tod trennt uns nicht mehr von Gott; er wird endgültig zerstört bei unserer Auferstehung, die der Auferstehung Jesu ähnlich sein wird[59].
Der „Kosmos" selbst, dessen Mitte und Gipfel der Mensch ist, wartet darauf, „von der Sklaverei und Verlorenheit befreit zu werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8,21). Satan ist bereits jetzt zu Fall gebracht; der über die Macht des Todes verfügt, ist durch den Tod Christi der Machtlosigkeit unterworfen[60]. Es sind Zeichen gegeben, die die zukünftige Herrlichkeit vorwegnehmen.

53. *(Kampf gegen die Knechtschaft der Sünde)* Die Freiheit, die uns durch Christus im Heiligen Geist gebracht worden ist, hat uns die Fähigkeit zurückgegeben, die uns die Sünde geraubt hatte, nämlich Gott über alles zu lieben und in Gemeinschaft mit ihm zu bleiben.
Wir sind befreit von der ungeordneten Liebe zu uns selbst, der Quelle für die Mißachtung des Nächsten und für Herrschaftsverhältnisse unter den Menschen.
Dennoch ist bis zur Wiederkunft des Auferstandenen in Herrlichkeit das Geheimnis des Bösen in der Welt noch immer am Werk. Der heilige Paulus erinnert uns daran: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit" (Gal 5,1). Man muß also durchhalten und kämpfen, um nicht von neuem unter das Joch der Knechtschaft zu geraten. Unsere Existenz ist ein geistiger Kampf für das Leben nach dem Evangelium und mit den Waffen Gottes[61]. Aber wir haben die Kraft erhalten und die Gewißheit unseres Sieges über das Böse, ein Sieg der Liebe Christi, der nichts widerstehen kann[62].

54. *(Der Geist und das Gesetz)* Der heilige Paulus verkündet das Geschenk des neuen Gesetzes des Geistes im Gegensatz zum Gesetz des Fleisches oder der Begierde, das den Menschen zum Bösen hinzieht und ihn unfähig macht, das Gute zu wählen[63]. Dieser Mangel an Harmonie und diese innere Schwäche heben zwar die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen nicht auf, sie gefährden aber deren Einsatz für das Gute. Deshalb sagt der Apostel: „Ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will" (Röm 7,19). Er spricht also zu Recht von der „Knechtschaft der Sünde" und der „Sklaverei des Gesetzes"; denn das Gesetz, das der Sünder nicht in sich aufnehmen kann, erscheint ihm wie eine Unterdrückung.
Dennoch erkennt der heilige Paulus an, daß das Gesetz für den Menschen und den Christen seinen Wert behält, weil es „heilig, gerecht und gut" ist (Röm 7,12)[64]. Er bestätigt von neuem den Dekalog, indem er ihn ganz in Beziehung setzt zur Liebe, seiner wahren Erfüllung[65]. Überdies weiß er gut, daß die Entfaltung des sozialen Lebens einer rechtlichen Ordnung bedarf[66]. Das Neue aber, das er verkündet, besteht darin, daß Gott uns seinen Sohn geschenkt hat, „damit die Forderung des Gesetzes durch uns erfüllt werde" (Röm 8,4).
Unser Herr Jesus Christus selbst hat die Gebote des neuen Gesetzes in der Bergpredigt verkündigt; durch sein am Kreuz dargebrachtes Opfer und seine Auferstehung in Herrlichkeit hat er die Mächte der Sünde besiegt und uns die Gnade des Heiligen Geistes erwirkt, die die vollkommene Beobachtung des göttlichen Gesetzes möglich macht[67], sowie den Zugang zur Vergebung, wenn wir in die Sünde zurückfallen. Der Heilige Geist, der in unseren Herzen wohnt, ist die Quelle wahrer Freiheit.
Durch das Opfer Christi sind die kultischen Gebote des Alten Testamentes hinfällig geworden. Was die rechtlichen Normen des sozialen und politischen Lebens Israels betrifft, war sich die Kirche der apostolischen Zeit als das auf Erden angebrochene Reich Gottes bewußt, daß sie daran nicht mehr gebunden war. Dies hat die christliche Gemeinde erkennen lassen, daß die Gesetze und Handlungen der Autoritäten der verschiedenen Völker, obgleich legitim und gehorsamswürdig[68], jedoch niemals einen sakralen Charakter beanspruchen können, soweit sie sich aus diesen Autoritäten herleiten Im Licht des Evangeliums scheinen manche Gesetze und Strukturen das Zeichen der Sünde zu tragen und deren unterdrückenden Einfluß in der Gesellschaft zu verlängern.

IV. Das neue Gebot

55. *(Die Liebe, ein Geschenk des Heiligen Geistes)* Die Gottesliebe, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, schließt die Nächstenliebe ein. Als Jesus an das erste Gebot erinnert, fügt er sofort hinzu: „Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten" (Mt 22,39–40). Und der heilige Paulus sagt, daß die Liebe die vollkommene Erfüllung des Gesetzes ist[69].
Die Nächstenliebe kennt keine Grenzen, sie erstreckt sich auch auf die Feinde und Verfolger. Die Vollkommenheit, welche der Jünger als Abbild der Vollkommenheit des himmlischen Vaters erstreben soll, liegt in der Barmherzigkeit[70]. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt, daß die Liebe, wenn sie von Mitleid im Dienst am Nächsten erfüllt ist, die Vorurteile zerstört, die die ethnischen oder sozialen Gruppen gegeneinander richten[71]. Alle Schriften des Neuen Testaments zeigen die unerschöpfliche Fülle der Gefühle an, die der christlichen Nächstenliebe entspringen[72].

56. *(Die Nächstenliebe)* Die christliche Liebe, ungeschuldet und allumfassend, stammt in ihrem Wesen aus der Liebe Christi, der sein Leben für uns hingegeben hat: „Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben" (Joh 13,34)[73]. Das ist das „neue Gebot" für die Jünger.
Im Licht dieses Gebotes erinnert der heilige Jakobus die Reichen streng an ihre Verpflichtung[74], und der heilige Johannes versichert, daß derjenige, der über die Reichtümer dieser Welt verfügt, sein Herz aber dem notleidenden Bruder verschließt, die Liebe Gottes, die in ihm wohnt, nicht haben kann[75]. Die Bruderliebe ist der Prüfstein der Gottesliebe: „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht" (1 Joh 4,20). Der heilige Paulus unterstreicht nachdrücklich das Band, das zwischen der Teilnahme am Sakrament des Leibes und Blutes Christi und dem Teilen mit dem bedürftigen Bruder besteht[76].

57. *(Gerechtigkeit und Liebe)* Die Liebe des Evangeliums und die Berufung zur Kindschaft Gottes, zu der alle Menschen berufen sind, haben die direkte und verpflichtende Forderung zur Folge, jedes menschliche Wesen in seinen Rechten auf Leben und Würde zu respektieren. Die Liebe zum Nächsten und der Wille zur Gerechtigkeit hängen eng zusammen. Liebe und Gerechtigkeit gegeneinander auszuspielen, hieße, beide zugleich zu entstellen. Aber noch mehr: Der Sinn für Barmherzigkeit vervollständigt den Gerechtigkeitssinn, weil er diesen daran hindert, sich in den Kreislauf der Vergeltung einzuschließen.
Die schlimmen Ungleichheiten und die Unterdrückungen aller Art, die heute Millionen von Männern und Frauen treffen, stehen in offenem Widerspruch zum Evangelium Christi und können das Gewissen keines Christen gleichgültig lassen.
Vom Heiligen Geist geführt, geht die Kirche in Treue voran auf

den Wegen der authentischen Befreiung. Ihre Glieder wissen um ihre eigenen Schwächen und ihre Verzögerungen bei dieser Suche. Eine große Zahl von Christen hat jedoch seit den Zeiten der Apostel ihre Kraft und ihr Leben für die Befreiung von jeder Form der Unterdrückung und für die Förderung der Menschenwürde eingesetzt. Die Erfahrung der Heiligen und das Beispiel so vieler Werke im Dienst am Nächsten sind Ansporn und Licht für die befreienden Initiativen, die heute gefordert sind.

V. Die Kirche, Gottesvolk des Neuen Bundes

58. *(Auf dem Weg zur Fülle der Freiheit)* Das Gottesvolk des Neuen Bundes ist die Kirche Christi. Ihr Gesetz ist das Gebot der Liebe. Im Herzen ihrer Glieder wohnt der Geist Gottes wie in einem Tempel. Sie ist der Keim und der Anfang des Gottesreiches auf Erden, das seine Vollendung am Ende der Zeiten in der Auferstehung der Toten und der Erneuerung der ganzen Schöpfung erhalten wird[77].
So im Besitz des Angeldes des Geistes[78] wird das Gottesvolk zur Fülle der Freiheit geführt. Das neue Jerusalem, das wir mit Sehnsucht erwarten, wird zu Recht Stadt der Freiheit im tiefsten Sinne genannt[79]. Dann „wird Gott alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen" (Offb 21,4). Die Hoffnung ist die sichere Erwartung „des neuen Himmels und der neuen Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3,13).

59. *(Die endgültige Begegnung mit Christus)* Die Verklärung der am Ziel ihrer Pilgerschaft angekommenen Kirche durch den auferstandenen Christus hebt keineswegs das persönliche Schicksal jedes einzelnen am Ziel seines eigenen Lebens auf. Jeder Mensch, der vor dem Gericht Christi würdig befunden wurde, weil er von seinem freien Willen mit der Gnade Gottes guten Gebrauch gemacht hat, wird die Glückseligkeit empfangen[80]. Er wird Gott ähnlich sein; denn er wird Ihn schauen, wie Er ist[81]. Das göttliche Geschenk der ewigen Seligkeit ist der höchste Grad der Freiheit, den man sich vorstellen kann.

60. *(Eschatologische Hoffnung und Einsatz für die zeitliche Befreiung)* Diese Hoffnung schwächt nicht den Einsatz für den Fortschritt der irdischen Stadt, sondern gibt ihm im Gegenteil Sinn und Kraft. Man muß freilich irdischen Fortschritt und Wachstum des Gottesreiches sorgfältig unterscheiden, da sie nicht derselben Ordnung angehören. Diese Unterscheidung bedeutet jedoch keine Trennung; denn die Berufung des Menschen zum ewigen Leben unterdrückt nicht, sondern bestärkt seine Aufgabe, die Energien und Mittel, die er vom Schöpfer empfangen hat, einzusetzen, um sein zeitliches Leben zu entwickeln[82].
Durch den Geist des Herrn erleuchtet, vermag die Kirche unter den Zeichen der Zeit diejenigen zu erkennen, die Befreiung versprechen, und diejenigen, die trügerisch und illusorisch sind. Sie mahnt den Menschen und die Gesellschaft, die Situationen von Sünde und Ungerechtigkeit zu überwinden und die Bedingungen einer wahren Freiheit zu schaffen. Sie ist sich bewußt, daß wir alle diese Güter – Menschenwürde, brüderliche Gemeinschaft, Freiheit –, die Frucht eines Bemühens nach dem Willen Gottes sind, „von jedem Makel gereinigt, erleuchtet und verherrlicht" wiederfinden werden, „wenn Christus dem Vater das ewige und allumfassende Reich übergeben wird"[83], das Reich der Freiheit.
Die wachsame und aktive Erwartung der Ankunft des Gottesreiches umfaßt schließlich auch die vollkommene Gerechtigkeit für die Lebenden und die Toten, für die Menschen aller Zeiten und aller Orte, die Jesus Christus als oberster Richter herstellen wird[84]. Eine solche Verheißung, die alle menschlichen Möglichkeiten überschreitet, betrifft direkt unser Leben in dieser Welt. Denn eine wahre Gerechtigkeit muß sich auf alle beziehen und Antwort geben auf die unermeßliche Summe erduldeter Leiden durch alle Generationen hindurch. Ohne die Auferstehung der Toten und das Gericht des Herrn gibt es in Wirklichkeit keine Gerechtigkeit im vollen Sinn dieses Wortes. Die Verheißung der Auferstehung kommt ungeschuldeterweise der Sehnsucht nach wahrer Gerechtigkeit entgegen, die im menschlichen Herzen wohnt.

Kapitel IV.
Die befreiende Mission der Kirche

61. *(Die Kirche und die Sorgen des Menschen)* Die Kirche hat den festen Willen, auf die Sorgen des Menschen von heute zu antworten, der harten Unterdrückungen ausgesetzt ist und nach Freiheit verlangt. Das politische und wirtschaftliche Handeln der Gesellschaft gehört nicht direkt zu ihrer Sendung[85]. Doch hat ihr der Herr das Wort der Wahrheit anvertraut, das fähig ist, die Gewissen zu erleuchten. Die göttliche Liebe, die ihr Leben ist, drängt sie zu wirklicher Solidarität mit jedem Menschen, der leidet. Wenn ihre Mitglieder dieser Sendung treu bleiben, wird der Heilige Geist, die Quelle der Freiheit, in ihnen wohnen, und sie werden Früchte der Gerechtigkeit und des Friedens in ihrer familiären, beruflichen und gesellschaftlichen Umgebung hervorbringen.

I. Für das umfassende Heil der Welt

62. *(Die Seligpreisungen und die Kraft des Evangeliums)* Das Evangelium ist die Kraft des ewigen Lebens, die schon jetzt denen geschenkt wird, die es annehmen[86]. Beim Hervorbringen der neuen Menschen[87] dringt diese Kraft auch in die menschliche Gemeinschaft und ihre Geschichte ein und reinigt und belebt so deren Handlungen. Dadurch ist sie „Wurzel der Kultur"[88].
Die Seligpreisungen, die Jesus verkündet hat, drücken die vollkommene Liebe des Evangeliums aus und wurden unaufhörlich die Geschichte der Kirche hindurch von zahlreichen Getauften und in herausragender Weise von den Heiligen gelebt.
Die Seligpreisungen, angefangen bei der ersten über die Armen, bilden ein Ganzes, das nicht getrennt werden darf vom Gesamt der Bergpredigt[89]. Jesus als der neue Mose erklärt hier den Dekalog, das Gesetz des Bundes, indem er ihm seinen endgültigen und vollen Sinn gibt. Wenn die Seligpreisungen in ihrem gesamten Kontext gelesen und interpretiert werden, drücken sie den Geist des kommenden Gottesreiches aus. Aber im Licht der hiermit offenbarten endgültigen Bestimmung der menschlichen Geschichte treten zugleich die Grundlagen der Gerechtigkeit in der zeitlichen Ordnung klarer hervor.
Denn indem die Seligpreisungen das Vertrauen, das sich auf Gott stützt, die Hoffnung auf das ewige Leben, die Liebe zu Gerechtigkeit und Frieden, die Barmherzigkeit, die bis zur Vergebung und Wiederversöhnung geht, lehren, erlauben sie es, die zeitliche Ordnung in Beziehung zu einer transzendenten Ordnung zu setzen, die jener das wahre Maß gibt, ohne ihre Eigenständigkeit aufzuheben.
In ihrem Licht ist das notwendige Engagement für die irdischen Aufgaben im Dienst am Nächsten und an der menschlichen Gemeinschaft zugleich dringlich geboten und in seiner richtigen Perspektive gewahrt. Die Seligpreisungen bewahren vor der Vergötzung irdischer Güter und ungerechter Vorteile, deren zü-

gellose Suche jene auslöst[90]. Sie halten von utopischer und zerstörerischer Suche nach einer vollkommenen Welt ab; „denn die Gestalt dieser Welt vergeht" (1 Kor 7,31).

63. *(Die Ankündigung des Heils)* Das Wesen der Sendung der Kirche, die die Sendung Christi weiterführt, besteht darin, zu evangelisieren und das Heil zu bringen[91]. Sie schöpft ihren Antrieb aus der göttlichen Liebe. Die Evangelisierung besteht in der Verkündigung des Heils, dem Geschenk Gottes. Durch das Wort Gottes und die Sakramente wird der Mensch vor allem von der Macht der Sünde und des Bösen, die ihn niederdrücken, befreit und in die Liebesgemeinschaft mit Gott geführt. In der Nachfolge ihres Herrn, der „in die Welt gekommen ist, um die Sünder zu retten" (1 Tim 1,15), will die Kirche das Heil aller Menschen.
Bei dieser ihrer Sendung lehrt die Kirche den Weg, dem der Mensch in dieser Welt folgen muß, um in das Reich Gottes zu gelangen. Ihre Lehre erstreckt sich folglich auf den gesamten moralischen Bereich und besonders auf die Gerechtigkeit, die die menschlichen Beziehungen ordnen muß. Das gehört zur Verkündigung des Evangeliums.
Die Liebe, die die Kirche antreibt, allen Menschen die gnadenhafte Teilhabe am göttlichen Leben zu vermitteln, läßt sie aber auch durch das wirksame Handeln ihrer Glieder das wahre zeitliche Wohl der Menschen verfolgen, ihren Nöten zu Hilfe kommen, für ihre Kultur sorgen und eine ganzheitliche Befreiung von all dem fördern, was die Entwicklung der menschlichen Person behindert. Die Kirche will das Wohl des Menschen in allen seinen Dimensionen, zuerst als Glied der Gottesstadt, dann als Bürger der irdischen Stadt.

64. *(Evangelisation und Förderung der Gerechtigkeit)* Wenn die Kirche also zur Förderung der Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft Stellung nimmt oder die gläubigen Laien ermutigt, dort ihrer Berufung entsprechend zu wirken, weicht sie nicht von ihrer Sendung ab. Sie ist jedoch darauf bedacht, daß diese Sendung nicht von der Sorge um die zeitliche Ordnung ganz aufgesogen oder auf sie reduziert wird. Deshalb hält sie mit großer Sorgfalt sowohl die Einheit wie die Unterscheidung von Evangelisation und menschlicher Förderung klar und fest aufrecht: die Einheit, weil sie das Wohl des ganzen Menschen sucht; die Unterscheidung, weil diese beiden Aufgaben aus verschiedenem Grunde zu ihrer Sendung gehören.

65. *(Evangelium und irdische Realität)* Gerade indem die Kirche ihre eigene Zielrichtung verfolgt, richtet sie das Licht des Evangeliums auf die irdischen Realitäten, um die menschliche Person von ihrem Elend zu heilen und zu ihrer Würde zu erheben. Der Zusammenhalt der Gesellschaft in Gerechtigkeit und Frieden wird dadurch gefördert und verstärkt[92]. Ebenso ist die Kirche ihrer Sendung treu, wenn sie die Irrwege, Sklavereien und Unterdrückungen anprangert, denen die Menschen zum Opfer fallen.
Sie ist ihrer Sendung treu, wenn sie sich den Versuchen widersetzt, eine Form gesellschaftlichen Lebens zu errichten, in der Gott abwesend ist, sei es aus bewußter Gegnerschaft, sei es durch schuldhaftes Übersehen[93].
Sie ist schließlich ihrer Sendung treu, wenn sie zu politischen Bewegungen Stellung nimmt, die gegen Elend und Unterdrükkung mit Theorien und Aktionsmethoden kämpfen wollen, die dem Evangelium widersprechen und dem Menschen selbst entgegenstehen[94].
Zweifellos bringt die Moral des Evangeliums dem Menschen mit der Kraft der Gnade auch neue Perspektiven und neue Anforderungen. Aber sie vervollkommnet und erhebt eine moralische Dimension, die bereits der menschlichen Natur angehört und um die sich die Kirche sorgt, weil sie weiß, daß dies ein Erbe ist, das allen Menschen als solchen gehört.

II. Die Liebe, die den Armen den Vorzug gibt

66. *(Jesus und die Armut)* Jesus Christus, der reich war, wurde arm, um uns durch seine Armut reich zu machen[95]. Der heilige Paulus spricht hier vom Geheimnis der Menschwerdung: Der ewige Sohn Gottes ist die sterbliche Menschennatur anzunehmen gekommen, um den Menschen aus dem Elend zu erretten, in das ihn die Sünde gestürzt hatte. Darüber hinaus hat Christus als Mensch einen Stand der Armut und Entbehrung gewählt[96], um zu zeigen, worin der wahre Reichtum besteht, den man suchen soll, nämlich die Lebensgemeinschaft mit Gott. Er lehrte den Verzicht auf die Reichtümer der Erde, damit wir Sehnsucht nach den Schätzen des Himmels haben[97]. Die Apostel, die er erwählt hat, mußten auch selbst alles verlassen und sein Los teilen[98].
Durch den Propheten als Messias der Armen[99] angekündigt, hat er gerade unter diesen, den Niedrigen, den „Armen Jahwes", die nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches dürsteten, die Herzen gefunden, die ihn aufnahmen. Aber er wollte auch denen nahe sein, die, obwohl reich an irdischen Gütern, als „Zöllner und Sünder" von der Gemeinschaft ausgeschlossen waren; denn er war gekommen, um sie zur Bekehrung zu rufen[100].
Eine solche Armut, geformt aus Verzicht, Gottvertrauen, Gelassenheit und Bereitschaft zum Teilen, hat Jesus seliggepriesen.

67. *(Jesus und die Armen)* Jesus hat aber nicht nur die Gnade und den Frieden Gottes gebracht; er hat auch zahllose Kranke geheilt; er hatte Mitleid mit der Volksmenge, die nichts zu essen hatte, und hat sie gesättigt; zusammen mit den Jüngern, die ihm nachfolgten, hat er Almosen gegeben[101]. Die Seligpreisung der Armut, die er verkündet hat, kann deshalb keineswegs bedeuten, daß die Christen die Armen übersehen dürften, denen das Notwendige für ein menschenwürdiges Leben in dieser Welt fehlt. Als Frucht und Folge der Sünde der Menschen und ihrer naturgegebenen Schwäche ist dieses Elend ein Übel, von dem die Menschen soweit wie möglich befreit werden müssen.

68. *(Die Liebe, die den Armen den Vorzug gibt)* Unter seinen vielfältigen Formen – materielle Not, Unrecht und Unterdrückung, leibliche und seelische Krankheiten und schließlich der Tod – ist das menschliche Elend das offenkundige Zeichen für den naturgegebenen Zustand der Schwäche, in dem sich der Mensch nach der Ursünde befindet, sowie für die Notwendigkeit einer Heilung. Darum hat es das Mitleid Christi, des Erlösers, geweckt, der dieses Elend hat auf sich nehmen[102] und sich mit den „geringsten seiner Brüder" (Mt 25,40.45) hat identifizieren wollen. Darum richtet sich auf alle, die davon bedrückt sind, auch eine vorrangige Liebe der Kirche, die seit ihren Anfängen, ungeachtet der Schwächen vieler ihrer Glieder unaufhörlich dafür gewirkt hat, die Bedrückten zu stützen, zu verteidigen und zu befreien. Das hat sie getan durch zahllose Werke der Wohltätigkeit, die immer und überall unentbehrlich bleiben[103]. Weiterhin hat sie sich durch ihre Soziallehre, auf deren Anwendung sie drängt, dafür eingesetzt, strukturelle Veränderungen in der Gesellschaft herbeizuführen, um Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben zu schaffen.
Durch die innere Freiheit vom Reichtum, die das Teilen möglich macht und das Himmelreich öffnet[104], bezeugen die Jünger Jesu in der Liebe zu den Armen und Elenden die Liebe des Vaters selbst, die sich im Erlöser offenbart. Diese Liebe kommt von Gott und geht zu Gott. Die Jünger Christi haben in den Gaben,

die sie auf den Altar legen, stets eine Gabe gesehen, die Gott selbst dargebracht wird.
Indem die Kirche die Armen liebt, bezeugt sie die Würde des Menschen. Deutlich betont sie, daß der Mensch mehr gilt durch das, was er ist, als durch das, was er besitzt. Sie bezeugt, daß diese Würde nicht zerstört werden kann, wie auch immer die Situation des Elends, der Mißachtung, der Ablehnung und der Ohnmacht sein mag, in die ein Mensch geraten ist. Sie zeigt sich mit denjenigen solidarisch, die nichts zählen für eine Gesellschaft, von der sie geistig und manchmal sogar körperlich ausgestoßen sind. Insbesondere wendet sich die Kirche in mütterlicher Liebe den Kindern zu, die aufgrund der menschlichen Bosheit niemals das Licht erblicken werden, wie auch den alten Menschen, die einsam und verlassen sind.
Die vorrangige Option für die Armen ist weit davon entfernt, ein Zeichen von Partikularismus und Sektarismus zu sein; sie offenbart vielmehr die Universalität von Sein und Sendung der Kirche. Diese Option schließt niemanden aus.
Das ist der Grund, warum die Kirche diese Option nicht mit Hilfe von einengenden soziologischen und ideologischen Kategorien zum Ausdruck bringen darf; sie würden aus dieser vorrangigen Zuwendung eine parteiische und konfliktbetonte Wahl machen.

69. *(Kirchliche Basisgemeinschaften und andere christliche Gruppen)* Als Zeugen dieser evangelischen Liebe sind die neuen kirchlichen Basisgemeinschaften oder andere Gruppen von Christen für die Kirche ein Motiv großer Hoffnung. Wenn sie wahrhaft in Einheit mit der Ortskirche und mit der Universalkirche leben, sind sie ein echter Ausdruck von Gemeinschaft und ein Mittel, um eine noch tiefere Gemeinschaft zu formen[105]. Sie bleiben ihrer Sendung in dem Maße treu, als sie dafür Sorge tragen, ihre Mitglieder durch das Hören auf das Wort Gottes, durch die Treue zum Lehramt, zur hierarchischen Ordnung der Kirche und zum sakramentalen Leben auf den vollständigen christlichen Glauben hin zu erziehen. Unter dieser Bedingung wird ihre Erfahrung, die im Einsatz für Befreiung wurzelt, ein Reichtum für die ganze Kirche.

70. *(Die theologische Reflexion)* In ähnlicher Weise kann eine theologische Reflexion, die sich aus einer partikulären Erfahrung entwickelt, einen sehr positiven Beitrag darstellen, insofern sie Aspekte des Wortes Gottes aufleuchten läßt, deren ganzer Reichtum bisher noch nicht vollständig erfaßt worden war. Damit aber diese Reflexion wirklich ein Lesen der Heiligen Schrift und nicht eine Projektion eines dort nicht enthaltenen Sinnes auf das Wort Gottes ist, wird der Theologe darauf bedacht sein, die Erfahrung, von der er ausgeht, im Licht der Erfahrung der Kirche selbst zu interpretieren. Diese Erfahrung der Kirche leuchtet in hervorragendem Maße und in all ihrer Reinheit im Leben der Heiligen auf. Es obliegt den Hirten der Kirche, in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri zu unterscheiden, was davon authentisch ist.

Kapitel V.
Die Soziallehre der Kirche im Dienst einer Praxis der Befreiung

71. *(Die christliche Praxis der Befreiung)* Die soteriologische Dimension der Befreiung darf nicht auf die sozialethische Dimension, die eine Folge daraus ist, eingeschränkt werden. Die von Christus bewirkte Befreiung bis in die Wurzel hinein, die dem Menschen die wahre Freiheit zurückgibt, weist ihm zugleich eine Aufgabe zu: eine christliche Lebensführung als Verwirklichung des Hauptgebotes der Liebe. Dies ist das oberste Prinzip der christlichen Sozialethik, die auf dem Evangelium und der gesamten Tradition von der apostolischen Zeit über die Epoche der Kirchenväter bis zu den jüngsten Verlautbarungen des Lehramtes gründet.
Die großen Herausforderungen unserer Zeit bilden einen dringenden Appell, diese auf das Handeln ausgerichtete Lehre nun auch wirklich in die Praxis umzusetzen.

I. Die Natur der Soziallehre der Kirche

72. *(Botschaft des Evangeliums und soziales Leben)* Die soziale Unterweisung der Kirche ist entstanden aus der Begegnung der Botschaft des Evangeliums und ihrer Forderungen, wie sie im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe und in der Gerechtigkeit zusammengefaßt sind[106], mit den Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben. Im Rückgriff auf die Schätze der Weisheit und der Humanwissenschaften konstituierte sie sich als Lehre, die den ethischen Aspekt des Lebens betrifft und die fachlichen Gesichtspunkte der Probleme berücksichtigt, aber immer nur, um sie unter moralischer Hinsicht zu beurteilen.
Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte. Darum enthält sie neben fortwährend geltenden Prinzipien auch veränderliche Beurteilungen. Sie bildet kein geschlossenes System, sondern bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen.
Als Expertin für die Menschlichkeit legt die Kirche durch ihre Soziallehre eine Summe von *Reflexionsprinzipien*, von *Urteilskriterien*[107] sowie von *Richtlinien für das konkrete Handeln*[108] dar, damit die tiefgreifenden Veränderungen, nach denen die Situationen von Elend und Ungerechtigkeit rufen, zustande kommen, und das in einer Weise, die dem wahren Wohl der Menschen dient.
73. *(Grundlegende Prinzipien)* Das Hauptgebot der Liebe führt zur vollen Anerkennung der Würde jedes einzelnen Menschen, weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Aus dieser Würde leiten sich natürliche Rechte und Pflichten ab. Im Licht der Ebenbildlichkeit mit Gott zeigt sich die Freiheit als wesentliche Eigenschaft der menschlichen Person in ihrer ganzen Tiefe. Die Personen sind die aktiven und verantwortlichen Subjekte des sozialen Lebens[109].
Mit der Würde des Menschen als Fundament sind das *Prinzip der Solidarität* und das *Prinzip der Subsidiarität* eng verbunden. Kraft des ersteren muß der Mensch mit seinesgleichen zum Gemeinwohl der Gesellschaft auf all ihren Ebenen beitragen[110].
Daraus folgt, daß die Soziallehre der Kirche allen Formen eines sozialen oder politischen Individualismus entgegensteht.
Kraft des zweiten Prinzips dürfen weder der Staat noch irgendeine gesellschaftliche Macht die Initiative und Verantwortlichkeit der Personen und der Gemeinschaften der mittleren Ebene im Bereich, wo diese tätig werden können, ersetzen oder ihren notwendigen Freiheitsraum zerstören[111]. Daraus folgt, daß die Soziallehre der Kirche allen Formen des Kollektivismus entgegensteht.

74. *(Urteilskriterien)* Die genannten Prinzipien begründen *Kriterien zur Beurteilung* der sozialen *Situationen, Strukturen* und *Systeme.*
So zögert die Kirche nicht, *Lebensbedingungen* anzuprangern, die einen Verstoß gegen die Würde und Freiheit des Menschen darstellen.

Solche Kriterien erlauben es auch, den Wert von *Strukturen* zu beurteilen. Dabei handelt es sich um das Gesamt an Institutionen und Praktiken, welche die Menschen auf nationaler und internationaler Ebene bereits vorfinden oder sich schaffen und die das wirtschaftliche, soziale und politische Leben bestimmen und gestalten. Wenn auch in sich notwendig, tendieren diese oft dahin, zu erstarren und sich in Mechanismen zu verfestigen, die vom Willen der Menschen relativ unabhängig sind und folglich die gesellschaftliche Entwicklung lähmen oder verfälschen und Ungerechtigkeit erzeugen. Sie hängen jedoch stets von der Verantwortung des Menschen ab, der sie verändern kann, und nicht von einem angeblichen historischen Determinismus.
Wenn die Institutionen und Gesetze dem Naturgesetz entsprechen und auf das Gemeinwohl hingeordnet sind, garantieren sie die Freiheit der Person und ihre Förderung. Man darf deshalb nicht sämtliche Aspekte des Gesetzes, die einen Zwang enthalten, und auch nicht die feste Ordnung eines Rechtsstaates verurteilen, der diesen Namen verdient. Man kann wohl von Strukturen reden, die von der Sünde gekennzeichnet sind; aber man darf nicht die Strukturen als solche verurteilen.
Die Urteilskriterien betreffen auch die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen *Systeme.* Die Soziallehre der Kirche spricht sich nicht für ein spezifisches System aus, sondern erlaubt vor allem im Licht ihrer Grundprinzipien zu erkennen, inwieweit die bestehenden Systeme den Forderungen der Menschenwürde entsprechen oder nicht.

75. *(Vorrang der Personen vor den Strukturen)* Gewiß, die Kirche ist sich der Vielschichtigkeit der Probleme bewußt, die sich der Gesellschaft stellen, und kennt auch die Schwierigkeiten, angemessene Lösungen dafür zu finden. Doch ist sie der Meinung, man müsse zuerst an die geistigen und moralischen Fähigkeiten der Person appellieren und an die fortwährende Notwendigkeit innerer Bekehrung erinnern, wenn man wirtschaftliche und soziale Veränderungen erreichen will, die dem Menschen wahrhaft dienen.
Der Vorrang, der den Strukturen und der technischen Organisation vor den Personen und den Forderungen ihrer Würde eingeräumt wird, ist Ausdruck einer materialistischen Anthropologie; ein solcher Vorrang steht der Errichtung einer gerechten sozialen Ordnung entgegen[112].
Der Vorrang, der der Freiheit und der Bekehrung des Herzens zuerkannt wird, hebt jedoch in keiner Weise die Notwendigkeit auf, ungerechte Strukturen zu verändern. Es ist deshalb vollauf berechtigt, daß diejenigen, die an der Unterdrückung durch die Besitzer des Reichtums oder der politischen Macht leiden, sich mit moralisch erlaubten Mitteln dafür einsetzen, Strukturen und Institutionen zu erlangen, in denen ihre Rechte wirklich respektiert werden.
Es bleibt jedoch wahr, daß Strukturen, die für das Wohl der Personen geschaffen worden sind, von sich allein her nicht in der Lage sind, dieses Wohl hervorzubringen und zu garantieren. Die Korruption, die in gewissen Ländern Führungskräfte und staatliche Verwaltung befallen hat und alles ehrliche soziale Leben zerstört, ist ein Beweis dafür. Die Rechtschaffenheit der Sitten ist Bedingung für die Gesundheit der Gesellschaft. Man muß sich also zugleich um die Bekehrung der Herzen und um die Verbesserung der Strukturen bemühen; denn die Sünde, die am Ursprung ungerechter Situationen steht, ist nach ihrer eigentlichen und primären Bedeutung ein Willensakt, der der Freiheit der Person entspringt. Nur in einer abgeleiteten und sekundären Bedeutung bezieht sich Sünde auch auf die Strukturen und kann man von „sozialer Sünde“[113] sprechen.
Außerdem darf man beim Befreiungsprozeß nicht von der geschichtlichen Situation einer Nation absehen noch die kulturelle Identität des Volkes antasten. Folglich darf man solche Gruppen nicht passiv gewähren lassen und noch weniger aktiv unterstützen, die sich durch Gewalt oder Manipulation der öffentlichen Meinung des Staatsapparates bemächtigen und der Gesellschaft mißbräuchlich eine importierte Ideologie aufzwingen, die den wahren kulturellen Werten des Volkes widerspricht[114]. Hierbei ist es angebracht, an die schwerwiegende politische Verantwortung der Intellektuellen zu erinnern.

76. *(Richtlinien für das konkrete Handeln)* Die Grundprinzipien und Urteilskriterien führen zu *Richtlinien für das konkrete Handeln:* Weil das Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft im Dienst an den Personen steht, müssen Mittel und Wege des Handelns der Menschenwürde entsprechen und die Erziehung zur Freiheit fördern. Hier liegt ein sicheres Kriterium des Urteilens und Handelns: Es gibt keine echte Befreiung, wenn nicht von Anfang an die Freiheitsrechte respektiert werden.
Der systematische Rückgriff auf Gewalt, der als angeblich notwendiger Weg zur Befreiung hingestellt wird, muß als eine zerstörerische Illusion angeprangert werden, die den Weg zu neuer Knechtschaft eröffnet. Mit gleichem Nachdruck wird man die von den Besitzenden gegenüber den Armen ausgeübte Gewalt, die Willkür der Polizei sowie jegliche Form von Gewalt, die zum Regierungssystem gemacht wird, verurteilen. Für diese Bereiche muß man aus den tragischen Erfahrungen zu lernen verstehen, welche die Geschichte unseres Jahrhunderts gekannt hat und immer noch kennt. Man darf nicht länger die schuldhafte Tatenlosigkeit der staatlichen Autoritäten in Demokratien hinnehmen, wo die soziale Situation einer großen Zahl von Männern und Frauen weit davon entfernt ist, den Forderungen der verfassungsgemäß garantierten individuellen und sozialen Rechte zu entsprechen.

77. *(Ein Kampf für die Gerechtigkeit)* Wenn die Kirche die Gründung und das Wirken von Vereinigungen, wie die Gewerkschaften, ermutigt, die für die Verteidigung der Rechte und legitimen Interessen der Arbeitnehmer und für die soziale Gerechtigkeit kämpfen, billigt sie damit nicht zugleich jene Theorie, die im Klassenkampf die strukturelle Dynamik des sozialen Lebens erblickt. Die Handlungsweise, die sie befürwortet, ist nicht der Kampf einer Klasse gegen eine andere, um den Gegner auszuschalten; sie geht nicht aus von der absurden Bindung an ein angebliches Gesetz der Geschichte. Sie ist vielmehr ein ehrliches und überlegtes Ringen um soziale Gerechtigkeit und Solidarität[115]. Der Christ wird stets den Weg des Dialogs und des gegenseitigen Einvernehmens bevorzugen.
Christus hat uns das Gebot der Feindesliebe gegeben[116]. Befreiung im Geist des Evangeliums ist darum unvereinbar mit dem Haß gegen den anderen, sei es als Einzelperson oder als Gemeinschaft; der Haß gegen den Feind ist dabei mitgemeint.

78. *(Der Mythos der Revolution)* Situationen schwerer Ungerechtigkeit erfordern den Mut zu tiefgreifenden Reformen und die Abschaffung ungerechtfertigter Privilegien. Diejenigen aber, die den Weg der Reformen verächtlich machen zugunsten des Mythos der Revolution, nähren nicht nur die Illusion, die Beseitigung einer ungerechten Situation reiche in sich bereits aus, um eine menschlichere Gesellschaft zu schaffen, sondern fördern sogar das Aufkommen von totalitären Regimen[117]. Der Kampf gegen Ungerechtigkeiten hat nur dann einen Sinn, wenn er auf die Errichtung einer neuen sozialen und politischen Ordnung hinzielt, die den Forderungen der Gerechtigkeit entspricht. Davon müssen bereits die einzelnen Etappen ihrer Errichtung geprägt sein. Es gibt eben auch eine Moral der Mittel[118].

79. *(Ein letzter Ausweg)* Diese Prinzipien müssen insbesondere im Extremfall angewandt werden, in dem der bewaffnete Kampf – nach Aussage des Lehramtes – als letzter Ausweg gerechtfertigt sein könnte, um „einer eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt“[119], ein Ende zu setzen. Jedoch darf die konkrete Anwendung dieses Mittels erst nach einer sehr genauen Analyse der gegebenen Situation ins Auge gefaßt werden. Infolge der beständigen Entwicklung der verwendeten Techniken und der zunehmenden Schwere der durch die Anwendung von Gewalt gegebenen Gefahren öffnet nämlich das, was man heute den „passiven Widerstand“ nennt, einen Weg, der mit den Moralprinzipien mehr konform geht und nicht weniger erfolgversprechend ist.
Niemals kann man es billigen, weder von seiten der tatsächlichen Machthaber noch von seiten aufrührerischer Gruppen, wenn zu verbrecherischen Mitteln Zuflucht genommen wird, wie zu Repressalien gegen die Bevölkerung, zur Folter, zu terroristischen Methoden oder zu der berechneten Provokation, daß es im Laufe von Volksversammlungen zu Todesopfern kommt. Haßerfüllte Verleumdungskampagnen, die jemanden seelisch und moralisch zugrunde richten können, sind gleichermaßen unzulässig.

80. *(Die Rolle der Laien)* Es gehört nicht zur Aufgabe der Hirten der Kirche, bei der Errichtung einer politischen Ordnung und bei der Organisation des gesellschaftlichen Lebens direkt einzugreifen. Diese Aufgabe erwächst aus der Berufung der Laien, die hierbei kraft eigener Initiative mit ihren Mitbürgern zusammenarbeiten[120]. Bei der Erfüllung dieser Aufgabe müssen sie sich bewußt sein, daß das Ziel der Kirche die Ausbreitung des Reiches Christi ist, damit alle Menschen das Heil finden und die Welt durch sie wirklich auf Christus hingeordnet wird[121].
Das Heilswerk zeigt sich so unauflöslich mit der Aufgabe verbunden, die Lebensbedingungen des Menschen in dieser Welt zu verbessern und zu heben.
Die Unterscheidung von übernatürlicher Heilsordnung und zeitlicher Ordnung des menschlichen Lebens muß innerhalb des einen Planes Gottes gesehen werden, alle Dinge in Christus zusammenzuführen. Darum muß sich der Laie, der zugleich Gläubiger und Bürger ist, in beiden Bereichen stets von seinem christlichen Gewissen leiten lassen[122].
Das soziale Handeln, das eine Vielfalt von konkreten Wegen beinhalten kann, muß sich gleichwohl immer auf das Gemeinwohl richten und mit der Botschaft des Evangeliums und der Lehre der Kirche übereinstimmen. Man muß vermeiden, daß die Unterschiedlichkeit der Optionen dem Geist der Zusammenarbeit schadet, zur Lähmung der Anstrengungen führt oder Verwirrung im christlichen Volk hervorruft.
Die aus der Soziallehre der Kirche empfangene Orientierung muß zum Erwerb der unerläßlichen fachtechnischen und wissenschaftlichen Kompetenzen anspornen. Ebenso regt sie dazu an, sich um die notwendige moralische Charakterbildung und ein vertieftes geistliches Leben zu bemühen. Wenn diese Lehre von Weisheit geprägte Grundsätze und Ratschläge bereitstellt, befreit sie doch nicht von der Erziehung auch zu politischer Klugheit, wie sie zur Leitung und Durchführung menschlicher Angelegenheiten nötig ist.

II. Forderungen aus dem Evangelium nach tiefgreifenden Veränderungen

81. *(Notwendigkeit einer kulturellen Veränderung)* Eine noch nie dagewesene Herausforderung ist heute den Christen gestellt, die sich um die Verwirklichung der Zivilisation der Liebe bemühen, die das ganze ethisch-kulturelle Erbe des Evangeliums in sich zusammenfaßt. Diese Aufgabe verlangt eine neue Besinnung auf das, was das Verhältnis zwischen dem Hauptgebot der Liebe und der sozialen Ordnung in ihrer ganzen Vielschichtigkeit ausmacht.
Das direkte Ziel dieser tiefen Besinnung ist die Ausarbeitung und Einleitung von mutigen Aktionsprogrammen im Hinblick auf die gesellschaftlich-wirtschaftliche Befreiung von Millionen Männern und Frauen, deren Lage durch wirtschaftliche, soziale und politische Unterdrückung unerträglich geworden ist.
Diese Aktion muß mit einer großen Anstrengung in der Erziehung beginnen: Erziehung zur Zivilisation der Arbeit, Erziehung zur Solidarität, Zugang aller zur Kultur.

82. *(Das Evangelium der Arbeit)* Das Leben Jesu von Nazaret, ein wirkliches „Evangelium der Arbeit“, bietet uns das lebendige Beispiel und das Prinzip für die radikale kulturelle Umwandlung, die unerläßlich ist, um die großen Probleme zu lösen, die unsere Zeit zu bewältigen hat. Derjenige, der, obwohl er Gott war, uns in allem gleich wurde, hat sich während der längsten Zeit seines irdischen Lebens der Handarbeit gewidmet[123]. Die Kultur, auf die unsere Epoche wartet, wird durch die volle Anerkennung der Würde der menschlichen Arbeit gekennzeichnet sein, die im Licht der Geheimnisse von Schöpfung und Erlösung in ihrem ganzen Adel und in ihrer Fruchtbarkeit aufleuchtet[124]. Anerkannt als Ausdruck der Person, wird die Arbeit zum Quell für Sinngebung und schöpferische Kraft.

83. *(Eine wahre Zivilisation der Arbeit)* Die Lösung für den großen Teil der sehr schwerwiegenden Probleme des Elends findet sich daher in der Förderung einer echten Zivilisation der Arbeit. Die Arbeit ist in gewisser Weise der Schlüssel der gesamten sozialen Frage[125].
Es muß also vorrangig im Bereich der Arbeit eine Befreiungsaktion in Freiheit unternommen werden. Weil die Beziehung zwischen der menschlichen Person und der Arbeit radikal und vital ist, üben die Formen und Weisen, wie dieses Verhältnis geregelt wird, einen positiven Einfluß aus für die Lösung einer Vielzahl von sozialen und politischen Problemen, die sich jedem Volk stellen. Gerechte Arbeitsverhältnisse werden ein System politischer Gemeinschaft vorzeichnen, das geeignet ist, die ganzheitliche Entwicklung jeder menschlichen Person zu fördern. Wenn das System der Arbeitsbeziehungen, das von den unmittelbar Beteiligten, den Arbeitnehmern und Arbeitgebern, mit der unerläßlichen Hilfe der öffentlichen Hand geschaffen wird, es zustande bringt, eine Zivilisation der Arbeit hervorzubringen, so wird es in der Mentalität der Völker und bis in die institutionellen und politischen Grundlagen hinein eine tiefgreifende und friedliche Revolution bewirken.

84. *(Nationales und internationales Gemeinwohl)* Eine solche Kultur der Arbeit wird eine bestimmte Zahl wesentlicher Werte voraussetzen und verwirklichen müssen. Sie wird anerkennen, daß die Person des Arbeiters Prinzip, Subjekt und Ziel der Arbeit ist. Sie wird den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital und die universelle Bestimmung der materiellen Güter betonen. Sie wird vom Geist einer Solidarität beseelt sein, die nicht nur Rechte beinhaltet, die einzufordern sind, sondern auch Pflichten, die es zu erfüllen gilt. Sie wird die Mitbeteiligung einschließen, die danach trachtet, das nationale und internationale Gemeinwohl zu fördern und nicht nur die individuellen oder die Gruppeninteressen zu verteidigen. Sie wird sich die Methode

der friedlichen Auseinandersetzung und des freimütigen und entschiedenen Dialogs zu eigen machen.
Damit werden die politischen Autoritäten eher befähigt, unter Achtung der legitimen Freiheiten der einzelnen, der Familien und der subsidiären Gruppen zu wirken, indem sie so die erforderlichen Bedingungen dafür schaffen, daß der Mensch sein wahres und ganzheitliches Wohl, einschließlich seines geistigen Zieles, erreicht[126].

85. *(Der Wert der menschlichen Arbeit)* Eine Kultur, die die hervorragende Würde des Arbeiters anerkennt, wird die subjektive Dimension der Arbeit besonders herausstellen[127]. Der Wert jeder menschlichen Arbeit hängt nicht an erster Stelle von der Art der geleisteten Arbeit ab; er hat sein Fundament in der Tatsache, daß der Arbeitende Person ist[128]. Es handelt sich hier um ein ethisches Kriterium, dessen Forderungen nicht vergessen werden dürfen.
Daher hat jeder Mensch ein Recht auf Arbeit, das praktisch anerkannt werden muß durch wirksame Anstrengungen, um das dramatische Problem der Arbeitslosigkeit zu lösen. Die Tatsache, daß diese weite Teile der Bevölkerung und besonders der Jugend in einer Randexistenz hält, ist unerträglich. Deswegen ist die Schaffung von Arbeitsplätzen eine vorrangige soziale Aufgabe, die sich den einzelnen und der Privatinitiative, aber gleichermaßen auch dem Staat stellt. In der Regel hat der Staat hier wie anderswo eine subsidiäre Funktion; er kann aber oft auch aufgefordert werden, direkt zu intervenieren, wie im Fall von internationalen Vereinbarungen zwischen verschiedenen Staaten. Solche Vereinbarungen müssen auch das Recht der Emigranten und ihrer Familien achten[129].

86. *(Förderung der Mitbeteiligung)* Der Arbeitslohn, der nicht als einfache Ware verstanden werden kann, muß es dem Arbeiter und seiner Familie ermöglichen, zu einem wahrhaft menschlichen Lebensniveau im materiellen, sozialen, kulturellen und geistigen Bereich Zugang zu erhalten. Es ist die Würde der Person, die das Kriterium zur Beurteilung der Arbeit bildet, und nicht umgekehrt. Wie immer die Arbeit geartet ist, der Arbeiter muß sie als Ausdruck seiner Persönlichkeit leben können. Von daher ergibt sich die Forderung nach einer Mitbeteiligung, die – weit über eine Teilnahme an den Früchten der Arbeit hinaus – auf der Ebene der Planung, der Initiativen und der Verantwortlichkeiten eine wirklich gemeinschaftliche Dimension einbringen sollte[130].

87. *(Vorrang der Arbeit)* Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital macht es für die Unternehmer zu einem Gebot der Gerechtigkeit, vor der Steigerung des Profits das Wohl der Arbeiter zu beachten. Sie haben die sittliche Pflicht, kein unproduktives Kapital anzuhäufen und bei den Investitionen vor allem das Gemeinwohl vor Augen zu haben. Das verlangt, daß man vorrangig die Sicherung der bestehenden oder die Schaffung von neuen Arbeitsplätzen in der Produktion wirklich nützlicher Güter sucht.
Das Recht auf Privateigentum kann nicht ohne die Verpflichtung für das Gemeinwohl verstanden werden. Es ist dem höheren Prinzip von der universellen Bestimmung der Güter untergeordnet[131].

88. *(Tiefgreifende Reformen)* Diese Lehre muß zu Reformen anregen, bevor es zu spät ist. Der Zugang aller zu den Gütern, die für ein menschliches, persönliches und familiäres Leben, das diesen Namen verdient, notwendig sind, ist eine Hauptforderung der sozialen Gerechtigkeit. Sie muß sowohl im Bereich der Industriearbeit wie in ganz besonderer Weise in dem der Landarbeit verwirklicht werden[132]. In der Tat machen ja die Landbewohner, vor allem in der Dritten Welt, den überwiegenden Teil der Armen aus[133].

III. Förderung der Solidarität

89. *(Eine neue Solidarität)* Die Solidarität ist eine direkte Forderung der menschlichen und übernatürlichen Brüderlichkeit. Die schwerwiegenden sozio-ökonomischen Probleme, die sich heute stellen, können nur gelöst werden, wenn man neue Allianzen der Solidarität bildet: Solidarität der Armen untereinander; Solidarität mit den Armen, zu der die Reichen aufgefordert sind, Solidarität der Arbeiter und mit den Arbeitern. Die Institutionen und die sozialen Vereinigungen auf verschiedenen Ebenen, sowie auch der Staat, müssen sich an einer allgemeinen Bewegung der Solidarität beteiligen. Wenn die Kirche dazu aufruft, dann weiß sie, daß auch sie selbst in ganz besonderer Weise davon betroffen ist.

90. *(Die universelle Bestimmung der Güter)* Das Prinzip der universellen Bestimmung der Güter, verbunden mit dem der menschlichen und übernatürlichen Brüderlichkeit, schreibt den reichsten Ländern ihre Verpflichtungen gegenüber den armen Ländern vor. Es sind Pflichten der Solidarität in der Hilfe für die Entwicklungsländer, der sozialen Gerechtigkeit für eine konkrete Überprüfung der Handelsbeziehungen zwischen Nord und Süd und für die Förderung einer menschlicheren Welt für alle, wo jeder geben und empfangen kann, und wo der Fortschritt der einen kein Hindernis für die Entwicklung der anderen noch ein Vorwand zu deren Beherrschung ist[134].

91. *(Hilfe zur Entwicklung)* Die internationale Solidarität ist eine Forderung der sittlichen Ordnung. Sie verpflichtet nicht allein im Fall extremer Not, sondern auch für die Hilfe zu einer echten Entwicklung. Es geht hier um ein gemeinsames Werk, das aufeinander abgestimmte und beständige Anstrengungen verlangt, um konkrete praktische Lösungen zu finden, aber auch, um bei den Menschen unserer Zeit eine neue Mentalität zu schaffen. Der Frieden der Welt hängt zu einem großen Teil davon ab[135].

IV. Kulturelle und erzieherische Aufgaben

92. *(Recht auf Bildung und Kultur)* Die der Gerechtigkeit widersprechenden Ungleichheiten im Besitz und im Gebrauch der materiellen Güter werden begleitet und noch vergrößert durch die gleichermaßen ungerechten Ungleichheiten im Zugang zur Kultur. Jeder Mensch hat ein Anrecht auf Kultur. Sie ist die spezifische Form einer echt menschlichen Existenz, zu der man Zugang erhält durch die Entfaltung seiner Erkenntnisfähigkeiten, seiner sittlichen Tugenden, seiner Kontaktfähigkeiten mit seinesgleichen, seiner Begabungen zur Herstellung von nützlichen Gütern und Kunstwerken. Von daher ergibt sich die Forderung nach Förderung und Verbreitung der Erziehung, auf die jeder ein unveräußerliches Recht hat. Die erste Bedingung dafür ist die Beseitigung des Analphabetismus[136].

93. *(Achtung der kulturellen Freiheit)* Das Recht eines jeden Menschen auf Kultur ist nicht gewährleistet, wenn nicht die kulturelle Freiheit geachtet wird. Zu oft ist die Kultur in Ideologie entartet, und die Erziehung wurde in ein Instrument zum Nutzen der politischen oder wirtschaftlichen Macht verwandelt. Es liegt nicht in der Zuständigkeit der öffentlichen Autorität, die Kultur zu bestimmen. Ihre Aufgabe ist es, das kulturelle Leben aller zu fördern und zu schützen, einschließlich das der Minoritäten[137].

94. *(Die Erziehungsaufgabe der Familie)* Die Aufgabe der Erzie-

hung steht grundsätzlich und vorrangig der Familie zu. Die Funktion des Staates ist subsidiär: Er hat zu garantieren, zu schützen, zu fördern und zu ergänzen. Wenn der Staat das Erziehungsmonopol beansprucht, so überschreitet er seine Rechte und verletzt die Gerechtigkeit. Den Eltern steht das Recht zu, die Schule zu wählen, in die sie ihre Kinder schicken möchten, und entsprechend ihrer eigenen Überzeugungen Bildungsstätten zu schaffen und zu unterhalten. Der Staat kann sich, will er keine Ungerechtigkeit begehen, nicht damit begnügen, die sogenannten Privatschulen nur zu tolerieren. Diese leisten einen öffentlichen Dienst und haben folglich das Recht, auch finanziell unterstützt zu werden[138].

95. *(„Die Freiheiten" und die Mitbeteiligung)* Die Erziehung, die den Zugang zur Kultur erschließt, ist auch Erziehung zu einem verantwortlichen Gebrauch der Freiheit. Deshalb gibt es eine echte Entwicklung nur in einem sozialen und politischen System, das die Freiheiten achtet und sie durch die Mitbeteiligung aller fördert. Eine solche Beteiligung kann verschiedene Formen annehmen; sie ist notwendig, um einen echten Pluralismus in den Institutionen und bei den sozialen Initiativen zu gewährleisten. Sie sichert, besonders durch eine wirkliche staatliche Gewaltenteilung, die Ausübung der Menschenrechte und schützt sie gleichermaßen gegen mögliche Mißbräuche von seiten der öffentlichen Gewalt. Von dieser Mitbeteiligung am sozialen und politischen Leben darf niemand wegen Geschlecht, Rasse, Hautfarbe, wegen seiner sozialen Stellung, wegen Sprache oder Religion ausgeschlossen werden[139]. Daß das Volk am Rande des kulturellen, sozialen und politischen Lebens gehalten wird, bildet in vielen Nationen eine der schreiendsten Ungerechtigkeiten in unserer Zeit.
Wenn die politischen Autoritäten die Ausübung der Freiheiten regeln, sollen sie die Erfordernisse der öffentlichen Ordnung und der Sicherheit nicht als Vorwand nehmen, um die Freiheiten systematisch zu beschränken. Weder das angebliche Prinzip der „nationalen Sicherheit" noch eine rein wirtschaftliche Sicht oder eine totalitäre Auffassung des sozialen Lebens dürfen die Oberhand gewinnen gegenüber dem Wert der Freiheit und ihrer Rechte[140].

96. *(Die Herausforderung der Inkulturation)* Der Glaube ist eine inspirierende Kraft für Urteilskriterien, Grundwerte, Denkrichtungen und Lebensmodelle, die für die menschliche Gemeinschaft als solche gültig sind[141]. Deshalb zeigt die Kirche, die aufmerksam auf die Ängste unserer Zeit achtet, die Wege zu einer Kultur, in der die Arbeit in ihrer vollen menschlichen Dimension anerkannt wird und wo jedes menschliche Wesen die Möglichkeit findet, sich als Person zu verwirklichen. Sie tut dies kraft ihrer missionarischen Öffnung auf das ganzheitliche Heil der Welt, in Achtung vor der Identität jedes Volkes und jeder Nation.
Die Kirche, eine Gemeinschaft, die Verschiedenheit und Einheit in sich verbindet, übernimmt durch ihre Anwesenheit auf der ganzen Welt aus jeder Kultur, was sie an Positivem darin findet. Dennoch ist Inkulturation nicht einfach äußere Anpassung; sie ist eine innere Umwandlung der wahren kulturellen Werte durch ihre Eingliederung in das Christentum und durch die Einwurzelung des Christentums in den verschiedenen menschlichen Kulturen[142]. Die Trennung zwischen Evangelium und Kultur ist ein Drama, das die angeführten Probleme auf traurige Weise veranschaulichen. Eine hochherzige Anstrengung zur Evangelisierung der Kulturen ist daher dringlich gefordert. Diese werden in ihrer Begegnung mit dem Christentum von innen her erneuert. Diese Begegnung aber setzt voraus, daß das Evangelium wirklich verkündet wird[143]. Vom II. Vatikanischen Konzil erleuchtet, möchte sich die Kirche mit allen Kräften dafür einsetzen, um einen machtvollen befreienden Elan hervorzurufen.

Schluß

97. *(Der Gesang des Magnificat) Selig, die geglaubt hat ...* (Lk 1,45). Auf den Gruß Elisabets antwortet die Mutter Gottes, indem sie ihr Herz in den Gesang des *Magnificat* ausbrechen läßt. Sie zeigt uns, daß das Volk Gottes durch Glauben und im Glauben gemäß ihrem Beispiel befähigt wird, das Geheimnis des Heilsplans in Worten auszudrücken und in seinem Leben umzusetzen wie auch seine befreienden Dimensionen auf der Ebene der individuellen und der sozialen Existenz. Nur im Licht des Glaubens versteht man nämlich, wie sehr die Heilsgeschichte die Geschichte der Befreiung vom Bösen in seiner radikalsten Form sowie die Einführung der Menschheit in die wahre Freiheit der Kinder Gottes ist. Ganz von Gott abhängig und durch ihren Glauben ganz auf ihn hingeordnet, ist Maria an der Seite ihres Sohnes das vollkommenste Bild der Freiheit und der Befreiung der Menschheit und des Kosmos. Auf Maria muß die Kirche, deren Mutter und Vorbild sie ist, schauen, um den Sinn ihrer Sendung in ihrem vollen Umfang zu verstehen.
Es ist äußerst bemerkenswert, daß der Glaubenssinn der Armen zur selben Zeit, da er das Geheimnis des erlösenden Kreuzes klar erkennt, sie zu einer starken Liebe und zu einem unumstößlichen Vertrauen zur Mutter des Sohnes Gottes führt, die in zahlreichen Heiligtümern verehrt wird.

98. *(Der „sensus fidei" des Volkes Gottes)* Die Hirten und alle – Priester und Laien, Ordensmänner und Ordensfrauen –, die sich oft unter sehr schweren Bedingungen für die Evangelisierung und das menschliche Wohl einsetzen, müssen voller Hoffnung sein, wenn sie daran denken, welch außergewöhnliche Kraftquellen der Heiligkeit im lebendigen Glauben des Volkes Gottes enthalten sind. Man muß sich darum bemühen, daß diese Reichtümer des Glaubenssinnes sich voll entfalten und reiche Früchte bringen können. Man muß durch eine tiefe Betrachtung des Heilsplans, wie er sich vor der Gottesmutter im *Magnificat* ausbreitet, dem Glauben der Armen helfen, sich klar auszudrücken und sich im Leben zu verwirklichen. Hier liegt eine ehrenvolle kirchliche Aufgabe, die dem Theologen zufällt. Daher ist eine Theologie der Freiheit und der Befreiung, als treues Echo des *Magnificat* Mariens, das im Gedächtnis der Kirche bewahrt wird, eine Forderung unserer Zeit. Es wäre aber eine schlimme Verkehrung, wollte man sich der Energien der Volksfrömmigkeit bemächtigen, um sie auf ein Projekt rein irdischer Befreiung umzuleiten, das sich sehr schnell als eine Illusion und als Ursache neuer Versklavungen offenbaren würde. Wer so den Ideologien der Welt und der angeblichen Notwendigkeit der Gewalt nachgibt, wird der kühnen und mutigen Hoffnung untreu, wie sie der Hymnus auf den Gott der Barmherzigkeit preist, den uns die Gottesmutter lehrt.

99. *(Die Dimensionen einer echten Befreiung)* Der Glaubenssinn erkennt die ganze Tiefe der Befreiung, die durch den Erlöser gewirkt worden ist. Er hat uns vom radikalsten Übel, der Sünde und der Macht des Todes, befreit, um die Freiheit zu sich selbst zu bringen und ihr den Weg zu weisen. Dieser Weg ist vorgezeichnet durch das Hauptgebot, das Gebot der Liebe.
Die Befreiung in ihrer ersten Bedeutung ist soteriologisch; sie setzt sich fort in einer befreienden Aufgabe, in einer ethischen Forderung. Hier hat die Soziallehre der Kirche ihren Platz, die die christliche Praxis auf der gesellschaftlichen Ebene erleuchtet.

Der Christ ist aufgerufen, gemäß der Wahrheit zu handeln[144] und sich somit für die Verwirklichung der „Zivilisation der Liebe" einzusetzen, von der Paul VI. gesprochen hat[145]. Das vorliegende Dokument hat, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, einige Richtungen aufgezeigt, wo tiefgreifende Reformen dringlich notwendig sind.

Die vorrangige Aufgabe, von der der Erfolg aller anderen abhängt, ist erzieherischer Natur. Die Liebe, die den Einsatz leitet, muß fortan zu neuen Formen der Solidarität führen. Zu diesen Aufgaben, die sich mit besonderer Dringlichkeit dem christlichen Gewissen stellen, sind alle Menschen guten Willens aufgerufen.

Die Wahrheit des Heilsgeheimnisses ist am Werk im Heute der Geschichte, um die erlöste Menschheit zur Vollkommenheit des Reiches zu führen, das den notwendigen Anstrengungen zur Befreiung im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich ihre wahre Bedeutung gibt und sie davor bewahrt, in neue Abhängigkeiten zu fallen.

100. *(Eine vor uns liegende Aufgabe)* Es ist wahr, daß angesichts der Größe und der Vielschichtigkeit der Aufgabe, die den persönlichen Einsatz bis zum Heroismus verlangen kann, viele der Versuchung der Mutlosigkeit, des Skeptizismus oder der Flucht in verzweifelte Abenteuer ausgesetzt sind. Eine ungeheuere Herausforderung ist der göttlichen und menschlichen Hoffnung gestellt. Die hochgemute Jungfrau des *Magnificat*, die die Kirche und die Menschheit mit ihrem Gebet umfängt, ist die feste Stütze unserer Hoffnung. In ihr betrachten wir ja den Sieg der göttlichen Liebe, die kein Hindernis aufzuhalten vermag, und entdecken, zu welch hoher Freiheit Gott die Demütigen erhebt. Auf dem von ihr vorgezeichneten Weg muß der Glaube, der in der Liebe wirksam wird, kraftvoll voranschreiten[146].

Papst Johannes Paul II. hat in einer dem unterzeichneten Präfekten gewährten Audienz die vorliegende Instruktion, die in der ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 22. März 1986, am Hochfest der Verkündigung des Herrn.

Joseph Kardinal Ratzinger
Präfekt

Alberto Bovone
Tit.-Erzbischof von Cäsarea in Numidien
Sekretär

Anmerkungen

[1] Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung" (Libertatis nuntius). Vorwort: AAS 76 (1984), 876–877. [2] Vgl. die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" und die Erklärung „Dignitatis humanae" des II. Vatikanischen Konzils, die Enzykliken „Mater et Magistra", „Pacem in terris", „Populorum progressio", „Redemptor hominis" und „Laborem exercens", die Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" und „Reconciliatio et poenitentia", der Papstbrief „Octogesima adveniens". Johannes Paul II. hat dieses Thema behandelt in seiner Eröffnungsansprache auf der III. Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla: AAS 71 (1979), 187–205. Bei anderen Gelegenheiten ist er darauf zurückgekommen. Ebenso ist das Thema auf der Bischofssynode der Jahre 1971 und 1974 behandelt worden. Die Bischofskonferenzen Lateinamerikas haben es zum direkten Gegenstand ihrer Beratungen gemacht. Es hat auch die Aufmerksamkeit anderer Episkopate auf sich gezogen, wie zum Beispiel des französischen Episkopates: Libération des hommes et salut en Jésus-Christ, 1975. [3] Vgl. Paul VI., Papstbrief „Octogesima adveniens", 1–4: AAS 63 (1971), 401–404. [4] Vgl. Joh 4,42; 1 Joh 4,14. [5] Vgl. Mt 28,18–20; Mk 16,15. [6] Vgl. Konzilserklärung „Dignitatis humanae", 19. [7] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi", 78–80; AAS 68 (1976), 70–75; Konzilserklärung „Dignitatis humanae", 3; Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis", 12: AAS 71 (1979), 278–281. [8] Vgl. Instruktion „Libertatis nuntius", XI, 10: AAS 76 (1984), 905–906. [9] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis", 17: AAS 71 (1979), 296–297; Erklärung vom 10. März 1984 beim 5. Kolloquium der Juristen: L'Osservatore Romano vom 11. März 1984, S. 8. [10] Vgl. Instruktion „Libertatis nuntius", XI, 5: AAS 76 (1984), 904; Johannes Paul II., Eröffnungsansprache von Puebla: AAS 71 (1979), 189. [11] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 36. [12] Vgl. ebenda. [13] Vgl. a.a.O., 41. [14] Vgl. Mt 11,25; Lk 10,21. [15] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi", 48: AAS 68 (1976), 37–38. [16] Vgl. Instruktion „Libertatis nuntius", VII, 9; VIII, 1–9: AAS 76 (1984), 892; 894–895. [17] Vgl. Gen 1,26. [18] Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis", 21: AAS 71 (1979), 316. [19] Vgl. Röm 6,6; 7,23. [20] Vgl. Gen 2,18.23: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt" – „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch". Diese Worte der Heiligen Schrift haben nicht nur eine Bedeutung für die Beziehung von Mann und Frau; ihre Tragweite ist umfassender. Vgl. Lev 19,18. [21] Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris", 5–15: AAS 55 (1963), 259–265; Johannes Paul II., Brief an K. Waldheim, Generalsekretär der Vereinten Nationen, zum 30. Jahrestag der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte": AAS 71 (1979), 122 Ansprache vor der UNO-Vollversammlung, 9: AAS 71 (1979), 1149. [22] Vgl. Augustinus, Ad Macedonium, II, 7–17, (PL 33, 669–673; CSEL 44, 43–447). [23] Vgl. Gen 1,27–28. [24] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis", 15: AAS 71 (1979), 286 [25] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 13, § 1. [26] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et poenitentia", 13: AAS 77 (1985), 208–211. [27] Vgl. Gen 3,16–19: Röm 5,12; 7,14–21; Paul VI., Credo des Gottesvolkes, 30. Juni 1968, AAS 60 (1968), 439. [28] Vgl. Röm 1,18–32. [29] Vgl. Jer 5,23; 7,24; 17,9; 18,12. [30] Vgl. Augustinus, De Civitate Dei, XIV, 28 (PL 41, 435; CSEL 40/2, 56–57; CCL 14/2, 451–452). [31] Vgl. Instruktion „Libertatis nuntius", Vorwort: AAS 76 (1984), 876. [32] Vgl. Gen 12,1–3. [33] Vgl. Jes 41,14; Jer 50,34. „Goel": Dieses Wort enthält die Idee eines verwandtschaftlichen Bandes zwischen dem, der befreit, und dem, der befreit wird; vgl. Lev 25,25.47–49; Rut 3,12; 4,1. „Padah" bedeutet „für sich erwerben"; vgl. Ex 13,13; Dtn 9,26; 15,15; Ps 130,7–8. [34] Vgl. Instruktion „Libertatis nuntius", IV, 3: AAS 76 (1984), 882. [35] Vgl. Dtn 6,5. [36] Vgl. Lev 19,18. [37] Vgl. Dtn 1,16–17; 16,18–20; Jer 22,3–15; 23,5; Ps 33,5; 72,1; 99,4. [38] Vgl. Ex 22,20–23; Dtn 24,10–22. [39] Vgl. Jer 31,31; Ez 36,25–27. [40] Vgl. Jes 11,1–5; Ps 72,4.12–14; Instruktion „Libertatis nuntius", IV, 6: AAS 76 (1984), 883. [41] Vgl. Ex 23,9; Dtn 24,17–22. [42] Vgl. Ps 25; 31; 35; 55; Instruktion „Libertatis nuntius", IV, 5: AAS 76 (1984), 883. [43] Vgl. Jer 11,20; 20,12. [44] Vgl. Ps 73,26–28. [45] Vgl. Ps 16; 62; 84. [46] Zef 3,12–20; vgl. Instruktion „Libertatis nuntius", IV, 5: AAS 76 (1984), 883. [47] Vgl. Lk 1,46–55. [48] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Marialis cultus", 37: AAS 66 (1974), 148–149. [49] Vgl. Apg 2,39; Röm 10,12; 15,7–12; Eph 2,14–18. [50] Vgl. Mk 1,15. [51] Vgl. Jes 61,9. [52] Vgl. 2 Kor 8,9. [53] Vgl. Mt 25,31–46; Apg 9,4–5. [54] Vgl. Instruktion „Libertatis nuntius", IV, 9: AAS 76 (1984), 884. [55] Vgl. Johannes Paul II., Eröffnungsansprache von Puebla, I, 5: AAS 71 (1979), 191. [56] Vgl. Röm 5,10; 2 Kor 5,18–20. [57] Vgl. Joh 14,27. [58] Vgl. Mt 5,9; Röm 12,18; Hebr 12,14. [59] Vgl. 1 Kor 15,26. [60] Vgl. Joh 12,31; Hebr 2,14–15. [61] Vgl. Eph 6,11–17. [62] Vgl. Röm 8,37–39. [63] Vgl. Röm 8,2. [64] Vgl. 1 Tim 1,8. [65] Vgl. Röm 13,8–10. [66] Vgl. Röm 13,1–7. [67] Vgl. Röm 8,2–4. [68] Vgl. Röm 13,1. [69] Vgl. Röm 13,8–10; Gal 15,13–14. [70] Vgl. Mt 5,43–48; Lk 6,27–28. [71] Vgl. Lk 10,25–37. [72] Vgl. z.B. 1 Thess 2,7–12; Phil 2,1–4; Gal 2,12–20; 1 Kor 13,4–7; 2 Joh 12; 3 Joh 14; Joh 1–5.35–36; Mk 6,34; Mt 9,36; Mt 9,36; 18,21f. [73] Vgl. Joh 15,12–13; 1 Joh 3,16. [74] Vgl. Jak 5,1–4. [75] Vgl. 1 Joh 3,17. [76] Vgl. 1 Kor 11,17–34; Instruktion „Libertatis nuntius", IV, 11: AAS 76 (1984), 884. Der heilige Paulus selbst organisierte eine Sammlung für die „Armen unter den Heiligen in Jerusalem" (Röm 15,26). [77] Vgl. Röm 8,11–21. [78] Vgl. 2 Kor 1,22. [79] Vgl. Gal 4,26. [80] Vgl. 1 Kor 13,12; 2 Kor 5,10. [81] Vgl. 1 Joh 3,2. [82] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 39, § 2. [83] Ebenda, 39, § 3. [84] Vgl. Mt 24,29–44.46; Apg 10,42; 2 Kor 5,10. [85] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 42, § 2. [86] Vgl. Joh 17,3. [87] Vgl. Röm 6,4; 2 Kor 5,17; Kol 3,9–11. [88] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi", 18.20: AAS 68 (1976), 17.19. [89] Vgl. Mt 5,3. [90] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 37. [91] Vgl. Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", 17; Dekret Ad gentes, 1; Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi", 14: AAS 68 (1976), 13. [92] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 40, § 3. [93] Vgl. Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et poenitentia", 14: AAS 77 (1985), 211–212. [94] Vgl. Instruktion „Libertatis nuntius", XI, 10: AAS 76 (1984), 901. [95] Vgl. 2 Kor 8,9. [96] Vgl. Lk 2,7; 9,58. [97] Vgl. Mt 6,19–20.24–34; 19,21. [98] Vgl. Lk 5,11.28. Mt 19,27. [99] Vgl. Jes 11,4; 61,1; Lk 4,18. [100] Vgl. Mk 2,13–17; Lk 19,1–10.

[101] Vgl. Mt 8,16; 14,13–21; Joh 13,29. [102] Vgl. Mt 8,17. [103] Vgl. Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio", 12.46: AAS 59 (1967), 262–263.280; Dokument der III. Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla, 476. [104] Vgl. Apg 2,44–45. [105] Außerordentliche Bischofssynode 1985, Schlußbericht, II, C, 6: L'Osservatore Romano vom 10. Dezember 1985, S. 7; Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi", 58: AAS 68 (1976), 46–49; Johannes Paul II., Mensagem às communidades de base, am 10. Juli 1980 in Manaus übergeben. [106] Vgl. Mt 22,37–40; Röm 13,8–10. [107] Vgl. Paul VI., Papstbrief „Octogesima adveniens", 4: AAS 63 (1971), 403–404; Johannes Paul II., Eröffnungsansprache von Puebla, III, 7: AAS 71 (1979), 203. [108] Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et Magistra", 235: AAS 53 (1961), 461. [109] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 25. [110] Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et Magistra", 132–133: AAS 53 (1961), 437. [111] Vgl. Pius XI., Enzyklika „Quadragesimo anno", 79–80: AAS 23 (1931), 203; Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et Magistra", 138: AAS 53 (1961), 439; Enzyklika „Pacem in terris", 74: AAS 55 (1963), 294–295. [112] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi", XI, 9: AAS 76 (1984), 901. [113] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et poenitentia", 16: AAS 77 (1985), 213–217. [114] Vgl. Paul VI., Papstbrief „Octogesima adveniens", 25: AAS 73 (1971), 419–420. [115] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Laborem exercens", 20: AAS 73 (1981), 629–632; Instruktion „Libertatis nuntius", VII, 8; VIII, 5–9; XI, 11–14: AAS 76 (1984), 891–892; 894–895; 901–902. [116] Vgl. Mt 5,44; Lk 6,27–28.35. [117] Vgl. Instruktion „Libertatis nuntius", XI, 10: AAS 76 (1984), 905–906. [118] Vgl. Dokument der III. Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla, 533–534; Johannes Paul II., Homilie in Drogheda, 30. September 1979: AAS 71 (1979), 1076–1085. [119] Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio", 13: AAS 59 (1967), 272–273; vgl. Pius XI., Enzyklika „Nos es muy conocida": AAS 29 (1937), 208–209. [120] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 76, § 3; Dekret „Apostolicam actuositatem", 7. [121] Vgl. a.a.O., 20. [122] Vgl. a.a.O., 5. [123] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Laborem exercens", 6: AAS 73 (1983), 589–592. [124] Vgl. a.a.O., Kap. V: ebenda, 637–647. [125] Vgl. a.a.O., 3: ebenda, 583–584; Ansprache in Loreto vom 10. Mai 1985: AAS 77 (1985), 967–969. [126] Vgl. Paul VI., Papstbrief „Octogesima adveniens", 46: AAS 63 (1971), 633–635. [127] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Laborem exercens", 6: AAS 73 (1981), 589–592. [128] Vgl. ebenda. [129] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio" 46: AAS 74 (1982), 137–139; Enzyklika „Laborem exercens", 23: AAS 73 (1981), 635–637; Heiliger Stuhl, Charta der Familienrechte, Art. 12: L'Osservatore Romano vom 25. November 1983. [130] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 68; Johannes Paul II., Enzyklika „Laborem exercens", 15: AAS 73 (1981), 616–618; Ansprache vom 3. Juli 1980: L'Osservatore Romano vom 5. Juli 1980, S. 1–2. [131] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 69: Johannes Paul II., Enzyklika Laborem exercens, 12.14: AAS 73 (1981), 605–608. 612–616. [132] Vgl. Pius XI., Enzyklika „Quadragesimo anno", 72: AAS 23 (1931), 200; Johannes Paul II., Enzyklika „Laborem exercens", 19: AAS 73 (1981), 625–629. [133] Vgl. Dokument der II. Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín, Gerechtigkeit, I. 9; Dokument der III. Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla, 31.35. [134] Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et Magistra", 163: AAS 53 (1961), 443; Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio", 51: AAS 59 (1967), 282; Johannes Paul II., Ansprache an das Diplomatische Korps vom 11. Januar 1986: L'Osservatore Romano vom 12. Januar 1986, S. 4–5. [135] Vgl. Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio", 55: AAS 59 (1967), 284. [136] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 60; Johannes Paul II., Ansprache vor der UNESCO vom 2. Juni 1980, 8: AAS 72 (1980), 739–740. [137] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 59. [138] Vgl. Konzilserklärung „Gravissimum educationis", 3.6; Pius XI., Enzyklika „Divini illius Magistri", 29.38.66: AAS 22 (1930), 59.63.68; Heiliger Stuhl, Charta der Familienrechte, Art. 5: L'Osservatore Romano vom 25. November 1983. [139] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 29; Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris", 73–74.79: AAS 55 (1963), 294–296. [140] Vgl. Konzilserklärung „Dignitatis humanae", 7; Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", 5. [141] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi", 19: AAS 68 (1976), 18. [142] Vgl. Außerordentliche Bischofssynode 1985, Schlußbericht, II, D, 4: L'Osservatore Romano vom 10. Dezember 1985, S. 7. [143] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi", 20: AAS 68 (1976), 18–19. [144] Vgl. Joh 3,21. [145] Vgl. Paul VI., Generalaudienz vom 31. Dezember 1975: L'Osservatore Romano, 1. Januar 1976, S. 1. Johannes Paul II. hat diese Idee wieder aufgegriffen in der Ansprache „Meeting per l'amicizia dei popoli" vom 29. August 1982: L'Osservatore Romano, 30.–31. August 1982. Die lateinamerikanischen Bischöfe haben dies gleicherweise zur Sprache gebracht in der Botschaft an die Völker Lateinamerikas, 8 und in dem Dokument von Puebla, 1188.1192. [146] Vgl. Gal 5,6.

„Ihr seid unsere bevorzugten Brüder"

Ansprache des Papstes in der römischen Synagoge

Wir dokumentieren in der vom vatikanischen Pressesaal verbreiteten Übersetzung den Wortlaut der Ansprache, die Johannes Paul II. bei seinem historischen Besuch der römischen Hauptsynagoge am 13. April hielt (vgl. dazu auch dieses Heft, S. 205). Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Herr Oberrabbiner der israelitischen Gemeinde von Rom, Herr Präsident der Union der israelitischen Gemeinden Italiens, Herr Präsident der Gemeinden von Rom, meine Herren Rabbiner, liebe jüdische und christliche Freunde und Brüder, die ihr an dieser denkwürdigen Feier teilnehmt!

1. Zunächst möchte ich zusammen mit euch dem Herren danken und ihn preisen, der „den Himmel ausgespannt und die Fundamente der Erde gelegt hat" (vgl. Jes 51,16), der den Abraham erwählt hat, um ihn zum Vater einer großen Schar von Nachkommen zu machen, zahlreich „wie die Sterne am Himmel" und „wie die Sandkörner am Meeresstrand" (Gen 22,17; vgl. 15,5): danken, daß Er im Geheimnis seiner Vorsehung es gewollt hat, daß am heutigen Abend in diesem eurem großen Tempel die jüdische Gemeinde, die seit der Zeit der alten Römer in dieser Stadt lebt, mit dem Bischof von Rom und obersten Hirten der katholischen Kirche zusammentrifft.

Ich empfinde es sodann als meine Pflicht, dem Oberrabbiner, Herrn Professor Toaff, zu danken, der den Plan dieses Besuches von Anfang an mit Freude aufgenommen hat und mich nun mit großer Herzlichkeit und lebhafter Gastfreundschaft empfängt; mit ihm möchte ich auch allen denjenigen danken, die in der jüdischen Gemeinde von Rom diese Begegnung ermöglicht und sich in so vielfältiger Weise dafür eingesetzt haben, daß sie Wirklichkeit und Symbol zugleich werde.

Euch allen sei dafür Dank!

Todâ rabbâ (= vielen Dank)!

2. Im Licht des soeben verkündeten Wortes Gottes, das „in Ewigkeit bleibt" (vgl. Jes 40,8), möchte ich mit euch zusammen vor dem Angesicht des Heiligen – gepriesen sei Er (wie man in eurer Liturgie sagt) – die Tatsache und die Bedeutung dieser Begegnung zwischen dem Bischof von Rom, dem Papst, und der jüdischen Gemeinde, die in dieser euch und auch mir so teuren Stadt lebt, bedenken.

Seit geraumer Zeit dachte ich schon an diesen Besuch. Der

Oberrabbiner war ja so freundlich, im Februar 1981 eine Begegnung mit mir zu suchen, als ich mich zu einem Pastoralbesuch in die benachbarte Pfarrei San Carlo ai Catinari begab. Sodann sind einige von euch mehr als einmal in den Vatikan gekommen, sei es bei Gelegenheit der zahlreichen Audienzen, die ich Vertretern des Judentums in Italien und der Welt geben konnte, oder sei es noch früher zur Zeit meiner Vorgänger Pauls VI., Johannes' XXIII. und Pius' XII. Ferner ist mir auch wohlbekannt, daß der Oberrabbiner in der Nacht vor dem Tod Papst Johannes' spontan auf den Petersplatz gegangen ist, begleitet von einer Gruppe jüdischer Gläubigen, um dort, inmitten der Schar katholischer und anderer Christen, zu beten und zu wachen und so in stiller, aber sehr eindrucksvoller Weise Zeugnis abzulegen für die geistige Größe dieses Papstes, der so offen war für alle ohne Unterschied, vor allem für die jüdischen Brüder.
Das Erbe, das ich heute übernehmen möchte, ist gerade das von Papst Johannes, der einmal, als er hier vorbeikam, wie der Oberrabbiner soeben erwähnt hat, das Auto anhalten hieß, um die Schar der Juden, die gerade diesen Tempel verließen, zu segnen. Dieses Erbe möchte ich heute übernehmen, da ich mich nicht mehr nur draußen, sondern dank eurer hochherzigen Gastfreundschaft im Innern der Synagoge von Rom befinde.

3. Die heutige Begegnung beschließt in gewisser Weise, nach dem Pontifikat Johannes' XXIII. und dem II. Vatikanischen Konzil, eine lange Periode, über die man immer wieder nachdenken muß, um daraus die angemessenen Lehren zu ziehen. Gewiß kann und darf man nicht vergessen, daß die geschichtlichen Umstände der Vergangenheit recht verschieden gewesen sind von denen, die in den Jahrhunderten mühsam herangereift sind; zur allgemeinen Anerkennung einer berechtigten Vielfalt auf sozialer, politischer und religiöser Ebene ist man nur unter großen Schwierigkeiten gelangt. Der Blick auf die jahrhundertealten kulturellen Bedingungen könnte jedoch nicht verhindern, anzuerkennen, daß die Akte der Diskriminierung, der ungerechtfertigten Einschränkung der religiösen Freiheit und der Unterdrückung auch auf der Ebene der bürgerlichen Freiheit gegenüber den Juden objektiv äußerst bedauerliche Vorfälle gewesen sind.
Ja, die Kirche beklagt nochmals durch mich mit den Worten des bekannten Dekretes „Nostra aetate" (Nr. 4), „alle Haßausbrüche und Verfolgungen, alle Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben", ich wiederhole: von wem auch immer. Ein Wort tiefer Verabscheuung möchte ich noch einmal zum Ausdruck bringen für den während des letzten Krieges gegen das jüdische Volk beschlossenen Genozid, der zum Holocaust von Millionen unschuldiger Opfer geführt hat. Als ich am 7. Juli 1979 das Lager von Auschwitz besucht und mich zum Gebet für so viele Opfer verschiedener Nationen gesammelt hatte, verweilte ich besonders vor der Gedenktafel mit der hebräischen Inschrift, um damit meine inneren Gefühle auszudrücken: „Sie weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der ‚Vater unseres Glaubens' ist, wie Paulus von Tarsus sich ausdrückte (vgl. Röm 4,12). Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: ‚Du sollst nicht töten!', hat an sich selbst in besonderem Ausmaß erfahren müssen, was töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen" (Insegnamenti 1979, S. 1484).
Auch die jüdische Gemeinde von Rom hat einen hohen Blutzoll bezahlt. Und es ist sicher eine bedeutungsvolle Geste gewesen, als sich in den dunklen Jahren der Rassenverfolgung die Pforten unserer Ordenshäuser, unserer Kirchen, des Römischen Seminars, Gebäude des Heiligen Stuhles und des Vatikanstaates selbst weit geöffnet haben, um so vielen von ihren Verfolgern gehetzten Juden in Rom Zuflucht und Rettung zu bieten.

„Jede Form des Vorurteils überwinden"

4. Der heutige Besuch will einen entschiedenen Beitrag geben für die Festigung der guten Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften: er tut dies unter dem Ansporn des Beispiels so vieler Männer und Frauen, die sich von der einen wie von der anderen Seite dafür eingesetzt haben – und dies immer noch tun –, daß die alten Vorurteile überwunden werden und man Raum gibt für eine immer vollere Anerkennung jenes „Bandes" und jenes „gemeinsamen geistigen Erbes", die zwischen Juden und Christen bestehen.
Das ist genau der Wunsch, dem schon der soeben erwähnte Abschnitt Nr. 4 der Konzilserklärung „Nostra aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Ausdruck gab. Die entscheidende Wende im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und zu den einzelnen Juden ist mit diesem kurzen, aber prägnanten Abschnitt eingetreten.
Wir sind uns alle bewußt, daß aus dem reichen Inhalt dieser Nr. 4 der Erklärung „Nostra aetate" drei Punkte besonders wichtig sind. Ich möchte sie hier, vor euch und bei dieser wahrhaft einmaligen Gelegenheit, hervorheben.
Der erste Punkt ist der, daß die Kirche Christi ihre „Bindung" zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt (vgl. „Nostra aetate", Nr. 4, Absatz 1). Die jüdische Religion ist uns nicht etwas „Äußerliches", sondern gehört in gewisser Weise zum „Inneren" unserer Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.
Der zweite vom Konzil hervorgehobene Punkt ist der, daß den Juden als Volk keine ewigwährende oder kollektive Schuld wegen der „Ereignisse des Leidens (Jesu)" (ebd., Absatz 6) zugerechnet werden kann, nicht unterschiedslos den Juden jener Zeit, nicht denen danach, nicht den heutigen. Haltlos wird also jede angeblich theologische Rechtfertigung für Maßnahmen der Diskriminierung oder, schlimmer noch, der Verfolgung. Der Herr wird jeden „nach den eigenen Taten" richten, Juden wie Christen (vgl. Röm 2,6).
Der dritte Punkt, den ich in der Konzilserklärung unterstreichen möchte, ist die Folge aus dem zweiten. Trotz des Bewußtseins, das die Kirche von ihrer eigenen Identität hat, ist es nicht erlaubt zu sagen, die Juden seien „verworfen oder verflucht", als würde dies von der Heiligen Schrift des Alten oder Neuen Testaments gelehrt oder könnte aus ihr gefolgert werden (ebd., Absatz 6). Im Gegenteil, das Konzil hatte zuvor in diesem selben Abschnitt der Erklärung „Nostra aetate" (vgl. Absatz 4), aber auch schon in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" (vgl. Nr. 16) mit einem Zitat aus dem Römerbrief des hl. Paulus (11,28) festgestellt, daß die Juden „weiterhin von Gott geliebt werden", der sie mit einer „unwiderruflichen Berufung" erwählt hat.

5. Auf diesen Überzeugungen ruhen unsere gegenwärtigen Beziehungen. Anläßlich dieses Besuches in eurer Synagoge möchte ich sie in ihrem bleibenden Wert neu bekräftigen und herausstellen. Das ist in der Tat die Bedeutung, die man meinem Besuch bei euch, den Juden von Rom, beimessen muß.
Natürlich bin ich nicht deswegen zu euch gekommen, weil die

Unterschiede zwischen uns schon überwunden wären. Wir wissen gut, daß es nicht so ist. Jede unserer Religionen will im vollen Bewußtsein der vielen Bande, die die eine mit der anderen verbinden, und an erster Stelle jenes „Bandes", von dem das Konzil spricht, vor allem in der eigenen Identität anerkannt und geachtet sein, ohne jeden Synkretismus und jede zweideutige Vereinnahmung.
Ferner muß gesagt werden, daß der eingeschlagene Weg noch an den Anfängen steht. Deshalb bedarf es trotz der großen Anstrengungen, die von der einen oder anderen Seite schon unternommen worden sind, noch ziemlich viel, um jede – auch die subtile – Form des Vorurteils zu überwinden, um jede Ausdrucksweise entsprechend anzupassen und somit uns selbst und den anderen immer und überall das wahre Antlitz der Juden und des Judaismus wie auch der Christen und des Christentums zu zeigen, und das auf allen Ebenen der Mentalität, der Lehre und der Kommunikation.
In dieser Hinsicht möchte ich meine Brüder und Schwestern der katholischen Kirche, auch die von Rom, daran erinnern, daß die Mittel für die Verwirklichung des Konzils in diesem konkreten Bereich schon allen zur Verfügung stehen, und zwar in den zwei Dokumenten, die in den Jahren 1974 und 1985 von der Kommission des Heiligen Stuhles für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum veröffentlicht worden sind. Es geht nun darum, diese aufmerksam zu studieren, sich in ihre Lehren zu vertiefen und sie in die Praxis umzusetzen.
Es bleiben zwischen uns vielleicht noch Schwierigkeiten praktischer Natur, die auf der Ebene der brüderlichen Beziehungen noch auf ihre Überwindung warten: Sie sind die Frucht von Jahrhunderten gegenseitigen Unverständnisses oder auch verschiedener Positionen und Verhaltensweisen, die in einer so komplexen und delikaten Materie nicht leicht zu vereinbaren sind.
Niemandem entgeht, daß der grundsätzliche Unterschied seit den Anfängen in der Zustimmung der Katholiken zur Person und Lehre Jesu von Nazaret besteht, der ein Sohn eures Volkes ist, aus dem auch die Jungfrau Maria, die Apostel – Fundament und Säulen der Kirche – und die Mehrzahl der Gläubigen der ersten christlichen Gemeinde stammen. Aber diese Zustimmung gehört dem Bereich des Glaubens an, das heißt der freien Zustimmung der Vernunft und des Herzens, die vom Geist geleitet werden. Sie darf niemals in dem einen oder anderen Sinn zum Gegenstand von äußerem Druck werden. Das ist der Grund dafür, warum wir bereit sind, den Dialog unter uns in Loyalität und Freundschaft sowie in der Achtung vor den inneren Überzeugungen der einen und der anderen zu vertiefen, indem wir die Elemente der Offenbarung, die wir als „großes geistiges Erbe" gemeinsam haben (vgl. „Nostra aetate", Nr. 4), als wesentliche Grundlage haben.

„Zusammenarbeit zum Wohl des Menschen"

6. Ferner muß gesagt werden, daß die Wege, die für unsere Zusammenarbeit offenstehen im Licht des vom Gesetz und von den Propheten stammenden gemeinsamen Erbes, vielfältig und bedeutend sind. Wir möchten vor allem erinnern an die Zusammenarbeit zum Wohl des Menschen, für sein Leben von der Empfängnis bis zum natürlichen Tode, zugunsten seiner Würde, seiner Freiheit, seiner Rechte, seiner Entfaltung in einer Gesellschaft, die nicht feindselig, sondern freundschaftlich und wohlwollend ist, wo die Gerechtigkeit regiert und wo in dieser Nation, in den Kontinenten und in der Welt der Friede herrscht, der *shalom*, der von den Gesetzgebern, von den Propheten und von den Weisen Israels herbeigesehnt worden ist.
Es gibt noch allgemeiner das moralische Problem, das große Feld der individuellen und sozialen Ethik. Wir sind uns alle dessen bewußt, wie groß in diesem Punkt die Krise in unserer heutigen Zeit ist. In einer Gesellschaft, die sich oft in Agnostizismus und Individualismus verirrt hat und die bitteren Folgen von Egoismus und Gewalttätigkeit erleidet, sind Juden und Christen Verwalter und Zeugen einer Ethik, die von den 10 Geboten gekennzeichnet ist, in deren Befolgung der Mensch seine Wahrheit und Freiheit findet. Eine gemeinsame Besinnung und Zusammenarbeit in diesem Bereich zu fördern, ist eines der großen Gebote der Stunde.
Schließlich möchte ich meine Gedanken dieser Stadt zuwenden, in der die Gemeinschaft der Katholiken mit ihrem Bischof, die Gemeinschaft der Juden mit ihrer Obrigkeit und mit ihrem Oberrabbiner zusammenlebt.
Möge dies für uns nicht nur ein „Zusammenleben" in einem reduzierten Maß sein, gleichsam ein Nebeneinanderherleben, unterbrochen nur durch begrenzte und gelegentliche Begegnungen; es soll vielmehr von brüderlicher Liebe beseelt sein.

7. Die Probleme von Rom sind sehr zahlreich. Das ist euch bekannt. Jeder von uns weiß sich im Lichte jenes gesegneten Erbes, auf das ich vorhin hingewiesen habe, dazu angehalten, wenigstens in gewissem Maße an deren Lösung mitzuarbeiten. Suchen wir es, soweit wie möglich, zusammen zu tun. Möge von diesem meinem Besuch und von unserer gefundenen Eintracht und gelösten Atmosphäre wie aus dem Strom, den Ezechiel von der östlichen Pforte des Tempels in Jerusalem hervorbrechen sah (vgl. Ez 47,3ff), eine frische und wohltuende Quelle entspringen, die die vielen Wunden zu heilen hilft, an denen Rom leidet.
Wenn wir das tun, so erlaube ich mir zu sagen, werden wir unseren jeweiligen heiligsten Verpflichtungen treu sein, aber auch jener, die uns am tiefsten verbindet und eint: der Glaube an den einen Gott, der „die Fremden liebt" und „den Waisen und Witwen ihr Recht verschafft" (vgl. Dtn 10,18), indem auch wir uns bemühen, sie zu lieben und ihnen beizustehen (vgl. ebd. und Lev 19,18.34). Die Christen haben diesen Willen des Herrn von der Torah gelernt, die ihr hier verehrt, und von den Worten Jesu, der die Liebe, die die Torah fordert, bis in die äußersten Konsequenzen verwirklicht hat.
Es bleibt mir jetzt nur noch, wie am Beginn dieser meiner Ansprache Augen und Geist zum Herrn zu erheben, um ihm zu danken und ihn zu preisen für diese glückliche Begegnung und für die Wohltaten, die schon jetzt daraus ergehen, für die wiedergefundene Brüderlichkeit und für das neue, tiefere Einvernehmen zwischen uns hier in Rom und zwischen der Kirche und dem Judentum überall, in jedem Land – zum Wohle aller.
Deshalb möchte ich mit dem Psalmisten in seiner ursprünglichen Sprache, die auch unser Erbe ist, sagen:

„Hodû la Adonai ki tob
ki le olam hasdô
yomar-na Yisrael
ki le olam hasdô
yomerû-na yir'ès Adonai
ki le olam hasdô" (Ps 118,1–2.4)

„Danket dem Herrn, denn er ist gütig,
denn seine Huld währt ewig.
So soll Israel sagen:
Denn seine Huld währt ewig.
So sollen alle sagen, die den Herrn fürchten und ehren:
Denn seine Huld währt ewig."

Evolution und Schöpfung

Eine Konferenz über Naturwissenschaft und Religion

Das Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Theologien ist seit einiger Zeit wieder stärker in Gang gekommen. Vor allem von seiten der Naturwissenschaftler – seien sie nun Vulgarisatoren wie *Hoimar von Ditfurth* oder sich der Philosophie und Theologie nähernde Naturwissenschaftler wie *Carl Friedrich von Weizsäcker* – äußern sich immer mehr Stimmen zu Fragen, die an den religiösen Kern des Menschseins rühren. Die Zuwendung zu den orientalischen Religionen ist in amerikanischen Wissenschaftskreisen besonders häufig deutlich ausgeprägt, wie auch die Hinwendung zu parapsychologischen Dimensionen sich hier häufig findet. The Aquarian Age oder *F. Capras* Physics of Tao könnten als Beispiele dieser Entwicklung genannt werden.

Neben diesen eher als exotisch zu kennzeichnenden Entwicklungen in den USA hat sich dort in den letzten dreißig Jahren eine stetige Entwicklung der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Theologie vollzogen, die immer deutlicher zu einem Dialog hinführte. Einer dieser Wege wurde speziell durch die Entwicklung der Prozeßphilosophie und -theologie beschritten, die sich an das Werk *A. N. Whiteheads* anschloß und für die Namen wie *Hartshorne, Griffin, Cobb Jr., I. Barbour* etc. stehen. Parallel zur Prozeßtheologie und teilweise sich mit ihr überschneidend entstand um den Templeton-Preisträger *R. W. Burhoe* das *Institut on Religion in an Age of Science (IRAS).* Seit 1954 finden unter seinem Namen jährliche Konferenzen statt, die seit über zwanzig Jahren ihren Niederschlag in der Zeitschrift Zygon, Journal of Religion and Science, finden. Zum Herausgebergremium gehören bekannte, wenn auch nicht unumstrittene Namen wie *John C. Eccles, R. W. Sperry, E. O. Wilson* (Soziobiologie), *Ch. Birch,* um nur einige Naturwissenschaftler zu nennen.

Seit einigen Jahren hat IRAS seinen festen Platz im Programm der Jahrestagung der „American Association for the Advancement of Science (AAAS)" – sie gibt die Zeitschrift „Science", eine der drei bedeutendsten naturwissenschaftlichen Zeitschriften, heraus – wie auch der American Academy of Religion. IRAS hat so eine nicht unbedeutende *Brückenfunktion:* Das Institut hat ein Forum des offenen Dialogs zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern geschaffen, der sich den immer neuen Problemen stellt, wie sie insbesondere aus den wissenschaftlichen Entwicklungen und dem sich ändernden Weltbild erwachsen. IRAS wurde auch zu einem Anziehungspunkt für europäische Theologen und Naturwissenschaftler, insbesondere aus dem angelsächsischen Raum, wo *Th. F. Torrance* entscheidende Anstöße für die theologische Auseinandersetzung bzw. Begegnung mit den Naturwissenschaften gab und wo 1979 ein Symposium in Oxford die Naturwissenschaften und die Theologie im zwanzigsten Jahrhundert behandelten. *A. R. Peacocke,* heute Direktor des Ian Ramsey Center für Theologie und Naturwissenschaften am St. Cross College in Oxford, der als Herausgeber für das eben genannte Symposium fungierte, ist seit längerem Mitherausgeber der Zeitschrift Zygon und Mitglied des Vorstandes von IRAS.

Auf einer IRAS-Konferenz wurde so auch die Idee geboren, in Europa einen Versuch zu machen, die verschiedenen Arbeitsgruppen und Einzelpersonen, die auf Grenzgebieten von Naturwissenschaften und Theologie arbeiten oder zumindest deutlich interessiert sind, in einer ersten Konferenz zusammenzubringen – soweit das in einem ersten Versuch möglich sein sollte. Peacocke und *Schmitz-Moormann* nahmen die Idee auf und brachten sie auf den Weg, der rasch zu einer Zusammenarbeit mit Theologen und Naturwissenschaftlern aus ganz Europa führte.

Ein erster europäischer Versuch

Die erste europäische Konferenz über Naturwissenschaft und Religion, die vom 13. bis 16. März in Loccum stattfand, war von daher gesehen also nicht der Versuch eines Neuanfangs, sondern viel eher das Aufgreifen einer bereits bestehenden, in vieler Hinsicht vorbildhaften Tradition. Dabei sollte von Anfang an möglichst eine Beschränkung auf europäische Teilnehmer gelten, was dann auch bis auf zwei Ausnahmen geschah. Wenn man so will, ein eigenständiger europäischer Anfang. Zusagen zur Teilnahme kamen von der naturwissenschaftlichen Seite in größerer Zahl als von der theologischen, letztendlich stellte sich ein einigermaßen ausgeglichenes Verhältnis ein.

Bei der Wahl des Themas stand das Bedürfnis im Vordergrund, das Interesse möglichst aller Naturwissenschaftler von den Astrophysikern bis hin zu den Medizinern und Humanwissenschaftlern anzusprechen. Die Evolution als das ganze prozeßhafte Geschehen des Universums erfassende Kategorie erschien geeignet als Zentralbegriff, um den sich das Gespräch von Theologen und Naturwissenschaftlern entwickeln kann.

Es bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung, daß der vor allem im angelsächsischen Raum, insbesondere im fundamentalistischen Bible-Belt der USA und im australischen Queensland auftretende *Kreationismus* keine thematische Rolle spielte. Es ging zu keinem Zeitpunkt um die Frage, ob die Genesis der Naturwissenschaft gegenüber recht habe. Vielmehr wurde die *Evolution* als derzeit gültiges Verstehensmodell des Universums akzeptiert und über die Konsequenzen für ein theologisches Verstehen der Welt als evolutiver Struktur diskutiert. Bewußt wurde von der Planung her darauf verzichtet, am Ende ein abgeschlossenes Ergebnis der Konferenz vorlegen zu wollen. Vielmehr ging es in erster Linie um das

Abtasten der Möglichkeiten eines intensiven und offenen beiderseitigen Gesprächs. So stand am Anfang die skizzierte Aufarbeitung der wechselseitigen Vergangenheit aus der Sicht der Naturwissenschaftler, die *J. R. Durant* (Oxford) darlegte, und der Sicht des Theologen, deren Darstellung für den erkrankten *M. Wildiers* (Antwerpen und Löwen) *Karl Schmitz-Moormann* übernahm. Die biologische Diskussion, die zunächst an den Vorstellungen von umfassender Ordnung ansetzte, wie sie am besten in der Klassifikation von *Carl von Linné* zum Ausdruck gebracht wurde, brauchte bekanntlich verhältnismäßig lange, bevor sie den etwa von Cuvier beschriebenen Boden des Kreationismus, der sich zumindest auf die Arten bezog, verließ. Aus der Erfahrung der von theologischen Einflüssen – die sich durchaus auch im Bereich wissenschaftlichen Arbeitens bemerkbar machen können – ausgehenden Hemmungen wissenschaftlichen Erkennens und in der Reflexion auf die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der Naturwissenschaften wird die Forderung verständlich, daß es Theologie nicht mit der konkreten Evolution zu tun habe. Die Vorstellung, daß es ein legitimes theologisches Interesse an der Evolution gebe, weckt, um es vorsichtig zu sagen, nicht gerade Begeisterung beim Naturwissenschaftler.

Er ist gewohnt, in seinem Fach zu denken, und ist eher bereit, einen Theologen zu akzeptieren, der sich fachlich durch seinen besonderen Gegenstand und seine besondere Methode ausweist. Demgegenüber läßt sich eine theologische Tradition aufzeigen, die das Wissen um die Naturdinge, um die Geschöpfe zur Vorbedingung jeglicher Theologie macht, wie es die Studienordnungen der Scholastik verlangten. Denn „Error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam" (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles 2, 3). Der Theologe ist nicht frei in der Entscheidung, ob er sich der erkannten Wirklichkeit der Welt, das heißt der konkreten Schöpfung, soweit und wie sie von uns heute erkannt ist, zuwendet oder nicht: Diese konkrete Welt wird als Schöpfung geglaubt und deshalb ist die evolutive Struktur des Universums für den Theologen von hoher Relevanz. Während der Naturwissenschaftler sich der Welt zuwendet als einer zu erforschenden, tritt sie in den Blick des Theologen als Schöpfung, die in ihrer Relation zum Schöpfer als diese teilweise erforschte begriffen werden muß. Mit der Universalität der evolutiven Prozeßstruktur gewinnt auch alles menschliche Wissen evolutiven Charakter, einschließlich des theologischen Denkens. Eine Theologie, die sich an den Rat von an den Naturwissenschaften orientierter Wissenschaftstheorie hielte und Distanz zur evolutiven Wirklichkeit wahren wollte, würde sich von dem ersten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses und damit von einer der beiden Hauptaussagen des christlichen Glaubens distanzieren müssen, wie sie vom Aquinaten umrissen wurden. In welcher Weise es gelingen kann, die Evolution als die Weise, wie wir die konkrete Schöpfung wissen, in die theologische Aussage von der Schöpfung Gottes zu integrieren, bleibt eine offene Frage.

Die naturwissenschaftliche Beschreibung der Evolution vom „Big Bang" bis zum Menschen ist zwar kohärent, *entbehrt jedoch einer zureichenden Erklärung.* Mit anderen Worten, das Faktum der Evolution ist keinem ernsthaften Zweifel mehr ausgesetzt, das machte Carsten *Bresch* (Freiburg) deutlich. Allerdings wurden gegenüber dem Erklärungswert der Darstellung berechtigte Zweifel angemeldet: Die naturwissenschaftlichen Erklärungsmodelle setzen offenbar gerade das, was sie erklären wollen, nämlich das Weshalb und Wieso einer Evolution, als Erklärungsgrund voraus, etwa in Gestalt von Spielregeln oder Bedeutungen. Das Bild des Schimpansen, der auf der Schreibmaschine schreibt, fällt einem ein: Wenn es einen Mechanismus gibt, der bedeutungsvolle Worte aussortiert und in einen wiederverwendbaren Thesaurus einbringt, könnten sinnvolle Sätze entstehen. Doch genau dieser Mechanismus müßte in seiner Existenz und Wirksamkeit erklärt und nicht vorausgesetzt werden. Die Naturwissenschaft sagt uns bisher nichts darüber, wie diese Grammatik der Evolution geschrieben worden ist.

Keine vorherbestimmende Struktur des Universums

Es wäre selbstverständlich übereilt, aus unserer Unwissenheit einen Gottesbeweis machen zu wollen. Die Theologie ist nicht dazu da, die offenen Fragen der Naturwissenschaft – vorübergehend oder auch auf Dauer – zu füllen. Wie *Dobzhansky* schon feststellte, der Lückenbüßergott – the God of the gaps – ist tot. Theologisch stellt sich nicht die Aufgabe, das Wissen um die Welt zu ergänzen, sondern das Wissen um die Welt theologisch zu reflektieren. Dies gilt nicht nur für die Evolution, wie sie sich im Modus der biologischen Evolution oder atomaren oder molekularen Evolution darstellt, sondern auch für die kulturelle Evolution, deren Spezifität in ihrer Besonderheit und ihrer Kontinuität zur allgemeinen Evolution herausgestellt werden muß. Der Evolutions-Begriff erweist sich so als nicht univok, er bedarf als allgemeine Beschreibung des Werdeprozesses des Universums eines der jeweiligen erreichten Entwicklungs- oder Seinsstufe entsprechenden analogen Verständnisses.

Allgemeine Gesetze zukünftiger Entwicklung sind angesichts eines solchen Befundes kaum anzugeben: der analog aufgefaßte Evolutionsbegriff eröffnet zwar grundsätzlich Zukunftsdimensionen, legt sie aber nicht in vorhersagbarer Weise fest. Die *Selektion* als ein Moment des evolutiven Prozesses sagt nichts darüber voraus, welches Element, welches Lebewesen, welche Idee überleben wird. Zukunft werden auch Gedanken nur haben, wenn sie weitergedacht werden, als gleiche oder veränderte. Was sich bewährt, bleibt, zumindest für eine gewisse Zeit; was vergessen wird, kann später wieder entdeckt werden, oder auch nicht. Die Evolution ist keine Vorhersagen ermöglichende, prädeterminierende Struktur des Universums.

Es wäre deshalb verfehlt, wollte man im Stil eines Konkordismus in der Evolution des Universums die teleolo-

gische Entfaltung eines göttlichen Schöpfungsplanes sehen. Die Versuche, den biblischen Schöpfungsbericht als Beschreibung einer Evolution zu verstehen, müssen als gescheitert angesehen werden. Historisch haben diese Versuche im katholischen und protestantischen Raum eine gewisse Rolle gespielt; wichtiger und zukunftsweisender waren aber wohl die frühzeitig vor allem im anglikanischen Bereich einsetzenden Versuche, die Schöpfung als Evolution zu verstehen, wie *H. Drummond* formulierte, für den bereits das Ziel der Evolution Jesus Christus ist.

Die *sakramentale Dimension* der ganzen evolutiven Schöpfung wurde schon 1893 von dem anglikanischen Theologen *F. J. A. Hort* deutlich ausformuliert. Dieser Gedanke wurde in unserem Jahrhundert von *W. Temple* und *O. C. Quick,* die in sinnvoller Weise von der geschaffenen Welt als einem Sakrament oder Sakramental zu sprechen vermochten. Aber auch in der katholischen Tradition beginnt die Bewältigung der Integration des evolutiven Gedankens nicht erst mit Teilhard de Chardin; vielmehr ist bei *Henry Newman* anzuknüpfen, der sich einer Negation der Evolution verweigerte, oder bei *G. J. Mivart, M. D. Leroy* oder *P. Zahm,* die um die Jahrhundertwende ihre Versuche zu einer Integration der evolutiven Schöpfung in die Theologie vorlegten. Einen Übergang zu den teilhardschen Versuchen bildeten die Veröffentlichungen von *H. Dorlodot.*

Wie immer man aber auch die Entwicklung im protestantischen oder katholischen Raum aufzeigen möchte mit Hilfe von Beispielen positiver Integration der Evolutionsidee, man wird nicht leugnen können, daß vielleicht abgesehen mit einer gewissen Einschränkung vom anglikanischen Raum, die Theologie die Schöpfungswirklichkeit, wie sie in der evolutiven Sicht aufscheint, bisher nur ansatzweise und unzulänglich zu integrieren vermocht hat. Zwar sind erste entscheidende Schritte durch die Prozeß-Theologie, das sakramentale Verständnis von Schöpfung im anglikanischen Raum sowie durch die Einführung des Rahnerschen Begriffs der *Selbsttranszendenz der Kreatur* als eine Beschreibung evolutiven Werdens getan, doch von einer Bewältigung der sich nach wie vor stellenden Aufgabe der Integration des Weltwissens in den Schöpfungsglauben und den diese Welt betreffenden christlichen Erlösungsglauben sind wir noch weit entfernt, auch wenn einzelne Versuche dazu wie die von *A. R. Peacocke, Teilhard de Chardin, G. Theißen, Hartshorne* und anderen vorgelegt wurden. Die Selektion dessen, was in die Zukunft der Theologie wirkt, ist noch durchaus im Gange, und es wird noch vieler Anstrengungen bedürfen, um größere Klarheit zu gewinnen. Dessen wurde man sich auf der Konferenz durchaus bewußt, und man entschied sich sehr spontan, die begonnenen Gespräche fortzusetzen. Man will sich in absehbarer Zeit, dann voraussichtlich in den Niederlanden, wieder zusammenfinden.

(Die Akten der Konferenz werden im Verlag der Universitet Aarhues veröffentlicht. Die Konferenz wurde aus Mitteln der DFG gefördert.) *Karl Schmitz-Moormann*

Kurzinformationen

Mit einer Tagung der neuen gemeinsamen Kommission in Bossey begann die dritte Phase des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs.

Die zweite Dialogphase des 1967 begonnenen katholisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene war 1984 mit der Verabschiedung des Dokuments „Einheit vor uns" (vgl. HK, Juni 1985, 259–260) zu Ende gegangen. In den Jahren davor hatte die Kommission u. a. die wichtigen Dokumente „Das Herrenmahl" (vgl. HK, Dezember 1978, 592–594) und „Das geistliche Amt in der Kirche" (vgl. HK, November 1981, 554–556) erarbeitet. Die jetzt mit der ersten Tagung der neuen Kommission vom 10. bis 14. März eingeleitete dritte Dialogphase soll sechs Jahre dauern. Auf der Tagesordnung werden dabei vor allem die Frage der Rechtfertigung sowie das Problem der Kirche und ihrer Sakramentalität stehen. Zur Einführung in die Thematik referierten in Bossey Bischof *Karl Lehmann* (Mainz) zum Thema „Die Kirche als Sakrament und Rechtfertigung", der amerikanische lutherische Theologe *Robert Jenson* über „Rechtfertigung und die Lehre von der Kirche" sowie Prof. *Harding Meyer* vom Straßburger Forschungsinstitut des Lutherischen Weltbundes über besonders wichtige ekklesiologische Stellungnahmen in den Dokumenten des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs. Bischof Lehmann ist katholischer Vorsitzender der neuen Kommission; lutherischer Kovorsitzender ist *James Crumley,* leitender Bischof der Lutherischen Kirche in Amerika. Auf katholischer Seite gehören der Kommission außerdem an: Bischof *Hans-Ludwig Martensen* von Kopenhagen (er war Vorsitzender der alten Kommission), Bischof *Alfons Nossol* (Lublin), Pfarrer *Christian Mhagama* (Tansania), Prof. *Vinzenz Pfnür* (Münster), Prof. *Lothar Ullrich* (Erfurt) und Prof. *Jared Wicks* (USA). Die lutherischen Kommissionsmitglieder: Prof. *Johannes Boendermaker* (Niederlande), Kirchenpräsident *Gottfried Brakemeier* (Brasilien), Bischof *Manas Buthelezi* (Südafrika), Prof. *Inge Lönning* (Norwegen), Prof. *Dorothea Wendebourg* (München) und Bischof *Ulrich Wilckens* (Lübeck). Die nächste Sitzung der Kommission wird im Februar 1987 stattfinden.

Die Themen Sonntag und Familie standen im Mittelpunkt der Frühjahrsvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz vom 17. bis 20. März.

In einem Appell an die Entscheidungsträger in Politik,

Wirtschaft, Kultur und Sport sprachen sich die Bischöfe für den *Sonntag als „Grundelement unserer Kultur"* aus, das signalisiere, daß der Sinn des Lebens sich nicht in „Produktionen, Rentabilität, Leistung und Konsum, nicht nur im Streben nach größerem Gewinn" erschöpfe: Menschliche und gesellschaftliche Werte dürften nicht rein wirtschftlichen Zielsetzungen zum Opfer fallen. In einer weiteren Stellungnahme bedauerten Österreichs Bischöfe den sich auflösenden Grundkonsens der gesellschaftlich relevanten Kräfte über das Bild der Familie, der sich unter anderem in der Gleichsetzung von Ehe und befristeter Lebensgemeinschaft manifestiere. Neben den materiellen Forderungen nach einer „familiengerechten" Bezahlung bzw. einem familiengerechteren System von Steuererleichterungen, Beihilfen und Karenzgeldzahlungen traten die Bischöfe vor allem für ein „neues Denken" ein, eine Klimaverbesserung und einen *Einstellungswandel gegenüber Familien und Kindern,* wobei auch von der Kirche selbst mehr Verständnis und Aufmerksamkeit in diesem Bereich erwartet würden. Weder die nun schon ein gutes halbes Jahr andauernde Sedisvakanz in der Erzdiözese Wien noch die für Anfang Mai bevorstehende *Neuwahl des österreichischen Bundespräsidenten* seien – so die Auskunft des Pressesprechers, Weihbischof *Helmut Krätzl* – Diskussionsgegenstand der Bischofskonferenz – wenn man von Dankesworten der Bischöfe an das scheidende Staatsoberhaupt, den praktizierenden Katholiken *Rudolf Kirchschläger,* absieht.

Die nicaraguanische Bischofskonferenz hat die sogenannte „Volkskirche" ausdrücklich verurteilt.

In einer am 7. April in Nicaragua veröffentlichten 8-Seiten-Erklärung werfen die Bischöfe der „Iglesia popular" vor, sie manipuliere das Evangelium „für die eigenen ideologischen Ziele". Eine kämpferische Gruppe von Priestern, Ordensleuten und Pastoralarbeitern unterschiedlicher Nationalität, die angaben, sie gehörten zur katholischen Kirche, arbeiteten in Wirklichkeit aktiv daran, die Kirche zu unterminieren, heißt es in der Stellungnahme. „Sie nehmen sich das Recht, das Wort Gottes neu zu interpretieren und sogar neu zu schreiben, damit es in ihre Ideologie paßt." Die Angaben über die Zahl der Geistlichen, die sich der „Volkskirche" zugehörig fühlen, schwanken etwa zwischen 20 und 100. Zu den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen der sandinistischen Armee und den an der Grenze operierenden „Contras" schreiben die Bischöfe, es handle sich um einen „Bruderkrieg, der nicht nur unsere jungen Menschen auf dem Schlachtfeld, sondern auch unsere höchsten moralischen Werte tötet". Zwar erwarte man von der Kirche, daß sie ihre Stimme für den Frieden erhebe, wenn sie dies aber tue und für den Weg der Versöhnung und des Dialogs eintrete, dann werde sie angegriffen und verleumdet. Die nicaraguanischen Bischöfe hatten die sandinistische Regierung mehrfach aufgefordert, mit den „Contras" zu verhandeln, und auch ihre Vermittlung angeboten. – Erneut klagen die Bischöfe darüber, daß die Kirche „zum Schweigen gebracht worden ist: ihre Rundfunkstation wurde geschlossen, und alle Nachrichten über Angriffe auf die Kirche bzw. jedes Wort zu ihrer Verteidigung wird zensiert". – Bereinigend für die Kirche Nicaraguas soll offenbar auch die Abberufung des päpstlichen Nuntius wirken. Papst Johannes Paul II. hat inzwischen den bisherigen Geschäftsträger der Vatikanvertretung auf Taiwan, *Paolo Giglio,* zum neuen Apostolischen Nuntius in Nicaragua ernannt. Der bisherige Nuntius, Erzbischof *Andrea Cordero Lanza di Montezemolo,* wurde Nuntius in Uruguay. Corderos ursprünglich vorgesehene Berufung zu einer Art „Sondernuntius" für Lateinamerika soll an der langjährigen Konfrontation mit dem Erzbischof von Managua, *Miguel Obando Bravo,* gescheitert sein, dessen harten Kurs gegenüber der sandinistischen Regierung er nicht für opportun hielt.

In der „New York Times" ist eine zweite Anzeige erschienen, in der Katholiken darauf hinweisen, daß es neben der Position des kirchlichen Lehramtes zur Abtreibungsfrage noch andere legitime Positionen in der Kirche gebe.

Die Anzeige, die in der Ausgabe vom 2. 3. 86 erschien, ist eine Solidaritätsadresse mit den Unterzeichnern einer ersten Anzeige dieser Art vom Herbst 1984, die eine heftige Debatte in der katholischen Kirche der USA ausgelöst hatte. Dazu hatte vor allem die Tatsache beigetragen, daß drei Ordensmänner und 24 Ordensfrauen zu den Unterzeichnern der Anzeige gehörten und die römische Ordenskongregation mit dem Ausschluß aus den Ordensgemeinschaften für den Fall gedroht hatte, daß die Unterzeichner nicht ihr Verhältnis zur kirchlichen Lehre bereinigten (vgl. HK, Februar 1985, 57f.). Neben den drei Ordensmännern, deren Fälle schon recht frühzeitig geklärt wurden, sollen unterdessen 20 der 24 Ordensfrauen mit der Ordenskongregation zu einer Einigung in dieser Frage gekommen sein (NC News Service, 8. 4. 86), wobei über die Art der gefundenen Lösung kaum etwas bekannt ist. Jedenfalls wies eine der Schwestern, bei der es zu einer Einigung gekommen war, die Ansicht des Präfekten der Ordenskongregation, Kardinal *Jérôme Hamer,* zurück, daß es sich bei der Einigung um einen „Widerruf" handele (NC News Service, 18. 2. 86). Zwei der vier Schwestern, deren Fälle weiterhin auf eine Lösung warten, gehörten unterdessen zu den Unterzeichnern der zweiten Anzeige. Fast 1000 Katholiken erklären in dieser Anzeige ihre Solidarität mit Katholiken, deren Recht auf freie Meinungsäußerung in Gefahr sei. Der Vorsitzende der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof *James Malone,* meinte inzwischen, Abtreibung sei zwar durchaus ein komplexes Thema, in dem es verschiedene Haltungen zu Fragen der staatlichen Politik und der pastoralen Praxis geben könne. Aber es gebe keinen Raum für einen legitimen Dissens von Katholiken zur kirchlichen Morallehre, die besage, daß „eine direkte Abtreibung immer in sich ein schwerwiegendes moralisches Übel" darstelle.

Zeitschriften

Theologie und Religion

HÖHN, HANS-JOACHIM. **Religion und funktionale Systemtheorie.** Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Religionstheorie Niklas Luhmanns. In: Theologie und Glaube Jhg. 76 Heft 1 (1986) S. 38–69.

Der Aufsatz skizziert knapp aber klar die Religionstheorie Luhmanns und geht auf die bisherige Auseinandersetzung mit den Überlegungen des Bielefelder Soziologen in der katholischen und evangelischen Theologie ein. Höhn unternimmt eine Auseinandersetzung mit den Grundthesen Luhmanns, indem er, ohne die Leistungen von dessen Theorie preiszugeben, zeigt, daß sich das Christentum nicht widerspruchlos in sie einfügen läßt. Der christliche Glaube, der weder zu einem utopisch-illusionären noch zu einem resignativen Umgang mit der Wirklichkeit anstifte, sondern um die Kontingenz alles Positiven wie alles Negativen in der Welt wisse, passe nicht in Luhmanns Schema von der Religion als Kontingenzbewältigung. Systemtheoretisch könne nicht zwischen Religion und Pseudoreligion unterschieden werden: „Im Sinne des Christentums, das ein vitales Interesse an der Befreiung des Menschen von selbst- und fremdverschuldeter Unmündigkeit hat, liegt eine solche Indifferenz jedenfalls nicht." Höhn stellt auch die These Luhmanns in Frage, wonach Kirche gegenwärtig nur noch für Restprobleme anderer ausdifferenzierter Teilsysteme der Gesellschaft zuständig sein könne. Gerade ihre Marginalisierung eröffne der Kirche die Möglichkeit einer alternativen Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit.

MÜLLER, GERHARD LUDWIG. **„Fegfeuer".** Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 166 Heft 1 (1986) S. 25–39.

Nach einem Rückblick auf die Hauptintentionen der im Mittelalter entstandenen Fegfeuerlehre (Aufgliederung des personalen und universalen Aspekts der Eschatologie, Einheit von Gnade und Buße, Selbstmitteilung Gottes in der communio) nennt Müller einige Gesichtspunkte für eine systematische Neuinterpretation dieses Teilmoments der Eschatologie. Es gehe beim „Fegfeuer" zentral um die personal-dialogische Selbstmitteilung Gottes und um die Endgültigkeit des menschlichen Lebensvollzugs; die Fegfeuerlehre müsse konsequent christologisch ausgelegt werden. Anthropologisch gesehen meine Fegfeuer: „Gott als Läuternder, insofern er die Grundentscheidung für ihn, auf die aber auf keinen Fall verzichtet werden kann, in die Breiten und Tiefen der Person hinein durchsetzt". Dieses Moment könne man nicht mehr mit irdischem Zeitmaß abschätzen. Der Sinn des Gebets für die Verstorbenen erschließe sich vom Zusammenhang von personalem und universalem Aspekt der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen. Zur ökumenischen Problematik der Fegfeuerlehre merkt Müller an, die Lehre von der Vollendung des Menschen und dem Zusammenhang von individueller und allgemeiner Vollendung bedürfe in Ost- und Westkirche nicht notwendig einer einheitlichen Fixierung. Auch im Gespräch mit den reformatorischen Kirchen könnten Fehldeutungen abgebaut werden.

Kultur und Gesellschaft

ALTERMATT, URS. **Rechtsextremismus in der Schweiz: Randphänomen oder Pathologie des normalen Alltags?** In: Civitas (März 1986), S. 85–93.

Rechtsextreme Strömungen und Tendenzen, wie sie in jüngster Zeit auffällig ins Rampenlicht der Schweizer Öffentlichkeit getreten sind, möchte der Autor nicht einfachhin mit neonazistischen Erscheinungen gleichsetzen. Damit bekomme man das vielfältige rechtsextreme Spektrum in der Schweiz nicht in den Griff. Der Rechtsextremismus resultiere aus der Überlagerung verschiedener Modernisierungskrisen, einer sozioökonomischen wie auch einer nationalen. Der schweizerische Rechtsextremismus sei eine Protestbewegung, die sich vordergründig gegen Ausländer und Fremde, hintergründig aber gegen Entwicklungen der modernen Gesellschaft richte. In einem weiteren Sinn sei der Rechtsextremismus Ausdruck der Situation einer Gesellschaft, der es weniger an materiellen als an kulturellen und geistigen Werten fehle. Er sei Bestandteil der Pathologie des Normalen, des „normalen Alltags und der normalen Menschen". Durch die raschen gesellschaftlichen Wandlungen und Veränderungen hätten die Menschen ihre Orientierung verloren und versuchten die Unsicherheit mit Aggressionen wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Viele Schweizer sähen die nationale Interdependenz bedroht.

SUTOR, BERNHARD. **Macht und Friede.** Sozialphilosophische und politiktheoretische Voraussetzungen des Friedens. In: Stimmen der Zeit Jhg. 111 Heft 4 (April 1986) S. 219–231.

Der verbreiteten Ansicht, wahrer Friede schließe Macht im Grunde aus, bzw. Machtausübung verunmögliche den Frieden, stellt der Autor die These entgegen, daß der politische Friede nur im Medium der Macht, durch vernünftigen Machtgebrauch gesichert werden könne. Moralische Urteile über Machthandeln wichen sehr oft auf die individuelle und die Kleingruppenebene aus. Allzusehr sei man gewohnt, Macht und Ethik auseinanderzudividieren. Friedenssicherung bestehe letztlich nicht im Abbau von Macht, sondern im Versuch, durch kluge Disposition von Macht Gewalt auszuschließen. Nur wenn man dazu neige, Macht und Gewalt gleichzusetzen, dränge sich angesichts der heillosen „Machtpolitik" in den internationalen Beziehungen der Eindruck auf, das Denken und Handeln in Kategorien der Macht sei das eigentliche Übel. Angesichts der Aufgabe, den Krieg institutionell unmöglich zu machen, sei man in den rechtsstaatlichen Demokratien zum klugen Machtkalkül nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet. Man könne nur mit Sorge beobachten, wie ein sich in den Kirchen breitmachender emotionaler biblischer Fundamentalismus die Legitimation zu solcher Politik zunehmend in Frage stelle.

Kirche und Ökumene

GESTRICH, CHRISTOPH. **Gemeindeaufbau in Geschichte und Gegenwart.** In: Pastoraltheologie Jhg. 75 Heft 1 (Januar 1986) S. 2–15.

Der evangelische Theologe läßt die verschiedenen Stadien der Bemühungen um Gemeindeaufbau im deutschen Protestantismus seit dem letzten Jahrhundert Revue passieren: Den Versuchen, durch Schaffung überschaubarer Bezirke anonym gewordene Großgemeinden zu verlebendigen, folgte die Konzentration auf die Sammlung der Gemeinde durch das Hören auf die verkündigte Botschaft unter dem Einfluß von dialektischer Theologie und bekennender Kirche. Dem schloß sich die Phase an, bei der es vor allem auf die Aktivierung der Ortsgemeinden für politische und soziale Fragen ankam; der Gemeindeaufbau sei daher gelegentlich sogar in die Nähe politischer Gemeinwesenarbeit gerückt. Gestrich plädiert in seinen Thesen über Gemeindeaufbau heute dafür, die vorhandenen Kirchen nicht hinwegzuträumen. Es brauche aber die „Überwindung der ‚Koinonia-Schwäche'" „unserer Kirchen"; christliche Gruppen sollten sich innerhalb der herkömmlichen Kirchenstrukturen zusammenfinden. Die Pfarreien müßten mehr Anteil an der Diakonie bekommen. In einer in einzelne Keim- oder Wachstumszellen untergliederten Gemeinde könne der gemeinsame Gottesdienst wieder in seiner zentralen und zugleich zentrierenden Bedeutung erkannt werden.

Notizen

Seinen diesjährigen *Gründonnerstagsbrief an die Priester* widmete *Johannes Paul II.* der Gestalt des Pfarrers von Ars, der vor zweihundert Jahren geboren wurde. Am Beispiel des heiligen Jean-Marie Vianney, dessen Wirkungsort der Papst bei seiner Frankreichreise Anfang Oktober besuchen wird, behandelt der Brief Grundelemente des priesterlichen Lebens. So heißt es unter anderem, der Pfarrer von Ars gebe eine beredte Antwort auf gewisse Weisen, in den man in den letzten zwanzig Jahren die Identität des Priesters in Frage gestellt habe: „Der Priester findet immer und unverändert die Quelle für seine Identität im Priester Christus. Es ist nicht die Welt, die nach den Bedürfnissen und Begriffen der gesellschaftlichen Rollen seine Funktion bestimmt."

In einem Vorblick auf den nächsten *Evangelischen Kirchentag 1987 in Frankfurt* hat Kirchentagspräsidentin *Eleonore von Rotenhan* bedauert, daß Arbeit und Arbeitslosigkeit für die Kirche insgesamt kein zentrales Thema sei. Das sei auch der Grund dafür gewesen, so Frau von Rotenhan in einem epd-Interview, daß der Themenbereich Arbeit beim Düsseldorfer Kirchentag 1985 etwas vom Gesamtgeschehen abgehoben gewesen sei. Man werde in Frankfurt versuchen, das Thema Arbeit und Arbeitslosigkeit über alle Themenbereiche zu verteilen. In Frankfurt werde auch das Thema Minderheiten eine größere Rolle spielen als auf den letzten Kirchentagen. Zur Situation des Evangelischen Kirchentags allgemein meinte Frau von Rotenhan, der Kirchentag sei heute eine Plattform für sehr viele haupt- und nebenamtliche Mitarbeiter der Kirche, aber auch für Menschen, die der Kirche in ihrer gemeindlichen Struktur fernstünden: „Hier müssen wir aufpassen, daß der Kirchentag sich nicht in deutlichen Gegensatz setzt zu dem, was normalerweise kirchliche Wirklichkeit bestimmt."

Vor der Synode der Berlin-brandenburgischen Kirche beklagte Bischof *Gottfried Forck* „tiefe Resignation" in Kirche und Gesellschaft der DDR. Als Grund dafür nannte Forck u. a. die Reisebeschränkungen für DDR-Bürger. Es seien zwar gewisse Erleichterungen im Reiseverkehr eingetreten, aber gerade von jungen Leuten werde es als schmerzlich empfunden, daß sie in solche Erleichterungen im allgemeinen nicht einbezogen seien. Der Bischof machte als weitere Ursache von Resignation die Aufstellung atomarer Mittelstreckenraketen in West- und Osteuropa namhaft. Bei den kirchlichen Friedenskreisen sei seither zu beobachten, daß sie sich schwer täten, ein Thema zu finden, das auch einen entsprechenden Einsatz für den Frieden nach sich ziehen könne.

In einem Interview aus Anlaß seines zehnjährigen Amtsjubiläums (Church Times, 21. 3. 86) meinte Kardinal *Basil Hume,* der Erzbischof von Westminster, man werde in den nächsten zwanzig Jahren vermutlich zunehmend erkennen, daß man nicht weiterhin in einer Gesellschaft leben könne, in der Gott nicht an die erste Stelle gesetzt werde. Kardinal Hume verwies auf die Schwierigkeiten, die sich durch die technologische Entwicklung, die wachsenden Verfügungsmöglichkeiten über das menschliche Leben und die Zunahme an Freizeit ergäben, und fügte hinzu: „Wir müssen durch eine Periode der Reinigung hindurch, um uns darüber klar zu werden, daß wir nicht einfach so weitermachen können. Wir müssen Gott wiederentdecken."

Die katholischen Bischöfe *Irlands* vertreten die Auffassung, daß die Einführung selbst eines streng gefaßten Scheidungsrechts der Gesellschaft schaden würde. Das erklärte der Erzbischof von Armagh, Kardinal *Tomas O'Fiaich,* im Anschluß an eine Unterredung mit dem irischen Premierminister *Garret FitzGerald.* Die von Kardinal O'Fiaich angeführte Kirchendelegation überreichte dem Premierminister eine Stellungnahme zu den Plänen der Regierung, das Eherecht zu reformieren und in Irland eine gesetzliche Ehescheidung einzuführen. Die Einführung der Ehescheidung würde eine Volksabstimmung notwendig machen, da die Unauflöslichkeit der Ehe in der irischen Verfassung festgeschrieben ist.

Der Bischof von Peking, *Michael Fu Tieshan,* hat den Vatikan scharf kritisiert. Bischof Fu Tieshan, einer der maßgeblichen geistlichen Führer der „patriotischen Vereinigung der Katholiken" in China, warf dem Vatikan Einmischung in die inneren Angelegenheiten Chinas vor. Dazu zählte Fu Tieshan neben der Aufrechterhaltung der diplomatischen Beziehungen des Heiligen Stuhles zu Taiwan auch die Ernennung von Geheimbischöfen. Damit „fessele" man nicht nur chinesische Katholiken an Rom, sondern stifte unter ihnen auch Verwirrung.

In einem umfassenden Dokument über Kirche und Gesellschaft in Chile haben die *chilenischen Bischöfe* erneut die Rückkehr zur Demokratie in ihrem Lande gefordert. Die Bischöfe verlangten darin nicht nur eine gründliche Revision der Verfassung von 1980, die das Regime Pinochet zementierte, sondern auch die Zurücknahme der meisten während der Militärherrschaft erlassenen, Freiheitsrechte einschränkenden Gesetze. Die Bischöfe bedauern im gleichen Dokument die Zunahme der Gewalt im Lande und machen deutlich, daß nur ein Ende des Regimes bzw. die effektive Achtung des Volkswillens weitere Eskalationen vermeiden kann: Je mehr Zeit verstreiche, um so schlechter werde die Situation.

Ein Komitee von US-Bischöfen hat damit begonnen, den ersten Entwurf eines *Hirtenbriefes zu Frauenfragen* zu verfassen. 1988 soll dieses Projekt fertiggestellt sein. Schwester *Mariella Frye,* Mitarbeiterin des zuständigen Bischofskomitees, wies darauf hin, daß das Dokument eine Reihe kontroverser Themen behandeln soll wie Sexismus, Ordination der Frau, Abtreibung, Geburtenkontrolle u. a. Ursprünglich sei das Dokument als ein nationaler Hirtenbrief geplant gewesen. Man verstehe es nunmehr jedoch inoffiziell mehr als eine „pastorale Antwort auf die Fragen von Frauen". Leiter des Bischofskomitees ist der Bischof von Joliet/Illinois, *Joseph Imesch.*

In einem gemeinsamen Hirtenbrief haben die Bischöfe *Angolas* zur Situation des Landes zehn Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit Stellung genommen (Osservatore Romano, 4. 4. 86). Die Bischöfe verweisen darin auf hoffnungsvolle Zeichen im Leben der Kirche: Es seien neue Gemeinden entstanden, es gebe Berufungen bei Weltpriestern und Ordensleuten. Tausende von Katecheten seien unter oft schwierigen Bedingungen tätig. Als Hauptsorge wird der Krieg in Angola angesprochen. Der Krieg weite sich immer mehr aus. Das Volk sei physisch und moralisch dezimiert. Die Bischöfe rufen die Konfliktparteien dazu auf, die Waffen niederzulegen. Der Friede hänge von den Angolanern ab, da sie die bewaffneten Ausländer ins Land geholt hätten.

Gegen die Drohung mit dem Einsatz von Massenvernichtungswaffen und die Stationierung solcher Waffen hat sich die Initiative *„Ordensleute für den Frieden"* in einem Positionspapier gewandt. Die Initiative, die 1983 als freier Zusammenschluß von Ordensleuten verschiedener Gemeinschaften und ihres Freundeskreises entstand, will – wie bereits 1983 – auch im Mai dieses Jahres wieder eine einwöchige Gebetsmahnwache am Cruise-Missiles-Stationierungsort Hasselbach (Rheinland-Pfalz) durchführen. Sie unterstützt außerdem die Idee eines ökumenischen Friedenskonzils. In dem Papier begründen die Ordensleute ihre „bedingungslose" Ablehnung des Systems der Abschreckung u. a. damit, daß es auf Abgrenzung und der Abwehr des anderen beruhe. Es betone einseitig die negativen und bedrohlichen Seiten des Gegners und widerspreche damit dem christlichen Menschenbild.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 6 · 40. Jahrgang · Juni 1986

Es ist nicht möglich, daß Menschen gut sind, solange sie von der Angst umgetrieben werden.

Eugen Drewermann

Mündigkeit

Mündigkeit, schrieb vor einiger Zeit ein Schweizer Soziologe, sei kein Zustand, sondern eine Fähigkeit, die sich in der Auseinandersetzung mit der Umwelt immer wieder neu bewähren müsse *(Peter Lüscher)*. Er hätte hinzufügen können, sie sei keine Fähigkeit, die man irgendwann besitzt, sondern eine, die es immer neu zu erwerben und zu behaupten gilt. Auf jeden Fall ist Mündigkeit nicht etwas, was vorausgesetzt werden darf, sondern eine Zielnorm, die immer anzustreben ist, aber nie wirklich erreicht werden kann.

Verhalten tun wir uns in bezug auf das Gemeinte allerdings meist umgekehrt. Wir setzen Mündigkeit als etwas Gegebenes voraus, und zwar – wenigstens in der Theorie – durchaus unabhängig von sozialer Zugehörigkeit und Lebenssituation: Der „mündige Mensch" ist nicht nur eine feste Zielsetzung von Pädagogen, sondern Anspruch von allen, die sich des Gebrauchs der Vernunft mächtig fühlen. Der „mündige Bürger" ist eine nicht minder unumstößliche Größe: Politiker beehren den Bürger gern und gewohnheitsmäßig mit dem Attribut mündig, wenn sie an seine Verantwortungsfähigkeit appellieren und zugleich um seine Zustimmung werben. Sie beschwören den „mündigen Wähler", der sehr wohl in der Lage sei, durch das Gestrüpp von Meinungen, Schlagworten, Emotionen hindurch die richtige Wahl zu treffen, die dann als „souveräne Entscheidung des mündigen Bürgers" zu respektieren ist. Und die Bürger nehmen das Attribut nicht minder gern für sich selbst in Anspruch, wenn sie sich gegen Bevormundung durch Verwaltungen, politische Parteien, Verbände, Medien usw., also gegen all das zur Wehr setzen, was *Th. W. Adorno* „synthetische Verdummung" nennen würde. Unternehmensleitungen halten sich ihrerseits an den „mündigen Arbeitnehmer", bekennen sich jedenfalls zu ihm und preisen seine Bereitschaft zu aktiver Mitbestimmung. Was sie aber kaum hindert, die Voraussetzungen dafür so zu organisieren, daß daraus möglichst nichts wird.

Die Kirche schließlich beschwört den „mündigen Christen", und Christen selbst bestehen auf Mündigkeit, besonders natürlich dann, wenn sie den Eindruck haben, kirchliche Hierarchien täten einiges, um sie im Zustand glaubensmäßig Halbwüchsiger zu halten. So wird Mündigkeit, als *gegebene* Fähigkeit in Anspruch genommen oder wenigstens verbal vorausgesetzt, mehr oder weniger zum Schlagwort, das wir uns zur Steigerung des Selbstwertgefühls oder zur moralischen Legitimierung eines bestimmten Handelns als Fiktion zurechtmachen.

Ein großes Wort niedriger hängen

Also heißt es, das Wort und mit ihm die Sache der größeren Redlichkeit wegen ein wenig tiefer hängen? Oder gar in einem Akt kollektiver Selbstfindung den mit Mündigkeit gemeinten Anspruch in Frage stellen und sich mit geringerem bescheiden? Geschäftsfähigkeit, Urteilsfähigkeit, Handlungsfähigkeit: müßte das nicht sowohl für ein halbwegs stabiles Selbstwertgefühl wie für die Funktionsfähigkeit von menschlicher Verantwortung abhängiger technischer und sozialer Systeme genügen?
Doch so einfach ist es auch wiederum nicht. Wir nehmen das Wort trotz allem nicht einfach aus naiver Überheblichkeit oder narzißtischer Selbstgefälligkeit in den Mund. Natürlich verbirgt sich im geradezu mythischen Gebrauch des Wortes auch eine Art *Rationalisierungsverfahren*, das Kapitulation und Exkulpierung (Entschuldigung) in einem ist. Und es läßt sich unschwer beschreiben, warum es so ist: Subjektivität wird groß geschrieben; der einzelne erhält mehr Spielraum, wenigstens im Privaten; es vollzieht sich eine deutliche Individualisierung der Lebensformen; die Bindekraft der Familie wird geringer und durch die Kleinfamilie auch problematischer; Jugendliche lösen sich so früher vom Elternhaus. Und Pflichten und Rechte müssen besser einander angeglichen werden: Wer für den Ernstfall durch Militärdienst in Anspruch genommen wird, der soll auch wählen dürfen und auch sonst volle Geschäftsfähigkeit erhalten. Welche Partei oder welcher pädagogische Verein hätte zu widersprechen gewagt, als das *Volljährigkeitsalter* von 21 auf 18 Jahre herabgesetzt wurde?

Natürlich sind diese und andere Formen *konzessionierter* Mündigkeit nicht nur eine aus pädagogischer Verlegenheit helfende Avance an den von Erwachsenen meist nostalgisch beschworenen „guten Geist der Jugend", sondern in anderen Fällen Entlastung im gesellschaftlichen Zusammenleben: Eigentlich bedürfte es angesichts der vielen einander widersprechenden Interessen, Meinungen und Einflüsse, denen der einzelne in all seiner Autonomieherrlichkeit im Grunde recht hilflos ausgeliefert ist, des intensiven Zusammenwirkens aller mit allen und auch der vernunftverantworteten Ein- und Unterordnung unter gemeinsame, im Prinzip als richtig und geboten erkannte Ziele. Aber da so etwas viel Überzeugungsarbeit voraussetzt und in sich und insgesamt eine nervenaufreibende gesellschaftliche Veranstaltung ist, überläßt man gerade das durch gesellschaftlichen Konsens schier Unlösbare der „Mündigkeit" des einzelnen.

Nüchtern besehen ist Mündigkeit eine Notwendigkeit

Dennoch ist es beim Wort Mündigkeit nicht nur so wie beim Wort Frieden, daß man sich gerade dort darauf besinnt, wo Frieden fehlt oder dieser akut gefährdet erscheint. Angesichts unserer Lebensbedingungen ist Mündigkeit für den einzelnen und im gesellschaftlichen Zusammenleben etwas schlicht Notwendiges.
Aber was ist Mündigkeit? Sicher mehr als nur formale Autonomie, gewiß mehr als nur faktische Freiheit und sicher auch mehr als Kants aufklärerische Vernunft als „Ausgang des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit". Gewiß gehören alle drei dazu. Die formale und zugleich gesetzlich abgesicherte Autonomie ohnehin. Alles andere widerspräche der Personenwürde. Aber auch die faktische Freiheit: Wo Zwänge, soziale, psychische oder selbst technische, die Handlungsfreiheit so einschränken, daß selbstverantwortete Entscheidungen praktisch nicht möglich sind, wird Mündigkeit inhaltsleer. Und ohne den Gebrauch der Vernunft bzw. der Abwägung aller in einer bestimmten Handlungssituation zugänglichen Vernunftgründe sind weder selbstverantwortliche noch wirklichkeitsgerechte Entscheidungen möglich.

Aber formale Autonomie ist eine Voraussetzung, keine Garantie von Mündigkeit. Faktische Freiheit schließt weder das Sichtreibenlassen von nicht vernunftgesteuerten Bedürfnissen und Emotionen aus noch die bewußte oder unbewußte Manipulierung durch Ängste, Ideologien und Moden. Und die Selbstbefreiung der Vernunft aus selbstverschuldeter Unmündigkeit? Natürlich ist der buchstäblich unmündig, der des Vernunftgebrauchs nicht fähig ist oder dem es an jeglicher Urteilskraft gebricht. Aber auch die Fähigkeit zum Vernunftgebrauch ist eine Voraussetzung, nicht schon Mündigkeit selbst. Es kommt auf die Art und Weise des Vernunftgebrauchs an. Zum *mündigen* Gebrauch der Vernunft gehört also das Wissen, Bedenken, Berücksichtigen des Transrationalen wie des Irrationalen ebenso wie zum Autonomieprinzip und zur faktischen Freiheit die Berücksichtigung tatsächlicher und gebotener Bindungen, also die Einsicht in die Grenzen der Eigenständigkeit, in die Gebote der Mitmenschlichkeit und in die Grundregeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens gehören.

Wer heute die von Kant beigefügte Erklärung zum Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, „den Mut sich seines Verstandes, ohne die Leitung durch einen anderen zu bedienen", exklusiv verstehen möchte, dürfte es bei der heutigen Vernetzung gesellschaftlicher Zusammenhänge schwer haben, als Mündiger oder auch nur halbwegs kompetent zu denken und sich zu verhalten.
In einer sehr arbeitsteiligen Gesellschaft, in der mit den gesellschaftlichen Rollen und Funktionen auch das immens gewachsene Wissen so verteilt ist, daß es zwar als Verfügungsmasse der Gesamtgesellschaft ständig und rapide zunimmt, der einzelne dadurch aber von immer mehr Sachverhalten immer weniger weiß, kann es z. B. sehr wohl zum mündigen Vernunftgebrauch gehören, daß der einzelne *Expertenwissen* übernehmen („glauben") muß und nicht noch einmal autonom überprüfen kann. Mündigkeit bestünde dann darin, mit einer solchen Situation vernunftgeleitet umzugehen. Das ist unbefriedigend, wenn lebenswichtige Interessen oder hohe moralische Güter auf dem Spiel stehen. Tschernobyl hat dies schmerzlich gezeigt. Aber gegenüber den im einzelnen unkontrollierbaren Festlegungen bzw. Entscheidungen sich einfach auf sich selbst zurückzuziehen, wäre ein ebenso unmündiger Gebrauch von Vernunft wie der Verzicht auf jede persönliche Abwägung sei es übereinstimmender, sei es einander widersprechender Informationen. Nicht zuletzt bedeutet Mündigkeit das Umgehenkönnen mit entgegengesetzten Meinungen und die Fähigkeit, trotz entgegengesetzter Meinungen zu einem Handlungskonsens zu kommen. Wo dies gelingt, sind sogar Demokratien mündig, will sagen beständig.
Mündig ist also ein Wirklichkeitsverhalten, das sich aller Komponenten der dem Menschen vorgegebenen oder von ihm gestaltbaren Wirklichkeit bewußt ist und dementsprechend für sich und mit anderen entscheidet.

Zur Mündigkeit gehört das mündige Gewissen

Solche Mündigkeit ist nichts Festliegendes. Sie muß an jeweils veränderten Sachverhalten je neu realisiert werden. Sie bleibt, gerade wenn sie wirklich gelebt wird, notwendigerweise immer hinter dem selbstgestellten Anspruch zurück. Und sie beruht weniger auf dem Ausschöpfen möglicher formaler Autonomie als auf einem *durchtrainierten Gewissen.* Gewissen verstanden als das dem zum Menschen gehörende und ihm zugleich aufgegebene Urteilsvermögen der praktischen Vernunft in sittlichen Belangen. Gewissen und Mündigkeit befinden sich in einem strikten Bedingungsverhältnis zueinander. Nur

soweit jemand sein Gewissen *als sittliches Beurteilungsinstrument der praktischen Vernunft* zu entwickeln und zu gebrauchen vermag, ist er real und nicht nur formal mündig.

Wie aber Mündigkeit kein fertiger Zustand ist, ist auch Gewissen „nicht einfach ein vorgegebenes Strukturelement menschlichen Daseins" *(Heinrich Rombach)*, sondern bedarf der Weckung, der Bildung, der Schulung an den Wirklichkeitsbereichen, auf die es als Instrument der praktischen Vernunft jeweils bezogen ist. Nur das ausgebildete, sich an je neuen Sachverhalten und je neuen Situationen orientierende und bewährende sittliche Urteilsvermögen ist ein mündiges, weil verantwortungsfähiges Gewissen.
Aber wie im Falle proklamierter, vorausgesetzter Mündigkeit verhalten wir uns häufig auch im Verhältnis zum Gewissen. Wir sehen darin nicht das stets zu verbessernde, zu verfeinernde, auf den Stand möglicher Erkenntnis zu bringende, möglichst interessenfreie, nur der Frage, was im sittlichen Sinne zu tun ist, verpflichtete Urteilsvermögen, sondern verstehen Gewissen vornehmlich als oberste, von niemanden zu hinterfragende, in einem letzten Sinn unser Selbst ausdrückende Beurteilungs- und Forderungsinstanz, die man ungeprüft zu seinen Gunsten in Anschlag bringt.

Hinterfragung, und sei es auch nur durch verallgemeinerbare, also im Prinzip von allen vollziehbare Vernunftgründe, gilt dann schon als Verletzung eines Persönlichkeitskreisrechtes, nach dem Motto: Es gehört zum Selbstsein des Menschen, daß nicht nur der je eigene Gewissensentscheid respektiert, sondern auch die Gründe nicht geprüft werden dürfen, die zum Entscheid geführt haben. Gewissen wird so schlicht zum Synonym für das Autonomieprinzip. Manche Argumente im Zusammenhang der Gesetzgebung über Kriegsdienst (Militärdienst-)Verweigerung wirken unter diesem Gesichtspunkt recht aufschlußreich. Zu einem mündigen Gewissen gehört indessen, daß es *erfahrungsoffen* und *lernfähig* bleibt. Autonomie ohne Bindung (auch ohne Vernunft-Bindung) ist kein Gewissen, schon gar kein mündiges. Es ist als bloßes Anspruchsgewissen ebensowenig mündiges Gewissen wie ein skrupulös an Teilwirklichkeiten gebundenes Gewissen, dem die Handlungsoffenheit auf die Gesamtwirklichkeit fehlt bzw. das diese Offenheit verhindert.

Nutzanwendungen für die Kirche

Für die Kirche drängt sich eine doppelte Nutzanwendung auf. Die erste: Die Kirche ist in der Frage der Gewissensbildung besonders gefordert. Gerade gegenüber den zuletzt geschilderten Tendenzen. Es sieht aber so aus, als ob gerade diese Grundaufgabe christlicher Erziehung gegenwärtig vernachlässigt würde.
Dies hat ganz bestimmte Gründe. Es gibt in der katholischen Kirche eine normativistische Tradition. Von ihr scheint die Kirche insofern nicht loszukommen, als sie sittliche Fragestellungen weiterhin und zunehmend sogar wieder auf die von der Lehramtsüberlieferung erfaßten Teilwirklichkeiten verengt. Parallel dazu fordert die lang überzüchtete Skrupelhaftigkeit ihren Preis: Man zieht sich (zum Teil in einer Art Gegenreaktion darauf) auf das religiöse Erbteil zurück und unterschätzt dabei das Eigengewicht des Ethischen. Ersteres behindert die Bildung eines mündigen Gewissens, letzteres ist der Gewissensbildung überhaupt nicht förderlich. Wenn die Kirche aber mehr Einfluß auf die persönliche Lebensführung gewinnen will und Christen wieder stärker weltbezogen handeln, also im Ringen um säkulare sittliche Entscheidungen auffallen wollen, dann geht das nur über eine erzieherisch vermittelte Schärfung des Gewissens als Beurteilungsinstrument der praktischen Vernunft.

Die zweite Nutzanwendung: Die Kirche neigt im allgemeinen nicht dazu, Mündigkeit zu verabsolutieren oder sie ungeprüft als gegeben anzunehmen bzw. vorauszusetzen. Sie weiß aus geschichtlicher Erfahrung, daß gerade ungeprüfte Mündigkeitsansprüche unmündig machen können. Aber kaum eine Institution oder menschliche Gemeinschaft hat so viel Schwierigkeiten, die eigenen Mitglieder *als Erwachsene*, also als wenigstens auf Mündigkeit Verpflichtete, ernst zu nehmen. Der Sünder, der im Sinne höherer, nur von der Kirche vermittelter Gerechtigkeit in erster Linie der Barmherzigkeit bedarf, ist – zu ausgreifend – erkenntnis- und handlungsbestimmendes Leitbild. Der „Selbständige, der sich seiner Gnadenfreiheit bewußt ist" *(Richard Egenter)*, setzt sich als konkurrierendes Leitbild auch nicht annähernd gleich stark durch. Zudem übersteigt, da als solches und nicht nur als ein Strukturelement der Kirche göttlicher Stiftung und nicht menschlicher Einrichtung, trotz der Rede vom allgemeinen Priestertum das Amt alles andere fast um ein Unendliches. Man sieht es deshalb nicht einmal besonders gern, wenn sich Laien (siehe die in vielen Diözesen dahinsiechenden oder nicht mehr einberufenen Pastoralräte; in den Priesterräten ist man halt unter sich) um Dinge der Kirchenleitung mitkümmern. Man vermutet in Laien offenbar doch eine ganz andere Kirchlichkeit oder gar einen anderen minderen Glauben, als es der amtliche und eigentliche ist. Deswegen kann man auch menschlich nur schwer von gleich zu gleich miteinander umgehen und sieht sich nicht recht in der Lage, das binnenkirchlich an „Demokratie" zu verwirklichen, was gesellschaftlich (in Demokratien) längst selbstverständliche Lebensform ist.

Indessen kann Christentum in einer Gesellschaft, die für Christen Diaspora ist, nur noch Zukunft haben, wenn Kirche als institutionell-sakramentale Wirklichkeit auf möglichst viele zur Mündigkeit (im profanen wie im kirchlichen Sinne) Bereite zählen kann. Mündigkeit, sagte ich, ist eine Notwendigkeit, so schwer sie auch zu erreichen ist. Nirgends ist Mündigkeit notwendiger als unter Christen. Gerade auch in der Kirche. Auch wenn dadurch manches kirchliche Amt ein wenig unscheinbarer werden sollte. *David Seeber*

Tschernobyl

Der Umgang mit den Folgen

In den ersten Wochen nach der Reaktorkatastrophe im ukrainischen Tschernobyl hieß es fast täglich, nichts mehr werde ganz so sein wie vorher. Man kann offen lassen, ob und inwieweit dies zutrifft. Ereignisse von geschichtlichem Rang, auch besonders tragische, lassen sich in ihren Wirkungen oft erst sehr viel später einigermaßen zuverlässig einschätzen.

Die *Reaktionen* waren insgesamt und von Land zu Land durchaus unterschiedlich – trotz des Entsetzens, das die Katastrophe auslöste. Und das konnte nicht nur an der unterschiedlichen Informationspolitik der Regierungen gelegen haben. So uninformiert konnten z. B. die Franzosen angesichts der Vorgänge in der Bundesrepublik nicht sein. In der Schweiz waren die Schutzmaßnahmen gegen Gefährdung durch erhöhte Radioaktivität auf Grund anderer Grenzwerte zurückhaltender.

Zugenommen hat auf jeden Fall – durch das Ereignis selbst – die Angst vor der Kernkraft. Der Schock war um so größer, je weniger mit so etwas wirklich ernsthaft und nicht nur als abstrakter Möglichkeit gerechnet wurde. Die – geographischen – Fernwirkungen, die *Schutz- und Vorsorgemaßnahmen,* die nicht nur in den angrenzenden Ländern des Ostblocks, sondern auch hierzulande ergriffen wurden, die möglichen Gesundheitsbeeinträchtigungen durch erhöhte Radioaktivität, die möglichen genetischen Schädigungen, die davon ausgehen könnten, die gesperrten Spielplätze und das umgepflüge Gemüse, haben aller Welt vor Augen geführt, welch schwierige Technik die Kernkraft ist.

Die Frage, wieweit sie grundsätzlich *beherrschbar* bleibt, wird in der nächsten Zeit unvergleichlich häufiger und dringlicher als bisher schon gestellt werden. Bis in die Bonner Bundesregierung hinein – im Nachbarland Österreich ohnehin – fand sich zunächst so gut wie niemand, der noch einem Ausbau der Kernenergie das Wort reden wollte: Vom Sofortausstieg bis zum Einstieg in den Ausstieg aus der Kernenergie fand sich in den täglichen politischen Statements zwischen und auf den Zeilen so gut wie alles – eine durch Schrecken herbeigeführte scheinbare Einheitlichkeit unter den Parteien, wie sie sonst selten anzutreffen ist. Nuancen und Unterschiede schienen sich weniger nach Parteizugehörigkeit als nach der Nähe oder Ferne zu Wahlterminen zu richten, bis dann mit der Regierungserklärung vom 15. Mai die Fronten wieder klarer wurden.

Aber welche der Alternativen, zielstrebiger Ausstieg oder Verschärfung (wenn möglich Verbesserung) der Sicherheitsmaßnahmen, sich auch durchsetzt, wir werden für kürzere oder längere (wahrscheinlich für längere) Zeit mit der Kernenergie zu leben haben. Selbst wenn es zu einem forcierten Ausstieg käme, er könnte nicht von heute auf morgen verwirklicht werden. Und ein wirklicher Abschied von den mit der Kernenergie installierten Risiken könnte nur weltweit erfolgen. Und jeder weiß, daß dies nicht nur politisch nicht machbar ist. Die *Forderungen nach einem Sofortausstieg* sind ungefähr so realistisch wie Regreßforderungen deutscher Bauern und Gemüsehändler an die Sowjetunion. Was erreicht werden kann, wäre hierzulande ein Verzicht auf die Plutoniumwirtschaft und damit auf einen weiteren Ausbau der Kernenergie überhaupt.

Um so dringender ist es, mit den in der Bevölkerung gestiegenen Ängsten *politisch verantwortlich* umzugehen. Was diesbezüglich zwischen Hamburg und den Karawanken, zwischen Hof und Freiburg geschehen ist, war politisch-psychologisch beinahe so katastrophal wie die von den Sowjets zunächst unterschätzte „technische" Katastrophe in Tschernobyl selbst.

Daß die Folgen des Reaktorunglücks die Behörden des Bundes und der Länder unvorbereitet traf, war zu verstehen. Ganz einsichtig zu machen war freilich auch das nicht, denn daß Reaktorkatastrophen, wenn sie passierten, Auswirkungen über Staatsgrenzen hinweg haben würden, war schließlich nicht nur Behörden bekannt. Die Hilflosigkeit, mit der reagiert wurde, hat das Vertrauen selbst in örtliche und nationale Schutzmaßnahmen im Falle eines Reaktorunglücks im eigenen Land erschüttert.

Aber mochten die diesbezüglichen Verlegenheiten noch hingehen, das Durcheinander von Kompetenzen, Richtwerten, Expertenmeinungen und Empfehlungen war in keiner Weise mehr entschuldbar und das offensichtliche Bemühen vor allem mancher Landespolitiker, die grassierenden Ängste möglichst publikumswirksam in Wählerstimmen umzusetzen, ist, gelinde gesagt, ein mittlerer Skandal. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die trotz des Meinungs- und Entscheidungswirrwarrs zwischen Bund und Ländern, die Länderzuständigkeit auch für die Zukunft verteidigten. Aber gesundheitspolitische und -technische Maßnahmen müssen in solchen Fällen *rasch und einheitlich* getroffen werden. Eine Kompetenzverlagerung zum Bund ergibt sich deshalb zwingend.

Es sollte aber auch zur vielbeschworenen politischen Kultur gehören, daß Politiker und Medien gerade in einer solchen Situation sachlich bleiben und auf billige Stimmungsmache zugunsten der einen oder anderen Partei oder Richtung verzichten. Wer beides nicht schafft, kann nicht erwarten, daß auf internationaler Ebene, europäisch oder gar blockübergreifend, trotz der dort noch größeren Interessengegensätze Lösungen gefunden werden.

Der einzige, wenn auch sehr spärliche Lichtblick kam paradoxerweise aus dem Land der Katastrophe selbst. Partei und Regierung der *Sowjetunion* konnten trotz ihrer extrem restriktiven Informationspolitik das Ausmaß der Katastrophe nicht nur dem Ausland, sondern der eigenen Bevölkerung und vor allem den eigenen Verbündeten nicht verborgen halten. Mehr denn je geriet die Sowjetunion

unter *öffentlichen Rechtfertigungszwang* und mußte dies auch eingestehen. Die eigene Bevölkerung ist nachdenklicher geworden. Dies könnte längerfristig Folgen für die öffentliche Meinungsbildung im Sowjetsystem selbst haben. *se*

Zeigefinger

Das ZdK zum Thema Jugend in der Pfarrgemeinde

So harmlos das Thema der jüngsten, auf seiner Frühjahrsvollversammlung vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) verabschiedeten Erklärung zum Thema Jugend (vollständiger Titel: „Jugend – Hoffnung der Kirche. Erklärung des ZdK zum Verhältnis von Jugendlichen und Erwachsenen in der Pfarrgemeinde") auch klingt, von der kontroversen Wirklichkeit kirchlicher Jugendarbeit wird auch diese Erklärung eingeholt. Neben viel Richtigem über die Situation der Jugend in Gesellschaft, Kirche und Pfarrgemeinde, über die Arbeit von Pfarrgemeinderäten, erwachsenen Mitarbeitern in der Jugendarbeit sowie die Jugendverbände und die offene Jugendarbeit, lassen sich doch an einer Reihe von Stellen in dieser Erklärung manche Ungereimtheiten, Verlegenheiten, Schwachstellen ausmachen, die ihrerseits belegen, wie schwer man sich derzeit mit dem Thema Jugend innerkirchlich tut.

Da liest man beispielsweise einen Satz wie den, daß Jugendliche nicht das Objekt kirchlicher Betreuung seien, sondern *Subjekt der Jugendarbeit.* Ein solcher Satz geht manchem inzwischen leicht von der Zunge, als Zielperspektive mag er richtig sein, seine Realisierung dürfte aber noch weithin ausstehen, ganz abgesehen von der Frage, ob es je einen Zeitpunkt geben wird, an dem man sagen kann, daß man diesen Zustand erreicht habe.
Rätsel gibt der Satz auf, kirchliche „Weggemeinschaft" könne nur gelingen, wenn sich die verschiedenen Träger der Jugendpastoral in der Gemeinde über ihre *grundlegende Zustimmung zum Ganzen des Glaubens* miteinander verständigen könnten. Wenn damit die unumgängliche Übereinstimmung im Glauben gemeint ist, die man auf die verschiedenste Weise explizit oder implizit ausdrücken kann, dann enthält dieser Satz eine Banalität. Sollte er eine immer schon fraglose und nötige Spannungen überspringende Zustimmung meinen, dann könnte Gefahr im Verzug sein: Die Zustimmung zum Glauben ist gleichermaßen Voraussetzung wie auch immer wieder angestrebtes Ziel des Lebens in einer kirchlichen Gemeinde. Eine solche Verständigung muß vorhanden sein – und steht doch auch immer wieder bis zu einem gewissen Grad aus. Wer diesen Schwebezustand verlassen und mögliche Spannungen einebnen will, befindet sich auf dem besten Weg in die Sekte.

Handelt es sich bei dem ZdK-Papier nun um eine *Fortschreibung des Synodenbeschlusses* zur Jugendarbeit oder nicht? Die Autoren haben diesen Anspruch als unangemessen zurückgewiesen; ein Vergleich der beiden Papiere drängt sich dennoch auf. Der deutlichste Unterschied zum Würzburger Beschluß dürfte im zweiten, inhaltlichen Kapitel liegen: Das Kapitel 3 des Synodenbeschlusses beginnt mit dem Satz: „Der Mensch verfolgt das Ziel, sich selbst zu verwirklichen." Das zweite Kapitel der ZdK-Erklärung beginnt mit der Feststellung: „Jesus Christus, sein Leben und Wirken, sein Tod und seine Auferstehung sind die Botschaft der Kirche, auch an die Jugend." Auch wenn in der ZdK-Erklärung der Selbstverwirklichungsgedanke aus dem Synodenbeschluß vorkommt, der Kontrast an so zentralen Stellen könnte kaum größer sein, wobei es schwerfällt, sich auf die eine oder die andere Seite zu schlagen: Der anthropologische Satz der Synode wirkt kaum weniger „steil" als der theologische aus der ZdK-Erklärung.

In einer früheren Fassung dieser Erklärung war kritisch angemerkt worden, es handele sich um einen Text „über Jugendliche von Erwachsenen für Erwachsene". Auch nach eingehender, vor allem sprachlicher Überarbeitung, scheint sich daran nicht viel geändert zu haben. Die Jugend kommt weiterhin eher als ein Gegenüber vor.
Deutlich wird diese Frontstellung vor allem im Abschnitt über die vier Kardinaltugenden: Wie wird ein Jugendlicher reagieren, der in dieser Erklärung erfährt, daß derjenige „klug" ist, der „die Wirklichkeit illusionslos zur Kenntnis nimmt ...", maßvoll, wer „Ordnung hält in seinem eigenen Leben und sich nicht einfach treiben läßt ..."? Feststellungen wie diese sind zweifellos richtig. Jugendlichen wird man jedoch nicht verübeln dürfen, wenn sie darin den erhobenen Zeigefinger von Erwachsenen erkennen, deren Menschenbild durchaus nicht als über alle Zweifel erhaben dasteht. *nt*

Widersprüchlich

Die kommunistische Prophetie vom Absterben der Religion

Der Güstrower Philosophieprofessor *Hans Lutter* hat bei einem Kolloquium der Ostberliner Humboldt-Universität aus Anlaß des 100. Geburtstags von Karl Barth mit Nachdruck die These vom Absterben der Religion im Sozialismus verteidigt: Diese These entspringe nicht „subjektivem Wunschdenken der Marxisten", vielmehr handle es sich dabei um das „Produkt der sachlichen materialistisch-dialektischen Analyse des Wesens der Religion".
Man kennt diese Prophezeiung aus Lenins Zeiten. Sie hat sich bisher nicht erfüllt, und es sieht auch rein empirisch und vom persönlichen Glauben absehend so aus, daß sie auch künftig nicht so schnell in Erfüllung gehen dürfte, obwohl kommunistische Staatsführungen auf unterschiedliche Weise zwar, aber doch übereinstimmend alles tun, also mit Druck und Zwang nachhelfen, damit sie sich erfülle.
Doch gerade in kommunistisch geführten Ländern nimmt das Interesse an Religion, und zwar speziell an den

christlichen Kirchen, wenn auch ebenfalls von Land zu Land unterschiedlich, wieder zu, gerade unter jungen Leuten, die unter staatsatheistischen Verhältnissen aufgewachsen sind und, enttäuscht von den marxistisch-leninistischen Sinnvorgaben und den konkreten Lebensverhältnissen in ihren Ländern, wieder über Glaube und Religion nachzudenken beginnen.

Dem muß nicht widersprechen, daß die Zahl der bekennenden Christen wenigstens in manchen Ländern weiter im Abnehmen ist. Für die nähere und fernere Zukunft aufschlußreicher ist, daß unter den kirchen- und religionsfremd Aufgewachsenen religiöse Fragen *neu* gestellt werden. Kommunistische Staatsfunktionäre einschließlich der Mitarbeiter der in allen kommunistischen Staaten bestehenden staatlichen Kirchensekretariate wissen um das Phänomen und versuchen, es nach Möglichkeit herunterzuspielen. Aber es lassen sich auch Zeichen des Umdenkens unter ihnen insofern feststellen, als sie die These vom Absterben der Religion sehr viel kleinlauter vertreten und den Termin des erwarteten Absterbens in sehr ferne Zeiten rücken. Mehr noch, es werden auch unter kommunistischen Funktionären einzelne Stimmen laut, die Religion nicht mehr rein negativ bewerten, sondern sie wenigstens als geschichtliches Phänomen und Teil der Volkskultur zu würdigen wissen.

Wenn an die These vom Absterben jetzt gerade in der DDR erinnert wird, so dürfte dies auch mehr unmittelbar politische als „religiöse" Gründe haben. Man fürchtet, daß sich im kirchlichen Raum Oppositionen bilden oder Unzufriedene sich kirchlich sammeln könnten. Vermutlich wird diese Gefahr durch Staats- und Parteiführung selbst beträchtlich überschätzt. Sie könnte ihr auf jeden Fall entgehen, wenn sie das politische Freiheitsniveau insgesamt anheben würde. Aber da dies nicht systemverträglich ist, können Kirchen – weil man „Gegenmächte", die ihre Legitimation nicht aus dem kommunistischen Parteiprogramm beziehen, höchstens tolerieren, aber nicht frei wirken lassen kann – nur innerhalb eng gezogener Grenzen existieren. Um das rechtfertigen zu können, braucht man die These vom Aussterben der Religion, die sich theoretisch auch eher bewahrheiten könnte, wenn kommunistische Staaten echte Religions- und Kirchenfreiheit gewährten: In freiheitlicher Gesellschaft nimmt die religiöse Gleichgültigkeit eher zu, in totalitären (nicht nur kommunistischen) werden Kirchen zum natürlichen „Freiraum" für Dissidenten. *se*

Maitreffen

Ein holländischer „Katholikentag von unten"

Am Himmelfahrtstag, der dieses Jahr auf den achten Mai fiel, kamen in der Bischofsstadt 's-Hertogenbosch etwa zehntausend niederländische Katholiken zusammen. Eingeladen zu dem Treffen in den Brabanthallen hatte die *„Achter-Mai-Bewegung"*, in der ungefähr neunzig Gruppen und Institutionen aus dem niederländischen Katholizismus mitarbeiten: Die Bandbreite reicht von kirchenamtlichen Institutionen wie dem Niederländischen Missionsrat und mehreren diözesanen Pastoralzentren über die Vereinigung der Pastoralreferenten bis zur Bewegung „Offene Kirche" und verschiedenen Arbeitsgruppen, die sich mit der Frauenfrage in Kirche und Gesellschaft beschäftigen.

Die „Achter-Mai-Bewegung" hatte sich im letzten Jahr als Nachfolgeorgan der *„Plattform Initiativen Papstbesuch"* gebildet, die am 8. Mai 1985, drei Tage vor dem Eintreffen Johannes Pauls II. in den Niederlanden, in Den Haag ein Treffen mit dem programmatischen Titel „Das andere Gesicht der Kirche" organisiert hatte. Auch jetzt bei der Nachfolgeveranstaltung in Den Bosch meldete sich vor allem der Teil des niederländischen Katholizismus zu Wort, dem es um eine „befreiende", auf den Feldern Ökologie, Frauenbewegung, Dritte Welt engagierte und für die Probleme von gesellschaftlichen Randgruppen offene Kirche zu tun ist. *Edward Schillebeeckx* und die feministische Theologin *Katharina Halkes* waren mit Referaten vertreten, eine philippinische Ordensfrau berichtete über die Entwicklung in ihrem Heimatland. Das Treffen, das in manchem an deutsche Kirchen- und Katholikentage (aber unter Einschluß des „Katholikentags von unten") erinnerte, stand unter dem Motto „Glaube und Leben gehören zusammen".

Im letzten November hatte ein Gespräch zwischen der „Achter-Mai-Bewegung" und der niederländischen Bischofskonferenz stattgefunden. Zu einer Teilnahme von Bischöfen an dem Treffen in 's-Hertogenbosch kam es jedoch nicht. Als Grund für die bischöfliche Absage nannte Kardinal *Simonis* in einem Brief an die Veranstalter unter anderem, daß die Zusammenkunft in Den Bosch dazu angetan sei, im Bistum für neue Spannungen zu sorgen. Daß es in der Diözese 's-Hertogenbosch Spannungen gibt, hat allerdings vor allem mit den Nachwirkungen der Bischofsernennung vom Februar 1985 zu tun: Damals berief Johannes Paul II. den Roermonder Weihbischof *Ter Schure* zum Nachfolger des allseits geschätzten Bischofs *Bluyssen*, der aus Gesundheitsgründen sein Amt frühzeitig zur Verfügung gestellt hatte. Er löste damit in Den Bosch und darüber hinaus eine Woge von Unmut und Protest aus, die mit zum kühl-unfreundlichen Klima während seines Besuchs in den Niederlanden beitrug.

Ein Jahr danach war das Treffen am Himmelfahrtstag in 's-Hertogenbosch ein Zeichen dafür, daß die Anstöße der nachkonziliaren Reformbewegung im niederländischen Katholizismus – teilweise mit veränderten Schwerpunkten – weiterwirken, sowohl in Pfarreien wie in Gruppen und Bewegungen. Wie die „Achter-Mai-Bewegung" weiterarbeiten wird, ist im Augenblick noch nicht entschieden. Die Auseinandersetzung um die angemessene Art und Weise, heute den Glauben zu leben und Kirche zu sein, wird den in sich stark fragmentierten niederländischen Katholizismus aber noch geraume Zeit prägen *ru*

Laiensynode 1987: Stellungnahmen von Bischofskonferenz und Zentralkomitee

Gleich in zweifacher Hinsicht hat man in der bundesdeutschen Kirche bei der Vorbereitung der nächsten Vollversammlung der Bischofssynode, die sich im Herbst 1987 mit dem Thema „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt – Zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil" beschäftigen wird, *Neuland betreten.* Zum einen hat sich die Deutsche Bischofskonferenz dieses Mal dazu entschlossen, ihre Stellungnahme zu den „Lineamenta" zur Synode 1987 zu publizieren, nachdem noch die Stellungnahme zur Vorbereitung der außerordentlichen Vollversammlung im vergangenen November/Dezember (vgl. HK, Januar 1986, 34–48) auf römischen Wunsch unter Verschluß geblieben war. Das andere Novum: Zusammen mit der Stellungnahme der Bischofskonferenz, die auf der Frühjahrsvollversammlung beraten und vom Ständigen Rat am 28. April verabschiedet worden war, ging jetzt auch eine Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu den „Lineamenta" an das römische Synodensekretariat. Das Zentralkomitee hatte sein Papier, dem eine Umfrage unter den Verbänden und Räten vorausging, am 14. Februar durch den Geschäftsführenden Ausschuß verabschiedet.

Beachtliche theologische Klärungen

Die beiden Papiere haben *unterschiedliche Schwerpunkte.* Während das Zentralkomitee vor allem auf die verschiedenen Felder und Formen der Laienaktivitäten in der deutschen Kirche eingeht und dabei jeweils positive Errungenschaften, Defizite und Perspektiven beschreibt, geht das Papier der Bischofskonferenz grundsätzlicher vor. Die Bischöfe skizzieren in ihrer Stellungsnahme *Grundelemente einer theologischen Ortsbestimmung des Laien in der Kirche,* wobei sie vor allem auf die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanums zurückgreifen und sie von „Lumen gentium" her ordnen. Der Text setzt vor allem in den ersten beiden Abschnitten Akzente, die dazu geeignet sind, Sackgassen und Engführungen in der Diskussion über das theologische Verständnis des Laien und seinen Platz in der Kirche zu überwinden, und zumindest implizit, Korrekturen an der teilweise restriktiven Konzilsinterpretation der „Lineamenta" vornehmen.

Ausgehend von dem Grundsatz, daß die unterschiedlichen Gaben und Dienste in der Kirche sowohl ihrem inneren Aufbau, der „Communio", als auch ihrer Sendung nach außen, der „Missio", dienen, und unter Berufung auf die innere Logik von „Lumen gentium" wird betont, es gehe nicht darum, Kirche als aus in sich stehenden Blöcken (Amtsträger und Laien, Weltchristen und Ordenschristen) zusammengesetzt zu sehen, „sondern die Unterscheidungen auf das Gemeinsame zurückzubeziehen und vom Gemeinsamen her zu lesen". Tiefer als das durch Differenzierung von Amt und Ordensstand charakterisierte engere Verständnis des Laien liege der theologisch umfassendere und bedeutungsreichere Begriff vom Laien als Glied des durch Christus erlösten und vom Heiligen Geist erfüllten „laos Theou".

Bemerkenswert sind auch die Klärungen, die das Papier zum „Weltcharakter" als Spezifikum des Laien vornimmt. Es wird davor gewarnt, die mit dem Weltcharakter bezeichnete Differenz zwischen Laien und Amtsträgern zu sehr zu vereinfachen und dadurch zu verfälschen: „Dies geschieht, wenn der Eindruck entsteht, das ‚Geschäft' der Laien sei die gläubige Gestaltung der Welt, das ‚Geschäft' der geweihten Amtsträger dagegen sei der Aufbau der Kirche." Demgegenüber macht die Stellungnahme deutlich, daß der Weltdienst der Laien zum Wesen der Kirche gehört: „Der Laie im engeren Sinn ist also jener Christ, welcher das Kirchesein und die Sendung der Kirche in der Welt exemplarisch verdeutlicht." Die Betonung des Weltdienstes der Laien dürfe nicht als Relativierung des Ranges der Mitarbeit von Laien beim Aufbau der Kirche selbst verstanden werden.

Unter den Weisen, in denen Laien am „Aufbau und Leben der kirchlichen Communio" mitwirken, nennen die Bischöfe an erster Stelle die *Familie als Hauskirche* – allerdings steht in dem Abschnitt der ehrliche Satz, angesichts der Spannungen, denen die Familie heute ausgesetzt sei, erführen in diesem Bereich derzeit der einzelne Gläubige wie die Kirche als ganze vielfach Ohnmacht und Hilflosigkeit. Die Stellungnahme geht auf die Mitwirkung der Laien durch *Mitberatung* ein (daß in diesem Dialog dem Laien Kompetenz zustehe, sei nicht Folge einer „zusätzlichen Gunst", sondern die Beteiligung gründe in der jedem eigenen Geistesgabe und der allen Christen gemeinsamen Würde), handelt von der *Mitwirkung im pastoralen Dienst* sowie von den katholischen Verbänden, den geistlichen Bewegungen und basisgemeindlichen „ortsbezogenen Gemeinschaften" als den gegenwärtig wirksamen Grundformen des Laienapostolats.

Aufgaben der Laien in Kirche und Gesellschaft

Damit werden Fragen aufgegriffen, die auch in der Stellungnahme des Zentralkomitees behandelt werden, wobei sich in den meisten Punkten ein *Gleichklang zwischen den beiden Papieren* ergibt. So sprechen sich Bischofskonferenz und Zentralkomitee für eine Aufwertung der Stellung der Frau im kirchlichen Leben aus, jedesmal unter Berufung auf das Wort der Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" von

1981 (vgl. HK, Januar 1982, 26–34). In beiden Stellungnahmen findet sich ein Plädoyer für die diözesanen Pastoralräte – ein verhalten-vorsichtiges im Bischofspapier, ein deutliches im Text des Zentralkomitees („Jede Revision der Rätestruktur in einer Diözese sollte nicht nur vordergründigen Argumenten der Praktikabilität gehorchen, sie sollte auch bedenken, daß es sich hier um die einzige Struktur der von Konzil und Synode geforderten gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes handelt"). Beide Papiere betonen, daß der – in seiner Bedeutung anerkannte – hauptamtliche pastorale Dienst von Laien nicht den ehrenamtlichen Dienst bzw. „Anteil und Verantwortung aller in der Gemeinde für den Aufbau des Leibes Christi, die Weitergabe des Glaubens und den Weltdienst" (so das Bischofspapier) zurückdrängen dürfe.

Bischofskonferenz wie Zentralkomitee stellen die bisherigen Verdienste und die gegenwärtige Bedeutung der *Verbände* im deutschen Katholizismus heraus. Allerdings liegt der Akzent in der bischöflichen Stellungnahme stärker auf der gegenseitigen Offenheit und Befruchtung der drei angeführten Grundformen des Laienapostolats (Verbände, geistliche Bewegungen, „Basisgemeinschaften"). Demgegenüber setzt das Zentralkomitee eher auf eine neue Profilierung der Verbände: „Kann missionarische Kirche auf Fachkompetenz und Beweglichkeit der Verbände verzichten, um die Fernstehenden zu erreichen, die in der regulären Gemeindeseelsorge nicht mehr erfaßt werden können? ... Es gilt, die Chance der Verbände für unsere Kirche wieder neu in den Blick zu nehmen." Angesichts der tatsächlichen Lage in den Gemeinden wie in den Verbänden erscheinen beide Modelle (neue Profilierung der Verbände im Blick auf die Fernstehenden, gegenseitige Durchdringung der verschiedenen Formen des Laienapostolats) allerdings mit einer gehörigen Portion Wunschdenken behaftet.

Das Zentralkomitee nennt in seiner Stellungnahme als eine vorrangige Aufgabe für die Zukunft den „neuen Mut zur Weltverantwortung" (neben „Ruf nach einer Theologie und Spiritualität des Laien" und „Gemeinsame Verantwortung des ganzen Gottesvolkes"). Es gelte, die Ambivalenz und Vielschichtigkeit des biblischen Begriffs „Welt" mit zu bedenken, aber auch „offensiv gerade die Felder aufzuspüren, in denen Kirche bisher noch am wenigsten präsent ist" (Dabei wird auf die Ansprache Johannes Pauls II. an das Zentralkomitee bei seinem Deutschlandbesuch verwiesen, in der der Papst u. a. nach der Präsenz der Christen in Literatur und Kunst, in den Medien und in bezug auf die Probleme von Energie und Umwelt gefragt hatte). Die hier nur kurz angesprochene Vielschichtigkeit des Begriffs „Welt" wird in der Stellungnahme der Bischofskonferenz theologisch breit entfaltet: Welt als gute Schöpfung Gottes, als konkrete Menschheit und als „sich selbst behauptende und somit in den Widerpart zu Gott tretende Welt".

Es überrascht nicht, daß in diesem Zusammenhang in einer Akzentverschiebung gegenüber der optimistischen Weltzuwendung des Konzils stärker auf die inzwischen zutage getretene „Ambivalenz fortschreitender Weltgestaltung" und die Grenzen einer Integration von Welt in die „Einheit stiftende Bewegung Jesu Christi und seiner Kirche" hinein abgehoben wird. Heute sei gegenüber aller Anpassung das gemeinsame Gegenzeugnis der Christen in Lebensstil und Lebensart von höchster Bedeutung. Der Text spricht dabei etwas hochtrabend von der „Spannung zwischen ‚Dialog und Martyrium'", in die Kirche und vor allem der Laie heute gestellt sei. Als unabdingbare Voraussetzung für eine Laienspiritualität nennt der Text auf diesem Hintergrund die geistliche Übung der „Unterscheidung der Geister".

Genügend Stoff zum Nachdenken

Wieviel und was aus den deutschen Stellungnahmen in das jetzt in Rom zu erarbeitende „Instrumentum laboris" zur Laiensynode eingehen wird, bleibt abzuwarten. Gerade den theologischen Grundsatzerklärungen in der Stellungnahme der Bischofskonferenz wäre zu wünschen, daß sie in der Vorbereitungsarbeit wie bei der Synode entsprechende Beachtung finden. Das gilt auch für die Kritik an den „Lineamenta", die im ersten Teil des Papiers aus dem Zentralkomitee formuliert wird. Auch wenn man mit Prognosen im Blick auf die Vollversammlung der Synode vorsichtig sein sollte: Schon jetzt läßt sich sagen, daß ihr Thema nicht nur in der bundesdeutschen Kirche, sondern auch in anderen Ortskirchen Diskussionen über die Rolle des Laien in der Kirche und damit über die Sendung und den Weltauftrag der Kirche überhaupt angestoßen hat, die nicht ohne Wirkung bleiben dürften. Für die bundesdeutsche Situation bieten die beiden Stellungnahmen jedenfalls genug Stoff zum Nachdenken. *U. R.*

Sekten und religiöse Bewegungen: ein vatikanischer Bericht

Bei dem Bericht zum Thema Sekten und neue religiöse Bewegungen, der unlängst von vier vatikanischen Stellen gemeinsam veröffentlicht wurde (den Sekretariaten für die Einheit der Christen, für die Nichtchristen und die Nichtglaubenden sowie dem Päpstlichen Rat für die Kultur), handelt es sich nicht um eine amtliche Erklärung bzw. erschöpfende Analyse einschließlich entsprechender Richtlinien. Es ist eher ein „Arbeitspapier" oder – so die deutsche Bezeichnung – ein „Zwischenbericht" im Rahmen eines größeren Erkundungs-Prozesses. *Grundlage* für den 30seitigen Bericht bildet eine weltweite Befragung von Bischofskonferenzen und interessier-

ten kirchlichen Gremien und Einrichtungen. Im Februar 1984 war ein Fragebogen vom federführenden Einheitssekretariat verschickt worden – der vorliegende Bericht stützt sich auf die bis Oktober 1985 eingegangenen 75 Antworten, wobei er mehr additiv zusammenfaßt, als daß er systematisierend und gewichtend beschreibt und reflektiert. Der Bericht lädt eher zu weiterer Arbeit an diesem Thema ein, als daß er selbst bereits Ergebnisse mitzuteilen hätte. Eine abschließende Auflistung verschiedenster Fragen zur weiteren Forschung sowie eine internationale Bibliographie wurden daher auch nicht in einen Anhang verbannt, sondern sind Teile des Berichts selbst.

Fast alle Ortskirchen betroffen

Auffallend ist an diesem Bericht zunächst etwas, was er nicht liefert: Keine Gruppe wird konkret beim Namen genannt. Auch eine nähere Typologisierung oder eine Unterscheidung zwischen den traditionellen Sekten und den neuen sogenannten „Jugendreligionen" (vgl. HK, Februar 1986, 53–87) unterbleibt. Nur an wenigen Stellen werden *regionale Besonderheiten bzw. Unterschiede* erwähnt (zur Situation in Lateinamerika: vgl. HK, März 1986, 124–128). Das einleitende Kapitel spricht zwar von Schwierigkeiten bei der begrifflichen Abgrenzung der jeweiligen Bewegungen und Gruppen. Eine Unterscheidung zwischen Sekten einerseits und Kirchen sowie kirchlichen Gemeinschaften anderseits wird am Kriterium des Umgangs mit der Bibel bzw. vergleichbaren Offenbarungsquellen vorsichtig angedeutet.

Jugendliche werden als diejenige Gruppe innerhalb der Kirche bezeichnet, die durch Sekten am „verwundbarsten" sind. Je weniger Jugendliche in Beruf, Gemeinde und Familie eingebunden seien, desto eher würden sie zum Ziel von Anwerbebemühungen dieser Gruppen. Andere Sekten sprächen jedoch auch mittlere Altersschichten, wohlhabende und gebildete Kreise an. Universitätsgelände stellten einen „günstigen Nährboden" für diese Gruppen dar. Betroffen scheinen von diesem Phänomen fast alle Ortskirchen zu sein – allenfalls in mehrheitlich islamischen Ländern bestehe das Problem offenbar nicht. Die empirischen Angaben über die betroffenen Bevölkerungsteile wie auch die Gruppen selbst bleiben in dem Bericht im übrigen überaus vage. Der Versuch, die Situation weltweit nur annähernd erschöpfend darzustellen, hätte den Rahmen des Projekts gesprengt.

Herausforderung statt Bedrohung

Auffallend ist darüber hinaus an diesem Bericht, daß er einen *allzu kämpferischen Ton vermeidet* und nicht verschweigt, wie fließend in mancher Hinsicht die Übergänge zwischen kirchlichen Gruppen und nichtkirchlichen religiösen Bewegungen und Sekten sein können. So wird z. B. darauf hingewiesen, daß „bestimmte Sektenmentalitäten und -haltungen, d. h. Intoleranz und aggressiver Proselytismus", zur Kennzeichnung von Sekten nicht ausreichten. Solche Haltungen gebe es auch unter christlichen Gläubigen. Die z. T. fragwürdigen Anwerbe- und Schulungsmethoden werden aufgezeigt – tieferliegende Faktoren wie die besondere Ansprechbarkeit heutiger Menschen für solche Gruppen damit jedoch nicht überlagert oder verdrängt. Soweit das Entstehen und die Verbreitung der Sekten als Problem erfahren wird, stellt es der Bericht nicht einfachhin als ein außerkirchliches Phänomen dar.

Als nicht minder selbstkritisch an die eigene katholische Adresse liest sich der Hinweis, daß die Beantwortung des von Rom verschicken Fragebogens „einen Mangel an Verständnis für andere christliche Kirchen und kirchliche Gemeinschaften erkennen" lasse. Die Antworten auf den Fragebogen zeigten im übrigen, daß Sekten „nicht so sehr als Bedrohung der Kirche zu betrachten" seien, sondern eher als eine „seelsorgerische Herausforderung". In einigen Antworten werde hervorgehoben, daß man zwar durchaus auf die eigene Integrität als Kirche achten müsse. Gleichzeitig solle man aber auch daran denken, daß jede religiöse Gruppe das Recht habe, ihren eigenen Glauben zu bekennen. Im Umgang mit den einzelnen Gruppen habe man die Pflicht, sich nach den Grundsätzen des vom Zweiten Vatikanischen Konzil grundgelegten religiösen Dialogs zu verhalten. Zugleich weist der Bericht jedoch auf die erfahrungsgemäß geringen Möglichkeiten für einen Dialog mit Sekten hin. Sie verschlössen sich einem solchen Dialog nicht nur selbst, sondern könnten überall dort, wo sie aktiv seien, ein „ernstes Hindernis für ökumenische Bemühungen darstellen".

Der Schwerpunkt des Berichts liegt in der *Darstellung der pastoralen Herausforderung durch die Sekten* und neuen religiösen Bewegungen. Einerseits werden Gründe für die Ausbreitung dieser Gruppen (Kapitel 2), zum anderen Vorgehensweisen für die Seelsorge aufgezeigt, mit denen man als Kirche entsprechenden, darin zum Ausdruck kommenden Defiziten entgegenwirken könnte (Kapitel 3). Als Bedürfnisse und Wünsche, die die Sekten für viele ihrer Anhänger zu befriedigen scheinen, werden ausgemacht: ein *Streben nach Zugehörigkeit* als Antwort auf die Tatsache, daß viele traditionelle Lebensgemeinschaften zerstört bzw. bedroht sind; angesichts schwieriger und unübersichtlicher gewordener Lebenssituationen suchten Menschen nach *einfachen Antworten und Lösungen;* die *Suche nach Ganzheit,* weil viele das Gefühl hätten, mit sich selbst, mit anderen, mit der eigenen Kultur und Umgebung nicht in Einklang zu leben; vor allem in den Ländern der Dritten Welt die *Suche nach kultureller Identität;* man habe das *Bedürfnis, anerkannt zu werden,* sich aus der Anonymität herauszuheben; in der *Suche nach Transzendenz* hoffe man, Antworten auf letzte Fragen des Lebens zu finden; ein *Bedürfnis nach geistiger Führung,* an der es in Familie, Kirche, Erziehung offenbar mangele; das Bedürfnis nach einer *überzeugenden Vision vom Ganzen* sowie nach *Teilhabe und Mitwirkung* an Entscheidungsprozessen.

Traditionelles Kirchengemeindesystem überdenken

Als mögliche Antworten von Kirche und Seelsorge auf diese allenthalben feststellbaren Bedürfnisse nennt der Bericht sechs mögliche pastorale Stoßrichtungen. In vielen der Antworten auf den Fragebogen werde darauf hingewiesen, daß man nach neuen *Gemeinschaftsstrukturen* in der Kirche suchen müsse, das traditionelle Kirchengemeindesystem müsse überdacht werden; es werde die Forderung nach einer verstärkten *Schulung* der in Verkündigung und Katechese Verantwortlichen in Fragen der katholischen Tradition und nach *Orientierungshilfe* für den eigenen Glauben dieser Personengruppe erhoben; die „alte Wahrheit" des Glaubens müsse für viele erst noch zu einer *„neuen Wahrheit"* werden; Inkulturation werde dabei zu einer grundlegenden Frage: gerade in afrikanischen Antworten komme ein Gefühl der Entfremdung gegenüber westlichen Formen des Gebets und des kirchlichen Amtes zum Ausdruck; die Bibel müsse als Element für den Aufbau kirchlicher Gemeinschaft neu entdeckt werden und *Predigt und gemeinschaftliches Gebet* sollten nicht auf die traditionellen Orte des Gebetes beschränkt bleiben; vielfach werde ein zunehmender *Mangel an geweihten Priestern* bzw. Männern und Frauen festgestellt, die eine Führungsrolle in der kirchlichen Gemeinschaft spielen könnten.

In einem angehängt wirkenden Kapitel werden schließlich einige Themen der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 aufgelistet, die man als „Orientierungshilfen" bei der Suche nach angemessenen Antworten auf Bedürfnisse und Wünsche hält, wie sie im Zusammenhang mit den neuen religiösen Bewegungen und Sekten auftauchen: vor allem die im Schlußdokument geforderte „Rückbesinnung auf das Heilige" und das Verständnis von der Kirche als Mysterium (vgl. HK, Januar 1986, 42).

So sinnvoll es einerseits ist, bei der Bewältigung der durch die Sekten und neuen religiösen Bewegungen aufgeworfenen Fragen als Kirche nicht bloß Abgrenzungen vorzunehmen, sondern das Problem eher als Herausforderung für die eigene Arbeit aufzufassen, fragt es sich doch auch, ob hier die Suche nach möglichen pastoralen Antworten nicht zu schnell einsetzt. Über weite Strecken ist der vatikanische Bericht weniger eine Darstellung des Phänomens der Sekten und neuen religiösen Bewegungen als eine Beschreibung von Bedürfnissen und Wünschen, mit denen es Kirche schon im eigenen seelsorgerlichen Alltag zu tun hat. Diese Defizite dürften zwar eine bedeutende Ursache für die Entstehung von Sekten sein, aber letztlich keine hinreichende Erklärung für die sich innerhalb, am Rande und außerhalb der Kirche weltweit pluralisierende religiöse (Sub-)Kultur bieten. Diese Defizite sind *Ausdruck allgemeiner gesellschaftlicher Veränderungen.* Ursachen und mögliche Vorgehensweisen dagegen zuerst im kirchlichen Bereich zu suchen, würde dem Gesamtphänomen kaum gerecht.
Daß es sich bei diesen Veränderungen um Wandlungen handelt, die sich nicht einfach seelsorgerisch-pastoral in den Griff bekommen lassen, deutet der Bericht im übrigen durchaus an: In den einleitenden Bemerkungen wird das Phänomen der Sekten und neuen religiösen Bewegungen als symptomatisch bezeichnet „für die entpersonalisierenden Strukturen der heutigen Gesellschaft", die überwiegend in den westlichen Ländern geschaffen würden, sich aber in der ganzen Welt ausbreiteten und so für den einzelnen und die Gesellschaft Krisensituationen schüfen. Diese Krisensituation rufe Bedürfnisse, Wünsche und Fragen hervor. Die Sekten verstünden es, den Anschein zu erwecken, als besäßen sie dafür die nötigen Antworten. Ob sich die durch die Sekten geschaffene Herausforderung für die Seelsorge möglicherweise – wie dies der Bericht optimistisch andeutet – als „ein nützlicher Impuls für die geistige und kirchliche Erneuerung erweisen" wird, steht unterdessen dahin. Z. Z. scheint eher Ratlosigkeit zu herrschen als die Gewißheit, als Kirche über die angemessenen Gegenmittel zu verfügen. *K. N.*

Italien: Spannungen um die Katholische Aktion

Nationalkongresse (Delegiertenversammlungen) der Katholischen Aktion Italiens hatten schon immer einige Aufmerksamkeit gefunden, besonders in den fünfziger Jahren, als es noch die enge Bindung an die christlichen Demokraten gab und ihre Äußerungen in der Öffentlichkeit des Landes überwiegend politisch gewertet wurden. Auch erfreuten sie sich noch in der Phase des nachkonziliaren Umdenkens, in der die Katholische Aktion sich stärker auf ihre religiösen Aufgaben zurückzog, der besonderen Aufmerksamkeit der Päpste, besonders Pauls VI., der ihr von seiner Herkunft her auch persönlich verbunden blieb. Und selten verliefen ihre Versammlungen ganz spannungsfrei. Aber kaum eine ging so turbulent vor sich wie die vom 25. bis 27. April dieses Jahres, und zwar weniger auf Grund dessen, was auf dem Kongreß verhandelt wurde, sondern wegen verschiedener Begleiterscheinungen und vor allem wegen der speziellen Art von Interventionen seitens der kirchlichen Hierarchie.
Besonders auffällig war das Verhalten des (neuen) Vorsitzenden der Italienischen Bischofskonferenz, des Generalvikars des Papstes für die Diözese Rom, Kardinal *Ugo Poletti.* Er schrieb bereits im Vorfeld des Kongresses einen Mahnbrief an die Katholische Aktion, in dem er sie zur Geschlossenheit aufforderte und die notwendige enge Bindung der Katholischen

Aktion an die Weisungen der kirchlichen Hierarchie unterstrich. Er war „auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes" fast während der gesamten Dauer des Kongresses persönlich anwesend, und er intervenierte auf ziemlich abrupte Art, als es um die Verabschiedung des Schlußdokuments ging.

Wie ein Trompetenstoß wirkte die *Ansprache des Papstes,* die Johannes Paul II. kurz nach der Eröffnung des Kongresses an die 1050 Delegierten und etwa 500 weiteren Teilnehmer in der päpstlichen Audienzhalle neben dem Vatikan richtete.
Abgerundet wurden diese Vorgänge durch die Berichterstattung des „Osservatore Romano", die schon während des Kongresses sehr autoritativ und wenig freundlich gegenüber den Verantwortlichen der Katholischen Aktion war und die mit einer wenig höflichen Abkanzelung ihres aus dem Amt scheidenden Präsidenten endete. Dabei entbehrte es nicht einer gewissen Pikanterie, daß der heutige Direktor des Osservatore Romano, *Mario Agnes,* Vorgänger von *Alberto Monticone* war, der die Katholische Aktion die letzten sechs Jahre bis zum römischen Kongreß geführt hat.

Deutliche Positionsbestimmung

Wer den Kongreß nur von diesen ungewohnt scharfen Interventionen her beurteilen wollte, hätte den Eindruck haben können, Italiens immer noch wichtigster, wenn auch nach Struktur und Mitgliederzahl stark reduzierter laienapostolischer Verband – er zählte Ende der fünfziger/Anfang der sechziger Jahre an die drei Millionen Mitglieder, heute sind es nur noch etwas über eine halbe Million – rebelliere gegen die kirchliche Hierarchie, sei daran, seinen kirchlichen Charakter zu verlieren oder stehe unmittelbar vor einer Spaltung und Papst und Bischöfe täten ihr letztes, um seinen Fortbestand und seine Kirchlichkeit zu retten.
Aber nichts von dem traf zu. Zwar waren dem Kongreß interne Spannungen vorausgegangen. Einige Jugendvertreter hatten nach längeren persönlichen und sachlichen Auseinandersetzungen einige Wochen vorher ihre Funktionen niedergelegt, aber an der Ausarbeitung der „Thesen", des Grundsatz- und Aktionspapiers, der Grundlage der Kongreßdiskussion, noch bis zum Schluß mitgearbeitet.
Dabei ging es auch um den Streit, welche Form von gesellschaftlicher Präsenz, die „vermittelte" oder die „geschlossene" und „direkte", die richtige sei, um den Unterschied von „Verband" und „Bewegung", insofern in den Jugendorganisationen teils in Parallele, teils direkt beeinflußt von „comunione e liberazione" und deren kirchlicher und politischer Ausrichtung, sich Sympathien stärker für letztere bemerkbar machen. Vor allem aber ging es um das Verlangen nach mehr Autonomie der Jugendverbände, die in den letzten Jahren eher eingeschränkt wurde.

Doch zeigte sich bald, daß die Zurückgetretenen nur eine verschwindende Minderheit vertreten. Die Diskussion auf dem Kongreß selbst war zwar lebhaft, aber die Zustimmung zum Grundsatzreferat des scheidenden Präsidenten war demonstrativ *einmütig.* Und dieser selbst verfocht zwar deutlich „seine" Position, die in den letzten Jahren die der Katholischen Aktion und zugleich die des italienischen Episkopats war: weniger direktes als ein „vermitteltes" Einwirken auf die Gesellschaft durch Schulung der einzelnen Mitglieder bei gleichzeitiger *Konzentration stärker auf ethische Fragestellungen* als auf unmittelbar politische Probleme. Dabei war die Rede Monticones eine durch und durch gesellschaftszugewandte, die viele akute Probleme Italiens aufnahm.

Auch war deutlich zu erkennen, daß Monticone Verengungen eines vornehmlich auf das Spirituell-Religiöse konzentrierten Aktionsmusters aufzubrechen suchte. Allerdings formulierte er zwei Punkte ganz klar: bei dem seit dem Konzil gereiften Konzept der „religiösen Option" („scelta religiosa") – er gebrauchte das Wort nicht, sprach aber um so eindringlicher von der Sache – und mit dem Einsatz der Laien gelte es auch deren Eigenverantwortung zu stärken.

Päpstliche Kritik

Nicht nur in bezug auf diese zwei letzten Punkte wirkte die Ansprache Johannes Pauls II. bei der unmittelbar an das Referat Monticones anschließende Papstaudienz wie ein Kontrastprogramm. Liest man freilich die Rede des Papstes (vgl. Osservatore Romano, 26. 4. 86) in Ruhe durch, so läßt sich in ihr nicht viel *substantiell* Neues finden. Sie wirkt insgesamt wie eine geradlinige Fortsetzung seiner lange nachwirkenden Rede auf der Katholikentagung in Loreto im April vorigen Jahres (vgl. HK, Mai 1985, 205–208). Was er dort sagte und jetzt in Rom wiederholte, gilt folglich nicht der Katholischen Aktion allein, sondern dem kirchlich aktiven italienischen Katholizismus insgesamt.
Die *zentralen Stichworte* waren in Loreto wie jetzt in Rom: klare kirchliche, auch von der nichtkirchlichen Öffentlichkeit erkennbare *„Identität"*, Aktionseinheit und *„korporatives" Vorgehen* in den wichtigen gesellschaftlichen Fragen. Zum Thema Identität zitierte der Papst nicht nur den einschlägigen Paragraphen des Konzilsdekrets über das Laienapostolat, sondern auch Paul VI. bzw. dessen Aussage vor dem Nationalkongreß der Katholischen Aktion von 1977 über den „laikalen Dienstcharakter" der Katholischen Aktion, der die „Einpflanzung der Kirche" in der Gesellschaft zum Ziele habe.
Er fügte aber warnend hinzu, diese Identität werde nicht erreicht, wenn im Namen „fragwürdiger ekklesiologischer Visionen" unzutreffende „Ausdehnungen des Laienbegriffs" akzeptiert würden. Und: Identität gebe es nur in voller Treue zum Lehramt, sei es auf Grund der Taufe, sei es als Ausdruck der Zusammenarbeit mit der Hierarchie und den anderen Apostolatsverbänden und -bewegungen. Woran dem Papst aber besonders lag, war der „wirksame", „effektive" missionarische Geist, der ihm in der gegenwärtigen Katholischen Aktion zu kurz zu kommen scheint.

Die diesbezüglichen Kriterien des Papstes: Kein Rückzug auf „das" Religiöse, sondern sich Kümmern um alles, was den Menschen angeht und worüber in der Gesellschaft entschieden wird; Veränderung der Gesellschaft von innen her, aber durch gemeinsames Vorgehen nicht nach Art einer politischen Partei oder einer Gewerkschaft, sondern durch „soziale Präsenz" als kirchlicher Verband mit unverkennbarer eigener Physiognomie.

Sein *zentrales Anliegen* machte er sehr unmißverständlich deutlich mit einer Verhaltenskritik an einer Grundposition der Katholischen Aktion, wie sie für diese spätestens in den siebziger Jahren typisch geworden ist: Konzentration auf die geistlich-gesellschaftliche Schulung der Mitglieder, die, so gestützt durch den Verband, aus eigener Verantwortung zeugnisfähig in der Gesellschaft sein sollen.

Dies genügt dem Papst nicht. *Schulung* sei wichtig, und zwar Schulung im umfassenden Sinn, unter Einschluß der katholischen Soziallehre, aber sie dürfe nicht von der *korporativ verstandenen „Aktion"* getrennt oder „absurderweise" gar dieser entgegengesetzt werden. Und wie Schulung in sich auf *Sendung gerichtet* sei, so dürfe sich das Apostolat nicht im persönlichen Einsatz des Einzelnen erschöpfen, sondern sei – hier zitierte der Papst „Apostolicam actuositatem" Nr. 20 – „nach Art einer organischen Körperschaft" zu gestalten. Nur so werde eine „wirksame", *„sichtbare" und „gemeinschaftliche" Präsenz* in Italiens Kultur und Gesellschaft möglich.

Damit wurde in Form einer Übersetzung „polnischer" Kirchlichkeit in den italienischen Kontext das Uranliegen des Papstes gegenüber der Kirche Italiens noch einmal besonders deutlich: die Vitalität der Kirche als „soziale Kraft". In diesem Sinne – so eine letzte Mahnung des Papstes – sollte die Katholische Aktion sich auch nicht durch Vorwürfe wie „Triumphalismus" oder „Proselytismus" irritieren lassen.

Obwohl die Zielrichtung der Kritik eindeutig war, fiel an der Rede des Papstes noch mehr als diese selbst der schneidende Ton auf, in dem sie der Papst ohne die Verwendung der geringsten Höflichkeitsformen – er begrüßte den scheidenden Präsidenten nicht einmal namentlich – vortrug.

Rückweisung eines Vermächtnisses

Die Schlagzeilen dürften dennoch kaum so kräftig ausgefallen sein, wäre es bei der Papstansprache geblieben. Diese schrieb höchstens einen vorhandenen Konflikt fort, bewirkte keinen neuen. Aber als es an die Verabschiedung des Schlußdokuments ging – es war in seiner Substanz praktisch identisch mit dem für den Kongreß vorbereiteten Thesenpapier, das inhaltlich durch die Diskussion nur wenig verändert worden war –, meldete sich Kardinal *Poletti* mit einer improvisierten Erklärung zu Wort, in der er massiv *Formalkritik* übte, aber so, daß damit ganz offenkundig Inhalte gemeint waren: Das Dokument sei in vielen Passagen unklar und enthalte zu viele Wiederholungen; es fehle an Hinweisen auf Lehramtsdokumente, es „enthalte unfreiwillige Ungenauigkeiten doktrinaler Art" und es gebe prozedurale Schwierigkeiten bei der Abstimmung. Sein „Vorschlag": der neugewählte Nationalrat der KA solle das Papier überarbeiten und dann in Absprache mit der Bischofskonferenz verabschieden.

Diese Erklärung, die später schriftlich präzisiert und angesichts des erregten Echos in der Öffentlichkeit auch wieder ein Stück weit zurückgenommen wurde (vgl. Osservatore Romano, 30. 4. 86), verunsicherte die Versammlung beträchtlich. Man sah darin zunächst nicht nur Einzelkritik, sondern eine direkte Desavouierung des durch die Neuwahl des Nationalrats mit überwältigender Mehrheit bestätigten bisherigen Kurses. Als die Nebel sich verzogen, wurde das Papier aber doch *„in vorläufiger Form"* bei nur wenigen Gegenstimmen und Stimmenthaltungen verabschiedet.

Doch noch einmal gingen die Wellen hoch, als der Osservatore Romano (28./29. 4. 86) in einem Resümee zum Kongreß den scheidenden Präsidenten in einer Weise abkanzelte, wie dies, so stellte der gegenüber Kirche und Papst sehr wohlwollende „Vatikanist" des „Corriere della Sera" (29. 4. 86) fest, die päpstliche Zeitung heute nicht einmal mehr gegenüber den Feinden der Kirche tue. Der „Osservatore" geißelte Monticone wegen seines Schlußworts, in dem sich dieser zu einer „unbegreiflichen, irritierenden und unzulässigen Polemik" habe hinreißen lassen, die freilich Episode bleibe und nicht in die Geschichte der Katholischen Aktion eingehen werde. Dabei hatte Monticone ganz unpolemisch, wenn auch sehr gezielt als sein Vermächtnis zwei Passagen aus „Gaudium et spes" zitiert: die Nr. 16 (über „die Würde des sittlichen Gewissens") und die Nr. 17 (über „die hohe Bedeutung der Freiheit"). Was Monticone damit verteidigen wollte, war die Offenheit für Erfahrungen, die Christen in der säkularen Gesellschaft machen, und eine Vertrauenshaltung gegenüber Laien, die als im Glauben Erwachsene einem informierten Gewissen folgen möchten.

Warum gerade das so anstößig war, erklärt sich zu einem Teil wenigstens aus einem weiter zurückliegenden Hintergrund. Schon im März 1985 hatte Mario Agnes selbst der heutigen Katholischen Aktion mit gezielter Heftigkeit vorgeworfen, sie toleriere zu sehr abweichende Meinungen in moralischen Fragen unter den eigenen Mitgliedern und zeige zuviel Verständnis selbst für „Verrücktes" in der Begegnung mit der säkularen Welt (vgl. Osservatore Romano, 15. 3. 85). Anlaß dafür war u. a. eine im Jahr davor veröffentlichte *Umfrage unter den Mitgliedern der Katholischen Aktion.* Denn jene Umfrage zeigte, daß das Meinungsbild der Mitglieder vor allem in sexual- und familienethischen Fragen sich vom Durchschnittsbild der Katholiken nicht sehr unterschied (Un' inchiesta sugli adulti di AC per una pastorale rinnovata, in: presenza pastorale 6/7, 1984).

Indirekte Anspielungen auf diesen Sachverhalt fanden sich auch in der Papstrede und in der Intervention Polettis. Allerdings dürften auch massive Äußerungen der „Thesen" bzw. des

Schlußdokuments zur Wehrdienstverweigerung „als moralischer Wert in sich" und die Kritik am italienischen Waffenhandel der Führung des Episkopats zu politisch und zugleich zu naiv gewesen sein.

Der Sack und der Esel

Trotz dieses Hintergrundes verhalten sich die Dinge noch um einiges komplizierter: wegen eines zweiten Hintergrundes, der die Grundlinie der Katholischen Aktion betrifft. Diese stellt, zugespitzt auf die Losung „scelta religiosa", die auf die Stärkung der Zeugniskraft der Christen durch geistliche Erneuerung der Kirche und durch Öffnung auf die konkreten Erfahrungswirklichkeiten im Sinne von „Gaudium et spes" setzt, nämlich nur die laienapostolische Variante der pastoralen Konzeption der Bischofskonferenz selbst dar. „Wenn ein Verband die Bischofskonferenz verdolmetscht ..." wurde ein Bericht um die Vorgänge um die Katholische Aktion umschrieben (il regno, 15. 5. 86). Genau das tat die Katholische Aktion. Es ist ihr dabei nicht sonderlich gut ergangen. Der Grund ist klar: Der Papst hat Vorbehalte nicht nur gegen eine für ihn nicht akzeptable Meinungsvielfalt in ethischen Fragen, sondern auch gegen die mit der religiösen Option angedeutete pastorale, von den Bischöfen selbst ursprünglich propagierte und heute noch mehrheitlich gedeckte *Grundkonzeption des Verhältnisses Kirche – Gesellschaft im italienischen Katholizismus.* Dieser Option stellt der Papst seine Sicht der Kirche als „gesellschaftlicher Kraft" mit dem Willen zu mehr direkter Aktion à la „Comunione e liberazione" entgegen. Und: diese letztere Position wird im Sinne der jetzt geübten Kritik an der Katholischen Aktion von einflußreichen Leuten in der Nähe des persönlichen päpstlichen Sekretariats und im Staatssekretatiat zusätzlich gestützt.
Ein recht komplizierter Zusammenhang also mit einem recht verwickelten Hintergrund: Schließlich waren auch noch Enttäuschungen über den „laschen" Einsatz der Katholischen Aktion bei Ehescheidungs- und Abtreibungsreferendum abzugelten. Doch da es der Esel nicht sein durfte, wurde der Sack geschlagen. Aber der Esel wollte wenigstens darauf achten, daß der Sack *ihm* verblieb. Im Klartext: der Papst meinte mit seiner Intervention ebensosehr die Bischofskonferenz, der selbst den persönlichen Positionen des Papstes durchaus nahesteht, sah sich deshalb gezwungen, die Position der Bischofskonferenz in der Weise zu verteidigen, daß er sowohl gegenüber dem Papst wie der Katholischen Aktion klarzumachen versuchte: die Bischofskonferenz sei gewillt, die Entwicklung der Katholischen Aktion selbst in der Hand zu behalten.
Die Katholische Aktion ihrerseits hat sich wie seinerzeit die Versammelten von Loreto in Loyalität geübt und ihre Kirchentreue in einer nachgereichten Erklärung (Osservatore Romano, 11. 5. 86) nochmals ausdrücklich unterstrichen. Ihre Kursbestimmung bleibt. Der Verband dürfte sich dabei bewußt sein, daß die „scelta religiosa" nicht in allem der Weisheit letzter Schluß ist sondern Kirche in einer säkularen Gesellschaft in möglichst vielfältigen Zeugnisweisen leben muß. Und daß alle nebeneinander ihre Berechtigung haben, solange die einen oder die anderen sich nicht in überholte kirchliche Verteidigungspositionen zurückziehen oder das vielgestaltige Leben von heute integralistisch überspielen wollen. Nachträgliche Stellungnahmen u. a. der Kardinäle *Pappalardo* (Palermo) und *Martini* (Mailand) zeigen, daß die Katholische Aktion dabei mit Verständnis und Unterstützung wenigstens der eigenständigsten Köpfe im Episkopat rechnen kann. Wie machtbewußt und wenig rücksichtsvoll allerdings Hierarchen mit Laien umgehen können, wenn es nicht um hehre Prinzipien, sondern um das konkrete Miteinander geht, ist bei dieser Gelegenheit wieder einmal nur so nebenbei sichtbar geworden. *D. S.*

Die Vergangenheit holt Österreich ein

Begleiterscheinungen und Folgen einer Kampagne

Das Wort von Papst Paul VI., Österreich sei eine Insel der Seligen, gehört endgültig der Vergangenheit an. Unversehens ist die rot-weiß-rote Alpenrepublik, die in den Jahren der Wirtschaftskrise durch ihre erstaunliche Stabilität zu beeindrucken vermochte, nun in arge Turbulenzen geraten.
Schon seit einigen Jahren zeigt sich der politische Himmel Österreichs in immer düstereren Farben. Skandale am laufenden Band, ob sie nun den derzeitigen Finanzminister *Hannes Androsch* betreffen, den Glykol-Gehalt der österreichischen Weine oder die fatale Pleite des größten österreichischen Eisen- und Stahlkonzerns VOEST: sie alle lassen unter der vordergründigen Oberfläche eines scheinbar unbeschwerten Ferienlandes tieferliegende Krankheitsherde erkennen, die Altbundeskanzler *Bruno Kreisky* während seiner Regierungszeit durch seine Wortgewalt jahrelang geschickt zu camouflieren verstand. Jetzt, unter seinem Nachfolger *Fred Sinowatz,* wird Zug um Zug offenbar, wie vordringlich eine moralische Erneuerung des Landes ist, um überfällige Prozesse der Selbstreinigung und des reformatorischen Veränderns endlich in Gang setzen zu können. Die schwache sozial-liberale Koalition, die in Österreich seit dem Rücktritt Kreiskys regiert, ist offensichtlich nicht in der Lage, sich in dieser Richtung zu engagieren und auch durchzusetzen.

Die Kampagne gegen Kurt Waldheim

Ein an sich nebensächlicher Anlaß genügte, um aus dieser latenten Krisensituation eine akute und gefährliche Auseinandersetzung entstehen zu lassen, deren Konsequenzen bis zum heutigen Tag noch gar nicht abzusehen sind. Der Anlaß war durch den Entschluß der christdemokratischen Österreichischen Volkspartei (ÖVP) gegeben, den seinerzeitigen Generalsekretär der Vereinten Nationen, *Kurt Waldheim,* in diesem Frühjahr als Kandidat für die Bundespräsidentenwahl aufzustellen, die in Österreich durch ein direktes Votum des Volkes erfolgt. Die Sozialistische Partei nominierte als Gegenkandidaten den ehemaligen Gesundheitsminister *Kurt Steyrer,* einen Arzt, der keinen vergleichbaren Bekanntheitsgrad wie Kurt Waldheim aufweist.

Angesichts dieser Verlegenheit begann man von sozialistischer Seite in diversen Archiven der NS-Zeit herumzustöbern und spürte eine Reihe von Dokumenten auf, die allerdings nur wenig substantiell Belastendes zutage förderten. Die Tatsache, daß Kurt Waldheim nach dem „Anschluß" Österreichs im Jahr 1938 an der Diplomatenakademie in Wien einer NS-Reitergruppe beitrat, war schon ein „Gipfelpunkt" des Materials.
Die inhaltliche Dürftigkeit dieser Unterlagen aber hinderte nicht, daß daraus eine überdimensionierte Pressekampagne entstand, die in einer beispiellosen Heftigkeit losbrach. Kurt Waldheim zeigte anfangs wenig Geschick, dieser Kampagne zu begegnen: Er dementierte zunächst alles, was ihm vorgehalten wurde, mußte aber dann das eine oder andere Detail zugeben, worauf ihm von der SPÖ prompt „mangelnde Glaubwürdigkeit" und „sorgloser Umgang mit der Wahrheit" vorgehalten wurde.

In weiterer Folge verschärften sich die *Attacken aus dem Ausland* immer mehr. Der irrationale Höhepunkt der Affäre war erreicht, als der „Jüdische Weltkongreß" mitzumischen begann, und Kurt Waldheim als Nazi und Kriegsverbrecher diffamierte. Die Vereinten Nationen öffneten ihr sonst strikt gesperrtes Kriegsverbrecherarchiv in New York, um die Akte Kurt Waldheim mit dubiosen jugoslawischen Beschuldigungen aus der unmittelbaren Nachkriegszeit allen interessierten Regierungen auszufolgen. Damit war nach Eichmann, Mengele und Barbie eine vierte Ausnahmeregelung für Kurt Waldheim getroffen, und der österreichische Präsidentschaftskandidat fand sich plötzlich in einer Reihe mit den bekanntesten Massenmördern des vergangenen Krieges. Damit nicht genug: Der Generalsekretär des „Jüdischen Weltkongresses" in New York warnte in einem Fernsehinterview des Österreichischen Fernsehens das österreichische Volk davor, Kurt Waldheim zu wählen. Sollte dies dennoch geschehen, müßten die Österreicher die nächsten sechs Jahre die Folgen tragen. Zahlreiche amerikanische Fernsehstationen und Zeitungen übernahmen die Parolen dieser Kampagne.

In dieser für Österreich prekär gewordenen Lage schaltete sich der gegenwärtige österreichische Bundespräsident *Rudolf Kirchschläger,* ein überaus integrer Mann und gläubiger Katholik, der zu Beginn der siebziger Jahre auf Betreiben Bruno Kreiskys als Kandidat der SPÖ für die damalige Präsidentschaftswahl aufgestellt worden war, persönlich ein. Er erklärte sich gegenüber dem „Jüdischen Weltkongreß" bereit, die Unterlagen dieser Organisation und die Akten der Vereinten Nationen persönlich zu prüfen. Etwa 14 Tage später verkündete der Bundespräsident, dessen Lauterkeit von keiner Seite bezweifelt wird, in einer mit Spannung erwarteten Fernsehansprache an das ganze österreichische Volk seinen Spruch: Wenn er Staatsanwalt wäre, sähe er keinen Grund, gegen Kurt Waldheim die Anklage zu erheben, erklärte das Staatsoberhaupt.
Damit brach das ganze Kartenhaus der vagen Beschuldigungen gegen Kurt Waldheim zusammen. Innerhalb der Sozialistischen Partei kam es zu beträchtlicher Verwirrung, hatte doch die gesamte Parteispitze nun schon seit Wochen die Beschuldigungen gegen Waldheim übernommen, die jetzt vom seinerzeitigen Präsidentschaftskandidaten der eigenen Partei, vom nunmehrigen Bundespräsidenten, in so spektakulärer Weise zurückgewiesen wurden. In der gesamten Öffentlichkeit und auch in der SPÖ selbst erhoben sich immer mehr Stimmen, die nachdrücklich das Ende dieser Schlammschlacht forderten.

Jetzt-erst-recht-Stimmung

Die Kampagne gegen Kurt Waldheim hatte jedoch indessen eine Eigengesetzlichkeit erhalten, die nicht mehr zu stoppen war. Vom „Spiegel" über „Le Monde" bis zur „New York Times" übernahm die gesamte Weltpresse die Stichworte der Vorwürfe gegen den seinerzeitigen Generalsekretär der Vereinten Nationen, dem man vor allem in Amerika seine Rolle im Nahost-Konflikt nicht verziehen hatte. Waldheim hatte sich in diesem Konflikt nicht nur für das Existenzrecht Israels, sondern auch für die legitimen Rechte der Palästinenser eingesetzt. Jetzt, da die Vereinigten Staaten ihre finanziellen Aufwendungen für die Vereinten Nationen stark reduzieren, ist es für die in dieser Angelegenheit engagierten Kreise in den USA eine willkommene Gelegenheit, mit Hinweisen auf einen als „Fast-Kriegsverbrecher entlarvten" ehemaligen Generalsekretär der Vereinten Nationen die fragwürdige Rolle der ganzen Weltorganisation den eigenen Wählern deutlich zu machen. Damit aber nicht genug: Jüdische Kreise beantragten beim amerikanischen Außenministerium ein Einreiseverbot für Kurt Waldheim in die Vereinigten Staaten, ein bekannter amerikanischer Kolumnist rief zum Boykott der Salzburger Festspiele auf ...

Alle diese Vorgänge, die in Österreich zunächst nur ratloses Kopfschütteln ausgelöst hatten, führten in weiterer Folge zu einer immer deutlicheren Trotzreaktion. „Jetzt erst recht", lautete der Text von Plakaten, die die ÖVP in aller Eile anbringen ließ und die ihr postwendend den Vorwurf eintrugen, sie spreche damit antisemitische Ressentiments an. Es kann aber kein Zweifel darüber beste-

hen, daß dieser Slogan einer vorherrschenden und verbreiteten Stimmung entsprach, die bis tief hinein in die Reihen der Sozialistischen Partei reichte, und nicht nur die ehemaligen Soldaten des Zweiten Weltkrieges, sondern auch viele Angehörige jüngerer Geburtsjahrgänge erfaßte. Nicht wenige Menschen, die noch vor kurzem nicht im Traum daran gedacht hatten, den als farblos und „diplomatisch glatt" eingeschätzten Kurt Waldheim zu wählen, wandten sich jetzt ernsthaft dieser Möglichkeit zu.

Diese Proteststimmung war es, die zu dem überraschenden Ergebnis des ersten Wahlganges der Bundespräsidentenwahl am 4. Mai führte: Kurt Waldheim verfehlte bei insgesamt 5,6 Millionen Wählern nur um knapp 16 000 Stimmen die absolute Mehrheit, so daß es am 8. Juni zum zweiten Wahlgang, zur Stichwahl zwischen den beiden stimmstärksten Kandidaten Waldheim und Steyrer kommt. Der sozialistische Kandidat Kurt Steyrer liegt mit einem Rückstand von mehr als 6 Prozent ziemlich weit abgeschlagen hinter Waldheim, so daß es für ihn schwierig sein dürfte, den Vorsprung seines umstrittenen Konkurrenten aufzuholen. Die Bemühungen der Wahlstrategen von Waldheim und Steyrer gelten daher in erster Linie den etwa 250 000 Wählern, die im ersten Wahlgang der „grünen" Kandidatin *Freda Meissner-Blau* ihre Stimme gegeben haben, während die 50 000 Wähler des deutschnationalen Kandidaten *Otto Scrinzi* im zweiten Wahlgang vorwiegend „weiß" wählen dürften.
Einig sind sich freilich alle Beobachter dieses aufregenden Wahlganges, daß es nicht in erster Linie die Personen der Präsidentschaftskandidaten sind, die die Entscheidung bringen. So blieb es in der Öffentlichkeit auch nur eine Episode, als bekannt wurde, daß der sozialistische Präsidentschaftskandidat Kurt Steyrer im Jahr 1974 aus der Kirche ausgetreten ist, weil er mit dem Widerstand der katholischen Kirche gegen die Einführung der Fristenlösung nicht einverstanden war.

Vor einer größeren Umschichtung politischer Kräfte

Wahlentscheidend dürften die Emotionen bleiben, auch im zweiten Wahlgang. Dabei deutet der dramatische *Einbruch,* den die Sozialistische Partei im ersten Wahlgang in ihren Stammgebieten, in den Arbeitervierteln von Wien und Graz sowie im obersteirischen Industrierevier hinnehmen mußte, auf ein massives Unbehagen in den sozialistischen Kernschichten hin. Dieses Unbehagen ist offensichtlich regional verschieden stark ausgeprägt, es kann aber gar kein Zweifel daran bestehen, daß die bedrängenden Fragen der Arbeitslosigkeit, der Krise der verstaatlichten Industrie, der ratlose Eindruck, den die Regierung unter der Führung von Bundeskanzler Sinowatz bietet, und auch die traurige Rolle der sozialistischen Parteispitze und des Kanzlers im Zusammenhang mit der Anti-Waldheim-Kampagne den größten Anteil am schlechten Abschneiden Steyrers im ersten Wahlgang haben.

Viele Anzeichen deuten somit darauf hin, daß diese Präsidentschaftswahl die *Ära Kreiskys und seiner Epigonen* beendet. 16 Jahre lang hat die Sozialistische Partei auf Bundesebene ihre 1970 eroberte Vorrangstellung unangefochten behaupten können. Diese Periode geht jetzt ihrem Ende zu. Die Führung der Sozialistischen Partei weiß genau, daß es bei dieser Präsidentenwahl nicht nur um die Person des nächsten Staatsoberhauptes geht, sondern vor allem um eine Vorentscheidung für die im nächsten Jahr bevorstehenden Parlamentswahlen. Eine Niederlage für den sozialistischen Präsidentschaftskandidaten würde allgemein als Ausklang einer beispiellosen, jahrelangen Serie sozialistischer Wahlsiege gedeutet, und gleichzeitig als Beginn einer neuen politischen Konstellation. Kurt Waldheim fällt dabei nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Rolle eines Katalysators zu.

Eine solche neue politische Konstellation dürfte einige folgenschwere *Umschichtungen der politischen Kräfte* für die Zukunft mit sich bringen. So scheint der endgültige Zerfall der Freiheitlichen Partei Österreichs, der kleinen Koalitionspartnerin der SPÖ, nur noch eine Frage der Zeit zu sein. Erschöpft und ausgelaugt durch eine nunmehr fast dreijährige Regierungsmitverantwortung, die dem freiheitlich-nationalen Lager in Österreich zum erstenmal seit 1945 zufiel, überfordert durch die Strapazierung allzu schmaler Personalressourcen, und zerstritten zwischen dem schmächtigen liberalen und dem tonangebenden deutschnationalen Flügel ist diese Partei nur noch ein Schatten ihrer einstigen Hoffnungen. Meinungsumfragen lassen erkennen, daß die FPÖ auf Bundesebene nur noch zwei bis drei Prozent der Wähler auf sich vereinigen kann. Damit könnte die FPÖ schon in nächster Zeit aus dem Parlament in Wien, vielleicht auch aus mehreren Landtagen hinausgewählt werden. Die Regierungsbeteiligung der FPÖ, die noch Bruno Kreisky aus taktischen Gründen stark betrieben hat, könnte somit der Anfang vom Ende der Partei gewesen sein. Im Gesamtzusammenhang muß man allerdings hinzufügen, daß dieses Zwischenspiel doch auch als historische Integration und Versöhnung des klein gewordenen deutschnationalen Lagers mit dem Staat und der Republik Österreich gedeutet werden kann.

Wie jetzt die Dinge liegen, ist es durchaus möglich, daß das in sich tief zerstrittene „blaue" Lager zerfällt und seine Positionen in den parlamentarischen Vertretungen verliert, während sich im nicht minder zerklüfteten „grünen" Bereich durch den relativen Erfolg der „grünen" Präsidentschaftskandidatin *Meissner-Blau* die Möglichkeit einer Einigung auf eine gemeinsame grün-alternative Liste abzeichnet, die bisher nicht gelungen ist. Dadurch könnte den „Grünen" zum erstenmal der Sprung ins Wiener Parlament gelingen. Der Integrationskraft von Frau Meissner-Blau, einer gebildeten Endfünfzigerin, die sich von den meisten „Grünen" in der Bundesrepublik schon allein durch ihr gepflegtes Äußeres und durch ihre „bürgerliche" Sprache unterscheidet, ist ein derartiger Prozeß durchaus zuzutrauen.

Sollte die Präsidentschaftswahl tatsächlich diese *Entwicklung des Zerfalls der Freiheitlichen Partei* und der Einigung der „Grünen" samt deren Einzug in das Parlament beschleunigen, dann wären die Karten für das politische Spiel in Österreich ganz neu gemischt: Überraschende Konstellationen wären dann denkbar, ebenso aber auch die Wiederbelebung der großen Koalition.

Betroffenheit über außenpolitischen Schaden

Diese innenpolitischen Spekulationen werden freilich beeinträchtigt durch den *außenpolitischen Schaden,* der Österreich in den vergangenen Wochen durch die Kampagne gegen Kurt Waldheim zugefügt worden ist. Dieser Schaden wird kurzfristig kaum zu beheben sein. Denn hier ging es nicht nur um den guten Ruf eines einzelnen Politikers, sondern die Tendenz zahlreicher Publikationen in Europa und Amerika war es, in der Person von Kurt Waldheim einen „Prototyp des österreichischen Opportunismus" anzuprangern. Es sei eine „Lebenslüge", so wurde gesagt und geschrieben in vielen ausländischen Zeitungen, wenn sich Österreich nach 1945 als „erstes Opfer Hitlers" dargestellt habe, denn der Jubel vieler Österreicher über den „Anschluß" im März 1938 passe wenig in dieses Bild des „Opfers".

Diese Attacken aus dem Ausland haben in Österreich Betroffenheit, auch Zorn ausgelöst. Selbstkritisch meint man nun in internen Debatten, Österreich müsse sich künftig stärker von jener Abart österreichischer „Schlitzohrigkeit" absetzen, die ihren Ehrgeiz darein setzte, aus Adolf Hitler einen Deutschen und aus Beethoven einen Österreicher zu machen. Erinnerungen von manchen Deutschen, die 1945/46 das gerade wiedererstandene Österreich unter beschämenden Umständen verlassen mußten, werden heute in Österreich ebenso peinlich empfunden wie Reminiszenzen an österreichische Forderungen nach Angliederung der Berchtesgadener Landes unmittelbar nach Kriegsende.
Andererseits vermutet man in dem plötzlich so gescholtenen Österreich, daß auch eine tüchtige *Portion Neid* hinter manchen ausländischen Attacken stecken könnte. „Oder gibt es eine andere Erklärung dafür", so wetterte ein bekannter Historiker in kleinem Kreis, „daß man jetzt auf einmal die böse ‚Charakterlosigkeit' Österreichs entdeckt, während man bisher unisono die Standfestigkeit und das diplomatische Talent der Österreicher gepriesen hat, die die richtige Stunde erkannten, in der sie die Russen aus ihrem Land bringen konnten?"

Im Interesse der *historischen Wahrheit* wird auch daran erinnert, daß das kleine Österreich schon in den Jahren 1933 bis 1938, als andere, mächtigere Staaten noch Adolf Hitler beschwichtigen wollten, der nationalsozialistischen Aggression mutig widerstanden hat – trotz des harten internen Bürgerkrieges zwischen „schwarz" und „rot", trotz Hitlers Wirtschaftsboykott und der 1000-Mark-Sperre, die den österreichischen Fremdenverkehr demolierte, trotz zahlloser Bombenanschläge und Attentate illegaler Nationalsozialisten, die in der Ermordung des Bundeskanzlers Dollfuß gipfelten. Als dann 1938 dieses Land, erschöpft und verlassen von allen Staaten, aufgab und sich Bundeskanzler Schuschnigg mit dem Wunsch „Gott schütze Österreich!" im Radio verabschiedete, da gab es nicht nur die von Fotos bekannten jubelnden Menschenmengen beim Einzug Hitlers, so erinnert man sich heute in Österreich, sondern unzählige Verzweifelte in den Wohnungen. Gleichzeitig wurden Tausende Österreicher, an erster Stelle unter ihnen bekennende Katholiken, bei der ersten Verhaftungswelle festgenommen: 3700 wurden in weiterer Folge zum Tod verurteilt und hingerichtet, 9687 von der Gestapo ermordet, 6420 sind in Zuchthäusern zugrunde gegangen, 16493 in Konzentrationslagern umgebracht worden.

In diesen Lagern entstand die Konzeption für den *Wiederaufbau eines neuen Österreich,* das entschlossen war, den Zweifel an sich selbst zu überwinden und dem Haß der blutigen Bürgerkriege abzuschwören. Als im Jahr 1945 die Männer der ersten Stunde aus den Konzentrationslagern und von der Front heimkehrten, versuchten sie in diesem Geist zu beginnen und es war eine weitsichtige und staatsmännische Tat, daß sie damals den Feinden von gestern die Hand reichten.
Unter dem Eindruck der heftigen, manchmal sogar *maßlos gewordenen ausländischen Kritik* wird heute in Österreich von einsichtigen Gesprächspartnern zugegeben, daß diese Gesinnung der „Fünfundvierziger" in den folgenden Jahren zunehmend dem bloß taktischen Kalkül der beiden Großparteien zum Opfer gefallen ist. Unterderhand bemühten sich beide Parteien immer eifriger, die ehemaligen Nationalsozialisten unter ihre Fittiche und in ihren Einflußbereich zu bekommen, was gewiß verhinderte, daß es zum Erstarken eines nennenswerten Neonazismus kam. Die harte Realität dieses „Stimmenfangs", der z. B. aus Kärnten ein straff durchorganisiertes sozialistisches Bundesland machte, ließ im Lauf der Zeit manche schönen Prinzipien der Aufbauzeit in den Hintergrund treten.

Kein Wort der Kirche

Trotzdem ist man heute in Österreich überzeugt davon, daß der Wiederaufbau der Zweiten Republik nach 1945 insgesamt in erstaunlichem Maß gelungen ist. Der Versuch diverser Zeitungen und Fernsehstationen im westlichen Ausland, Österreich nun als Hort der alten Nazis, der Unbelehrbaren und der Antisemiten darzustellen, wird allerorten von den allermeisten Österreichern mit Erbitterung registriert. Um so dankbarer ist man an den Ufern der Donau, der Salzach und der Mur jenen großen Zeitungen wie der „Frankfurter Allgemeinen" oder der „Neuen Zürcher Zeitung", die in den Tagen der Erregung ein abgewogenes Urteil gegenüber Österreich bewahrten. Gleichzeitig werden die österreichischen Politi-

ker von besonnenen Mitbürgern und ebensolchen eigenen inländischen Zeitungen immer intensiver aufgefordert, bei der Abwehr aggressiver Angriffe aus dem Ausland nicht in die gleiche Tonart zu verfallen und die Empfindlichkeit der Menschen jüdischer Herkunft angesichts ihrer Leiden in der Vergangenheit zu respektieren. Die *Kirche* in Österreich, die sich immer mehr in ihr Schneckenhaus zurückzieht, hat bisher zur grundsätzlichen Seite dieses Themenkomplexes geschwiegen. Das ist bedauerlich, weil die Fundamente des neuen Österreich zu einem guten Teil von Katholiken gelegt worden sind und weil die Kirche ein wichtiges Wort der Erinnerung und der Unterscheidung in dieser verwirrenden Lage dazu zu sagen hätte. *Fritz Csoklich*

Diktaturen in Bedrängnis

Zu den Auswirkungen des Machtwechsels auf den Philippinen

Auf den Philippinen kehrt nach der Euphorie über den Sturz des Marcos-Regimes allmählich Ernüchterung ein. Innerhalb der Koalition von gemäßigten Politikern und Militärs gibt es ernste Meinungsverschiedenheiten über die zukünftige Wirtschaftspolitik und die Haltung gegenüber der kommunistischen Bewegung. Präsidentin *Corazon Aquino* wird es deshalb nicht leichtfallen, grundlegende Reformen durchzuführen, ja ihr vorsichtiges Taktieren wird bereits verhalten kritisiert. Zudem betrachten nicht alle Filipinos die Einführung einer Interims-Verfassung, die der Präsidentin weitreichende Vollmachten verleiht, als den richtigen Weg zur Demokratie.

Die *katholische Kirche* hatte nicht zuletzt durch ihre eindeutige moralische Unterstützung des Volksprotestes entscheidenden Anteil am Machtwechsel (vgl. HK, April 1986, 169 ff.). Sie ist nun bestrebt, die von manchen in sie gesetzten politischen Erwartungen zu dämpfen. Zwar begrüßt sie das gesellschaftliche Engagement vieler Christen gerade in den Basisgemeinden, möchte selbst aber keineswegs in die Rolle einer politischen Parteigängerin gedrängt werden. So hat sie denn vorerst auch darauf verzichtet, die Ereignisse der jüngsten Zeit öffentlich zu kommentieren. Mit Unbehagen vermerkt sie, daß viele Filipinos von ihr gleichwohl direkte Einflußnahme erwarten, etwa bei der Neubesetzung öffentlicher Ämter. So äußerte Bischof *Francisco Claver* Mitte März nach einer Klausurtagung: „Die Bischöfe sind nicht allzu glücklich, daß die Macht der Kirche in rein politischen (und kulturellen) Begriffen interpretiert wird" (UCA News, 2. 4. 86). Der Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Nestor Cariño,* machte gleichfalls deutlich, die Kirche verstehe sich durchaus nicht als „politischer Makler". Sie strebe statt dessen eher eine „konstruktive kritische Zusammenarbeit" mit der neuen Regierung an (UCA News 30. 4. 86).

Indessen werden Wirkungen des Umbruchs auf den Philippinen in anderen Ländern spürbar. Die scheinbare Leichtigkeit, mit der Marcos durch die „Macht des Volkes" gestürzt wurde, hat in so mancher Militärdiktatur der Dritten Welt Besorgnis ausgelöst, obgleich die Verhältnisse in den einzelnen Staaten allenfalls bedingt mit jenen auf den Philippinen vergleichbar sind. Beunruhigt sind vor allem solche Regime, deren innenpolitische Gegner auf massiven moralischen Rückhalt bei den christlichen Kirchen rechnen dürfen. Zahlreiche Bewegungen des Volksprotestes haben denn auch von neuem Auftrieb erhalten, wobei sich für die Kirchen wiederum die Frage stellt, welche Grenzen einem unmittelbar politischen Engagement gesetzt sind.

Südkorea: Die Opposition im Aufwind

Zu den am unmittelbarsten betroffenen Ländern gehört die Republik Korea, deren Bevölkerung vielfach unzufrieden ist. Die exportorientierte, allein an den Gesetzen des Marktes ausgerichtete Wirtschaftspolitik fordert insbesondere den ärmeren Schichten hohe Opfer ab, und breite Kreise des Mittelstandes möchten ihren bescheidenen Wohlstand nicht länger mit dem Verlust politischer Freiheiten erkaufen. Die gemäßigte Opposition der „Neuen Demokratischen Korea Partei", die bei den Parlamentswahlen vom Januar 1985 immerhin 30% der Wählerstimmen gewann, fordert deshalb eine Demokratisierung der Zentral- und Lokalverwaltung, Rede- und Pressefreiheit sowie die Beendigung der Repressalien gegen Dissidenten bzw. Oppositionspolitiker. Nach philippinischem Vorbild demonstriert sie inzwischen die „Macht des Volkes", um die Regierung zum Nachgeben zu zwingen. Seit März veranstaltet sie vor allem im Süden des Landes, wo sie ihre Hochburgen besitzt, friedliche Massendemonstrationen, bei denen sie zu Aktionen bürgerlichen Ungehorsams aufruft. Hierzu gehört u. a. die Verweigerung bestimmter Gebührenzahlungen an die staatliche Fernsehgesellschaft, die derart erfolgreich war, daß das Informations- und Kultusministerium mittlerweile zumindest über eine Medienreform „nachdenkt". Im Februar begann die NDKP zudem eine Unterschriftensammlung, die ihren Forderungen nach der Direktwahl des Staatspräsidenten durch die Bürger Nachdruck verleihen soll. Das Ziel von 10 Millionen Unterschriften erscheint allerdings reichlich hoch gesteckt.
Wichtigste Verbündete der NDKP sind der Nationale Kirchenrat, der etwa acht Millionen Protestanten vertritt, und die katholische Kirche mit ihren rund zwei Millionen Gläubigen. Beide haben sich in der Vergangenheit

immer wieder gegen die Menschenrechtsverletzungen gewandt und für eine gerechtere koreanische Gesellschaft eingesetzt. Mit ihren Protesten bewirkten sie z. B., daß die Regierung einen Gesetzentwurf zur Disziplinierung unbotmäßiger Studenten inzwischen zurückzog. Zudem veröffentlichte die katholische Bischofskonferenz im Juli 1985 einen Hirtenbrief zur „Humanisierung in der Gesellschaft", in dem sie beklagte, daß die einfachen Arbeiter und Bauern keinen ausreichenden Rechtsschutz genießen, oft nur Hungerlöhne erhalten und sich nicht frei in Gewerkschaften organisieren dürfen (UCA News, 14. 8. 85). Mittlerweile scheint die Regierung auf Druck der Kirchen und anderer Gruppen wenigstens bereit, eine Mindestlohn-Regelung einzuführen.

Das Beispiel der philippinischen Katholiken hat nun die Kirche in Südkorea erheblich beflügelt. So hieß es in einer Erklärung des Katholischen Gerechtigkeits- und Friedenskomitees, man habe die Rolle der philippinischen Kirche „mit gewissen Schuldgefühlen" beobachtet (Far Eastern Economic Review, 27. 3. 86). Entsprechend unterstützt das Komitee, das von der Bischofskonferenz für Menschenrechtsfragen eingesetzt wurde, in einem 9-Punkte-Programm die Hauptforderungen der gemäßigten Opposition und befürwortet ebenfalls gewaltlose Manifestationen bürgerlichen Ungehorsams. Am 10. April gab Bischof *Angelo Kim Nam-son* deshalb im Namen des Komitees bekannt, man wolle sich am Zahlungsboykott gegen das staatliche Fernsehen beteiligen, da dieses ein Symbol fehlender Meinungsfreiheit sei (UCA News, 30. 4. 86).

Die Kirche als Anwalt der Demokratisierung

Die Unterschriftensammlung zur Änderung des Wahlrechts findet unter Kirchenmitgliedern ebenfalls breite Zustimmung. Weit mehr als die Hälfte der 1300 Priester hat inzwischen die Petition unterzeichnet. Es gibt regionale Unterschiede. Bis Anfang April hatten fast alle Geistlichen der Diözese Andong unterschrieben, in der benachbarten Diözese Taegu (deren Oberhirte als konservativ gilt) dagegen nur ein Viertel (Le Monde, 8. 4. 1986). Die Priester verstehen ihr Handeln dabei auch als Aufmunterung für jene Koreaner, die sich aus Angst vor staatlichen Repressalien nur ungern öffentlich erklären möchten. Einer der entschiedensten Befürworter des Demokratisierungs-Prozesses ist Kardinal *Stephen Kim*, der Erzbischof von Seoul, der sich seit langem einen Namen als Anwalt der Unterdrückten gemacht hat. In einer Predigt vor führenden Vertretern der Opposition (darunter *Kim Dae-jung* und *Kim Young-sam*) erklärte er ausdrücklich, es sei legitim, daß das Volk eine Revision der Verfassung begehre. Nur so könnten die Bedingungen für eine „echte Versöhnung mit Gott im religiösen, sozialen und politischen Bereich" geschaffen werden (Le Monde, 13./14. 4. 86).

Kardinal Kim vertritt im übrigen eine ähnliche Linie wie Kardinal Sin von Manila. Er lehnt eine Politisierung der Kirche ab, versteht sich aber als Vermittler zwischen den politischen Fronten. Dieser Strategie folgend, hat er sich in der Vergangenheit nie gescheut, auch Auswüchse auf seiten der Opposition anzuprangern. Die Kirche müßte ihre Glaubwürdigkeit als unabhängige moralische Instanz verlieren, wollte sie sich politisch *einseitig* festlegen.

Der koreanische Episkopat ist sich im übrigen bewußt, daß die Kirche unter den 40 Millionen Koreanern nur eine Minderheit bildet und demgemäß eine gewisse Zurückhaltung üben muß. Er fehlt daher nicht an Stimmen, die vor einer Überschätzung der kirchlichen Möglichkeiten warnen. Einige katholische Abgeordnete der Regierungspartei mahnten sogar eindringlich, der Staat könne zu Gegenmaßnahmen greifen, sollte die Kirche „zur Destabilisierung der Gesellschaft" beitragen. Und selbst Regime-kritische Vertreter der Kirche geben zu, daß man die Regierung nicht unterschätzen dürfe, zumal sie das Land durch Polizei und Militär weitgehend unter Kontrolle habe. Angesichts der nicht zu verkennenden Erfolge in der Wirtschaftspolitik sei ihre Macht keineswegs in den Grundfesten erschüttert. So schließt man eine ähnliche Entwicklung wie auf den Philippinen zumindest für die unmittelbare Zukunft aus.

Die Regierung ihrerseits scheint aber den Sturz des Marcos-Regimes als warnendes Beispiel zu betrachten. Sie versucht deshalb, die Oppositionsbewegung durch begrenztes Nachgeben zu bremsen, zumal sie sich im Hinblick auf die Olympischen Spiele von 1988 in positivem Licht darstellen möchte. Auf die Massendemonstrationen reagierte sie – wenigstens zunächst – mit relativer Gelassenheit. Bei den jüngsten Studentenunruhen ging die Polizei mit der allerdings wieder gewohnten Brutalität vor. Dabei wurde offenbar die schwindende Sympathie der Bevölkerung für die Studenten einkalkuliert. Die Aktivitäten der teilweise marxistisch inspirierten Studentengruppierungen sind mittlerweile selbst der gemäßigten Opposition suspekt.

Die Forderung nach einer Wahlrechtsreform beantwortete die Regierung im Mai sogar mit dem Angebot, diese Frage sowie eine mögliche Verfassungsänderung im Parlament ernsthaft beraten zu lassen. Die Regierungspartei lud zudem Vertreter der Opposition zu Gesprächen ein, unter ihnen Kim Young-sam, nicht aber Kim Dae-jung, den zweiten inoffiziellen Führer der NDKP. Dies zielt u. U. auf eine Spaltung der NDKP, gilt doch Kim Young-sam – als Befürworter einer parlamentarischen Verfassung. Der Katholik Kim Dae-jung, dessen politische Betätigung man widerwillig duldet, bisher jedoch nur mit gelegentlichem Hausarrest bestrafte, tritt dagegen für eine Präsidialdemokratie nach amerikanischem Vorbild ein. Vorerst widerstand die NDKP diesen Spaltungsversuchen, denn sie weiß zu gut, daß sie allein als geschlossene Kraft eine Chance hat, in Korea einen friedlichen Wandel herbeizuführen.

Chile: Verhärtung der Fronten

Die chilenische Militärdiktatur, die das Land mit ihrer extrem liberalistischen Wirtschaftspolitik in schwere Bedrängnis gebracht hat, scheint das philippinische Beispiel bewußt zu ignorieren. Staatschef *Augusto Pinochet* ist weiterhin entschlossen, seine Amtsführung bei den für 1989 anstehenden Präsidentschaftswahlen legalisieren zu lassen. Offensichtlich vertraut er dabei gleichermaßen auf die Unterstützung durch das Heer wie auf den mangelnden Zusammenhalt der Opposition (vgl. HK, September 1985, 432ff.).

In der Tat fehlt es der Opposition immer noch an Einigkeit wie auch an geeigneten Führungspersönlichkeiten. Im August 1985 schlossen sich zwar 11 gemäßigte Gruppierungen auf Vermittlung durch Kardinal *Juan Francisco Fresno* zu einem „Acuerdo Nacional" (Nationale Übereinkunft) zusammen, doch ist die Allianz recht brüchig. Der Block linker Parteien und die wiedererstarkten Kommunisten stehen zudem abseits, obwohl sie sich inzwischen um eine Annäherung an den „Acuerdo" bemühen. Gespräche mit Kardinal Fresno, die im April 1986 auf Wunsch der Linken zustande kamen, wurden denn auch ohne Ergebnis beendet. Die Allianz tritt für die Abschaffung des Ausnahmezustandes, freie Wahlen unter Zulassung unabhängiger Parteien und wirtschaftliche Reformen ein, mit denen die Armut weiter Bevölkerungskreise bekämpft werden soll. Auf ausdrücklichen Wunsch Kardinal Fresnos hat sie darauf verzichtet, den Rücktritt Pinochets zu fordern, ja sie möchte ihre Ziele im Dialog mit dem Staatschef erreichen. Dieser ist jedoch zu keinerlei Gesprächen bereit und hat dem Regierungslager sogar jegliche Kontakte mit dem „Acuerdo" verboten.

Das Bündnis der gemäßigten Parteien hat deshalb das Jahr 1986 zum „Jahr der sozialen Mobilisierung" erklärt und will die Regierung durch Aktionen bürgerlichen Ungehorsams zum Dialog zwingen, z. B. durch neue „Protesttage" sowie einen Zahlungsboykott regierungseigener Banken. Auf einer Konferenz von Oppositionellen aus fast allen Gesellschaftsschichten hieß es zudem Ende April, man betrachte den gewaltlosen zivilen Ungehorsam als legitime Waffe und werde notfalls zum Generalstreik aufrufen, sollte Pinochet nicht bis Ende Mai zu Gesprächen bereit sein. Hierbei rechnet man mit dem Wohlwollen der USA, die im März vor der UNO-Menschenrechtskommission nicht nur scharf die „andauernden schweren Menschenrechtsverletzungen" in Chile verurteilten, sondern auch die Einführung einer demokratischen Ordnung verlangten, „die die politischen und zivilen Rechte respektiert". Damit deutet sich zumindest in Umrissen die Möglichkeit einer Konstellation an, wie sie in ähnlicher Weise auf den Philippinen das Ende der Diktatur beschleunigte, zumal auch in der Luftwaffe und in der Marine Pinochets starrköpfige Haltung hinter vorgehaltener Hand kritisiert wird.

Die katholische Kirche, deren „Vikariat der Solidarität" sich seit langem der politisch Verfolgten annimmt, ist derweil zum wichtigsten Faktor der gemäßigten Opposition geworden. Sie wahrt zwar ihre Unabhängigkeit als moralische Instanz, hat aber gleichwohl die Regierung in jüngster Zeit mehrfach unmißverständlich zum Einlenken aufgefordert. Am 7. April äußerte der chilenische Episkopat in einem Aufruf „Gerechtigkeit oder Gewalt", der einzige Weg zum Frieden und zur Verhinderung von Anarchie sei, dem chilenischen Volk „in nächster Zukunft" ein Zusammenleben nach den Wünschen der großen Mehrheit zu gestatten. Deshalb müsse man zur Demokratie zurückkehren und die Verfassung von 1981 revidieren. Erzbischof *Bernardino Pinera*, der Vorsitzende der Bischofskonferenz, sagte darüber hinaus in einem Interview: „Wenn ein bedeutender Teil der öffentlichen Meinung glaubt, die Verfassung enthalte keine ausreichenden (demokratischen) Garantien, wäre die Regierung gut beraten, sie in einer Art abzuändern, die die gegenwärtige Spannung im Lande verringert." Zugleich versicherte er: „Wir wollen alles tun, daß die Regierung den Dialog akzeptiert und in ihren Positionen nachgibt und daß die Opposition auf Gewaltanwendung verzichtet" (vgl. La Croix, 17. 4. 86).

Innerhalb der Militärjunta nimmt man diese Erklärungen, die in ihrem Tenor an ähnliche Verlautbarungen der philippinischen Kirche vor dem Sturz des Marcos-Regimes erinnern, mittlerweile offensichtlich ernster. Immerhin meinte General Aubel – ohne die Stellungnahme der Kirche ausdrücklich zu kritisieren –, er wolle zwar kein Urteil abgeben, doch müsse eine Verfassungsänderung „gut durchdacht" sein. Die Haltung der Kirche bleibt also nicht ganz ohne Wirkung. Ob sie einen entscheidenden Gesinnungswandel innerhalb des Regierungslagers bewirken und damit einen friedlichen Wandel einleiten kann, ist dennoch sehr fraglich.

Anstöße in vielen Ländern

Die Ereignisse von Manila haben den Oppositionsbewegungen in vielen autoritär regierten Staaten Auftrieb gegeben, wofür Chile und Südkorea nun als herausragende Beispiele stehen. Doch sollte man nicht überall kurzfristig eine ähnliche Wende erwarten, da die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse oft sehr unterschiedlich sind. So wird man *Benazir Bhutto* in *Pakistan* kaum als neue Corazon Aquino betrachten können, solange sie mangels eines ausgeprägten politischen Programms vor allem vom Nimbus ihres hingerichteten Vaters zehrt. Der pakistanische Mittelstand scheint denn auch angesichts der jüngsten demokratischen Zugeständnisse durch die Regierung mehrheitlich wenig gewillt, seinen bescheidenen Wohlstand für eine ungewisse Zukunft aufs Spiel zu setzen. Zahlreiche Vertreter der Opposition sehen zudem in Frau Bhutto allenfalls eine Rivalin im Kampf um die Macht. Das Militär vertraut deshalb seiner eigenen Stärke und hofft (nicht ganz unbegründet), daß die Begeisterung für Frau Bhutto rasch abkühlt, falls

sie nicht eine wirklich glaubwürdige Alternative präsentiert.

Auch die *indonesischen Militärs* müßten wohl erst dann ernsthaft um ihre Herrschaft fürchten, wenn sich die Opposition auf eine in sich geschlossene Mehrheit der divergierenden ethnischen und sozialen Gruppen stützen könnte. In *Bangla Desh* wiederum droht General Ershad weniger an seiner populären Gegenspielerin, der Tochter des Staatsgründers Mujibur Rahman, zu scheitern als vielmehr am Autoritätsverlust, den ihm seine scheindemokratischen Wahlen beschert haben. In all diesen Ländern besteht außerdem ein gewichtiger Unterschied zu den Philippinen darin, daß die führenden muslimischen Geistlichen den Regierungen längst Zugeständnisse abgerungen haben, um die Gefahr des extremistischen Fundamentalismus zu bannen. Sie sind kaum an neuen Konflikten interessiert, und die christlichen Kirchen besitzen allenfalls in Indonesien begrenzte Möglichkeiten, sich öffentlich gegen Ungerechtigkeit zu artikulieren. Dennoch hat sich gerade auf den Philippinen gezeigt, wieviel die geistliche Autorität der Kirchen vermag, um einen friedlichen Wandel herbeizuführen.

Katholiken wie Protestanten wurde dadurch gleichermaßen Mut gemacht, sich weiterhin gegen autoritäre Regime zu wehren. Wie sehr eine Zusammenarbeit im ökumenischen Geist hilfreich ist, beweist dabei die Entwicklung u. a. in Südkorea. Zugleich hat man jedoch gesehen, daß ein entschiedenes kirchliches Engagement nicht gleichbedeutend sein muß mit *unmittelbar* politischem Handeln. *Peter Drews*

Was kann Vernunft heute leisten?

Ein Gespräch mit Professor Odo Marquard

In vielen gegenwärtigen Debatten, sei es in der Politik, der Kultur oder der Kirche, meldet sich direkt oder indirekt die Frage zu Wort, wie es mit der Vernunft steht: Rühren unsere Probleme eher daher, daß wir uns zu sehr auf die Vernunft, auf die neuzeitliche Rationalität verlassen haben, oder läßt unser vernünftiger Umgang mit der Wirklichkeit zu wünschen übrig? Über Vernunft und Vernunftgebrauch in unseren Lebensverhältnissen sprachen wir mit Professor Odo Marquard, der an der Universität Gießen Philosophie lehrt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Marquard, wenn heute in der Philosophie die Vernunft zum Thema gemacht wird, geschieht das vielfach mit dem besorgten Hinweis auf Strömungen, die die neuzeitliche Rationalität mehr oder weniger tiefgreifend in Frage stellen und die Vernunft in die Defensive drängen. Haben die Philosophen Angst, daß ihnen die Felle davonschwimmen?

Marquard: So würde ich es nicht sehen. Schließlich sind diejenigen, die heute Rationalitätskritik betreiben, auch Philosophen, sowohl in Frankreich wie bei uns in Deutschland. Außerdem ist Vernunft ja keine eindeutig definierte Größe, so daß man auch vernunftkritische Positionen und Strömungen nicht einfach über einen Leisten schlagen kann. Es gibt die berechtigte Kritik an einem verengten Vernunftbegriff ebenso wie problematische Irrationalismen.

HK: Vernunft, sagten Sie, sei keine eindeutig definierte Größe. Nun hat aber doch die neuzeitliche Rationalität ein ziemlich klares Profil, das vor allem von wissenschaftlich-technischen Leistungen und Methoden bestimmt wird ...

Marquard: Sie dürfen nicht vergessen: Seit die moderne Welt besteht, hat es zur Einschränkung der Vernunft in Richtung auf eine exakt werdende Kontrollvernunft immer korrigierende Positionen gegeben, die das dann jeweils Andere der Vernunft geltend gemacht haben. So gehört zu Descartes Vico, also zur programmatischen Konstituierung der modernen rationellen Vernunft die Entwicklung des historischen Sinns, wie sie durch Vico programmatisch vertreten worden ist. Zur Aufklärung tritt die korrigierende Bewegung der Romantiker, und zur wiederum stark im Zeichen der Fortschrittsvernunft, der technischen Vernunft stehenden philosophischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehören korrigierende Positionen, wie sie etwa Nietzsche vertreten hat. Ähnliches läßt sich für die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts zeigen, und heute erleben wir wieder eine solche Gegenströmung.

„Im Namen der Vernunft ist sehr viel Unheil angerichtet worden"

HK: Worin liegt dann eigentlich das Spezifikum gegenwärtiger Rationalitätskritik?

Marquard: Neu ist, daß sich mit dem Protest gegen die Verengung der Vernunft jetzt plötzlich die Losung verbindet, die Moderne sei zu Ende, wir seien in die Nachmoderne oder Postmoderne eingetreten. Wo in diesem Sinne eine grundlegende Wende proklamiert und im Namen einer Verwindung der Moderne der Mythos beschworen wird, wird es mir allerdings unbehaglich. Ich befinde mich dann plötzlich in einer Gesellschaft, in der ich mich sehr selten befinde, nämlich in der von Habermas. Er sagt mit Recht, wenn ich es einmal salopp formulieren darf: Kinder, nun spielt nicht so leichtfertig mit dem Projekt Moderne herum! Nur würde ich statt vom

Projekt Moderne lieber von der Usance Modernität sprechen.

HK: Wer sich heute daranmacht, die Moderne gegen ihre neuen Verächter zu verteidigen, hat es nicht leicht. Schließlich ist ja im Namen der Vernunft in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten nicht weniger Unheil angerichtet worden als im Namen des Mythos oder des Gefühls ...

Marquard: Natürlich ist im Namen der Vernunft sehr viel Unheil angerichtet worden. Auch die Französische Revolution in ihrer zweiten Phase ab 1792/93 scheint mir nicht unbedingt der Ausbund aller Tugenden gewesen zu sein. Man braucht nur einmal eine etwas ausgedehntere Ferienreise durch Frankreich zu machen: Wenn man dort an jedem Kirchenportal die abgeschlagenen Häupter der Heiligenfiguren sieht, dann ist einem schon etwas seltsam zumute. Das ist nur ein Beispiel dafür, was alles unter der Parole Vernunft angerichtet werden kann.

HK: Wie war es eigentlich möglich, daß die neuzeitliche Vernunft so sehr entgleisen konnte?

Marquard: Die moderne Vernunft war in den Formen, deren Absolutsetzung solche schwerwiegenden Folgen gehabt hat, immer ausschließende, exklusive Vernunft. Sie hat dabei zuviel ausgeschlossen und hat auch Dinge verdrängt, sie nicht gelten lassen, auf die wir gar nicht verzichten können. Wenn man beispielsweise im Namen der Vernunft verkündet, wir dürften nur noch messen, experimentieren und experimentell überprüft produzieren und allenfalls verkaufen, d.h. in Geld übersetzen, dann fällt das heraus, was die menschliche Lebenswelt braucht, dann gilt z.B. plötzlich als unvernünftig, daß wir Menschen immer erzählen müssen. Ich würde also jemanden, der das Recht des Menschen auf das Erzählen, auf ihre Geschichten verteidigt, nicht als Irrationalisten qualifizieren, sondern als einen, der eine höchst notwendige Korrektur der Vernunft in Richtung auf eine vernünftige Vernunft vornimmt.

HK: Aber wird heute im Ernst noch jemand behaupten, Vernunft sei nur experimentelle und messende Vernunft und alles andere sei irrational? Ist die Absolutsetzung der exakten Wissenschaft inzwischen nicht überwunden?

Marquard: Sicher ist die krasse Position des Wiener Kreises und der beginnenden wissenschaftstheoretischen Bewegung innerhalb der analytischen angelsächsischen Philosophie inzwischen korrigiert. Aber in unserer Innung wird doch noch weithin hochprozentig Wissenschaftstheorie betrieben, die mit dem Postulat operiert, die exakten, harten Wissenschaften seien die einzigen Wissenschaften, und alle anderen Pseudowissenschaften. Das wiederholt sich auf einem anderen Level, wenn man heutzutage evolutionäre Erkenntnistheorie betreibt und sagt, was die Evolution zuläßt, das ist vernünftig; was sie aber nicht zuläßt, das müssen wir beiseite lassen. Gefährlicher sind allerdings wohl Vernunftideologien des absoluten Machen-Könnens, die ja nicht unbedingt in den durch harte Wissenschaften gesteuerten Produktionsideologien aufgehen.

HK: Woran denken Sie dabei vor allem?

Marquard: Es tauchen immer wieder einmal Revolutionsideologien oder militante Reformideologien auf, die den Anspruch erheben, wir könnten unser Leben voll und ganz in die Hand bekommen und beherrschen. Der Mensch wird als machensallmächtig erklärt, was er aber als endliches Wesen gar nicht sein kann. Ebenso darf er diesen Ideologien zufolge eigentlich nur eine einzige Geschichte haben, nämlich die eine Fortschrittsgeschichte hin auf die absolut verbesserte Welt. Auch das ist gegenmenschlich, nur eine Geschichte haben zu dürfen. Man muß demgegenüber festhalten: Vernünftig ist es nicht, nur zu experimentieren oder nur einfach die Machensallmacht des Menschen zu verkünden, sondern vernünftig ist es gerade, auch die Grenzen dieser Fähigkeiten des Menschen einzusehen und ins Spiel zu bringen. Wir leben ja ein Leben, in dem wir nicht alles in der Hand haben. Das beginnt bei der Geburt; daß es uns gibt, ist etwas, was wir nicht selber gemacht haben, sondern was wir zunächst einmal akzeptieren müssen, was uns widerfährt. Daß wir sterben müssen, ist auch etwas, was uns widerfährt und an uns geschieht. Deshalb ist es vernünftig für den Menschen, mit diesen Widerfahrnissen als Teil seiner Wirklichkeit umzugehen.

„Vernunft ist der Verzicht auf die Anstrengung, dumm zu bleiben"

HK: Daß der Mensch ein endliches Wesen ist, kann er sicher nicht oft und eindringlich genug gesagt bekommen. Aber man hat heute ab und zu den Eindruck, das Kind werde dabei mit dem Bad ausgeschüttet: An die Stelle einer einseitigen Überschätzung bzw. Einengung der Vernunft tritt dann ein abgrundtiefes Mißtrauen gegenüber ihren Möglichkeiten, das leicht zur Regression wird ...

Marquard: Ich will nicht denen das Wort reden, die die Hände in den Schoß legen und auf technologische Möglichkeiten einfach verzichten. Es gibt gerade bei manchen Naturromantikern einen Defätismus, den ich für sehr problematisch halte. Wir müssen die technologischen Möglichkeiten vielmehr nutzen, um die durch Technik entstandenen Probleme bewältigen zu können. Ich plädiere also nicht für schlechthinnigen Fatalismus. Dennoch muß die Frage erlaubt sein, wieviel Fatalismus wir brauchen, um kein Fatalist sein zu müssen, und zwar aus der Einsicht heraus, daß Menschen Wesen sind, die nie alle Dinge zugleich tun können. Jeder, der ein bißchen Politik gemacht hat, und sei es auch bloß im bescheidensten Rahmen, weiß, daß man nicht alle Dinge zugleich betreiben kann. Wer alles zugleich tun will, übernimmt sich, er mißachtet seine Endlichkeit und operiert insofern unvernünftig.

HK: Vernunft wäre für Sie also die Fähigkeit, angemessen mit der eigenen Endlichkeit umzugehen, auf einem Mittelweg zwischen Überheblichkeit und Defätismus?

Marquard: Das könnte man sagen. Ich habe einmal formuliert, Vernunft ist der Verzicht auf die Anstrengung, dumm zu bleiben. Diese Formel ist mir in folgendem Kontext eingefallen: Helmut Plessner hat in seinen anthropologischen Überlegungen den Menschen als das Wesen exzentrischer Positionalität bestimmt; der Mensch lebt sein Leben und ist zugleich einer, der sich zu diesem Leben verhält. Nur deshalb ist er das Wesen, das lachen und weinen kann. Lachen und Weinen hat Plessner Grenzreaktionen genannt, weil der Mensch darin an seine Grenzen stößt. Daraus ergibt sich für ihn die Konsequenz, das, was Vernunft ist, weniger vom Messen und Rechnen als abgeleiteten Möglichkeiten als von solchen Grenzreaktionen aus anzugehen. Der Mensch wäre also am meisten oder am elementarsten vernünftig, wo er lachen oder weinen kann. Im Lachen- oder Weinenkönnen zeigt sich die Möglichkeit, die eigenen Grenzen in Frage stellen und beschreiben zu können. Man könnte in diesem Sinn der exklusiven, der Kontrollvernunft etwas entgegensetzen, was man merkende Vernunft nennen könnte: sie ist eine So-ist-es-Reaktion. Wie wir lachend oder weinend Dinge merken, die wir offiziell aus unserem Leben ausgeschlossen haben, ist es doch auch mit der Vernunft: wir sehen plötzlich Dinge, die wir zuvor nicht gesehen haben, und sagen dann: So ist es!

HK: Handelt man sich mit der Akzentuierung der merkenden statt der kontrollierenden Vernunft nicht neue Probleme ein? Es genügt doch nicht, die Wirklichkeit einfach hinzunehmen und womöglich vorschnell zu affirmieren ...

Marquard: Aus dem Merken folgt nicht notwendigerweise die Affirmation, nicht notwendigerweise nur Affirmation. Zur merkenden Vernunft gehört auch das Merken der Veränderungsbedürftigkeit. Freilich eben nicht nur dieses: man muß auch merken können und merken dürfen, daß etwas zustimmungsfähig ist, und den Hang zum Nein nicht für obligatorisch halten, wenn die Vernunft ins Spiel kommt. Unsere moderne – die bürgerlich-liberale, die vorhandene – Welt ist – trotz allem – mehr Nichtkrise als Krise, mehr zustimmungsfähig als kritikabel: auch das zu sagen ist vernünftig, weil es so ist.

HK: Nun zeichnen sich unsere Lebensverhältnisse ja auch dadurch aus, daß in ihnen einiges an Rationalität gleichsam institutionalisiert ist: in der Wissenschaft, der Wirtschaft und auch in der Politik. Können wir uns gerade nicht deshalb ein gewisses Maß an Rationalitätskritik oder sagen wir an irrationalen Aufwallungen und Eskapaden leisten, weil diese institutionalisierte Rationalität einigermaßen funktioniert?

Marquard: Ich möchte davor warnen, etwas schon deswegen für schlecht zu halten, weil es institutionell geregelt ist. So ist etwa die institutionelle Regelung der Wissenschaft für diese sicher wichtiger und auch förderlicher als die großen Reflexionsanstrengungen der Wissenschaftstheorie. Es ist für die Wissenschaft wichtiger, als durch Wissenschaftstheoretiker gesagt zu bekommen, was sie sei, wenn sie sich auf das alte kooptative Wissenschaftsverständnis verläßt, wonach Wissenschaft das ist, was anerkannte Wissenschaftler als Wissenschaft anerkennen. Auch wenn es eine gute Wissenschaftstheorie gibt, kann sie einem im Einzelfall bei der Beurteilung eines wissenschaftlichen Projekts nicht die Überlegung abnehmen, nach welchen Kriterien das Urteil erfolgen soll. Dabei spielt auch das Vertrauen auf schon Geleistetes eine Rolle und auf das Urteil von Leuten, die von der Sache etwas verstehen. Das bleibt einem nicht erspart. Genauso ist es bei der Wirtschaft. Mir ist beispielsweise im Augenblick der institutionalisierte Markt aufs Ganze gesehen lieber, und er erscheint mir vernünftiger als die große Marktkritik.

„Unsere moderne Welt ist eine gut kompensierte Welt"

HK: Das hieße dann, gerade weil es in einer Gesellschaft wie der unseren so viel institutionelle Vernunft gibt, braucht man nicht angesichts jeder vernunftkritischen bzw. mythosbegeisterten Welle schon die Gefahr eines neuen Irrationalismus an die Wand zu malen ...

Marquard: Ich meine, unsere moderne Welt ist eine gut kompensierte Welt. Was sie an Gefährdungen enthält, ist sicher nicht leicht zu nehmen, aber wir sollten nicht den Fehler machen, gegensteuernde und kompensierende Größen zu übersehen. Nehmen Sie noch einmal die Institutionen: Es ist ein Charakteristikum der modernen Welt, daß die Teilsysteme in ihr stark autonomisiert sind; Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft haben jeweils ihre eigenen Regeln. Mir scheint nicht nur wichtig zu sein, daß diese institutionellen Größen autonom geworden sind und dadurch Freiheiten haben, sondern auch, daß es eine Mehrzahl oder Vielzahl solcher Größen gibt. Wenn wir nur eine einzige Größe hätten, wie das in sozialistischen Systemen der Fall ist, wo der Markt, die Kunst und die Politik sich alle einer einzigen Regelung unterwerfen müssen, hätten wir nicht die Freiheitsspielräume des Individuums, die sich aus dem Pluralismus der institutionellen Größen ergeben. Die bei uns herrschende Gewaltenteilung ist in ihrer Bedeutung für die Vernünftigkeit der modernen Welt nicht leicht zu überschätzen. Vernunft ist deshalb auch Sinn für Gewaltenteilung.

HK: Müssen wir dann nicht endgültig darauf verzichten, mittels der Vernunft das Ganze unserer Lebenswirklichkeit auf den Begriff zu bringen?

Marquard: Jedenfalls gibt es keinen direkten Weg ins Ganze, so wie es auch keine direkte Sinnerfüllung gibt. Wo eine solche beansprucht wird, führt das meistens zu

Absurditäten. Wir Menschen sind darauf angewiesen, daß wir die Umwege über die einzelnen Inkarnationen, über die einzelnen Vermittlungen gehen. Das müssen viele sein. Auf diesen Punkt kommt es mir vor allem an.

HK: Wie verhält sich Ihre Position zu der Konzeption von Habermas, der zufolge das jeweils Vernünftige nicht von vornherein feststeht, aber im praktischen, herrschaftsfreien Diskurs herausentwickelt werden kann? Schlagen Sie nicht im Grund einen ähnlichen Weg vor?

Marquard: Ich habe zu Anfang schon gesagt, daß ich es schön und richtig finde, wenn Habermas für die Moderne streitet und sich gegen die absurden Bestrebungen wendet, die Moderne hinter sich lassen zu wollen. Man hat ja den Eindruck, manche Verfechter der Postmoderne sind sich gar nicht wirklich bewußt, was sie alles hinter sich lassen wollen. In diesem Punkt bin ich mit Habermas eigentlich einer Meinung. Nur glaube ich, daß er die falschen Gewährsleute hat, um die Moderne zu bestimmen. Maßgeblich ist für Habermas ja der Linkshegelianismus oder um es vorsichtiger auszudrücken, der zur Theorie des kommunikativen Handelns transformierte Linkshegelianismus. Dort herrscht die Leitvorstellung, daß der vernünftige Diskurs einer ist, der grundsätzlich Positionen rechtfertigt, die sich universalisieren lassen. An dem Punkt beginnt es für mich, problematisch zu werden.

HK: Und wo liegt das Problem? Sie können doch nichts gegen den vernünftigen Diskurs haben ...

Marquard: Mich stört, daß in einem solchen vernünftigen Gespräch Buntheit und Vielheit eigentlich nur als Anfangskonstellation gestattet ist. Daß man verschiedener Meinung ist, ist sozusagen ein Anfangszustand, der durch Buntheitsabbau überwunden werden muß. Zum Schluß darf überhaupt nur noch eine Meinung herrschen. Ich frage mich dann manchmal, warum braucht er am Schluß noch viele Leute, um diese Meinung zu vertreten? Vielleicht ist der Konsens im Sinne von Habermas und Apel doch die Rache des Solipsismus an seiner diskursiven Überwindung.

„Wir müssen eine Grundlage gewinnen, auf der viele Menschen verschiedenartig sein dürfen"

HK: Diese Buntheit und Vielfalt in allen Ehren: aber ist es nicht gerade die Leistung und damit die Auszeichnung der Vernunft, das Allgemeine zu vertreten und damit den einzelnen dazu zu veranlassen, über den eigenen Tellerrand hinauszuschauen?

Marquard: Ich will das Allgemeine ja auch nicht ausgeschaltet haben, und auch die Tendenz zur Universalisierung halte ich für durchaus vernünftig, aber nur als eine Tendenz unter anderen. Der universalisierende Diskurs, der nur aufs Allgemeine geht und das Besondere stumm macht, ist nur eine Größe unter verschiedenen. Es gibt doch auch andere Gespräche, etwa Gespräche, die zwischen zwei Menschen geführt werden und die ich eben gerade nicht universalisieren kann. Victor Emil Frhr. von Gebsattel hat 1911 in einem kleinen Büchlein mit dem Titel „Moral in Gegensätzen – dialektische Legenden" als Motto oder jedenfalls als zentrale Aussage formuliert: „Vielleicht gibt es ja auch eine Wahrheit, die wahr ist nur zwischen zwei Menschen." Es gibt eben Gespräche, die nicht allsam, sondern vielsam sind oder mehrsam, wie immer man das formulieren will. Eine Position der Universalisierung, die nicht zugleich buntheitsfördernd ist, ist deshalb defizitär.

HK: Dieses Defizit kommt aber doch nicht erst in der heutigen Theorie des kommunikativen Handelns zum Vorschein ...

Marquard: Sicher nicht. Das Problem stellt sich schon beim kategorischen Imperativ Kants, der etwas salopp formuliert lautet: „Sei das, was auch alle anderen sein können." Das ist mir zu wenig. Darum schätze ich den Imperativ sehr hoch, den mein Doktorvater Max Müller den historischen Imperativ genannt hat: „Sei das, was nur du sein kannst, und laß auch die anderen sein, was nur sie sein können." Das ist eine Formel, die zumindest als Ergänzung des universalistischen kategorischen Imperativs ins Spiel muß, um die Buntheit zu fördern. Dieser historische Imperativ ist gerade nicht Ausdruck der Gegenvernunft; vielmehr ist der kategorische Imperativ der universalistischen Position zu wenig Vernunft. Er muß ergänzt, vervollständigt werden durch die Vernunft der Buntheit.

HK: Nun ist es doch vielfach so, daß jeder nur noch seinen Standpunkt bzw. seine Betroffenheit vor sich herträgt, aber nicht wirklich bereit ist, in eine vernünftige, argumentativ geführte Diskussion einzutreten. Man läßt tausend Blumen blühen, schottet sich aber gegenüber anderen Positionen und ihrem Wahrheitsanspruch mehr oder weniger freundlich oder bestimmt ab. Darauf soll Ihre Argumentation wohl nicht hinauslaufen?

Marquard: Wenn ich sage, der Mensch muß viele Geschichten haben, meine ich auch, eine dieser vielen Geschichten muß Allgemeinheitsgeschichte sein. Doch wenn gewissermaßen alle anderen Geschichten herausgeworfen werden und nur noch der universalistische Diskurs geführt werden kann, dann werden wir letztlich unmenschlich. Natürlich müssen wir über die Position der bloß unmittelbaren, stummen Betroffenheit hinaus zum Diskurs, zur Argumentation. In der Argumentation müssen aber mehrere Positionen erlaubt sein, und am Schluß müssen wir eine Grundlage gewinnen, auf der viele Menschen verschiedenartig sein dürfen und können. Das halte ich für unverzichtbar.

HK: Um jetzt doch noch einmal das Allgemeine in den Blick zu bekommen: Rühren unsere Probleme bei der Bewältigung der gegenwärtigen wissenschaftlich-techni-

schen und gesellschaftlichen Herausforderungen eher von einem Zuwenig oder von einem Zuviel an Vernunft und Rationalität her? Ist unsere Wirklichkeit vernünftig?

Marquard: Ich halte den Zustand der Welt für relativ vernünftig. Die Hegelsche Meinung von der Vorhandenheit des Vernünftigen und der Vernünftigkeit des Vorhandenen ist etwas, was sich mir in meinem Leben immer mehr aufdrängt, obwohl das sicherlich nicht einhergeht mit einer ständig wachsenden wonnetrunkenen Jubelposition. Die Vernünftigkeit im Vorhandenen anzuerkennen ist eigentlich die Position der konsequent gemachten Verzweiflung. Die nicht konsequent gemachte Verzweiflung bleibt nur Verzweiflung, die steigert die Jammerrate, und das führt zu nichts. Die konsequent gemachte Verzweiflung ist die Schule der Wahrnehmung des Positiven durch die Einsicht: Wir sind als endliche Menschen nicht so gut gestellt, daß wir darauf verzichten könnten, irgendein Eisen im Feuer zu übersehen. Wir sind einfach darauf angewiesen, was da ist und was an dem, was da ist, gut ist, auch tatsächlich zu bemerken, mit ihm zu arbeiten und, wenn Sie so wollen, zu wuchern. Wir müssen mehr vernünftige Einsicht auch in der prekären Lage walten lassen, in der wir uns befinden. Daraus ergibt sich dann die Konsequenz, daß wir uns Negativierungsorgien einfach nicht leisten können.

HK: Wenn ich recht sehe, geht es Ihnen um einen Mittelweg zwischen zwei Extremen: Im einen Fall wäre die wirklich vernünftige Welt etwas, was erst durch Diskurs oder durch Reformen oder auch durch Revolution herbeizuführen ist, im anderen Fall sehnt man sich nach einer Welt ohne Entzweiung zurück, die man vor dem Sündenfall der Moderne ansetzt ...

Marquard: Beides ist ganz falsch, beides sind Antimodernismen. Das eine ist der präteritale Antimodernismus, das Lob der heilen Vergangenheit, das andere der futurisierte Antimodernismus unter der Parole: weg von der gegenwärtigen Welt der Moderne, hinein in die Zukunft. Ihn vertreten nicht bloß diejenigen, die von der Postmoderne sprechen, sondern auch alle Revolutionspositionen, denen zufolge der gegenwärtige Zustand verschwinden muß. In einer extremen Form finden Sie das bei Marx, der gesagt hat, die bisherige Geschichte sei nur Vorgeschichte. Der Mensch ist dann eigentlich noch keiner, und man kann mit dem Menschen, der noch keiner ist, ja auch entsprechend rabiat umgehen. Im Gegensatz dazu muß man anerkennen, daß Menschlichkeit und Menschsein in der Welt vorhanden ist, daß die wirkliche Welt etwas ist, wo man stets mehr zu verlieren hat als allein seine Ketten. Man muß diese Position verteidigen, nicht um Reformentwicklungen abzublocken, sondern um die Illusion abzublocken, daß jede Veränderung eine Verbesserung sei.

HK: Kann es dann überhaupt so etwas wie eine Utopie der Vernunft geben?

Marquard: Utopie und Vernunft sind in gewisser Hinsicht Gegenbegriffe. Die Utopisierung der Vernunft ist ihre Entmündigung. Wir müssen lernen, daß auch schon und gerade im Nichtutopischen das Vernünftige ist, jetzt sehr stark hegelisch gesagt. Ich weiß, daß es inzwischen sogar auf der philologischen Ebene Probleme mit den Sätzen Hegels gibt: Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig. Aber mir gefällt der Hegel eigentlich so ganz gut, wie er gedruckt ist.

„Es gibt keine guten Gründe, von dieser Tradition der Vernunft abzulassen"

HK: Unser Gespräch scheint mir auf ein Zweifaches bisher hinzulaufen: Wir können auf Vernunft als Leitgröße für unseren Umgang mit der Wirklichkeit nicht verzichten, und wir müssen uns über die Grenzen der Vernunft im klaren sein, um sie nicht in der einen oder anderen Richtung zu überfordern bzw. einzuengen. Bleibt die Frage, warum wir letztlich vernünftig sein sollen. Kann man sie überhaupt beantworten, wenn man nicht auf einen letzten Grund der Vernunft zurückgreift?

Marquard: Ich möchte die Frage nach dem Grund der Vernunft eher offenlassen, weil ich Skeptiker und als solcher Usualist bin. Natürlich bin ich Ihnen eine Erklärung schuldig, was damit gemeint ist: Die Vernunft ist in unserem Kulturkreis zunächst eine Üblichkeit. Sie ist usuell, und man sollte nicht so tun, als ob man alle Üblichkeiten begründen könnte. Das Leben ist kurz, wir können keine absolute Begründung für alles geben, was wir tun, und auch keine absoluten Beweise, sondern wir müssen immer wieder mit demjenigen rechnen, was wir schon tun. Wir setzen Traditionen fort, indem wir an sie anknüpfen, sie fortschreiben und fortleben. Und eine dieser Traditionen, eine sicherlich sehr wichtige für uns, ist die Tradition der Vernunft. Ich möchte also für einen gewissen Traditionalismus der Vernunft eintreten: begründet werden muß nicht, ob wir an der Tradition der Vernunft festhalten sollen, sondern begründet werden müßte, warum wir von ihr ablassen sollten; es gibt aber keine guten Gründe, von dieser Tradition der Vernunft abzulassen. Ich weiß, daß damit viele Leute nicht zufrieden sind, aber es geht nicht anders.

HK: Anders als der Philosoph wird der Theologe bei der Frage nach dem letzten Grund der Vernunft Gott ins Spiel bringen. Es gibt einen theologischen Argumentationsstrang, dem zufolge die Tragödie der neuzeitlichen Vernunft letztlich darin begründet ist, daß sie sich von ihrer Bindung an Gott losgemacht und sich voll und ganz auf sich selber gestellt hat. Ist dieser Gedanke für Sie nachvollziehbar?

Marquard: In einer sehr bescheidenen Form steckt in der These, die ich eben vertreten habe, dieser Gedanke vielleicht drin. Ich sage nicht, der absolute Grund der Vernunft, sprich Gott, ist der, von dem sich die Vernunft gelöst hat und auf den sie wieder zurück muß. Ich habe

nur davon gesprochen, daß wir in der Tradition der Vernunft stecken, einer Tradition, der wir, weil wir ihr aufgrund unserer Lebenskürze nicht entrinnen können, ein gewisses Vertrauen entgegenbringen müssen. Dieses Vertrauen in die Tradition der Vernunft hat durchaus mit dem Vertrauen zu tun, das zum Glauben gehört.

HK: Mich würde schon interessieren, wie Sie den Zusammenhang von Vertrauen und Vernunft genauer bestimmen ...

Marquard: Vielleicht kann ich hier ein Argument anführen, das gerade bei den modernen Soziologen entwickelt worden ist. Man konstruiert normalerweise einen Gegensatz zwischen Rationalität und Vertrauen, und man kann ja bis zu Lenin gehen: Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser, oder anders: Vertrauen ist gut, Vernunft ist besser. Daran stimmt sicher nur dies: Vertrauen ist gut, Kontrolle ist teurer! Zwar können wir in der gegenwärtigen Welt auch wegen der institutionellen Differenzierungen der Vernunft, wegen der Spezialisierungen immer mehr vernünftig kontrollieren. Aber zu dieser Entwicklung gehört auch, daß jeder einzelne von uns immer weniger von dem, was insgesamt kontrolliert werden kann, selber kontrollieren kann. Jeder von uns ist ein Experte für einiges, der sich aber stets für das meiste auf andere Experten verlassen muß. Darin steckt die These, daß durch die wachsende Rationalität der modernen Welt die Notwendigkeit des Vertrauens nicht etwa verschwindet, sondern gerade wächst. Damit wächst auch die Notwendigkeit, der Tradition der Vernunft zu vertrauen. Wenn aber die Notwendigkeit des Vertrauens überhaupt zunimmt, besteht keinerlei Grund, gegen jene spezifische Form des Vertrauens kritisch anzutreten, die den Glauben ausmacht.

HK: Was bedeutet das dann für die Möglichkeit des Glaubens in der gegenwärtigen gesellschaftlichen und geistigen Konstellation?

Marquard: Die wachsende Quote an Rationalität erzwingt eine wachsende Quote an Vertrauen und damit auch eine wachsende Disposition zum Glauben. Der Glaube wird in der modernen Welt nicht immer überflüssiger, sondern nötiger. Um es noch einmal so zu formulieren: Wir sind ja stets mehr unsere Zufälle als unsere Wahl, stets mehr unsere Traditionen als unsere Kontrolle und also auch stets mehr die Tradition der Vernunft als der Beweis der Vernunft.

HK: Bei heutigen Rationalitätskritikern gibt es teilweise die Tendenz, nicht nur hinter die neuzeitliche Vernunft, sondern auch hinter das Christentum zurückzugehen und dafür ältere mythisch-religiöse Überlieferungen zu aktualisieren. Zeigt sich darin nicht noch einmal ex negativo die unauflösbare Verbindung von christlichem Glauben und Vernunft, die keine der beiden Seiten leichtfertig preisgeben sollte?

Marquard: Ich bin Protestant und habe auch protestantische Theologie so weit mitbekommen, daß mir das Schema nicht ganz fremd ist, wonach es zuerst das reine Christentum gegeben hat und dann die Griechen, die unseligerweise die Vernunft hineingebracht haben. So ist es ja nicht, sondern die griechische und die christliche Tradition haben sich deswegen gefunden, weil zur Vernunft die Notwendigkeit des Vertrauens und umgekehrt zum Vertrauen, zur Glaubensposition die Vernunft gehört. Mir kommt es bei dieser Betonung der Symbiose zwischen Vernunft und Vertrauen, die für die ganze christliche Tradition wichtig ist, darauf an, daß man nicht frühere Phasen dieser Geschichte gegen die moderne Welt ausspielt, und schon gar nicht Phasen der Geschichte vor der aus Griechenland herkommenden Geschichte der Vernunft und vor der aus der Bibel herkommenden Religion der modernen Welt als Maßstab entgegensetzt. Als Skeptiker und Usualist bin ich Modernitätstraditionalist. Die Tradition, die ich verteidige, ist eben nicht die alte, auf die man zurückgehen muß, um das Moderne loszuwerden, sondern ich meine, die moderne Welt ist die Tradition, die wir Gott sei Dank haben und die es zu bewahren nottut.

„Die Herausforderungen annehmen"

Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz

Kurz nach der mehrtägigen Zusammenkunft mit den Führungsspitzen der Brasilianischen Bischofskonferenz Mitte März (vgl. HK, Mai 1986, 211–213) richtete der Papst einen vielbeachteten Brief an den brasilianischen Episkopat, den man ebenso als Zusammenfassung der römischen Gespräche wie als programmatische Wegweisung für die Kirche in Brasilien lesen kann. Der konziliante Ton des Briefes und das sachliche Bemühen, auf die besondere Situation der Kirche in Brasilien einzugehen, könnte eine Wende im in letzter Zeit recht konfliktreichen Verhältnis zwischen der Mehrheit der brasilianischen Bischöfe und dem Papst bzw. den verschiedenen vatikanischen Behörden anzeigen. Wir dokumentieren den Brief im Wortlaut. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Meine Herren Kardinäle und meine lieben Brüder im Bischofsamt: Pax vobis, alleluia!

1. Mit dieser einfachen und vielsagenden Grußformel,

die uns vom auferstandenen Jesus vertraut ist (vgl. Joh 20,19; 21 und 26; Lk 24,36) und dem darin enthaltenen Wunsch möchte ich diese Botschaft beginnen, die sich an Sie wendet und durch Sie an die gesamte Kirche in Brasilien.

Nach den individuellen und kollektiven Begegnungen aller miteinander und nach dem Zusammentreffen einer repräsentativen Gruppe des Episkopats mit mir und meinen Mitarbeitern in der römischen Kurie soll diese Botschaft die dritte Etappe und die Krönung des *„Ad-Limina"-Besuches* sein, eines kirchlichen Ereignisses, das 14 Monate hindurch das Leben der Bischöfe und der Kirche in Brasilien bestimmt hat. Dieser „Ad-Limina"-Besuch kam aufgrund einer gemeinsamen Initiative von Ihnen und mir zustande, und in dem Rahmen, in dem er sich abspielte, war er eine höchst eindrucksvolle und authentische Übung in affektiver und effektiver Kollegialität in harmonischer Verbindung mit der entsprechenden Ausübung des *ministerium Petri. Die brüderliche Liebe,* die den Besuch bestimmte und uns bei der unablässigen Suche nach der *Wahrheit* einte, führte zu einem *Dialog,* der nicht oberflächlich war, sondern tiefgründig und zusammenhängend; ein Dialog, der die ganze Zeit hindurch ein Instrument der *Gemeinschaft* sein wollte, die von den Ursprüngen der Kirche an und im Laufe ihrer gesamten Geschichte, besonders aber in den Dokumenten des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils als Wesenselement der Kirche Jesu Christi selber in Erscheinung tritt. Dieser „Ad-Limina"-Besuch war sicher jedem einzelnen von Ihnen und der Bischofskonferenz, die Sie alle zusammen bilden, nützlich. Er war und bleibt ein unschätzbarer Dienst an der Kirche in Brasilien und in weiterem Sinne an den anderen Teilkirchen und an der Universalkirche; ein Dienst – wenn auch indirekt – an der brasilianischen Gesellschaft und damit auch an der ganzen Menschheitsfamilie.

„Die Kirche ist vor allem ein Mysterium"

2. Es ist müßig zu betonen, daß diese Botschaft wegen der Bedeutung ihrer Adressaten, wegen des Kontextes, in den sie gestellt ist und wegen ihrer Thematik eine ausgesprochen kirchliche Prägung aufweist: sie beschließt einen kirchlichen Akt, d.h. hier den „Ad-Limina"-Besuch; sie wendet sich an Männer, die der Kirche als ihre Diener und Hirten geweiht sind; sie rührt an Punkte, die von beträchtlichem Interesse für das Leben und die Sendung eben dieser Kirche sind.

Die Botschaft geht also von einem präzisen ekklesiologischen Verständnis aus – dem des II. Vatikanischen Konzils – und ist schon allein deswegen eine Antwort auf die deutlich empfundenen Bedürfnisse und Ängste. Waren nicht gerade Sie es, die während der verschiedenen Etappen des „Ad-Limina"-Besuches die Ekklesiologie so stark betonten, indem Sie sagten, daß hinter den größten Problemen, denen Sie als Bischöfe gegenüberstehen, eine ekklesiologische Frage stehe und daß die Lösung eben dieser Probleme unbedingt in einer gerechten und gut fundierten Konzeption von Kirche zu sehen sei?

In diesem Bewußtsein fühlte ich mich verpflichtet, in allen unseren Zusammenkünften die grundlegenden Merkmale der wahren Kirche Jesu Christi herauszustellen, Merkmale, die in der notwendigen Klarheit vom ordentlichen und außerordentlichen Lehramt dieser Kirche – besonders in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils – und im „sensus fidelium" zum Ausdruck kommen.

Die Kirche ist vor allem anderen ein Mysterium – das ist das erste Merkmal –, die Antwort auf einen Liebes- und Heilsplan des Vaters, die Fortsetzung der Sendung des fleischgewordenen Wortes, Frucht des schöpferischen Handelns des Heiligen Geistes. Darum kann sie auch nicht aufgrund rein rationaler (sozio-politischer und anderer) Kategorien definiert und interpretiert werden, die das Produkt eines lediglich menschlichen Wissens sind.

Zu ihrem Mysterium gehört: sie ist heilig, obwohl sie sich aus Sündern zusammensetzt; sie ist eine pilgernde Kirche, kontemplativ in ihrem Wirken und aktiv in der Kontemplation; sie ist eschatologisch, sie ist Anbruch des Gottesreiches, nicht aber seine Fülle und Vollendung; veränderlich in ihren Akzidentien und unwandelbar in ihrem Sein und ihrer Sendung.

Diese Sendung – und das ist das zweite herausragende Merkmal – *bedeutet evangelisieren,* d.h. der Welt den Heilsdienst zu leisten durch den nun beginnenden *dialogus salutis* (vgl. Enzyklika Ecclesiam Suam von Papst Paul VI.). Das *ministerium salutis* ist seinem Wesen nach religiös, weil es von Gott ausgeht und sich im Absoluten Gottes vollendet. Gleichzeitig aber ist es ein Dienst am Menschen – am Einzelnen und an der Gesellschaft – an seinen geistigen und zeitlichen Bedürfnissen, an seinen Grundrechten, an seinem Leben als Mensch und Bürger.

Aus eben diesem Grund gehört es zur Sendung der Kirche, *sich in bestimmter Weise mit den Fragen zu befassen, die den Menschen von der Wiege bis zum Grab berühren,* mit sozialen und sozio-politischen Fragen also. Bedingungen für die richtige Ausübung dieses heiklen Bereichs ihrer evangelisierenden Mission sind unter anderem: eine deutliche Unterscheidung zwischen der Funktion der Laien, die aufgrund besonderer Berufung und Charisma an der Bewältigung der zeitlich-weltlichen Aufgaben arbeiten, und der Funktion der Seelsorger, die die Laien für ihre Aufgaben ausbilden; das Bewußtsein, daß es nicht der Kirche als solcher zukommt, technische Lösungen für die weltlichen Probleme anzubieten, vielmehr soll sie die Suche nach diesen Lösungen im Licht des Glaubens helfend begleiten; eine Betätigung im sozio-politischen Bereich muß in unerschütterlicher Übereinstimmung mit der ständigen Lehre des Lehramts stehen.

3. In diesem Sinne steht die Kirche in Brasilien wie auch in anderen Regionen, besonders in Lateinamerika, vor gewaltigen *Herausforderungen.* Sie ist sich ihrer Grenzen und ihrer Mängel bei der Auseinandersetzung mit den

Herausforderungen bewußt; sie glaubt indessen und unabänderlich daran, daß sie hierzu mit der Unterstützung des Geistes des Vaters und Jesu Christi rechnen kann. Das ist der Grund, warum sie niemals die theologale Hoffnung verliert.

Einige dieser *Herausforderungen entstammen dem kirchlichen Bereich,* und über mehrere von ihnen habe ich in brüderlicher Offenheit bei meinen Ansprachen vor den verschiedenen Gruppen von Ihnen, die *„ad limina Apostolorum"* gekommen waren, gesprochen und Sie ermutigt, diese Herausforderungen nicht aus den Augen zu verlieren und mit Entschlossenheit und Geduld nach möglichen Lösungen zu suchen. Ich beziehe mich hier auf den Mangel an Priestern, Ordensleuten und Pastoralhelfern; auf die angemessene Ausbildung der zukünftigen Priester; auf die Bedrohung des Glaubens von seiten fundamentalistischer oder nicht-christlicher Sekten; auf die Katechese; auf die Probleme, die sich der Familie und der Jugend stellen; auf die Warnung vor Ekklesiologien, die von der im II. Vatikanischen Konzil verkündeten abweichen. Ich möchte Ihnen, meine lieben Brüder im Bischofsamt, noch einmal Mut zusprechen aus neu gewonnener Gewißheit heraus und bestärkt in einigen Überzeugungen, die ich schon seit langem hege und die jetzt durch diesen „Ad-Limina"-Besuch noch stärker geworden sind:

– die Überzeugung, daß dieses von Gott Ihnen als Hirten anvertraute Volk von echtem Hunger und Durst nach Gott erfüllt ist, nach seinem Wort, nach seinen sakramentalen Geheimnissen, nach den grundlegenden Glaubenswahrheiten, und daß es dieses auf seine Art in der Volksfrömmigkeit zum Ausdruck bringt; daß sein zutiefst christlicher und katholischer Geist ein tiefes Verständnis für das Geheimnis des Kreuzes in sich birgt, eine große Verehrung der Eucharistie, eine große Liebe zur Mutter Jesu, ein Gefühl der Ehrfurcht vor dem Nachfolger Petri, unabhängig von dessen Person und Namen; hierin besteht – und das konnte ich immer wieder während meiner Pilgerreise durch dieses Land beobachten – die große Kraft der Kirche, Quelle des Trostes für diejenigen, die sie als Hirten führen; diese Kraft nimmt noch zu, wenn diese Reichtümer unablässig gepflegt werden durch eine lebendige, ordnungsgemäße Liturgie, durch eine gut angeleitete sakramentale Praxis, durch eine sorgfältige Katechese, durch eine besonders starke Aufmerksamkeit für die Berufungen, die sicher zunehmen werden;

– die Überzeugung, daß trotz der genannten Mängel dieses Volk durch die Gnade Gottes den Samen des Evangeliums in sich bewahrt, der von den ersten Zeiten der Evangelisierung an von gottergebenen und mutigen Missionaren ausgesät wurde; das Werk dieser Apostel geht auch in dem Augenblick nicht verloren, in dem die Kirche in diesem Land voranschreitet in ihrem Bemühen, ein eigenes Gesicht zu gewinnen, auf ihre eigenen Ressourcen zurückzugreifen und sogar noch bedürftigeren Kirchen die helfende Hand zu reichen;

– die Überzeugung, daß Sie und Ihre Mitarbeiter im pastoralen Dienst vor den Augen der Universalkirche und der Welt unter Beweis stellen, wie außerordentlich nahe Sie als Hirten Ihren Leuten sind, solidarisch in der Freude und im Leid, bereit zum Erziehen im Glauben und zur Vervollkommnung Ihres christlichen Lebens wie auch zum Helfen in der Not und zum Teilen Ihrer Sorgen und Mühen, bereit, Hoffnung zu vermitteln.

In diesem Zusammenhang ist es mehr als gerecht, einmal herzlichen Dank auszusprechen an unzählige Bischöfe und Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen, geweihte Mitarbeiter und engagierte Laien, die in der gesamten Geschichte dieser Kirche – ich beziehe mich aber vor allem auf die letzte Zeit – Zeugnis ablegten von bewundernswertem apostolischem Eifer, von Entsagung und Opferbereitschaft, von außergewöhnlicher Liebe zum Nächsten, von einer beispiellosen Bereitschaft, selbstlos zu dienen. Mögen diese Dienste nach dem Herzen des Guten Hirten und Priesters Christus zahlreich bleiben und sogar noch zunehmen – das ist die größte Gnade, die Gott einer Kirche gewähren kann. Möge sich darum die ständige Weiterbildung der schon Geweihten vervollkommnen, ebenso die sorgfältige Vorbereitung der Priesteramtskandidaten in den Seminaren; die Ausbildung der ständigen Diakone; die Ausbildung und Erziehung der jungen männlichen und weiblichen Bewerber für ein gottgeweihtes Leben im Rahmen des von der Kirche vorgezeichneten Weges; die Ausbildung der Laien auf menschlicher, geistiger und apostolischer Ebene, die bereit sind, dem Evangelium zu dienen.

Andere Herausforderungen haben einen kulturellen, sozio-politischen oder wirtschaftlichen Hintergrund und erweisen sich als besonders kritisch und stimulierend in dem historischen Augenblick, den das Land gerade durchlebt. Es handelt sich in weiterem Sinne um die *Herausforderung* durch den Gegensatz zwischen den zwei Gesichtern Brasiliens: ein Brasilien ist hoch entwickelt, mächtig, auf dem Weg zum Fortschritt und zum Überfluß. Ein zweites Brasilien zeigt uns Armut, Krankheit, Analphabetentum und Marginalisierung, die in unvorstellbarem Umfang herrschen. Dieser Gegensatz mit seiner unerhörten Ungerechtigkeit und Ungleichheit bedrückt große Volksmassen, die allen denkbaren Formen des Elends ausgesetzt sind.

Schwere Probleme wie diese dürfen der Kirche nicht entgehen, allein schon wegen der ethischen Aspekte, die sie aufweisen, als Ursache oder als Wirkung der materiellen Situation. Aber auch in diesem Bereich zeigt die von Ihnen, den Bischöfen in Brasilien, geleitete Kirche sich deutlich an der Seite dieses Volkes, besonders der Armen und Leidenden, der Kleinen und Schutzlosen, denen sie mit einer Liebe begegnet, die nicht ausschließend oder ausschließlich ist, sondern vorrangig. Weil sie unbeirrt und unerschrocken die edle Sache der Menschenrechte vertritt, mutige Reformen unterstützt, die auf eine bessere Verteilung der Güter, und dazu gehört auch Grund und Boden, abzielen, auf Erziehung, Gesundheit, Wohnung usw., genießt sie die Achtung und das Vertrauen weiter Teile der brasilianischen Gesellschaft.

In dem klaren Bewußtsein, daß Sie nicht Ihre spezifisch bischöfliche Sendung aufgeben können, um weltliche Aufgaben zu übernehmen, beklagen Sie andererseits den beunruhigenden Mangel an Laien, die für die Bewältigung eben dieser *Herausforderungen* entsprechend ausgebildet sind. Ich weiß jedoch, daß ich den Appell, den ich im Verlauf des „Ad-Limina"-Besuches mehrmals vorbringen konnte, nur noch einmal bekräftigen kann: Bei all Ihrem Tun sollte es eine wichtige und unaufschiebbare Priorität sein, *Laien auszubilden,* sei es aus den Reihen der „Erbauer der pluralistischen Gesellschaft" (vgl. Puebla Dokument, IV. Teil, Kapitel III), sei es aus der Masse des Volkes, aus der Arbeiterschaft, aus dem ländlichen Bereich, aus den Reihen der Jugendlichen, immer im Hinblick auf ihre wirksame Präsenz im Rahmen der weltlichen Aufgaben. Laien ausbilden bedeutet, ihnen die Aneignung wirklicher Kompetenz und Fähigkeit auf dem Gebiet zu ermöglichen, in dem sie arbeiten sollen; es bedeutet aber vor allem, sie im Glauben und in der Kenntnis der kirchlichen Lehre in diesem speziellen Bereich zu unterweisen.

„Die korrekte und notwendige Theologie der Befreiung verwirklichen"

4. Im Kontext dieser menschlichen und kirchlichen Wirklichkeit mit ihren *Herausforderungen* sind Sie aufgerufen, heute in Brasilien Oberhirten zu sein. Eine ungeheure Aufgabe. Eine provozierende und faszinierende Aufgabe. Eine Aufgabe, die mit der Hilfe Gottes gemeistert werden kann.

Mehr als einmal habe ich versucht, diese Aufgabe zu definieren, und dabei habe ich mich auf die reichen und fruchtbaren Lehren des II. Vatikanischen Konzils berufen. In ganz besonderer Weise geschah dies im Zusammenhang mit der Rede, die ich vor Ihnen in Fortaleza, auf dem Höhepunkt meiner unvergeßlichen Reise nach Brasilien gehalten habe. Ich wollte das gleiche zum Ausdruck bringen in den neun aufeinanderfolgenden Ansprachen vor den Vertretern der Regionalen Bischofskonferenzen, die zum „Ad-Limina" Besuch gekommen waren.

Im Rahmen dieser Aufgabe – die sich aus einem geheimnisvollen *Aufruf Gottes* herleitet, die auf eine von Gott gegebene *Sendung* antwortet und sich auf die *Gnade Gottes* stützt, die uns im Sakrament der Priesterweihe zuteil wurde – dürfen einige wesentliche Aspekte, die den konkreten Bedingungen der menschlichen und kirchlichen Realität in Brasilien angepaßt sein müssen, nicht außer acht gelassen werden.

Gott, unser Vater, und Jesus Christus, unser Herr, die Kirche in Brasilien mit ihren Priestern, Ordensmännern, Ordensfrauen, geweihten Personen und den Laien aller Richtungen, sie alle – und praktisch das ganze brasilianische Volk – erwarten von jedem einzelnen der Bischöfe:

– *daß er ein überzeugter und überzeugender Verkünder des Wortes Gottes* ist und eben darum ein *Erzieher im Glauben, Diener und Meister der offenbarten Wahrheit,* vor allem der Wahrheit über Jesus Christus, über die Kirche und über den Menschen;

– *daß er ein Erbauer der kirchlichen Gemeinde* und zur gleichen Zeit *sichtbares Zeichen und Prinzip der fortwährenden Glaubensgemeinschaft* ist, die die Seele dieser Gemeinde sein muß, besonders dann, wenn Spaltung droht oder die Gefahren eines Bruches, wenn Konflikte und Zerrissenheit uns bedrohen;

– *daß er ein Beispiel wahrer Einheit* mit seinen Brüdern im Priesteramt und mit seinen Gläubigen im Schoße der Teilkirche ist; mit seinen Brüdern im Bischofsamt im Schoße der Bischofskonferenz und der Universalkirche; mit dem Nachfolger des Apostels Petrus und mit seinem Amt im Dienste der Katholizität;

– *daß er „perfector"* seiner Priester und aller geweihten Personen ist, durch seine Lehre und durch das Zeugnis seines Lebens, *Spender der heiligmachenden Geheimnisse* durch die Sakramente, an alle Glaubenden ohne Unterschied;

– *daß er Hirte und Führer* des ihm anvertrauten Volkes ist auf seinen Wegen durch das Leben und inmitten der Wirklichkeiten dieser Welt, in Richtung auf das Heil;

– *daß er geistiger Vater* aller ist, besonders aber derer, die der Orientierung und Hilfe, der Verteidigung und des Schutzes am meisten bedürfen.

5. Wenn man sich diese unabweislichen Anforderungen Ihres bischöflichen Dienstes vor Augen hält, muß man sagen, daß Sie sich namentlich in den letzten Jahren bemüht haben, *gerechte Antworten auf die Herausforderungen* zu finden, die wir oben dargelegt haben und die Ihnen immer gegenwärtig waren. Der Heilige Stuhl hat Sie immer in Ihrem Bemühen begleitet, wie er es bei allen Teilkirchen zu tun pflegt. Ein deutliches Zeichen und ein Beweis für die Aufmerksamkeit, mit der er an diesen Bemühungen Anteil nimmt, sind die zahlreichen Dokumente, die in der letzten Zeit veröffentlicht wurden, darunter die beiden letzten Instruktionen, die mit meiner ausdrücklichen Billigung von der Glaubenskongregation herausgegeben wurden: die eine über einige Aspekte der Theologie der Befreiung (*Libertatis nuntius,* vom 6. August 1984), die andere über „Christliche Freiheit und Befreiung" (*Libertatis conscientia,* vom 22. März 1986). Diese beiden Publikationen richten sich an die Universalkirche und haben doch für Brasilien eine unleugbare pastorale Bedeutung.

Wenn man sich dafür einsetzt, *jene gerechten Antworten* zu finden, die *durchdrungen* sein sollen *vom Verständnis* für den reichen Erfahrungsschatz der Kirche in diesem Land, Antworten, die so *wirksam* und *konstruktiv* wie möglich sein sollen und gleichzeitig *im Einklang* und *sich deckend* mit den Lehren des Evangeliums, der lebendigen Tradition und des beständigen Lehramtes der Kirche, dann sind wir davon überzeugt, wir und Sie, daß die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig. Sie soll eine neue Etappe – in enger

Verbindung mit den vorausgegangenen – jener theologischen Reflexion sein, die mit der apostolischen Überlieferung begann, sich mit den großen Kirchenvätern und Kirchenlehrern fortsetzte, mit dem ordentlichen und dem außerordentlichen Lehramt und, in neuerer Zeit, mit dem reichen Schatz der Soziallehre der Kirche. Dies alles kommt in den Dokumenten von *Rerum novarum* bis *Laborem exercens* zum Ausdruck.

Ich denke, daß die Kirche in Brasilien in diesem Bereich eine wichtige und heikle Rolle spielen könnte: es müssen der Raum und die Bedingungen geschaffen werden, damit sich in vollendeter Übereinstimmung mit der befruchtenden Lehre, die in den zwei genannten *Instruktionen* enthalten ist, eine theologische Reflexion entwickeln kann, in vollem Einklang mit der Lehre der Kirche auf sozialem Gebiet und zur gleichen Zeit fähig, eine wirksame Praxis aufzuzeigen zugunsten der sozialen Gerechtigkeit und der Gleichheit, des Schutzes der Menschenrechte, des Aufbaus einer menschlicheren Gesellschaft, die auf Brüderlichkeit und Eintracht, Wahrheit und Nächstenliebe gründet.

Auf diese Weise könnte man mit der vermeintlichen Unabänderlichkeit der Systeme – eines wie das andere unfähig, die Freiheit zu gewährleisten, die Jesus Christus gebracht hat –, dem zügellosen Kapitalismus und dem Kollektivismus oder Staatskapitalismus, brechen (vgl. Libertatis conscientia, nn. 10 und 13). Wenn diese Rolle von der Kirche übernommen würde, wäre das sicherlich ein Dienst, den die Kirche dem Land Brasilien und dem lateinamerikanischen Fast-Kontinent erweisen könnte wie auch vielen anderen Regionen in der Welt, wo sich dieselben Herausforderungen mit vergleichbarer Härte stellen.

Damit diese Rolle ausgefüllt werden kann, ist das weise und mutige Vorgehen der Hirten, d.h. der Bischöfe, durch nichts zu ersetzen. Gott stehe Ihnen bei, damit Sie unaufhörlich darüber wachen, daß jene korrekte und notwendige Theologie der Befreiung in Brasilien und Lateinamerika *auf homogene und nicht auf heterogene Weise,* in Verbindung mit der Theologie aller Zeiten, in vollkommener Treue zur Lehre der Kirche, unter sorgsamer Beachtung einer vorrangigen, nicht ausschließenden und nicht ausschließlichen Liebe zu den Armen verwirklicht wird.

„Auf die Befreiung hin erziehen, indem man zur Freiheit erzieht"

6. An diesem Punkt ist es unerläßlich, sich die wichtige Reflexion der Instruktion *Libertatis conscientia* (nn. 23 und 71) zu vergegenwärtigen, in der es um die zwei konstitutiven Dimensionen der Befreiung in ihrer christlichen Konzeption geht:

Sowohl auf der Ebene der Reflexion als auch in der Praxis ist die Befreiung, vor allem anderen, *soteriologisch* (ein Aspekt des von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, verwirklichten Heils) und danach *ethisch-sozial* (bzw. *ethisch-politisch*). Eine Dimension auf die andere zu reduzieren – indem praktisch eine die andere unterdrückt – oder die zweite der ersten voranzustellen, bedeutet, die wahre christliche Befreiung zu verkehren und zu entstellen.

Es ist also Pflicht der Hirten, allen Menschen ohne jeden Unterschied das *Geheimnis der Befreiung* zu verkünden, die sich am Kreuz und in der Auferstehung Christi vollzieht. Die Kirche Jesu Christi kannte und kennt in unseren Tagen wie zu allen Zeiten, in Brasilien wie in jedem anderen Teil der Welt, nur eine Weisheit und eine Macht: die des Kreuzes, das zur Auferstehung führt (vgl. 1 Kor 2, 1–5; Gal 6, 14). Die Armen dieses Landes, die in Ihnen ihre Hirten sehen, die Armen dieses Kontinents verspüren als erste das dringende Bedürfnis nach *diesem Evangelium der radikalen und ganzheitlichen Befreiung.* Ihnen dies vorzuenthalten hieße sie betrügen und desillusionieren.

Auf der anderen Seite zeigen Sie sich – und mit Ihnen die ganze Kirche in Brasilien – bereit, in Ihrem eigenen Bereich und auf der Linie Ihres eigenen Charismas all das in die Wege zu leiten, was sich als Konsequenz aus der *soteriologischen Befreiung* ergibt. Das ist es im übrigen, was die Kirche seit ihren Anfängen immer zu erreichen versuchte mit Hilfe ihrer Heiligen, ihrer Lehrer und ihrer Hirten und mit Hilfe ihrer Gläubigen, die sich in den weltlichen Realitäten engagierten.

Erlauben Sie mir, meine Brüder im Bischofsamt, Sie in aller Offenheit zu einer Aufgabe einzuladen, die weniger sichtbar ist, trotzdem von großer Bedeutung und tief verbunden mit unserer bischöflichen Funktion: es geht um die Aufgabe, auf die Befreiung hin zu erziehen, indem man zur Freiheit erzieht (vgl. *Libertatis conscientia,* nn. 80, 81 und 94). *Erziehen zur Freiheit* bedeutet, sich die Kriterien bewußt zu machen, ohne die diese Freiheit zu einer Schimäre würde, wenn nicht gar zu einem gefährlichen Abklatsch. Es bedeutet Hilfe bei der Rückeroberung der verlorenen Freiheit oder bei der heilenden Pflege der Freiheit, wenn sie verfälscht oder korrumpiert wurde. Als Erzieher im Glauben, so nennt uns das II. Vatikanische Konzil, liegt unsere Aufgabe auch darin, zur Freiheit zu erziehen.

„Ich möchte in ständigem Kontakt mit Ihnen bleiben"

7. Ich übergebe diese Botschaft jetzt meinem geschätzten Bruder, Kardinal Bernardin Gantin, Präfekt der Kongregation, die sich in der römischen Kurie mit beispielhafter Einsatzbereitschaft damit befaßt, allen Bischöfen bei ihrer Arbeit für die Teilkirchen zu helfen und mit dem Bischof von Rom zusammenzuarbeiten in dessen Funktion, „die Brüder zu bestärken". Da er von Ihnen eingeladen wurde, im Rahmen der Vollversammlung Ihrer Bischofskonferenz einen Tag der Exerzitien zu gestalten, wird er so freundlich sein, Ihnen mit lebendiger Stimme und der ihm eigenen Wärme zu sagen, mit

welchen Gefühlen ehrlicher Wertschätzung und Brüderlichkeit diese Botschaft geschrieben wurde; dieselben Gefühle, die, von meiner Seite, während des „Ad-Limina"-Besuches die Begegnungen inspirierten und anregten.

Wenn ich mir jene Begegnungen ins Gedächtnis zurückrufe, besonders das Treffen vom 13. bis 15. März mit einigen von Ihnen, kommt mir spontan der Gedanke, jetzt mit Ihnen eine neue und tiefere Form der Kollegialität gefunden zu haben. Nach diesem „Ad-Limina"-Besuch kennen der Papst und seine Mitarbeiter die Realitäten besser, die die Kirche in Brasilien und ihre Bischöfe darstellen. Sie hoffen, sich ebenfalls mehr und besser verständlich gemacht zu haben.

Ich wünsche mir, in ständigem Kontakt mit Ihnen zu bleiben und „in vinculo fraternitatis" an allen wichtigen und herausfordernden Aufgaben im Rahmen Ihres Hirtenamtes teilzuhaben; den Kontakt zu pflegen, besonders wenn diese Aufgaben mehr und mehr auf Ihren Schultern lasten.

Ich bitte Sie, für mich zu beten, vor allem in der Eucharistie, damit der Name *„servus servorum Dei"*, den der Hl. Gregor der Große dem päpstlichen Amt gegeben hat, in mir zur Wahrheit werde. In der Person von Kardinal Gantin will ich mit Ihnen zu Füßen von „Nossa Senhora Aparecida" versammelt sein. Daß wir alle eins sein mögen in der Nähe der Mutter des obersten Priesters Jesus Christus, vor dem Bild der Apostel, deren Nachfolger wir sind, versammelt mit Maria in Erwartung der Gaben des Geistes der Wahrheit und der Liebe. Möge dieser Geist Sie zu wachsamen Hirten der kirchlichen Gemeinden machen und zu Dienern des Heils für die gesamte Menschengemeinschaft in Brasilien.

Am Schluß dieser Botschaft und als Zusammenfassung des denkwürdigen „Ad-Limina"-Besuches bleibt mir nur, liebe Brüder im Bischofsamt, Ihnen den Apostolischen Segen zu übermitteln, was ich mit Freuden tue, das Unterpfand des göttlichen Segens, den ich auf Sie und Ihr Amt herabflehe. Geben Sie ihn Ihrerseits an die ganze Kirche in Brasilien weiter, an die sich diese Botschaft auch richtet: an die Priester, Mitarbeiter der Bischöfe; an die ständigen Diakone, die in so großer Zahl aufopfernd in verschiedenen Ihrer Diözesen arbeiten; an die Seminaristen im entscheidenden Augenblick ihres Weges zum Priesteramt; an alle Ordensleute, ob sie sich nun dem Gebet, dem Schweigen oder der Buße verpflichtet haben, im Bildungswesen tätig sind oder sich dem Dienst an den Kranken und Armen oder einem der vielfältigen Werke der Evangelisierung verschrieben haben; an die Laien, die sich in den Bewegungen und Vereinigungen engagieren, in den kirchlichen Basisgemeinden, in den außerordentlichen Ämtern und den verschiedensten Diensten der Kirche; an die Laien, die sich als Söhne und Töchter der Kirche und im Namen ihres Glaubens in den weltlichen Aufgaben engagieren; an die Laien, die aus irgendeinem Grund wenig Anteil nehmen, damit sie angeregt werden, ihren Platz in der Kirche und in der Welt einzunehmen; an die, die sich von der Kirche entfernt haben, damit sie zurückfinden zu ihrem christlichen und katholischen Leben; an die, die zweifeln und den rechten Weg suchen, damit es ihnen nicht an Licht und Kraft mangele; an die Jugendlichen und die Kinder, von denen es in Ihrem Land so viele gibt und die unsere Sorge und Hilfe so sehr verdienen, weil sie die Hoffnung und die Zukunft dieser Nation und der Kirche sind und weil sie mit so vielen Problemen und Gefahren zu kämpfen haben; an alle schließlich, besonders an die Armen, an die, die leiden und weinen, damit Gott alles in allen sei.

Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit

Zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung

Der nachfolgende Text ist die überarbeitete Fassung eines Referates, das der Limburger Bischof Franz Kamphaus im Dezember letzten Jahres in Essen auf einem Kolloquium von lateinamerikanischen und bundesdeutschen Bischöfen und Theologen hielt. Er setzt darin auch seine kritische Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung fort, wie sie bereits in einem früheren Beitrag ihren Niederschlag fand (vgl. HK, April 1985, 171–177). Im Rahmen einer Reise durch mehrere lateinamerikanische Länder hatte Bischof Kamphaus unlängst Gelegenheit, den Dialog mit Befreiungstheologen vor Ort fortzusetzen (vgl. ds. Heft, S. 297).

In der „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'" („Libertatis nuntius", vgl. HK, Oktober 1984, 464–475) heißt es: „Eine der Voraussetzungen für die notwendige theologische Erneuerung ist es, die *kirchliche Soziallehre* wieder zu betonen. Diese Lehre ist ganz und gar nicht abgeschlossen. Im Gegenteil, sie ist offen für alle neuen Fragen, die im Laufe der Zeit auftauchen. In dieser Hinsicht ist der Beitrag der Theologen und Denker der Dritten Welt zur Reflexion der Kirche heute unerläßlich" (XI 12). In ähnlicher Weise äußert sich die Kongregation in ihrer jüngsten Instruktion „über die christliche Freiheit und die Befreiung" („Libertatis conscientia", vgl. HK, Mai 1986, 227–244) im Zusammenhang mit einer Verhältnisbestimmung von soteriologischer und sozialethischer Dimension von Befreiung (Nr. 71, 72).

Die kirchliche Soziallehre als eine der Voraussetzungen für die notwendige theologische Erneuerung begreifen ist für Kirche und Theologie eine Herausforderung. Soweit ich sehe, laufen viele Linien in der Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung auf die Frage zu: Wie verhalten sich katholische Soziallehre und Theologie der Befreiung zueinander? Die katholische Soziallehre kann auf eine über hundertjährige Tradition zurückblicken. Die Theologie der Befreiung ist jung. Aber die Entstehungsgründe scheinen so unterschiedlich nicht zu sein.

I. Gemeinsamkeiten

Die katholische Soziallehre ist von ihrem Ursprung her eine Antwort der Kirche auf die Strukturveränderungen im Prozeß der industriellen Revolution. In ihr hat die Forderung nach „Gesinnungs- und Zuständereform" Gestalt gewonnen. Im Rückgriff auf die Tradition versucht sie, sich der sozialen Herausforderung zu stellen. Schon bald (vgl. Bischof *Wilhelm Emanuel von Ketteler*) ist die „soziale Frage" nicht mehr lediglich als Arbeiterernährungsfrage (Pauperismus) verstanden worden, sondern als Aufgabe der Integration der Arbeiter in die bürgerliche Gesellschaft, ihrer Beteiligung an den sozialen und wirtschaftlichen, an den politischen Entscheidungsprozessen. Die katholische Soziallehre hat diesen Prozeß gefördert und begleitet, sie ist durch diesen Prozeß geprägt.

Und die Theologie der Befreiung: „Das Neue an dieser Theologie", so sagen die Brüder *Clodovis* und *Leonardo Boff*, „resultiert nicht aus ihr selbst, sondern aus der beispiellosen Neuartigkeit der ungeheuren geschichtlichen Problematik, mit der sie sich im Namen des Glaubens der Kirche auseinandersetzt: mit der Situation von Armut und Unterdrückung in der Welt und mit der ethischen und christlichen Forderung nach neuen Formen gesellschaftlicher Organisation." Sie betonen, „daß die Befreiungstheologie aus der Reflexion von Christen entstanden ist, die sich im Milieu des armen und einfachen Volkes engagieren" (Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Kardinal Ratzinger, in: Orientierung 48 (1984), 100 u. 102). Die Publikationen der Befreiungstheologen stammen zunächst aus ihrem pastoralen Umfeld (Vorträge auf Pastoralkonferenzen etc.) und sind von dorther weiter entwickelt.

Geht man in die Anfänge der katholischen Soziallehre in Deutschland zurück, dann stößt man auch hier auf Ansätze, die sie als Reflexion der pastoralen Situation und Praxis erkennen lassen. Eine Untersuchung über die frühen christlich-sozialen Vereine an Rhein und Ruhr hat das aufgezeigt (vgl. *Heribert Zingel*, Vom Knappenverein zur Gewerkschaft. Weg und Entwicklung der christlichen Arbeiterbewegung im Ruhrgebiet in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Diss. theol. Bochum 1983). Dort werden Phänomene sichtbar, die ähnlich heute in Lateinamerika in den Basisgemeinschaften wirksam sind. Vorgängig zu einem ausformulierten System entwickelt sich katholische Soziallehre als Reflexion der katholisch-sozialen Bewegung. Es geht darum, die Verantwortung des Glaubens wahrzunehmen angesichts erfahrener Ungerechtigkeit.

Aufschlußreich ist auch folgende Gemeinsamkeit: In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stehen vor allem im Ruhrgebiet nur allzuoft die „roten Kapläne" im Mittelpunkt staatlicher, gesellschaftlicher und kirchlicher Kritik. Nicht wenige führende Repräsentanten katholisch-sozialen Denkens und Handelns sind – zumindest zeitweilig – von marxistischen und sozialistischen Ideen beeindruckt gewesen. So schreibt *Franz Prinz* SJ über das Referat, das Bischof Ketteler 1869 vor der Bischofskonferenz hielt: „Der Einfluß marxistischer Theorien ist darin unverkennbar." Und über *Franz Hitzes* Buch „Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft" (1880) sagt er: „In dem Werk sind marxistische Einflüsse in der Analyse der kapitalistischen Wirtschaft nicht zu verkennen." Die „christlich-sozialen Blätter" (Organ der christlich-sozialen Vereine) sprechen seit 1866 „wiederholt und mit vollem Bewußtsein vom christlichen Sozialismus" (vgl. *Franz Prinz* SJ, Kirche und Arbeiterschaft – gestern – heute – morgen, München 1974, S. 89–94). Im Reichstagswahlkampf 1878 hieß es in der Essener Zeitung: „Ob der Kandidat sich einen ‚unchristlichen' oder einen ‚christlichen' Sozialisten nennt, ist im Grunde gleichgültig; die eine Richtung ist für die bestehende Ordnung so gefährlich wie die andere, ja die der christlich-sozialen ist insofern noch gefährlicher, als sie sich in das Gewand der Religion hüllt" (Jhg. 1878, Nr. 143).

II. Unterschiede

1. Größe und Grenzen der katholischen Soziallehre

Wenn die katholische Soziallehre zunächst durchaus von der unmittelbar vorgegebenen Situation geprägt ist, so hat sie doch schon sehr früh auf naturrechtliche Traditionen zurückgegriffen und sich dann im wesentlichen von ihnen bestimmen lassen. So liest man im Lexikon für Theologie und Kirche, sie umfasse „das Ganze der aus Naturrecht und Offenbarung gewonnenen Normen, die sich auf die Ordnung der Gesellschaft richten. Allerdings sind die Inhalte der katholischen Soziallehre weit überwiegend und zu einem so wesentlichen Teil dem Naturrecht entnommen, daß das System der katholischen Soziallehre allein sozialphilosophisch und ohne Bezug zur Offenbarung begründbar ist" (*Franz Klüber*, in: LThK, Bd. IX, Sp. 917). Bei Gustav Gundlach ist zu lesen: „Was der christliche Glaube dazu beitragen kann, besteht in der wichtigen Aufgabe, den menschlichen Verstand vor Irrtum zu bewahren und in seinen natürlichen Möglichkeiten zu unterstützen. Aber naturrechtliche Erkenntnis bleibt immer als solche eine Erkenntnis der natürlichen Vernunft" (Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I, Köln 1964, S. 56).

Es ist zweifellos eine historische Leistung gewesen, im Rückgriff auf naturrechtliche Traditionen von der Gesinnungsreform und der caritativen Hilfe zu einer „Zuständereform" zu kommen, die auch von denen akzeptiert werden kann, die sich nicht unter die „lex evangelii" stellen. Die Erfahrung, daß Menschen im Industrialisierungsprozeß zu Objekten degradiert wurden, rief nach einer Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit des Ganzen. Aber der Rückgriff auf ein eher statisches Ordnungsdenken, der großartige Versuch, den gesellschaftlichen Bereich als Kosmos zu betrachten, hat seine spezifischen Schwächen. Er vermochte der Situation des einzelnen Menschen und der Dynamik der geschichtlichen Entwicklung nicht genügend gerecht zu werden. Und die Offenbarung kam kaum zur Sprache.

Joseph Ratzinger hat im letzten Konzilsjahr grundlegende Anfragen an die herkömmliche katholische Soziallehre gestellt (Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Klaus von Bismarck, Walter Dirks (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart–Berlin–Mainz 1964, S. 24–30): Er wies darauf hin, – „daß es in ihr wohl auch so etwas wie ‚ideologische' Elemente gebe, das heißt, Gedankengänge, die nur scheinbar naturrechtlich oder theologisch sind, in Wirklichkeit aus einer als ‚natürlich' empfundenen *geschichtlichen* Sozialstruktur kommen, die so unter der Hand als normativ erklärt wird" (a. a. O., S. 24), daß der Begriff der „reinen Natur" überhaupt erst „Ergebnis eines theologischen Abstraktionsprozesses" ist (S. 25), „daß christliche Soziallehre weder rein von den Tatsachen her noch rein vom Evangelium oder auch von der Glaubensüberlieferung her entwickelt werden kann, sondern als solche in einer Relation gründet: in der Hinordnung des Evangeliums auf die jeweiligen Sozialtatsachen. Soziallehre wird sie nur dadurch, daß sie von den Tatsachen her gedacht ist, christlich wird sie, indem sie den Maßstab des Evangeliums auf diese Tatsachen bezieht." (S. 28)
Ratzinger resümiert als eigentliche Schwäche der katholischen Soziallehre: „Sie hat sich diesem Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann. Nicht daß die besonderen Begebenheiten des Jahrhunderts mit einflossen, war ein Fehler, sondern daß beides – der Wertungsmaßstab des Evangeliums und die gegebenen Sozialtatsachen – unter das Pseudonym des Naturrechts zusammengezogen wurde und dadurch eine Vermengung von an sich berechtigten Elementen entstand, die es kaum noch gestattete, den einzelnen Komplexen den ihn zukommenden Platz zu belassen." (S. 29) Die katholische Soziallehre habe „die Gesamtheit der sozialen Phänomene unter der ‚regulativen Idee' des Evangeliums zu ordnen bzw. sie auf die Leitidee des Evangeliums zu beziehen in der Überzeugung, daß dies zugleich die wahrhaft ‚soziale Idee' ist." (S. 28)

Zweifellos hat in den hier angeschnittenen Fragen innerhalb der katholischen Soziallehre eine Entwicklung stattgefunden. Die Überschrift von Quadragesimo anno (1931) lautete noch: „Die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft". Mater et magistra (1961) formuliert ihr Thema sehr viel behutsamer: „Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Lichte der christlichen Lehre". Man spürt die Erkenntnis, daß es sich bei der modernen Gerechtigkeitsproblematik nicht um eine vorübergehende Störung einer vorgegebenen und gottgewollten Naturordnung in Staat und Gesellschaft handelt, sondern um eine gemeinsam zu lösende Gestaltungsaufgabe der Menschheit.
Der Prozeß, den die katholische Soziallehre zurückgelegt hat, wird auch bei folgender Gegenüberstellung deutlich: Gustav Gundlach bezeichnet die katholische Soziallehre als „die einheitliche Zusammenfassung aller aufgrund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen als Norm der dem innerlich gesellschaftlichen Menschen dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe" (Staatslexikon, Bd. VI, 1956⁶, Sp. 914). Papst Johannes Paul II. sagt von ihr in Puebla: „Sie entsteht 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)

Die katholische Soziallehre in Deutschland hat besonders nach dem Konzil dieses Defizit deutlich gespürt. Die Forderung nach theologischer Argumentation und biblischer Begründung ist von ihren Vertretern allenthalben erhoben worden. Gaudium et spes hat immer wieder als Maßstab genannt: sub Evangelii luce (4), sub lumine Christi (10), sub hoc lumine (11), in lumine huius revelationis (13), sub luce revelationis (23), sub lumine verbi divini (44), sub luce Evangelii (46, 50, 63). Aber wo sind in der deutschen katholischen Soziallehre diese Postulate eingelöst worden? Damit bleibt die Frage bestehen, „auf welche innere Autorität sie sich stützt, mit welchem Recht sie ‚katholisch' oder ‚christlich' genannt werden kann, wieso es also der Kirche zukommt, sie als *ihre* Lehre hinzustellen" (*Joseph Ratzinger*, a. a. O., S. 24). Könnte die Theologie der Befreiung bei der Arbeit an dieser Frage vielleicht einen Anstoß geben?

2. Ansatz und Grenzen der Theologie der Befreiung

Die Theologie der Befreiung stellt zweifellos einen Versuch dar, die Sozialtatsachen unter den Maßstab des Evangeliums zu stellen. Es fragt sich, wieweit der Versuch gelungen ist. Ihr geht es um die Vermittlung von historischer Praxis und Theologie. Gustavo Gutiérrez charakterisiert die Theologie der Befreiung als eine kritische Reflexion, die im Lichte des Glaubens bei der „historischen Praxis" ansetzt. Das zentrale theologische

Problem besteht von daher nicht im Gegensatz Gottesglaube – intellektueller Atheismus, sondern im Gegensatz Gottesglaube – Götzendienst. Verabsolutierung von Macht und Gewalt, 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. 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.
– Es vollzieht sich eine „Verleiblichung" theologischer Begriffe. Der Glaube bekommt Hand und Fuß. Die irdische Materialität und die konkreten gesellschaftlichen Realitäten werden zum Vorzeichen vor der Klammer der theologischen Aussagen. Heil, Gnade, Sünde, Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung, Umkehr, Nachfolge, Kirche werden mit der realgeschichtlichen Situation der Armen zusammengedacht. Die Bindung an die Leiblichkeit und Gesellschaftlichkeit soll die theologischen Aussagen von einer Spiritualisierung befreien, die sie entweder ins konfliktenthobene Jenseits der Geschichte oder in den von gesellschaftlichen Konflikten weithin abgetrennten Freiraum der privaten Innerlichkeit entrückt.

Dieser theologische Ansatz kommt nicht von ungefähr. Er steht im Zusammenhang mit der durch das Konzil ausgelösten gesamtkirchlichen Entwicklung, mit der pastoralen und gesellschaftlichen Situation in Lateinamerika und mit übergreifenden Entwicklungen in der Theologie:
– Die gesamtkirchliche Entwicklung: Konzil (Lumen gentium, Gaudium et spes); Wahrnehmung der Zeichen der Zeit; Option für die Armen. Sozial-Enzykliken: Mater et magistra; Populorum progressio, Evangelii nuntiandi.
– Die Situation in Lateinamerika: Armut, Mißachtung der Menschenrechte, Pastoral der Befreiung, Medellin, Puebla.
– Entwicklungen in der Theologie; politische Theologie: Überwindung einer „idealistischen Hermeneutik", die die Vermittlung des Glaubens auf das Verstehen reduziert (Glauben und Verstehen); statt dessen: Glauben und Handeln, Bedeutung des gesellschaftlichen Kontextes auch für das kirchliche Reden und Handeln.

In dem Bemühen, dualistischen Tendenzen in der herkömmlichen Theologie zu begegnen, entgehen manche Befreiungstheologen nicht der Gefahr monistischer Tendenzen. „Man sagt, Gott sei Geschichte geworden. Man fügt hinzu, es gebe nur eine Geschichte, in der nicht mehr zwischen Heils- und Profangeschichte unterschieden werden darf. Die Unterscheidung aufrechterhalten hieße, in einen ‚Dualismus' zu fallen. Dergleichen Aussagen zeugen von einem historizistischen Immanentismus. Dadurch ist man bestrebt, das Reich Gottes und sein Werden mit der menschlichen Befreiungsbewegung zu identifizieren und aus der Geschichte das Subjekt ihrer eigenen Entwicklung als Prozeß der Selbsterlösung des Menschen durch den Klassenkampf zu machen ... In dieser Richtung gehen manche so weit, Gott selbst mit der Geschichte zu identifizieren und den Glauben als ‚Treue zur Geschichte' zu definieren" (Instruktion „Libertatis nuntius", IX 3 f.).

Den Namen Gottes im Zusammenhang der realen Geschichte buchstabieren, so lautet das Postulat der Theologie der Befreiung. Wie sollen wir ihn seit der Menschwerdung Gottes anders buchstabieren, wie anders als durch Jesus Christus. Freilich so, daß er nicht in Geschichte, in Politik, in unserem Handeln aufgeht. Das „unvermischt und ungetrennt" des Konzils von Chalcedon, das Grundmodell jeglicher Glaubensreflexion darstellt und für die Unterscheidung und Zuordnung von Gott und Mensch grundlegend bleibt, ist die maßgebende Ortsangabe für theologische Reflexion und christliche Praxis. Nur so ist zu wahren, worauf die Instruktion nachdrücklich hinweist: „Die Transzendenz und die Ungeschuldetheit der Befreiung in Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist; die Souveränität seiner Gnade, die wahre Natur der Heilsmittel, besonders der Kirche und der Sakramente" (a. a. O., IX 17). Das Reich Gottes ist nicht unser Werk.

Der Glaube hängt am „Voraus" Gottes. Gott ist allen menschlichen Plänen und Bemühungen voraus. Weil er uns „freit", können wir freiwerden und andere befreien. Wer das „Voraus" Gottes vergißt (das Evangelium), gerät unter das Gesetz eines neuen Aktivismus und Moralismus. Er steigert sich schließlich in einen „Gotteskomplex" hinein, als könnte oder müßte der Mensch die Sache Gottes gleichsam erst herstellen. Dann will er schließlich paradiesische Zustände schaffen und landet in der Hölle des Totalitarismus. Gerät die Politik ins Zentrum des Glaubens, dann endet die Kirche in einem politischen Messianismus, der für die Politik und für den Glauben selbst gleichermaßen verheerende Folgen hat. Man darf die Ethik nicht zur Dogmatik machen. Deshalb ist die katholische Soziallehre neu in ihrer Bedeutung und an ihrem Ort zu sehen. 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 die deutsche 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. Von daher ist es ein Gebot der Stunde, die Soziallehre im Gespräch mit den Theologen der Befreiung weiterzuentwickeln und zu präzisieren.

Hier gibt die Instruktion „Libertatis conscientia" wichtige Anregungen (vgl. Nr. 76–91).
Wenn die Instruktion „Libertatis nuntius" sagt, daß „die Erfahrung derer, die direkt in der Evangelisierung und der Förderung der Armen und Unterdrückten arbeiten, für die Lehr- und Pastoralreflexion der Kirche notwendig" ist (XI 13), dann sind doch auch bei uns daraus Konsequenzen zu ziehen. Wären nicht die theologische Reflexion christlich-sozialer Praxis und die theologische Begründung sowie die biblischen Perspektiven zentrale Aufgaben der katholischen Soziallehre? Wenn wir mit Recht immer wieder betonen, daß Kritik an bestimmten Formen der Befreiungstheologie nicht Ablehnung der dahinterstehenden Bewegung bedeutet, wenn wir das Recht in Anspruch nehmen, einzelne Theologen zu kritisieren und damit nicht die ganze Theologie der Befreiung zu verurteilen – welche Ansätze und Anregungen der Theologie der Befreiung werden in der katholischen Soziallehre bei uns in Deutschland aufgegriffen? Was heißt zum Beispiel „Option für die Armen" in einem reichen Land wie dem unsrigen?

III. Gegenwärtige Herausforderungen

Papst Johannes Paul II. sagt in Laborem exercens: „Will man die Gerechtigkeit in den verschiedenen Teilen der Welt, in den verschiedenen Ländern und in den Beziehungen zwischen ihnen verwirklichen, bedarf es immer neuer Bewegungen von Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden. Diese Solidarität muß dort zur Stelle sein, wo es die soziale Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit, die Ausbeutung der Arbeitnehmer und die wachsenden Zonen von Elend und sogar Hunger erfordern. Die Kirche setzt sich in diesem Anliegen kraftvoll ein, weil sie es als ihre Sendung und als ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus betrachtet, um so wirklich die ‚Kirche der Armen' zu sein." (8) Fördert und reflektiert die katholische Soziallehre in Deutschland heute solche „Bewegungen der Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden", der Armen und mit den Armen, die, wie es gleich anschließend heißt, „in verschiedenem Gewande auftreten"? Wie können wir als Kirche in Deutschland Kirche der Armen sein? Es ist wichtig, daß der Dialog über die Theologie der Befreiung geführt wird zwischen Bischöfen und Theologen. Müßte aber die katholische Soziallehre ihn nicht mehr noch führen innerhalb der „Bewegungen der Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden", der Armen und mit den Armen? Müßte sie nicht auch heute Reflexion, theologische Reflexion solcher Bewegungen sein, sie fördern, begleiten, unterstützen und verteidigen?
Viel schwerer noch wird es sein, die in der *Sozialethik* zur Debatte stehenden Fragen einer Lösung zuzuführen. Können wir den Entwicklungsländern und den Schwellenländern guten Gewissens unseren bisherigen Weg empfehlen? Oswald von Nell-Breuning warnt z. B. eindringlich davor, die bisher unbestreitbar erfolgreich betriebene Wachstumspolitik weiter zu betreiben: „Ein solches Vor-sich-Herschieben einer nicht länger aufschiebbaren Entscheidung läßt sich weder gegenüber dem eigenen Volk noch gegenüber der vielmals zahlreicheren Bevölkerung der unterentwickelten Länder und schon gar nicht gegenüber den nachfolgenden Generationen verantworten, denen wir eine bewohnbare Erde zu hinterlassen haben. Was wir an Bremsweg noch vor uns haben, dürfen wir auf keinen Fall durch unschlüssiges Zögern verspielen" (Worauf es mir ankommt, Freiburg 1983, S. 21f.). Dabei wissen wir nicht, wie wir hierzulande ohne Wirtschaftswachstum die Massenarbeitslosigkeit beseitigen können noch wie wir unsere Verteilungskonflikte lösen und den Sozialstaat aufrechterhalten können. Und doch hat uns schon 1971 die Römische Bischofssynode gemahnt: „Unerfindlich ist, wie die reichen Völker es rechtfertigen wollen, ihren Zugriff auf die Güter der Erde noch weiter zu steigern, wenn das zur Folge hat, daß entweder die anderen Völker niemals über ihre elende Notlage hinaus kommen oder gar die physischen Grundlagen des Lebens auf der Erde Gefahr laufen, zerstört zu werden. Die jetzt schon Reichen müssen sich mit einer materiell weniger anspruchsvollen Lebenshaltung bescheiden und weniger verschwenderisch mit den Dingen der Umwelt umgehen, um nicht jenes Erbgut zu zerstören, das sie sich mit der ganzen übrigen Menschheit nach strenger Gerechtigkeit zu teilen haben" (De iustitia in mundo 11).
Wer aber kann diese *Ethik der Selbstbeschränkung* durchsetzen, wer eine neue „asketische Weltkultur" (Carl Friedrich von Weizsäcker) schaffen? Von uns wird „eine entscheidende Veränderung unserer Lebensmuster, eine drastische Wandlung unserer wirtschaftlichen und sozialen Lebensprioritäten verlangt, und dies alles voraussichtlich noch innerhalb eines so kurzen Zeitraums, daß ein langsamer, konfliktfreier Lern- und Anpassungsvorgang kaum zu erwarten ist. Es werden uns neue Orientierungen unserer Interessen und Leistungsziele, aber auch neue Formen der Selbstbescheidung, gewissermaßen der kollektiven Aszese abverlangt ... Wer wird die damit geforderte folgenreiche Wandlung unseres Bewußtseins und unserer Lebenspraxis in Gang setzen und nachhaltig motivieren?" (Beschluß der Würzburger Synode ‚Unsere Hoffnung' IV 4.)
Die gegenwärtige dramatische Zuspitzung der Verschuldungskrise macht die weltweite Dimension von Tag zu Tag deutlicher und die Umkehrunfähigkeit augenscheinlicher. Johannes XXIII. und mehr noch Paul VI. hatten den Ausgleich des wirtschaftlichen und sozialen Gefälles zwischen den Völkern „die soziale Frage unserer Zeit" genannt. Zur Bewältigung dieser Aufgaben, zur geforderten folgenreichen Wandlung unseres Bewußtseins, unserer Lebenspraxis und unserer Politik brauchen wir die ganze Kraft unserer kirchlichen Tradition und unseres gelebten konkreten Glaubens. Dem muß ein noch zu schaffender Dialog auch als theologische Reflexion einer noch zu schaffenden wirklichen Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden, der Armen und mit den Armen dienen.

Franz Kamphaus

Auf dem Weg zu einem neuen Profil

Zum gegenwärtigen Stand der Fundamentaltheologie

In den letzten dreißig Jahren haben die meisten Disziplinen im Fächerkanon der katholischen Theologie tiefgreifende Veränderungen durchgemacht: Die Bibelwissenschaft durch die Öffnung zu den Methoden der historisch-kritischen Exegese, die Dogmatik aufgrund neuer Zugänge zur Geschichte des Glaubens, die Praktische Theologie im Zug der Rezeption human- und gesellschafts-wissenschaftlicher Methoden und Einsichten. Besonders massive Auswirkungen hatte die Neuorientierung in der katholischen Theologie allerdings auf die erst im 19. Jahrhundert als eigenständiges Fach installierte Fundamentaltheologie. Kaum eine theologische Disziplin wurde in ihren Inhalten und Methoden so durcheinandergewirbelt und in Frage gestellt wie diejenige, der es vor allem um die Verantwortung und Verteidigung des Glaubens geht.

In seinem Beitrag über das „neue Bild der Fundamentaltheologie" (Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie, Innsbruck–Wien 1985, S. 57–82) unterscheidet *René Latourelle* drei Phasen bzw. sich teilweise auch überlagernde Wellen in der Fundamentaltheologie der letzten Jahrzehnte: Die Phase der Reaktion auf die klassische Apologetik, die Phase der Erweiterung und die einer „Zentrierung". Daß die klassische, apologetisch orientierte Fundamentaltheologie mit ihren drei Traktaten (demonstratio religiosa, christiana und catholica) in Mißkredit geriet, hatte vor allem mit *unleugbaren Mängeln ihres Beweisverfahrens* zu tun. Die abstrakte Aufweis der Möglichkeit von übernatürlicher Offenbarung erwies sich angesichts eines vertieften und erneuerten Offenbarungsverständnisses als ungenügend. Das Bemühen, durch „objektive" Beweise die Wahrheit der Offenbarung in Jesus Christus oder den Anspruch der katholischen Kirche abzusichern, ging auf Kosten der Suche nach Voraussetzungen und Anknüpfungspunkten für den Inhalt der christlichen Botschaft im Welt- und Selbstverständnis des Menschen.

Beim Abschied von der herkömmlichen Gestalt der Fundamentaltheologie gingen die Wege allerdings auseinander. Dafür sorgten nicht zuletzt die Vielzahl der Herausforderungen, die im Zug der Öffnung der Kirche zur modernen Welt, zu den anderen christlichen Kirchen und zu den Religionen auf den Glauben zukamen. Sie führten dazu, daß die Theologie als ganze ein fundamental-theologisches Vorzeichen bekam: Das Interesse richtete sich vor allem auf die Gottesfrage in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen modernen Denkströmungen vom kritischen Rationalismus über die Hermeneutik bis zum Neomarxismus, und methodisch auf den Status der Theologie als Wissenschaft. Dabei wurden zum einen die Grenzen zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik fließend (nicht nur in der Behandlung der Gottesfrage, sondern auch im Blick auf die Themen Jesus Christus und Kirche); gleichzeitig entwickelte sich die Fundamentaltheologie weithin zu einem Sammelbekken für die verschiedensten wissenschaftstheoretischen Probleme und Grenzfragen der Theologie.

Fundamentaltheologie als eigenständiges Fach

Die damit verbundene Unsicherheit darüber, welcher Stellenwert der Fundamentaltheologie letztlich zukommt bzw. auf welche Weise sie heute am ehesten ihrer Aufgabe der vernünftigen Verantwortung des Glaubens nachkommen soll, ist noch nicht überwunden. Das zeigte sich auch auf einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg Anfang März, bei der die verschiedenen Ansätze und Entwürfe gegenwärtiger Fundamentaltheologie vorgestellt und diskutiert wurden. Dennoch gibt es zumindest im deutschen Sprachraum *Indizien für die Phase der Zentrierung,* die Latourelle nach der der Erweiterung in der Fundamentaltheologie inzwischen angebrochen sieht. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang das vierbändige, von *Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer* und *Max Seckler* herausgegebene „Handbuch der Fundamentaltheologie", von dem inzwischen drei Bände vorliegen (Band 1: Traktat Religion, Band 2: Traktat Offenbarung, Freiburg 1985, Band 3: Traktat Kirche, Freiburg 1986). Aber auch die beiden etwa zur gleichen Zeit erschienenen Lehrbücher von *Heinrich Fries* (Fundamentaltheologie, Graz–Wien–Köln 1985) und *Hans Waldenfels* (Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985) sind Belege für eine neue Profilierung des Fachs und seiner spezifischen Anliegen.

Waldenfels veranschaulicht die eigenständige Bedeutung der Fundamentaltheologie mit einem Bild: In gewissem Sinn lasse sich das Tun des Fundamentaltheologen mit dem Stehen auf der Türschwelle eines Hauses vergleichen; er höre die Argumente derer, die vor der Tür und derer, die im Haus seien. Fries nennt im Anschluß an die Tradition die Frage der Glaubwürdigkeit des Glaubens als besonderes Merkmal der Fundamentaltheologie (ähnlich auch Latourelle in seinem oben genannten Beitrag: „Die Fundamentaltheologie macht das Problem der Glaubwürdigkeit der Gesamtheit der christlichen Offenbarung ... zum Wesentlichen ihrer Aufgabe." [S. 78]). Die Herausgeber des Handbuchs, die in ihrer Einführung (Band 1, S. 5) beklagen, daß die Fundamentaltheologie im Trend der Mode zu einem „beliebten und belebten Experimentierfeld" geworden sei, möchten mit ihren Unternehmen demgegenüber einen Neuanfang setzen, um der Fundamentaltheologie wieder eine klare Identität zu geben, als „seriöse theologische Grundlagenforschung im Rahmen der wissenschaftlichen Glaubensverantwortung".

Dabei legen sie ihrem Werk eine Großgliederung zugrunde, die bewußt an die Traktate der klassischen Fundamentaltheologie und ihre Abfolge anschließt. Dem Traktat Religion, der das Anliegen der früheren „Demonstratio religiosa" aufnimmt, folgen der Traktat Offenbarung (Anliegen der alten „demonstratio christiana") und der Traktat Kirche, der sich mit neuen Akzenten der früher unter dem Titel der „demonstratio catholica" behandelten Fragen und Themen annimmt. Den Abschluß bildet dann die Theologische Erkenntnislehre sowie eine „Reflexion auf Fundamentaltheologie". Auch die beiden anderen neuen Lehrbücher orientieren sich am traditionellen Dreischritt der Glaubensbegründung, wobei die Akzente beim ersten Schritt allerdings unterschiedlich gesetzt werden: Fries behandelt in einem ersten Hauptteil anthropologische und theologische Bestimmungen des Glaubens, während sich Waldenfels im entsprechenden Teil seiner „Kontextuellen Fundamentaltheologie" auf die Gottesfrage konzentriert. In beiden Fällen kommen aber dann an zweiter und dritter Position die Themen Offenbarung in Jesus Christus und Kirche zu stehen.

Bei aller Kontinuität zur klassischen Fundamentaltheologie im Aufbau und bei allem Insistieren auf einer eigenständigen Aufgabe des Fachs lassen die neuen Gesamtdarstellungen jedoch keinen Zweifel daran, daß es *keine Rückkehr zum Beweisverfahren der Schulapologetik* geben kann. Das gilt für die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen von Offenbarung ebenso wie für die fundamentaltheologischen Aussagen über Jesus Christus und die Kirche. So wird zum einen durchgängig darauf abgehoben, daß sich das Ergangensein endgültiger Gottesoffenbarung in Jesus Christus oder die Existenz der wahren Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche nicht einfach extrinsezistisch beweisen läßt. Programmatisch heißt es etwa in der Einführung zum zweiten Band des Handbuchs: „Da der Beweis des Geistes und der Kraft nur in der Sache selbst liegen kann, nicht aber in äußerem Stützwerk oder in argumentativer Rhetorik, wird es gerade in der ‚demonstratio christiana' darauf ankommen, die ‚Demonstrationsvorgänge' hermeneutisch aufzufassen, damit die Sache selber, auf die es ankommt, ihre Chance erhält" (11).

Gleichzeitig besteht Einigkeit darüber, daß der Anspruch des christlichen Glaubens im Zug der fundamentaltheologischen Reflexion den Zeitgenossen unter Anknüpfung an sein Selbst- und Weltverständnis und in rationaler Argumentation nahegebracht werden muß. Vom Bemühen um den Aufweis von *Korrelationen* zwischen der Botschaft und ihrem Empfänger ist nicht zuletzt die Fundamentaltheologie von Heinrich Fries geprägt: Das zeigt sich in den Ausführungen über den Glauben ebenso wie in den Passagen über die Offenbarungsdimension der Wirklichkeit, die der Darstellung der besonderen, übernatürlichen Offenbarung des Alten und Neuen Testaments vorgeordnet sind: „Offenbarung und Glaube im theologischen Sinn bewegen sich in Strukturen und Bedingungen, die den Menschen als Menschen bestimmen und als Person betreffen", heißt es zusammenfassend (S. 156). Im Handbuch wiederum entwirft Max Seckler in einem zentralen Kapitel des zweiten Traktats einen „anthropologischen Vernunftbegriff der Offenbarung", der dem Aufweis „des anthropologischen Sinnes und der anthropologischen Legitimität dessen, was die christliche Offenbarung letztlich meint und will" dienen soll (Band 2, S. 81).

Wie muß der Glaube verantwortet werden?

Damit ist aber auch schon ein Grundproblem gegenwärtiger Fundamentaltheologie im Blick, das sich so formulieren läßt: Wer sind die Ansprechpartner, auf die hin die Offenbarung in ihrer Glaubwürdigkeit und Sinnhaftigkeit erschlossen werden soll? Und: Wo, bei welchen Fragen, Erfahrungen und Einsichten ist anzusetzen? Hier sind zunächst zwei Wege denkbar, die beide ihre Berechtigung haben. Fundamentaltheologie kann es entweder darauf anlegen, mit möglichst vielen Partnern ins Gespräch einzutreten bzw. möglichst viele Fragen und Zugänge zur christlichen Botschaft einzubeziehen, oder sie kann sich stärker auf einen Argumentationsstrang konzentrieren. Waldenfels und Fries schlagen (jeder allerdings auf seine Weise) in ihren Lehrbüchern eher den ersten Weg ein, wobei dann allerdings fast unvermeidlicherweise die argumentative Stringenz teilweise hinter der bloßen Problemanzeige bzw. dem Referat verschiedener Positionen und Materialien zurücktritt. Demgegenüber entscheidet sich das Handbuch, zumindest der (nicht in allen Einzelbeiträgen gleichermaßen durchgehalteten) Intention seiner Herausgeber und seiner Grundstruktur nach für die zweite Möglichkeit.

Waldenfels macht schon im Titel seiner „Kontextuellen Fundamentaltheologie" deutlich, daß es ihm vor allem auf die Berücksichtigung der ganzen Bandbreite gegenwärtiger Herausforderungen für Glaube und Kirche geht. Der „Text" des christlichen Anspruchs soll bei der Frage nach Gott, Jesus Christus und der Kirche jeweils mit dem heutigen „Kontext" konfrontiert werden. Besondere Beachtung finden dabei die nichtchristlichen Weltreligionen als heutige Gesprächspartner des Christentums, etwa in den Ausführungen über „Jesus in den Weltreligionen" (S. 217 ff). Auch das Handbuch bezieht im ersten Band das „Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte" und die „Religion in den Theorien der Religionswissenschaft" in eigenen Kapiteln ein. Das argumentative Schwergewicht der „demonstratio religiosa" liegt jedoch eindeutig beim Aufweis von Religion als anthropologischem Konstitutivum einerseits und der Hinführung zur Möglichkeit, Gott heute zu denken, andererseits. Der „Kontext" wird so auf die Frage nach Religion als menschlichem Grundakt und die Frage nach Gott konzentriert.

An diesem Punkt hakte der Münsteraner Fundamentaltheologe *Johann Baptist Metz* bei der Freiburger Tagung ein: Der Religionsbegriff des Handbuchs, so sein Kritikpunkt in der Diskussion, sei zu sehr von geschichtlich gesellschaftlichen Bezügen gelöst; man müsse sich fragen, ob im Handbuch die wahren Herausforderungen für den christlichen Glauben heute überhaupt aufgenommen würden. Als die entscheidenden Herausforderungen, mit denen Theologie heute konfrontiert sei, nannte er seinerseits die Herausforderung durch den Marxismus und seine Anfragen an das Geschichts- und Wahrheitsverständnis, die Herausforderung durch Auschwitz und diejenige durch eine sozial geteilte und kulturell polyzentrische Welt. Mit der Kritik an theologischen Ansätzen, die beim Bemühen um eine Vermittlung der christlichen Botschaft mit der gegenwärtigen Verstehenssituation zu abstrakt-idealistisch vorgehen (er ordnete das Handbuch der Fundamentaltheologie wie auch die Lehrbücher von Fries und Waldenfels dem „transzendental-idealistischen Paradigma" in der gegenwärtigen Theologie zu), knüpfte Metz an das Konzept einer „praktischen Fundamentaltheologie", das er schon vor Jahren skizziert hat (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977). Dort hieß es u.a., das Bewährungsfeld einer praktischen Fundamentaltheologie werde durch die geschichtlich-gesellschaftliche Situation mit all ihren leidvollen Widersprüchen definiert; eine solche Theologie bleibe durchgehend an die „Praxis des Glaubens in ihrer mystisch-politischen Doppelverfassung" gebunden (S. 11). Ein ähnliches Programm für eine gegenwärtige Fundamentaltheologie entwickelt der Metz-Schüler *Helmut Peukert* in seinem einschlägigen Artikel im „Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe" (Band 2, S. 16–25): „Fundamentale Theologie wäre demnach systematisch zu entwickeln als Theorie desjenigen kommunikativen Handelns, das, aus den Mechanismen der Selbstbehauptung und der konkurrierenden Machtsteigerung befreit, Gott in seinem Handeln hier und jetzt als zuvorkommende absolute Liebe für den andern und für sich selbst erinnernd und antizipierend in Anspruch nimmt" (S. 21).

Beweist Fundamentaltheologie zu viel oder zu wenig?

Die Anfrage von seiten einer solchen (bisher allerdings nicht als ausgeführter Entwurf, sondern nur als Konzept vorliegenden) „praktischen Fundamentaltheologie" ist nicht die einzige, der sich die Bemühungen ausgesetzt sehen, die Fundamentaltheologie in Anknüpfung an ihre klassische Gestalt als eigenständiges Fach neu zur Geltung zu bringen. Hier ist nicht zuletzt der Ansatz des Frankfurter Fundamentaltheologen *Peter Knauer* in seiner 1978 erstmals erschienenen „Ökumenischen Fundamentaltheologie" zu nennen (Der Glaube kommt vom Hören, Bamberg 4. Aufl. 1984). Die systematische Quintessenz von Knauers scharfsinnigen und differenzierten Überlegungen: Die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft läßt sich nicht dadurch erweisen, daß man nach „praeambula fidei" fragt und dadurch zu Offenbarung und Glauben hinführt. Vielmehr ist beim Spezifikum der christlichen Botschaft anzusetzen, ihrem Anspruch Wort Gottes zu sein, in dem Gott begegnet und das nur im Glauben angenommen werden kann. Aufgabe der Vernunft ist es dann, den Glauben von allem zu unterscheiden, was nicht zu ihm gehört: „Die Vernunftgemäßheit des Glaubens besteht darin, daß sich Vernunfteinwände gegen ihn mit einsichtigen Vernunftgründen widerlegen lassen ... Der Vernunft als solcher kommt also gegenüber dem Glauben nicht Stütz-, sondern Filterfunktion zu" (S. 354).

Knauers in seiner inneren Stringenz imponierender Entwurf, der in seinem Wort- und Glaubensverständnis deutlich den Einfluß reformatorischer Theologie verrät, beruht vor allem auf zwei Grundprinzipien: der strengen Formalisierung und Konzentrierung des Inhalts der christlichen Botschaft („Inhaltlich sind die Aussagen der christlichen Botschaft immer die Entfaltung einer einzigen Grundwirklichkeit, nämlich der Selbstmitteilung Gottes in dem mitmenschlichen Wort der Weitergabe des Glaubens" S. 18) und der strikt durchgeführten Scheidung von Glauben und Nichtglauben. Allerdings kommt auch Knauer nicht ganz ohne einen im herkömmlichen Sinn „fundamentaltheologischen" Vorbau aus. Bevor die Bedeutung von „Wort Gottes" angegeben werden kann, muß zunächst die Bedeutung des Wortes „Gott" geklärt werden: „Sie muß auch für den Nichtglaubenden verständlich sein und etwas mit seiner Erfahrung zu tun haben" (S. 24). Knauer kontrastiert dabei die aus der Geschöpflichkeit aller weltlichen Wirklichkeit (die für ihn auch dem Nichtglaubenden zugänglich ist) folgende Unmöglichkeit einer realen Beziehung Gottes zur Welt mit der in der Dreifaltigkeit grundgelegten und nur im Glauben zu erfassenden Selbstmitteilung Gottes an die Welt.

Während von Knauers Ansatz aus gesehen die Versuche einer erneuerten „demonstratio religiosa" und „christiana" als überflüssige Umwege erscheinen, kommt nach Meinung des Freiburger Fundamentaltheologen *Hansjürgen Verweyen* die Fundamentaltheologie gegenwärtig ihren spezifischen Aufgaben nicht ausreichend nach, beweist also eher zu wenig. Verweyen, der auf der Freiburger Tagung den „status quaestionis" des Fachs darstellte, hob zum einen die Notwendigkeit einer philosophischen *Klärung des Begriffs eines letztgültigen Sinns* als Voraussetzung für die Glaubenszustimmung hervor. Erst wenn die Vernunft in eigener Autonomie den Begriff einer unaufhebbaren Wahrheit und eines letzten Sinnes für den Menschen gefaßt habe, könne sie ehrlich sagen, sie sei von einer erfahrenen Wahrheit überzeugt. Die hermeneutische Vermittlung zwischen dem Christusereignis und der jeweiligen geschichtlichen Situation genüge nicht; es brauche eine nicht mehr hintergehbare „erstphilosophische" Reflexion. Gleichzeitig plädierte Verweyen dafür, nicht nur die philosophischen, sondern

auch die unaufgebbare *historische Grundaufgabe* der Fundamentaltheologie konsequenter anzugehen, also eine Antwort auf die Lessingsche Frage zu versuchen, wie zufällige Geschichtswahrheiten zum Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden könnten. Wie läßt sich Gewißheit darüber gewinnen, daß sich in der Geschichte wirklich letztgültige Offenbarung ereignet hat? Es müsse, so Verweyen, der Zugang zu einer Evidenzform aufgewiesen werden, die die Ebene von wahrscheinlichen Gewißheiten übersteige.

Grenzen, die sich aus der Sache ergeben

Die Diskussion über Methode, Schwerpunkte und Einzelinhalte der fundamentaltheologischen Glaubensverantwortung dürfte also weitergehen. Das gilt nicht nur für den deutschen Sprachraum, sondern etwa auch für die Vereinigten Staaten. Der amerikanische Theologe *Francis Schüssler Fiorenza,* der unlängst selber eine Fundamentaltheologie vorgelegt hat (Foundational Theology, New York 1984), stellte in Freiburg die Grundströmungen gegenwärtiger amerikanischer Fundamentaltheologie vor, wobei er vor allem auf die Entwürfe von *David Tracy, Edward Farley* und *George Lindbeck* zu sprechen kam. Als gemeinsame Grundlage der verschiedenen Ansätze stellte Fiorenza die Absage an eine traditionell extrinsezistische, mit historischen Argumenten arbeitende Glaubensbegründung heraus. Die Wege trennen sich in der amerikanischen Theologie, wo es um die Frage nach Sinn und Grenzen einer rationalen Glaubensverantwortung geht. Auf der einen Seite steht das Plädoyer für eine an öffentlicher und universaler Rationalität orientierte Fundamentaltheologie, auf der anderen die Absage an ein solches Unternehmen als dem christlichen Glauben unangemessen. Für den ersten Strang steht nicht zuletzt David Tracy, der sehr stark den Unterschied zwischen Fundamentaltheologie, Systematischer und Praktischer Theologie hervorhebt (vgl. seinen Beitrag in: Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie, S. 38–56): Der Fundamentaltheologe werde vor allem bemüht sein, Argumente vorzubringen, die jeder vernünftige Mensch, ob religiös engagiert oder nicht, als vernünftig anerkennen könne. Er enthalte sich im Prinzip „jeglicher religiöser ‚Glaubens-Verpflichtung' aus legitimen Gründen kritischer Vernunft" (ebd. S. 41).

Damit lenkt Tracy den Blick auf Fragen, die sich auch angesichts der neuen deutschen Fundamentaltheologielehr- und -handbücher stellen. Dazu gehört zunächst die der *Abgrenzung zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik,* bzw. zwischen fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung und -begründung und systematischer Darstellung und Reflexion der Glaubensinhalte. Schließlich werden ja im christologischen und ekklesiologischen Traktat der Fundamentaltheologie Themen behandelt, auf die auch eine ihrer historischen und gegenwartsbezogenen Verantwortung bewußte Dogmatik nicht verzichten kann: Auftreten und Botschaft Jesu, Auferstehung, Jesus und die Kirche, Entwicklung der Kirchenordnung im Urchristentum. Wahrscheinlich wird sich bei aller Bemühung um eine neue Profilierung der Fundamentaltheologie als eigenständiger Disziplin eine gewisse „Grauzone" zwischen den Fächern nicht vermeiden lassen, in der die Dinge inhaltlich und methodisch ineinander übergehen.

Schwierig bleibt nach wie vor auch das Problem des Verhältnisses von – um es mit den Begriffen Karl Rahners auszudrücken – *Transzendentalem* und *Kategorialem* bei der „demonstratio religiosa" und „christiana". Die Grundfrage lautet hier: Wie läßt sich die Offenheit des Menschen auf Gott und eine mögliche Offenbarung in Jesus Christus? Das „Handbuch der Fundamentaltheologie" nimmt auf der einen Seite eine klare Abgrenzung vor: „Es wird weder abstrakt nach Sinn, Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung gefragt, noch wird dieselbe transzendentaltheologisch zu deduzieren gesucht" (Bd. 2, S. 13). Auf der anderen Seite wird aber die Frage, warum sich der Mensch gerade auf Jesus als Heilsbringer bzw. auf die alt- und neutestamentliche Selbstoffenbarung Gottes einlassen soll, nicht ausdrücklich thematisiert. Es bleibt bei einzelnen Antwortelementen (vgl. das Kapitel 10 im Bd. 1: „Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung" und das Kapitel 5 in Bd. 2: „‚Universale concretum' als Grundgesetz der oeconomia revelationis").

Die Grenzen, an die in mancher Hinsicht alle neueren fundamentaltheologischen Entwürfe stoßen, haben ihren Grund weitgehend in der *Sache* selber: Schließlich ist es ein schwieriges und komplexes Unterfangen, in der gegenwärtigen geistigen und gesellschaftlichen und kirchlichen Konstellation die Glaubwürdigkeit der Offenbarung herauszuarbeiten. So ist an die Stelle früherer, klar identifizierbarer ideologisch-weltanschaulicher Gegner eine eher diffuse geistig-religiöse Landschaft getreten, was die apologetische Aufgabe entsprechend erschwert. Die Gefahr in Theologie und Kirche ist groß, sich entweder vorschnell auf eine Welle oder Mode einzulassen oder sich auf den unangreifbaren Glaubensstandpunkt bzw. auf die Kirche als sichere Bastion zurückzuziehen. Unter diesen Bedingungen kommt der Fundamentaltheologie die unverzichtbare, aber gleichzeitig schwierige Aufgabe zu, nach innen an das unauflösliche Ineinander von Glauben und Vernunft zu erinnern und nach außen zumindest Voraussetzungen für die Auseinandersetzung von christlichem Glauben und gegenwärtiger Welterfahrung und -deutung zu schaffen, vor allem durch Klärungen in bezug auf das Religionsverständnis, den Gottes- und den Offenbarungsbegriff. Angesichts der gegenwärtigen Probleme mit der Vermittlung des Glaubens an die kommende Generation wie seiner Auslegung im Blick auf die profane Öffentlichkeit, ist ein klares fundamentaltheologisches Problembewußtsein sicher kein Allheilmittel, wohl aber für beide Aufgaben eine unerläßliche Voraussetzung.

Ulrich Ruh

Indien und das Christentum

Ein schwieriges, aber nicht unfruchtbares Verhältnis

Durch die Berichterstattung um die Papstreise nach Indien Anfang Februar (vgl. HK, März 1986, 114f.) war in den Medien außergewöhnlich viel über Indien zu hören und zu lesen. Der Tenor der Berichterstattung lag dabei eher auf dem Indien, der „vielen Menschen" und der „großen Armut". Vergleicht man damit die Berichterstattung über China, das Land, das seiner Größe und Bevölkerungszahl nach gerechnet sich anbietet, fällt auf, daß über China viel positiver berichtet wird. Das war in den Jahren der Kulturrevolution (1966–1976) der Fall, als dieses gigantische Experiment der Umkrempelung einer traditionellen bäuerlichen Gesellschaft wegweisend für andere Länder der Dritten Welt genannt wurde. Das ist wieder der Fall, nachdem Deng Xiaoping mit dem Programm der Modernisierung und der Öffnung gegenüber dem Westen ein direktes Kontrastprogramm zur bisherigen Linie der chinesischen Außen- und Wirtschaftspolitik einleitete. Die vielen Opfer und die menschlichen Katastrophen, die den chinesischen Weg seit 1949 begleiten, werden in der Berichterstattung bei uns oft sehr großzügig übersehen. Und nicht viel mehr als über die Kirche Chinas weiß man bei uns über die Indiens – trotz der freien Kommunikationsmöglichkeiten.

Vergleicht man die Entwicklung Indiens in dem gleichen Zeitraum – Indien erreichte seine Unabhängigkeit 1947 – mit der Chinas, dann lassen sich gute Gründe anführen, den Weg Indiens als mindestens ebenso erfolgreich zu bezeichnen oder ihm sogar den Vorzug zu geben. Auf einer Fläche von 3 287 000 qkm (das entspricht etwa einem Drittel der Fläche Chinas) leben 750–800 Millionen Menschen. Zum Vergleich: die Bevölkerung Europas beträgt mit Einschluß der UdSSR 700 Millionen. Kulturell, religiös und sprachlich ist Indien mindestens genauso bunt und vielfältig wie Europa. Demographisch gesehen beläuft sich die Bevölkerungszahl Indiens fast auf die Summe der Bevölkerung Afrikas (550 Millionen) addiert um die Lateinamerikas (260 Millionen).

Muster eines Entwicklungslandes?

Indien lebt in seinen Dörfern. 80% der Bevölkerung leben auf dem Land von Landwirtschaft, Handwerk oder Handel. Trotz der Millionenstädte Bombay, Calcutta, Bangalore, Delhi, Madras u. a. ist der Grad der Verstädterung in Indien mit 20% nicht größer als der Chinas, das dafür immer so gelobt wird.

Die letzten zwanzig Jahre haben *erstaunliche Entwicklungen in der indischen Landwirtschaft* gebracht. Mitte der sechziger Jahre gab es große Dürre- und anschließende Hungerkatastrophen. Die Prognosen für die Zukunft waren mehr als düster. Die als „grüne Revolution" bezeichnete neue Landwirtschaftspolitik erbrachte in den Jahren 1951–1981 eine Verdreifachung der Nahrungsmittelproduktion bei gleichzeitiger Verdoppelung der Bevölkerung. Auf dem Sektor der Getreideproduktion wurde aus dem Einfuhrland Indien ein Getreideausfuhrland. 1984 wurden z. B. 500 000 Tonnen Getreide in die UdSSR exportiert. Trotz der Geburtswehen, die die Gründung des unabhängigen Indiens begleiteten und zur Abtrennung von Pakistan geführt haben, hat Indien 40 Jahre einer bemerkenswerten politischen Stabilität erlebt. Die „größte Demokratie der Welt" hat ihre Erschütterungen durch äußere und innere Auseinandersetzungen erlebt, hat aber diese Krisen bisher immer wieder meistern können, ohne daß Militärs die Macht übernahmen oder ausländische Abhängigkeiten dominierend wurden. In- und ausländische Kritiker der politischen Verhältnisse Indiens waren überrascht, wie schnell und geordnet die politische Krise nach dem Attentat auf *Indira Gandhi* 1984 gemeistert werden konnte.

Die neue Regierung von *Rajiv Gandhi* hat eine Wende in der Wirtschaftspolitik begonnen, die weitreichende Folgen haben wird. Indien, immerhin die 8. Industriemacht der Welt, war bisher auf dem Weltmarkt nur mit einem Anteil von 0,5% vertreten. Die bisherige protektionistische Wirtschaftspolitik, die den indischen Binnenmarkt für ausländische Investoren weitgehend verschlossen hielt, ist aufgegeben worden. Ähnlich wie China hat sich auch Indien für eine Öffnung seiner Märkte entschieden, um Anschluß an die moderne Wirtschaftsentwicklung zu finden. Beim pragmatischen Vorgehen einer neuen politischen Generation, für die Technologie, Effizienz, Produktivität und Moderniserung den Vorrang besitzen, spielen ideologische Überlegungen, wie Fortführung einer sozialistischen Gesellschaftspolitik und Betonen der Blockfreiheit eine eher untergeordnete Rolle.
Schwerpunkte der neuen Wirtschaftspolitik sind der Energiesektor (Erdöl- und Atomwirtschaft) und die Bereiche der Telekommunikation (Raumforschung und Satelliten). Die *Ölindustrie,* die seit 1976 forciert entwikkelt wurde, hat den Anteil des Ölimports von zwei Drittel 1980 auf knapp ein Drittel 1984 herunterdrücken können. Die neue Wirtschaftspolitik mit ihrem Schwerpunkt auf den modernen Technologien ist natürlich im Lande nicht unumstritten. Viele fürchten negative Auswirkungen auf dem Arbeitsmarkt. Andere halten den Weg weg von den traditionellen Lebens- und Produktionsweisen Indiens von vornherein für einen Irrweg. Sie sehen im integralen Humanismus der traditionellen indischen Gesellschaft einen Schatz, den es um die Eigenständigkeit und Identität der indischen Kultur und Weltsicht zu bewahren gelte. Die alte indische Gesellschaft habe dem Menschen eine ganzheitliche Perspektive der Harmonie zwischen Mensch und Kosmos, einer Einheit von Religion und Kultur vermitteln können. Die Väter des indischen Staates, allen voran *Mahatma*

Gandhi, hätten diese Ideale weitergeben wollen. Ideologisch aus einer eher gegensätzlichen Position sehen Vertreter einer marxistischen Gesellschaftspolitik Indien einen falschen Weg in Richtung einer eher kapitalistisch ausgerichteten Gesellschaft einschlagen.

Die schweren sozialen Hypotheken

Das schwerste Problem Indiens ist sicher die *Massenarmut,* d.h. die Tatsache, daß die Hälfte der Bevölkerung unterhalb der von der Regierung festgelegten „Armutsgrenze" des absoluten Existenzminimums lebt. Die Zahl der Unterernährten wird mit 70% angegeben. Nur eine Minderheit von 100 Millionen ist ausreichend ernährt und verfügt über einen Lebensstandard, der dem der Bevölkerung in Europa entspricht. Etwa 15 Millionen gehören zu den Reichen, die sich die Luxusgüter der westlichen Verbrauchergesellschaft leisten können. Die Ursachen dieser Massenarmut liegen in den ungerechten Strukturen der indischen Gesellschaft. Historisch gesehen gehen diese strukturellen Unterschiede der indischen Gesellschaft auf die Zeit vor und während der kolonialen Abhängigkeit zurück. Die bestehenden ungerechten Strukturen der Weltwirtschaftsordnung begünstigen die Macht der kleinen finanziellen und politischen Elite, das Land und seine Reichtümer zu kontrollieren.

Das größte Problem für mehr soziale Gerechtigkeit stellen die *Kasten* (jati) dar, die die Ungleichheit zwischen den indischen Menschen kulturell und religiös begründen. Alle Versuche, dieses „Haupthindernis der Entwicklung des Landes" (Nehru) zu beseitigen, sind bisher immer wieder gescheitert. In der Gesetzgebung sind den Angehörigen der unteren Kasten und der Stammesbevölkerung besondere Vorrechte eingeräumt worden, die ihnen politische Vertretung, Wahrung ihres Besitzstandes, Ausbildungsmöglichkeiten u.ä. sichern sollen. Die Gruppe der „registrierten Kasten" (scheduled castes) mit 14,6% und die der „registrierten Stammesbevölkerung" (scheduled tribes) mit 7% betragen allein ein Fünftel der indischen Gesellschaft. Die letzten Jahre haben aber eher eine Verschärfung der Auseinandersetzungen unter verschiedenen Gesellschaftsgruppen auf der Grundlage der Kasten- und Religionszugehörigkeit gebracht. Das als „Kommunalismus" bezeichnete Phänomen führt dazu, daß in Indien fast alle privaten und öffentlichen Streitigkeiten unter dem Gesichtspunkt der jeweiligen Gruppenzugehörigkeit gesehen und ausgefochten werden.
Die große Zahl der *Analphabeten* (offiziell wird ein Anteil von 65% genannt) begünstigt Demagogie und Propaganda, die leicht in Fanatismus und Gewalt umschlagen. Ein großes Handicap für eine einheitliche Schulausbildung, Presse- und Informationswesen stellen die vielen Sprachen und Schriften dar. Neben Hindi und Englisch sind ein gutes Dutzend weiterer Regionalsprachen offiziell anerkannt. Vergleicht man auch hier Indien mit China, dann hat dieses trotz der verschiedenen Dialekte in der einheitlichen Schrift einen großen Vorteil.

Indien und China haben ebenfalls gemeinsam, daß sie sich seit Jahren um eine effektive Bevölkerungspolitik bemühen, um das Wachstum der Bevölkerung einigermaßen in den Griff zu bekommen. Die Sterilisierungskampagne unter Indira Gandhi hat zu Revolten und zu einem Fiasko geführt und auch andere positivere Maßnahmen in Mißkredit gebracht. Die gegenwärtige Regierung sucht nach Wegen, wie sie das Problem, daß 15% der Menschheit auf 2,4% der Erdoberfläche leben, auf menschlich verträgliche Weise lösen kann. Die Rate des Bevölkerungswachstums ist von 3% vor 25 Jahren auf gegenwärtig 2% gedrückt worden – eine Marke, die immer noch erwarten läßt, daß Indien im Jahr 2000 eine Bevölkerung von 1 Milliarde haben wird.

Die große Zahl der Menschen neutralisiert die Erfolge in der Steigerung der landwirtschaftlichen und industriellen Produktion, die Indien in den letzten Jahren errungen hat. Die ganze Infrastruktur des Landes auf den Sektoren der Erziehung, des Verkehrs und der Arbeitsplatzbeschaffung kann einfach mit diesem immer noch weitgehend ungezügelten Wachstum nicht fertig werden. Die weitverbreitete Arbeitslosigkeit – 25 Millionen auf dem Lande und 10 Millionen in den Städten (1983) – ist ebenfalls ein Ausdruck dieser Misere. Andererseits gibt es das Phänomen der Kinderarbeit in verschiedensten Sektoren der indischen Wirtschaft. Man spricht von 44 Millionen Kindern (= 25%), die ganztägig arbeiten müssen. Eine andere Form eines menschenunwürdigen Arbeits- und Abhängigkeitsverhältnisses stellt die „leibeigene Arbeit" (bonded labour) dar, d.h. die Arbeiter aus den unteren Kasten oder der Stammesbevölkerung, die durch Schulden gegenüber den Großgrundbesitzern de facto ihre Freizügigkeit und Selbständigkeit verloren haben.

Die Christen – eine kleine Minderheit

Mit 2,6% der Bevölkerung (davon 1,7% = 13 Millionen Katholiken) stellen die Christen eine *kleine Minderheit* unter den Religionen Indiens dar. Mit 82,7% ist der Hinduismus die Volksreligion Indiens, gefolgt vom Islam, der etwa 12% der Bevölkerung umfaßt. Ebenfalls zu den Minderheiten aber doch als „indische Religion", d.h. autochthon angesehen, folgen die Sikhs (2%), die Buddhisten (0,7%) und die Jainisten (0,5%). Trotz einer Geschichte, die bis in die Zeit der Apostel zurückreicht, so die Thomaschristen, aber auf jeden Fall seit dem 4. Jahrhundert bezeugt ist, erscheint das Christentum den meisten Indern als eine fremde ausländische Religion. In den Augen der Inder verdecken das soziale Engagement und die wirtschaftliche Potenz, die sich in Schulen, Krankenhäusern und anderen Einrichtungen zeigen, eher den religiösen Charakter des Christentums. Symptomatisch für die indische Sicht des Christentums ist die Gestaltung der Titelseite eines Buches „Christentum in Indien – eine kritische Studie", das 1979 in einem hinduistischen Verlag erschien. Die Titelseite zeigt ein großes Kreuz, auf dessen linkem Balken ein Leprosarium

und auf dem rechten Balken eine Schule abgebildet sind. Der Kopf des Kreuzes zeigt ein Krankenhaus und der Fuß ein Waisenhaus. Die Mitte des Kreuzes zeigt Geld in verschiedener ausländischer Währung.

Die Zusammensetzung der indischen Christen ist aber weniger homogen als es dieses Zerrbild hinduistischer Ängste vor der Mission und dem Einfluß des Christentums erwarten ließe. Die Minderheit der Christen spaltet sich in eine Vielfalt von bis zu 350 verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften auf. Die römisch-katholische Kirche in Indien als größte Gemeinschaft birgt in sich wenigstens *6 verschiedene Gruppen.* Da sind zunächst die Thomaschristen des syro-malabarischen und des syro-malankarischen Ritus, die die älteste und größte christliche Gruppe Indiens verkörpern. Dann kommen die Katholiken von Goa, Bombay und Mangalore (Konkani-Christen), die das Produkt der portugiesischen Mission sind. Die Katholiken des lateinischen Ritus in Südindien (Kerala und Tamil Nadu) gliedern sich in drei Untergruppen: 1. die Angehörigen der unteren Kasten und der Fischer, die im 16. Jahrhundert bekehrt wurden, 2. die Angehörigen der höheren Kasten, die im 17. Jahrhundert aufgrund der Missionsmethode von de Nobili gewonnen wurden und 3. die Angehörigen der unteren Kasten, die im 19. Jahrhundert den Weg in die Kirche fanden. Eine eigene Gruppe bilden die Katholiken in Nordindien und Bihar. Die Katholiken aus der Stammesbevölkerung in Mittelindien, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts missioniert wurden, sind wiederum eine eigenständige Gruppe, die sich noch einmal von den Katholiken aus der Stammesbevölkerung in den nord-östlichen Staaten unterscheidet, die erst in der jüngsten Zeit gewonnen wurden.

Die Kastenfrage und die Ökumene

Die *unterschiedliche Zusammensetzung der Katholiken Indiens,* die mit der Missionsgeschichte zusammenhängt, bringt es mit sich, daß die Kastenfrage auch innerhalb der katholischen Kirche eine störende Rolle spielt. In Südindien sind vor allem die Thomaschristen stolz auf ihre brahmanische Herkunft und Zugehörigkeit zu den höheren Kasten. Die Kirche in Nordindien dagegen besteht zu einem großen Teil aus Konvertiten aus der Stammesbevölkerung und den unteren Kasten. Ihre Priester und Bischöfe kommen aber weitgehend aus dem Süden und sind eher Angehörige der höheren Kasten. Da gibt es oft viele psychologische Barrieren zwischen Christen verschiedener Kastenherkunft zu überwinden, wenn auch grundsätzlich die Einheit und Gleichheit aller Gläubigen in Jesus Christus betont wird. Sichtbar werden Kastenunterschiede auf christlichen Friedhöfen, wo bestimmte Kasten in bestimmten Sektoren bestattet werden. Auch bei der Heirat von Christen sind Rücksichten auf die Kastenzugehörigkeit an der Tagesordnung.
Seit einigen Jahren spielt die Frage der verschiedenen Riten und der damit verbundenen kirchlichen Jurisdiktion eine größere Rolle. Die Syro-Malabaren und die Syro-Malankaren, die mit 3,4 Millionen Katholiken 29% der Katholiken Indiens ausmachen, versuchen über Kerala hinaus ihren Ritus und ihre Jurisdiktion auf ganz Indien auszudehnen, wo sich Angehörige ihrer Kirchen finden bzw. wo sie durch Missionstätigkeit neu gewonnen werden.

Bisher fielen alle *Katholiken außerhalb Keralas* automatisch unter die Jurisdiktion der „lateinischen Bischöfe", nach dem Grundsatz, das für ein Territorium jeweils nur eine kirchliche Autorität zuständig sein soll. Mit Berufung auf die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über die Ostkirchen verlangen die Syro-Malabaren und Syro-Malankaren die Verwirklichung von „Einheit in Vielfalt", d.h. die Feier der Liturgie in der syrischen Sprache und Ritus und die Anerkennung der Jurisdiktion über ihre Christen. Da die *syrische Kirche* zahlreiche Priester- und Ordensberufe hat (ca. 60% des Klerus rekrutiert sich aus ihnen), stellt diese Ausdehnung der Ritenproblematik auf Mittel- und Nordindien für die übrigen indischen Bischöfe ein nicht geringes Problem dar. Hinzu kommen noch Fragen der Kastenzugehörigkeit. Die syrischen Kirchen bestehen zum größten Teil aus Angehörigen der höheren Kasten, während sich die lateinische Kirche eher aus niederen Kasten zusammensetzt. Von „lateinischer Kirche" zu sprechen, stellt ja eigentlich einen Anachronismus dar, da seit dem II. Vatikanischen Konzil die Liturgiesprache die jeweiligen indischen Regionalsprachen geworden sind. Die Liturgiesprache und die Frage der Übernahme indischer (meist hinduistischer) Elemente in die Liturgie stellen neben und zuzüglich zur Ritenfrage eine neue Problematik dar. In Bangalore z. B. sind die Katholiken, die das Kanara – die offizielle Sprache des Staates Karnataka – sprechen, in der Minderheit. Die Mehrheit spricht tamilisch oder Malayalam bzw. Konkani. Über die Frage der Liturgiesprache als Aufhänger kam es zu größeren Auseinandersetzungen, in deren Folge der Erzbischof sein Amt zur Verfügung stellte.

Die *evangelischen Kirchen* in Indien gehen in ihren Anfängen bis in das frühe 18. Jahrhundert zurück. 1706 kamen B. Ziegenbald und H. Plütschau als erste Missionare nach Tranquebar in Tamil Nadu. Die nachfolgenden verschiedenen Missionare erwarben sich große Verdienste durch die Übersetzung der Bibel in mehrere indische Regionalsprachen. Aus der Fülle der von europäischen oder amerikanischen Missionsgesellschaften gegründeten Missionskirchen entwickelten sich erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts eigenständige Kirchen.
Indische Christen haben von Anfang an in der ökumenischen Bewegung, vor allem im Rahmen der Weltmissionskonferenzen (Jerusalem 1928 und Tambaran 1938), eine große Rolle gespielt und viele Impulse für eine Stärkung der christlichen Einheit gegeben. Seit 1919 gab es Bestrebungen in Richtung Kircheneinheit, die im Jahre 1947 zur Gründung der *Kirche von Südindien* (CSI) und der *Kirche von Nordindien* (CNI) führten. Anglikaner,

Methodisten, Presbyterianer und Kongregationalisten, d.h. Kirchen episkopaler und presbyterialer Tradition, schlossen sich zu einer neuen Einheit zusammen. Die verschiedenen lutherischen Kirchen konnten sich zwar nicht zum Anschluß entschließen, stellten aber in einigen Fällen die Abendmahlsgemeinschaft zur Kirche von Südindien her. Mit gegenwärtig über 1,5 Millionen Gläubigen in 20 Diözesen stellt die CSI die zweitgrößte Kirche Indiens dar.

1970 kam es zur Gründung der Kirche von Nordindien, zu der sich Methodisten, Anglikaner, die Baptisten, die Brüderkirche in Indien, die Jünger Christi und die Presbyterianer zusammenschlossen. Zahlenmäßig handelt es sich um etwa 500 000 Christen, die in 22 Diözesen über den ganzen Norden Indiens verstreut sind. Auch die lutherischen Kirchen Indiens haben einen Verband gegründet, der sich um Gemeinsamkeit in der Liturgie und der Theologenausbildung müht. Die meisten protestantischen Kirchen arbeiten im *Nationalen Kirchenrat Indiens* zusammen, um Fragen der Mission, des Engagements der Kirchen in gesellschaftlichen und politischen Fragen etc. abzuklären. Das Christliche Institut für das Studium der Religion und der Gesellschaft (CISRS) in Bangalore, das für Fragen des interreligiösen Dialogs und des Beitrags der Kirchen zur Entwicklung und Gerechtigkeit große Bedeutung gewann, geht auf Initiative des Kirchenrats zurück. Die evangelikalen Kirchen und Gemeinschaften schufen sich mit der *Evangelischen Allianz Indiens* (EFI) ein gemeinsames Forum, um ihre missionarischen Aktivitäten, Publikationen, theologische Ausbildung etc. besser abzustimmen.

Bestrebungen, die Kirchen von Süd- und Nordindien unter Einbeziehung der Mar Thoma Kirche zu einer „Kirche Indiens" (Church of India) zusammenzuschließen, waren bisher noch nicht von Erfolg gekrönt. Im vergangenen Jahr kam es zu Kontakten des Chinesischen Christenrats und seines Präsidenten *K. H. Ding* mit den Kirchen Südindiens. Die chinesischen Christen wollten von den Erfahrungen der Inder mit einer Kirchenunion profitieren.

Wie überall gab es auch in Indien in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil verstärkte Bemühungen um eine ökumenische Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Die katholische Kirche gehört nicht dem Nationalen Kirchenrat Indiens an und hat auch keine ständige organisatorische Verbindung mit ihnen. 1980 wurde gemeinsam von der indischen Bischofskonferenz und dem Kirchenrat eine Tagung zum Thema „Unser Gemeinsames Zeugnis" und 1984 zu dem Lima-Papier „Taufe, Eucharistie und Amt" durchgeführt. Ökumenische Zusammenarbeit ist aber in Indien sonst nicht sehr lebendig. Es fehlt vor allem an einer Arbeit an der Basis in den Pfarreien. Änderungen in der Einstellung gegenüber den anderen Christen hat aber die Basisarbeit zur Voraussetzung.

Inkulturation und interreligiöser Dialog

In Bangalore befinden sich das katholische *Nationale Biblische, Katechetische und Liturgische Zentrum (NBCLC)* und das protestantische *Christliche Institut für das Studium der Religion und Gesellschaft (CISRS).* Beide Institutionen bemühen sich in ähnlicher Weise, die Aufgaben ihrer Kirche gegenüber der indischen Gesellschaft zu umreißen, kirchliches Personal zu schulen, durch Publikationen und Konferenzen anstehende Fragekomplexe zu klären. Das NBCLC nennt drei Aufgaben als vorrangig: Inkulturation des Christentums in indische Kultur und Religiosität; den interreligiösen Dialog und das Bemühen um soziale Gerechtigkeit. Die ganze Arbeit soll von einer authentisch indischen Spiritualität getragen sein.

Angesetzt haben die Bemühungen um Inkulturation bei der Ausarbeitung einer *indischen Liturgie.* Die Anpassung an indische Ausdrucksformen ersetzte die Kniebeuge durch eine Verneigung, die Kerzen durch Öllampen, das Meßgewand durch einen Schal. Priester und Gemeinde sitzen auf dem Boden, der Altar wird durch einen kleinen Tisch ersetzt. Im Stadium der Experimente wurden andere weiterreichende Anpassungen an meistens hinduistische Bräuche vorgeschlagen, die oft auf heftigen Widerstand bei denjenigen stießen, denen die „Hinduisierung" der christlichen Liturgie zu weit ging. Besonders umstritten war der Gebrauch von nicht-biblischen Heiligen Schriften im christlichen Gottesdienst. 1980 wurde von der indischen Bischofskonferenz die Regelung getroffen, daß die regionalen Bischofskonferenzen jeweils bestimmen sollen, welche Formen einer indischen Liturgie für ein bestimmtes Kirchengebiet gelten sollen.

Viel grundsätzlicher werden die Fragen der Inkulturation aber von den *indischen Theologen* diskutiert. Hier geht es um die Frage der theologischen Bedeutung der nichtbiblischen Heiligen Schriften Indiens. Können sie in einem analogen Verständnis als „inspiriert" d.h. als Teil der göttlichen Offenbarung angesehen werden? Welche Konsequenzen ergeben sich hieraus für die Christologie? In der jüngsten Zeit wird auch stärker gefragt, inwieweit sich das Bemühen um Inkulturation eigentlich nur auf die sanskritische Tradition, d.h. der Tradition der Brahmanischen oberen Klasse erstrecken sollte, oder ob es nicht mindestens genauso wichtig sei, auch die Tradition der indischen Volksfrömmigkeit (der niederen Überlieferung) ebenfalls miteinzubeziehen. Gerade von Christen aus den unteren Kasten (Dalit) und den Stammesgesellschaften ist teilweise der Vorwurf zu hören, daß die indischen Theologen zu sehr Inkulturation als „Hinduisierung" betrieben. Ihre Bekehrung zum Christentum sei oft doch gerade von dem Wunsch bestimmt gewesen, dem als bedrückend empfundenen Hinduismus zu entgehen.

Die Bekehrung von Angehörigen der „registrierten Kasten" und der „registrierten Stammesbevölkerung" wird

durch die Gesetzesregelung, daß sie beim Übertritt zum Christentum automatisch aus ihrer bisherigen Gemeinschaft (community) ausscheiden und der bescheidenen Vorrechte verloren gehen, die ihnen als Angehörige der unteren Kasten zustehen. Bisher haben die indischen Kirchen vergebens versucht, diese Gesetzesbestimmung geändert zu bekommen.

Voraussetzung für den interreligiösen Dialog auf christlicher Seite war ein grundlegender Wandel in der Einstellung zu den anderen Religionen, zum Hinduismus und Islam. Es waren zunächst einzelne Theologen und kleinere Gesprächsgruppen, die Kontakte zu den Angehörigen der anderen Religionen suchten. Offiziell wurden Bemühungen um den interreligiösen Dialog seitens der katholischen Kirchen in Indien im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils begonnen. Eine besondere Kommission innerhalb der indischen Bischofskonferenz soll die verschiedenen Dialogbemühungen koordinieren und fördern. Heute gibt es in Indien etwa 50 katholische und protestantische Dialogzentren. Eine wichtige Rolle spielen die zahlreichen christlichen Ashrams für die spirituelle Begegnung zwischen Christen und Hindus (vgl. HK, August 1984, 381–386). Eine *„Islam-Studien-Vereinigung"* (ISA) bemüht sich, die Bemühungen um den christlich-islamischen Dialog in Indien zu koordinieren. Wie in anderen Ländern auch kann man in Indien feststellen, daß die Initiative für die interreligiösen Kontakte von den Christen ausgehen. Da die Christen in Indien gegenüber den anderen Religionen in einer deutlichen Minderheitensituation sind, ist dies wohl auch verständlich. Manche Enttäuschungen im Dialog haben aber auch damit zu tun, daß die theologische Neubesinnung auf seiten der Christen nicht mit einer gleichen und gleichzeitigen Neuorientierung auf seiten der Muslime und der Hindus verbunden ist.

Bei der Verarbeitung der theologischen Probleme des interreligiösen Dialogs kommt den indischen Theologen eine echte *Schlüsselrolle* zu. Die bisherigen Überlegungen zu einer Theologie der Religionen in Europa und Nordamerika waren mehr oder weniger Überlegungen über die allgemeine Heilsbedeutung von „nichtchristlichen Religionen" im allgemeinen. Die Theologen, die die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit vorbereiten halfen, hatten meist keine Dialogerfahrung mit einer lebendigen Religion. Indische Theologen müssen heute feststellen, daß sie nicht in der klassischen Art der Theologie im Rückgriff auf „Schrift und Tradition" die Antworten auf ihre Fragen finden können, sondern daß sie selber gefordert sind, erstmals auf Fragestellungen eine Antwort zu versuchen, die es so in der Kirchengeschichte noch nicht gegeben hat.
Eine wichtige Rolle in der Vermittlung des Christentums an die meist hinduistische Welt der indischen Staatsuniversitäten könnte den „Lehrstühlen für Christentum" (chairs for Christianity) zukommen, die zuerst in Mysore (besetzt mit *D. S. Amalorpavadass),* dann in Madras und zuletzt in Madurai errichtet wurden.

Die gesellschaftlichen Aufgaben der Kirchen

Die indische Bischofskonferenz hat wiederholt klare und eindeutige Aussagen zu Fragen der sozialen Gerechtigkeit, des Kampfes gegen die Armut, zur Notwendigkeit von strukturellen Änderungen in Kirche und Gesellschaft getroffen. Man hat den indischen Bischöfen den Vorwurf gemacht: Die indische Kirche redet viel und gut, aber es tut sich wenig. Es wird zu wenig umgesetzt von dem, was programmatisch gefordert wird.
Während der *Zeit der Notstandsgesetze* von Indira Gandhi (1975–77), als fundamentale Rechte der Verfassung außer Kraft gesetzt waren, haben die indische Bischofskonferenz und der indische Kirchenrat sich nicht zu einem mutigen Wort des Protestes aufraffen können. Als Minderheit sind die Kirchen in Indien in der Vergangenheit immer bemüht gewesen, sich mit der jeweils herrschenden Autorität gutzustellen, um die eigenen Interessen wahren zu können. Dieses Streben nach Sicherheit und Bewahrung der eigenen Identität verträgt sich dann weniger mit einer prophetischen Haltung, die Konfrontation bewußt in Kauf nimmt. Gemeinsam haben die christlichen Kirchen die sog. „Anti-Bekehrungs-Gesetze" bekämpft, durch die die Konversion zu einer anderen Religion erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht worden wäre.

Die Kirche Indiens sind aber nicht allein die Bischöfe oder der Nationale Kirchenrat. Es gibt eine Vielzahl von Aktionsgruppen von Arbeitern, Fischern, Studenten und anderen Gruppen, vor allem von Frauen, die sich aus christlicher Überzeugung um eine strukturelle Änderung der indischen Gesellschaft und größere soziale Gerechtigkeit bemühen. Wenn diese Gruppen, wie die *Christliche Arbeiterjugend* (YCW), Bündnisse mit anderen nichtchristlichen Gruppen eingehen und auch Nichtchristen zu Mitgliedern machen, bekommen sie Schwierigkeiten mit der Bischofskonferenz, die ihnen die Anerkennung als „christliche Vereinigung" aberkannte. Im Streit der Fischer von Kerala 1984/85 um ihre Fangrechte in der Auseinandersetzung mit den Fischereibetrieben, die durch Schleppnetzfang vor der Küste ihnen die Existenzgrundlage zerstörte, waren viele katholische Priester und Nonnen auf seiten der Fischer engagiert. Auf den Protest der Fischereiunternehmer gegen diese „kirchliche Einmischung" griffen die Bischöfe in die Auseinandersetzung ein, weil sie moraltheologische Fragen im Hungerstreik einer Nonne berührt sahen und überhaupt mehr die Probleme des kirchlichen Gehorsams der beteiligten Priester und Nonnen vor Augen hatten als die Existenznöte der ausgebeuteten Fischer (vgl. HK, Februar 1986, 92).

Durch die große Zahl von *Schulen, Hochschulen und Universitäten* in kirchlicher Trägerschaft, die in vielen Fällen eher der Jugend der gehobenen Mittelschicht zu einer guten Ausbildung verhelfen, befindet sich die Kirche oft in sozialen Konflikten „auf der falschen Seite". Dies wird auch zunehmend den Bischöfen bewußt. So erklärte

die Bischofskonferenz in Calcutta 1974, daß die Schulen, die vornehmlich der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Elite des Landes dienen, neue Strukturen entwikkeln sollten, um mehr für Gerechtigkeit und Entwicklung der unteren Schichten der Landbevölkerung zu tun.

Die indischen Christen sind zahlenmäßig in Asien die zweitgrößte Gruppierung. Sowohl in der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) als auch in der christlichen Konferenz von Asien (CCA) spielen sie eine wichtige Rolle. Bei der Behandlung der asiatischen Probleme, die vornehmlich mit Armut, Ausbeutung und Verletzung der Menschenrechte zu tun haben, sehen die indischen Christen ihre besondere Aufgabe in der Herausstellung der spirituellen und religiösen Komponente. Durch die Vielzahl der theologischen Einrichtungen und Publikationen ist ihr Beitrag zur Entwicklung einer asiatischen Theologie nicht zu übersehen.

Gemischtes Echo auf den Papstbesuch

Es war kein Zufall, daß die Reise des Papstes nach Indien im Februar unter dem Motto „Der Ruf des Herrn zur Einheit" stand. Im Vorfeld des Besuches hatte es seitens der indischen Bischöfe Überlegungen gegeben, als Anlaß das 100jährige Bestehen des indischen Episkopats (September 1886) herauszustellen. Der Widerspruch der orientalischen Kirchen, die darin eine Herabsetzung ihrer eigenen Traditionen sahen, führte zur Aufgabe dieser Idee und der Erklärung von Erzbischof *Simon J. Pimenta* von Bombay, in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der indischen Bischofskonferenz, daß es sich nur um eine „pastorale Visite" handele. Die im Vorfeld eines Papstbesuchs schon oft zu beobachtende Diskussion um die Kosten wurde in Indien mit dem Hinweis auf die Armut des Landes noch grundsätzlicher geführt und bei der Auswertung nach dem Besuch sicher nicht entkräftet.

Kontrovers wie die Diskussion um die Inkulturation in der indischen Kirche geführt wird, wurden auch die verschiedenen Gesten des Papstes gewertet, der bei der Liturgie sich von Tänzerinnen begleiten ließ, auf indische Weise mit Licht (arati) begrüßt wurde und Sandelpaste zum Zeichen der Feier auf der Stirn trug. Den einen gingen diese Anpassungen an indische Bräuche schon zu weit, für viele waren durch den Umstand, daß der Papst meistens der Hauptzelebrant war, die Liturgiefeier zu wenig „indisch". In den verschiedenen Reden des Papstes konnten sich die Vertreter einer Inkulturation und des interreligiösen Dialogs aber bestätigt sehen. Was den interreligiösen Dialog angeht, so gab es nach den Begegnungen des Papstes mit Vertretern der anderen Religionen die Kritik, daß es zu wenig zu einem echten Austausch gekommen sei und daß der Papst es vermieden habe, Tempel, Ashram oder Klöster der anderen Religionen zu besuchen. Bei der Kürze der Reise und der Vielfalt der möglichen Partner zeigen sich hier die Grenzen solcher Begegnungen, die wohl notwendig immer im Rahmen von „symbolischen Gesten" bleiben. Fast erleichtert wurde vermerkt, daß der Papst das „heiße Eisen" der Thematik der Geburtenkontrolle mit dem Hinweis und Zitaten von Gandhi elegant behandelt habe. Wer will, kann in den Äußerungen des Papstes eine Unterstützung des Programms der natürlichen Geburtenkontrolle (Billings-Methode) sehen, die von der indischen Bischofskonferenz seit einigen Jahren mit viel Aufwand und wenig Resonanz durchgeführt wird. Im Rückblick überwiegen in Indien die positiven Stimmen, die Ermutigung und Stärkung der Kirche verspüren. Es ist aber auch die Kritik zu hören, daß der Papst die brennenden Probleme der Kirche Indiens (Ritenfrage und innere Einheit) und vor allem die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme des heutigen Indien nicht mit der nötigen Klarheit und Festigkeit angesprochen habe.

Georg Evers

Kurzinformationen

Johannes Paul II. hat mit der Apostolischen Konstitution „Spirituali Militum Curae" neue Richtlinien für die Militärseelsorge erlassen.

Die vom 21. April datierte Apostolische Konstitution (vgl. den Text in: Osservatore Romano, 5./6. 5. 1986) ergänzt den neuen CIC, in dem sich keine Regelungen für die Militärseelsorge finden. Sie dient als *Rahmenstatut*, auf dessen Grundlage in den Ländern, in denen Militärvikariate bestehen (zur Zeit sind es 29), jeweils eigene Statuten ausgearbeitet werden müssen. Schon bestehende Abmachungen zwischen einzelnen Staaten und dem Heiligen Stuhl über die Militärseelsorge bleiben in Geltung; entsprechende Regelungen der Apostolischen Konstitution finden dann keine Anwendung, wenn die Fragen in Einzelvereinbarungen anders geregelt sind. Das gilt auch für die *Bundesrepublik*, für die die von Paul VI. am 31. Juli 1965 erlassenen Statuten für die katholische Militärseelsorge maßgeblich sind. Die Konstitution „Spirituali Militum Curae" bestimmt, daß an der Spitze eines Militärvikariats ein Militärbischof steht, der normalerweise keine weiteren seelsorgliche Aufgaben erfüllen, also nicht gleichzeitig Diözesanbischof sein soll. Dem Militärbischof kommt persönliche und ordentliche Jurisdiktion zu; militärische Einrichtungen unterstehen primär seiner Jurisdiktion, in zweiter Linie dann der des jeweiligen Diözesanbischofs. Der Militärbischof kann, so ein weiterer Paragraph der Apostolischen Konstitu-

tion, ein eigenes Priesterseminar errichten. Diözesanbischöfe und Ordensobere werden aufgefordert, dem Militärvikariat genügend Geistliche zur Verfügung zu stellen. Auch der Militärbischof ist dazu verpflichtet, den vorgeschriebenen ad-Limina-Besuch abzustatten. Zwischen dem Militärvikariat und den anderen Diözesen eines Landes soll ein „enges Band der Gemeinschaft" bestehen; in der Seelsorge soll zusammengearbeitet werden.

Die Jugendpastoral und Fragen der Arbeitslosigkeit waren die Hauptberatungsgegenstände der Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 2./3. Mai in Bonn.

Nach einer mehrstündigen, nur teilweise substantielle inhaltliche Fragen berührenden Diskussion verabschiedete das ZdK eine Erklärung zum Verhältnis von Jugendlichen und Erwachsenen in der Pfarrgemeinde (vgl. ds. Heft, S. 257). *Thesen zum Abbau der Arbeitslosigkeit,* die von der Kommission „Wirtschaft und Gesellschaft" vorgelegt wurden, lösten eine z. T. lebhafte Debatte aus. Der Vorsitzende der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB), *Alfons Müller,* sprach von einer allzu „ökonomistischen Betrachtungsweise" dieser Thesen, die zu wenig am Menschen und zu sehr an wirtschaftlichen Sachgesetzlichkeiten ausgerichtet seien. Der durch die Vollversammlung mit einigen Ergänzungen und Abänderungen versehene Entwurf soll noch weiter überarbeitet und später dem Geschäftsführenden Ausschuß des ZdK vorgelegt und von diesem auch veröffentlicht werden. In seinem Lagebericht wies ZdK-Präsident Professor *Hans Maier* im Zusammenhang mit der Diskussion um Äußerungen des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichtes *Wolfgang Zeidler* zu Lebensbeginn und Tötung auf Verlangen (vgl. HK, März 1986, 112–114) darauf hin, daß es in dieser Diskussion „nicht um einen Konflikt zwischen dem Staat und einem vermeintlichen Sonder-Ethos der Kirchen" gehe. Es gehe vielmehr darum, daß der Staat sein eigenes Gesetz vollziehe, nach dem er angetreten sei: „ein religiös und weltanschaulich neutraler, aber nicht ein wert-neutraler, sondern ein wertoffener und wertgebundener Staat zu sein". Am 1. Mai trafen sich im übrigen Zeidler und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner,* zu einem aus Anlaß der Debatte vereinbarten Gespräch. Außer einer wenig aussagekräftigen Pressenotiz wurde über Verlauf und Ergebnisse des Gesprächs nichts weiter bekannt.

Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) beschloß auf seiner Hauptversammlung vom 23. bis 27. April in Altenberg eine weitreichende Satzungsänderung.

Demnach will sich der BDKJ zukünftig in erster Linie als „Dachverband selbständiger Mitgliedsverbände" verstehen. Regionale Zusammenschlüsse des BDKJ (u. a. die Diözesanverbände) wirken dann zwar auch weiterhin an der Meinungs- und Willensbildung des Dachverbandes mit, stehen aber nicht mehr gleichberechtigt neben den Mitgliedsverbänden. Für Hauptversammlung und Hauptausschuß als den höchsten beschlußfassenden Gremien des BDKJ bedeutet dies, daß die Mitgliedsverbände zwei Drittel, die regionalen Zusammenschlüsse ein Drittel der Stimmberechtigten stellen an Stelle der bisherigen Stimmengleichheit von 50 zu 50. Um in Kraft treten zu können, bedarf dieser Beschluß noch der Zustimmung durch die Bischofskonferenz. Vor allem einzelne Mitgliedsverbände versprechen sich von dieser Veränderung mehr Möglichkeiten zu einer eigenständigen inhaltlichen Profilierung innerhalb des naturgemäß auf Ausgleich bedachten Dachverbandes. Dafür, daß diese Satzungsänderungen zu keinen einschneidenden Änderungen der Verbandsarbeit führen werden, spricht auch die Tatsache, daß der bisherige Bundesvorsitzende *Lothar Harles,* der dieser Änderung eher kritisch gegenüberstand, in seinem Amt bestätigt wurde. Vertagt wurde die Verabschiedung von zwei kontrovers diskutierten Vorlagen, und zwar eines Kommissionspapiers zum Verhältnis von verbandlicher und kirchenamtlicher Jugendarbeit sowie eines Entwurfs für eine Grundsatzerklärung zur Frage der „Friedensdienste mit und ohne Waffen". Beim Thema Friedensdienste geht es in erster Linie um die Frage, ob zwischen der Ableistung bzw. Verweigerung des Wehrdienstes Gleichrangigkeit besteht oder ob es sich bei der Verweigerung für Christen um ein „deutlicheres Zeichen" handelt.

Positiv beeindruckt zeigte sich der Präfekt der vatikanischen Bischofskongregation, Kardinal Bernardin Gantin, von der kirchlichen Entwicklung in Brasilien.

Der afrikanische Kardinal, der auch Präsident der päpstlichen Kommission für Lateinamerika ist, hatte im April auf Einladung der brasilianischen Bischofskonferenz an deren achttägiger Vollversammlung teilgenommen und einen Brief des Papstes an den Episkopat überbracht (vgl. HK, Mai 1986, 211 f.). Vor seiner Abreise faßte Kardinal Gantin seine Eindrücke vor der Vollversammlung zusammen und hob die Einfachheit der brasilianischen Bischöfe, die Ernsthaftigkeit, mit der sie die sozialen Fragen Brasiliens angingen, und ihre große Nähe zum Volk hervor. „Es war eine Erfahrung, wie ich sie in meinen 29 Jahren als Bischof noch nie gemacht habe." Er werde dem Papst und seinen Amtsbrüdern an der Kurie davon berichten und wünsche sich, daß „die anderen Präfekten der vatikanischen Ämter ihre Papiere und die Ewige Stadt hinter sich lassen könnten, damit sie auch kennenlernen, was ich mit der Hilfe Gottes als Gast der brasilianischen Bischöfe erfahren konnte". Er hoffe, daß er nach seiner römischen Amtszeit in sein Land, Benin, zurückkehren und „dort meinem Volk ebenso nahe sein und dienen kann". Die in Itaici versammelten 260 von insgesamt 357 brasilianischen Bischöfen befaßten sich neben kirchlichen Themen

vor allem mit der geplanten neuen Verfassung für Brasilien. – Im April bereiste auch der Vorsitzende der deutschen Justitia-et-Pax-Kommission, der Limburger Bischof *Franz Kamphaus,* Lateinamerika. Am Rande der Vollversammlung der brasilianischen Bischöfe traf er mit führenden Vertretern der Theologie der Befreiung zusammen, darunter den Brüdern *Boff, Gustavo Gutiérrez, José Comblin* und *Enrique Dussel.* Im Gespräch mit ihnen seien ihm vor allem drei Dinge aufgefallen: der unmittelbare Kontakt mit Gemeinden, in denen sie auch seelsorglich tätig sind, die pastorale Orientierung ihrer Theologie, die sie länderübergreifend im Team erarbeiten, und ihre ungebrochene Kirchlichkeit trotz aller Konflikte. Diese Befreiungstheologen hätten in ihm keinen Marxismusverdacht genährt, berichtete Bischof Kamphaus in einem KNA-Interview. „Sie bieten vielmehr eine Alternative zum Marxismus, sie unterlaufen ihn. Nicht sie, sondern die Reichen treiben die Armen dem Marxismus in die Arme, wenn sie ihre Entwicklung verhindern."

In Mittelamerika versucht die katholische Kirche weiter, auf unterschiedlichen Wegen ihren Einfluß geltend zu machen, um zu einer Befriedung der Region beizutragen.

In der nicaraguanischen Hauptstadt Managua forderte Kardinal *Miguel Obando Bravo* in einer Messe am 1. Mai für die Angehörigen einer christlich-sozialen Gewerkschaft „unabhängige Gewerkschaften für Nicaragua, die sich für Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität einsetzen". Der Vorsitzende der Nicaraguanischen Bischofskonferenz betonte, solche Gewerkschaften müßten in der Lage sein, in gleicher Weise gegenüber den privaten Unternehmern wie gegenüber dem „kollektiven Unternehmer Staat" frei aufzutreten. Während des Gottesdienstes verlas der christlich-soziale Gewerkschaftsführer *Luis Vega Miranda* ein Protestschreiben an Staatschef *Daniel Ortega,* demzufolge über 2000 Bauern seit vergangenem November ohne Gerichtsverfahren in Haft gehalten werden. – In Guatemala führte der Erzbischof von Guatemala-Stadt, *Próspero Penados del Barrio,* Klage darüber, daß sowohl die Sowjetunion wie die Vereinigten Staaten Mittelamerika als Versuchsgelände für ihre ideologischen Manöver benutzten. Nach einer Messe in einem Armenviertel der Hauptstadt machte der Erzbischof die beiden Großmächte für die aussichtslos erscheinende Lage in der Region mitverantwortlich: „Sie lassen es nicht zu, daß wir unsere Probleme selbst zu lösen versuchen." So notwendig Mittelamerika ausländischer Hilfe bedürfe, so wenig bedeute dies, daß die Weltmächte ihre Interessen „auf unserem Grund und Boden" austrügen. Der Erzbischof begrüßte die Bemühungen des neuen guatemaltekischen Präsidenten *Vinicio Cerezo* um das Zustandekommen regionaler Verhandlungsgespräche mit dem Ziel, die bewaffneten Auseinandersetzungen zu beenden. – In El Salvador hat der Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera Damas,* die Freilassung aller Geiseln gefordert. Dies gelte sowohl für die von der Armee als auch für die von der Guerrilla festgehaltenen Personen, sagte der Erzbischof bei einer Predigt in der Hauptstadt. Rivera gab an, daß nach kirchlichen Ermittlungen in der Woche zuvor 26 Menschen bei Kämpfen zwischen Militär und Aufständischen umgekommen sind, zwei wurden von Todesschwadronen ermordet.

Bücher

Synode Extraordinaire. Célébration de Vatican II. Les Éditions du Cerf, Paris 1986. 679 S. 220 FF.

Wer sich genauer mit Vorbereitung, Verlauf und Ergebnis der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode vom November/Dezember vergangenen Jahres beschäftigten will (vgl. HK, Januar 1986, 34–48), dem steht jetzt in dem Band der Éditions du Cerf umfangreiches Material zur Verfügung. Besonderes Interesse verdient der erste Teil, der eine Auswahl aus den Vorbereitungsberichten enthält, die von den Bischofskonferenzen erstellt wurden. Außer den schon vor der Synode veröffentlichten Berichten der englischen, niederländischen und amerikanischen Bischöfe kann man auch den Text der nordafrikanischen Bischofskonferenz, die Berichte aus Belgien, Brasilien (ein besonders ausführlicher Text), Burkina-Faso und Niger, Kanada Frankreich, Gabun, Indonesien, den Bericht der nordischen Bischofskonferenz, die Berichte aus dem Sudan und aus der Schweiz nachlesen. Der Band enthält dann die beiden Berichte des Synoden-Relators, Kardinal Danneels, sowie eine Auswahl aus den Voten der Synodenväter im Plenum. U. a. werden die Voten der Kardinäle Hume, Lustiger, Lorscheider und Ratzinger abgedruckt. Weiterhin bringt der Band sämtliche Berichte der 9 Sprachgruppen („circuli minores") der Vollversammlung. Natürlich sind auch die „offiziellen" Synodentexte abgedruckt, also Schlußbericht und Botschaft sowie die Abschlußansprache des Papstes. In einem Anhang finden sich einige Äußerungen der französischen Synodenväter zur Vollversammlung, sowie die Überlegungen zur Synode, die auf dem europäischen Bischofssymposium vom Oktober 1985 zusammengetragen wurden. Ein deutsches Äquivalent zu diesem französischen Dokumentationsband gibt es zur Zeit nicht und wird es wohl auch in absehbarer Zukunft nicht geben. Schon deshalb verdient der Band der Éditions du Cerf auch hierzulande Beachtung. Auch wenn die Sondersynode ein in mehrfacher Hinsicht begrenztes Unternehmen und schon gar kein Drittes Vatikanum war: sie hat wichtige und differenzierte Einsichten in die Lage der katholischen Weltkirche zwanzig Jahre nach dem Konzil vermittelt. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DUQUOC, CHRISTIAN. **Die Vergebung Gottes.** In: Concilium Jhg. 22 Heft 2 (April 1986) S. 104–111.

Ausgehend von den Perikopen über die Heilung des Gelähmten (Mk 2) und die Ehebrecherin (Joh 8) und der Vergebungsbitte Jesu am Kreuz für den Schächer fragt Duquoc nach dem Spezifikum christlicher Vergebung. Er bestimmt es als Trennung zwischen Idee und Gewalt: Die Idee der Gerechtigkeit wird nicht abrogiert oder geleugnet, sie wird auf das jeweilige Subjekt nicht angewandt, dem dadurch neue Zukunft eröffnet wird. Jesus „verweigert der Gerechtigkeit das letzte Wort; er wendet sich den Anklägern zu und zerschlägt die dem Kreislauf einer im Racheakt voll zur Erscheinung gelangenden Gewalttätigkeit inhärente Logik." Diese Vergebung sei, so Duquoc als Antwort auf naheliegende Einwände, weder Ausdruck von Laxheit, noch bewirke sie das Vergessen vergangener Ungerechtigkeit. Die Vergebung wahre vielmehr die Erinnerung an das strafbare vergangene Vergehen und fordere Bekehrung auf beiden Seiten. Dieser Sachverhalt wird nochmals theologisch expliziert: Ostern und Pfingsten als Bekräftigung und Offenbarung göttlicher Vergebung in Jesus Christus feierten nicht das Vergessen und seien kein Ausdruck von Laxheit. Gottes Vergebung sei zwar ungeschuldete Gnade; aber sie öffne eine neue Zeit, eine durch Schaffung neuer Beziehungen erneuerte Welt.

SÄNGER, DIETER. **Rettung der Heiden und Erwählung Israels.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 32 Heft 2 (April/Juni 1986) S. 99–119.

Der Autor nimmt sich eines Themas der paulinischen Theologie an, zu dem die Aussagen in der exegetischen Forschung weit auseinandergehen: Wie sind die Kapitel 9–11 des Römerbriefs zu deuten, bzw. wie verhält sich die bleibende Heilszusage Gottes an Israel zur Botschaft von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus? Seine Untersuchung des Textes führt Sänger dazu, beide Auslegungsrichtungen zurückzuweisen: Weder legitimiere die paulinische Argumentation dazu, die Väterverheißung für Gottes auserwähltes Volk nach Christus für abrogiert zu erklären und Israel in der Kirche aufgehen zu lassen, noch könne man von einem Eingehen der Heiden in die Verheißung Israels reden oder von einem „Sonderweg" Israels zum Heil. Paulus selber habe, so der Autor, keine definitive Antwort bereit. Eine schlüssige Lösung für die Alternative „Rechtfertigung als Individualprinzip und Heilsverheißung an ein bestimmtes Volk als ganzes", die bis heute christliches Selbstverständnis und unser Verhältnis zum Judentum präge, habe auch Paulus nicht gewonnen. Nicht umsonst seien die Kapitel 9–11 des Römerbriefs von einer eigentümlichen Dialektik, beinahe von Unsicherheit geprägt.

Kultur und Gesellschaft

LEVEAU, REMY. **Présence musulman en France.** In: Etudes (Mai 1986) S. 589–601.

Angesichts der massiven arabischen Einwanderung nach Frankreich geht der Autor in seinem Beitrag dem Verhältnis der Einwanderer zum Islam als der für den Kulturraum, aus dem sie stammen, prägenden Größe nach. Die Besinnung auf die Religion sei dabei z. T. zu einer Möglichkeit geworden, sich neu zu seiner arabischen Identität zu bekennen. Diese Rückbesinnung habe nicht unbedingt mit entsprechenden stark ausgeprägten religiösen Überzeugungen zu tun. Zum Vergleich zieht er dazu die jüdischen Einwanderer heran: Die Haltung der französischen Gesellschaft den Arabern gegenüber ähnele in manchem der früheren Haltung Juden gegenüber: Antisemitische Reaktionen hätten sich gezeigt, als Juden begannen, Bürger wie alle anderen zu werden. Auch bei Juden habe man eine Rückbesinnung auf die Religion im Sinne einer Zustimmung zu einer kollektiven Identität feststellen können. Jugendliche der zweiten Generation zeigten bereits eine religiöse Praxis, die deutlich vom Laizismus der französischen Gesellschaft geprägt sei. Den mit der Einwanderung verbundenen innenpolitischen Schwierigkeiten ließe sich nur begegnen, wenn man den Islam als einen dauerhaften Bestandteil des sozialen, religiösen und politischen Systems Frankreichs begreife.

SCHUMANN, OLAF. **Einige Bemerkungen zur Frage der Allgemeinen Menschenrechte im Islam.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 30. Jg. Heft 2 (April–Juni 1986) S. 155–174.

Ausgehend von der 1981 in Paris vom Islamrat für Europa veröffentlichten „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam" erörtert der Autor die Haltung des Islams bzw. islamischer Staaten gegenüber den Menschenrechten. Das Problem der Menschenrechte im Islam lokalisiere sich dort, wo die Gemeinschaft durch das Verhalten eines ihrer Mitglieder Schaden erleide. Islamische Gelehrte seien sich zu allen Zeiten einig gewesen, daß bei einer Abwägung der Interessen der Gemeinschaft und der Rechte des einzelnen der Gemeinschaft absolute Priorität zukomme. Wobei dies jedoch nicht bedeute, daß das Individuum damit eine zu vernachlässigende Größe angesichts der absoluten Bedeutung des Kollektivs sei. Die Gemeinschaft sei vielmehr die Summe ihrer Glieder und werde von ihnen getragen. Die Hauptschwäche der Menschenrechtserklärung im Islam von 1981 liege darin, daß sie sich auf die Herausforderungen einer pluralistischen Gesellschaft nicht einlasse. Aussagen über die Allgemeinen Menschenrechte könnten aber nur dann gemacht werden, wenn das Denken in Gruppenrechten durchbrochen werde. Eine Kritik am Partikularismus der islamischen Menschenrechtserklärung sei jedoch auch auf die Rechtsentwicklung in liberalen Gesellschaften anzuwenden, in denen sich auch periodische Tendenzen durchsetzten, die Gruppengeist mit sozialen und juristischen Werten verbänden und sich dann diskriminierend auf andere Gruppen auswirkten.

Kirche und Ökumene

COURTH, FRANZ. **Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 95 Heft 1 (Januar–März 1986) S. 38–53.

Der Beitrag stellt eine Reihe von Äußerungen evangelischer Theologen zu Fragen der Mariologie zusammen, beginnend mit positiven Reaktionen aus der evangelischen Theologie auf die Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Mutter Gottes, die mit deren christologisch-ekklesiologischer Neuorientierung zu tun haben. Vorgestellt werden die ökumenische Erklärung des Mariologischen Kongresses von Zaragoza (1979), die anglikanisch-orthodoxe Konvergenzerklärung zu Maria von 1980 (Llandaff-Erklärung) sowie die ökumenische Erklärung des Mariologischen Kongresses von Malta (1983). Courth erwähnt als Äußerungen aus dem lutherischen Bereich die einschlägigen Passagen des Evangelischen Erwachsenenkatechismus, den Katholikentagsvortrag von Bischof Wilckens (München 1984) und vor allem das Gesprächspapier des Catholica-Arbeitskreises der VELKD „Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte". Dieses Papier mache Ernst damit, daß Maria im Neuen Testament, im Credo und in der gemeinsamen Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte fest verankert sei: „Eine marianisch-mariologische Abstinenz bringt einander nicht näher." Die positive Entwicklung im evangelisch-katholischen Gespräch über Maria sieht der Autor letztlich darin begründet, daß es nicht isoliert geführt wird, sondern in einem weiteren ekklesiologisch-soteriologischen Kontext steht.

Notizen

Nach einer internen *Studie der EKD,* über die der Evangelische Pressedienst berichtete, wird der Anteil der Protestanten an der Bevölkerung der Bundesrepublik im Jahr 2030 nur noch 30–40 Prozent ausmachen. Der Rückgang der Kirchenmitglieder kann der Untersuchung zufolge zu einer „Abwärtsspirale" führen, die das gesellschaftliche Gewicht der evangelischen Kirche mindert. Eine „Verdünnung" der Mitgliedschaft könne vor allem in den ländlichen Gebieten zur Aufgabe von kirchlichen Einrichtungen und zur Zusammenlegung von Kirchengemeinden führen. Im Blick auf die zu erwartende Entwicklung des Mitgliederstandes müsse die evangelische Kirche ihre Personalplanung und ihr Finanzierungssystem tiefergreifend ändern. Die Studie schließt epd zufolge mit einer Aufforderung zur Mission und zur Mitgliederwerbung: Erstmals seit Jahrhunderten werde die Kirche wieder „offene echte Mission" betreiben müssen.

Der US-Moraltheologe *Charles Curran* hat sich formell geweigert, der von der Glaubenskongregation ausgesprochenen Aufforderung Folge zu leisten, seine Ansichten in einer Reihe von vor allem sexualethischen Fragen zu widerrufen. Gegen Curran läuft seit Jahren ein Lehrbeanstandungsverfahren (vgl. HK, Mai 1986, 209–211). In einem Brief an den Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation (vgl. NC News Service, 25. 4. 86) Kardinal *Joseph Ratzinger* beteuert Curran, er glaube weiterhin, daß ein Dissens in den von der Untersuchung berührten Sachfragen „legitim" sei. Er wiederholt in dem Zusammenhang noch einmal den von ihm bereits früher gemachten Kompromißvorschlag, dem zufolge er bereit sei, keine Sexualethik an der theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Amerika zu lehren, zugleich aber Mitglied des Lehrkörpers bleiben könne. Dieser Vorschlag versuche, sowohl seine (Currans) Integrität ebenso zu wahren wie die Integrität und Verantwortung des hierarchischen Lehramtes in der Kirche.

Der Rat der Internationalen Katholischen Friedensbewegung „Pax Christi" hat sich gegen die neuen Abschreckungsstrategien und die Militarisierung des Weltraums ausgesprochen. Die unter dem Vorsitz des internationalen Präsidenten von „Pax Christi", dem Alt-Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König,* in Vicenza zusammengekommenen Delegierten verurteilten den Angriff der Vereinigten Staaten gegen Libyen als „Gegenterrorismus, der ebenfalls ein Risiko für unsere Freiheit und den Weltfrieden" darstelle. Kritik wurde auch an der Regierung der UdSSR geübt, weil diese der Weltöffentlichkeit Informationen über die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl vorenthalte. Angesichts dieses Unglücks sei es notwendig, die technischen Möglichkeiten zur Nutzung solcher Energien zu entwickeln, die „geringere Risiken für die Menschheit in sich bergen". Begrüßt wurden die Initiative des Weltkirchenrates zur Abhaltung einer Weltkonferenz aller christlichen Kirchen im Jahr 1990 wie auch das von Papst Johannes Paul II. initiierte Friedensgebet am 27. Oktober in Assisi.

Zum neuen Patriarchen der Maroniten wurde Bischof *Nasrallah Sfeir* (66) gewählt. Der neue Patriarch, dessen Wahl Johannes Paul II. inzwischen bestätigt hat, tritt die Nachfolge von Kardinal *Antoine Pierre Khoraiche* an, der sein Amt im letzten Jahr aus Altersgründen zur Verfügung gestellt hatte. Bischof Sfeir, der seinen beiden Vorgängern im Amt des Patriarchen als Generalvikar diente, gilt als Kompromißkandidat. Es wird erwartet, daß seine Wahl zur Beruhigung der Spannung innerhalb der maronitischen Gemeinschaft im Libanon beitragen kann.

In den Niederlanden wird es ab Oktober *spezielle islamische Rundfunk- und Fernsehsendungen* geben. Nach langen Verhandlungen hat der niederländische Kultusminister eine Sendelizenz an die Islamische Fernseh- und Hörfunkgesellschaft vergeben. Die Lizenz umfaßt pro Jahr 13 Stunden Fernsehprogramm und 52 Hörfunkstunden. Programmsprachen werden Arabisch, Türkisch und Niederländisch sein. Mit dieser Lizenzvergabe erkennt die niederländische Regierung den Anspruch der rund 350000 im Land lebenden Muslime an, als „beachtliche geistige Strömung" einen Platz in den Medien zu erhalten.

Die *katholischen Bischöfe Kanadas* haben an die Verantwortlichen in Politik und Gesellschaft appelliert, für den Schutz des Lebens, gerade auch für die Achtung vor dem ungeborenen Leben einzutreten. In dem Aufruf mit dem Titel „Das Leben achten und lieben" heißt es, die Achtung vor jedem menschlichen Leben sei zweifellos ein Kriterium für die Qualität der kanadischen Gesellschaft. Zugleich drücken die Bischöfe allen Gruppen ihren Dank aus, die sich um Familien, Mütter in Notlagen und Kinder aus zerrütteten Familien kümmern.

Acht Mitarbeiter des *US-amerikanischen „sanctuary-movement"* (vgl. HK, Mai 1986, 216–219) wurden von einem Gericht in Tucson/Arizona für schuldig befunden, Salvadorianer und Guatemalteken illegal in die Vereinigten Staaten eingeschleust zu haben bzw. illegalen Einwanderern Unterschlupf gewährt und sie im Lande transportiert zu haben. Drei der insgesamt elf Angeklagten wurden freigesprochen. Das Gerichtsurteil soll am 1. Juli bekanntgegeben werden. Die Angeklagten gehörten zu einer Gruppe von 16 Personen, die Anfang des vergangenen Jahres im Rahmen einer Polizeiaktion festgenommen worden waren. Die drei katholischen Bischöfe des Bundesstaates Arizona erklärten unterdessen, die Hilfe, die den Flüchtlingen durch Mitarbeiter des „sanctuary-movement" zuteil werde, verdiene Respekt, da sie aus wertvollen religiösen und humanen Motiven und Glaubensgrundsätzen herrühre und mit den Idealen übereinstimme, auf deren Basis die Vereinigten Staaten gegründet worden seien.

Unklarheiten über den Charakter des von einer Kommission der US-amerikanischen Bischofskonferenz geplanten *Hirtenbriefs zu Frauenfragen* (vgl. HK, Mai 1986, S. 252) ist ihr Leiter, Bischof *Joseph Imesch* von Joliet/Illinois, entgegengetreten. Es werde ein Hirtenschreiben werden wie die anderen auch. Die ursprüngliche Bezeichnung als ein Hirtenbrief über die Frauen sei jedoch unglücklich gewesen, da einige daraus geschlossen hätten, daß die Frauen für die Bischöfe ein Problem darstellten. Der Hirtenbrief über Frauenfragen werde die legitimen Rechte der Frauen fördern, er werde die US-amerikanische Hierarchie jedoch nicht in Uneinigkeit mit Lehre und Praxis der universalen Kirche bringen. Imesch bezeichnete es als „unangenehm", daß der Hirtenbrief der Bischöfe von einer Gruppe geschrieben werde, die ausschließlich aus Männern bestehe.

In einem Hirtenwort haben sich die katholischen Bischöfe *Südafrikas* für einen *Wirtschaftsboykott* gegenüber Südafrika ausgesprochen. Wirtschaftlicher Druck sei die beste gewaltlose Form des Widerstandes. Der beispiellose Ernst der Lage und das Ausmaß des Leidens der Menschen in Südafrika hätten diesen Schritt notwendig gemacht. Zwar sei zu erwarten, daß Wirtschaftssanktionen zu zusätzlichem Leid für die Bevölkerung führen könnten, dagegen müsse man, so die Bischöfe, aber die derzeitige außerordentliche Not sehen, die Arbeitslosigkeit und die Aussichten für die Zukunft, wenn die Apartheid nicht beseitigt werde. Die Bischöfe begrüßen in dem Hirtenwort positive Verbesserungen, die die Regierung der schwarzen Bevölkerungsmehrheit gewährt habe, weisen jedoch darauf hin, daß Verhandlungen mit vom Volk anerkannten Führern noch ausständen.

Beilagenhinweis. *Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt von Missio, Internationales Katholisches Missionswerk, Aachen, bei.*

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 7 · 40. Jahrgang · Juli 1986

Die Bergpredigt ist eine Predigt gegen den moralischen Dünkel, nicht für den moralischen Rigorismus.

Manfred Hättich

Nach Tschernobyl

Ginge es nach der Niedersachsenwahl, Tschernobyl wäre nicht das Thema, das es über Wochen in zahllosen öffentlichen und privaten Auseinandersetzungen gewesen ist. Gemessen an der allgemeinen Aufgeregtheit in der gesamten Bundesrepublik, haben jedenfalls die Wähler zwischen Göttingen und Wilhelmshaven geradezu extrem nüchtern reagiert. Ohne die Aussagekraft eines Wahlvorgangs überbewerten zu wollen, dürften sich vermutlich gerade nach dieser Wahl die Chancen verbessert haben, über alles, was Tschernobyl bei uns offengelegt hat, gründlicher und zugleich gelassener zu diskutieren und die nötigen Konsequenzen daraus zu ziehen.

Nicht alle Angst ist strahlungsbedingt

Zunächst einmal: Die Risiken der Kernenergie und die durch sie ausgelösten Ängste sind als gegebene Realität gleich ernst zu nehmen. Es handelt sich dabei aber keineswegs um dasselbe Paar Stiefel. Natürlich gibt es zwischen beiden ein *Ursache-Wirkungs-Verhältnis.* Ohne die Katastrophe in der Ukraine und die vielen, in der Regel harmlosen, aber größere Katastrophen stets ahnen lassenden Störfälle gäbe es auch die Ängste nicht.

Sie – die Ängste – drücken aber zugleich mehr aus als nur die Bedenken gegenüber einer mit Großrisiken belasteten Produktionsform von elektrischer Energie und deren Folgelasten. Sie drücken vor allem dort mehr aus, wo sie sich als existentielle Betroffenheit äußern: Zukunfts- und Lebensangst, Todesfurcht, die mit dem Fortschreiten technischer und wissenschaftlicher Art größer gewordenen Sicherheitsbedürfnisse und die tägliche Enttäuschung der darauf gerichteten Erwartungen durch die Produkte des technischen Fortschritts selbst; die ebenso berechtigte wie extrem hohe Werteinschätzung, der der *Erhaltung der Gesundheit* beigemessen wird: Vermutlich hat überhaupt erst dieser Gesichtspunkt das Umweltthema so populär und – auch für den einzelnen – so bedrängend gemacht.

Andere Angst erklärende Gründe hängen unmittelbarer mit der Tschernobyl-Katastrophe bzw. der Möglichkeit radioaktiver Schädigung zusammen: die Unsichtbarkeit der Gefahr und ihre schier unmögliche Eingrenzung erzeugen ein *Gefühl besonderer Hilflosigkeit.* Man sieht sich überall und durch alles bedrängt und gefährdet, und die möglichen Auswirkungen bleiben nicht auf einen selbst beschränkt: Was gibt man an möglicher Schädigung an die Kinder weiter? Welche bösartigen Veränderungen können sich durch eine Überdosis radioaktiver Strahlung in die Keimbahn einschleichen? Und dann die ohnehin grassierende Krebsangst, die alle Todesverdrängung so offensichtlich zunichte macht.

Hinzu kam ein Gefühl des Ausgeliefertseins an einander widersprechende Expertenmeinungen: nicht nur zeitgenössische Datengläubigkeit, sondern das gerade hierzulande schier unbegrenzte Vertrauen in die wissenschaftliche (und die nicht minder große Erwartung in die politische) Problemlösungskompetenz wurde bis ins Mark erschüttert. Das politische und administrative Durcheinander tat ein übriges. Selbst die Sprache versagt, kann verharmlosend wirken oder Ängste verstärken.

Angststeigerung durch Nichtaufklärung

Schon den *Sinn der Vorsorgemaßnahmen* konnten die beteiligten Experten und Politiker – bei letzteren wußte man nie, ob sie es überhaupt wollten oder wagten – nicht jedem verständlich machen. Keine akute Gefahr für die Gesundheit der Bevölkerung, das konnte so aufgefaßt werden, als bestünde keine unmittelbare Gefährdung *jetzt,* aber die mittel- und langfristige könnte um so größer sein. Damit suggerierte man mehr, als man aussagen wollte, und setzte sich zugleich dem Vorwurf aus, man verharmlose, obwohl so ziemlich das genaue Gegenteil der Fall war und unterm Strich sich gerade die spektakulärsten Maßnahmen als durchwegs übertrieben herausstellten.

Sodann gibt es da gewisse Vokabeln: Wir sprechen von *Restrisiko.* Rest, das klingt nach vernachlässigenswert, nach etwas, das es zwar gibt, aber das nicht weiter beachtet zu werden braucht, während im Falle der Kernenergie das Restrisiko gleichbedeutend mit möglicher Katastrophe sein kann.

Am anderen Ende der Sprachskala findet sich ein schier unheimlicher Angstverstärker: *radioaktive Verseuchung.* Das läßt an die großen Seuchen der vorindustriellen Zeit, an Pest und Cholera denken und verbindet dies mit der Infamie der unsichtbaren Schädigung durch Strahlen. Das steigert sich gleichsam selbstläuferisch zu doppelt und dreifach erlebter Hilflosigkeit. Und wenn dann in den Medien – im Gedruckten fast noch stärker als im Gesprochenen – solche Horrorvokabeln völlig undifferenziert gebraucht werden, wird aus der Möglichkeit fast schon nicht mehr nachprüfungswürdige Wirklichkeit. Und tatsächlich haben gerade viele Printmedien vom „Spiegel" bis zur letzten Provinzzeitung über Wochen durch solch undifferenzierten Sprachgebrauch weniger informierend und aufklärend als angststeigernd gewirkt; wenn sie nicht gar, seltsam süchtig geworden durch solche Katastrophenvokabeln, Angst absichtlich schürten.

Radioaktive Verseuchung, das gab es mit ihren tödlichen Folgen und katastrophalen Langzeitwirkungen im 50-Kilometer-Umfeld von Tschernobyl und in weniger lebensgefährdenden Abstufungen darüber hinaus, aber nicht im zentraleuropäischen Bereich, wo die Gefährdung – nimmt man alles in allem – so gut wie nirgends stärker war als die Dosis der in besonders exponierten Lagen – hochalpiner Bereich, Nähe von Uranlagern – ein bestimmter Bevölkerungsteil üblicherweise ausgesetzt ist. Nüchtern sich verhaltende Kern- und Strahlenphysiker und -mediziner haben sich auch entsprechend geäußert.

Dennoch konnte man den Eindruck haben, Tschernobyl habe nicht nur insofern *bei uns* stattgefunden, als es uns daran erinnerte, daß so etwas auch in Fessenheim, Cattenom oder in Biblis nicht schlechterdings unmöglich sein würde, sondern als sei die Bevölkerung hierzulande die eigentlich oder zumindest gleicherweise leidtragende und geschädigte. Über die unmittelbar geschädigte, der Katastrophe wirklich auf Leben und Tod ausgesetzte Bevölkerung war zur gleichen Zeit vergleichsweise wenig zu hören. Von emotionaler Teilnahme oder gar Hilfsbereitschaft ihr gegenüber war kaum etwas zu spüren. Und das lag nicht nur an sowjetischer, sondern auch an *hausgemachter Desinformation und Verdrängung.* Der Eindruck setzte sich fest, eine ganze Bevölkerung oder jedenfalls ihre Stimmführer seien auf eine höchst provinzielle Weise hauptsächlich mit der eigenen nur möglichen, nicht im eigentlichen Sinn aktuellen Gefährdung beschäftigt und verwendeten kaum einen Gedanken an die wirklichen Betroffenen – eine gegenüber diesen geradezu zynische Haltung.

Trotzdem kann über die bestehenden Ängste nicht einfach hinwegpsychologisiert und -moralisiert werden. Sie sind ja keine Hirngespinste. Die mit der Nutzung der Kernenergie sich verbindenden Ängste sind keine gegenstandslosen Ängste, sondern haben eine benennbare Ursache. Wer also Ängsten begegnen will, kann nicht bei deren Übersteigerung, sondern muß bei deren *Ursachen* ansetzen.

Risikoeinschätzung und Risikoverringerung

Zunächst muß einmal deutlich werden, *wo die wirklichen Gefahren sind und wo sie nicht sind.* Manche Leute stellen sich vor, Kernreaktoren verstrahlten allein schon durch ihre Existenz die Umwelt. Es muß doch wenigstens deutlich zu machen sein, daß dem nicht so ist, daß deren Gefährdungsrisiko allein in ihrer Störanfälligkeit liegt. Und zwar in der Möglichkeit des GAU, nicht in den konventionellen Störungen, von denen keine technische, auch keine großtechnische Einrichtung frei ist. Es liegt in der Natur emotionalen Verhaltens, daß nach Harrisburg und Tschernobyl nun auch jede kleinste „konventionelle" Störung in einem Kernkraftwerk aufgebauscht wird. Hier ist technische wie politische Aufklärung gefragt.

Schwieriger wird es mit der *Risikoverringerung.* Risikoverringerung kann zunächst heißen: *Verbesserung des Sicherheitsstandards.* Gerade weil es keine absolute Sicherheit geben kann, also es den todsicheren, jedes theoretische Risiko ausschließenden Reaktor bei keiner Technik gibt, bedarf es der Anwendung von Sicherheitsmaßnahmen nach den jeweils neuestgesicherten Erkenntnissen. Die ständige Fortschreibung des Sicherheitsstandards ist der Sache wegen notwendig, und sie empfiehlt sich auch aus politischer Klugheit. Wenn schon eine Katastrophe nicht mit letzter Sicherheit ausgeschlossen werden kann, so muß doch die Wahrscheinlichkeit so gering wie nur irgendwie möglich gehalten werden. Der Verweis, bei uns sei der Sicherheitsstandard ohnehin höher als anderswo, verfängt nicht, selbst wenn er zutrifft. Die Bevölkerung muß schon wahrnehmen können bzw. ihr muß glaubhaft vermittelt werden, daß das denkbar Mögliche getan wird.

Aber selbst wenn an der Versicherung, Kernreaktoren seien hierzulande sicherer als anderswo, etwas dran ist, dann stellt sich um so mehr das *internationale Problem der Angleichung der Sicherheitsstandards* im Sinne der nach heutiger Erkenntnis sichersten, das Risiko am meisten verringernden Lösung. Das gilt für Ost und West. Denn nationales Prestige scheint einer Optimierung der Sicherheitsstandards nicht viel weniger entgegenzustehen als imperiale und militärische Interessen totalitärer Systeme.

Wenn auch Tschernobyl in der Sowjetunion „passiert" ist, so eignet es sich doch wenig für eine Verschärfung des Ost-West-Gegensatzes in Schwarz-Weiß. Im Gegenteil! Vielleicht kann die Gunst der Stunde tatsächlich zu verstärkter Zusammenarbeit in Fragen der Reaktorsicherheit genutzt werden – trotz damit verflochtener mili-

tärischer und ideologischer Interessen. Eine gewisse Bereitschaft auch der Sowjetunion ist gegenwärtig durchaus erkennbar. Sie schwindet hoffentlich nicht völlig, wenn Tschernobyl wieder aus den Schlagzeilen ist.

Blockübergreifende Zusammenarbeit in dieser Sache dient übrigens nicht nur der größeren Sicherheit, sondern der stärkeren internationalen Verflechtung und damit auch dem Frieden. Wenn schon, wie gelegentlich gesagt wird, möglichst große *gegenseitige* Abhängigkeit von Rohstoffquellen friedensfördernd ist, weil sie zur Kooperation *zwingt*, dann um so mehr jede Zusammenarbeit bei der Entwicklung und Anwendung von Sicherheitstechniken.

Verminderung heißt nicht Beseitigung des Risikos

Verminderung des Risikos muß aber auch bedeuten: auf den weiteren Ausbau der Kernenergie, soweit möglich, verzichten und den Anteil der Kernenergie an der Gesamtenergieversorgung möglichst verringern. Quer durch die politischen Parteien scheint die Bereitschaft zu wachsen, auf den Einstieg in die *Plutoniumswirtschaft* zu verzichten. Wenn Kalkar nicht in Betrieb gehe, weil der damit eingeschlagene Weg sich als zu risikoreich erweist, dann, so neulich *Kurt Biedenkopf*, seien die dafür ausgegebenen 6 bis 7 Milliarden dennoch kein vergeudetes Geld, weil man damit erfahren habe, daß es so nicht gemacht werden könne – eine politisch, jedenfalls dem Steuerzahler gegenüber etwas windige, aber moralisch schlecht zu widerlegende Argumentation. Eine Rückstellung von Wackersdorf, und sei es auch nur aus politischen Gründen, scheint inzwischen selbst führenden CSU-Leuten einzuleuchten.

Aber Verzicht auf Plutoniumswirtschaft, Umdenken in der Entsorgung, forcierte Förderung von Alternativenergien bedeutet höchstens eine Verminderung des radioaktiven Risikos. Denn was für Alternativenergien gehalten wird – Windenergie, Biomasse, auch Kohle und selbst Solarenergie –, sind in Wirklichkeit keine Alternativen zur Kernkraft, sondern höchstens Alternativen zu deren weiteren Ausbau. Einzige wirkliche Alternativenergie zur Kernspaltung wäre die Kernfusion, aber dies ist keine Möglichkeit von heute, sondern – so der Plasmaphysiker *Klaus Pinkau* – für die Mitte des nächsten Jahrhunderts.

Wer deshalb die wirtschaftlichen Risiken und die Kosten eines auf ein, zwei Jahre befristeten Direktausstiegs nicht auf sich nehmen, und das wollen mit Sicherheit nicht einmal alle Grünen, aber den *zeitlich gestreckten Ausstieg* will und diesen sich politisch vornimmt, muß ehrlicherweise auch die Fristen nennen, mit denen dabei zu rechnen ist. Diese Fristen lassen sich auch bei forcierter Kernfusionsforschung und auch durch forciertes Energiesparen nicht unbegrenzt verkürzen, soweit sich Fristen überhaupt angeben lassen.
Sosehr sich inzwischen so gut wie alle einig sind, daß die Kernkraft nur eine *Übergangsenergie* sein kann, werden wir mit ihr realistischerweise eine Zeitlang leben müssen. Wenn wir *innerhalb der jetzt heranwachsenden Generation* über sie hinauskommen, haben wir Glück gehabt, und ob sich damit das Gesamtrisiko wesentlich verringern läßt, wird sich auch erst dann präziser sagen lassen.

Dies ist kein Kissen zum Ausruhen. Das unruhiger gewordene politische Klima wird schon dafür sorgen, daß man sich nicht länger lauter Ausreden und Leerformeln leisten kann. Es ist aber auch keine Zeit für defaitistisches Wehgeschrei über eine angeblich nie und nimmer vom Menschen beherrschbare Technik. Es kommt nicht nur darauf an, daß energiepolitisch hart gearbeitet wird. Es muß auch deutlich gemacht werden, aus *welchen Gefahren wir uns herausarbeiten und welche wir zeitweise oder immer ertragen müssen.* Und es muß noch einmal unterschieden werden zwischen den Ängsten, die aus der Sache kommen, und denen, die mit dieser sich verbindend, sich aus Lebensstilen und -anschauungen ergeben.
Es gehört zur Geschöpflichkeit des Menschen, daß er mit Gefahren und Risiken, auch mit Großrisiken, zu tun hat. Davor kann ihn keine Technik schützen, sondern jede Technik bringt es neu zutage. Und es ist nicht einmal sicher, ob im Falle großtechnischer Neuerungen das Ausmaß der möglichen Gefahren für ihn überhaupt jeweils abschätzbar ist. Um so wichtiger ist es, mit ihnen umgehen zu lernen, sobald sie sich konkret zeigen.

Kirchliche Amtsträger tun gut daran, sich zurückzuhalten

Insofern ist es auch eine *Aufgabe der Kirche*, immer wieder nicht nur Politiker auf ihre Verantwortung, sondern auch auf diese *Grundbefindlichkeit* hinzuweisen. Im übrigen: die Kirchen werden immer wieder aufgefordert werden, in der einen oder anderen Richtung Stellung zu nehmen. Schon jetzt klagen Atomkraftgegner, sie würden insbesondere von der katholischen Kirche „erbärmlich" im Stich gelassen. Andererseits soll ein christlichsozialer Ministerpräsident die Bischöfe seines Landes zum Rapport gebeten haben, damit sie auf Gruppierungen von Kernkraftgegnern aus dem kirchlichen Bereich autoritativ in seinem Sinne einwirken. Den einzelnen Gruppen soll der Protest nicht beschnitten werden, solange er friedlich ist, schon gar nicht durch die kirchliche Autorität, solange sie diese nicht für sich beanspruchen. Es ist ihr demokratisches Grundrecht, zu demonstrieren. Die kirchliche Autorität selbst wird aber gut beraten sein, wenn sie sich nicht durch argumentativ ungedeckte Stellungnahmen in den Tageskampf hineinziehen läßt. Sie dient der Sache und ihrer Botschaft besser, wenn sie eigenständig argumentiert und sich emotional zurückhält. Eine Aussage, wie die des früheren Präsidenten des Evangelischen Kirchentages, *Wolfgang Huber*, Kernenergie sei mit demokratischen Grundprinzipien unvereinbar, ist nicht nur argumentativ nicht einfühlbar, sondern, würde sie als Kirchen- und nicht als Privatmeinung vorgetragen, schlicht unverantwortlich. *David Seeber*

Weltkatechismus

Der Papst beruft eine Kommission

Wie schon in anderen Fällen hat Johannes Paul II. auch diesmal schnell gehandelt. Am 10. Juni wurde im Vatikan bekanntgegeben (vgl. Osservatore Romano, 11. 6. 86), der Papst habe die Errichtung einer Kommission beschlossen, die gemäß dem Wunsch der Sondersynode vom vergangenen November/Dezember einen Entwurf für einen Katechismus ausarbeiten soll. Schon ein halbes Jahr nach dem Vorschlag im Schlußdokument der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. HK, Januar 1986, 40–48), einen „Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre" zu erarbeiten, nimmt jetzt das unmittelbar nach der Synode viel diskutierte Projekt „Weltkatechismus" konkrete Gestalt an.

Daß die Arbeit an dem von der Synode vorgeschlagenen Katechismus einer Ad-hoc-Kommission anvertraut wird, war vielfach erwartet bzw. erhofft worden. Es wäre jedenfalls einer Brüskierung der Bischofssynode gleichgekommen, hätte man ein so gewichtiges Projekt nur in der Kurie angesiedelt, ohne den Weltepiskopat überhaupt einzubeziehen. Die vom Papst ernannte Kommission setzt sich paritätisch aus sechs Kurienvertretern und sechs Diözesanbischöfen zusammen. Von seiten der *Kurie* gehören dem Gremium an: Kardinal *Joseph Ratzinger,* der Präfekt der Glaubenskongregation (er wurde vom Papst zum Vorsitzenden ernannt); Kardinal *Baum,* Präfekt der Studienkongregation, der im Zug der Kurienreform möglicherweise das Ressort Katechismen zugewiesen wird; Kardinal *Lourdusamy,* Präfekt der Ostkirchenkongregation, der Präfekt der Propaganda, Kardinal *Tomko,* Kardinal *Innocenti,* neuer Präfekt der derzeit für die Katechismen zuständigen Kleruskongregation, und der Generalsekretär der Bischofssynode, Erzbischof *Schotte.*

Der *Weltepiskopat* ist in der Katechismus-Kommission vertreten mit dem Erzbischof von Boston, Kardinal *Law* (er hatte u. a. auf der Sondersynode für die Erarbeitung eines Weltkatechismus plädiert), Erzbischof *Stroba* von Posen, Erzbischof *D'Souza* von Kalkutta, Bischof *Benitez Avalos* von Villarrica (Paraguay) und dem Erzbischof-Koadjutor von Cotonou (Benin), *Isidore De Souza.* Für die katholischen Ostkirchen gehört der melkitische Erzbischof *Néophytos Edelby* der Kommission an. In einer zweiten Etappe der Arbeit sollen dann alle Bischöfe einbezogen werden: Nach Fertigstellung des Kommissionsentwurfs wird ihnen dieser zur Stellungnahme vorgelegt. Das letzte Wort hat dann der Papst, bei dem die Approbation des „Rahmenkatechismus" liegt.

Aus der Zusammensetzung der Kommission jetzt schon Schlüsse auf das inhaltliche Profil des von Johannes Paul II. in Auftrag gegebenen Katechismus zu ziehen, wäre voreilig. Auch die Vorgaben im Schlußdokument der Sondersynode stecken nur einen Rahmen ab, in dem verschiedene methodische und inhaltlich-theologische Akzente möglich sind. Es wird also viel davon abhängen, welche Theologen von der Kommission zur Vorbereitung und Redaktion des Katechismus-Entwurfs herangezogen werden, an welchen schon vorliegenden Glaubensbüchern und Katechismen man Maß nimmt. In vieler Hinsicht wird mit dem Projekt jedenfalls *Neuland betreten:* Immerhin soll es ja nicht um einen Einheitskatechismus für alle Gläubigen der Weltkirche gehen, sondern um einen Grundlagentext, an dem sich lokale Glaubensbücher dann orientieren können bzw. müssen.
Die Arbeit der jetzt eingesetzten Kommission soll nach dem Willen des Papstes bis zur übernächsten ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode im Jahr 1990 abgeschlossen sein. Damit ist der zeitliche Rahmen nicht sehr weit gespannt. Es wäre dem Projekt kaum dienlich, wenn dabei unter Zeitdruck gearbeitet werden müßte. Auf jeden Fall sind aber von dem Unternehmen „Weltkatechismus" wichtige Aufschlüsse über das kirchliche Glaubensverständnis am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts zu erwarten. *ru*

Grenzziehung

Ist Laien im kirchlichen Dienst Parteipolitik zu verbieten?

In *Österreich* stellte sich in letzter Zeit öfters die Frage, ob im kirchlichen, speziell im pastoralen Dienst tätige Laien ein politisches Mandat anstreben dürfen oder nicht. Bischof *Reinhold Stecher* von Innsbruck berief sich vor Wochen auf eine „Weisung" der österreichischen Bischöfe, die solches verbiete. Begründet hat der Bischof dies mit der Notwendigkeit einer klaren Trennung zwischen politischem Mandat und kirchlichem Auftrag. Die Kirche sei für alle da und müsse sich deshalb politisch zurückhalten.
Die „Weisung", auf die Bischof Stecher anspielte, beruht auf einer *von den Schulämtern der österreichischen Diözesen erarbeiteten Empfehlung,* die aber in den einzelnen Diözesen durchaus unterschiedlich angewandt wird. Die Empfehlung zielte vor allem auf die Religionslehrer, bezog aber Pastoralassistenten und Gemeindereferenten ein.

Es gab konkrete Anlässe dafür: ein theologischer Mitarbeiter des Wiener Diözesanschulamtes gründete seinerzeit eine eigene politische Gruppierung, ohne allerdings damit Erfolg zu haben. Bei den letzten Landtagswahlen in Vorarlberg kandidierte ein Religionslehrer auf der dort recht erfolgreichen Liste der Grünen und wurde gewählt.
Eine schon etwas weiter zurückliegende *Parallele* aus einem anderen Bereich dazu: Der frühere Präsident der katholischen Aktion Österreichs, *Eduard Ploier,* überlegte vor den letzten Parlamentswahlen eine Kandidatur

zum Nationalrat. Darüber gab es eine öffentliche Diskussion. Der damals noch amtierende Ploier verzichtete. Man hielt sich strikt an die Regel der Inkompatibilität, der Unvereinbarkeit, zwischen bischöflichem und politischem Handeln.

Anzeichen, daß die Frage nach der politischen Aktivität von im kirchlichen Dienst stehenden Laien virulenter wird, gibt es aber auch anderswo. Im Vorfeld der Niedersachsenwahlen drohte ein Pfarrer im *Oldenburgischen* der nebenamtlichen Leiterin der Pfarrbibliothek mit Kündigung des Arbeitsverhältnisses und der Dienstwohnung, weil diese auf der SPD-Liste für Kommunalwahlen kandidieren wollte. Der Pfarrer, der darauf Wert legte, den Fall einvernehmlich im Gespräch mit der Betroffenen geklärt zu haben, begründete seine Haltung mit dem Argument, eine solche Kandidatur störe das Arbeitsverhältnis. Dieses müsse von aller Politik frei sein. Zugleich versicherte er, sein Eingreifen habe nichts mit Parteipolitik zu tun gehabt, er wäre im Falle einer Kandidatur für die CDU in gleicher Weise verfahren.
Dies mag alles so zutreffen, und auch die österreichischen diözesanen Schulämter und die ihnen folgenden Bischöfe mögen gute Argumente vorzubringen haben. Dennoch ist jedes Verbot politischer Betätigung von katholischen Laien mehr als problematisch.

Es läßt sich wenig dagegen einwenden, wenn von kirchenamtlicher Seite der Wunsch besteht, Spitzenpositionen katholischer Verbände, besonders solcher wie der Katholischen Aktion, die direkt von der Hierarchie abhängen, nicht mit exponierten Parteipolitikern zu besetzen bzw. daß Führungspersönlichkeiten solcher Verbände sich parteipolitisch zurückhalten. In der Bundesrepublik – wo es das Modell der Katholischen Aktion so allerdings nicht gibt – bestehen diesbezüglich zu viele und zu ausgeprägte *Personalunionen.* Aber eine strikte Unvereinbarkeitsklausel ist für die Kirche gegenproduktiv und führt dazu, daß noch weniger katholisch geprägte Persönlichkeiten sich in politischen Parteien profilieren, als es ohnehin geschieht.
Im *Oldenburgischen Fall* handelt es sich schlicht um Klerikalismus. Ein katholischer Laie, auch wenn er eine kirchliche Bibliothek versieht, hat es nicht nötig, sich vom kirchlichen Vorgesetzten verordnen zu lassen, was er politisch tut oder läßt, solange er nicht einer deklarierten Gottlosenpartei mit antikirchlichem Charakter anhängt. Die „Störung", die durch ein solchermaßen angestrebtes politisches Mandat in die Gemeinde einzieht, ist genau die von „Gaudium et spes" (Nr. 43) definierte, wenn die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums feststellt, daß Katholiken in weltlichen Sachverhalten „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen" können. Dies schließt politische Aktivität in unterschiedlichen Parteien ein. Ob Laie, Pfarrer oder Bischof: ein jeder wird sich damit abfinden müssen.

Als schwieriger erscheint – jedenfalls auf den ersten Blick – das Problem im Falle von *Religionslehrern, Pastoralassistenten* und *Gemeindereferenten.* Sie stehen ja im pastoralen Dienst und erfüllen – im engeren oder weiteren Sinne – einen seelsorglichen Auftrag. Aber auch sie sind keine kirchlichen Amtspersonen, sondern *Laien:* als Pastoralassistenten und Gemeindereferenten sind sie Hilfskräfte des Pfarrers oder der Diözese; als Religionslehrer in der Schule leisten sie einen genau umschriebenen Dienst im Auftrag der Kirche. Aber auch sie sind Laien und verkörpern nicht wie der ordinierte Geistliche das kirchliche Amt, auch wenn sie diesem unmittelbar zugeordnet sind. Es ist deshalb nicht einzusehen, warum sie in ihren politischen Rechten als katholische Laien beschnitten werden sollten.

Das Problem einer *Verquickung von kirchlichem Auftrag und parteipolitischer Aktivität* läßt sich auf anderem Wege lösen. Es muß klar sein, daß, ob ein Laie im pastoralen Dienst parteipolitisch aktiv ist oder nicht, Parteipolitik und pastoraler Dienst von ihm selber sauber auseinandergehalten werden müssen. Für den Religionslehrer gilt gleiches, allerdings mit dem einen Unterschied, daß in seinem Fall schon die Schulbehörde dafür zu sorgen hat, daß parteipolitische Agitation vom Unterricht ferngehalten wird. Das schließt nicht aus, daß im Religionsunterricht auch einmal über politische Parteien gesprochen wird.

se

Arbeits-Teilung

Forderungen des ZdK

An Stellungnahmen aus dem kirchlichen Bereich zur Arbeitslosigkeit besteht kein Mangel. Besonders gilt das für den katholischen Bereich. Das Zentralkomitee (ZdK) hat sich mehrmals damit befaßt, auch mit Einzelfragen: zuletzt 1984 mit dem Lehrstellenproblem. Von 1982 gibt es eine Erklärung der Gemeinsamen Konferenz (von ZdK und Bischofskonferenz) und – nur wenige Tage später veröffentlicht – eine ausführliche Darstellung des Beirats der Gemeinsamen Konferenz (vgl. HK, Dezember 1982, 595–603).
Die Bischöfe haben sich ihrerseits zu Wort gemeldet: zuletzt im September 1985 gemeinsam mit dem Rat der EKD (vgl. HK, Oktober 1985, 489).
Wenn sich das Zentralkomitee mit einem *Thesentext* jetzt noch einmal eigens zum Gesamtkomplex zu Wort meldet, dann sicher nicht, weil der Eindruck bestünde, kirchlich werde das Thema sowohl grundsätzlich wie praktisch vernachlässigt – es gibt gerade im kirchlichen Bereich an einzelnen Orten und in den verschiedenen Diözesen auch eine Menge praktische Hilfsprojekte vor allem gegen die Jugendarbeitslosigkeit –, sondern vor allem aus drei Gründen, die eingangs auch genannt werden:
1. Die Massenarbeitslosigkeit hat in der letzten Zeit trotz wieder steigenden Wirtschaftswachstums an Schärfe nicht verloren.
2. Es mehrten sich pessimistische Stimmen, die befürchten oder gar erhoffen, daß die Industriegesellschaft am Beschäftigungsproblem scheitert.
3. Es gelte nicht nur dieser Tendenz, sondern auch Versuchen entgegenzu-

wirken, die auf gesetzlicher Grundlage ermittelten Arbeitslosenzahlen umzudeuten und zu verharmlosen.

Von dieser *perspektivischen Beurteilung des Problems* und den öffentlichen Reaktionen darauf ausgehend, versuchen die von der Kommission „Wirtschaft und Gesellschaft" (Vorsitz *Josef Stingl*) erarbeiteten, auf der Vollversammlung des ZdK Anfang Mai diskutierten und vom Geschäftsführenden Ausschuß Ende Mai verabschiedeten Thesen das *Beschäftigungsproblem insgesamt,* vor allem in seinen strukturellen und langfristigen Aspekten, in den Blick zu bekommen.
Zwei Ziele gelten dabei als gleichrangig und einander bedingend: die *Bekämpfung der Arbeitslosigkeit* durch mittelfristig angelegte Beschäftigungsstrategien und die *Erhaltung und weitere Entfaltung der bestehenden Industriegesellschaft.* Für das ZdK ist klar, daß die vornehmlich strukturell bedingten Beschäftigungsprobleme nur im Rahmen des industriellen Beschäftigungssystems gelöst werden können.

Alternativen Verfechtern des Ausbaus des informellen Sektors nach Kriterien „zweckfreier Humanität" setzen die Thesen weitgehend bekannte Erkenntnisse entgegen: *Wirtschaftswachstum als Voraussetzung für den Abbau von Arbeitslosigkeit* (freilich verbunden mit der nicht mehr ganz neuen Einsicht, daß „Wirtschaftswachstum allein die vor uns liegenden Probleme nicht lösen (kann)"; eine stärker beschäftigungspolitisch konzipierte Tarifpolitik; Beteiligung der Arbeiterschaft am Produktiveigentum; Verkürzung der Wochen-, Jahres- und Lebensarbeitszeit als Anpassung an die Arbeitsproduktivität (aber verbunden mit teilweisem Einkommensverzicht) und natürlich auch: *„unterschiedliche Gestaltung der tariflichen und der betrieblichen Arbeitszeiten"* als Möglichkeit, „die Bedürfnisse der arbeitenden Menschen mit betrieblichen Erfordernissen abzustimmen und zusätzliche Arbeitsplätze zu schaffen".
Wie wär's eigentlich, wenn sich ein Gremium wie das Zentralkomitee bzw. dessen Kommission „Wirtschaft und Gesellschaft" einmal diesen letzteren Punkt allein gründlich vornähme? *Teilzeitarbeit* und *Arbeitszeitteilung* sind auf jeden Fall die Schlüsselbegriffe für den Wandel einer Arbeitsorganisation, die im Wandel systemkonform bleibt, dem veränderten Freizeitbedürfnis und der davon stärker mitbestimmten Lebensplanung entspricht und unter allen sonst genannten und denkbaren Maßnahmebündeln das geeignetste ist, um Erwerbsarbeit besser zu verteilen. Solcherlei Pionierarbeit wäre höchst verdienstvoll, und man könnte sich die Wiederholung von allzu Bekanntem, wie z. B. die Forderung nach Ausbau des Bildungsurlaubs, sparen. *se*

Ambivalenzen

Freiheit als Zwang zur Selbstverwirklichung

Daß die heute so vielgerühmte Selbstverwirklichung nicht einfach das Produkt der reinsten individuellen Freiheit ist, sondern Zwängen entspringt, die in ganz bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen angelegt sind, ist keine ganz neue, nur häufig übergangene Erkenntnis. Der in Einsiedeln lebende und in Zürich lehrende Sozialphilosoph *Hermann Lübbe,* als hinreißender Festredner ebenso bekannt wie als Denker, hat auf einem sog. *Zukunftskongreß der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin* ein solches Szenario ausgemalt.

Lübbe sah den Zwang zu immer mehr Selbstverwirklichung in einer Zivilisationsdynamik, die es uns modernen Kulturgenossen erlaube, unser Leben weitgehend „notwendigkeitsentlastet" zuzubringen. Die Expansion von Zeiträumen, in denen wir tun und lassen können, was wir wollen, erzwinge mehr Selbstbestimmung, damit auch mehr Selbstverwirklichung als Lebensthema und ineins damit mehr Selbstverantwortung „als Achtsamkeit auf die sittliche Qualität der Selbstverwirklichung".
Daß sich dies nicht nur als Notwendigkeit objektiver Prozesse zuträgt, sondern auch in den Konsequenzen auf humane Weise gelingt, zeigte Lübbe an einem neuen, in den fünfziger und sechziger Jahren jedenfalls von Kulturpessimisten wie Adorno nicht für möglich gehaltenen ‚Aufblühen von Alltagskultur' – von der Hausmusik bis zum eigengepflegten Obst- und Gemüsegarten. Diese „freie Konstitution von Aufgaben und Zwecken" gebe, nachdem man sich einmal auf sie eingelassen habe, Halt und löse damit weitgehend auch die erst in der Industriekultur virulent gewordenen Sinnfragen.

Diese Entwicklung habe zwar auch ihre „Elendsseite": expandierenden Alkoholismus, Drogenkonsum, Vereinsamungsfolgen mißlingender Kommunikation. Dennoch erhielten in ihr Sinnfragen ihre „selbstverwirklichungsdienliche" Antwort.
Lübbe faszinierte mit dieser These seine Zuhörer nicht wenig. Sie hat den Vorzug, daß so veränderte Haltungen und Ansprüche, ohne daß ihre Ursachen bekannt sind, nicht vorweg moralisiert, sondern aus der Veränderung der Lebensverhältnisse erklärt werden. Aber die größer werdende Freizeit ist höchstens einer von vielen Faktoren, die Selbstverwirklichung – auch als steigende Selbstverantwortung – „erzwingen". Der das Zusammenleben orientierungsschwierig machende Pluralismus des Denkens und Sichverhaltens und die Vereinheitlichung (Verrechtlichung) von Öffentlichkeit, die zum Rückzug in private Freiheitsräume zwingt, sind auf je verschiedene Weise zentralere.

Und der Schrebergärtner als freizeitbeschäftigter Sinnproduzent ist sicher eine Selbstverwirklichung auf ihr Maß bringende, nicht einfach irreale Leitfigur. Aber leider oder Gott sei Dank hat der spätindustrielle Freizeitmensch Sinnfragen, die nicht durch das Begießen von Kopfsalat und die Ernte von Winteräpfeln zu lösen sind. Dazu gehört nicht nur die Frage, was denn nun die Welt im Innersten zusammenhält, sondern auch die nach dem je eigenen mitmenschlichen Glück oder Unglück. Und da beginnt es mit den Ambivalenzen von Selbstverwirklichung erst so recht. *se*

Johannes Paul II.: Enzyklika über den Heiligen Geist

Die *Frage nach dem Heiligen Geist,* die Johannes Paul II. in seiner am 30. Mai veröffentlichten Enzyklika „Dominum et vivificantem" aufgreift, ist in der gegenwärtigen Christenheit durchaus virulent. Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, die sich der Pfingstbewegung zurechnen, gewinnen vor allem in Ländern der Dritten Welt stark an Boden. In der katholischen Weltkirche bildet die *charismatische Erneuerungsbewegung* einen der wichtigsten Stränge einer spirituellen Neuorientierung und Intensivierung (vgl. HK, August 1983, 368–372). In der Theologie versucht man sich aus verschiedenen Richtungen neu an die Lehre vom Heiligen Geist und sein Wirken in Kirche und Welt heranzutasten, ohne daß sich schon so etwas wie eine geschlossenstimmige Pneumatologie abzeichnen würde (vgl. den Bericht über die Dogmatikertagung von 1979 in HK, Februar 1979, 94–96). *Feministische Theologie* entdeckt den Heiligen Geist als „weibliches" Element in Gott, und in der Diskussion um eine *ökologische Schöpfungslehre* spielt die Frage nach der Präsenz des Geistes in der Schöpfungswirklichkeit eine Rolle.

Aus der Tradition bewußt ausgewählt

Der Papst geht in der Einleitung zur neuen Enzyklika allerdings nicht näher auf den aktuellen Kontext eines Nachdenkens über den Heiligen Geist ein; er beläßt es bei dem Hinweis, daß wir in unserer Epoche vom „stets alten und zugleich neuen Glauben der Kirche" aufgerufen seien, uns näher mit dem lebendigmachenden Heiligen Geist zu befassen. Die *Koordinaten seines Lehrschreibens* steckt Johannes Paul II. ab mit dem Verweis auf seine beiden Enzykliken „Redemptor hominis" (vgl. HK, April 1979, 186–209) und „Dives in misericordia" (vgl. HK, Februar 1981, 75–93), auf das Erbe des Zweiten Vatikanums, das gemeinsame Erbe mit den Ostkirchen, die den „außerordentlichen Reichtum der Lehre der Väter über den Heiligen Geist mit großer Sorgfalt bewahrt" hätten, und mit dem Vorblick auf das bevorstehende Ende des zweiten Jahrtausends nach Christi Geburt.

Dieser Vorblick, dem der ganze dritte Teil von „Dominum et vivificantem" gewidmet ist und mit dem schon die Antrittsenzyklika einsetzte („Wir befinden uns in gewisser Weise in der Zeit eines neuen Advents, in einer Zeit der Erwartung"), gehört zu den Lieblingsideen des gegenwärtigen Papstes, die er immer wieder ins Spiel bringt. Auch darüber hinaus trägt die neue Enzyklika unverkennbar die *persönliche theologisch-spirituelle Handschrift Johannes Pauls II.* Sie ist durch und durch geprägt von der für ihn charakteristischen Art, einzelne Schriftstellen (in diesem Fall vor allem solche aus den Abschiedsreden des Johannesevangeliums) meditierend hin und her zu wenden, assoziativ von der einen zur anderen Stelle überzuleiten und die Texte von einigen Grundmotiven her auszulegen. Hinter der *theologischen Meditation* tritt in „Dominum et vivificantem" (wie auch schon in „Dives in misericordia") das Lehrmäßige deutlich zurück. So nimmt der Papst beispielsweise nicht zu den theologischen Differenzen zwischen Ost- und Westkirche in der Lehre vom Heiligen Geist Stellung, was angesichts seines immer wieder bezeugten Interesses an einer möglichst raschen Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft zwischen Rom und den orthodoxen Kirchen durchaus nahegelegen hätte. Die *ökumenische Dimension* der Frage nach dem Wirken des Geistes findet außer in der Einleitung nur noch kurz in Nr. 62 der Enzyklika Erwähnung: „... damit alle, die durch den einen Geist in der Taufe in einen einzigen Leib aufgenommen wurden, sich als Brüder vereint zur Feier derselben Eucharistie zusammenfinden."

Er wolle die „überaus reiche Lehre vom Heiligen Geist" nicht vollständig ausschöpfen, so Johannes Paul II. in den einführenden Passagen der Enzyklika. Tatsächlich *wählt der Papst aus dem biblischen und theologiegeschichtlichen Material bewußt aus:* Die Entwicklung der Pneumatologie zwischen Väterzeit und Zweitem Vatikanum bleibt zugunsten der biblischen Aussagen über den Geist ausgeklammert (diese werden allerdings immer im Licht der entwickelten Trinitätslehre gedeutet); bei den neutestamentlichen Zeugnissen liegt das Schwergewicht eindeutig auf dem *Johannesevangelium,* das Johannes Paul II. die entscheidenden Stichworte für seine Reflexionen liefert. Was Paulus als den zweiten Kronzeugen für die neutestamentliche Pneumatologie anbelangt, so greift der Papst zwar die Geistaussagen aus dem achten Kapitel des Römerbriefs häufig auf; dagegen spielt die paulinische Charismenlehre in der Enzyklika kaum eine Rolle. Überhaupt gilt die Aufmerksamkeit Johannes Pauls II. in „Dominum et vivificantem" nur in beschränktem Umfang dem Verhältnis von Geist und Kirche. Die einschlägigen Abschnitte (Nr. 25–26 u. Nr. 61–64) nehmen *Grundaussagen des Zweiten Vatikanums* über die Kirche auf, ohne sie weiter zu entfalten oder auf konkrete Fragen einzugehen. Allgemein stellt der Papst fest, die Lehre des Konzils sei wesentlich pneumatologisch: „durchdrungen von der Wahrheit über den Heiligen Geist als Seele der Kirche" (Nr. 26).

Die Sünde und der Heilige Geist

Neben der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" zitiert Johannes Paul II. in seiner neuen Enzyklika vor allem die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", nicht zuletzt im zweiten Teil, der nicht nur im äußeren

Aufbau die Mitte von „Dominum et vivificantem" bildet, sondern auch die innere Mitte des Textes ist. Während der erste Teil, ausgehend von den johanneischen Abschiedsreden, vom Wirken des Heiligen Geistes in den *verschiedenen Stadien der Heilsgeschichte* handelt (Geist im Alten Testament, im Wirken Jesu von Nazaret, im Osterereignis, Pfingsten als „Geburt der Kirche") und kurz auf das *Trinitätsgeheimnis* eingeht („Man kann sagen, daß im Heiligen Geist das innere Leben des dreieinigen Gottes ganz zur Gabe wird, zum Austausch gegenseitiger Liebe unter den göttlichen Personen"), spricht der Papst im zweiten Teil vom Heiligen Geist als dem, der „die Welt ihrer Sünde überführt".

Damit setzt Johannes Paul II. einen Akzent, den man angesichts der gegenwärtigen Diskussionslage in der Pneumatologie nicht unbedingt erwartet: Im großen Werk von *Yves Congar* über den Heiligen Geist (Freiburg 1982, vgl. HK, Dezember 1982, 609–613) gelten dem Thema Geist und Sünde gerade zwei Seiten (257 f.). Anhand der Stelle Joh 16, 8 („Und wenn er kommt, wird er die Welt überführen und aufdecken, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist") entfaltet der Papst eine ganze *Theologie der Sünde und der Erlösung.* Deren Grundgedanke läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Weil die Sünde letztlich Absage an Gott und Mißbrauch der von ihm geschenkten Freiheit ist, kann sie nur der Heilige Geist, als die Liebe Gottes in Person, aufdecken und heilen. Dabei wird das *Gewissen* als Geschenk des Heiligen Geistes gedeutet, gegen das der Mensch im Überschreiten der ihm von Gott gesetzten Grenzen handelt: „Der ‚Ungehorsam' als ursprüngliche Dimension der Sünde bedeutet die Zurückweisung dieser Quelle wegen des Anspruchs des Menschen, selbst autonome und alleinige Quelle für die Bestimmung von Gut und Böse zu werden" (Nr. 36). Hinter der Sünde des Menschen sieht der Papst den Satan, von dem als „Vater der Lüge" gleich mehrmals die Rede ist.

Die Mitwirkung des Geistes am Erlösungsgeschehen verfolgt Johannes Paul II. bis in die innertrinitarischen Vorgänge hinein: „Der Heilige Geist als Liebe und Gnadengeschenk versenkt sich gewissermaßen in die Herzmitte jenes Opfers, das am Kreuz dargeboten wird" (Nr. 41). Dieser göttlichen Vorgabe sollen Reue und Umkehr als Abkehr des Menschen von der Sünde und Zuwendung zur Wahrheit Gottes entsprechen. „Die Mühe des menschlichen Herzens und des Gewissens, mit der diese ‚Umkehr' oder Bekehrung geschieht, ist der Widerschein jenes Prozesses, durch den sich die Verwerfung in heilbringende Liebe verwandelt, die zu leiden weiß" (Nr. 45).

Der Gegensatz zwischen Heiligem Geist und Sünde liefert in der Enzyklika auch das Raster, in dem die *gegenwärtige Weltsituation* gesehen und beurteilt wird. Dabei greift der Papst auf Deutungsschemata zurück, die er bei entsprechender Gelegenheit immer wieder verwendet. Das von Paulus im Römerbrief beschriebene „Begehren des Fleisches", das mit dem „Begehren des Geistes" im Streit liegt, findet für Johannes Paul II. heute seine intensivste Verkörperung im *Materialismus:* „Das System, das diese Denkweise, Ideologie und Praxis am meisten entwickelt und zu den äußersten praktischen Konsequenzen geführt hat, ist der dialektische und historische Materialismus, der noch immer als Lebenssubstanz des Marxismus gilt" (Nr. 56). Allerdings beschränkt sich die Enzyklika nicht auf die Anklage des marxistischen Materialismus, sondern spricht darüber hinaus von den *„Zeichen des Todes" als Merkmalen der modernen Zivilisation,* wobei Wettrüsten, Hunger, Abtreibung und Euthanasie, Krieg und Terrorismus nebeneinander als solche Zeichen genannt werden. Den „dunklen Schatten der materialistischen Zivilisation" kontrastiert der Papst einen neuen Ruf nach dem Geist Gottes, unter dessen Einfluß sich die Menschen von den sie bedrängenden Zwängen befreien könnten.

Die Hauptstoßrichtung von „Dominum et vivificantem" geht also zweifellos dahin, im Vorblick auf die *Jahrtausendwende* die Botschaft vom lebendigmachenden Geist Gottes als tiefste und letztlich entscheidende Antwort auf die Gefahren und Herausforderungen herauszustellen, denen sich die Menschheit heute gegenübersieht. Nur die Öffnung für den Heiligen Geist kann die Menschen von der Sünde lösen und sie von innen her verwandeln: „Die innige Beziehung mit Gott im Heiligen Geist läßt den Menschen auf neue Weise auch sich selber, sein eigenes Menschsein verstehen. So wird jenes Bild und Gleichnis Gottes voll verwirklicht, das der Mensch seit Anfang an ist" (Nr. 59). Als eindrücklichstes Indiz der Neubesinnung auf den Heiligen Geist hebt der Papst *das Gebet* hervor: Es wachse in diesen Jahren die Zahl der Menschen, die in Bewegungen und immer mehr verbreiteten Gruppen dem Gebet die erste Stelle einräumen und darin geistliche Erneuerung suchten. Damit sind wohl auch, aber nicht nur, die *charismatischen Gruppen* in der Kirche gemeint, die Johannes Paul II. in seiner Enzyklika über den Heiligen Geist nirgendwo direkt anspricht.

Die Enzyklika paßt ins Bild

„Dominum et vivificantem" erweist sich als ein weiterer Mosaikstein im Programm Johannes Pauls II., der sich nahtlos in das bisherige Bild einpaßt und es bestätigt. Ob Ausblick auf das Jubiläum des Jahres 2000, eindringliche Evokation der Ängste und Bedrohungen der Gegenwart, klare Absage an den marxistischen Materialismus oder theologische Meditation über die Anfangskapitel der Genesis: Das neue Dokument enthält *sehr viel Bekanntes,* diesmal in einen pneumatologischen Rahmen eingebettet. Der Papst sprach bei der Ankündigung seiner fünften Enzyklika an Pfingsten von ihr als dem Schlußstein einer „trinitarischen Trilogie", die sie zusammen mit „Redemptor hominis" und „Dives in misericordia" bilde. Unmittelbaren Diskussionsstoff bietet das neue Schreiben nicht, da es keine Lehrfragen direkt anspricht. Nicht

zufällig haben sich die ersten Reaktionen in den Medien vor allem an den Passagen über den Materialismus und die „Zeichen des Todes" in der modernen Zivilisation festgemacht, lassen sich dort doch am ehesten noch aktuelle Bezüge herstellen. Ob die Enzyklika etwa mit ihren Aussagen über das Verhältnis von Heiligem Geist und Sünde das weitere theologische Nachdenken über die Lehre vom Geist und seinem Wirken beeinflussen wird, läßt sich schwer voraussehen. *U. R.*

Katholisch-orthodoxer Dialog: Sand im Getriebe

In einem Dokument über den Stand der ökumenischen Dialoge der Orthodoxen Kirche, das bei einer Tagung der „Interorthodoxen Präkonziliaren Kommission" im Februar dieses Jahres erstellt wurde (vgl. den Text in: La Documentation Catholique, 1. 6. 86), wird der bisherige Verlauf des katholisch-orthodoxen Dialogs positiv beurteilt. Dem wird aber hinzugefügt, es gebe gewisse Probleme hinsichtlich der Thematik und der Methodik, die den raschen und wirksamen Fortgang des Dialogs erschwerten. Tatsächlich ist der 1980 begonnene offizielle theologische Dialog zwischen Rom und der Orthodoxie *nie ganz störungsfrei* verlaufen, wenn auch die *inhaltlich-theologische Arbeit* durchaus vorankam. Aber noch keine der Vollversammlungen der 56köpfigen Kommission stand unter einem so ungünstigen Stern wie die vierte, die jetzt vom 29. Mai bis zum 7. Juni in der Nähe von Bari, der Stadt mit dem Grab des in Ost- und Westkirche gleichermaßen verehrten Bischofs Nikolaus, stattfand.

Griechische Empfindlichkeiten

Schon vor Beginn der Vollversammlung hatte der griechische Erzbischof *Seraphim* dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel mitgeteilt, daß diesmal die Vertreter der griechischen Kirche dem Treffen fernbleiben würden. Als Grund für den Boykott nannte der Athener Erzbischof eine unlängst durchgeführte Ausstellung von Ikonen aus der jugoslawischen Republik Makedonien im Vatikan. Diese Ausstellung sei ein Akt der Anerkennung und der unverhüllten Unterstützung der „schismatischen und chauvinistischen" Kirche von Skopje durch den Vatikan. Die Bezeichnung der makedonischen Kirche als „schismatisch" bezieht sich auf deren Loslösung aus dem Jurisdiktions-Verband des serbischen Patriarchats im Jahr 1967. Damals hatte sich die Orthodoxe Kirche Makedoniens für autokephal erklärt, ohne daß ihre Autokephalie bisher von den übrigen orthodoxen Kirchen formell anerkannt worden wäre.

Darüber hinaus sind bei der griechischen Kirche in der Makedonienfrage *national-politische Empfindlichkeiten und Emotionen* im Spiel. In Griechenland reagiert man empfindlich auf Äußerungen aus dem jugoslawischen Makedonien über eine „makedonische Nation", weil man darin Angriffe auf die Einheit und nationale Homogenität des eigenen Staates sieht, zu dem ja Teile der historischen Landschaft Makedoniens gehören. Ministerpräsident *Papandreou* erklärte vor kurzem im nordgriechischen Alexandroupolis, für Griechenland gebe es keine makedonische Nation (NZZ, 3. 6. 86). Die griechische Kirche, die sich als Wahrerin des Hellenentums und der nationalen Tradition sieht, zieht in dieser Frage am gleichen Strang. Ihre Vorwürfe bezüglich der Ausstellung im Vatikan wurden in Bari von Kardinal *Willebrands*, dem katholischen Kopräsidenten der Kommission, zurückgewiesen: Eine störende Einmischung in interne Angelegenheiten der Orthodoxie komme für Rom nicht in Frage, heißt es dazu im Schlußkommuniqué der Vollversammlung; der Heilige Stuhl habe die Selbständigkeit der makedonischen Kirche nicht anerkannt.

Es blieb in Bari aber nicht beim Boykott durch die griechische Kirche, der vielfach als Überreaktion gewertet wurde. Das orthodoxe Patriarchat von Jerusalem schloß sich dem Boykott an und vier weitere orthodoxe Delegationen (Serbien, Zypern, Polen, ČSSR) reisten während der Vollversammlung vorzeitig ab. Grund für diesen Schritt war nicht nur die Solidarität mit der Kirche von Griechenland und ihrer Sicht der Makedonienfrage; es waren auch orthodoxe Gravamina im Spiel, die den Dialog schon von Anfang an belasten, diesmal aber besonders massiv zum Ausdruck kamen: Die Orthodoxen werfen den mit Rom in Gemeinschaft stehenden „unierten" Ostkirchen Proselytismus vor. Vor allem im Nahen Osten fühlen sich die orthodoxen Kirchen durch die finanziell besser ausgestatteten und im Bildungs- und Sozialbereich aktiven Katholiken der östlichen Riten an die Wand gedrängt.

Verzögerungen bei der theologischen Arbeit

Die in Bari offen ausgetragenen Unstimmigkeiten führten zu *Verzögerungen bei der theologischen Arbeit* der Vollversammlung, auf der auch die Vertreter der orthodoxen Kirchen aus der Sowjetunion (Moskauer Patriarchat und Georgische Kirche) fehlten: Sie hatten diesmal keine Ausreisegenehmigung erhalten. Daß die vorgesehene Tagesordnung überhaupt angepackt und an den anstehenden Fragen weitergearbeitet wurde, war vor allem das Verdienst der beiden Vorsitzenden, Kardinal Willebrands und Erzbischof *Stylianos* von Australien. Allerdings kam man nicht so weit, wie vor der Vollversammlung geplant. So konnte das Dokument „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche", das eigentlich schon bei der letzten Vollversammlung auf Kreta verab-

schiedet werden sollte (vgl. HK, Juli 1984, 303–304), diesmal zwar inhaltlich fertiggestellt, aber aufgrund der Lücken in der orthodoxen Delegation nicht verabschiedet werden.

Für die Sitzung in Bari war von den drei Unterkommissionen und der Koordinierungskommission außerdem ein Dokument zum Thema „Das Sakrament der Priesterweihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, unter besonderer Berücksichtigung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes" vorbereitet worden. Man konnte es bei der Vollversammlung aber nur andiskutieren. Das hatte nicht nur mit dem Zeitmangel zu tun, sondern auch mit den katholisch-orthodoxen Differenzen, die sich bei diesem Thema bemerkbar machen. Immerhin wird in dem Entwurf auch über die Rolle der *Konzilien* im Leben der Kirche gehandelt; damit kommt unvermeidlicherweise die Frage nach der *Stellung und den Vollmachten des Bischofs von Rom* ins Spiel. Mit dem Dokument über die Priesterweihe kommt die Dialogkommission, die zunächst um die Klärung der gemeinsamen ekklesiologischen Basis bemüht war (vgl. das 1982 in München verabschiedete Dokument über das Mysterium der Kirche), jetzt näher an die eigentlich kontroversen Fragen zwischen Katholiken und Orthodoxen heran. Der „Osservatore Romano" zitierte in einem Vorbericht zur Vollversammlung von Bari (24. 5. 86) eine diesbezügliche Äußerung des rumänischen Vertreters in der Kommission, Metropolit Antonie von Transsylvanien: Die Studien und Ergebnisse in bezug auf das Sakrament der Priesterweihe seien ein Test für die Möglichkeit, ökumenisch annehmbare Lösungen in den großen Divergenzfragen zwischen den beiden Kirchen zu erreichen.

So weit ist es allerdings noch nicht. Zur Beschleunigung der jetzt wieder verzögerten Arbeit der katholisch-orthodoxen Dialogkommission wurde bei der Vollversammlung ein *außerplanmäßiges Plenartreffen im kommenden Jahr* vereinbart. Die Kommission wird 1987 zwischen den regulären Vollversammlungen nochmals in Bari zusammenkommen, um dann zumindest das Dokument über „Glaube, Sakramente und die Einheit der Kirche" verabschieden zu können. Welche Themen man nach Fertigstellung dieser Studie und des als Entwurf vorliegenden Dokuments über das Sakrament der Priesterweihe in Angriff nehmen wird, dazu wurde in Bari noch nichts verbindlich festgelegt.

Der Dialog geht weiter

Es wurde – so das Schlußkommuniqué – aber vorgeschlagen, „daß die beiden Fragen des Proselytismus und der Katholiken des östlichen Ritus in ihren theologischen und praktischen Aspekten Gegenstand einer eventuellen Studie der Kommission werden sollen". Dieser Vorschlag findet sich auch in der erwähnten Stellungnahme der „Interorthodoxen Präkonziliaren Kommission" zum Stand des katholisch-orthodoxen Dialogs. In Bari wurden allerdings Zweifel laut, ob es Aufgabe einer theologischen Dialogkommission sein könne, sich mit den praktischen Schwierigkeiten zu beschäftigen, die sich aus dem Nebeneinander von Orthodoxen und Unierten ergeben. Eine „Institution", die rascher mit den Autoritäten beider Kirchen verbunden sei, wäre besser in der Lage, diese Probleme in Angriff zu nehmen, heißt es im Schlußkommuniqué der Vollversammlung. Ob und wie diese Anregung in absehbarer Zeit aufgegriffen wird, muß im Augenblick offenbleiben.

Der theologische Dialog wird jedenfalls auch nach den teilweise unerfreulichen und belastenden Umständen der vierten Vollversammlung *weitergehen.* Keine der orthodoxen Kirchen, die das Treffen von Bari boykottierten oder deren Vertreter vorzeitig abreisten, hat den Dialog aufgekündigt, auch nicht die Kirche von Griechenland, in der die Vorbehalte besonders verbreitet sind. Für die Ernüchterung angesichts manch hochfliegender Erwartungen hätte es Bari nicht gebraucht: Bei genauerem Hinsehen mußte von Anfang an klar sein, daß der theologische Dialog zwischen Rom und den Ostkirchen ein mühsames und risikoreiches Unternehmen sein würde. Die eigentliche *Bewährungsprobe* für das offizielle Gespräch zwischen den seit fast einem Jahrtausend getrennten Kirchen wird ohnehin erst dann kommen, wenn die kritischen Punkte Primat und Unfehlbarkeit explizit auf der Tagesordnung stehen. Auch die Frage nach dem weiteren Schicksal der mit Rom in voller Gemeinschaft stehenden Ostkirchen kann letztlich nur in einer ekklesiologischen Gesamtperspektive angegangen werden. *U. R.*

Ortskirche in Asien: Beispiel China

Vom 20. bis 23. Mai 1986 fand in St. Augustin im Arnold-Janssen-Haus ein Seminar zum Thema: „Universalkirche und Ortskirche – am Beispiel von China" statt, das von der Gruppe „Katholiken in Europa, die sich für China engagieren" (CECC) veranstaltet wurde. Zu dieser Arbeitsgruppe, die in loser Form seit Anfang der 70er Jahre besteht, gehören Angehörige von Missionsorden, Theologen, Mitarbeiter von kirchlichen Hilfswerken und eine Reihe anderer Personen, die sich für die Entwicklungen in der VR China mit besonderem Schwerpunkt auf das kirchliche Leben interessieren. Die etwa alle zwei Jahre veranstalteten Seminare greifen aktuelle Fragen auf und dienen darüber hinaus dem Zweck, ein Forum für einen Informations- und Gedankenaustausch auf europäischer Ebene zu bieten. Es bestehen gute Kontakte zur protestantischen Seite, mit der zusammen ebenfalls öfter Veranstaltungen gemacht wurden.

Im Hinblick auf die kirchlichen Entwicklungen in der VR China war das

diesjährige Thema mit dem Schwerpunkt „Theologie der Ortskirche" im Spannungsfeld von Universalkirche zur Ortskirche und umgekehrt gewählt worden. Ziel des Seminars war es, einmal der besonderen Situation der chinesischen Ortskirche unter den heute gegebenen Bedingungen nachzugehen, zugleich aber diese Thematik hineinzunehmen in eine „asiatische Perspektive" und dabei die Gemeinsamkeiten der chinesischen Ortskirche in der ekklesiologischen Fragestellung mit den anderen asiatischen Ortskirchen zu zeigen.

Die Herausforderungen Asiens

Jan Kerkhofs SJ, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Löwen, gab eine Einführung in die „Theologie der Ortskirche seit dem II. Vatikanischen Konzil". Dabei stellte er die beiden miteinander nicht vereinbaren Ekklesiologien des II. Vatikanum heraus, bei denen die erste nur die Teilkirche mit einem Bischof an der Spitze kennt, während die anderen ekklesiologischen Aussagen in der Ortskirche eher die regionale Kirche sehen. In der Auseinandersetzung um die Befugnisse nationaler und regionaler Bischofskonferenzen, wie sie nicht zuletzt durch Äußerungen von Kardinal Ratzinger angestoßen wurde, der eine eigentliche Lehrbefugnis nur bei den Einzelbischöfen anerkennen möchte, zeigen sich die praktischen Auswirkungen dieser Auffassungen. Kerkhofs zeigte anhand der Vorbereitungspapiere, der Diskussion und des Schlußdokuments der außergewöhnlichen Bischofssynode in Rom 1985, daß das Problem des Verhältnisses von Einheit in Vielfalt innerhalb der aus vielen Ortskirchen bestehenden Weltkirche eine zentrale Rolle in der Bewertung und Fortschreibung der Ansätze des II. Vatikanischen Konzils spielt.

Michael Amaladoss SJ, Generalassistent in Rom und langjähriger Professor für Theologie in New Delhi, gab einen Überblick über die *„Probleme und Aussichten der Ortskirchen in Asien".* Ansatzpunkt seines Referates war eine Analyse der asiatischen Wirklichkeit, um auf ihrem Hintergrund die Herausforderungen für die Kirchen herauszustellen und sich dann zu fragen, wie eine Kirche aussehen müßte, die hierauf eine Antwort geben will.

Drei große Problemfelder lassen sich in Asien herausstellen: Da ist zunächst die *Armut* zu nennen, die im Zusammenhang mit der Masse der Bevölkerung – 60% der Weltbevölkerung leben in Asien – zum schlechthin beherrschenden Problem dieser Region geworden ist. Angesichts der Größe der Herausforderung und der Minderheitensituation der Kirche – der Anteil der Christen in Asien beträgt gerade 4,5%, der der Katholiken 2,6% – kann die Kirche nur in Kooperation mit anderen religiösen und weltanschaulichen Gruppen einen Beitrag zur Linderung dieses Problems beitragen.

Die *Herausforderung durch die Religionen* stellt das zweite Problemfeld für die Kirche dar. Die asiatischen Kirchen beginnen sich auf die große Aufgabe einzulassen, eine eigenständige Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs zu entwickeln.

Sie sind sich bewußt, daß sie dies nicht im Rückgriff auf die kirchliche Tradition der westlichen Kirchen tun können, sondern kreativ neue Antworten finden müssen.

Die dritte Herausforderung für die asiatischen Kirchen liegt in der *Vielfalt der Kulturen,* die eine Inkulturation der christlichen Botschaft so schwierig machen. Diese drei Problembereiche hängen in vielfältiger Weise miteinander zusammen. Die Schwierigkeit für die Kirchen in Asien liegen nicht zuletzt darin, daß sie noch nicht wirklich asiatische Ortskirchen geworden sind, sondern weitgehend immer noch mehr von außen eingeführte „vorgefertigte Kirchen" und damit in Asien „fremde Kirchen" sind. Inkulturation und das Entstehen von echten Ortskirchen sind nur die zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Das zentrale Thema der Tagung „Universalität und Partikularität der Kirche: Fallbeispiel China" wurde von *Hans Waldenfels* SJ, Professor für Fundamentaltheologie in Bonn, aufgegriffen. Eine besondere Note erhielt sein Beitrag durch den Umstand, daß Waldenfels die ekklesiologischen Überlegungen, die Weihbischof *Jin* an verschiedenen Stellen bei seinem Besuch in der Bundesrepublik vorgetragen hatte (vgl. das Interview ds. Heftes, S. 315–322), aufgriff und sie mit der Lehre der Kirche des II. Vatikanischen Konzils verglich.

Umdenken in China?

Bischof Jin hatte im Rückblick auf die Missions- und Kirchengeschichte Chinas für eine inkulturierte und eigenständige Kirche plädiert. Das Zu- und Miteinander einer solchen eigenständigen chinesischen Ortskirche mit anderen Kirchen und dem Heiligen Stuhl in Rom hatte er theologisch im Rückgriff auf eucharistische und trinitarische Überlegungen zu belegen versucht. Dabei hatte er betont, daß Selbständigkeit einer chinesischen Ortskirche sich durchaus mit einer intensiven Communio mit anderen Kirchen und dem Papst vertrage. Waldenfels zeigte auf, daß die von Bischof Jin vorgetragenen theologischen Überlegungen ernst genommen zu werden verdienten, nicht zuletzt deshalb, weil sie in dieser Weise erstmals von einem chinesischen Theologen des Festlandes vorgetragen würden, der sich bemühe, Anstöße des II. Vatikanum auf dem Hintergrund seiner chinesischen Erfahrungen zu reflektieren.

Waldenfels griff unter dem Stichwort „die chinesische Ortskirche als Bewährungsfall der Universalkirche" zwei heiße Eisen auf, als er über das Problem der Exkommunikation der ohne päpstliche Zustimmung gewählten und konsekrierten Bischöfe und die Frage der Bischofsbestellung sprach. Einerseits warnte er vor einem falschen Ausweichen und Beschwichtigung in der Frage der Exkommunikation, andererseits läßt sich wahrscheinlich eine große Paketlösung realistisch nicht verwirklichen. Im Hinblick auf die Herstellung der Communio wären kluge Schritte notwen-

dig, die durchaus Umwege notwendig machen könnten, solange der direkte „Weg nach Rom" versperrt sei. In der Frage der Bischofsernennungen lasse das bestehende Kirchenrecht viele Varianten als möglich erscheinen, die überprüft werden sollten, damit der Bewährungsfall der chinesischen Ortskirche im Sinne einer wiederhergestellten Gemeinschaft mit der Universalkirche bestanden werden könne.

Edmond Tang, vom Informationszentrum „Pro Mundi Vita" in Brüssel, stellte seine Überlegungen unter das Thema „Was heißt es im Falle Chinas, eine Ortskirche zu sein?" Wie Michael Amaladoss begann auch Edmond Tang mit einer Analyse des Kontexts, indem er die politischen, wirtschaftlichen, ideologischen und kulturellen Gegebenheiten der letzten Jahre aufzeigte.

Seine zentrale Frage lautete: Wie kann die Kirche das Evangelium in diesem Kontext wirkungsvoll verkündigen, bzw. wie kann sie zu einer relevanten Kirche werden? Ansätze für eine positive Antwort fand Tang in der Haltung der christlichen Kirchen, der protestantischen und der katholischen, während der schweren Zeit der Kulturrevolution (1966–1976). In dieser Periode der Verfolgung, der Isolation und der Zerstörung des institutionellen kirchlichen Lebens in China hat die Zahl der Christen zugenommen. Das Zeugnis des Lebens vieler chinesischer Christen, oft in den Gefängnissen und Arbeitslagern, hat für viele Chinesen überzeugend gewirkt und den Charakter des Fremden und Ausländischen, der sonst dem Christentum in China anhaftete, zum Verschwinden gebracht.

Konstruktive, aber kontroverse Diskussionen

Im neuen Wirkungsfeld, das sich für die christlichen Kirchen in China nach dem Ende der Kulturrevolution und der Herstellung einer relativen Religionsfreiheit heute bietet, haben die Kirchen ihre Einstellung der chinesischen gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber geändert. Aus der Haltung der Konfrontation sind zu einer Haltung der Mitarbeit übergegangen, die eine Theologie der Präsenz der Kirche in der chinesischen Welt, die Zusammenarbeit mit der bestehenden Gesellschafts- und Politikstruktur einschließt, zu verbinden versucht mit einer Theologie des prophetischen Urteils. Die chinesischen Kirchen stehen am Anfang einer Entwicklung, ihre theologischen Schritte und ihr praktisches Engagement in der Gesellschaft sind vielleicht noch unsicher. Sie suchen aber einmal eine positive Rolle in der chinesischen Gesellschaft zu spielen und zum anderen die Verbindung und Gemeinschaft mit den anderen Kirchen in der Welt zu finden.

Neben den Vorträgen gab es Arbeitsgruppen zu einzelnen Themenbereichen, Austausch von Informationen über die jüngsten Entwicklungen in China und Diskussionen über die damit verbundenen Fragenkomplexe. Angesichts der komplizierten Situation gab es unter den Teilnehmern durchaus verschiedene Ansichten über die Bewertung und entsprechend auch über die einzuschlagende konkrete Politik in Hinblick auf China und seine Kirche. Es waren konstruktive Diskussionen, die halfen, das gesamte Spektrum zu berücksichtigen und nicht allzu simple Lösungen zu propagieren. Der Gesamttenor der Konferenz war aber ein *gedämpfter Optimismus,* der in der Wertung der jüngsten Entwicklung und in der Deutung der verschiedenen Initiativen und Signale positive Anzeichen sehen möchte, daß der Weg zu einer Herstellung der Communio mit der chinesischen Ortskirche weitergegangen werden kann und ans Ziel führen wird. Die Auswertung des Besuchs von Weihbischof Jin und die verschiedenen Kontakte mit kirchlichen Persönlichkeiten in der Bundesrepublik, die er hat wahrnehmen können, unterstützen diese grundsätzlich positive Einschätzung der Entwicklung der Beziehungen der chinesischen Kirche zu anderen Ortskirchen im Ausland.

G. E.

Der Schritt zurück als Schritt nach vorn

Eine ökumenische Tagung zum Thema Lehrverwerfungen

Der Prozeß der theologischen und kirchlichen Rezeption der Ergebnisse der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer Theologen über die Lehrverurteilungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und den Lehrentscheidungen des Tridentinums steckt noch in den allerersten Anfängen. Immerhin wurde die im Auftrag der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der EKD erarbeitete Untersuchung ja erst vor wenigen Monaten den Kirchen zur Stellungnahme übergeben (vgl. HK, März 1986, 139–142). Es läßt sich aber unschwer voraussagen, daß die mit der Aufarbeitung der gegenseitigen Verwerfungen verbundenen Fragen in der ökumenischen Diskussion der nächsten Jahre eine gewichtige Rolle spielen werden.

„Eine neue Epoche ökumenischen Fortschritts"

Bei der 25. gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing brachte der Mainzer Bischof *Karl Lehmann* die

Bedeutung des Unternehmens „Verwerfungen" auf die Formel: „Hier stehen nicht nur theologische Ergebnisse zur Debatte, die in dieser Form nicht alle paar Jahre neu erarbeitet werden können, sondern hier steht die Einleitung einer neuen Epoche ökumenischen Fortschritts auf dem Spiel." Zuvor hatte *Ulrich Wilckens,* Bischof der Nordelbischen Kirche für den Sprengel Holstein-Lübeck, von der „Brisanz" der Studie und der Brisanz der Entscheidung gesprochen, die damit auf die beiden Kirchen zukomme. Wenn sie den Ergebnissen der Studie zustimmten, müßten aus der wiedergefundenen *Glaubensgemeinschaft* auch entsprechende Folgen für die *Kirchengemeinschaft* gezogen werden.

Die Münchener Tagung vom 24./25. Mai sollte zunächst dazu dienen, ein größeres Publikum mit Inhalt und Ergebnissen der Untersuchung zu den Lehrverwerfungen bekanntzumachen, die erst im Herbst dieses Jahres in Buchform vorliegen wird. Schließlich geht es dabei um Fragen, die nicht nur dem „normalen" Kirchenmitglied ziemlich fern liegen, sondern auch den Katholiken und Protestanten, die sich intensiver für das ökumenische Gespräch über die kirchentrennenden Differenzen interessieren oder in der ökumenischen Zusammenarbeit engagiert sind. Allerdings prägen die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, die sich oft tief in das kollektive Bewußtsein der Kirchen eingegraben haben, zum Teil bis heute das Bild, das man sich von der jeweils anderen Konfession macht: Der Münsteraner evangelische Kirchenhistoriker *Wolf-Dieter Hauschild* wies in seinem instruktiven Referat über Geschichte und Typologie der Lehrverurteilungen der Reformationszeit darauf hin, wie sehr etwa die schroff antikatholische Frontstellung der Schmalkaldischen Artikel von 1537 die evangelische Einstellung geprägt habe. Die Verwerfungen hätten über den Bereich der Lehre hinaus die evangelische Frömmigkeit mitbestimmt „als eine solche, die ihre Identität wesentlich auch durch die Abwehr des ‚Katholischen' als eines Schreckgespenstes behauptet".

Die Ausführungen Hauschilds waren von dem Ansatz bestimmt, der die gesamte Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises an den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts geprägt und das jetzt vorliegende Resultat möglich gemacht hat: Zum einen wird im historischen Rückblick deutlich, daß in der Reformationszeit vielfach *unterschiedliche Denkformen und Begriffsbildungen* im Spiel waren, die damals eine Verständigung erschwerten, daß ein Teil der Verwerfungen aufgrund polemischer Überspitzungen oder sachlicher Mißverständnisse Positionen verurteilten, die vom jeweiligen Gegner gar nicht wirklich vertreten wurden. Zum anderen haben sich vor allem in den letzten Jahrzehnten auf katholischer wie auf evangelischer Seite in kirchlicher Praxis und Theologie Entwicklungen vollzogen, die die gegenseitigen Verwerfungen in einem veränderten Licht erscheinen lassen. Zum Teil sind die Verwerfungen dadurch gegenstandslos geworden, zum Teil haben sie trotz bleibender Differenzen ihren damals kirchentrennenden Charakter verloren.

Fundamentalkonsens und bleibende Differenzen

Zu welchen Ergebnissen die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises im einzelnen kommt, erläuterte bei der Tagung der beiden bayerischen Akademien der Münchener Systematiker *Wolfhart Pannenberg,* wissenschaftlicher Leiter des Arbeitskreises von evangelischer Seite und Vorsitzender der Arbeitsgruppe, die sich mit den Verwerfungen zum kirchlichen Amt beschäftigte. Pannenberg, der mit Recht darauf hinwies, daß die Neubewertung der Verwerfungen ohne das bisherige ökumenische Gespräch über Amt, Herrenmahl und Autorität in der Kirche nicht möglich gewesen wäre, ließ bei seinem Überblick das ganze Mosaik der evangelisch-katholischen Konvergenzen und Noch-Differenzen Revue passieren, wobei er sich an die Abfolge der Teildokumente in der Untersuchung des Ökumenischen Arbeitskreises hielt: Rechtfertigung, Allgemeine Sakramentenlehre, Eucharistie, Firmung, Krankensalbung, Ehe, Amt.

Bischof Wilckens (ebenfalls Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises) hob vor allem auf die *weitreichende Konvergenz beim Thema Rechtfertigung* ab (in der Studie heißt es als Fazit: „Was das Verständnis der Rechtfertigung des Sünders angeht, so treffen die beiderseitigen hier erörterten Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts nicht mehr mit kirchentrennender Wirkung den Partner von heute"). Im Rechtfertigungsdokument des Arbeitskreises gebe es an keiner Stelle etwas für die evangelische Seite Inakzeptables. Es müsse, so Wilckens, vollauf anerkannt werden, daß in dem Dokument der Rechtfertigung des Sünders jene zentrale, umfassende und integrale Bedeutung zukomme, die sie im Kontext aller reformatorischen Theologie habe und daß, was aus dem Kontext katholischer Theologie in ‚komplementärem' Sinn ergänzend beigetragen werde, durchaus auch als evangelisches Anliegen zu vertreten sei.
Daß Wilckens in seinem Referat auf die Frage nach einem möglichen *„Grund-Dissens"* zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen einging, nimmt nicht wunder: Gäbe es einen solchen Grunddissens, stünde das ganze Unternehmen einer Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen auf schwankendem Boden. Wilckens ließ, wenn auch eher indirekt, erkennen, daß das Festhalten an einem letztlich nicht überwindbaren Dissens nicht zu rechtfertigen sei. Es gehe vielmehr um eine „Präzisierung und Erweiterung des Grundkonsenses angesichts noch verbleibender Differenzen"; dafür werde das tatsächlich verschieden ausgeprägte Grundanliegen beider Lehrtraditionen im einzelnen wie im ganzen herausgefordert und in Anspruch genommen. Bischof Lehmann machte sich ausdrücklich die Rede von einem evangelisch-katholischen *„Fundamentalkonsens"* zu eigen, der Gemeinschaft in den tragenden Elementen des christlichen Glaubens einschließe, aber noch kein Konsens im umfassenden Sinn sei. Gegenüber der Rede von einer „Grunddifferenz" zeigte er sich zurückhaltend:

Der Begriff komme in den ökumenischen Dokumenten nicht als geprägter Terminus vor und müsse überhaupt erst inhaltlich geklärt werden, bevor man ihn verwende.

Rezeption in Theologie und Kirche

Der Mainzer Bischof appellierte in seinem Referat ausdrücklich an die *Theologen,* sich in ihrer Fachdiskussion der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises anzunehmen. Manches werde kontrovers ausgetragen werden, was ohne Diskussion und Diskurs abstrakt bliebe. Bei der Komplexität der Materie sei durchaus damit zu rechnen, „daß es bei einigen Punkten nicht nur wegen unterschiedlicher theologischer Grundpositionen, sondern auch wegen der Schwierigkeit historischer Erkenntnis und der systematischen Beurteilung zu einer breit aufgefächerten Stellungnahme kommen wird". Bei der Münchner Tagung selber trat die theologische Diskussion über die Ergebnisse hinter der Präsentation der Verwerfungsstudie zurück, zumal das äußerst gedrängte Programm auch kaum Zeit für das Gespräch ließ. Einige vor allem auf das methodische Vorgehen bezogene kritische Anmerkungen machte der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann,* der einzige Referent der Tagung, der nicht an der Erarbeitung der Studie beteiligt war: In dem einleitenden Abschnitt der Studie über die „Autorität der Schrift und ihrer Auslegung als Grundlage der Verständigung über den in den gegenseitigen Verwerfungen strittigen Glauben" werde die Koinzidenz zwischen evangelischer und katholischer Position durch rein formal-abstrakte Argumentation gewonnen, unter Abschwächung sowohl der Herausforderung des reformatorischen Schriftprinzips wie des katholischen Autoritäts- und Lehramtsverständnisses.

Man wird zunächst abwarten müssen, wie sich die noch ausstehende theologische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Verwerfungsstudie entwickelt. An kritischen Stimmen in der evangelischen Theologie dürfte es nicht fehlen: Das läßt jedenfalls die Diskussion über die Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt vermuten, denen vielfach vorgehalten wurde, sie nähmen Grundanliegen reformatorischer Theologie nicht genügend ernst. Ähnliche Bedenken sind auch gegen das Dokument „Einheit vor uns" der Lutherisch-Katholischen Dialogkommission lautgeworden (vgl. HK, Juni 1985, 259–260). Aber auch für die katholische Theologie bietet die Deutung der Trienter Canones und der reformatorischen Bekenntnisschriften in der Studie genügend Stoff zur Auseinandersetzung.

Die theologischen Fakultäten sollen auch in den Meinungsbildungsprozeß der Arbeitsgruppe zur Vorbereitung einer *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz* zu der Verwerfungsstudie einbezogen werden, deren Einsetzung auf der Frühjahrsvollversammlung der Bischöfe in Mallersdorf beschlossen wurde (vgl. HK, April 1986, 195). Der *Rat der EKD* hat die Untersuchung an die Gliedkirchen verwiesen; ihre Synoden sollen sich im Lauf der nächsten zwei bis drei Jahre mit den Ergebnissen beschäftigen und verbindlich darüber beschließen. Die Synode der EKD wird sich auf ihrer Tagung Ende dieses Jahres mit der Sache befassen. Wie Prof. Pannenberg in München mitteilte, sind von der EKD der Lutherische und Reformierte Weltbund über die Ergebnisse der Studie zu den Verwerfungen informiert worden; wie die Einbeziehung des Einheitssekretariats auf katholischer Seite ein Indiz dafür, daß es sich bei der Rezeption nicht um eine rein deutsche Angelegenheit handeln kann. Pannenberg nahm auch Stellung zu der Frage, wie der aufgrund dieser Rezeption mögliche *Akt der Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen* aussehen könnte: Es dürfe keine bloße Teilaufhebung geben, weil dadurch die noch verbleibenden Verwerfungen neu bekräftigt würden; vielmehr brauche es einen Akt, in dem die Kirchen erklärten: „Wir verwerfen uns nicht mehr". Bischof Lehmann nannte die Aufhebung der Exkommunikation zwischen Rom und Konstantinopel, wie sie am 7. Dezember 1965 vollzogen wurde, die „nächste und bedeutungsvollste Analogie" zu dem, was bei der Aufarbeitung der Lehrverurteilungen zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen angezielt werde und vielleicht möglich sei. Wann und ob es überhaupt mit einiger Wahrscheinlichkeit zu diesem Schritt kommen wird – dazu wagte in München niemand eine eindeutige Voraussage.

Verwerfungen und Kirchengemeinschaft

Weitgehend einig war man sich allerdings darüber, daß mit einer Rezeption der Ergebnisse der Untersuchung durch die Kirchen noch nicht alle Hindernisse auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft ausgeräumt wären. Sowohl Pannenberg und Wilckens wie auch Lehmann verwiesen auf die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit und der Stellung des Papstes in der Kirche; auch die beiden mariologischen Dogmen von 1854 und 1950 wurden als noch einer Aufarbeitung bedürftig angeführt. Auf andere Weise wirken sich die tiefgreifenden Veränderungen des Protestantismus seit Pietismus und Aufklärung auf das ökumenische Gespräch und damit auf das Bemühen um Kirchengemeinschaft aus. Pannenberg insistierte ausdrücklich darauf, daß sich der begrenzte Schritt der Aufhebung der Verwerfungen gerade deshalb vollziehen lasse, weil es eine Differenz zwischen diesem Schritt und der Herstellung von Kirchengemeinschaft zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen gebe. Als Fragen, die vor Aufnahme der vollen Kirchengemeinschaft geklärt werden müßten, nannte er die Zählung der Sakramente, den Umgang mit den nach der Feier des Herrenmahls verbleibenden konsekrierten Elementen, den Zusammenhang von Taufe und Bußsakrament sowie von Taufe und Firmung, die ekklesiale Bedeutung und liturgische Gestalt der Konfirmation, die Krankensalbung und vor allem das Verhältnis der Ehe zur Erlösungsordnung, die Behandlung der Ehescheidung und

die Zulassung Geschiedener zu den Sakramenten. Bei Ordination und Amt der evangelischen Kirchen dürften, so Pannenberg, erst mit der Aufnahme der Kirchengemeinschaft selber letzte (katholische) Vorbehalte ausgeräumt werden können.

Einen allerdings eher verhalten-vorsichtig formulierten Vorstoß unternahm Bischof Wilckens: Im Blick auf das Verwerfungs-Dokument stelle sich die Frage, ob nicht schon der erreichte, partielle Stand von Glaubensgemeinschaft eine Herausforderung bedeute, „daraus einen deutlichen Fortschritt im Verhältnis unserer Kirchen zueinander werden zu lassen". Die Kirchenleitungen, so sein Vorschlag, könnten die Gemeinden beispielsweise bitten und ermutigen, in regelmäßigen Abständen gemeinsame Predigt- und Gebetsgottesdienste abwechselnd in den evangelischen und katholischen Kirchen zu halten. Und weiter: „Sollte aber nicht darüber hinaus – nach einer beidseitigen Zustimmung – das Wagnis hinreichend verantwortbar werden, einander wenigstens in besonderen Situationen auch zur Kommunion einzuladen?" Demgegenüber wandte sich Bischof Lehmann auf entsprechende Anfragen in der Schlußdiskussion deutlich gegen jedes „Experimentieren mit der Eucharistie"; nach katholischem Verständnis könne es vor der vollen Kirchengemeinschaft keine zeitweilige eucharistische Gastfreundschaft geben.

Auswirkungen auf das ökumenische Klima

Nicht nur an diesem Punkt wurde bei der Münchner Tagung deutlich, daß das Unternehmen „Verwerfungen" in vielfacher Hinsicht in den ganzen ökumenischen Prozeß zwischen Katholiken und Protestanten im Ursprungsland der Reformation, aber auch darüber hinaus hineinverflochten ist. Das heißt zunächst, daß Verlauf und Ausgang des jetzt eingeleiteten Rezeptionsvorgangs beträchtliche Auswirkungen auf das ökumenische Gesamtklima und auf den weiteren Fortgang der Bemühungen um sichtbare Einheit der Kirchen haben werden. Bischof Lehmann in München: „Wenn das Unternehmen ‚Lehrverurteilungen' überhaupt nicht gelingen würde, könnte es sich unter Umständen schädlicher auswirken, als wenn man es überhaupt nicht begonnen hätte." Dagegen könne eine fruchtbare Diskussion über die Verwerfungen dazu führen, daß man die wirklich noch bestehenden Hindernisse zwischen den Kirchen verbindlich eingrenzen könne. Dann seien zumindest auf Dauer offizielle Lehrgespräche über die noch verbleibenden Differenzen unvermeidlich.

Ohne Schwierigkeiten dürfte der Rezeptionsprozeß allerdings kaum abgehen. Lehmann nannte eine davon: Das teilweise angeführte Argument, die Aufarbeitung der Lehrverurteilungen bringe nichts Neues, sondern sei zunächst einmal ein Schritt zurück, von dem man sich fragen müsse, ob er überhaupt notwendig sei. Tatsächlich ist es – das zeigte sich auch an manchen Wortmeldungen auf der Münchner Tagung – vielen Christen und Gemeinden nur schwer klarzumachen, welchen Sinn die intensive Beschäftigung mit so komplizierten historischen Sachverhalten im Blick auf wachsende ökumenische Gemeinsamkeit haben kann, zumal die Kirchen gegenwärtig vor vielen bedrängenden Herausforderungen stehen. Die Ergebnisse der Untersuchungen zu den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts einer größeren Öffentlichkeit in beiden Kirchen nahezubringen dürfte nicht gerade leicht sein. Daß es auch bei kirchenleitenden Persönlichkeiten auf beiden Seiten teilweise beträchtliche Vorbehalte gegenüber dem Projekt und seinen möglichen Konsequenzen gibt, macht die Sache nicht einfacher. Man kann also auf den weiteren Gang der Dinge gespannt sein. *Ulrich Ruh*

„Die chinesische Kirche ist nur eine Ortskirche"

Interview mit dem Shanghaier Weihbischof Jin Luxian

Vom 16. April bis 13. Mai bereiste der chinesische Bischof Aloysius Jin Luxian, seit Januar 1984 Weihbischof in Shanghai und zugleich Rektor des Shanghaier Priesterseminars in Sheshan, mit zwei Begleitern Deutschland. Bischof Jin, von Haus aus Jesuit, war schon nach dem Krieg Rektor des Priesterseminars in Sheshan. Er mußte in der Maozeit 15 Jahre in chinesischen Gefängnissen zubringen. Nach seiner Entlassung und einem längeren Zwangsaufenthalt im Norden Chinas entschloß er sich, im Rahmen der von der chinesischen Regierung gesetzten Bedingungen wieder ein kirchliches Amt zu übernehmen, ohne der „patriotischen katholischen Vereinigung" formell anzugehören. Während seines Deutschlandaufenthaltes besuchte Bischof Jin mehrere deutsche Bischöfe, u. a. auch Kardinal Höffner und hielt mehrere Vorträge. Wir benutzten den Deutschlandaufenthalt Bischof Jins zu einem Gespräch mit ihm über die Lage der katholischen Kirche in China und ihr Verhältnis zu Rom. Seine Antworten konnten naturgemäß nicht erschöpfend sein, aber der Realismus, mit dem Bischof Jin sich äußert, verdient Respekt. Die Fragen stellte Georg Evers.

HK: Herr Bischof, ich habe zunächst eine allgemeine Frage zur Situation in China: Seit Ende der Kulturrevolution und der Verhaftung der Viererbande ist die Situation für die katholischen Christen und für andere gläubige Menschen besser geworden. Die katholische

Kirche kann sich wieder betätigen. Wie sieht jetzt die Situation der katholischen Christen in China aus?

Jin: Nach dem Tode Maos ist die Situation der Religionen viel besser geworden. Ich hoffe, sie wird noch besser werden. In China haben wir Katholiken schon ungefähr 700 Kirchen wieder geöffnet. In unserer Diözese Shanghai wurden in den letzten Jahren 22 Kirchen neu eröffnet. Diese Zahl könnte noch höher liegen, wenn wir mehr Priester hätten, die weitere Kirchen pastoral betreuen könnten. Gegenwärtig liegt das Durchschnittsalter unserer 150 Priester in der Diözese Shanghai bei 75 Jahren. Ähnlich hoch ist es auch in den anderen Diözesen des Landes. In der Diözese Shanghai haben wir wieder 80 Nonnen, aber ihr Durchschnittsalter liegt noch höher, nämlich bei 76 Jahren. Im gesamten China gibt es etwa 1000 katholische Priester.

HK: Könnten Sie etwas zum religiösen Leben der Katholiken in China sagen? Wie sieht es mit Gottesdienstbesuch, dem Sakramentenempfang und vor allem auch der religiösen Kindererziehung und der Betreuung von Taufbewerbern aus?

Jin: Wir haben eine hohe Zahl von Gottesdienstbesuchern. In unserer Diözese kommen an Sonntagen etwa 40% der Katholiken regelmäßig zu den Gottesdiensten. Viele können nicht zur Kirche kommen, einmal weil sie zu alt sind oder zu weit von der Kirche entfernt wohnen. Es gibt aber auch Katholiken, die Angst haben, daß sich die Politik der Regierung gegenüber den Religionen wieder ändern könnte. Sie ziehen es vor, zu Hause zu beten, weil sie in der Vergangenheit viel gelitten haben und die Angst ihnen noch in den Knochen steckt. Manche bleiben den Gottesdiensten in den geöffneten Kirchen aus Treue gegenüber dem Papst fern. Es gibt also unterschiedliche Gründe, warum einige Katholiken nicht zur Kirche kommen. Aber die 40% sind ja nicht gerade wenig.

„Viele junge Leute wollen etwas vom Christentum wissen"

HK: Wenn Sie jetzt so präzise statistische Angaben über den Gottesdienstbesuch machen, möchte ich doch grundsätzlicher nach den Kirchenstatistiken sowohl für die Katholiken wie auch für die Protestanten fragen. Es fällt auf, daß hier im Westen sehr unterschiedliche Zahlen kursieren.

Jin: Für die Diözese Shanghai gehen wir davon aus, daß wir 100 000 Katholiken haben. Dies ist im wesentlichen eine Schätzung, da wir bisher keine verläßliche Zählung haben durchführen können. Vor der Befreiung (d. h. vor 1949) hatte die Diözese Shanghai etwa 100 000 Katholiken. Wir nehmen an, daß diese Zahl auch heute noch weitgehend gilt. Jeden Sonntag kommen 40 000 Katholiken zu den Gottesdiensten in den 22 geöffneten Kirchen. Diese Zahl haben wir gezählt und sie entspricht der Wirklichkeit.

HK: Über Taufen und Eheschließungen werden aber wieder in herkömmlicher Weise Register geführt?

Jin: In einigen Pfarreien haben wir damit wieder angefangen. Andere zögern aber noch damit, weil es Christen gibt, die Angst haben, sich registrieren zu lassen. Hier wirken die negativen Erfahrungen der Vergangenheit noch nach.

HK: Andererseits liest man von einem relativ großen Interesse von Jugendlichen an der Religion und dem Christentum. Es wird z. B. berichtet, daß zu Weihnachten und an Ostern viele nichtchristliche Jugendliche zu den Gottesdiensten kommen.

Jin: Sehr viele. Voriges Jahr am Weihnachtsabend kamen ungefähr 10 000 Studenten der medizinischen Universität und anderer Universitäten und wollten an den Weihnachtsgottesdiensten teilnehmen. Unsere Kirchen sind viel zu klein und so entstand eine schwierige Situation. Viele junge Leute aus Shanghai wollen etwas vom Christentum wissen. Dafür gibt es zwei Gründe: Ein Grund liegt in der Politik der offenen Tür unserer Regierung. Die jungen Leute möchten sehr gern etwas über die westlichen Länder, ihre Sitten, Gebräuche und die Religionen erfahren. Hinzu kommt auch das Motiv der Neugierde. Der andere Grund liegt in der Enttäuschung mancher junger Leute über die Kulturrevolution. Sie verspüren eine Leere in ihrer Seele und suchen in den Religionen nach Wahrheit.

HK: Wenn junge Menschen zur Kirche kommen, gibt es da schon Möglichkeiten, ihnen Rede und Antwort zu stehen, sie gezielt mit den Lehren des Christentums bekanntzumachen und ihnen Glaubensunterricht zu geben?

Jin: Die meisten Priester empfangen sie freundlich, sprechen mit ihnen und antworten auf ihre Fragen. Einige der jungen Menschen kommen häufiger und beginnen einen Katechumenenunterricht. Andere wollen aber nur Bücher über das Christentum haben, weil sie sich noch nicht offen der Kirche anschließen wollen. Uns fehlt es aber noch weitgehend an entsprechender Literatur.

HK: Wenn Sie von Büchern und Literatur sprechen, sind damit Bibeln, Katechismen und Einführungsliteratur ins Christentum gemeint?

Jin: Am meisten verlangt wird die Bibel. Aber auch kurze Einführungen in das Christentum sind viel gefragt. Wir drucken gerade 200 000 Exemplare der vier Evangelien. Wir haben das dreibändige Werk „Die Grundlehren des Christentums" von Wang Changzi in einer Kurzfassung von einem Band zum Druck vorbereitet. Dieser wird uns dann zur Verfügung stehen. Wir können jetzt auch Kinder und nicht nur Erwachsene taufen, wenn die Eltern ihre Zustimmung geben. Früher war das Taufalter durch die Regierung auf 18 Jahre festgelegt. Seit einiger Zeit ist dies geändert worden.

„Die Spannungen haben nachgelassen"

HK: Im westlichen Ausland wird oft davon gesprochen, daß die Katholiken in China gespalten sind in sog. „romtreue" bzw. sog. „patriotische Katholiken". Sie haben vorhin das Problem selbst schon angedeutet. Wie schätzen Sie die gegenwärtige Entwicklung ein? Bestehen die Spannungen fort oder zeichnen sich Möglichkeiten der Versöhnung und Verständigung ab?

Jin: In der Zeit vor der Kulturrevolution, waren die Gegensätze zwischen den beiden Gruppen sehr stark. Während der Kulturrevolution, also 1966–1976, wurden alle Katholiken in gleicher Weise von den Roten Garden behandelt. Alle haben sehr viel gelitten, auch die patriotischen Katholiken. Nach der Kulturrevolution hat sich die Religionspolitik der Regierung geändert. Es wurden viele Kirchen wieder geöffnet. Seit dieser Zeit kommen immer mehr Katholiken in die geöffneten Kirchen. Die Spannungen zwischen den beiden Gruppen haben seitdem nachgelassen. Doch es gibt manche, die nicht mit den geöffneten Kirchen zusammenarbeiten wollen. Sie werden aber weniger, weil sie einsehen, daß eine religiöse Tätigkeit im Untergrund sinnlos ist.

HK: Wenn Sie jetzt so positiv von den Möglichkeiten einer Einigung unter den Katholiken in China sprechen, steht dem nicht die Organisation der Kirche in den verschiedenen Gremien, der chinesischen patriotischen Vereinigung, dem Komitee für kirchliche Angelegenheiten und der Bischofskonferenz eher hinderlich entgegen? Welche Aufgaben haben diese Organisationen eigentlich?

Jin: Es gibt gegenwärtig drei von der Regierung anerkannte Organisationen: Die Bischofskonferenz, dann das Komitee für die kirchlichen Angelegenheiten und als älteste die chinesische katholische patriotische Vereinigung. Früher hatte die patriotische Vereinigung eine Art Kontrollfunktion über die beiden anderen. Jetzt aber nicht mehr. Die drei Organisationen sind in ihrem jeweiligen Aufgabenbereich unabhängig. Die Bischofskonferenz ist zuständig für die Fragen des Glaubens und der Moral. Die patriotische Vereinigung befaßt sich mit den eher politischen Fragen und kümmert sich um die Beziehungen der Kirche zum Staat. Das Komitee für kirchliche Angelegenheiten sorgt für die pastoralen Aufgaben der Kirche.

HK: Bischof John Wu von Hongkong hat bei seinem Besuch in China (1985) davon gesprochen, daß diese Organisationen auch gesehen werden könnten als eine Fortsetzung der ehemaligen „actio catholica", als Laienapostolat der chinesischen Katholiken. Würden Sie dem zustimmen können?

Jin: Nicht ganz! Die frühere actio catholica befaßte sich nur mit pastoralen Aufgaben und stand ganz unter der Leitung der Hierarchie und des Klerus. Die patriotische Vereinigung dagegen besteht aus Laien, Priestern und Bischöfen, die zusammenarbeiten. Andererseits hat die patriotische Vereinigung keine strenge Organisation. Es gibt eigentlich keine Registrierung der Mitglieder. Im wesentlichen besteht sie aus einem ständigen Komitee mit einem Präsidenten und einer Reihe von Vizepräsidenten sowie einem Generalsekretär. Das ständige Komitee der patriotischen Vereinigung in Shanghai umfaßt ungefähr 30 Mitglieder.

HK: Noch eine Frage zu den Organisationen. Welche von ihnen wählt neue Bischöfe?

Jin: Für die Bischofswahlen ist das Komitee für kirchliche Angelegenheiten zuständig. Sie unterrichten die Bischofskonferenz von ihrer Wahl. Die patriotische Vereinigung hat mit den Bischofswahlen nichts zu tun. Der Bischof von Shanghai, Zhang Jiashu, der schon 93 Jahre alt ist, hat mich selbst als einen seiner Weihbischöfe vorgeschlagen und das Komitee für kirchliche Angelegenheiten der Diözese Shanghai um seine Zustimmung gebeten. Nach der Wahl durch dieses Gremium wurde das staatliche Büro für kirchliche Angelegenheiten in Shanghai von diesem Vorgang unterrichtet. Wir brauchen aber keine offizielle Zustimmung von dieser Seite.

„Die Priesterausbildung ist unsere wichtigste Aufgabe"

HK: Herr Bischof, Sie haben vorhin schon das hohe Durchschnittsalter der Priester in China angesprochen. Von daher ist es wohl sehr deutlich, daß die Priesterausbildung eine hohe Priorität unter den Aufgaben der Kirche besitzt. Wie viele Seminare gibt es zur Zeit? Wie arbeiten die Seminare, und woher kommen die Seminaristen? Was ist der Inhalt ihrer Ausbildung?

Jin: Die Priesterausbildung ist die wichtigste Aufgabe unserer Kirche. Wir haben gegenwärtig 6 regionale Seminare. Es gibt in Peking auch ein nationales Seminar. Im Seminar von Sheshan, etwa 40 km von der Innenstadt von Shanghai entfernt, haben wir gegenwärtig 90 Seminaristen. Da die Baulichkeiten nicht hinreichend waren, haben wir einen Erweiterungsbau erstellt, der im August dieses Jahres bezugsfähig sein sollte. Dann können wir bis zu 200 Seminaristen aufnehmen. Die Seminaristen kommen in der Regel aus den alten katholischen Familien. Einige gehören zu den Neugetauften, von ihnen bleiben aber einige nicht lange im Seminar, da ihnen eine klare Vorstellung vom Priesterberuf und besonders vom Zölibat abgeht. In unseren Seminaren wollen wir die Verpflichtung zum ständigen Zölibat aufrechterhalten. In ganz China haben wir zur Zeit etwa 400 Seminaristen. Der Standard der einzelnen Seminare ist ziemlich gleich. Es gibt aber doch Unterschiede.

HK: Was sind die Voraussetzungen für die Zulassung zu einem Seminar?

Jin: Zunächst einmal der Abschluß der Mittelschule, das entspricht in etwa dem deutschen Abitur. Es gibt hin und

wieder auch Absolventen einer Universität unter den Seminaristen. Auch einige Arbeiter sind unter ihnen, die nach der Mittelschule schon einige Jahre in einem Beruf tätig waren.

HK: Wie geschieht die Auswahl der Seminaristen? Melden sie sich selbst, oder werden sie von Gemeinden bzw. Diözesen vorgeschlagen?

Jin: Jede Diözese hat eine Ausbildungskommission für zukünftige Seminaristen. Jedes Jahr im August finden Aufnahmeprüfungen statt. Das Seminar wählt dann die Kandidaten aus, die von den Bischöfen empfohlen werden. In bestimmten Einzelfällen kann ich als Rektor aber auch gegen die Vorschläge eines Diözesanbischofs Kandidaten ablehnen. Dies habe ich schon einige Male getan.

HK: Gibt es eine Quotenregelung für einzelne Diözesen, oder liegt die Entscheidung bei der Leitung des jeweiligen Seminars?

Jin: Die Entscheidung liegt letztlich bei dem zuständigen Seminar. Für den Unterhalt der Seminaristen und die Kosten der Ausbildung sind die einzelnen Bischöfe zuständig.

HK: Wer unterrichtet in den Seminaren? Wie steht es mit Lehrbüchern und Bibliotheken?

Jin: In unserem Seminar in Sheshan haben wir 7 Priester, die Philosophie und Theologie lehren. Daneben gibt es noch ungefähr 12 Laienprofessoren, die Sprachen, Literatur, Geschichte usw. unterrichten.

HK: Wie lange dauert der Ausbildungsgang bis zur Priesterweihe?

Jin: Für unsere Seminare normalerweise 6 Jahre. Drei Jahre für Literatur und Philosophie und drei Jahre für die Theologie. Wir sind aber flexibel. Es gibt einige, die schon einmal in einem Seminar waren. Voriges Jahr habe ich einige bereits 62jährige Seminaristen geweiht. Sie waren lange Jahre im Gefängnis, haben ihren Glauben bewahrt und sittenstreng gelebt. Andere sind vielleicht begabter, sie können mehr studieren und werden vielleicht in Zukunft Professoren der Philosophie oder Theologie werden. Sie werden sieben oder acht Jahre studieren. Vielleicht werde ich auch einige ins Ausland schicken.

HK: Ist dies eine realistische Möglichkeit? Werden Sie Studenten ins Ausland schicken können, damit sie die Qualifikation erwerben, später einmal Professoren für Philosophie oder Theologie zu sein?

Jin: Es gibt diese Möglichkeit. Während der Reise habe ich mit einigen Bischöfen gesprochen. Sie haben mir einige Stipendien angeboten. Aber ich muß natürlich sehr vorsichtig sein, da die Lebensumstände in China und Europa doch sehr verschieden sind. Unsere Seminaristen sind noch sehr jung. Ich möchte, daß sie zu zweit oder dritt in einem Priesterseminar wohnen, nicht allein, unter einer guten Führung, sonst werden sie vielleicht zu frei und wollen vielleicht nicht mehr zurückkehren.

HK: In einem früheren Interview haben Sie einmal davon gesprochen, daß die Seminaristen heute intellektuell sehr befähigt seien, aber viele Schwierigkeiten mit der Disziplin hätten. Worauf führen Sie dies zurück?

Jin: Jetzt ist es besser. Im ersten Jahr war es sehr schlecht. Die ersten Seminaristen brachten noch ihre Erfahrungen aus der Kulturrevolution mit. Die strenge Disziplin in einem Seminar konnten sie zunächst nur schwer ertragen. Jetzt ist dies schon sehr gut. Die jetzt neu ins Seminar kommen, richten ihr Verhalten an dem ihrer Vorgänger aus.

HK: Was Bücher und Lehrmaterial angeht, können Sie Bücher benutzten, die z. B. in Taiwan geschrieben worden sind, oder sind Sie ganz auf sich selbst angewiesen?

Jin: Das ist in der Tat eine sehr große Schwierigkeit. Als wir 1982 unser Seminar eröffneten, hatten wir so gut wie keine Bücher. Ich habe damals Bücher aus dem protestantischen Seminar von Nanking benutzt. In unserem Seminar ist die Situation jetzt viel besser geworden. Ich bekomme viele Bücher aus dem Ausland, von Frankreich, von Italien, von Deutschland, von Amerika, von Hongkong und auch von Taiwan. Die Bücher aus Taiwan kommen über Hongkong zu uns. Ich habe z. B. Kassetten von Vorlesungen von A. B. Chang von der Fujen Universität aus Taipei, ebenfalls von anderen Professoren dieser Universität. P. Malatesta SJ in San Francisco hat mir 25 000 Bücher geschenkt, von denen einige schon in Shanghai angekommen sind. Wir bauen jetzt eine Bibliothek, damit diese Bücher genützt werden können.

„Es ist verständlich, daß wir noch sehr konservativ sind"

HK: Wir haben schon ein wenig über die theologische Ausbildung gesprochen. Inwieweit hat die chinesische katholische Kirche die Entwicklungen des II. Vatikanischen Konzils aufnehmen können, gibt es da Bestrebungen, diese Entwicklung zu rezipieren? Gibt es schon Ansätze einer eigenständigen theologischen Entwicklung auf dem Festland?

Jin: Wir waren 30 Jahre isoliert. So ist es verständlich, daß wir noch sehr konservativ sind. Die meisten Bischöfe und Priester wissen nicht, welche theologischen Entwicklungen stattgehabt und wie sich die Ortskirchen in Afrika und Asien entwickelt haben. In unserem Seminar benutzen wir chinesische Übersetzungen verschiedener theologischer Autoren. Für die Vorlesungen in Moraltheologie benutzen wir z. B. die Werke von Bernhard Häring. Für die Dogmatik benutzen wir das Kompendium von Heinrich Ott. Andere Seminare sind noch schlechter daran. Sie haben noch weniger Bücher. Ich habe gerade eine Broschüre der Editions du Cerf über

das II. Vatikanische Konzil ins Chinesische übersetzt und sie an die anderen Seminare und verschiedene Priester geschickt. Im August werden wir in der Provinz Hunan uns treffen, um eine Woche lang das II. Vatikanische Konzil kennenzulernen und zu studieren.

HK: Wenn sie von „wir" sprechen, wer ist da eingeladen?

Jin: Zunächst einmal die Professoren des Seminars von Sheshan. Von den anderen Seminaren habe ich jeweils zwei oder drei Professoren zur Teilnahme eingeladen. Ich rechne, daß wir gegen 30 Teilnehmer haben werden. Eine genuin chinesische Theologie besteht gegenwärtig nur in der Perspektive der Zukunft. In diesem Punkt stehen wir noch ganz am Anfang.

HK: Vor drei Jahren wurde berichtet, daß sich die Rektoren der verschiedenen Priesterseminare Chinas in Peking getroffen hätten. Es sei da zu einer Aufgabenverteilung gekommen, um für die Seminare Lehrmaterial für die einzelnen Disziplinen zu erstellen. Damals wurde mitgeteilt, daß ihnen die Ausarbeitung des Traktats über die Ekklesiologie aufgetragen wurde. Wie weit ist dies Werk gediehen, und welche Vorstellung einer chinesischen Ortskirche werden Sie da entwickeln?

Jin: In diesem Semester lehre ich erstmals „De Ecclesia". Mein Referenzbuch ist ein Buch von Bonaventura Kloppenburg, eines Bischofs aus Brasilien. Dazu habe ich die Vorlesungen von A. B. Chang benutzt, ebenfalls die von L. Gutheinz, beide von der Fujen Universität in Taipei. Auch habe ich etwas, aber nicht viel, von Hans Küng benützt. Karl Rahner habe ich ebenfalls zu Rate gezogen. Ich habe noch keine Gelegenheit gehabt, etwas zu schreiben. Die Seminaristen fertigen eine Mitschrift meiner Vorlesungen an. Bisher fehlte mir einfach die Zeit, die Dinge auszuarbeiten. Ich habe auch noch vor, Vorlesungen zur Christologie zu halten. Bei der Sitzung in Peking vor drei Jahren, auf der die Aufgaben verteilt wurden, haben ich und die Professoren von unserem Seminar die meisten Aufträge erhalten. Die anderen warten auf mich, aber wir haben leider alle viele Aufgaben und zu wenig Zeit.

HK: Darf ich noch einmal auf die Lehre von der Kirche zurückkommen. Gegenwärtig ist ja sicher das Verhältnis der chinesischen Ortskirche zur Universalkirche und hier besonders zum Bischof von Rom das heiße Eisen. Sie haben während Ihrer Reise an mehreren Stellen einen Vortrag gehalten und dabei auch immer einiges zur Thematik Ortskirche–Universalkirche gesagt. Könnten Sie Ihre Grundgedanken noch einmal skizzieren?

Jin: Die chinesische Kirche ist nur eine Ortskirche. Sie gehört zur Gesamtkirche der ganzen Welt, das ist klar. Wir haben jetzt Schwierigkeiten mit Rom. Es gibt deren zwei: Einmal das Problem der diplomatischen Beziehungen des Vatikans mit Taiwan. Dies ist eher politischer Art. Die andere Schwierigkeit liegt darin, daß wir der Meinung sind, daß der Vatikan sich zu viel in unsere chinesische Kirche einmischt. Noch im November des letzten Jahres hat Rom einen chinesischen Priester von Taiwan nach Shansi geschickt mit einer Bulle vom Papst, in der ein Bischof im geheimen beauftragt wurde, einen Priester zum Bischof zu weihen. Die beiden bekamen aber Angst und haben die Bulle der Regierung übergeben. Die Regierung empfindet diese Geste von Rom als einen feindlichen Akt. Ich glaube auch, daß solche Handlungen einer Normalisierung unseres Verhältnisses mit Rom entgegenstehen. Ich hoffe, daß Rom solche Unklugheiten nicht wiederholt. Aber wir sind Katholiken. Wir erkennen Rom an. Aber dieses Hindernis muß abgebaut werden.

„Die örtliche Wahl der Bischöfe ist mit dem Primat Petri durchaus vereinbar"

HK: Sie betonen, daß die Kirche in China katholisch ist. An einer anderen Stelle in Deutschland haben sie pointiert gesagt: Wir sind keine Protestanten, auch keine Orthodoxen, sondern Katholiken. Wie stehen Sie zu der auch vom II. Vatikanischen Konzil wiederholten Lehre, daß bei aller Eigenständigkeit der Ortskirkchen und der Kollegialität des Bischofskollegiums dem Papst ein Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche zukommt?

Jin: Ich erkenne beide Vatikanischen Konzile im Prinzip an. Meiner Meinung nach ist die Stellung des Papstes nach dem I. Vatikanischen Konzil aber überzogen. Der Papst erscheint danach mehr als der Direktor einer multinationalen Firma und die anderen Bischöfe nur als seine Delegierten. Das ist nicht richtig. Denn alle Bischöfe sind aus göttlichem Recht für ihre Diözesen verantwortlich.

HK: Das II. Vatikanische Konzil hatte ja auch die Aufgabe, das unvollendete I. Vatikanum gerade im Hinblick auf das Verhältnis von Papst und Diözesanbischöfen zu Ende zu bringen. In der Kirchenkonstitution (LG 27) heißt es: „Ihnen (den Bischöfen) ist das Hirtenamt, das heißt die beständige tägliche Sorge für ihre Schafe, im vollen Umfang anvertraut. Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten." An dieser Stelle wird ausschließlich auf den Brief Pius' IX. an die deutschen Bischöfe aus dem Jahr 1875 verwiesen, wo der Papst gegenüber Bismarck klarstellt, daß die Bischöfe nicht Angestellte des Papstes sind.

Jin: Diese Klarstellungen erkenne ich an. Aber es gibt Schwierigkeiten in der Wahl und der Weihe von Bischöfen in China. Man muß durch Dialog eine Übereinkunft erreichen. Man hat mir gesagt, daß noch vor einigen Jahren Franco in Spanien Bischöfe ernennen konnte, jedenfalls galt dies bis zum neuen Konkordat. Die Wahl und die Weihe der Ortsbischöfe gehören gerade nicht zum „primatus Petri". Mit der Ausübung des „primatus Petri" sind durchaus die örtliche Wahl und Weihe der Bischöfe

vereinbar. Wenn diese Frage mit dem Vatikan geklärt werden kann, bestehen von unserer Seite keine Schwierigkeiten, den Primat Roms anzuerkennen. Unsere Regierung fürchtet, daß einmal nur der Papst die chinesischen Bischöfe ernennt und weiht und alle anderen chinesischen Bischöfe auswechselt. Dies ist aber eine Frage, in der man eine Einigung finden kann.

HK: Was das Problem Taiwan angeht, so ist da einmal die Frage der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl, als völkerrechtlichem Subjekt, und der Regierung von Taiwan. Sehen Sie eine Möglichkeit, zwischen dieser politischen völkerrechtlichen Beziehung und der Beziehung der chinesischen Katholiken zum Papst als Oberhaupt der Kirche zu unterscheiden?

Jin: Das ist zunächst einmal eine Frage der Politik. In Europa ist der Vatikan der einzige Staat, der Taiwan noch anerkennt. Warum? Wir fragen uns nach den Gründen. Natürlich wissen wir, daß diese Beziehungen schon irgendwie abgewertet sind, weil der Vatikan in Taipei nur noch durch einen Geschäftsträger vertreten ist. Aber der Botschafter von Taiwan ist noch beim Vatikan akkreditiert. Hoffentlich wird der Vatikan genügend Mut aufbringen, diese taiwanesische Botschaft zurückzunehmen.

HK: Würden Sie es für realistisch halten, seitens des Vatikan die bestehenden diplomatischen Beziehungen mit Taiwan in Verhandlungen mit der VR China einzubringen, oder ist der Abbruch dieser Beziehungen eine Bedingung für Gespräche seitens der VR China?

Jin: Das weiß ich nicht genau. Das gehört in das Ressort des Außenministers.

„Religiöse Angelegenheiten dürfen von keinem anderen Land kontrolliert werden"

HK: Ich möchte noch einmal gezielt auf die Frage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in China zu sprechen kommen. In der Verfassung, die nach der Kulturrevolution verabschiedet wurde, wird die Religionsfreiheit erneut anerkannt. Von außen gesehen bleibt eine Frage, wie bei der Beibehaltung des marxistischen Religionsverständnisses, nach dem die Religionen durch die Verwirklichung des Sozialismus überflüssig werden und verschwinden, eine Religionsfreiheit konkret aussehen kann?

Jin: In der Verfassung Chinas gibt es deutlich die Religionsfreiheit. Zugleich hält § 36 auch fest, daß „religiöse Angelegenheiten von keinem anderen Land aus kontrolliert werden dürfen". Dieser Passus bezieht sich nicht nur auf die katholische Kirche. Dies gilt für alle Religionen. Natürlich hat der Taoismus keine ausländischen Vertretungen. Doch es gilt für die protestantische Kirche. Denn viele evangelische Denominationen wollen wieder Beziehungen zu ausländischen Kirchen haben. Es gilt auch für den Islam. Es ist also nicht richtig, wenn einige Leute sagen, daß diese Aussage sich allein gegen die Katholiken richte. Sicher haben wir die Probleme mit dem Vatikan. Wenn es aber einmal geregelte Beziehungen zwischen dem Vatikan und China geben wird, wird man sehen. Die chinesische und die europäische Logik ist nicht die gleiche. Für uns liegt hierin kein Widerspruch.

HK: Um es zu verdeutlichen. Für Sie liegt kein Widerspruch in der Aussage der Verfassung, daß die religiösen Angelegenheiten von keinem anderen Land aus kontrolliert werden dürfen und normalen Beziehungen der Kirche Chinas zum Papst, wie sie für andere Ortskirchen auch gelten?

Jin: Ja, für mich liegt hier kein Widerspruch vor. Man muß über die Dinge sprechen und ein Abkommen treffen. Es ist hier kein unüberwindbarer Widerspruch für mich zu sehen.

HK: Welche Rolle spielen eigentlich die staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten, die es auf Landes-, Provinz- und regionaler Ebene gibt?

Jin: Ich finde diese Büros eher hilfreich für uns. Weil die kommunistische Partei alles in ihrer Hand hat, brauchen wir die Hilfe dieser Büros. Z. B. habe ich für den Bau des neuen Seminars ein Grundstück gebraucht. Alle Grundstücke gehören dem Staat. Das örtliche Büro für religiöse Angelegenheiten hat mir geholfen, ein Grundstück zu bekommen. Auch bei der Beschaffung der Baumaterialien war es behilflich. Z. B. konnte ich so Beton zum offiziellen Preis erhalten, ohne den doppelten Preis zahlen zu müssen, der auf dem freien Markt zu entrichten gewesen wäre.

HK: Hat dieses Büro auch andere Aufgaben, z. B. eine Kontrollfunktion, was den Lehrplan des Seminars angeht?

Jin: Für das Seminar keine. Ich bin dort Rektor und habe das letzte Wort. Sicher, wir haben einen Unterricht über die politische Situation des Landes und der Welt, nicht über den Marxismus, damit die Studenten nicht zu isoliert leben. Das Büro für religiöse Angelegenheiten vermittelt uns einen Professor, der solche Fächer auch an der staatlichen Universität unterrichtet, der früheren Jesuiten-Universität Aurora. Um eine Kirche wieder zu öffnen, braucht man ebenfalls die Unterstützung dieses Büros. Denn alle Kirchen wurden als Fabriken oder Schulen benutzt. Nur durch dieses Büro können wir wieder die Nutzung dieser Gebäude erhalten.

„Die Regierung erkennt an, daß die Katholiken zu den besten Staatsbürgern gehören"

HK: Wie sieht es mit der Finanzierung der kirchlichen Tätigkeit in China aus? Unter welchen Voraussetzungen wird Ihnen staatliche Hilfe finanzieller Art gewährt?

Jin: Einige Diözesen brauchen die finanzielle Unterstützung der Regierung. Die Diözese Peking hat neulich die Peitang, die alte Kathedrale im Norden der Stadt, nach umfangreichen Renovierungsarbeiten wieder geöffnet. Das hat über zwei Millionen Yuan gekostet, die von der Regierung zur Verfügung gestellt wurden.
Unser Bistum erhält gar nichts, da es eine große Zahl Katholiken hat. Wir bekommen viele Meßstipendien und andere Beiträge der Gläubigen. Auch besitzt die Kirche in Shanghai von früher Wohnungen, für die wir Mieten bekommen.

HK: Die alten Titel der Kirche auf Grund- und Wohnbesitz sind seitens der Regierung anerkannt worden?

Jin: Nicht die Titel auf Grundbesitz, denn aller Grundbesitz ist staatlich. Nur die Religiosen können Mieten für Häuser und Wohnungen beziehen. Die Missionare haben früher viele Häuser und Wohnungen gebaut, deren Miete wir jetzt bekommen. Die Regierung zahlt uns heute noch Mieten zurück, die während der Zeit der Kulturrevolution, in der wir nichts erhielten, angefallen sind. So war unsere Diözese in der Lage, 1 Million Yuan zum Bau des Seminars beizutragen. Andere Bistümer sind nicht so gut dran.

HK: Wie sind die Erwartungen des Staates an die katholische Kirche, was die Verwirklichung des Grundsatzprogramms der jetzigen politischen Führung der Vier Modernisierungen angeht?

Jin: Die Regierung erwartet jetzt einiges von uns bei der Verwirklichung der Vier Modernisierungen. Die Regierung erkennt an, daß die Katholiken zu den besten Staatsbürgern gehören. Die Katholiken sind fleißig und treu. Wir Christen haben und halten die 10 Gebote. Die Christen sind ehrlich und verstoßen weniger gegen die Gesetze. Katholiken können Professoren an den Universitäten, Leiter von Fabriken und selbst Präsidenten einer Universität werden. Die Regierung vertraut den Katholiken, daß sie nichts Böses machen.

„Die evangelischen Christen haben ihre eigenen Schwierigkeiten"

HK: Wie sieht es mit sozialen Aufgaben der Kirche aus, z. B. den klassischen Aufgaben der Caritas, der Krankenfürsorge und Behindertenarbeit etc.?

Jin: Große Krankenhäuser können wir nicht bauen, wir könnten sie auch nicht unterhalten. Deshalb haben wir auch nicht die Absicht, dies zu tun, da solche Unternehmungen in Kirchenhand eines Tages wieder von der Regierung verstaatlicht würden. Eher wollen wir den Menschen helfen, d. h. die Kranken zu Hause besuchen, um ihnen zu helfen. Wir können vielleicht ein Altenheim bauen. Gerade sind wir dabei, eine Art Akademie für Intellektuelle, vornehmlich Ärzte, ins Leben zu rufen. Ebenfalls wollen wir ein Zentrum für medizinische Beratung bauen, das geht. Wir haben dafür bei Misereor um Unterstützung nachgesucht.

HK: Dies gibt mir die Gelegenheit, ganz allgemein die Frage nach den internationalen Beziehungen der chinesischen Kirche zu stellen. Auf der protestantischen Seite hat man 1985 die Amity Foundation gegründet, die z. B. eine moderne Druckerei in Nanjing errichten wird, um Bibeln und andere religiöse Literatur zu drucken. Gibt es auf katholischer Seite ähnliche Überlegungen, eine Stiftung zu gründen?

Jin: Wir denken gegenwärtig nicht an eine Stiftung solchen Ausmaßes. Es haben sich auf diesem Gebiet einige Veränderungen ergeben. Aber für uns Katholiken wäre ein Werk wie die Amity Foundation noch schwierig, denn uns fehlen die Personen, so etwas zu verwalten. Ich möchte lieber mit kleinen Schritten beginnen. So würde ich gerne ein Altenheim, eine Abendschule und etwas für behinderte Kinder einrichten. Auch brauchen wir eine kleine Druckerei, um Bibeln und katholische Bücher drucken zu können. Unsere erste Aufgabe liegt in der Ausbildung von Personen, die solche Dinge ausführen und verwalten können. Vielleicht werden wir in einigen Jahren auch fähig, größere Dinge zu unternehmen.

HK: Wie sehen Sie das Verhältnis zwischen katholischen und protestantischen Christen in China? Hat sich dieses Verhältnis durch die gemeinsam erlittene schwierige Zeit der Kulturrevolution verbessert, ist man sich inzwischen näher gekommen, wie sehen die Beziehungen heute aus?

Jin: Die fünf Religionen in China – Taoismus, Islam, Buddhismus, katholische Kirche und Protestanten – haben ein gutes Verhältnis miteinander. Dies gilt besonders für die Verantwortlichen, die sich bei verschiedenen Gelegenheiten, nicht zuletzt am Rande der politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes regelmäßig treffen. Ich persönlich bin ein sehr guter Freund von Bischof Ding Guangxun, dem Präsidenten des chinesischen Christenrats. Aber es gibt noch keine wirkliche Zusammenarbeit zwischen den Religionen. Die evangelischen Christen haben ihre eigenen Schwierigkeiten, weil die verschiedenen protestantischen Denominationen gegenwärtig einen Trend zur Dezentralisierung erkennen lassen.

HK: Ist dies die vorherrschende Tendenz und nicht das Bestreben, aus dem chinesischen Kirchenrat eine nachkonfessionelle chinesische Kirche zu machen?

Jin: Bischof Ding Guangxun und der chinesische Christenrat wollen eine einige Kirche. Aber einige der Denominationen wollen ihre Unabhängigkeit behalten. Deshalb haben sie noch selber viele Schwierigkeiten.

HK: Sie würden also nicht Bischof Ding zustimmen, wenn er vom „nachkonfessionellen Zustand" der chinesischen protestantischen Christen spricht?

Jin: Manche protestantischen Christen wollen keine zentrale Leitung in der Kirche. Auch haben nur einige die Tradition des Bischofsamtes, wie die Anglikaner, zu denen ja Bischof Ding gehört. Die Methodisten und besonders die Sieben-Tage-Adventisten wollen eher unabhängig sein. Die ökumenische Bewegung ist noch sehr schwach in China.

HK: Im Zusammenhang mit der Frage nach der ökumenischen Bewegung steht die Frage nach den Beziehungen der katholischen Kirche in China zum Ausland. Wenn Sie an die Entwicklungen der Ortskirchen in Afrika und Asien denken, die ja eine ähnliche Missionsgeschichte mit ihren Belastungen wie China hinter sich haben, sehen sie in diesen Kirchen die Ideale der Drei-Selbst-Bewegung weitgehend verwirklicht oder meinen Sie, daß die chinesische Kirche auf dem Weg zu einer eigenständigen Ortskirche weitergehen müßte?

Jin: Wir wollen eine Verbesserung unserer Beziehungen zu ausländischen Kirchen. Gegenwärtig haben wir in Asien eigentlich nur Beziehungen mit den Philippinen, aber keine Kontakte mit den indischen, koreanischen und japanischen Katholiken, jedenfalls heute noch nicht. Wir beginnen gerade wieder Beziehungen mit europäischen Kirchen wie Deutschland, Belgien, vielleicht auch mit Frankreich und den USA aufzunehmen. Ich persönlich bin ein guter Freund von Kardinal Jaime Sin von Manila.

„Wir erwarten eine Geste des Papstes"

HK: Vor zwei Jahren hat es ja einen ersten Besuch einer Delegation der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) in China gegeben, haben sich daraus ständige Kontakte ergeben?

Jin: Das war eine einmalige Angelegenheit, aus der sich keine dauernden Kontakte ergeben haben.

HK: Ist es Ihrer Meinung nach schon möglich, daß die katholische Kirche Chinas in den verschiedenen Gremien der FABC mitarbeiten könnte, oder steht dem die Zugehörigkeit Taiwans zu diesen Gremien im Wege?

Jin: Taiwan ist dabei keine Schwierigkeit. Wir möchten sehr gerne mit Bischöfen und Priestern aus Taiwan sprechen. Sie haben aber Angst, nicht wir. – Bis jetzt haben wir noch wenig Kontakte zum Ausland. Meine gegenwärtige Reise nach Deutschland ist bisher sehr erfolgreich gewesen. Die Begegnungen mit den drei Kardinälen Höffner, Meisner und Wetter, auch die Besuche bei den Bischöfen Moser und Saier haben sich in einer Atmosphäre großer Herzlichkeit und Freundschaft abgespielt. Auch mit Belgien und Frankreich werden sich die kontakte verstärken lassen. Kardinal Decourtray, der Erzbischof von Lyon, ist ein guter Freund von mir. Ich möchte sehr gern auch Beziehungen mit afrikanischen Bischöfen haben. Bisher kenne ich keine afrikanischen Priester und Bischöfe.

HK: Man müßte einen Besuch von afrikanischen Priestern und Bischöfen nach China und umgekehrt organisieren ...

Jin: Das ist sicher eine gute Idee. Aber wir haben keine Devisen. Die deutsche Kirche ist ja ziemlich reich. Vielleicht kann sie da etwas tun. Dann könnten wir einen afrikanischen Bischof zu uns einladen. Ich glaube, daß wir mit allen Ortskirchen im Ausland die Beziehungen verbessern können. Aber, was Rom angeht, so warten wir auf eine Geste des Papstes.

HK: Das wäre vielleicht zum Schluß die Frage: Wenn Sie einmal in die Zukunft schauen, wie könnten Sie sich – unter Voraussetzung, daß es eine positive Entwicklung wäre – die zukünftige Entwicklung der Beziehungen der katholischen Kirche in China zu anderen Kirchen und vor allem auch zur Ortskirche Rom und dem Papst vorstellen?

Jin: Ich glaube, daß es eine positive Zukunft geben wird. Wir können jetzt Auslandsreisen unternehmen. Ich war schon auf den Philippinen, in Hongkong und bin jetzt in Deutschland. Im Oktober werde ich wahrscheinlich die USA besuchen. Einladungen an mich liegen aus Kanada, Frankreich und Belgien vor. Auch die anderen Bischöfe haben Auslandsreisen gemacht und werden dies auch in Zukunft tun. Ich hoffe, daß nicht nur die Bischöfe, sondern auch die Jugend die Möglichkeit der Begegnung haben werden. Man muß von Grund auf neu beginnen, denn die Bischöfe sind alle schon sehr alt.

„Unsere Vorurteile sind positiv korrigiert worden"

HK: Wenn Sie Ihren Besuch in Deutschland so etwas Revue passieren lassen ... Sie haben schon betont, daß die Kontakte zu den Kirchenleitungen hier positiv waren. Haben Sie sonst vom kirchlichen Leben in Deutschland Eindrücke gewinnen können?

Jin: Mein Eindruck ist gut. Vor meinem Beusch hat man mir gesagt, daß in Europa das Christentum fast abgestorben sei, daß die Christen nicht mehr zur Kirche, sondern nur noch ins Theater gingen ... Ich habe mich mit meinen eigenen Augen überzeugt, daß dies nicht stimmt. Es gibt noch viele Christen in Europa. Auch die Jugend in ihrem Verhalten und Benehmen ist nicht so dekadent, wie man uns dies in China gesagt hat. Auch die Priester sind sehr fromm. Diesen positiven Eindruck teile ich mit meinen beiden Begleitern. Unsere Vorurteile sind positiv korrigiert worden.

HK: Da bewahrheitet sich offenbar wieder einmal das chinesische Sprichwort: Einmal sehen ist besser als hundertmal hören ...

Jin: Ja, die Propaganda in China war früher immer gegen die westliche Kultur. Ich finde, das Christentum spielt in Deutschland noch immer eine große Rolle.

Der Laie in Kirche und Welt

Stellungnahme der deutschen Bischöfe zur Bischofssynode 1987

Wir haben im letzten Heft (vgl. HK, Juni 1986, 259f.) kurz über die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den „Lineamenta", dem ersten römischen Vorbereitungspapier zur Bischofssynode 1987 über den Laien berichtet. Die Studie der deutschen Bischöfe ist keine bloße Stellungnahme zu den römischen Vorgaben, sondern ein sehr grundsätzlich formuliertes Papier. Es dürfte zu den wenigstens theologisch am gründlichsten ausgearbeiteten kirchenamtlichen Texten über die Stellung der Laien gehören und in der Diskussion im Vorfeld der Synode sicher eine gewichtige Rolle spielen. Hier der Wortlaut:

Vorbemerkung

Die nachfolgende Stellungnahme wiederholt nicht in allem die bereits in den „Lineamenta" zusammengetragenen Aussagen und Gesichtspunkte. Vielmehr will sie die aus deutscher Sicht vordringlichen Einzelprobleme auf dem Hintergrund des in den „Lineamenta" gegebenen Fragerasters in einen umgreifenden, nach drei Feldern gegliederten, theologisch begründeten Zusammenhang einfügen.

Dabei ist, um das Erbe und den Auftrag des II. Vatikanischen Konzils in seinen Aussagen über den Laien in angemessener Weise wahrzunehmen, von der Ekklesiologie der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium" auszugehen, da hierin nach dem eigenen Selbstverständnis des Konzils eines seiner tragenden und bestimmenden Dokumente vorliegt (Vgl. die Botschaft der Außerordentlichen Bischofssynode 1985). Deshalb treten auch erst von LG aus die verschiedenen Sichten und Schichten der Theologie des Laien, wie sie in den übrigen Konzilstexten formuliert sind, in eine innere Ordnung und erhalten so ihren eigentlichen Stellenwert und Sinn.

Entscheidend ist vor allem, daß in „Lumen Gentium" die Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt mit der Berufung und Sendung der Kirche selbst unzertrennbar verbunden und damit eine Bestimmung der Identität des Laien über die in den „Lineamenta" gemachten Ansätze hinaus möglich ist.

Der *erste Abschnitt* der folgenden Stellungnahme sucht die Identität des Laien von der Identität der Kirche her theologisch zu bestimmen.

Der *zweite Abschnitt* wendet sich der Stellung und dem Beitrag des Laien innerhalb der kirchlichen Communio und damit jenem Begriff zu, in dem sich das zentrale Anliegen des konziliaren Kirchenbildes in hervorstechender Weise kristallisiert. (Vgl. Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 II, C, 1.)

Der *dritte Abschnitt* lenkt den Blick auf die Welt. Denn Kirche als Communio schließt sich gerade nicht in sich selbst, sondern ist „in Christus gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Sie ist „für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils" (LG 9)

Die Communio, als welche die Kirche lebt, ist gleichursprünglich und gleichwesentlich Trägerin der Missio für die Welt. Entsprechend hängt die Sendung des Laien in die Welt mit seiner Berufung zur Communio der Kirche unlösbar zusammen.

1. Vom Herrn – für die Welt

1.1 Der Ansatz von „Lumen Gentium"

„Das Licht der Völker", dieses Einleitungswort von LG, weist nicht auf die Kirche, sondern auf Jesus Christus hin. Von ihm her ist die Kirche zu sehen, von ihm her hat sie ihren Bestand, ihre Sendung, ihre Bedeutung. Seine Heilssendung für die Menschheit nimmt er wahr in der Kirche und durch die Kirche; sie ist sozusagen der Spiegel, der das Licht Christi auffängt und es weiterstrahlt in die Welt. Aus ihr, aus den Völkern ist sie zusammengerufen, um in Jesus Christus geeint zu werden. Und gerade als solche „Communio", als das „aus der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk" (LG 4), ist sie wesensnotwendig „Missio", Heilszeichen und Heilswerkzeug für die Welt (Vgl. LG 1).

Communio und Missio sind somit die Grundvollzüge aller, welche die Kirche sind (vgl. besonders LG 10 und 32). Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit ihrer Verwirklichung bedeuten gemäß der vom Konzil (LG 12) unterstrichenen paulinischen Charismenlehre Fülle und Reichtum: Die unterschiedlichen Gaben und Dienste, die der Kirche vom einen Geist gegeben sind, dienen *sowohl* ihrem inneren Aufbau (Communio) *als auch* ihrer Sendung nach außen (Missio).

Um Sendung und Berufung der Laien theologisch im Sinne von LG angemessen zu verstehen, genügt es weder, erst beim 4. Kapitel über die Laien anzusetzen, noch aus diesem Kapitel nur einzelne Aussagen herauszugreifen. Sowohl die Aussagen des 4. Kapitels wie auch die anderer konziliarer Dokumente (besonders jene von AA, AG, GS, aber auch PO und CD) können sinnvoll nur von der inneren theologischen Ordnung her verstanden werden, welche in den ersten vier Kapiteln von LG insgesamt gegeben ist.

Hier geht es aber gerade darum, Kirche nicht als zusammengesetzt aus in sich stehenden Blöcken – hierarchische Amtsträger und Laien, Weltchristen und Ordenschristen – zu sehen, sondern die Unterscheidungen auf das Gemeinsame zurückzubeziehen und vom Gemeinsamen her zu lesen.

Die Ämter Christi, des Priesters, Propheten und Königs, sind auf die ganze Kirche, auf all ihre Glieder bezogen und werden je auf ihre Weise auch von allen Gliedern ergriffen und wahrgenommen (vgl. LG 10–13 und 34–36). Und so wie die kirchlichen Vollzüge von Communio und Missio wesenhaft miteinander verbunden sind und ständig ineinandergreifen, so erwächst auch aus der Teilhabe an den Ämtern Christi für alle ohne Ausnahme die Aufgabe, *sowohl* am Aufbau der Kirche *wie auch* an ihrer Sendung in die Welt mitzuwirken. Es gibt „kein Glied, das nicht Anteil an der Sendung des ganzen Leibes hätte" (PO 2). Alle sind – wie auch die „Lineamenta" Nr. 20 im Anschluß an LG 33 ausdrücklich betonen – „zur aktiven und verantwortlichen Beteiligung an der einen Heilssendung der Kirche aufgerufen".

Das 4. Kapitel von LG über den Laien (ähnlich auch das 3. Kapitel über das Amt) ist daher vom 2. Kapitel über das Volk Gottes zu erschließen, wie dies besonders auch der Einleitungsabschnitt LG 30 klar zu erkennen gibt.

Das bedeutet konkret: im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes, im gegenseitigen Empfangen des Glaubensverständnisses, das der Hl. Geist in den Gläubigen wirkt, in der gemein-

schaftlichen Bezeugung und Weitergabe des Glaubens, im Miteinander der liturgischen Feier, in gemeinsamer Diakonie und gläubiger Weltgestaltung: überall steht die gemeinsam empfangene Gabe und Aufgabe vor allem – noch so bedeutsamen – Unterscheidenden.

Dies gerade heute wieder zu betonen, dürfte von nicht geringer Bedeutung sein. Denn hatten in unseren westeuropäischen Ländern nachkonziliare Entwicklungen, die das Besondere von geistlichem Amt und geistlicher Autorität zu nivellieren drohten, als Reaktion die pointierte Konturierung des geistlichen Amtes notwendig gemacht, so kann diese absolut legitime und von der Situation her geforderte Akzentsetzung in ihr Gegenteil umschlagen, wenn darüber die gemeinsame Basis in den Hintergrund oder gar aus dem Blickfeld gerät. Falsche Polarisierungen, wie sie sich etwa in den Schlagwortpaaren „Kirche von oben – Kirche von unten" oder „Amtskirche – eigentliche (Laien-)Kirche" äußern, ein unkirchliches Konkurrenz- und Kompetenzdenken, das zum Verlust des gegenseitigen Vertrauens und zur Aufkündigung des Dialogs führt, sowie ein unangemessener Stil des Miteinanderumgehens sind dann die unseligen Folgen. Darum ist auf der Linie des Konzils die gemeinsame Berufung aller neu ins Bewußtsein zu rufen sowie in Lehre und Praxis neu anzuerkennen. Es muß deutlich werden, daß erst auf dem Boden dieser gemeinsamen Berufung die qualitativ unterschiedenen Gnadengaben, die besonderen Aufgaben und Dienste, darunter auch die des geistlichen Amtes erwachsen.

1.2 Der Laie nach „Lumen Gentium"

Die in LG 31 gebotene Begriffsbestimmung des Laien ist ausdrücklich eine praktisch-deskriptive „Ad-hoc-Definition", die nicht „ontologisch" gemeint ist (so die Relationes der jeweiligen Vorbereitungskommissionen zum Schema I und Schema III. Es ist eine „typologische Deskription" [Acta Synodalia = Asyn III, II, 282], „de illis, qui sensu vulgato ‚laici' vocantur" [Asyn I, IV, 45]), wie auch das „hic" verdeutlicht: „Unter der Bezeichnung Laien sind *hier* alle Christgläubigen verstanden, mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben".
Wenn hier von den Christgläubigen einerseits die Amtsträger, andererseits die Ordenschristen subtrahiert werden (siehe auch die entsprechenden Präzisionen in CIC can 207, § 1 und § 2), so ist vor allem daran festzuhalten: Die solchermaßen durch Subtraktion des Besonderen von Amt und Ordensstand herausgestellte Identität des Laien beruht auf der in Taufe und Firmung gründenden Gemeinsamkeit und Gleichheit *aller* Glieder der Kirche.
Das heißt aber: ursprünglicher und tiefer als das durch Differenzierung von Amt und Ordensstand charakterisierte (engere) Verständnis des Laien, liegt der theologisch umfassendere und bedeutungsreichere Begriff vom Laien als Glied des durch Christus erlösten und vom Hl. Geist erfüllten „laos Theou". Die Konzilstexte und auch der CIC 1983 gebrauchen hierfür die Bezeichnung „Christifideles" (vgl. z. B. can 204 CIC). Dies stellen auch die „Lineamenta" heraus, indem sie die Definition des Laien von LG 31 verkürzt, nämlich *ohne* die hier gegebenen Einschränkungen zitieren und kurz und bündig formulieren: „Laien sind dort ‚alle Christgläubigen, die durch die Taufe Christus einverleibt ...' (Nr. 4)". *In diesem Sinn* kommt auch jedem Amtsträger und jedem Ordensmitglied der Ehrenname des *Laien* zu (so auf dem II. Vatikanischen Konzil in ihren Diskussionsbeiträgen Kardinal *P. M. Richaud,* Bordeaux, und Titularerzbischof *G.-M. Sensi,* Jerusalem). Dies heute auch im Sprachgebrauch der Kirche herauszustellen – im Bewußtsein, daß die Bezeichnung Laie im Laufe der Kirchengeschichte ohnehin zahlreiche tiefgreifende Wandlungen erlebt hat –, dürfte nicht unwichtig sein, soll nicht weiterhin das Laie-Sein allein durch negative Merkmale (Nicht-Amtsträger, Nicht-Ordensmitglied) bestimmt und die dem Wort Laie mindestens in den mitteleuropäischen Sprachen anhaftende Negativassoziation (laienhaft = nichtkompetent, nichtprofessionell) weiter tradiert werden (vgl. Kath. Erwachsenenkatechismus, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz 1985, 292 f.).

Erst auf dieser Basis erhält dann auch *der engere Begriff* des Laien seinen theologischen und kirchenrechtlichen Sinn (wie auch seine umgangssprachliche Berechtigung und Notwendigkeit). Als Spezifikum der Identität des Laien im engeren Sinn nennt LG 31 dessen „Weltcharakter" (indoles saecularis) (ähnlich auch: LG 26, 35; AG 21; AA 2, 4, 7, 17, 29; GS 43; ebenso nachkonziliare Dokumente wie „Evangelii nuntiandi" 70–73).
Zum rechten Verständnis dieser Bestimmung ist allerdings a limine davor zu warnen, daß diese spezifizierende Differenz zwischen Laie und Amtsträger zu sehr vereinfacht und dadurch verfälscht wird.
Dies geschieht, wenn der Eindruck entsteht, das „Geschäft" der Laien sei die gläubige Gestaltung der Welt, das „Geschäft" der geweihten Amtsträger dagegen sei der Aufbau der Kirche. Denn auch der Dienst des geistlichen Amtes bezieht sich auf die Sendung der Kirche als ganze und kann „bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun haben" (LG 31), so wie umgekehrt die Laien neben dem Apostolat in der Welt und in der weltlichen Ordnung – wie die Lineamenta Nr. 23 zu Recht ausdrücklich sagen – „ihr Apostolat in der Kirche ..., in der geistlichen Ordnung" ausüben. „Auch die Laien haben Teil an der einen Heilssendung der Kirche" (Lineamenta Nr. 20 im Anschluß an LG 33) und damit auch an der „Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" (LG 32). Dies betont auch das Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, II, A, 4: „Alle Laien sollen ihr Amt in der Kirche und im täglichen Leben ... erfüllen". Deshalb sagt GS 43 ausdrücklich, daß die Herausstellung der weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten zwar den „eigentlichen" Zuständigkeitsbereich des Laien thematisiert, daß dies aber „nicht ausschließlich" gemeint ist.

Dennoch: der „Weltcharakter" ist dem Laien eigentümlich; denn die Missio des ganzen Volkes Gottes in die Welt verwirklicht sich gerade dort, wo in den verschiedensten Lebensbereichen wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Soziales, Medien vom Geist des Evangeliums erfüllt und an der Lehre der Kirche ausgerichtet (vgl. CIC can. 227) sachgemäß gehandelt wird. Diese Möglichkeit ist vorrangig den Laien gegeben, deren Tun nicht durch spezifische Berufungen und Dienste – wie sie für die Kirche notwendig sind – charakterisiert ist.
So gehört es z. B. zum spezifischen Dienst des geistlichen Amtes, in bestimmten amtlichen Vollzügen das communio stiftende Handeln Christi sakramental zu vergegenwärtigen und als beauftragter Hirte nicht nur „die Kirche Gottes zu weiden" (Apg 20, 28; 1 Petr 5, 2), sondern auch die „forma gregis" (1 Petr 5, 3): die „Identifikationsgestalt" der anvertrauten Gemeinde zu sein, worin sich eine essentielle Unterscheidung der Berufung ausdrückt (vgl. LG 10). Deshalb aber muß für den Amtsträger der uneingeschränkte und unmittelbare Dienst der Weltgestaltung aus dem Geiste Christi hinter seinem Dienst an der Einheit des

Leibes Christi und an der Zurüstung seiner Glieder für ihre jeweilige Aufgabe zurücktreten. Vom Träger eines geistlichen Amtes darf die Gemeinde erwarten, daß er durch Zurückhaltung in konkreten Fragen des Weltdienstes, vor allem in den (legitimen!) Auseinandersetzungen um die besseren und angemesseneren Lösungen im politisch-sozialen Bereich, ein Zeichen der Versöhnung, der Einheit und der fundamentalen Gemeinsamkeit in der Pluralität der Verwirklichungen darstellt. Vergleichbares wäre vom Ordensstand zu sagen. Diese „Zurückhaltung" ist aber nicht als ein seinshafter „Verlust" der allen Getauften und Gefirmten gemeinsamen Aufgabe der Sendung in die Welt zu verstehen, sondern als ein aus dem Dienst am Ganzen der Kirche und ihrer Einheit sich ergebender andersartiger Schwerpunkt.

Demgegenüber steht es gerade dem Laien zu, den Weltdienst der Kirche in unmittelbarer Weise darzustellen und auszuüben. Angesichts dessen, daß das Ziel der Dynamik des Heilshandelns Christi nicht der Einzelchrist und auch nicht die Kirche, sondern die ganze Welt ist, werden gerade durch den Christen, der „nichts als" Laie ist, die verschiedenen Bereiche der Welt, in denen er jeweils steht und wirkt, durch die ihm geschenkte Gnadengabe geheiligt und in den Machtbereich Christi und seines kommenden Reiches einbezogen.

Es zeigt sich also die scheinbare Negativbestimmung des Laien (Nicht-Amtsträger, Nicht-Ordensmitglied) als ein positives Ans-Licht-Heben dessen, was Kirche insgesamt auszeichnet und was sie als ihre Aufgabe in der Welt empfangen hat. Der Laie im engeren Sinn ist also jener Christ, welcher das Kirche-Sein und die Sendung der Kirche in der Welt exemplarisch verdeutlicht. Er ist „kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug *der Sendung der Kirche selbst* ‚nach dem Maße der Gabe Christi' (Eph 4,7)" (LG 33). Er ist gewissermaßen der „Ernstfall" des Christen in der Welt.

Nachfolgend geht es um den Laien im engeren Sinn: Deshalb werden in dieser Stellungnahme auch jene Fragen nicht eigens behandelt, die sich aus der Zugehörigkeit von Laien zu Ordensgemeinschaften oder Säkularinstituten noch zusätzlich ergeben. Somit ist festzuhalten: Das 4. Kapitel von LG behandelt nicht einen seinshaft vom „Christgläubigen" durch Sonderqualifikation abgehobenen Christen, sondern ganz einfach diesen selbst, sofern er als Nicht-Amtsträger und Nicht-Ordenschrist in einer Situation steht, die für die Berufung und Sendung der Kirche exemplarisch und wesensnotwendig ist: es geht darum, Kirche und darin und dadurch Christus und den Anbruch seines Reiches in der Welt präsent zu setzen.

2. Kirche als Communio

2.1 Mitwirkung am Aufbau und Leben der kirchlichen Communio

Immer wieder rücken die Konzilsdokumente die Gemeinsamkeit des ganzen Volkes Gottes in der Sendung und Berufung der Kirche inmitten der Welt in den Vordergrund. Diese Gemeinsamkeit erschöpft sich nicht darin, daß die unterschiedlichen Aufgaben und Berufungen dem einen Ziel dienen und auf dem einen Grund beruhen. Auch in ihrem Inhalt und in der tragenden Haltung haben Amtsträger und Laien, Ordenschristen und Weltchristen die wesentlichsten Züge ihres Lebens und Zeugnisses gemeinsam. Wo aber Unterschiede in den spezifischen Berufungen bestehen, da bedeuten sie nicht nur Fülle, Reichtum und Fruchtbarkeit, da können sie auch nur begriffen werden als eine je unterschiedliche Sendung *mit* dem je anderen und *für* den je anderen, und damit für das Ganze. Dies gilt besonders im Blick auf den Unterschied zwischen Amtsträger und Laien. Das Konzil hebt hervor, daß die Gleichheit zwischen „Lehrern, Ausspendern der Geheimnisse und Hirten" einerseits und Laien andererseits nicht nur „in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde", sondern auch in der ihnen gemeinsamen „Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" besteht (LG 32). Auch wenn dem geistlichen Amt dabei die besondere Aufgabe des Hirtendienstes und der sakramentalen Christus-Vergegenwärtigung zukommt, darf nicht übersehen werden, was in 3 ausdrücklich betont wird: „Pflicht und Recht zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt", denn sie werden „vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut". Darüber hinaus wird an vielen Stellen des Konzils zum Ausdruck gebracht, daß Jesus Christus, der Herr seiner Kirche, in und durch all ihre Glieder, mithin auch durch die Laien handelt und daß deswegen auch den Laien die Aufgabe zukommt, „aktiv am Aufbau des mystischen Leibes Christi mitzuwirken" (CD 16, s. a. LG 30-31, 33, SC 14, AG 14, 21, 36, 41; AA 1, 2, 5, 9, 10, 16, 25; GS 43).

Das bedeutet aber: die Betonung des Weltdienstes der Laien (siehe 1.2) darf nicht als eine Relativierung des Ranges der Mitarbeit von Laien beim Aufbau der Kirche selbst verstanden werden. Hierzu bietet weder die Herausstellung des Laienapostolates in AA noch erst recht LG irgendeinen Anlaß. Beide Grundvollzüge der Kirche: das Leben der Communio und die Missio in die Welt sind grundsätzlich ineinander verwoben, so daß LG 33 ganz allgemein formulieren kann: „Es soll daher auch ihnen (Laien) in jeder Hinsicht der Weg offenstehen, nach ihren Kräften und entsprechend den Zeitbedürfnissen am Heilswirken der Kirche in tätigem Eifer teilzunehmen". Diese Teilnahme am integralen Heilswirken der Kirche und mithin auch das Mitwirken am Aufbau der Communio ist nicht „Ersatz" des Tuns der Amtsträger, es kommt vielmehr den Getauften und Gefirmten genuin und originär zu. Denn durch Taufe und Firmung sowie durch die je vom Hl. Geist verliehenen Gaben „sind alle berufen, als lebendige Glieder alle ihre Kräfte zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen" (33; siehe auch PO 9). Entsprechend heißt es auch im Beschluß „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1.4: „Kraft der Taufe und Firmung wirken alle in ihrer Weise mit am Auftrag Christi, seine Botschaft zu verkünden, seine Gemeinde aufzuerbauen und sein Heil in der liturgischen Feier zu vergegenwärtigen und im Leben zu bezeugen".

Dabei verdiente das theologische Nachdenken über die Firmung, die in den „Lineamenta" Nr. 18–22 im Vergleich zur Taufe nahezu ganz übersehen wird, zum Thema Berufung des Laien eine besondere Aufmerksamkeit. Sie müßte hinsichtlich ihrer genauen theologischen Sinnrichtung und der Durchführung des hinführenden Katechumenats bedacht werden. Gegenüber den allgemein bleibenden Formulierungen von LG 11, 33; AA 3 sowie von CIC can 879, die sich auf eine bloß komparativische Steigerung des schon von der Taufe Gesagten beschränken, sollte auf einheitlichere Konturen dieses Sakraments hingearbeitet werden.

Jedenfalls ist die Firmung zusammen mit der Taufe und der Eucharistie die Grundlage für alles Mitwirken in Communio und Missio. Eben dadurch und nicht erst durch etwas, das zu dieser charismatischen und sakramentalen Grundlage hinzukäme, wirkt der Laie beim Aufbau der Kirche mit.

Allerdings kann dieses Berufen*sein* zum Aufbau der Kirche zugleich Grundlage für ein mögliches weiteres Berufen*werden* sein: *entweder* dazu, am spezifischen Heilsauftrag des geistlichen Amtes durch Übernahme vielfältiger Aufgaben unmittelbar mitzuarbeiten *oder auch* dazu, „von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen" (LG 33, siehe auch AA 24), (dazu Näheres unter 2.3 und 2.4).
Blickt man von dieser grundsätzlichen Erörterung aus auf deren Realisierung in der Kirche Deutschlands, so läßt sich feststellen, daß sich seit dem II. Vatikanischen Konzil die Mitwirkung der Laien noch am weitesten bei der Feier der *Liturgie* verwirklicht und bewährt. Durch die konziliare Lehre von der participatio actuosa (SC 7, 11, 14, 26, 31; AA 10, 24) hat nicht nur die in Deutschland schon lange lebendige Liturgische Bewegung Anerkennung, sondern auch weiteren Auftrieb erhalten. So ist mehr und mehr ein neues Bewußtsein entstanden, daß auch der Laie die liturgische Feier mitträgt. In vielen Gemeinden wirken darüber hinaus Laien verantwortlich an der Vorbereitung des Gottesdienstes mit und übernehmen darin zahlreiche Dienste und Funktionen. Auch der Bereich der Sakramentenkatechese (Vorbereitung auf Taufe, Erstkommunion- und Firmung) stellt in vielen Gemeinden für Laien wichtige Tätigkeitsfelder dar.
In vielen Bereichen des Aufbaus und der Verwirklichung der kirchlichen Communio jedoch steht eine weitere Wandlung des Bewußtseins bei vielen Amtsträgern und Laien sowie eine stärkere Beteiligung der Laien am Leben der Kirche als Aufgabe der Zukunft noch vor uns.
Solche Aufgaben seien in den folgenden Abschnitten kurz vorgestellt.

2.2 Die Familie als Hauskirche

Vor allem anderen realisiert sich die Communio der Kirche als Lebensraum auch und gerade der Laien innerhalb der Familie. Wenn auch Ehe und Familie unter schöpfungstheologischem Aspekt eine eigenständige Größe darstellen und als solche der kirchlichen Wirklichkeit vorgegeben sind, so ist die Familie für den Glaubenden doch sowohl die Urzelle, aus der sich die Communio der Kirche aufbaut und in der sie sich verwirklicht, wie auch primärer Ort der Weitergabe des Glaubens und der christlichen Durchdringung der Welt (vgl. besonders LG 11, 35, AA 11, GS 48, 52, EN 71, FC insgesamt, sowie der Beschluß der Gemeinsamen Synode „Christlich gelebte Ehe und Familie").
In kaum einem anderen Feld werden freilich die Distanz zwischen säkularen Leitbildern und Realisationen auf der einen und christlichen Maßstäben und Zielvorstellungen auf der anderen Seite sowie die vielfachen Konflikte, die aus der gewandelten demographischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Situation entstehen (vgl. GS 8), so schmerzlich spürbar wie in der Familie, weil hier sozusagen auf engstem erfahrbaren Raum die verschiedensten Antagonismen aufeinanderstoßen. Man wird nüchtern anerkennen müssen, daß angesichts dieser Spannungen derzeit der einzelne Gläubige wie auch die Kirche als ganze vielfach Ohnmacht und Hilflosigkeit erfahren. Dennoch wird im Bereich der Familie wie in kaum einem anderen Feld das Eigene des Charismas des Laien sichtbar, der in Treue zu den Weisungen des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes doch gemäß FC 70–73 das Charisma und die aus ihm stammende Weisheit zu haben vermag, die Gestaltung der Familie als Herausforderung des Glaubens zu erkennen und zu verwirklichen. Darum sind die Familien – wie es schon die Gemeinsame Synode nachdrücklich getan hat – erneut zu ermutigen, daß sie ihren „Stil der Spiritualität", Kirche im Kleinen zu sein, den Glauben gemeinsam zu leben und zeitgemäße Formen der Spiritualität zu verwirklichen, suchen, finden und pflegen („Christlich gelebte Ehe und Familie" 2.4.1 und 2).
Weil sich dabei die – zudem noch oft auf kleinste Ausmaße reduzierte – Einzelfamilie nicht selten überfordert sieht, verdient aus unserer Sicht gerade der Zusammenschluß von christlichen Familien zu Familiengruppen, -verbänden und -bewegungen, die auf einen geistig-geistlichen Austausch ihrer Erfahrungen und auf gegenseitige Hilfe im Glauben ausgerichtet sind, besondere Ermutigung und nachdrückliche seelsorgliche Hilfe.

2.3 Mitwirkung durch Mitberatung

In LG 37 wird als Weise der Mitwirkung der Laien besonders ans Licht gehoben: die Beteiligung am gemeinsamen Leben der Kirche durch Meinungsäußerung und Rat. Gerade in diesem Bereich müssen sich die jeweilige spezifische Eigenverantwortung und das Hören aller Glieder der Kirche aufeinander gegenseitig ergänzen. Daß in diesem Dialog auch dem Laien Kompetenz zusteht, ist nicht Folge einer „zusätzlichen Gunst" und bedeutet schon gar nicht Angleichung an bloß säkulare Macht- und Mitbestimmungsmodelle, vielmehr gründet solche Beteiligung in der jedem eigenen Geistesgabe sowie in der allen Christen gemeinsamen Würde und Beauftragung zur Sendung in Kirche und Welt.
Wenn dabei in LG 32 das Miteinander und Füreinander von Hirten und Gläubigen und die Brüderlichkeit zwischen beiden, wenn in LG 37 das vertrauensvolle Hören aufeinander herausgestellt werden (vgl. auch PO 9), so liegen hier nicht einfach nur „fromme Ermahnungen" vor, sondern es ist auf die unentbehrliche Grundlage hingewiesen, auf der alle formalisierten Bahnen und Regelungen der Zusammenarbeit aufruhen, nämlich auf jenen „familienhaften Beziehungen", in denen die „Lineamenta" (Fragen I, 6) einen wichtigen Punkt der Botschaft des Konzils zusammengefaßt sehen.
Nichtsdestoweniger bedürfen die Fruchtbarkeit, das rechte Maß und die Gewährleistung der Teilhabe aller an der einen Sendung der Kirche der institutionellen Regelung.
In den Konzilstexten finden sich hierzu wichtige Impulse, die teilweise, aber nicht insgesamt eingegangen sind in die Regelungen des neuen CIC. Zum Teil stehen die Anregungen des Konzils auch in einer gewissen Spannung zueinander, die keineswegs durch eine weltweite einheitliche Regelung einfachhin beseitigt werden soll, für die es im Gegenteil sogar sinnvollerweise verschiedene Modelle geben kann. Hier ist zum einen auf die in CD 27 und AG 30 empfohlenen *diözesanen Pastoralräte* (vgl. CIC can. 511–514; auf Pfarreiebene 536) aufmerksam zu machen; auf der anderen Seite steht der *diözesane Priesterrat* (PO 7), der in der nachkonziliaren Gesetzgebung und endgültig im CIC konstitutive Bedeutung erlangt hat (vgl. can. 495–502); schließlich sind auch die in AA 26 angeregten *„beratenden Gremien"* zu nennen, die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im caritativen und sozialen Bereich und in anderen Feldern bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen und die auf verschiedenen Ebenen eingerichtet werden sollen. Letztere Gremien haben nicht dieselbe Zielrichtung wie die Pastoralräte, nämlich die mitverantwortliche Beratung der Amtsträger in ihrer Hirtenaufgabe; sie sind vielmehr Ausdruck der Selbstorganisation der freien Initiativen des Laienapostolats und können darüber hinaus wegen ihrer Sachkompetenz in Weltfragen von den Bischöfen zur Beratung zugezogen werden.
Es sollte die Möglichkeit solcher Gremien auch weiterhin offen-

gehalten und ihre Differenz zur Aufgabe der Beratung der Amtsträger in den ihnen eigenen Aufgaben gewährleistet werden. Andererseits ist von Belang, daß bei aller Bejahung der besonderen Verantwortung des Presbyteriums für die Leitung des Bistums, wie sie im Priesterrat zum Ausdruck kommt, doch in den diözesanen Pastoralräten das Zusammenwirken des ganzen Volkes Gottes am Werk der gemeinsamen Sendung gewährleistet bleibt.
Ohne auf konkrete und überall gleiche Regelungen zu drängen, scheint es ein wichtiges Anliegen zu sein, der Kommunikation zwischen Amtsträgern und Laien auf allen Ebenen mannigfache, aber aufeinander abgestimmte Bahnen zu ermöglichen.

2.4 Mitwirkung im pastoralen Dienst

Aus der vom Konzil herausgestellten Teilhabe aller Getauften und Gefirmten an der einen Heilssendung der Kirche, aus der Anerkennung und Hochschätzung der auch den Laien gegebenen Charismen und aus ihrer – ausdrücklich hervorgehobenen – Befähigung, darüber hinaus zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat des geistlichen Amtes berufen und von ihm zu bestimmten kirchlichen Diensten herangezogen zu werden (vgl. LG 33; AA 24), ergibt sich als Konsequenz: Laien auch auf vielfältigste Weise an seelsorglichen Aufgaben zu beteiligen (vgl. die Texte und Bemerkungen unter Nr. 25 und 26 der „Lineamenta"). Der neue CIC erkennt in einer Reihe von Bestimmungen diese Möglichkeiten an. Auch die Gemeinsame Synode hat in ihrem Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" dazu Wichtiges ausgeführt.
Es ist sinnvoll, eine fundamentale und allgemeine Mitwirkung der Laien an pastoralen Aufgaben einerseits (1) und besondere Mitwirkungsweisen (2 und 3) zu unterscheiden.
(1) Nach LG 33 „obliegt allen Laien die ehrenvolle Bürde, dafür zu wirken, daß der göttliche Heilsratschluß mehr und mehr alle Menschen aller Zeiten und überall auf der Erde erreiche. Es soll daher auch ihnen in jeder Hinsicht der Weg offenstehen, nach ihren Kräften und entsprechend den Zeitbedürfnissen am Heilswirken der Kirche in tätigem Eifer teilzunehmen". Die unmittelbare Verbindung zwischen der Aufgabe der Laien in der Welt und ihrer Berufung zur Mitwirkung an der Evangelisierung wird in LG vor allem mit der Teilnahme an den drei Ämtern Christi, zumal am prophetischen Amt Christi begründet (vgl. bes. Schlußabsatz v. LG 35; dem Sinn nach auch AA 6 u. AA 10).

Die Erweckung von einzelnen und von Gemeinschaften, die den Glauben weitergeben und ihn auf vielfältige Weise im Leben der Gemeinde lebendig erhalten, gehört zu den besonderen Herausforderungen und Gnadengaben unserer Epoche. Was unter Verhältnissen der Verfolgung oft Überlebensbedingung der Kirche und was in den Missionsgebieten Aufbaubedingung der Kirche ist, das wird mehr und mehr zur elementaren Notwendigkeit gerade in einer säkularisierten Gesellschaft, in der die Wirklichkeit Gottes in einem bisher unerhörten Maß verblaßt.

Die Weitergabe des Glaubens und seine Verwirklichung in lebendigen Gemeinden ist heute ohne den Einsatz der Laien kaum noch möglich. Dies ist eine Verwirklichung der ursprünglichen Verantwortung aller Getauften und Gefirmten für den Glauben und für das Heil der anderen.
Diese fundamentale Aufgabe eines jeden Getauften und Gefirmten kann in zweifacher Richtung eine besondere Ausprägung finden:
(2) Laien können spezifische Aufträge empfangen, um durch bestimmte abgegrenzte pastorale Tätigkeiten, die nicht der sakramentalen Ermächtigung durch die Weihe bedürfen, am seelsorglichen Handeln des kirchlichen Amtes mitzuwirken.
(3) Die Mitwirkung in der Pastoral kann auch Inhalt eines vom kirchlichen Amt auf Dauer eingerichteten und für gewöhnlich vollberuflichen Dienstes werden.
Auf Grund der Erfahrungen in vielen unserer Diözesen ist für diese beiden besonderen Ausprägungen jedoch auf vier Rahmenbedingungen zu achten:
– Das pastorale Mitwirken hat nach entsprechender theologischer geistlicher Vorbereitung in ausdrücklicher Einheit mit dem kirchlichen Amt zu geschehen;
– Es darf kein Bild vom Wirken des Laien entstehen, das sich von dem des Amtsträgers allein durch das Fehlen der sakramental diesem vorbehaltenen Tätigkeiten unterscheidet;
– Durch die besondere Beauftragung und durch den professionellen Einsatz einzelner dürfen Anteil und Verantwortung aller in der Gemeinde für den Aufbau des Leibes Christi, die Weitergabe des Glaubens und den Weltdienst nicht zugedeckt werden;
– Das Interesse für und die Teilnahme an unmittelbar auf den Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft hin orientierten Diensten darf nicht die Verantwortung der Laien für das Zeugnis in den Lebens- und Sachbereichen der Welt zurücktreten lassen.

2.5 Formen der Gemeinschaft im Apostolat der Laien

Die Teilhabe an Leben und Aufbau der kirchlichen Communio erschöpft sich nicht in dem, was Laien zum Aufbau und Leben von Familie, Pfarrgemeinde und Bistum beitragen: sie haben darüber hinaus auch das Recht, sich zu geistlichem Zweck frei zusammenzuschließen (vgl. AA 18 ff; CIC can. 215 f). Die Formen der Zusammenschlüsse sind entsprechend den sich wandelnden Verhältnissen einerseits und den je neuen Antrieben des Geistes Gottes andererseits in Wandlung und Entwicklung begriffen.
Es dürfte wichtig sein, drei bedeutsame, sich zum Teil voneinander abhebende, zum Teil aber auch auf einander verwiesene Grundformen zur Sprache bringen, die heute bei uns wirksam sind:
(1) Da ist zunächst der klassische katholische *Verband* zu nennen, der meist aus einer bestimmten Lebenssituation der Mitglieder (z. B. Alter, Stand oder Beruf) oder aus bestimmten kirchlichen und gesellschaftlichen Erfordernissen geboren wurde und zugleich mit der geistlichen Formung vor allem ein aus dem Geist Christi motiviertes gesellschaftliches Zeugnis und Handeln im Auge hat. Das katholische Verbandswesen kann in den deutschsprachigen Ländern auf eine alte und verdienstvolle Tradition zurückblicken; es war lange Zeit die nahezu einzige Weise, in der Laien sich (unter Mitwirkung von Amtsträgern) frei zusammengeschlossen haben. Wegen ihrer Bedeutung verdienen die Verbände im deutschsprachigen Raum besondere Anerkennung und Aufmerksamkeit. Jedoch dürften manche Verbände sich auch in besonderer Weise herausgefordert sehen, sich auf die gewandelten Verhältnisse von Kirche und Welt zu besinnen und ihnen in neuer Weise zu entsprechen. (Siehe dazu auch die Aussagen der Gemeinsamen Synode im Beschluß „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche", Teil II.)
(2) Neben den Verbänden sind in jüngster Gegenwart eine Reihe von *geistlichen Bewegungen* wirksam, die zumeist von einer spezifischen Spiritualität geprägt sind und es ermöglichen, in unterschiedlichen Berufungen aus einer solchen bestimmten Spiritualität her die Verbindung von Glaube und Leben zu realisieren. Wenngleich in vielen dieser geistlichen Gemeinschaften

die erste Stoßrichtung auf Erneuerung des persönlichen Lebens und der kirchlichen Gemeinschaft hinzielt, so sind doch auch hier gesellschaftlicher Hintergrund und gesellschaftliche Relevanz keineswegs zu verkennen: Weil in einer säkularisierten Welt der Abstand zwischen der objektiven Verkündigung und der alltäglichen Lebenserfahrung oft sehr groß ist, bedarf es konkreter Gemeinschaften und konkreter Realisationsmodelle, um diese Kluft zu schließen. Dies kann auch auf die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse bedeutsame Rückwirkungen haben.

(3) Schließlich gibt es auch bei uns Formen von ortsbezogenen Gemeinschaften, die am ehesten den *„Basisgemeinschaften"* in der sogenannten Dritten Welt vergleichbar sind. Wo aus inneren und äußeren Gründen die objektive kirchliche Struktur, etwa eine Pfarrgemeinde, vom einzelnen so weit entfernt oder so weitmaschig ist, daß sie das konkrete Leben hier und jetzt nicht zu erreichen vermag, fügen sich Menschen zusammen, um das Leben aus dem Evangelium heraus miteinander zu teilen, um auch menschlich beieinander und miteinander im Herrn jene Beheimatung zu finden, die die Kirche je zum Sauerteig für die Welt werden läßt (vgl. Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode II., C, 6).

Diese drei Grundformen sollten aus unserer Sicht füreinander offen bleiben und sich gegenseitig befruchten. Nur so kann entweder bloßer Funktionalismus und Aktivismus im Verfolgen bestimmter Interessen oder spirituelle Abschließung gegenüber der Welt oder selbstgenügsamer Einschluß in die eigene Gemeinschaft und ihre Erfahrungen vermieden werden. Die genannten drei Formen der Gemeinschaft sind darauf angelegt, einander zu durchdringen, damit ein dem Hl. Geist und den „Zeichen der Zeit" gemäßes Zeugnis von Communio heute gelingt.

2.6 Die Frau in der Kirche

Zumindest in den westlichen Industriegesellschaften zeigt sich eine rapide Abnahme der Identifikation der Frauen mit der Kirche. Zwar ist dies im größeren Zusammenhang der sich verändernden Stellung der Frau in der Gesellschaft zu sehen; doch ist es ein unübersehbares Krisensymptom, wenn sich in der Bundesrepublik Deutschland gemäß entsprechenden Umfragen im Lauf der letzten Jahre der Anteil der Frauen, die sich am kirchlichen Leben beteiligen, um die Hälfte verringert hat. Auf diesem Hintergrund ist die Aussage von AA 9 über die besondere Bedeutung der Frau für das Apostolat der Kirche neu zu lesen und zu aktualisieren. Dabei wäre es freilich eine Engführung, die Problematik der Frau in der Kirche vor allem auf die Frage ihrer Zulassung zum geistlichen Amt zu fixieren. In einer neuzeitlich von der technischen Konstruktion her geprägten Zivilisation drohen sich verschiedene Lebenssituationen und Grundeinstellungen zum Dasein zu nivellieren, so daß auf der einen Seite nur das punktuelle Individuum, auf der anderen nur das allgemein formalisierte Subjekt „Mensch" übrigbleibt, ohne daß die fruchtbare Spannung und Ergänzung von Geschlechtern und Generationen noch zum Zuge käme. In solcher Verarmung erwacht die Unzufriedenheit mit den Verhältnissen gerade bei der Frau, die das ihr Eigene nicht in Gesellschaft und Kirche einzubringen vermag.

Deshalb ist einerseits an die Appelle von LG 32; GS 29, 60; Röm. Bischofssynode 1971 „Gerechtigkeit in der Welt" III; Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio" 22–24; Beschluß der Gemeinsamen Synode „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" III.2 und die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" von 1981 zu erinnern, die zur Überwindung der faktischen und rechtlichen Ungleichheit der Frau in der Gesellschaft aufrufen; andererseits gilt es sich der Frage zuzuwenden: Welche Ausprägung die Sendung und Berufung des Laien *gerade in der Frau* heute erhält und erhalten muß.

Um dieses für die Zukunft der Kirche so wichtigen Anliegens willen sollten auch jetzt schon alle Möglichkeiten ausgeschöpft werden, der Frau im kirchlichen Leben den ihr zukommenden Platz einzuräumen: Das Mitwirken in den Beratungs- und Mitbestimmungsorganen sowie in den pastoralen Diensten könnte auch jetzt bereits mehr vom Erscheinungsbild der Frau geprägt sein. Aus der jahrzehntelangen Praxis der Seelsorgehelferinnen (heute Gemeindereferentin) ergeben sich ermutigende Erfahrungen. Eine verstärkte Tätigkeit der Frauen ist auch zu wünschen in kirchlicher Erwachsenenbildung sowie in Forschung und Lehre. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Forderung der Gemeinsamen Synode: „Bei der Aufstellung von (kirchlichen) Stellenplänen und Stellenbesetzungen soll Frauen der Zugang auch zu leitenden Positionen eröffnet werden" („Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 3.2.3).

Im Blick auf die Mitwirkung der Frau in der Liturgie sollte auch die die Zulassung der Frau zum geistlichen Amt nicht berührende Frage der laikalen ministeria, die zur Zeit noch auf männliche Laien beschränkt sind: CIC can 230, § 1, bedacht werden.

2.7 Ökumenische Zusammenarbeit im Laienapostolat

Zur treibenden Dynamik des „kommunialen" Verständnisses der Kirche im II. Vatikanischen Konzil gehört auch und besonders die Leidenschaft für die Einheit aller an Jesus Christus Glaubenden (vgl. besonders LG 15 und UR im ganzen). In AA 27 ist diese Dynamik ausdrücklich auch als eine dem Laienapostolat innewohnende anerkannt und herausgestellt. Man kann nicht über den Laien und seine Teilhabe an Sendung und Berufung der Kirche sprechen, ohne die Frage zu stellen, was sein Beitrag im Blick auf den Auftrag Jesu ist, „daß alle eins seien" (Joh 17,21).

Dieser Beitrag wird, zumal angesichts unserer besonderen ökumenischen Situation, gewiß nicht darin bestehen dürfen, aus ökumenischen Gesprächs- und Begegnungskreisen „Pressure-Groups" zu machen, die sich auf eigene Faust über noch bestehende Grenzen hinwegsetzen, um eine äußere Einheit der Christen zu erzwingen. Vielmehr sollte es um das Einlösen der Forderung des II. Vatikanischen Konzils gehen, daß die Katholiken „die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freude anerkennen und hochschätzen, die sich bei den von uns getrennten Brüdern finden". Ja, es ist „dringlich und heilsam, die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben" (UR 4). Solches Anerkennens aber setzt Kenntnis des andern voraus, Eindringen in dessen geistliche Vollzugsformen, Austausch geistlicher Erfahrungen. Den „Dialog der Wahrheit", der – Gott Dank! – in den letzten Jahrzehnten die getrennten Kirchen schon mehr und mehr zusammengeführt hat, leitet immer wieder der „Dialog der Liebe" ein, wie es im Tomos Agapis heißt. Überdies können und sollen alle Christen schon jetzt in Wort und Handeln gemeinsam vom Envangelium Zeugnis geben (gemeinsame Römisch-kath./Evang.-Luth. Kommission, Wege zur Gemeinsamkeit Nr. 2).

Möglichkeiten (und Schwierigkeiten) eines solchen gemeinsamen ökumenischen Austausches und solchen gemeinsamen christlichen Zusammenwirkens gerade auch der Laien sollten

darum zur Sprache gebracht und reflektiert und darin die Bedeutung der ökumenischen Dimension in der Berufung des Laien herausgestellt werden.

3. Communio als Missio

3.1 Die Welt: Ort der Kirche – Ort des Laien

Im Laien wird von seiner Situation her auf zugespitzte Weise das Verhältnis der Kirche zur Welt greifbar und aktuell, im Laien vollzieht sich vorrangig ihre mannigfache Begegnung mit den Feldern des Lebens, der Kultur, der Entwicklungen und Erfahrungen der Menschheit.

Der Stellung der Kirche in der Welt widmet das Konzil eines seiner wichtigen Dokumente, die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes". Schon der erste Satz zeigt das Verhältnis zwischen Communio und Missio als Vollzugsformen der Kirche an: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (GS 1). Denn – so lautet die Begründung –: Die Kirche selber ist eine Gemeinschaft aus Menschen, „die, in Christus geeint, vom Hl. Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden" (ebd.). Der letzte und tiefste Grund aber ist Jesus Christus, der Sohn Gottes selbst, „der sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt hat" (GS 22). Leben, wo die Menschen leben, heißt leben, wo Jesus Christus gelebt hat, eintreten in seine stellvertretende Annahme der Menschheit und der Welt im Ganzen. Indem die Glaubenden sich mit Jesus Christus verbinden lassen, werden sie nicht nur miteinander Gemeinschaft, sondern auch Zeichen der bleibenden Gemeinschaft, die Er mit allen Menschen eingegangen ist und eingehen will. So ist die Gemeinschaft der Kirche Anfang und Einladung der Menschheit zur allumfassenden Communio mit ihm. Von hier aus erhält die in LG so nachdrücklich gegebene Betonung der Weltbezogenheit des Zeugnisses der Kirche und damit gerade des Laien ihren eigentlichen theologischen Hintergrund: Die Solidarität der Kirche mit den Menschen inmitten der Welt, das Sicheinlassen in ihre Lebensverhältnisse, das Mitgestalten der einzelnen Sachbereiche wie Wirtschaft, Kultur, Politik, Soziales, Freizeit sowie das Mittragen der Schicksalssituationen unserer Welt ist nicht einfach nur eine „äußere" Aktion der Kirche und darin besonders des Laien, sondern all das gehört zur „inneren" Konstitution der Kirche selbst und damit zur kirchlichen Identität des Laien.

So deutlich „kirchlich" und „weltlich" zu unterscheiden sind, so unzerreißbar gehören sie doch zusammen. Gerade deshalb ist die „indoles saecularis" des Laien eine durch und durch kirchliche Qualifikation; sie ist ein Dienst an der Kirche als solcher.

3.2 Die vielfache Bedeutung von „Welt"

„Welt" ist – auch im Sinne des Konzils – ein vielgestaltiges Gebilde und infolgedessen ein vieldeutiger Begriff:

(1) *Welt ist die gute Schöpfung Gottes,* die, verwundet und gefährdet, aber unzerstört und auf Hoffnung hin erlöst, dem Menschen übergeben ist, auf daß er darin (im Sinne von Röm 1,18ff.) Gottes Offenbarung und Zuwendung erkennt und anerkennt, sie nach dem Willen des Schöpfers und Erlösers und in seiner Kraft gemeinsam mit allen anderen Menschen gestaltet. Kritisch gegen alle Verzweiflung an ihrem Sinn wie auch gegen alle Anmaßung, den Sinn selbstmächtig in der Hand zu haben oder in die Hand zu bekommen, erwartet sie ihre Vollendung in Gottes kommendem Reich.

Weltbejahung und Weltdistanz gründen somit im Faktum, daß die Welt Schöpfung ist: sie ist nicht Gott und darin nicht das letzte Gut, und darum darf sie nicht vergötzt werden.

Die vom Glauben her gebotene Weltgestaltung steht darum unter dem zweieinen Auftrag, das Potential der Schöpfung sowohl auf das Wohl des Menschen und dadurch – gemäß dem Irenäus-Wort „Gloria Dei est vivens homo" – auf die Verherrlichung des Schöpfers hin zu entfalten, *wie auch,* sie bereit zu machen für das Kommen des Reiches, das die Maße dieser Welt sprengt. Wo beide Momente sich in gläubiger Weltgestaltung verwirklichen, wird hier und jetzt „die Erneuerung der Welt in gewisser Weise wirklich vorausgenommen" (LG 48). Die irdische Wirklichkeit wird damit zum „Vorraum", in dem es schon jetzt „eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt" geben kann, als auch zum „Material", das der Mensch bereiten und in das kommende Reich Gottes einbringen soll (GS 38f.).

Dieses dem Laien aufgetragene Transparent-Machen und Finalisieren der Schöpfung auf das Reich Gottes hin hat gemäß Röm 12 im „Gottesdienst des alltäglichen Lebens" zu geschehen, besonders in der Arbeit und Sorge füreinander, im Dienst am gemeinsamen Lebensraum und nicht zuletzt in caritativen und fürsorgerischen Tätigkeiten. Aber gerade heute angesichts erdrückender menschenfeindlicher Strukturen muß hinzukommen gezieltes gesellschaftspolitisches Engagement in Institutionen und Bewegungen, Parteien und Gewerkschaften, welche sich für soziale Gerechtigkeit im eigenen Land und auf der ganzen Welt einsetzen und besonders jenen Menschen zu Hilfe kommen, die durch das öffentliche Fürsorgenetz hindurchfallen oder gesellschaftlich am Rande stehen (Alleinstehende, Alte, Arbeits- und Obdachlose, Gastarbeiter und Asylanten, kinderreiche Familien). Hier öffnet sich ein gewaltiger, bei uns noch längst nicht überall wahrgenommener Raum für den Einsatz der Laien.

(2) *Welt ist die konkrete Menschheit,* die in der Schöpfung lebt. Für diese „Welt" hat sich der Sohn Gottes hingegeben, ihr hat er seine Heilsbotschaft und sein Heilswirken durch die Kirche vermacht, ihr will er durch die Kirche nahe sein und sie durch die Kirche in seine liebende Einheit mit dem Vater hineinführen. Deshalb stellt sich für die Kirche die Aufgabe, sich selbst an die Welt hinzugeben und offen für sie zu sein, um alle Menschen in die eigene Communio und darin in die Communio mit dem dreifaltigen Gott einzubeziehen. Mit diesem christlichen Weltverhalten ist auch ausdrücklich die Bezeugung des Evangeliums und die missionarische Weitergabe des Glaubens untrennbar verbunden. Denn wie das Glaubenszeugnis ohne liebende Hingabe an den Adressaten leer ist, so würde Hingabe an die Welt ohne ausdrückliches Glaubenszeugnis letztlich stumm bleiben (vgl. EN 21–24). Mit der Hingabe an die Welt und der Öffnung für sie ist freilich stets auch die kritische Anfrage verbunden: Wie ist die Situation der Menschheit? Kann zwischen der Kirche und ihr, so wie sie ist, ohne „Bekehrung", d.h. ohne eine grundsätzliche Umorientierung von Werten und Zielen, Moden und Einstellungen, Communio entstehen? Von dieser Problematik her ergibt sich noch einmal neu für den Laien ein spannungsreiches Ineinander von Weltengagement und Welt-„Kritik".

(3) *Welt ist* – vor allem in den johanneischen Schriften – die sich absolut setzende, *sich selbst behauptende und somit in den Widerpart zu Gott tretende Welt,* der Jesus Christus sich und seine Kirche als Zeichen des Widerspruchs und der Unterschei-

dung entgegensetzt. Hier hat nicht Anpassung, sondern Zeugnis gegen den Strom zu erfolgen. Hier ist Kirche als Gemeinschaft derer, die das Heil nicht von sich selbst oder den Verhältnissen, sondern von Gott allein in Jesus Christus erwarten, zum Gegen-Zeugnis gegen die Gewohnheiten und Gängigkeiten dieser Welt aufgerufen.
Das Konzil hat diese dritte Bedeutung von Welt keineswegs übersehen, aber nach einer langen Geschichte des Mißtrauens gegenüber aller welthaften Kultur und des gleichsam apriorischen „Verdachts", Welt sei im Grunde vor allem Welt im johanneischen Sinn, setzte das Konzil den Akzent auf eine positive Sicht der Welt im ersten und zweiten Bedeutungssinn. Diese Akzentuierung war und ist immer noch von immenser Wichtigkeit, insofern die Kirche sich damit als Instanz vorstellte, die bereit und verpflichtet ist, durch Weltzuwendung, Weltgestaltung und Weltengagement auch die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung der Menschheit mitzutragen und am Prozeß ihrer Suche nach Gerechtigkeit und Freiheit, Frieden und Einheit mitzuwirken.

Diese Gemeinsamkeit von Kirche und Welt zielt freilich im Sinn des Konzils weder auf die „Verkirchlichung" der Welt, noch auf die „Verweltlichung" der Kirche. Es geht vielmehr darum, daß durch die Tätigkeit der Kirche (konkret: der Laien) jeweils „ein Stück Welt" in die integrierende Bewegung Christi einbezogen und auf das Reich Gottes hin ausgerichtet wird. Diese – sozusagen – „eschatologische Integration" (nicht: Integralismus) von Kirche und Welt ist keineswegs abgeschlossen. Immer noch und immer neu gibt es in der sozialen und kulturellen Entwicklung der Menschheit ungezählte Faktoren, die offen dafür sind, von der Einheit stiftenden Bewegung Christi und seiner Kirche aufgegriffen und unter das Licht des kommenden Reiches gestellt zu werden. Rückzug von dieser Bewegung in ein neues Getto wäre zumal auch aus unserer Sicht fatal.

Dennoch treten heute mehr als zur Zeit des Konzils die Grenzen solcher Integration zutage. Immer deutlicher sind in den letzten Jahren sowohl die Grundproblematik einer neuzeitlichen, evolutiven, von Technik und wissenschaftlicher Rationalität bestimmten Welt, wie auch die Ambivalenz fortschreitender Weltgestaltung zutage getreten. In unserer den christlichen Grundwerten und Grundhaltungen immer fremder werdenden Gesellschaft, aber auch angesichts einer neuen Religiosität bei uns, die nicht zum Glauben durchstößt, sondern sich eher in mythischen Fluchtbewegungen aus der Wirklichkeit realisiert, ist gegenüber aller Anpassung das gemeinsame Gegen-Zeugnis der Christen in Lebensstil und Lebensart von höchster Bedeutung. Dazu befähigt sie das Gewissen, durch das der Geist die Gefirmten leitet.

Heute wird sich oft nicht in Anpassung, sondern in kritischer Unterscheidung das „andere" des Angebots der Liebe Christi der Welt werbend und überzeugend verständlich zu machen haben. Christliche Existenz und christliches Zeugnis nehmen so den Charakter der Kreuzesgestalt an. Die Zeichen der Nähe Gottes zu dieser Welt werden faktisch zu „Zeichen des Widerspruchs". So sieht sich die Kirche bei uns und zumal der Laie in ihr weit mehr als noch vor zwanzig Jahren in die Spannung zwischen „Dialog und Martyrium" *gestellt.*

3.3 Konsequenzen für eine Laienspiritualität

Aus dieser Situation ergeben sich einige spirituelle Aufgaben und Schwerpunkte von größter Wichtigkeit und Dringlichkeit:
(1) Sosehr es auch der einzelne Christ ist, der an seiner je spezifischen Stelle die oben genannte Spannung von Dialog und Martyrium im Glauben auszuhalten, ja zu durchleiden hat, so bedarf es doch auch gemeinschaftlicher kirchlicher Realisierungen, in denen jeweils ganz konkret die Einheit von Dialog und Martyrium gelebt und für die Welt erfahrbar werden kann.

Deshalb stellt sich den Christen gerade angesichts einer säkularisierten Gesellschaft die Frage nach einer gemeinsamen *Äußerung von Werten und Überzeugungen, nach* gemeinsamen *Verhaltensnormen und Sprachformen, die sich von denen der übrigen Gesellschaft abheben, gemäß dem Herrenwort „Bei euch soll es nicht so sein" (Mt 20, 26), nicht so, wie es sonst in der Welt zugeht. Solche kommunialen Realisierungen können sich auch z. B. beziehen auf einen gemeinsamen Stil, den Sonntag zu begehen, Ehe und Familie zu leben, mit dem Überflußangebot von Waren und Sachgütern fertigzuwerden (Konsumverzicht), mit Zeit und Freiheit umzugehen u. dgl.*

Um solche gemeinsamen Formen zu finden und zu leben, bedarf es eines intensiven Dialogs und Zusammenstehens innerhalb der Kirche selbst. Hier wäre vor allem auf die bereits genannten (2.5) drei Formen laikaler Zusammenschlüsse hinzuweisen, die solche Formen gemeinsamen Zeugnisses zu suchen und vorzuleben hätten.
(2) Die unabdingbare Voraussetzung gerade einer Spiritualität, die in der so schwer konkret zu bestimmenden Spannung von Dialog und Martyrium, Weltzuwendung und (Gegen-)Zeugnis im Zeichen des Kreuzes ihren Weg sucht, ist die private und/oder gemeinsame geistliche Übung der „Unterscheidung der Geister". Aus der Erfahrung des Hl. Geistes heraus hat die Kirche von Anfang an eine Vielzahl von „Regeln" gefunden, welche helfen können, in komplexen individuellen und gesellschaftlichen Situationen und angesichts nur schwer durchschaubarer Herausforderungen den Willen Gottes und das Drängen seines Geistes zu entdecken. Mindestens in Deutschland spielte in der Glaubensunterweisung der letzten Jahre die Thematik „Unterscheidung der Geister" kaum eine Rolle.

Deshalb müßten Lehre und Praxis einer solchen „Unterscheidung" in Zukunft ein Schwerpunkt kirchlicher Verkündigung und kirchlichen Lebens sein, gerade angesichts der dem Laien aufgetragenen Missio in eine zunehmend komplexe und für den Glauben ambivalente Welt; hier liegt eine wichtige Aufgabe der Gewissensbildung.

Hand in Hand damit ist eine Sensibilität des Glaubenden für die Gegenwart Gottes in der konkreten Weltwirklichkeit einzuüben. Das Ziel aller Mystik: Gott *in allen Dingen* zu finden, bezieht sich nicht nur auf den Bereich der vorgegebenen Schöpfung, sondern auch auf den der geschehenen Geschichte. So wie Jesus selbst nicht nur in den geschaffenen Dingen (z. B. Mt 6, 26 ff) Gott am Werke sah, sondern auch in den Ereignissen seiner Zeit einen Anruf Gottes erkannte (z. B. Lk 13, 1 ff), so ist es auch heute für den Laien eine spirituell vordringliche Aufgabe, sensibel zu werden für die Transparenz allen Geschehens in der Welt auf Gott und sein Wirken hin. Selbst ihre Sünden- und Todesgestalt kann den Glaubenden durchsichtig werden für den Gott, der in seinem Sohn sich *alles* zu eigen gemacht hat, um alles zu erlösen. Nicht zuletzt ist Gott in den Menschen zugegen, welche die Sünden- und Todesgestalt der Welt in besonderer Weise erfahren (vgl. Mt 25). Es gilt „nur" die Augen und Ohren des Geistes offen genug dafür zu haben, um sich nicht mit der Oberfläche des Weltgeschehens zu begnügen.
Solche geistliche Aufmerksamkeit und Tiefensicht setzt Einhalten und Stille, Gebet und gläubiges Nachdenken über den Alltag (Révision de vie) voraus – unabdingbare Schwerpunkte einer heutigen Laienspiritualität, die es mehr und mehr zu entdecken und zu verwirklichen gilt.
(3) Eine solche vertiefte Spiritualität ruft nach einer neuen

Weise kompetenter „geistlicher Führung" oder „geistlicher Begleitung". Diese zwar nicht ausschließlich, aber faktisch doch meist dem Amtsträger zukommende Aufgabe müßte um der Missio der Kirche in einer immer komplexeren Welt willen neu wahrgenommen werden. Die Befähigung dazu sollte in der Vorbereitung auf den pastoralen Dienst von Priestern und Laien einen besonderen Schwerpunkt bilden.

3.4 Einheit und legitime Pluralität

Die Spannung, in welche das Zeugnis und der Auftrag der Christen inmitten der Welt heute gestellt sind, hat noch eine andere, ebenfalls theologisch begründete Dimension. Zwar gibt es keinen Welt- und Lebensbereich, der sich vom Anspruch und Angebot der Liebe Gottes in Jesus Christus ausschließen und „neutralisieren" könnte. Alles, was ist, hat mit dem zu tun, in dem alles geschaffen und erlöst ist. Doch ist die Kenntnis des Geschaffenen und Geschichtlichen nicht deduktiv, allein aus der Heilsbotschaft und ihrer gläubigen Reflexion zu gewinnen. Erfahrungen mit dieser Welt müssen allererst gemacht, ihre Strukturen und die Probleme, die ihr aufgegeben sind, müssen im unmittelbaren Umgang mit ihr ertastet, ihre Zusammenhänge erlernt werden. Diese unmittelbare Sach- und Erfahrungskompetenz einerseits und die Glaubenskompetenz andererseits lassen sich nicht durch einander ersetzen oder auf einander zurückführen, wenn auch beide ihren letzten Grund in jenem Wort haben, welches Gott selber ist und in welchem Gott alles erschaffen hat.

Das II. Vatikanische Konzil hebt diese Wirklichkeit ins Bewußtsein, indem es von der relativen Autonomie der irdischen Sachbereiche spricht (vgl. besonders GS 36).

Daraus resultieren zwei wichtige Konsequenzen:

– Einmal kann es unter Christen, die, gestützt auf das Evangelium, sich mit derselben Gewissenhaftigkeit einer Sachfrage zuwenden, durchaus legitimerweise zu unterschiedlichen praktischen Konsequenzen kommen, ohne daß nur die eine oder die andere den Anspruch erheben dürfte, *die* Lösung des Glaubens zu sein.

– Zum anderen liegt es in der Natur der Sache, daß bei solchen Fragen, die vom Glauben her keine eindeutige Lösung gestatten, auch durch das Lehramt der Kirche keine verbindliche Weisung vorgelegt werden kann. Konsequenterweise können darum auch von einzelnen Laien und von Laienverbänden verschiedene „Optionen" und Handlungsmodelle unter dem Dach der einen Kirche vorgelegt und verwirklicht werden. Eine solche mögliche Pluralität christlichen Weltengagements z. B. in politischen Fragen (wie in denen der Friedenssicherung, Entwicklungspolitik, der parteipolitischen Mitarbeit u. dgl.) darf sich weder gegenseitig blockieren noch eine Ausrede dafür sein, überhaupt als Christ eine Option zu treffen und sich lieber „herauszuhalten".

Es ist eine geistliche Aufgabe von höchster Wichtigkeit, eine legitime Pluralität von Meinungen und Praxen zuzulassen und auszuhalten, wobei freilich nach der Gemeinsamkeit des Zeugnisses auch *in* dieser Pluralität zu streben ist und gerade das geistliche Amt die gemeinsame Basis des Glaubens und der ihm entsprechenden Prinzipien herauszustellen hat. Exemplarisches, aus dem Glauben genährtes Handeln von einzelnen Laien sowie von Gruppen und Gemeinschaften kann prophetische Bedeutung haben, doch ist dies zu unterscheiden von allgemeinverbindlichen Weisungen. Die Unterscheidung zwischen Handeln (und Sprechen) *im Namen der Kirche* und Handeln (und Sprechen) *als Kirche* ist hier zu beachten. Das Aushaltenkönnen der dadurch entstehenden Spannungen ist ein wesentlicher Testfall dafür, ob Kirche sich als Communio, d. h. als Einheit in und trotz Verschiedenheit versteht und solche Communio zu leben vermag.

Schlußbemerkung:

(1) Abschließend stellt die Deutsche Bischofskonferenz fest: Die Lineamenta tragen wichtige Gesichtspunkte für die Synode zusammen. Vorliegende Stellungnahme hat, auch wenn sie nicht im einzelnen deren Aufbau folgt, die sachlichen Impulse aufgegriffen und ergänzt. Dabei wird deutlich, daß die Erstellung des „Instrumentum laboris" im Duktus und Aufbau sich nicht unmittelbar dem Gang der Lineamenta anschließen sollte (vgl. dazu Lin. 2).

(2) Unbeschadet ihres Charakters als Bischofssynode, sollte bei dieser auf die Auswahl der Laienberater und Laienberaterinnen und die Weise ihrer Mitwirkung besondere Sorgfalt verwendet werden, um dem breiten Spektrum des Themas, das hier behandelt wird, Rechnung zu tragen. Wenn schon bei der Vorbereitung der Synode „von der Befragung der Laien eine wertvolle Hilfe erwartet" wurde (vgl. Lin. 3), gilt dies gleichermaßen für deren Durchführung.

Die Crux mit der gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes

Die Diskussion über die kirchlichen Räte in der Bundesrepublik

*Seit geraumer Zeit gehört es in der bundesdeutschen Kirche fast schon zum guten Ton, über die vielen Gremien, Organe und Räte zu klagen. In der selbstkritischen Formel vom „Sitzungskatholizismus" drückt sich ein allenthalben festzustellendes Unbehagen ausgerechnet über das aus, was in den Jahren nach dem Konzil für viele Anlaß zu großen Hoffnungen war: die Schaffung von Rätegremien der Laienmitverantwortung auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens. Wenn auch Überlegungen über eine Reduzierung der Räte keineswegs neu sind (*Heribert Schmitz, *Der Bischof und die vielen Räte, in: Trierer Theologische Zeitschrift, Jg. 139 (1970) S. 321–344), so stellt sich in den letzten Jahren die Frage nach Sinn und Zweck der Räte sowie nach deren rechtsverbindlicher Ausgestaltung vor dem Hintergrund von bereits vollzogenen Veränderungen und Anpassung an das Kirchenrecht von 1983 in neuer Dringlichkeit. Handelt es sich dabei – wie manche vermuten – wirklich um eine Rücknahme nachkonziliarer Errungen-*

schaften oder eher um das unumgängliche Rückschwingen des Pendels nach Jahren einer zwar für die Nachkonzilszeit verständlichen, langfristig aber kaum tragfähigen Gremienvielfalt im deutschen Katholizismus?

Entzündet hat sich die neuerliche Diskussion über die nachkonziliare Entwicklung der kirchlichen Räte (die vielfach verwendete Bezeichnung „Laienräte" ist mißverständlich, da es sich zum Teil um Gremien handelt, in denen keineswegs ausschließlich Laien vertreten sind und deren Aufgaben über die bloße Mitwirkung von Laien hinausgehen) an zwei Vorgängen, bei denen sich Veränderungen gegenüber dem zuletzt von der Gemeinsamen Synode festgelegten Weg bereits vollzogen haben bzw. zur Debatte stehen: Zum einen wurde ein zentrales, im Zuge der nachkonziliaren Reformen entstandenes kirchenamtliches Gremium auf Bistumsebene, der *Diözesanpastoralrat,* inzwischen in vier bundesdeutschen Diözesen (Fulda, Hildesheim, München und Regensburg) abgeschafft bzw. nicht mehr einberufen.
Zum anderen stand bzw. steht immer noch die Frage an, ob die Bistümer der Bundesrepublik gehalten sind, sich wegen einer möglichen Unvereinbarkeit partikularrechtlicher Normen über den Pfarrgemeinderat in Rom und eine *Ausnahmeregelung* von dem 1983 in Kraft getretenen neuen Kirchenrecht zu bemühen oder nicht. Beide Streitfragen sind Ausdruck einer insgesamt nicht befriedigenden Lage der kirchlichen Räte.

Das Konzil ließ eine Lücke

Wenn bis heute die Realisierung der Gesamtverantwortung von Laien und Amtsträgern für kirchliche Entscheidungen innerhalb der Räte überhaupt Fragen aufwirft, so hat man es hierbei zum Teil mit Ungereimtheiten zu tun, die nicht zuletzt auf das Konto des Konzils selbst gehen. Es war ein zentrales Anliegen des Konzils, daß die Laien „zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben" sollten (Lumen gentium 31). Seinen konkreten Niederschlag fand dieses Anliegen zum einen in dem Wunsch des Konzils, „daß in jeder Diözese ein besonderer Seelsorgerat eingesetzt wird, dem der Diözesanbischof selbst vorsteht und dem besonders ausgewählte Kleriker, Ordensleute und Laien angehören". Aufgabe dieses Rates sollte es sein, „alles, was die Seelsorgsarbeit betrifft, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen abzuleiten" (Christus Dominus 27). Zum anderen kam vom Konzil die Aufforderung, in den Diözesen „nach Möglichkeit" beratende Gremien einzurichten, „die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im caritativen und sozialen Bereich und in anderen Bereichen bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen" (Apostolicam actuositatem 26). Doch so konkret diese Hinweise waren, die Frage der Mitverantwortung in der Kirche „ist vom Zweiten Vatikanischen Konzil nicht als ein zusammengefaßtes Hauptstück behandelt worden. Es hat definitorische Klärungen über Art und Maß der Teilhabe aller Kirchenglieder am Leitungsamt in der Kirche nicht gegeben, vielmehr offensichtlich bewußt eine Lücke gelassen" (*Wilhelm Pötter,* in: Gemeinsame Synode. Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, S. 637).

In der Nachkonzilszeit bildete sich in der Bundesrepublik das heraus, was in den genannten vier Bistümern wieder rückgängig gemacht wurde, nämlich das *Nebeneinander von Diözesan- und Seelsorgerat.* Die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz von 1967 „Zur institutionellen Erneuerung des Laienapostolats" und die vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) im Auftrag der Bischöfe erstellten Mustersatzungen legten die Grundlage für die Rätestruktur. Die Gemeinsame Synode bestätigte später in ihrem Beschluß zur „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" den einmal eingeschlagenen Weg und Rom stimmte zu: Demnach soll der *Diözesanpastoralrat* unter dem Vorsitz des Bischofs beratend an der Willensbildung und Entscheidungsfindung in einer Diözese teilnehmen. In jeder Diözese sollte nach dem Willen der Synode ein solcher Rat eingerichtet werden. Ein weitergehendes Konzept eines diözesanen Leitungsgremiums fand in Würzburg keine Mehrheit (vgl. HK, August 1972, 40). Der *Katholikenrat* bzw. Diözesanrat soll demgegenüber als ein „Zusammenschluß von Vertretern des Laienapostolats" die apostolische Tätigkeit im Bistum fördern und zur „Koordination der Kräfte des Laienapostolats" dienen. Grundlage dieser Unterscheidung war für die Synode die Annahme, daß der Pastoralrat der im Bischofsdekret gemeinte Rat sein würde und der Katholikenrat der im Dekret über das Laienapostolat beschriebene.

Das Nebeneinander von Diözesanpastoralrat und Katholikenrat

Ob die Schaffung dieser parallelen Gremien sich wirklich auf das Konzil zurückführen läßt, ist umstritten. Bereits 1969 schrieb *Klaus Mörsdorf,* Diözesan- und Pastoralrat würden sich „in ihrem Aufgabenbereich und ihrer Struktur wie ein Ei dem anderen gleichen". Beide Räte seien beratende Gremien für den Bereich der Seelsorge, und beide Räte setzen sich aus Klerikern, Religiosen und Laien zusammen; der einzige aufgrund der Konzilstexte feststellbare Unterschied besteht darin, daß der Vorsitz des Diözesanbischofs für den Pastoralrat ausdrücklich festgelegt wurde, während in dieser Frage für den Diözesanrat keine Entscheidung getroffen worden sei (Archiv für katholisches Kirchenrecht, Jh. 196, S. 470). Und als sollte Mörsdorf die Probleme bereits ahnen, mit denen man sich heute auseinanderzusetzen hat, fügte er hinzu: „Die Identität von Pastoralrat und Diözesanrat wird, weil zwei gleiche Organe nicht nebeneinander tragbar sind, notwendig dazu führen, daß nur einer der beiden Räte beibehalten wird." Er täuschte sich allerdings bei der Vermutung, daß dies „aller Voraussicht nach der in

dem Dekret *Christus Dominus* empfohlene Pastoralrat" sein würde.

In den meisten bundesdeutschen Bistümern ist es dennoch zur Bildung eines kirchenamtlichen Diözesanpastoralrats und eines nicht-amtlichen, aber als Organisationsform des Laienapostolats vom Ortsbischof anerkannten Diözesan- bzw. Katholikenrats gekommen. In einer Reihe von Diözesen gab es aber von Anfang an Sonderentwicklungen, die die Gewichte anders legen: So hat sich beispielsweise die Diözese *Rottenburg-Stuttgart* dem Wunsch der Gemeinsamen Synode nach Vereinheitlichung der Strukturen nicht gebeugt: Priesterrat, Pastoralrat und Katholikenrat gehen in diesem Bistum in einem einzigen Rat auf, dem *Diözesanrat,* zu dessen Kompetenzen auch die Verabschiedung des Diözesanhaushalts gehört.

Die Diözese *Mainz* kennt den *Diözesanpastoralrat* als eine Art geschäftsführendes Organ der Diözesanversammlung, in der u. a. der Priesterrat, der Katholikenrat und die Dekanekonferenz vertreten sind. Während die Diözese *Trier* den früheren Diözesanrat als Gesamtgremium im Sinne der Würzburger Beschlüsse in Katholikenrat und Diözesanpastoralrat aufspaltete, hielt *Paderborn* an seinem integrativen Modell in Form des Diözesanpastoralrates fest. Erst seit kurzem besteht als sogenannter Diözesanrat ein ausgesprochenes Laiengremium. Keinen Katholikenrat hat gleichfalls bis heute die Diözese *Osnabrück.*
Wenn aber inzwischen vier Bischöfe den Pastoralrat ihres Bistums nicht wieder einberiefen (das Kirchenrecht verpflichtet den Bischof lediglich zur Einrichtung eines Priesterrates [can. 495], während die Einrichtung des Pastoralrates auf Diözesan- und auf Pfarrebene ins Ermessen des Bischofs gestellt wird [can. 511 bzw. can. 536]), so deuten sich damit bemerkenswerte Veränderungen gegenüber der auch von der Synode gewollten Rätestruktur an. Die Lösungen, die aufgrund dieser Entscheidungen gefunden wurden, ähneln sich durchaus – trotz mancher Unterschiede: Laut Presseerklärung des Vorsitzenden des Diözesanrates der Katholiken im Bistum *Regensburg* (Pressedienst Regensburg Nr. 34, 24. 10. 83) sind Laien bereits wiederholt in die Arbeit des Priesterrates eingebunden worden. Die mit dieser Regelung gemachten Erfahrungen werden als „durchaus positiv" bezeichnet. Im Erzbistum *München und Freising* soll sich der Diözesanrat „wie bisher, soweit dies notwendig erscheint, mit pastoralen Fragen befassen", auch wenn sein Hauptarbeitsfeld Aufgaben seien, die sich aus dem Weltdienst der Laien ergäben. In Fragen der Pastoral habe der Diözesanrat „nach wie vor beratende, in gesellschaftlichen Sachbereichen beschließende Funktion". Kontakte zwischen Diözesanrat, Priesterrat und Diözesanleitung sollen intensiviert werden und der Diözesanrat verstärkt von dem Angebot der Diözesanleitung Gebrauch machen, Mitarbeiter des Ordinariates bzw. Vertreter des Priesterrates von Fall zu Fall zu Beratungen hinzuzuziehen.

Im Bistum *Hildesheim* gibt es nach einer größeren Umstrukturierung der diözesanen Räte zum einen den um die Dechantenkonferenz erweiterten Priesterrat, zum anderen den weiterbestehenden Diözesanrat, außerdem zwei neue Gremien: erstens die sogenannte ständige Konferenz, bestehend aus dem Konsultorenkollegium (einem durch das neue Kirchenrecht – can. 502 – eingerichteten Gremium, dessen Mitglieder dem Priesterrat angehören; in den bundesdeutschen Bistümern sind dies die Domkapitel) und dem Vorstand des Diözesanrats der Katholiken, zweitens gemeinsame Sitzungen von Priesterrat und Diözesanrat. In diesen Rahnen fügt sich auch die für 1988 geplante Diözesansynode. Im Bistum *Fulda* versammeln sich Katholikenrat, Priesterrat und Dechantenkonferenz zu einer Diözesanversammlung, ohne daß dieses Gremium eine Rechtsgrundlage besitzt.

Läßt sich der Bischof beraten?

Als Motiv für die De-facto-Abschaffung des Diözesanpastoralrats werden zumeist *Gründe der besseren Praktikabilität* genannt. Die Vielzahl diözesaner Gremien habe dazu geführt, daß gleiche Inhalte und Vorgänge in verschiedenen Räten parallel behandelt werden. Es fragt sich allerdings, ob man nicht wegen der Größe mancher neu geschaffener Gremien nicht an Effektivität einbüßt, was man durch die Verringerung der Anzahl der Gremien an Praktikabilität gewonnen zu haben glaubt. Im übrigen greifen bloße Gesichtspunkte der Praktikabilität zu kurz. In diesem Sinne äußert sich auch das ZdK in seiner Stellungnahme zu den „Lineamenta" für die Bischofssynode 1987 (vgl. HK, Juni 1986, 260): Es weist darauf hin, daß es sich bei den Seelsorgeräten immerhin „um die einzige Struktur der von Konzil und Synode geforderten gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes" handelt. Auch die Stellungnahme der deutschen Bischöfe zu den Lineamenta stellt überraschend undiplomatisch fest, daß trotz „aller Bejahung der besonderen Verantwortung des Presbyteriums für die Leitung des Bistums, wie sie im Priesterrat zum Ausdruck kommt, doch in den diözesanen Pastoralräten das Zusammenwirken des ganzen Volkes Gottes am Werk der gemeinsamen Sendung gewährleistet bleibt" (vgl. ds. Heft, 327).

Was immer in den einzelnen Diözesen an Ersatzlösungen gefunden wurde (der Vizepräsident des ZdK, *Walter Bayerlein,* spricht von „unerprobten Kommunikationsmodellen", in: Die lebendige Zelle, Jhg. 28 [1985] S. 168), es drängt sich der Eindruck auf, daß die Zuständigkeiten von Klerus und Laien in Gestalt von Priesterrat einerseits und Katholikenrat andererseits im Sinne einer überholten Dichotomisierung von Heils- und Weltdienst wieder deutlicher getrennt werden sollen. Wäre es tatsächlich nur um die Praktikabilität gegangen, dann hätte es auch andere Lösungen gegeben, die der Einheit von Seelsorge und Laienapostolat besser gerecht würden.

Vergegenwärtigt man sich andererseits, was es bedeutet, wenn – wie dies entweder schon geschehen oder hier und

da überlegt wird – Priesterrat und Dechantenkonferenz zusammengelegt werden (der nicht selten unbequeme Priesterrat verliert dadurch unweigerlich an Gewicht), so wird auch noch eine andere Lesart plausibel: Schon die Effektivität der Arbeit des Diözesanpastoralrates hängt wesentlich davon ab, „inwieweit sich der Bischof beraten läßt" (Walter Bayerlein, Die Arbeit der Laienräte, in: Communio Jg. 8 [1979], S. 131). Die Bereitschaft mancher Bischöfe scheint generell wieder geringer geworden zu sein – unabhängig davon, ob sich das Beratungsgremium aus Klerikern oder Laien zusammensetzt.

Daß sich im übrigen gerade der Diözesanpastoralrat als *Sollbruchstelle des kirchlichen Rätesystems* erweist, ist nicht verwunderlich. Da er ein Gremium von amtlichen Vertretern und Repräsentanten anderer Institutionen und Berufsgruppen ist, kann ihm leicht die Rückbindung an die kirchliche Basis fehlen. Beheben ließe sich dies dadurch (zum Teil wird bereits so verfahren), daß man den Diözesanpastoralrat mit den Räten unterhalb der Diözesanebene stärker verzahnt, indem man die Laienvertreter nicht nur vom Katholikenrat, sondern auch von den Räten der mittleren Ebene wählen läßt. Der Verwechselbarkeit von Katholikenrat und Diözesanpastoralrat könnte man im übrigen recht leicht dadurch begegnen, daß man den Katholikenrat zu dem macht, was er seiner Herkunft nach war, nämlich zu einem Gremium der Verbände, anstatt ihm gewisse vage umschriebene Kompetenzen im pastoralen Bereich zuzuweisen. So würde auch klarer, für wen ein solcher Rat eigentlich legitimerweise spricht, und die Möglichkeit, in der einen oder anderen Frage unabhängig vom kirchlichen Amt agieren zu können, bliebe ihm erhalten.

Der Pfarrgemeinderat mit seiner Doppelrolle

Die im Zusammenhang mit den Diözesanpastoralräten entstandenen Unsicherheiten im katholischen Rätewesen erfuhren eher noch eine Steigerung durch das neue Kirchenrecht von 1983. Dabei geht es vor allem um die Frage, inwieweit die in der Bundesrepublik bestehenden Pfarrgemeinderäte mit den im CIC/1983 can. 536 vorgesehenen Pfarr-Pastoralräten (consilium pastorale) identisch sind. Im Gegensatz zu den Diözesanpastoralräten geht es bei der Diskussion um die Räte auf Pfarrebene nicht um deren Abschaffung oder Weiterbestehen, sondern um deren konkrete Ausgestaltung. Obwohl auch beim Pfarrgemeinderat Wirksamkeit und Profil von der jeweiligen Bereitschaft der gewählten und von Amts wegen dazugehörenden Mitgliedern und vor allem vom Pfarrer abhängt, gemeinsam Verantwortung zu praktizieren, so hat es den Anschein, als erfreue sich dieses Gremium auf der untersten kirchlichen Ebene trotz gelegentlicher Klagen einer recht verbreiteten Akzeptanz. Was nicht bedeutet, daß sich nicht doch manche Anfragen an seine tatsächlich geleistete Arbeit richten lassen. (Wie geht man mit Konflikten um? Welche Schwerpunkte werden gesetzt? vgl. *Rolf Zerfaß*, Die Stellung des Laien in der Kirche – 15 Jahre Pfarrgemeinderäte – Wie geht es weiter? in: dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt, 88. Deutscher Katholikentag München 1984, Dokumentation, Paderborn 1984, S. 740–750).
Die Gemeinsame Synode wies dem Pfarrgemeinderat eine Doppelrolle zu: Er sollte Seelsorgerat und Gremium des Laienapostolats sein. Als solcher sollte er „dem Aufbau einer lebendigen Gemeinde und der Verwirklichung des Heils- und Weltauftrags der Kirche" (Beschluß Räte und Verbände III 1.1) dienen, und zwar nicht nur beratend, sondern auch beschließend. Historisch traten die Pfarrgemeinderäte die Nachfolge früherer Pfarrgremien an, die sich als Koordinationsorgane der zum Laienapostolat gehörenden Verbände verstanden hatten. Mit Rücksicht auf diese deutsche Sonderentwicklung wurden Laien Vorsitzende der Pfarrgemeinderäte. (Eine Ausnahme ist auch hier die Diözese Rottenburg-Stuttgart, in der den Pfarrpastoralräten die Pfarrer vorstehen.)

Zum Problem wurde diese Konstruktion des Pfarrgemeinderates, weil das neue Kirchenrecht für die Pfarrebene einen „Pastoralrat" mit nur beratenden Befugnissen unter dem Vorsitz des Pfarrers vorsieht. Nicht wenige empfanden, „daß der Codex sich, was die Verantwortung der Laien betrifft, unter dem Niveau der geistlichen Erfahrungen bewegt, die Priester und Laien in den besten unserer Gemeinden in den letzten 15 Jahren gemacht haben" (Zerfaß, a.a.O., S. 742). Bereits kurze Zeit nach der Inkraftsetzung des CIC im Januar 1983 begann eine zum Teil hitzige Diskussion darum, nicht zuletzt aus der Sorge heraus, eine Verunsicherung aufgrund der neuen Rechtslage könnte sich bei anstehenden Pfarrgemeinderatswahlen negativ auswirken.

Eine größere Öffentlichkeit wurde in diese Diskussion durch einen Zeitschriftenbeitrag des Limburger Domkapitulars *Werner Böckenförde* (in: Der Sonntag, Kirchenzeitung für das Bistum Limburg, 20. 3. 83) einbezogen, in dem dieser die Unvereinbarkeit der in der Bundesrepublik gültigen Ordnung mit dem CIC/1983 feststellte und den Wunsch aussprach, die Bischofskonferenz möge sich in Rom für den Fortbestand der bisherigen Regelung einsetzen (vgl. HK, Juni 1983, 284f.). Strittig war in dieser Frage weniger, ob die deutsche Regelung auch nach dem Inkrafttreten des neuen Codex beibehalten werden sollte, sondern wie dies zu erreichen sei. Während Böckenförde es für notwendig hielt, ein Indult zu erwirken, vertrat Wilhelm Pötter auf der Vollversammlung des ZdK im Frühjahr 1983 die Ansicht, bei „sinngemäßer Auslegung" des neuen Kirchenrechts sei „eine Unvereinbarkeit beider Vorschriften nicht zu erkennen" (vgl. HK, Juni 1983, 285). Den nur beratenden Charakter des Pfarrgemeinderates in der deutschen Ordnung sieht Pötter schon dadurch gegeben, daß dem Pfarrer ein Veto-Recht eingeräumt werde, so daß dieser einen seine Amtskompetenz berührenden Beschluß verhindern könne. Auf der Vollversammlung des ZdK im Herbst 1983 schloß sich der Präsident des ZdK, *Hans Maier*, die-

ser Position an (vgl. Berichte und Dokumente, Nr. 54, S. 14f.).

Ist der Pfarrgemeinderat auch Pastoralrat?

Dies hatte offenbar Folgen. Nachdem noch in der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Frühjahr 1983 eine Vorlage auf dem Tisch gelegen hatte, die die auch von Böckenförde genannten Unterschiede zwischen der deutschen Regelung und dem neuen Kirchenrecht aufzeigte (vgl. Erklärung der Bischöfe von Fulda und Limburg, Schick und Kamphaus, sowie des damaligen Mainzer Kapitelvikars Rolly, in: Der Sonntag, 3. 4. 83), suchten die Bischöfe offenbar dann doch nicht um eine Ausnahmeregelung nach, sondern setzten Rom nur davon in Kenntnis, daß die deutsche Regelung zwar von den im neuen Kirchenrecht vorgesehenen Bestimmungen abweiche, ihnen aber der Sache nach nicht widerspreche. Die Begründung: das neue Kirchenrecht kann den in Deutschland üblich gewordenen Pfarrgemeinderat nicht betreffen, da es sich nicht um das vom Kirchenrecht gemeinte „consilium pastorale", sondern um ein „aliud" handelt.

Anders verfuhr man mit dem nach ca. 537 vorgesehenen *Pfarrvermögensrat.* Hier sieht der CIC/1983 lediglich eine dem Pfarrer gegenüber helfende Funktion der Laien vor. Wegen der dieser Regelung zum Teil entgegenstehenden staatskirchenrechtlichen Regelungen in manchen Bistümern bat man Rom um die Möglichkeit, das bestehende partikulare Recht fortbestehen zu lassen. Rom konzedierte dies umgehend.

In der Frage der Pfarrgemeinderäte gab sich Rom jedoch nicht mit der „aliud-Theorie" zufrieden. Offenbar steht man dort – juristisch zu Recht – auf dem Standpunkt, daß es sich beim deutschen Pfarrgemeinderat jedenfalls nicht um ein „totaliter aliud" handle, da er eben beides sei, Organ des Laienapostolates und Pastoralrat (vgl. den Hinweis des Limburger Weihbischofs *Gerhard Pieschl* im Anzeiger für die Seelsorge, 1985, S. 21). Auch wenn jetzt im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz zu hören ist, in dieser Angelegenheit bestehe kein Handlungsbedarf mehr, ist die Frage offenbar doch noch nicht abschließend geklärt. Dafür spricht auch, daß noch im Mai 1985, also zu einem Zeitpunkt, als die von Maier genannten „Propositionen" längst abgeschickt waren, der Limburger Weihbischof *Walter Kampe* öffentlich darüber nachdachte, „wie die bisherige deutsche Praxis mit dem allgemeinen Recht der Weltkirche in Einklang gebracht werden" könne (KNA-Katholische Korrespondenz, 7. 5. 85). Als Möglichkeiten nannte Kampe zum einen die Bildung eines eigenen Katholikenrates (neben dem Pastoralrat) auf Pfarrebene. „Weit unkomplizierter wäre es jedoch, wenn die Bischöfe ... vom Heiligen Stuhl erbitten wollten, es bei der bisherigen Regelung zu belassen. Durch ein solches Partikularrecht könnte jede Rechtsunsicherheit vermieden werden." Daß in dieser Angelegenheit im übrigen mehr in Fluß ist, als man dies mancherorts wahrhaben will, zeigen auch die widersprüchlichen Auskünfte der Kirchenrechtler: Während die Arbeitsgruppe „Neues Kirchenrecht" des ZdK (Leitung der Bonner Kirchenrechtler *Hubert Müller*) in ihrem Bericht vom vergangenen Jahr (vgl. Berichte und Dokumente Nr. 61, S. 27) feststellte, daß die Satzungen der Räte des Laienapostolates nicht gegen Bestimmungen des CIC/1983 verstießen, geht der Münchener Kirchenrechtler *Heribert Schmitz* davon aus, daß „insoweit der Pfarrgemeinderat Aufgaben hat, die can. 536 dem Pastoralrat zuschreibt", „die näheren Bestimmungen dieses Canons zwingende Vorschrift für den Pfarrgemeinderat" sind. „Es ist deshalb unumgänglich, daß die Diözesanbischöfe die in ihren Diözesen geltenden Bestimmungen über den Pfarrgemeinderat mit den Erfordernissen des can. 536 in Einklang bringen." (Katholikenrat im Erzbistum München und Freising, Mitteilungen, Meinungen, Materialien, April 1984, S. 26; vgl. auch *Karl-Theodor Geringer,* Die deutschen Pfarrgemeinderäte als verfassungsrechtliches Problem, in: Münchener Theologische Zeitschrift 1986, S. 57).

Warum keine Ausnahmeregelung für die bundesdeutschen Bistümer?

Man mag diese Auseinandersetzung letztlich für „völlig überflüssig" (Walter Bayerlein, a.a.O. S. 168) halten, dennoch treten in ihr Ungereimtheiten zutage, die alles andere als peripherer Natur sind. Die Änderung des Vorsitzes in den Pfarrgemeinderäten müßte keine einschneidenden Veränderungen mit sich bringen; angesichts der Tatsache aber, daß sich diese Regelung seit bald zwanzig Jahren durchgesetzt hat, würde ein solcher Schritt zweifellos zu erheblichem Unmut führen. Bei einem Festhalten an der bestehenden Regelung ohne römisches Indult könnte sich auf Gemeindeebene wieder eine deutlichere Trennung von Laienapostolat und Pastoral einbürgern.

Wenn gesagt wird, man habe in der Bundesrepublik Pastoralräte auf Pfarrebene gar nicht eingerichtet und müsse deshalb auch nicht um eine Ausnahmeregelung nachsuchen, kann es morgen bereits heißen, da die Pfarrgemeinderäte keine Pastoralräte seien, gehörten pastorale Fragen auch nicht zu deren Aufgabengebiet. Es sagt viel über die Situation in dieser Frage, wenn ein Pfarrer des Bistums Aachen sich mit der Bitte um eine verläßliche Auskunft in Sachen Pfarrgemeinderat/Pastoralrat an Rom wendet und in seiner eigenen Pfarrei ganz im Sinne dieser Trennung verfährt: hier der Pfarrgemeinderat als Organ des Laienapostolats – dort die Dienstbesprechung der Mitarbeiter als eine Art Pastoralrat.

Was letztlich die deutschen Bischöfe davon abhält, um eine Ausnahmeregelung für die bundesdeutschen Bistümer in Rom nachzusuchen, darüber kann man derweil nur spekulieren. Daß es nur daran liegt, daß man nicht

ausgerechnet ein Indult in einer Sache erwirken will, die so wie sie im CIC enthalten ist, gerade auf Betreiben von deutscher Seite hineingekommen sein soll, mag zwar einiges erklären, dürfte letztlich als Begründung aber nicht ausreichen.

Verwundern muß der großzügige Umgang mit dem Kirchenrecht ausgerechnet in einem Gebiet, das auf Rechtsklarheit in besonderer Weise angewiesen ist. Man mag noch so sehr den besonderen Charakter der kirchlichen „Communio" gegenüber rein soziologisch geprägten Deutungen von Kirche herausstreichen: Zu einer wirklichen Mitwirkung der verschiedenen Gruppen an der Willensbildung und Entscheidungsfindung in der Kirche kann es nur kommen, wenn Rechte, Zuständigkeiten und Kompetenzen einwandfrei geklärt sind und Willkür so weit wie möglich vermieden wird.

Das gemeinsame Zeugnis der Christen und die Autonomie der Laien

Es hätte nicht erst der ominösen „Doppelkopf-Theorie" bedurft (nach der der Pfarrgemeinderat aufgrund seiner Doppelrolle von Fall zu Fall unter einem anderen Vorsitzenden tagt, als Pastoralrat unter dem Pfarrer, als Katholikenrat unter einem Laien), um zu zeigen, daß in der Auseinandersetzung um die Gestalt des Pfarrgemeinderats bzw. des Pastoralrats auf Pfarrebene, wie ihn das Kirchenrecht versteht, Ungereimtheiten in der Gesamtsystematik des kirchlichen Rätewesens aufgebrochen sind. Auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist keine vom Kirchenrecht umschriebene Instanz. Und das Kirchenrecht sollte auch Raum lassen für regionale Sonderentwicklungen aller Art. Aber es mutet sonderbar an, wenn man einen Sonderstatus beansprucht, der – betrachtet man die Wirklichkeit in den Gremien – kaum gerechtfertigt scheint. Die Wirklichkeit in den Pfarrgemeinderäten ist doch die, daß diese sich – wie vermutlich die meisten Räte in anderen Teilen der Weltkirche auch – überwiegend mit Fragen der Pastoral befassen. Dies ist nicht optimal. Vielen Pfarrgemeinderäten stünde es gut an, wenn sie z. B. ihre Verantwortung in gesellschaftlichen Fragen ernster nehmen würden, als sie dies bislang tun. Aber die Wirklichkeit ist so.

Letztlich läuft das ganze Problem auf die Frage hinaus, wie sich die Tatsache, daß „Amtsträger und Laien, Ordenschristen und Weltchristen die wesentlichsten Züge ihres Lebens und Zeugnisses gemeinsam" haben (Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz zu den Lineamenta vgl. ds. Heft, 323), sich am besten in kirchliche Strukturen übersetzen läßt. Von diesem Ziel scheint die Systematik des neuen Kirchenrechts bezüglich der Räte nicht so weit entfernt zu sein. So sehr aber einerseits die zwei Grundvollzüge der Kirche, „das Leben der Communio und die Missio in der Welt ... grundsätzlich ineinander verwoben" sind (a. a. O., 325), so wenig ist damit gesagt, daß autonomes Handeln als Laien in der Kirche damit unmöglich geworden wäre. Nur gilt es hierfür einen neuen Ort zu suchen. Der verbandlich strukturierte Laienkatholizismus betont zwar immer wieder die Notwendigkeit autonomen Handelns des Laien in der Welt. Man möchte die Autonomie aber auch nicht so weitgehend verstanden wissen, daß einem nicht mehr der Status einer Quasiamtlichkeit zugestanden wird. Wenn es der Bischofssynode '87 gelänge, das Verhältnis zwischen der gemeinsamen Verantwortung aller Glaubenden und der autonomen Verantwortung der Laien klarer zu bestimmen, stünden auf die Dauer wohl auch die bundesdeutschen Rätestrukturen auf soliderem Grund.

Klaus Nientiedt

Politik der ausgestreckten Hand

Kolumbien und die Ära Betancur

Mit dem einwöchigen Papstbesuch rückt ein südamerikanisches Land ins Blickfeld, das in den letzten Jahren mit einer Naturkatastrophe (der Vulkanausbruch 1985, bei dem die Stadt Armaro im Schlamm versank) und spektakulären Guerillaaktionen Schlagzeilen gemacht hat; es gehört nicht zu den Ländern, die aufgrund ihrer explosiven innenpolitischen Lage ständige Aufmerksamkeit in Europa erregen und denen daher eine kontinuierliche Berichterstattung über den lateinamerikanischen Kontinent hinaus zu einem eigenen Profil verhilft. Nach den Präsidentschaftswahlen vom 26. Mai fällt die Reise Papst Johannes Pauls II. nach Kolumbien in eine politische Übergangsphase, die mit dem Machtwechsel an der Spitze eine schwierige innenpolitische Periode mit bürgerkriegsähnlichen Unruhen einleiten könnte.

Der neugewählte Präsident, *Virgilio Barco*, tritt sein Amt erst am 7. August an, der scheidende Präsident *Belisario Betancur* hat nicht erst seit den Wahlen die Regierungsgewalt an andere politische Kräfte im eigenen konservativen Lager, vor allem aber an die Armee verloren. Sein Nachfolger Barco wie auch der unterlegene Kandidat *Alvaro Gomez* haben im Wahlkampf neben den üblichen populistischen Versprechungen – wenn auch vorsichtig – erkennen lassen, daß sie in Kolumbien Sicherheit, Ruhe und Ordnung wiederherstellen, d. h. eine härtere Gangart gegenüber den Guerillagruppen einschlagen wollen. Hinsichtlich der von beiden Kandidaten überreich geleisteten Reformversprechen ist hingegen unter der neuen liberalen Regierung wenig zu erwarten. Die beschwichti-

gende Ankündigung des Wahlsiegers in seiner ersten Rede, er werde (nur) „die Veränderungen, die alle Kolumbianer wollen, herbeiführen", hat dies bereits bestätigt.

Eine lange Geschichte der Gewalt

Mit dem Ende der vierjährigen Amtszeit Betancurs ist, wenn nicht alles täuscht, eine der wenigen hoffnungsvollen politischen Entwicklungen in Lateinamerika gescheitert. Obwohl die Geschichte Kolumbiens nur einen einzigen Militärputsch kennt, ist sie gewaltsamer und blutiger verlaufen als die anderer lateinamerikanischer Staaten. Nach der Unabhängigkeit von Spanien und der Aufteilung „Kolumbiens" in die Länder Ecuador, Venezuela und Kolumbien im Jahre 1832 bildeten sich im Streit der politischen Oberschicht um ein zentralistisches oder ein föderatives Staatsgebilde die beiden Parteien heraus, die bis heute in dem demokratisch verfaßten Staat die politische Mach innehaben: die *konservative* und die *liberale* Partei. Ihre ideologischen Unterschiede verwischten sich zusehends, heute ist die Zugehörigkeit zu einer der beiden traditionellen Parteien und auch ihre Wahl wenig mehr als Tradition (in der gehobenen Schicht) und Gewohnheit (im Volk). Ungeachtet fehlender divergierender Parteiprogramme trugen die Konservativen und Liberalen blutige Machtkämpfe aus. Im Bürgerkrieg der tausend Tage (1899–1902) fanden Schlachten statt, die jeweils mehrere tausend Menschenleben kosteten. Von 1930 bis 1933 (unter den Liberalen) und von 1948 bis 1953 (unter einer konservativen Minderheitsregierung) entfachten die jeweiligen Verlierer „Rachefeldzüge", die in Bürgerkriege ausarteten. Der letztgenannte ging als „La violencia", als Periode der Gewalt, in die Geschichte ein; ihr fielen mindestens zweihunderttausend Menschen zum Opfer.

Aus der historischen, zeitlich eingrenzbaren Periode der „violencia" ist längst das kolumbianische „Phänomen Gewalt" geworden, das alle gesellschaftlichen Kräfte erfaßt hat und den politischen Entwicklungsweg Kolumbiens wieder entscheidend prägt. Die Einsicht, daß der gegenseitigen blutigen Verfolgung ein Ende gesetzt werden müsse, mündete in eine verfassungsmäßig verankerte „nationale Front". Nach Artikel 120 der Verfassung sollte über vier Regierungsperioden, also 16 Jahre lang, die Regierung die Opposition angemessen an der Macht beteiligen. Von 1958 bis 1974 war Kolumbien eine Demokratie ohne eigentliche parlamentarische Opposition. Dieser nationale Pakt konnte zwar einen weiteren Bürgerkrieg zwischen den Parteien verhindern, bewirkte aber die Verlagerung der gewaltsamen Auseinandersetzungen auf eine andere Ebene; der *Guerillakrieg* löste den Parteienkrieg ab.

Mit Belisario Betancur übernahm 1982 ein bis heute als integer geltender Politiker die Macht in der präsidialen Republik, der in seiner Amtszeit zudem Mut und Geschick bewies. Nach vier Jahren – der Präsident ist in Kolumbien nicht wieder wählbar – schied Betancur innenpolitisch so gut wie isoliert aus dem Amt; die Kolumbianer verhehlen ihre Enttäuschung nicht, „es ist alles noch schlimmer geworden unter Betancur". „Alles" meint die sozialen und wirtschaftlichen Probleme Kolumbiens, von denen Betancur keines wirklich in den Griff bekam. Sein außenpolitischer Erfolg – Betancur war maßgeblich an der Gründung und den zähen Verhandlungen der Contadora-Gruppe zur Befriedung Mittelamerikas beteiligt – wurde ihm als Flucht vor der Innenpolitik, seine Annäherung an die blockfreien Staaten als gefährliche Neigung eines Illusionisten verübelt.

Anders als seine konservativen und liberalen Amtsvorgänger kannte Betancur aber nicht nur die drängendsten Probleme seines Landes, er sah auch deren *soziale Wurzeln* und war willens, aus diesen Erkenntnissen *politische Konsequenzen* zu ziehen. Mangelnde Einsichten haben ihn nicht scheitern lassen, es fehlte ihm vielmehr die Unterstützung der entscheidenden gesellschaftlichen und politischen Kräfte für seine Pläne – nach dem Urteil Wohlwollender auch die nötige Geduld bei ihrer Umsetzung.

Bilanz von vier Jahren Betancur

Tatsächlich steht Kolumbien heute vor ähnlichen Problemen wie zum Beginn von Betancurs Amtszeit. Auch nach Ablauf des nationalen Pakts blieb es politische Praxis für die Regierungspartei, die in den Wahlen unterlegene Partei „angemessen" mit öffentlichen Ämtern zu bedenken. Das Parteienspektrum insgesamt spiegelt auch nach den Parlamentswahlen vom 9. März und den Präsidentschaftswahlen Ende Mai, wenn überhaupt, nur sehr vage den politischen Willen der wahlberechtigten Kolumbianer wider. Die Liberalen haben in beiden Kammern die absolute Mehrheit, die konservative Partei Betancurs erhielt 38 Prozent der Stimmen. Nur 8 Prozent wählten den „neuen Liberalismus", eine reformistische Abspaltung der liberalen Partei unter *Luis Carlos Galán.* Die erstmals vertretene „patriotische Union (UP)", der politische Arm der kommunistischen Guerillabewegung FARC, erhielt knappe 2 Prozent der Stimmen.

Bei den Präsidentschaftswahlen entfielen auf den liberalen Barco 58 Prozent, der konservative Gomez blieb mit 36 Prozent noch hinter dem Ergebnis der Parlamentswahlen zurück, die UP erzielte 4 Prozent. Der „neoliberale" Galán hatte nach dem schlechten Wahlergebnis im März auf eine Kandidatur verzichtet und Virgilio Barco unterstützt. Diesmal lag die auch im lateinamerikanischen Vergleich besonders niedrige Wahlbeteiligung in Kolumbien immerhin bei rund 50 Prozent. Die Wahlergebnisse machen viererlei deutlich: das fehlende Interesse bzw. die fehlende Identifikation der Bevölkerung mit dem Parteienangebot, das Verharren der breiten Volksmassen, soweit sie zur Wahl gehen, im traditionellen Wahlverhalten, trotz aller Verdrossenheit über die beiden Parteien, die Unzufriedenheit mit der konservati-

ven Partei und der letzten Regierung und eine noch schwache, aber spürbare Akzeptanz der Guerillaparteien.

Ein „Programm der Entwicklung mit Gerechtigkeit", so verhieß Betancur nach seiner Wahl, sollte Kolumbien aus der Wirtschafts- und Gesellschaftskrise herausholen. Konkret hieß das Wirtschaftswachstum, Agrarreform und Armutsbekämpfung. Dazu brauchte er die in seiner konservativen oder in der mit öffentlichen Ämtern ebenfalls saturierten liberalen Partei beheimatete Oberschicht des Landes. Unter dem nationalen Pakt verzeichnete Kolumbien wie die meisten lateinamerikanischen Länder in den sechziger Jahren ein beachtliches Wirtschaftswachstum. Das an Bodenschätzen (Erdöl, Kohle) und fruchtbarem Boden reiche Land war bis vor zwei Jahren weitaus weniger verschuldet als andere Länder Lateinamerikas (1982 betrug der Auslandsschuldendienst nur 20 Prozent der Exporteinnahmen). Das Sozialprodukt wuchs in den kommenden Jahren jedoch nur um zwei Prozent, die kolumbianischen Devisenreserven schrumpften auf ein Viertel zusammen. Die schnell wachsende Verschuldung nach innen und außen bewog Betancur 1985 zur *Änderung seiner Wirtschaftspolitik:* Strenge Importbeschränkungen sollten die Handelsbilanz ausgleichen, das Defizit im Staatshaushalt verringert werden. Beides gelang, jedoch um den Preis sprunghaft angestiegener Zinsen, die die Investitionsbereitschaft der Privatwirtschaft noch mehr lähmten. Inzwischen hat die Regierung Betancur sich erstmals an den internationalen Währungsfonds wenden müssen, ein bitterer Weg für das auf Unabhängigkeit von außen bedachte Land. Nach wie vor fließt aber über den illegalen Drogenhandel so viel „schwarzes Geld" ins Land, daß eine Schattenwirtschaft im Entstehen ist.
Daß Betancur den devisenbringenden Rauschgift-Mafias, deren Angehörige in öffentlichen Ämtern, in der Wirtschaft und im Untergrund zu finden sind, empfindliche Rückschläge beibrachte, wurden von Kritikern nicht nur im Inland als „ungeschickt" bewertet. Seinen ersten Justizminister kostete die staatliche Einmischung in das illegale Drogengeschäft das Leben. Präsident Betancur tat das, was er im Gegensatz zu seinen Vorgängern nicht tun wollte, er verhängte wenige Monate nach seinem Amtsantritt den Ausnahmezustand.

Schwierige soziale Verhältnisse

Seine Projekte zur Landreform, zur Reform von Wohnungsbau, Finanz- und Steuerwesen scheiterten am Widerstand der liberal-konservativen Ober- und Mittelschicht. Die breite Mehrheit der Bevölkerung, bei der Betancur großes Ansehen genoß, registrierte, daß Versprechen der Regierenden wieder einmal nicht eingehalten wurden. Am Beispiel der *Landreform* wird jedoch deutlich, daß Interessen der Mehrheit nicht gegen eine Minderheit durchgesetzt werden können, wenn letztere die politische Macht hat. Zwei Drittel aller kolumbianischen Parlamentarier sollen im Besitz größerer Ländereien sein; sie erachten die zu Kennedys Zeiten unter dem Schock der kubanischen Revolution begonnene Landreform für ausreichend, wonach die zuständige INCORA-Behörde jährlich bis zu 140 000 ha, fast ausschließlich Staatsland, verteilt. Der private Großgrundbesitz bleibt von dieser Reform rechtlich und politisch unberührt, von einigen langwierigen Enteignungen mittlerer Haciendas in den siebziger Jahren abgesehen. Zahlen über Kleinbauern ohne Land oder ohne Rechtstitel existieren auch in Kolumbien nicht.

Überhaupt sind zuverlässige Daten über die sozialen Verhältnisse kaum zu finden. Jedermann weiß, daß offizielle Angaben wie die über 14 Prozent Arbeitslose geschönt sind – um Unruhe in der Bevölkerung zu vermeiden, wie es in geübter Selbstverständlichkeit heißt. Nach kirchlichen Angaben ist jeder vierte der 28 Millionen Kolumbianer jünger als 10 Jahre, die Kindersterblichkeitsrate im ersten Lebensjahr liegt bei 97 pro 1000 Geburten (USA 15, Bolivien 158). Mindestens 3 Millionen Kinder unter 14 Jahren erarbeiten den Lebensunterhalt für sich und ihre Familie, das ist also fast jedes dritte kolumbianische Kind.

Das gesellschaftliche Klima in Kolumbien hat sich seit dem Ende der siebziger Jahre verschlechtert, auch die relativ freie Presse führt gelegentlich Klage darüber und spricht von einer Krise in der Führungsschicht des Landes und von allgemeinem Werteverfall. Geld und Privilegien gälten alles, dazu erforderliche Eigenschaften seien lediglich Egoismus und Ehrgeiz. Mit diesem Werturteil mag zu einem guten Teil die jetzt auch in weiten Teilen der Dritten Welt auftretende individualistische und konsumorientierte Lebensform gemeint sein, zu einem anderen Teil die typischen Erscheinungsformen einer von der Oberschicht auch als solche empfundenen feudalen Spätzeit.

Betancur und die Guerilla

Ein politisches Ziel Betancurs von Anfang an und wahrscheinlich seine größte politische Leistung war die Eindämmung der „violencia", der politischen Gewalttaten. Heute nennen Gegner seiner Befriedungspolitik, aber auch von seiner Regierung insgesamt Enttäuschte dieses Ziel die „unerfüllte Vision" des Präsidenten.
Als am 6. November vergangenen Jahres ein Kommando der Untergrundorganisation M-19 den Justizpalast in Bogotá einnahm und beim Erstürmen des Gebäudes durch die Armee hundert Menschen starben, galt die Friedenspolitik Betancurs als gescheitert.
Das ist aber ein voreiliges und wohl auch falsches Urteil. Der Waffenstillstand, den Betancur nach zähen Verhandlungen im Mai 1984 mit der größten und ältesten Guerilla-Organisation FARC (bewaffnete revolutionäre Streitkräfte Kolumbiens), im August mit der maoistischen PCC-ML und ihrer seit 1968 aktiven EPL (Volksbefreiungsarmee) und der nationalistischen M-19 (Bewegung 19. April) schloß, war schon in sich eine über Kolumbien hinaus für Lateinamerika bedeutsame politi-

sche Tat. Dieser Waffenstillstand ist zwar viele Male von Armee und Guerillas gebrochen, aber auch von einigen Gruppen über lange Zeiträume eingehalten worden.
Entstehung, ideologische Ausrichtung und Kampfmethoden der kolumbianischen Guerilla weisen Parallelen zu anderen lateinamerikanischen Gruppen, aber auch eigene spezifische Merkmale auf. Der lateinamerikanischen Guerilla gemein ist ihre Überzeugung, daß die herrschenden politischen und sozialen Verhältnisse verändert werden müssen und daß dies nur mit Gewalt möglich ist. Empörung über soziales Elend, die politische Ohnmacht breiter Bevölkerungsschichten und die Privilegien einer dünnen Oberschicht, die sichtlich auch auf Kosten der Bevölkerungsmehrheit lebt, ist in allen Guerillagruppen anzutreffen, wenn auch nicht in allen mit der gleichen Ernsthaftigkeit und dem integren Willen zu solidarischem politischem Handeln. Die kolumbianische Guerilla ist schlagkräftig und übt einen „Terror von unten" aus, zu dessen Methode und alltäglichem Geschäft in der Stadt wie auf dem Land Mord, Entführung, Erpressung und der Kampf mit Waffengewalt gegen Personen und Sachen gehört. Sie indoktriniert mit marxistischem Vokabular, ihre Führer werden in kommunistischen Ländern geschult.

Die FARC entstand in den vierziger Jahren während der vor allem in ländlichen Gebieten blutigen Auseinandersetzungen zwischen Liberalen und Konservativen, als viele Tausende Campesinos ihr Land verließen und nach Bogotá flüchteten. Dort wurde am 9. April 1948 der Führer der Liberalen, *Jorge Eliecer Gaitán,* ermordet, auf den die besitz- und schutzlosen Campesinos von Bogotá ihre Hoffnung gesetzt hatten. Die Reaktion war eine Volkserhebung, in der wilde Horden die Hauptstadt in Brand steckten, mordeten und plünderten. Die Bewegung M-19 ist aus der ANAPO hervorgegangen, der erfolglosen populistischen Partei des ehemaligen Diktators *Rojas Pinilla.* Die zweitstärkste Guerillagruppe ELN (Nationale Befreiungsarmee) ist kubaorientiert, sie schloß sich dem Friedensprozeß nicht an. Diese Gruppen bildeten die einzige politische, wenn auch außerparlamentarische Opposition in Kolumbien, da das System in seinem Innern keine entstehen läßt. Es lag auf der Hand, daß die Guerilla diese Funktion nur eingebunden in die legalen politischen Strukturen wahrnehmen könnte. Diesen Integrationsprozeß hat Betancur nur zu einem Teil verwirklicht, aber er läßt sich auch nicht mehr ganz rückgängig machen. Während die M-19 die Waffenruhe bereits im letzten Jahr aufgekündigt hat, verlängerte die FARC das Friedensabkommen. Rückhalt in der Bevölkerung und in der öffentlichen Meinung verliert die Guerilla allerdings durch ihre Verbindungen zum Drogengeschäft.

Betancur hat immerhin bewiesen, daß Verhandlungen mit einer kämpfenden Guerilla möglich und nicht unter der Würde eines Staatsoberhauptes sind. Erschwert und teilweise zunichte gemacht wurde seine Politik des Dialogs durch die Übergriffe der Armee und paramilitärischer Einheiten, darunter die Mordkommandos MAS („Tod den Entführern"), denen auch zahlreiche Guerilleros zum Opfer fielen, die nach der Amnestie des Präsidenten ins zivile Leben zurückgekehrt waren.

Die *kolumbianischen Militärs,* ihre Sicherheitsorgane und Helfershelfer wenden bei der Verfolgung des politischen Gegners die gleichen Methoden wie die Guerilla an. Nach einem Bericht einer europäischen Beobachterdelegation, die im Auftrag der Schweizer Organisation „Nord-Süd-Dialog" im Februar Kolumbien besuchte, hat die Zahl politischer Morde und der Verschwundenen deutlich zugenommen, während die Zahl politischer Häftlinge geringer geworden sei. Ausnahmslos alle befragten ehemaligen Häftlinge gaben an, sie seien in den ersten Tagen der Haft gefoltert worden. Ein Bericht enthält die Namen von 59 Offizieren, die an Mordkommandos der MAS beteiligt waren. Die Anwälte politischer Häftlinge sind Drohungen ausgesetzt, einige seien verschwunden oder ermordet.

Starke Kirche mit hohem gesellschaftlichem Einfluß

Auf die Frage, wie die katholische Kirche, in Kolumbien traditionell eine gesellschaftliche Kraft von hohem Ansehen, die politische Entwicklung im Land begleitet habe, antwortete ein kirchlicher Würdenträger: „Aus allzugroßer Nähe." Dies traf in der Vergangenheit auf die kirchliche Hierarchie, Bischöfe und Priester, fast ausnahmslos zu. Für den Episkopat gilt es heute noch, auch wenn sich in seinen Verlautbarungen gelegentlich deutliche regierungskritische Ansätze finden. Er gilt als der traditionalistischste und am wenigsten dynamische in Lateinamerika. Über die Kolonialepoche mit ihrem Encomendero-System hinaus, das den spanischen Herren die Glaubensunterweisung ihrer Sklaven und Bediensteten anvertraute, hat sich in Kolumbien lange Zeit ein Seelsorgekonzept gehalten, nach dem der Geistlichkeit die Erziehung der Führungsschicht oblag, das einfache Volk hingegen gar nicht oder nur selten direkt pastoral versorgt und katechetisch unterwiesen wurde.

Nach der Unabhängigkeit und den antiklerikalen liberalen Regimen des 19. Jahrhunderts etablierte sich die Herrschaft der kirchennahen konservativen Partei, unter der vor genau hundert Jahren die bis heute gültige Verfassung verkündet wurde. Die katholische Kirche wurde *Staatsreligion* und verfügte bald über *hohen gesellschaftlichen Einfluß.* Sie entwickelte sich zu einer starken, solide strukturierten Institution mit einer Pastoral, die weithin aus Kasuistik, Sakramentenspendung und der Ausfertigung kirchlicher Urkunden bestand. Für die innere Stärke der kolumbianischen Kirche sprach jedoch der *große Reichtum an geistlichen Berufen.* Neben Mexiko ist Kolumbien heute die einzige Ortskirche Lateinamerikas, die ihren Priesterbedarf, wenn auch nur notdürftig, selbst decken kann.
Die in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts verfaßten Hirtenbriefe suchten die staatliche Autorität zu

stützen und richteten sich eindeutig gegen die liberale Partei; das Lesen liberaler Presseorgane stand zeitweise unter der Strafe der Exkommunikation. In den zwanziger Jahren sprachen die Bischöfe auch die soziale Frage an, konkret: die ungleiche Verteilung der Güter. So wurden die Priester in einem Hirtenbrief von 1927 angehalten, die Arbeiter zu belehren, „daß das Leben eine Zeit der Prüfung ist, in der wir in treuer Erfüllung der Pflicht und mit Geduld gegenüber dem Unglück das ewige Leben verdienen sollen". Den Reichen wird empfohlen, großzügiger denen zu helfen, „die weniger mit Glücksgütern bedacht wurden".

In den öffentlichen Äußerungen des kolumbianischen Episkopats jener Jahre zeichnet sich bereits die bis heute im wesentlichen unveränderte Haltung gegenüber der sozialen Problematik ab. Mit der Abwanderung in die Städte (Kolumbiens städtische Bevölkerung ist – untypisch für Lateinamerika – auf über zwanzig Großstädte verteilt) und der darauf folgenden gesellschaftlichen Umschichtung nimmt die Kirche einen ausgeprägt apologetischen Standpunkt ein; das liberale, städtische, „heidnische" Klima und der revolutionäre Marxismus bilden quasi den Gegner der Kirche schlechthin. So forderten die Bischöfe im Jahr 1930 die Großgrundbesitzer auf, die Campesinos gerechter zu behandeln, mit der Begründung, sie könnten sonst im Strudel der Revolution alles verlieren, wie es in einigen Ländern bereits geschehen sei. Der *Kommunismus als Feind des Glaubens und Gefahr für Lateinamerika* ist bis heute in kirchlichen Äußerungen zur sozialen Frage prägender Bestandteil.

In zahlreichen Erklärungen haben die Bischöfe in den vergangenen Jahren zur *politischen Gewalt* in ihrem Land Stellung bezogen. Es fällt auf, daß vor allem die neueren Verlautbarungen eminent politische Texte sind, Meinungen oder sogar Proteste der Kirche, in denen die Übel deutlich beim Namen genannt werden. Reflexionen, in denen das Phänomen Gewalt auf seine sozialen Ursachen untersucht wird oder auch nur konsequente inhaltliche Verknüpfung von politischen Fakten und sozialem Hintergrund, sind hingegen selten. Ein einziges Grundsatzpapier aus dem Jahr 1981 bietet eine umfassende analytische Darstellung der sozialen Wirklichkeit, wie sie die meisten Bischofskonferenzen seit den lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) erarbeitet haben. Das vierzigseitige Dokument beschreibt im dritten Teil („Soziopolitischer Horizont") die Entwicklung der kolumbianischen Gesellschaft ohne die gewohnte Schonung der staatlichen Autorität und politischen Inhaber der Macht. „Grausame und ungerechte Wirklichkeit" sei es, daß das so reich ausgestattete Kolumbien zu den Ländern mit der höchsten Einkommenskonzentration gehöre. Die kapitalistische Mentalität lösche die menschlichen Werte aus, heißt es an anderer Stelle. „Das kolumbianische Volk leidet an einer schweren Enttäuschung über seine Regierenden, die nationalen Institutionen und die politische bestimmende Klasse ... Wenn, wie umsichtige Soziologen schreiben, die Bürokratie eine Geißel der entwickelten Gesellschaften ist, was sollen wir da denken, daß sich zu ihrem atemberaubenden und schmarotzerhaften Fortschritt eine verbreitete Verwaltungskorruption gesellt ... Das Land ist müde der weitverbreiteten Straflosigkeit, der Justizirrtümer, bedingt durch Unfähigkeit oder Bestechlichkeit, und müde der Tatsache, daß die Prozesse an öffentlichen Funktionären, bei denen es sich um schwere Straftaten und Rückfälle handelt, meist in Totenstille oder mit Freispruch abgeschlossen werden, was die öffentliche Meinung eindeutig versteht. Und kolumbianische Wirklichkeit ist die Konzentration der politischen Macht, wodurch die Entscheidungen, die das Schicksal des Vaterlandes ausmachen, am Rande der echten volksbezogenen Notwendigkeiten und Hoffnungen getroffen werden, und das Volk befragt man nur bei dem radikal manipulierten Wählerraub" (zit. nach „Weltkirche" 9/81).

Einseitige Stellungnahmen

Die neueren bischöflichen Erklärungen hingegen sprechen eine andere Sprache. Die Tatsache, daß der politische Alltag in Kolumbien trotz der versöhnlichen Politik Betancurs gegenüber den Aufständischen von blutigen Gewaltakten beherrscht wird, und konkret die Besetzung des Justizpalastes durch ein Guerillakommando im letzten November, haben die Bischöfe zu teilweise recht einseitigen Stellungnahmen bewogen. Darin treten sie offen und ausdrücklich für ein *härteres Durchgreifen der Regierung gegen Gewalttäter* ein (Erklärungen vom März, Juli, September, Oktober, November 1985). Zwar wird die Befriedungspolitik Betancurs nicht direkt verurteilt. In der Erklärung vom Oktober wird seine Politik jedoch ziemlich unverschlüsselt als gescheitert verurteilt: „Die Politik der ausgestreckten Hand hat bei einigen Guerillagruppen nicht den Partner mit denselben Idealen und Friedensvorstellungen gefunden. Jeder auf unbestimmte Zeit hinaus verzögerte Friedensprozeß, der keine Früchte trägt, schafft Unsicherheit und begünstigt lediglich die, die in seinem Schatten ihre subversive Überzeugung pflegen." Die Doppelstrategie der Guerilla wird wiederholt herausgestellt, während Übergriffe der Armee und paramilitärische Gruppen, die ebenso häufig den Waffenstillstand gebrochen haben, unerwähnt bleiben.

Als Ursachen für die politische Krise des Landes nennen die Bischöfe in dieser Reihenfolge: moralische Auflösungserscheinungen „im öffentlichen wie im privaten Leben, bei den Mächtigen in Wirtschaft und Politik"; die Unterwanderung der Gesellschaft und sogar kirchlicher Kreise durch „nichtchristliche Ideologien"; die Erziehung der Jugend zu übertriebenem Individualismus und die Verbreitung marxistischer Lehren an Schulen und Universitäten; die fast ausschließlich im Kapitalismus beheimateteten kolumbianischen Wirtschaftsstrukturen; die Verletzung fundamentaler Menschenrechte „wie das Recht auf Leben, Freiheit, Eigentum mit den Methoden des Mordes, der Entführung, der Erpressung und ande-

rer Gewalt"; „der schlaue und sorgfältig vorbereitete internationale Plan, Kolumbien in einen marxistischen Staat zu verwandeln und es dann als Brückenkopf für die Errichtung der kommunistischen Herrschaft in ganz Lateinamerika zu nutzen"; der fortschreitende Niedergang der politischen Parteien (Quelle: El catolicismo, Bogotá, 6. 10. 85). Wie alle bischöflichen Erklärungen aus jüngerer Zeit ist auch die oben zitierte an erster Stelle von der beherrschenden Figur des Episkopats, Kardinal *Alfonso López Trujillo,* Erzbischof von Medellín, unterzeichnet. Es folgen der Erzbischof von Bogotá und Primas von Kolumbien, dann erst der Vorsitzende der Bischofskonferenz. Dies dürfte bei keiner anderen Bischofskonferenz Lateinamerikas Usus sein. Der 50jährige Kardinal López Trujillo war bereits Generalsekretär und Präsident des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, der ebenso wie die lateinamerikanische Vereinigung der Ordensleute CLAR seinen Sitz in Bogotá hat.

Auch die kolumbianische Kirche hat Priester und Pastoralarbeiter verloren, die wegen ihres Eintretens für die Schwachen und Armen in der Gesellschaft ermordet wurden. Der erste indianische Priester Kolumbiens, *Alvaro Ulcué,* wurde im November 1984 erschossen. Damals verteidigte der Episkopat die Arbeit des Priesters unter den Campesinos öffentlich. Die von einem Großgrundbesitzer gedungenen Mörder wurden gefaßt, nach einem beteiligten Feldwebel wird, wie es heißt, noch gefahndet. Im Februar wurde der Priester *Omar Acosta Montoya* und einer seiner Mitarbeiter verschleppt; im Mai gab Amnesty International bekannt, daß ein Redaktionsmitglied der hierarchieunabhängigen Zeitschrift „Solidaridad" ermordet, ein weiterer katholischer Laie gefoltert und schwer verletzt gefunden wurde.

Die sozial engagierten Priester und Laien sind nach der Auflösung der Golcondagruppe in den siebziger Jahren und jahrelangen Konflikten mit den Bischöfen nicht organisiert. Sie treten im Unterschied zu dem legendären, 1966 im Guerillaeinsatz von einer Militärpatrouille erschossenen Geistlichen *Camilo Torre* für gewaltlose Gesellschaftsveränderung ein und fühlen sich der Theologie der Befreiung verpflichtet, der die Bischofskonferenz geschlossen kritisch gegenübersteht. Die Bischöfe „regulieren" die Tätigkeit dieser Priester unter anderem durch Versetzungen innerhalb des Bistums, was in den betroffenen Gemeinden wiederholt zu Protesten geführt hat.
Als mehrere Guerilla-Organisationen im März gemeinsam an die Bischofskonferenz herantraten, mit dem Wunsch, Gespräche „über einen besseren Verlauf des Papstbesuchs" zu führen, reagierten die Bischöfe nicht auf den offenen Brief. Guerilleros der M-19 übergaben zur selben Zeit ein Dokument mit dem Wunsch nach einem Treffen mit dem Papst. Ein Sprecher der Bischofskonferenz lehnte das mit der Begründung ab, das bereits festliegende Programm des Besuchs lasse keine Zeit mehr für eine Begegnung des Papstes mit der Guerilla.

Gabriele Burchardt

Zum Plan eines Friedenskonzils

Eine Stellungnahme von Norbert Greinacher

Als Antwort auf unsere Glosse im Maiheft über den Plan eines Friedenskonzils schickte uns der Tübinger Pastoraltheologe Professor Norbert Greinacher den folgenden Brief mit der Bitte um Wiedergabe. Wir drucken ihn gerne als persönliche Stellungnahme ab.

Vom 1. – 13. April 1986 habe ich zusammen mit Herrn Prof. Freiherr Carl Friedrich von Weizsäcker eine Reise nach Lateinamerika, genauer nach Brasilien, Chile, Peru und Kolumbien unternommen, um dort für das Vorhaben eine ökumenischen Konzils des Friedens zu sprechen. Wir hatten keinerlei Mandat von irgendeiner Institution oder irgendeiner Person, sondern haben auf die Kraft unserer Argumente vertraut. Die Konzeption, die wir in unzähligen Gesprächen mit Bischöfen, Kardinälen, Theologen, Priestern und Laien, katholischen und evangelischen Christen, Politikern usw. vertraten, könnte man auf folgendes Argumentationsschema reduzieren: Es gibt viele Christen in den reichen Ländern der nördlichen Halbkugel, die um das furchtbare Elend des Hungers der Menschen in der südlichen Halbkugel, um die zum Himmel schreiende soziale Ungerechtigkeit in den Ländern Lateinamerikas wissen und die auf der Grundlage christlicher Nächstenliebe versuchen, sich mit Euren Problemen zu solidarisieren. Es gibt aber auch viele Christen im reichen Norden, die dauernd mit der stündlichen Gefahr eines atomaren Holocausts konfrontiert werden und die sich davor fürchten. Wir bitten Euch um Eure Solidarität mit unseren Sorgen und Problemen im Norden.

Voll Freude darf ich sagen, daß diese Argumentationsweise überall verstanden wurde. Ich kann mich an kein einziges Gespräch erinnern, wo das Vorhaben des ökumenischen Konzils des Friedens in Abrede gestellt wurde. Die meisten gaben uns das Versprechen, daß sie das in ihren Kräften Stehende tun würden, um dieses Konzil möglichst bald zu verwirklichen.
Als ich nun von meiner Reise zurückkam, las ich in der Mai-Nummer der Herder-Korrespondenz Ihren Artikel mit dem Titel „Friedenskonzil. Eine gutgemeinte, aber undurchführbare Idee". Sie weisen in diesem Artikel auf

real existierende Schwierigkeiten hin: auf die Problematik des Namens Konzil, auf die Schwierigkeit, daß die katholische Kirche nicht Mitglied des Weltkirchenrates ist, auf das Vorhaben des Weltkirchenrates, eine „Weltkonferenz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" für 1988 einzuberufen usw.

Zur Verdeutlichung sei nur noch einmal auf dies hingewiesen. Das von Carl Friedrich von Weizsäcker unter hohem persönlichem Einsatz verfolgte Projekt, ein ökumenisches Konzil des Friedens einzuberufen, deckt sich im ganzen völlig mit dem Vorhaben des Weltkirchenrates, wie es auf der Vollversammlung in Vancouver in Kanada 1983 zum Beschluß erhoben wurde. Vielleicht mit zwei Akzentverschiebungen: Carl Friedrich von Weizsäcker ist auf der einen Seite davon überzeugt, daß die Gefahr so groß ist, daß das Konzil möglichst schon 1987, spätestens aber 1988 einberufen werden müßte. Zum anderen geht er mit Recht davon aus, daß die Verantwortung für das zur Diskussion stehende Problem so groß ist, daß die katholische Kirche unbedingt als aktiver Teil in dieses Vorhaben miteinbezogen werden muß, als einladende und nicht nur eingeladene Institution, so daß dieses Konzil nicht nur eine Angelegenheit des Weltkirchenrates sein kann.

Natürlich könnte man noch viel mehr Schwierigkeiten aufzählen, als Sie dies in Ihrem Artikel tun. Aber wieso soll dies eine undurchführbare Idee sein? Carl Friedrich von Weizsäcker betont immer wieder zu Recht: Wenn das Konzil (oder eine konziliare Versammlung oder eine Konvokation) nicht möglichst bald einberufen wird, dann fehlt es an gutem Willen dazu. Verblassen all die Schwierigkeiten, die Sie aufzählen, nicht angesichts der Größe der Gefahr? Verraten die christlichen Kirchen nicht die Sache Jesu, wenn sie nicht über all diese sekundären Schwierigkeiten hinweg sich zusammenfinden, um der Weltgesellschaft mit ihrer vereinten moralischen Kraft eine Wegweisung zu geben aus der tödlichen Krise heraus? Verlieren die christlichen Kirchen nicht ihren letzten Rest von Glaubwürdigkeit in dieser Welt, wenn sie sich, anstatt eine authentische christliche Antwort auf diese tödlichen Krisen zu geben, darüber streiten, ob man sich unter dem Namen „Konzil" oder „Weltkonferenz" oder unter einem sonstigen Begriff zusammenfindet? Die Menschen heute interessieren sich mit Recht überhaupt nicht dafür, ob der Papst oder der Weltkirchenrat oder sonst jemand dazu einlädt, sondern sie warten darauf, ob der christliche Glaube – institutionalisiert in den christlichen Kirchen – überhaupt noch fähig ist, gemeinsam eine Aussage zu den Fragen zu machen, welche über die Zukunft der Menschheit entscheiden.
Wenn der Papst zum 27. Oktober 1986 zu einem Gebetstag für den Frieden eingeladen hat, ist dies nur zu begrüßen und zu unterstützen. Es darf vielleicht in diesem Zusammenhang erinnert werden an die Worte von Reinhold Schneider in der Endphase des letzten Weltkrieges: „Allein den Betern wird es noch gelingen, das Schwert von unseren Häuptern abzuhalten, die Welt den richtenden Gewalten durch ein geheiligt Leben abzuringen." Aber das andere wird doch wohl auch klar sein: Gerade die Christen und die Vertreter der christlichen Religionen dürfen es doch wohl beim Beten allein nicht bewenden lassen. Wenn es möglich ist, daß Vertreter christlicher Religionen sich zum Gebet an einem Ort zusammenfinden, dann muß es ja doch wohl auch möglich sein, daß diese Vertreter nicht nur um den Frieden beten, sondern auch über die Verwirklichung des Friedens sprechen.
Das „Friedenskonzil: eine gutgemeinte, aber undurchführbare Idee"? Dietrich Bonhoeffer, von dem übrigens die Forderung nach einer Einberufung eines ökumenischen Konzils des Friedens im Jahre 1934 stammt, hat den christlichen Kirchen vorgeworfen, daß sie gregorianischen Choral gesungen haben, als die Juden verfolgt wurden. Wenn es den christlichen Kirchen nicht gelingt, sich vor Ablauf dieses Jahrzehnts zu einer ökumenischen Versammlung über Frieden und Gerechtigkeit zusammenzufinden und eine christliche Antwort auf die anstehenden Fragen zu geben, dann wird man ihnen zu Recht den schwerwiegenden Vorwurf machen müssen, daß sie sich über kirchenrechtliche und kirchenpolitische Fragen gestritten haben, während jährlich 80 Millionen Menschen verhungern, mehr als alle Toten des Zweiten Weltkrieges zusammen. *Norbert Greinacher*

Kurzinformationen

Die Bischöfe von Luxemburg, Metz und Trier wenden sich an Kernkraftbefürworter und Kernkraftgegner.

Zu „einem neuen Denken und Handeln nicht unter Druck von Emotionen, sondern gelassen und bestimmt" nach der Katastrophe von Tschernobyl rufen die Bischöfe von Luxemburg, Metz und Trier in einer gemeinsamen Erklärung auf, die Anfang Juni veröffentlicht wurde. Die Bischöfe wenden sich darin vor allem an die Politiker. Diese würden es sich zu einfach machen, wenn sie nur die eigenen Meinungen und Entscheidungen gelten lassen und sich dabei gegenseitig zum Sündenbock stempeln. Es müsse deutlich werden, daß es bei der Kernkraft wie im politischen Raum überhaupt um wesentliche ethische und nicht allein um technische Entscheidungen gehe. An Verbände, Lehrer und Journalisten appellieren die Bischöfe, an der öffentlichen Meinungsbildung mitzuwirken durch umfassende Informa-

tion und nicht durch Schüren „tückischer und verderblicher Ängste". Primäres Anliegen des Aufrufs ist die *Verstärkung der Sicherheitsmaßnahmen.* Es müßten die äußersten Sicherheitsvorkehrungen getroffen und auch schon geringe nukleare Zwischenfälle beachtet werden, weil auch sie Konsequenzen über die Landesgrenzen hinaus hätten. Es gelte, nicht nur Interessen des eigenen Volkes zu berücksichtigen, sondern die Verantwortung auch für die benachbarten Völker zu erkennen. Die drei Bischöfe – sie sprechen nur von Tschernobyl, es wird aber klar, daß der Grund der eigentlichen Beunruhigung der in ihren Diözesen lebenden Bevölkerung das Kraftwerk Cattenom vor allem mitgemeint ist – verlangen die Weiterentwicklung der internationalen Kooperation und in dem Zusammenhang eine Fortschreibung auch der europäischen Gesetzgebung. Die Bischöfe registrieren aber auch die unterschiedlichen Reaktionen in Deutschland, Frankreich und Luxemburg. Die einen müßten sich fragen lassen, warum sie so unbesorgt seien und sich so wenig um die benachbarten Völker kümmerten, die anderen müßten sich die Frage stellen, warum sie Angst hätten, ob nicht auch die Gefahr bestehe, daß sich Angst vor der Kernenergie zu einer Ideologie eines bloß biologischen Lebens ohne geistige Dimension auswachse, zur gleichen Ideologie, die zu Abtreibung und Euthanasie führe. Es gelte, von lähmender Angst frei zu werden und dem zu vertrauen, der die Welt nicht nur geschaffen habe, sondern auch in Händen halte.

Eine deutsche Bischofsdelegation besuchte Anfang Juni Moskau und Riga.

Zu Gesprächen mit Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche hat sich eine Delegation der Deutschen Bischofskonferenz unter Leitung des Erzbischofs vom München und Freising, Kardinal *Friedrich Wetter,* von 30. Mai bis 6. Juni in der Sowjetunion aufgehalten. Die ökumenische Begegnung, an der neben theologischen Experten auch noch die Bischöfe *Josef Homeyer,* Hildesheim, *Paul-Werner Scheele,* Würzburg, und *Franz Eder,* Passau, teilnahmen, vollzog sich nach den Worten Wetters in einer offenen und brüderlichen Atmosphäre. In Glaubensfragen, insbesondere im Verständnis der Eucharistie, habe man weitgehende Übereinstimmung festgestellt. Allerdings seien beim vereinbarten Thema „Eucharistie – Zeichen und Vollzug des Glaubens, der kirchlichen Einheit und des Friedens" die Akzente verschieden gesetzt worden: Während die deutsche Seite mehr Nachdruck auf die Eucharistie als Vollzug von Kirche gelegt habe, sei die russische Seite vor allem am Friedensthema interessiert gewesen. Der Orthodoxie gehe es darum, daß die Einheit des Glaubens sich auch in der Gestaltung des Lebens als wirksam erweise. In einem von Kardinal Wetter und dem Leiter der russischen Delegation und Vorsitzenden des Kirchlichen Außenamts des Moskauer Patriarchats, Metropolit *Philaret,* unterzeichneten Kommuniqué wird die Hoffnung geäußert, „daß der begonnene Dialog auch der Festigung freundschaftlicher Beziehungen zwischen unseren Völkern dienen wird". Der Dialog zwischen den beiden Kirchen soll, möglichst schon im nächsten Jahr, in der Bundesrepublik fortgeführt werden. Metropolit Philaret hat die Einladung Wetters zu einem Gegenbesuch bereits angenommen. Einen zweiten Höhepunkt des Aufenthalts in der UdSSR bildete ein Besuch im lettländischen Riga, der kurzfristig noch mit Unterstützung der Orthodoxie zustande gekommen war. Die deutschen Delegationsteilnehmer trafen dort mit Metropolit *Leonid* sowie mit dem Administrator des Erzbistums Riga und des Bistums Liepaja, dem 91jährigen Kardinal *Julijans Vaivods,* zusammen. Mit Wetter war erstmals ein ausländischer Kardinal bei der katholischen Kirche Lettlands zu Gast. Für die ebenfalls beantragte Fahrt nach Litauen hatten die sowjetischen Behörden keine Genehmigung erteilt.

Im deutschen Protestantismus ist es erneut zu einer Kontroverse über die Rolle der Evangelikalen in der Kirche gekommen.

Auslöser war u. a. ein Bericht des Heilbronner Dekans *Gerhard Simpfendörfer,* in dem dieser kritisch mit den von evangelikaler Seite geschaffenen Doppelstrukturen zu kirchlichen Einrichtungen ins Gericht geht („Gemeindetag unter dem Wort", „Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen", „Hilfe für Brüder"). Diese Werke seien der Mitverantwortung von Synoden oder Kirchenleitungen entzogen und letztlich nur dem Hauptvorstand der Evangelischen Allianz unterstellt. Der Hauptvorstand der Allianz baue nicht nur parallel zu den der Kirche eigenen Strukturen neue auf, sondern dränge sich damit in die Kirchen und Gemeinden hinein. Die kirchlichen Werke würden in gezielten Kampagnen angegriffen und in den Gemeinden diskreditiert. Der Hauptvorstand der Evangelischen Allianz, der an keine kirchliche Verfassung und Ordnung gebunden sei, beginne sich inzwischen in aller Öffentlichkeit als eine Kirchenleitung der Evangelikalen zu etablieren. Simpfendörfer verweist dabei auf mehrere Gespräche des Hauptvorstandes mit der Bundesregierung. Die Kritik Simpfendörfers blieb nicht unwidersprochen. Der Schorndorfer Dekan *Rolf Scheffbuch,* Sprecher der Evangelikalen in der württembergischen Landessynode wie auch in der Synode der EKD, wies die Behauptung seines Amtsbruders zurück, die Evangelikalen wollten eine neue Kirche gründen. Die in den letzten Jahren von evangelikaler Seite gegründeten Einrichtungen, Verbände und Werke wollten den Landes- und Freikirchen dienen und nicht eine neue Kirche aufmachen. Auch die zentralistisch organisierte katholische Kirche schätze freie Werke, von den Ordensgemeinschaften bis zur Kolpingfamilie. In einem Kommentar zu der Kontroverse um die Rolle der Evangelikalen meinte *Dietrich Sattler,* Chefredakteur des „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatts" (DAS, 1. 6. 86), die Evangelikalen hätten nicht im Sinn, eine eigene Kirche zu gründen; die Pietisten unter ihnen hätten bisher allen separatistischen Versuchungen widerstanden. Sollte das Beispiel der

Evangelikalen Schule machen, drohe der Kirche aber der Zerfall der Richtungen und Frömmigkeiten in selbstorganisierte Interessen, beginne ein „Rückzug des öffentlich wahrnehmbaren Christentums in das Getto verschiedener, selbstdefinierter Kirchlichkeiten".

Die EKD hat Überlegungen zur Frage der nichtehelichen Lebensgemeinschaften veröffentlicht.

Die von der Familienrechtskommission des Rates der EKD erarbeiteten Überlegungen kommen zu dem Ergebnis: „Die Ehe ist Grundgestalt für das Zusammenleben von Mann und Frau, gegen deren Entwertung oder Relativierung sich die Kirche wendet. Nichteheliche Lebensgemeinschaften sind der Ehe nicht gleichzustellen und nicht zu verrechtlichen." Die Studie unterscheidet *verschiedene Motivtypen* für das Eingehen nichtehelicher Lebensgemeinschaften, die sie schlagwortartig mit „Aufschub", „Verweigerung" und „Nützlichkeit" umschreibt. Zur Begründung des Vorrangs der Ehe vor nichtehelichen Lebensgemeinschaften werden *drei einander ergänzende Begründungsmuster* heutiger evangelischer Theologie angeführt: Die Begründung kann demnach von der Ehe als Institution und der damit gegebenen „äußeren Verbindlichkeit" der ehelichen Lebensgemeinschaft erfolgen, vom biblisch wie anthropologisch bedeutsamen Gedanken des Bundes her oder vom Verständnis der Ehe als Partnerschaft. Für die *ethische Beurteilung* von nichtehelichen Lebensgemeinschaften müsse der Grundsatz der Einheit von Liebe und Fürsorge beachtet werden. Bedenklich seien Vorbehalte bei den Partnern, die die ethische Verbindlichkeit einer Gemeinschaft ausschlössen, sowie eine Zuwendung zum Partner in nichtehelicher Lebensgemeinschaft, die zugleich den Bruch einer bestehenden ehelichen Partnerschaft herbeiführe. Zum *kirchlichen Handeln* wird festgehalten, die Kirche dürfe Menschen, die eine nichteheliche Lebensgemeinschaft eingehen, nicht verurteilen, sie dürfe aber deren Entscheidung „nicht gutheißen und nicht verschweigen, daß die Menschen damit Gottes Angebot und Gabe und deren Sinn verfehlen". Dem Wunsch von Partnern einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft nach einer Trauung oder trauungsähnlichen gottesdienstlichen Handlung dürfe nicht entsprochen werden. Die Kirche dürfe aber beim Zerbrechen einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft die betreffenden Menschen nicht allein lassen.

Die Schweizer Kirchen veröffentlichten ein gemeinsames Wort über Kirchengemeinschaft.

Die 7 Kirchen umfassende Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz hat anläßlich ihres 15jährigen Bestehens ein Wort zu „Kirchengemeinschaft – Einheit und Vielfalt" an die Christen und Kirchen der Schweiz gerichtet und sie ersucht, „über dieses Wort nachzudenken und in gelebter Gemeinschaft Schritte auf die Einheit hin zu wagen". Dabei dürfte diese Einheit sowenig verabsolutiert werden wie die Vielfalt, vielmehr müsse um die rechte Zuordnung von Vielfalt und Einheit, von konfessioneller Eigenständigkeit und ökumenischer Gesinnung gerungen werden. „Zu suchen sind daher Lösungen, welche die Eigenständigkeit der Einzelkirchen achten und zugleich ihre Gemeinsamkeit wahren." Als einen konkreten Schritt auf diesem Weg empfiehlt die Arbeitsgemeinschaft ein „Gemeinsames Aussprechen des Glaubens heute": Die Kirchen sollen „gemeinsam das Unverwechselbare des christlichen Glaubens aktuell und verbindlich aussprechen". Weil aber das Zeugnis von der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander nur von einer Gemeinschaft versöhnter Kirchen glaubhaft erbracht werden könne, sei die „Versöhnte Verschiedenheit" der unerläßliche zweite Schritt. Damit verbunden sei eine „neue gemeinsame Identitätsfindung", die den Weg öffnet „zu einer Gemeinschaft von Kirchen, deren Identität bewahrt und zugleich bereichert wird". Eine solche Gemeinschaft von Kirchen finde ihren Ausdruck in der konziliaren Gemeinschaft der Kirchen. „Auch wenn es noch schwierig sein dürfte, ein universales Konzil der Gesamtchristenheit einzuberufen, so ist doch die Haltung der Konziliarität ein konkretes Modell zwischenkirchlichen Verhaltens." Nach diesem Verhaltensmodell soll das Leben der Kirchen auf allen Ebenen und in allen Bereichen gestaltet werden. Dabei seien aber immer auch „Nichtdogmatische Faktoren als Hindernis auf dem Weg" ernst zu nehmen. Sie hätten ihr gutes Recht, insofern sie zur menschlichen Gestalt der Kirche gehören. Sie müßten aber auf ihre kirchliche Bedeutung, ihre Herkunft und Wirkung hin überprüft werden, damit sie nicht so dominant würden, daß sie Zeugnis und Dienst beeinträchtigten und ungerechtfertigterweise zum Fortbestand der Trennung beitrügen.

In der Schweiz besteht keine große Nachfrage nach der Tridentinischen Messe.

Im Anschluß an ihre Sommersitzung orientierte die Schweizer Bischofskonferenz auf einer Pressekonferenz eingehender über die Situation um die sogenannte Tridentinische Messe bzw. die Aufnahme des Indultes zur Feier der Messe nach dem Missale von 1962. Vorgängig machte jedoch Bischof *Heinrich Schwery* von Sitten, in dessen Bistum die Niederlassung der Bruderschaft Pius' X. von Ecône liegt, auf die in jüngster Zeit schärfere Tonart und die noch intransigenter gewordene Haltung von Alterzbischof *Marcel Lefebvre* aufmerksam, um die Vielschichtigkeit des Fragenkreises aufzuzeigen. Erzbischof Lefebvre lehne beispielsweise jede Möglichkeit einer abgestuften Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche mit anderen Kirchen und Gemeinschaften grundsätzlich und hart ab, so daß er die Legitimität auch Papst Johannes Pauls II. klar bestreite. Im Zusammenhang mit der Tridentinischen Messe seien Fragen der Lehre, der Disziplin und der Liturgie sorgfältig auseinanderzuhalten. In bezug auf die Liturgie bzw. die nachkonziliare Liturgiereform stellt Bischof Schwery drei

Reaktionen fest: Für den größeren Teil der Gläubigen war die Reform gerade richtig, sie wünschten sich weder mehr noch weniger an Reform; für andere ging die Reform insofern zu weit, als sie sich mit einer gewissen Nostalgie an aufgegebene oder in der Praxis verlorengegangene Elemente erinnern; für eine Minderheit ging die Reform so weit, daß sie heute leiden. Für diese Gläubigen sei das Indult erlassen worden als eine Möglichkeit, ihr Leiden zu mindern, unter der klaren Voraussetzung allerdings, daß sie das Missale Papst Pauls VI. vorbehaltlos als rechtgläubig anerkennen und dazu auch öffentlich stehen. Diese Bedingung führte dazu, daß bestimmte Gruppen das Indult erklärtermaßen nicht in Anspruch nehmen wollen. Andere wiederum ersuchten aus Gründen des Gefühls oder auch der Ästhetik um die Erlaubnis nach; einigen konnte sie nicht erteilt werden, weil sie die Bedingung nicht akzeptieren konnten, so daß heute in der Schweiz das Indult in nur 5 Fällen beansprucht wird. Damit aber geraten, wie Bischof *Pierre Mamie* ausführte, jene Gläubigen in ein Dilemma, die aus liturgischen Gründen Meßfeiern in der Bruderschaft Pius' X. oder in ihrem Umfeld besuchen: Sie besuchen diese Gottesdienste um der Liturgie willen und werden dann gegen den eigenen Bischof und den Papst aufgewiegelt.

Die Bischöfe Ecuadors haben in einer gemeinsamen Erklärung zur wachsenden „materiellen und geistigen Armut" in ihrem Land Stellung genommen.

Das ausführliche Dokument wurde im April als Ergebnis gemeinsamer Reflexion der Bischöfe veröffentlicht und behandelt die „äußerst schwerwiegenden" politischen Probleme in sachlicher, unpolemischer Form. Das Leben des einzelnen wie das der Gesellschaft orientiere sich zunehmend am „Können, Haben und Genießen". Drogenkonsum und -handel gefährdeten in Ecuador nicht nur die heranwachsende Generation, sondern finanziere die politische Subversion und korrumpiere das Land bis in die Reihen der Justiz. Immer noch gelte in dem seit 1979 zivil regierten Ecuador die Sicherheit des Staates mehr als die Rechte der Person, das zunächst notwendige Erstarken staatlicher Autorität drohe in den Autoritarismus zu münden. Zu den altbekannten Plagen im Bereich der Wirtschaft, Ämterbestechung, Steuerflucht und gewinnsüchtiger Zwischenhandel, komme der moralische Niedergang in Verwaltung und Rechtsprechung zum Schaden vor allem der schwächsten Glieder der Gesellschaft. Besorgnis äußern die Bischöfe auch über erste Anzeichen subversiver Gewalt. Was auf den lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla „institutionalisierte Gewalt" genannt worden sei, habe Ecuador bereits gekannt; jetzt gebe es auch Guerrilla-Aktivitäten. Allerdings könne nur eine gerechtere Sozial- und Wirtschaftsordnung der Gewalt den Boden entziehen, und Voraussetzung dafür sei die Bekehrung des einzelnen von Egoismus, Habgier und Rachsucht. Zu den wachsenden Auslandsschulden des kleinen südamerikanischen Landes (derzeit 7,1 Mrd. US-Dollar; die Pro-Kopf-Verschuldung beträgt die Hälfte des Pro-Kopf-Einkommens) schreiben die Bischöfe, vor allem an die Adresse der Landsleute gerichtet, die hohen Kredite seien geeignet, die Unabhängigkeit des Landes zu gefährden. Auch wolle die Kirche nicht zusehen, wie die Gelder in unnötige und allzu ehrgeizige Vorhaben flössen oder für militärische Zwecke ausgegeben würden. Sicherheit und das Recht auf Grund und Boden fordern die Bischöfe für die überwiegend indianischen Einwohner im Osten des Landes, wo die Erdölfunde und deren Förderung das soziale und wirtschaftliche Gefüge zu sprengen drohten und wirtschaftlicher Gewinn ohne Rücksicht auf die Menschen und das ökologische Gleichgewicht der Natur gesucht werde.

Bücher

ULRICH KÜHN. **Sakramente.** Handbuch Systematischer Theologie. Herausgegeben von Carl Heinz Ratschow. Band 11. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gütersloh 1985. 322 S. 68,– DM.

Das hohe Maß an ökumenischer Verständigung dokumentiert sich gelegentlich (wenn auch viel zu selten) in einschlägigen Publikationen zu ehemals völlig kontrovers behandelten theologischen Themen. Der vorliegende Band, repräsentativ für ein Handbuch Systematischer Theologie von protestantischer Seite, darf unter dieser Rücksicht als ein Meilenstein im ökumenischen Gespräch über Sinn, Notwendigkeit und Begründung der Sakramente gelten. Dieser Eindruck wird auch dadurch nicht getrübt, daß – der Gesamtanlage des Handbuchs entsprechend – mehr als die Hälfte des Buches der Darstellung reformatorischer Tradition (Luther, Melanchthon, Calvin) und deren theologischer Vermittlung im 20. Jahrhundert (W. Elert, P. Althaus, K. Barth, O. Weber, P. Tillich) gewidmet ist; auch die ausdrückliche Beschränkung auf die herausragenden sakramentalen Handlungen von Taufe und Abendmahl tut der insgesamt ökumenischen Orientierung keinen Abbruch, zumal der Vf. dogmatisch für eine Offenheit der Zahl der Sakramente plädiert. Als kritisches Raster für die Würdigung der einzelnen Ansätze der Sakramententheologie (natürlich auch aus dem katholischen Bereich) dient die Frage nach der ekklesiologischen Wirklichkeit und Wirk-

samkeit der Sakramente: Diese sind vorrangig zu verstehen als realsymbolische Glaubenshandlungen der Gemeinde Jesu Christi; sie sind damit zugleich der Ort und das Geschehen, wo die Gemeinde als Gemeinschaft immer neu begründet wird. In dieser unverkennbaren Annäherung an ein katholisches Sakramentenverständnis muß freilich (gerade aus reformatorischem Erbe) die kirchliche Unverfügbarkeit der göttlichen Heilsgabe in den Sakramenten gewahrt bleiben. Praktische Hinweise ergänzen die ebenso klaren wie kenntnisreichen theologischen Überlegungen, die zugleich einen ausgezeichneten Einblick in den Forschungsstand selbst bieten. Allerdings fehlt eine eindringliche Befassung mit der vorreformatorischen Geschichte der Sakramententheologie; darüber hinaus fällt die eigenständige systematische Skizze des Sakramentenverständnisses ein wenig knapp aus, doch ist dieses implizit in den voraufgegangenen Darstellungen erkennbar. Sollten die hier eröffneten Perspektiven repräsentativ sein für eine evangelische Theologie der Sakramente am Ausgang des 20. Jahrhunderts, so kann von einer ökumenischen Stagnation in dieser Frage keine Rede mehr sein. *A. S.*

GERHARD LUDWIG MÜLLER. **Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen.** Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie. Verlag Herder Freiburg – Basel – Wien 1986. 368 S. 95,– DM.

Aus den letzten Jahren gibt es zwar eine Fülle von Literatur zu einzelnen Heiligengestalten, sei es der Vergangenheit oder der Gegenwart. Bisher fehlte jedoch eine systematisch-theologische Arbeit, die unter den gewandelten innerkatholischen und ökumenischen Bedingungen das Thema Heilige neu aufgreift. Diese Lücke hat Gerhard Müller mit seiner umfassenden, gründlichen und perspektivenreichen Arbeit jetzt geschlossen. Die Arbeit – sie wurde als Habilitationsschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg vorgelegt – ist vor allem von zwei Leitideen geprägt: Zum einen zeigt Müller durchgängig, daß es bei der Frage nach den Heiligen und ihrer Verehrung nicht um einen unbedeutenden theologischen Nebenkriegsschauplatz geht, sondern daß sie in die Mitte der christlichen Botschaft hineinführt, in Grundfragen der Soteriologie, theologischen Anthropologie und Ekklesiologie. Gleichzeitig ist er darum bemüht, Verständigungsmöglichkeiten zum Thema Heilige im evangelisch-katholischen Gespräch herauszuarbeiten. Das inhaltliche Schwergewicht der methodisch überlegt und geschickt aufgebauten Arbeit liegt auf der Darstellung der Entwicklung der Lehre von den Heiligen in der evangelischen und katholischen Theologie seit der Reformation und auf der Erschließung theologischer Grundelemente einer Hagiologie anhand des patristischen Materials. Müller behandelt dabei ausführlich die patristischen Aussagen über den Märtyrer als Grundfigur einer christlichen Heiligentheologie und die Vorstellung von der Kirche als „communio", die hinter der Entwicklung des altchristlichen Heiligenkultes steht. Interessante Einsichten liefert die Arbeit in den Kapiteln über die Heiligentheologie der Reformatoren und der katholischen und evangelischen Kontroverstheologen, wobei sich zeigt, wie schnell Klischees bezüglich der reformatorischen Ablehnung aller Heiligenverehrung bzw. des urchristlich-heidnischen katholischen Heiligenkults an ihre Grenze stoßen, wenn man die Texte sorgfältig genug liest. Aber auch zur Frage nach der Bedeutung außerchristlich-religiöser Einflüsse auf den Heiligenkult ergeben sich anregende Beobachtungen. Die Arbeit beantwortet nicht direkt die Frage, was heute Heiligenverehrung bedeuten kann und wie sie aussehen soll; aber sie liefert mit ihren differenzierten Ergebnissen die Basis, auf der diese Frage angegangen werden kann. *U. R.*

A. JAMES REICHLEY. **Religion in American Public Life.** The Brookings Institution, Washington 1985. 402 S.

Einerseits eine strikte Trennung von Staat und Kirche, anderseits aber einen Stellenwert von Religion in verschiedensten Bereichen des öffentlichen Lebens, wie man es in Europa kaum für möglich halten würde – zwischen diesen Polen bewegt sich in den USA das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Wobei aber eine Reihe von politischen Tagesfragen zeigt, daß das Land mit dem bestehenden Verhältnis von Religion und Staat bis heute nicht fertig geworden ist: Gerichtsurteile in Sachen Schulgebet, die Frage nach der Rechtmäßigkeit von staatlicher Unterstützung für konfessionelle Schulen, die Diskussion um die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl, ethische Fragestellungen wie Abtreibung, Rüstung, Mittelamerika- und Flüchtlingspolitik, schließlich Wirtschafts- und Sozialpolitik zeigen ein weithin unaufgearbeitetes Feld von Berührungspunkten von Religion und Politik in den Vereinigten Staaten. Reichley geht der wechselvollen Geschichte dieses schwierigen Verhältnisses nach. In der für die Staat-Religion-Beziehungen grundlegenden Interpretation des ersten Zusatzes zur US-Verfassung weist er darauf hin, daß eine gewisse institutionelle Unterstützung für religiöse Einrichtungen nicht schon gleichzusetzen sei mit der Aufgabe der Neutralität des Staates gegenüber den religiösen Bekenntnissen. Bei der Einschätzung der Rolle der Kirchen im politischen Willensbildungsprozeß der USA bindet Reichley Fragen mit ethischer Relevanz für den europäischen Leser doch recht eng an die Religion. Zugleich ist er aber zurückhaltend gegenüber einem allzu forschen Mittun der Kirche in der Politik: Würden die Kirchen in Fragen wie den bürgerlichen Rechten, dem Nuklearkrieg oder der Abtreibung schweigen, so gibt er zu bedenken, würden sie bald ihre moralische Glaubwürdigkeit verlieren. Wenn sie sich jedoch zu sehr hineinziehen ließen in die Tagespolitik, würden „sie für ihre Mitglieder wie auch die Öffentlichkeit zum Sachwalter für ideologische Angelegenheiten". *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BADER, GÜNTER: **„Theologia poetica".** Begriff und Aufgabe. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 83 Heft 2 (Mai 1986) S. 188–237.

Von den im Untertitel genannten Stichworten hat im Aufsatz selber eindeutig das erste den Vorrang. Der Autor trägt reiches (und durchaus interessantes) begriffsgeschichtliches Material zur „Theologia poetica" zusammen. Demgegenüber bleiben seine abschließenden Überlegungen zu Sinn und Unsinn einer solchen „poetischen Theologie" eher blaß und unscharf. Bader beginnt seinen begriffsgeschichtlichen Durchblick mit der italienischen Renaissance, genauer mit Pico della Mirandola, und ordnet dessen Hinweise auf eine „Theologia poetica" in die Geschichte der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kunsttheorie ein. Geht man hinter die Renaissance zurück, begegnet der Ausdruck „Theologia poetica" erstmals wieder bei Augustinus im „Gottesstaat", und zwar als Hapaxlegomenon. Für Augustinus ist „Theologia poetica" anders als für den Renaissancephilosophen eine disqualifizierende Bezeichnung, wie für ihn der Begriff „theologia" überhaupt noch heidnisch besetzt ist. Von Augustinus führt der Aufsatz noch weiter zurück zur griechischen Antike und gibt Hinweise zur Bedeutung von „theologia" bei Platon und Aristoteles. In seinem Resümee wendet sich Bader gegen die Auffassung, Theologie im eigentlichen Sinn als Wissenschaft gebe es erst seit der Hochscholastik und alles andere sei bloße Vorgeschichte. Für ihn ist „theologia poetica" die ursprüngliche Schicht von Theologie.

DE LA POTTERIE, IGNACE. **Die Lesung der Heiligen Schrift „im Geist".** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 15 Heft 3 (Mai 1986) S. 209–224.

Der römische Exeget läßt in seinem Beitrag für das Heft mit dem Schwerpunkt „Die Bibel lesen" die Grundsätze der patristischen und mittelalterlichen geistlichen Schriftauslegung Revue passieren und stellt dem die (fast nur negativ-abwertend gezeichnete) Entwicklung der historisch-kritischen Exegese im Kontext von Rationalismus und Aufklärung entgegen. Von der Feststellung ausgehend, es gebe zahlreiche Hinweise dafür, daß die Epoche des Rationalismus und des historischen Szientismus unerbittlich ihrem Ende entgegengehe, beschäftigt er sich mit den Anzeichen für eine neue Suche nach dem geistlichen Schriftsinn. Es könne zwar nicht in Frage kommen, die zu einem großen Teil überholten Vorgehensweisen und Methoden der alten Autoren wieder zu übernehmen, sondern man müsse sich auf der Ebene des Buchstabens die Hilfsmittel der modernen Exegese zunutze machen: „Wir müssen jedoch wieder an die ‚patristische Weise, die Bibel zu lesen' anknüpfen in dem Sinn, daß wir sie im Geist der Väter selbst lesen und interpretieren." Bei vielen Exegeten herrsche heute eine gewisse Angst, sich auf die Frage nach dem Sinn der biblischen Texte einzulassen; die rein historische und kritische Erklärung eines Wortes von einst sei aber noch keine Interpretation.

Kultur und Gesellschaft

HARTMANN, KLAUS. **Was ist und was will Ethik?** In: Philosophisches Jahrbuch Jhg. 13 1. Halbband 1986, S. 1–18.

Von einer Ad-hoc-Begriffsbestimmung von Ethik („Erkenntnis des Guten in Theorieform") und einer Würdigung der verschiedenen ethischen Ansätze (Güterethik, Tugendethik, deontische und konsequentionalistische Ethik) versucht Hartmann, ethische Entscheidungsmöglichkeiten speziell im Blick auf Problemfelder heutiger Medizin und Biotechnik (Organverpflanzung, Fortpflanzungsmedizin, genetische Beratung, Genmanipulation) aufzuzeigen, weil gerade das Gebiete bzw. Sachverhalte sind, wo ethisch Unwillkommenes vorliege, auf das Einfluß zu nehmen sei, ohne wegen Gemeinschädlichkeit zu Rechtssanktionen greifen zu wollen. Für die praktische Anwendung ist für Hartmann die Erkenntnis leitend, daß es gerade in bezug auf die genannten Gebiete weniger um die einzelmenschliche Abweichung vom ethischen Kodex als um den gemeinsam zu steuernden Kurs geht. Deswegen gewinne Ethik in der Gegenwart an Bedeutung vor allem auch als politische Beratung.

ZACHER, HANS. F. **Kategorien zum Nachdenken über Grundrechte.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 111 Heft 6 (Juni 1986) S. 375–385.

Eine sehr differenzierte begriffliche und systematische Anleitung zum Verständnis und Umgang mit Grundrechten durch Politiker und Bürger. Dazu führt Zacher eine Reihe hilfreicher kategorialer Unterscheidungen ein. Eine der zentralen ist die zwischen deren „rhetorischer" und deren rechtlicher Funktion. In rhetorischer Funktion sind Grundrechte „eine Skizze des richtigen Verhältnisses zwischen Individuum, Gesellschaft und Gemeinwesen"; rechtlich kommt es auf die Beziehung zwischen der Möglichkeit und der Wirkung von Grundrechten und der Struktur der Rechtsordnung an. Ihre Verwirklichung hängt „von den Mechanismen der Auseinandersetzung, der Klärung und Vergewisserung ab, die es dem einzelnen erlauben, die ihm verbürgte Stellung im Gemeinwesen auch durchzusetzen". Im übrigen gelte es, Rangordnungen zu beachten, denn während einige Grundrechte konstitutive Bedeutung für die Rechtsordnung haben, hätten andere nur eine sekundäre. Die verfassungsrechtliche Gleichbehandlung aller Grundrechte sei deshalb keine Lösung. Darin drückt sich auch deutlich die Skepsis Zachers aus, die Grundrechte über die „klassischen" Abwehrrechte hinaus unterschiedslos auf soziale Teilhaberechte auszudehnen. Dadurch würden die klassischen Grundrechte nur heruntergedrückt auf die Unbestimmtheit und (nur vorbehaltliche) Geltung, wie sie sozialen Programmen eigen sei. Ein Beitrag über Kirche und Grundrechte soll folgen.

Kirche und Ökumene

WÖLBER, HANS-OTTO. **Innovation der Volkskirche!** In: Pastoraltheologie Jhg. 75 Heft 4 (April 1986) S. 150–159.

Der frühere evangelische Bischof von Hamburg konstatiert nüchtern den Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen und ihrer Botschaft in unserer Gesellschaft: „Alles in allem, wir leben in einer unbestimmten Gesellschaft. Für Glaube und Religion ist sie kaum durchlässig." Gleichzeitig äußert er seine Skepsis gegenüber dem Versuch, die Relevanz der Kirche über das Aufgreifen und Verstärken „weltlich"-gesellschaftlicher Probleme zu sichern. Die sich rein gesellschaftlich verwirklichende Kirche sei nicht missionarisch, weil sich die Gesellschaft selber nicht eindeutig verwirkliche. Auch die Zurückgewinnung einzelner für Glaube und Kirche durch missionarisches Engagement reiche seiner Meinung nach nicht aus, weil dadurch nicht die Weite der Volkskirche erreicht werde. Wölber begründet mit Beispielen aus verschiedenen Epochen der Christentumsgeschichte seine These, daß „Werden und Gestalt der Volkskirche von so etwas wie einer innerweltlichen Messianität der christlichen Botschaft abhängen". Als Felder, an denen die christliche Botschaft heute in diesem Sinne ihren Beitrag zur Erneuerung unserer Zivilisation leisten könnte, machte er die Frage nach der Freiheit und das wissenschaftlich-technokratische Verhältnis zur Wirklichkeit namhaft. Es müsse um die Humanisierung der Wissenschaft und die Personalisierung der Freiheit gehen. „Beides aber erweist sich nur möglich, wenn die religiöse Weltinterpretation wieder eingebracht wird."

Notizen

Nach der Deutschen (vgl. ds. Heft, S. 323) hat auch die *Niederländische Bischofskonferenz* ihre Stellungnahme zu den „Lineamenta" für die Bischofssynode 1987 veröffentlicht. In dem Papier wird besonders auf die Berufung und Sendung aller Christen abgehoben: „Bevor man über den besonderen Status und die Aufgaben der Laien spricht, sollte hervorgehoben werden, daß alle getauften und gefirmten Christen, die zu der einen Kirche gehören, dazu berufen, begnadet und gesandt sind, das Evangelium des Herrn zu leben und zu verkünden". Der Stellungnahme beigefügt ist das Ergebnis einer Konsultation unter niederländischen Laien zu den „Lineamenta". Auch die englischen Bischöfe veröffentlichten die Ergebnisse einer umfangreichen Konsultation zu den „Lineamenta", *nicht aber ihre offizielle Stellungnahme.* Der Heilige Stuhl habe, so Kardinal *Hume,* verlangt, daß die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen vertraulich bleiben sollten. Gleichzeitig warnte der Kardinal vor zu großen Erwartungen an die Bischofssynode im Herbst 1987.

Gegen eine Änderung des *§ 216 StGB* („Tötung auf Verlangen") hat sich der in Mainz lehrende katholische Moraltheologe *Johannes Reiter* ausgesprochen. Eine Änderung des Paragraphen sei weder nötig noch hilfreich. Um Sterben und Tod humaner zu gestalten, bedürfe es keiner Gesetzesänderung mit dem Ziel von mehr Selbstbestimmung. Für verantwortliche Hilfe im Sterben biete bereits der jetzige Paragraph genügend Spielraum. Er verbiete dem Arzt, Schmerzen zu lindern auch dann nicht, wenn der Tod des Patienten als Nebeneffekt dadurch früher eintrete. Und es liege auch im Ermessen des Arztes zu entscheiden, an welchem Punkte er auf die Möglichkeiten der Technik zugunsten einer ganzheitlichen Verantwortung für den Patienten verzichte.

Die Unterstützung der Entwicklungsprogramme der *Nicht-Regierungs-Organisationen* (zu denen vor allem auch die kirchlichen Hilfswerke gehören) unterstrich Ministerialdirigent *Helmut Schaffer* vom Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit bei einer Podiumsdiskussion des 1983 gegründeten Nord-Süd-Forums in Bonn. Nach Schaffers Angaben unterstütze das Ministerium die Nicht-Regierungs-Organisationen mit 8 Prozent seines Etats. Dies sei unvergleichlich mehr als in vergleichbaren anderen Ländern z. B. Frankreich. Schaffer bezeichnete die Bundesrepublik als klassisches Land für Nicht-Regierungs-Organisationen. Der Staat verstehe dies als Ausdruck gesellschaftspolitischen Selbstverständnisses, wonach Politik nicht dem Staat allein überlassen bleibe.

Zum neuen Bischof von Lugano ernannte Johannes Paul II. den aus dem Tessin gebürtigen Kirchenrechtler *Eugenio Corecco.* Der 55jährige Corecco folgt Bischof *Ernesto Togni* nach, der 1985 aus gesundheitlichen Gründen von seinem Amt zurückgetreten war. Seit 1969 lehrte Corecco, der u. a. auch in München studierte, an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg Kirchenrecht. Im Unterschied zu den Schweizer Bistümern Basel und Sankt Gallen, in denen das Bischofswahlrecht bei den Domkapiteln (unter Mitsprache der Kantonsregierungen) liegt und dem Papst nur die Bestätigung des Gewählten zukommt, ernennt der Papst den Bischof des erst seit 1971 bestehenden Bistums Lugano frei.

Neuer Präsident der Katholischen Aktion Italiens (ACI) wurde der 46jährige neapolitanische Rechtsanwalt *Rafaele Cananzi.* Cananzi ist Nachfolger des Geschichtsprofessors *Alberto Monticone,* der anläßlich des letzten Nationalkongresses vor allem von vatikanischen Stellen heftig kritisiert wurde (vgl. HK, Juni 1986, S. 263). Cananzi gilt als Vermittler, der dem früheren Präsidenten nahesteht. Er wurde aufgrund eines Dreiervorschlages des Nationalrates der ACI von der Italienischen Bischofskonferenz ernannt.

In einem Gespräch mit der „Wiener Kirchenzeitung" wandte sich der Bischof von Pécs und Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz *József Cserháti* energisch gegen den Vorwurf, die Kirche Ungarns liefere sich dem Staat aus oder stecke gar mit dem Kommunismus unter einer Decke. Die Kirche müsse zwar in wesentlichen Fragen mit dem Staat verhandeln, aber deswegen sei sie noch nicht unfrei. Der ungarische Staat habe der Kirche Zugeständnisse gemacht, die innerhalb des Ostblocks einmalig seien. Zwar gebe es Spannungen, im ganzen herrsche in seinem Land zwischen Kirche und Staat aber eine Periode der Toleranz.

Die Synode der (reformierten) *Kirche von Schottland* hat auf ihrer jüngsten Tagung mit überwältigender Mehrheit vier scharf antikatholische Aussagen der „Westminster Confession" von 1647 formell außer Kraft gesetzt. Im Synodenbeschluß heißt es, die Kirche von Schottland bejahe diese Sätze nicht mehr, distanziere sich von ihnen und verpflichte ihre Amtsträger nicht mehr dazu, sie als verbindliches Bekenntnis anzuerkennen. Es handelt sich dabei um die Aussagen der „Westminster Confession" über die Ordensgelübde als „hochmütige und sündige Fallstricke", über das Verbot der Heirat von „Ungläubigen, Papisten und anderen Götzendienern", über den Papst als Antichrist und über das Meßopfer als „verabscheuungswürdigste Beleidigung" des einen und einzigen Opfers Christi. Der Vorgang verdient Interesse, weil er eine gewisse Analogie zu der von der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission in der Bundesrepublik vorgeschlagenen Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen aufweist.

Mit einem Treffen Ende Mai in Sierra Madre (Kalifornien) wurde der *Dialog zwischen der katholischen Kirche und Vertretern von Pfingstkirchen* fortgesetzt. Es handelte sich dabei um die zweite Zusammenkunft im Rahmen der dritten Phase des katholisch-pfingstlerischen Dialogs, die 1985 begann. Präsidenten der Dialogkommission sind der amerikanische Benediktiner *Kilian McDonnel* und von seiten der Pfingstkirchen *Justus du Plessis* (Südafrika). Thema der Tagung in Sierra Madre war „Der Heilige Geist und der Begriff der Koinonia im Neuen Testament". Das katholische Hauptreferat hielt der Paderborner Dogmatiker *Heribert Mühlen,* der in der Bundesrepublik seit langem stark in der „Charismatischen Gemeindeerneuerung" engagiert ist.

Bischof *Ricardo Ramírez* von Las Cruces (New Mexico) äußerte sich besorgt darüber, daß katholische „Hispanics" in den Vereinigten Staaten ihre Kirche verlassen und sich fundamentalistischen Gruppen anschließen. Protestantische Gruppen betrieben erfolgreiche Werbekampagnen, denen die katholische Kirche nichts entgegenzusetzen habe. Die Kirche müsse sich um die Zuwanderer aus Lateinamerika bemühen, und zwar auf spanisch: „Wir können nicht warten, bis sie Englisch gelernt haben." Der Bischof bezweifelte, daß die lateinamerikanischen Basisgemeinden auf US-amerikanische Verhältnisse übertragen werden könnten.

Nach einem Bericht des römischen Fides-Dienstes verweigert *Nigeria* seit einiger Zeit christlichen Missionaren die Einreise. Begründet wird das mit dem Hinweis, das zulässige Kontingent ausländischer kirchlicher Mitarbeiter sei erschöpft. Noch im Februar wurde den Bischöfen durch die Einwanderungsbehörde erklärt, das Problem lasse sich regeln, aber auch in der Zeit danach wurden – mit der gleichen Begründung – keine Missionare mehr ins Land gelassen. Es wird vermutet, daß dieses Vorgehen der staatlichen Behörden nicht zuletzt mit der zunehmenden Islamisierungspolitik im Lande zusammenhängt.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, und der Verlagsbuchhandlung Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 8 · 40. Jahrgang · August 1986

Die Kirche ist kraft ihrer Sendung überall dort zu offenem Widerstand aufgerufen, wo Grundwerte und Grundrechte des Menschen in das Belieben und dadurch in die willkürliche Verfügbarkeit des einzelnen oder der Gesellschaft abzugleiten drohen. *Johannes Paul II.*

Zuflucht Dritte Welt

Manche Christen in Mitteleuropa erwecken mitunter den Eindruck, als könne man überall Christ sein, nur nicht in Europa. Die einen stellen ein blühendes Christentum in den jungen Kirchen, vor allem Afrikas, fest, während sie für die westlichen Industrieländer einen unaufhaltsamen Substanzverlust des Christentums beklagen. Andere erleben das kirchlich verfaßte Christentum gerade in der Bundesrepublik als eine den Plausibilitäten der westlichen bürgerlichen Gesellschaft allzu angepaßte Größe und verweisen auf die Kirche in Lateinamerika, die sich aus der traditionellen Umklammerung herrschender politischer und wirtschaftlicher Eliten zu befreien versucht und dadurch eine neue Glaubwürdigkeit erlangt. Wieder andere schwören auf fernöstliche Religiosität und den Dialog mit den Weltreligionen, wie er in Asien unternommen wird, und erhoffen sich davon für das Christentum des Westens einen neuen Zugang zum Religiösen und damit auch zu seiner eigenen spirituellen Tradition.
So hat jeder seinen *Lieblingskontinent,* aus dessen Erfahrungen bzw. aus dem, was man dafür hält, er die Probleme des europäisch-nordamerikanischen Christentums zu lösen gedenkt. Es fragt sich allerdings, ob bei dieser Suche nach Impulsen der Erneuerung für die Kirche in den Industrieländern und bei den dabei notwendigen Vergleichen von Christentum und Kirche hier und dort nicht auch Illusionen und Fehleinschätzungen am Werke sind, so daß man zwar vielleicht findet, was man sucht, dabei aber der Wirklichkeit dort und den Erfordernissen hier nicht gerecht wird.

Bevor man in dieser Richtung weiterfragt, muß festgehalten werden, was sich in den vergangenen 20 bis 30 Jahren in der Weltkirche verändert hat. Die Lage ist widersprüchlich: Wer heute darauf hinweist, daß man in der Weltkirche miteinander verflochten und aufeinander angewiesen ist, spricht eine Banalität aus; dennoch ist in der Breite des Kirchenvolkes ein allgemeines Bewußtsein von einer wirklich universalen Weite als Weltkirche noch nicht erreicht. Im Gegenteil. Es ist kein Zufall, daß der Wunsch der Gemeinsamen Synode in ihrem Beschluß „Missionarischer Dienst an der Welt" nach Aktivierung der Gemeinden für Fragen von „Mission, Entwicklung und Frieden" noch kaum realisiert ist. Die gegenseitige Beeinflussung über die Grenzen der Kontinente hinweg ist als ein Faktor kirchlichen Lebens allerdings nicht mehr wegzudenken.

Dort lebt der Glaube – hier verliert er an Substanz

Während lange Zeit die Kirche der Nordhalbkugel im Stile kolonialer Hegemonie die Ortskirchen an der südlichen Peripherie mehr oder weniger als Anhängsel des lateinisch-europäischen Christentums betrachtete, sind dort inzwischen Ortskirchen entstanden, die sich nicht mehr mit der abendländischen Meßlatte beurteilen lassen, sondern selbstbewußt auf ihre Eigenständigkeit pochen, ohne dadurch die Einheit der Gesamtkirche in Frage zu stellen. In diesen Ortskirchen gibt es inzwischen kontextuelle Theologien, die sich dezidiert als Ausdruck bestimmter gesellschaftlich-kultureller und religiös-pastoraler Verhältnisse verstehen. Auch wenn die Abhängigkeit dieser Theologien von Europa – und sei es nur dadurch, daß man sich von Europa absetzt – durchaus größer ist, als zugegeben wird, hier zeichnen sich Veränderungen ab, deren Tragweite noch nicht recht abzuschätzen sind.
Verändert hat sich das Verhältnis von Nord und Süd in der Kirche im übrigen auch aufgrund der gewandelten Selbsteinschätzung der europäischen Ortskirchen. Man sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, daß sich schon quantitativ das Schwergewicht des Christentums zunehmend von Europa und Nordamerika weg hin zu den

Ländern der Südhalbkugel verlagert. Die europäisch-abendländische Kirche muß heute feststellen – und diese Umorientierung ist noch keineswegs abgeschlossen –, daß gewisse, noch nicht ganz geschwundene Dominanzansprüche über die Ortskirchen des Südens allenfalls noch historisch zu erklären, aber durch nichts mehr zu rechtfertigen sind. Obendrein ist ein Überlegenheitsgefühl der Kirche in den Entwicklungsländern gegenüber schon deshalb unangebracht, weil die Zukunft des Christentums in der Ersten Welt tatsächlich *unsicher* geworden ist, während in den Ländern der Dritten Welt „der Glaube lebt" (so der Titel eines 1974 erschienenen Buches des Missionswissenschaftlers Walbert Bühlmann).

Was in den Jahren nach dem Konzil noch eine überraschende Entdeckung war, prägt unterdessen weite Teile des Lebens auch der Kirche in der Bundesrepublik: Im Rahmen der Aktionen der großen Hilfswerke für die Mission (MISSIO), für die Kirche in Lateinamerika (ADVENIAT) und die Entwicklungshilfe (MISEREOR) vor allem zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahres soll nicht nur erfolgreich Geld gesammelt werden, sondern man bemüht sich, Beiträge zu einer umfassenderen Bewußtseinsbildung im Sinne einer gegenseitigen weltkirchlichen Verantwortung zu leisten. Ein Katholikentag ohne den Themenbereich „Weltkirche" ist ebenso undenkbar geworden, wie manches andere kirchliche Ereignis ohne eine Mitwirkung von Vertretern der Dritten Welt. Bistümer, Pfarrgemeinden, Verbände und andere kirchliche Gruppen haben z. T. ihre ständigen Ansprechpartner in den Ländern der Dritten Welt über Patenschaften oder andere Formen der Zusammenarbeit bei der Verwirklichung von pastoralen oder Entwicklungsprojekten. Reisen bzw. längere Aufenthalte von Bischöfen, Seelsorgern, anderen Hauptamtlichen im kirchlichen Dienst, Theologen und Theologiestudenten in Entwicklungsländern gehören zum kirchlichen Alltag. Dritte-Welt-Themen nehmen in der Berichterstattung kirchlicher Medien und auch in dem von den Kirchenfunkredaktionen der Rundfunkanstalten betreuten Sendeanteils einen hohen Stellenwert ein. Ganz abgesehen von den Papstreisen, die in einiger Regelmäßigkeit das Interesse der Öffentlichkeit auf die Entwicklungsländer richten.

Man muß nicht so weit gehen und sagen, man interessiere sich für die Kirche in der Dritten Welt nur deshalb, weil man sich deren Erfahrungen für die eigene Kirche zunutze machen will. Das Wissen um weltkirchliche Zusammenhänge hilft aber, den Blick über die Grenzen der eigenen Ortskirche hinaus zu weiten, relativiert manche eigenen Probleme, rückt die Prioritäten zurecht, so daß man wieder auf das Wesentliche gestoßen wird.
Dabei wird allerdings eines oft übersehen: *Vergleiche* haben die unangenehme Eigenschaft, daß man bei ihnen schwer unterscheiden kann zwischen der beobachteten Wirklichkeit und den sich aus dem Lebenskontext des Beobachters ergebenden Erwartungen. Nicht selten findet der Beobachter – das sollte im Grunde nicht erstaunen – eben das, was er in seiner eigenen Umgebung schmerzlich vermißt. Somit sagen solche Vergleiche über die Probleme, die der Vergleichende in seinem eigenen Lebenskontext erlebt und zu bewältigen oder auch zu verdrängen sucht, oft mehr aus als über das Land, die Kultur, die Kirche, die er zum Vergleich heranzieht. Das Ergebnis ist, daß sich Stereotypen herausbilden, mit deren Hilfe man die Wirklichkeit zu beschreiben sucht, so z. B.: – die vollen Priesterseminare, der reiche Ordensnachwuchs, die lebendigen kleinen Gemeinschaften in Afrika versus larmoyante, letzthin Dekadenz verheißende Selbstzweifel einer satten, mitteleuropäischen Kirche; – eine aus dem Volk gewachsene Kirche in Lateinamerika versus eine klerikalisierte und zugleich verbürgerlichte Kirche in den Ländern der Ersten Welt; – abendländische Rationalität versus asiatische Ganzheitlichkeit. Und wie es bei solchen Schwarz-Weiß-Stereotypen nicht ausbleiben kann: Für manchen gibt es angesichts solcher Verhältnisse in der eigenen westlichen Ortskirche im Grunde nur die Möglichkeit auszuwandern und sei es bloß innerlich.

Will man sich vor der Wirklichkeit in der Ersten Welt drücken?

Zaire, Brasilien, die Philippinen werden enthusiastisch beklatscht, während das Urteil über die Kirche vor der Haustür recht düster ausfällt. Die Widersprüche, in die man sich damit verwickelt, sind offensichtlich: Ausgehend von den Erfahrungen in Teilen der Dritten Welt erwartet man geradezu populistisch das Heil vom Volk, während man sich im Umgang mit dem Kirchenvolk zu Hause äußerst schwer tut. Oder man feiert die neu entdeckte traditionelle Volksfrömmigkeit in den Entwicklungsländern, während man zur Volksfrömmigkeit im eigenen Kulturkreis kein Verhältnis hat. Die Länder der Dritten Welt, zumal dann, wenn es sich um sogenannte Schwellenländer handelt, aber nicht nur dort, machen z. T. eine Entwicklung durch, die der für die Industrieländer kennzeichnenden Säkularisierung nicht unähnlich ist. Nichts spricht dafür, daß die fernere Zukunft in Afrika, Lateinamerika oder Asien *gänzlich* anders aussehen wird als unter europäisch-nordamerikanischen Bedingungen – wenn auch mit durchaus unterschiedlichen Ausprägungen und erst recht Geschwindigkeiten. Schon deshalb wäre es kurzsichtig, dort den Stein der Weisen gefunden haben zu wollen für eine Bewältigung der Zukunft von Glaube und kirchlicher Gemeinschaft hier.
Mehr noch. Die Gefahr ist nicht gering, daß man sich via Dritte Welt der Wirklichkeit in der Ersten Welt letztlich entzieht. In Vergleichen mit der Kirche in den Entwicklungsländern drückt sich auch die Sehnsucht nach manchem aus, was unter den Bedingungen der westlichen pluralen Gesellschaft so nicht mehr zu haben ist: – eine ungebrochene Kirchlichkeit, deren Gegensatz eben nicht Unkirchlichkeit bedeutet, sondern welthafte Frömmigkeit und legitime Distanz manchen Frömmigkeitsformen gegenüber, hinter die auch ein noch so frommes und en-

gagiertes Kirchenmitglied nicht zurück will; – eine Einheit von Glauben und Leben, wie sie in einer in hohem Maße arbeitsteilig organisierten Gesellschaft nicht mehr denkbar ist, es sei denn, man baut christliche Gemeinde konsequent im Stil einer „Kontrastgesellschaft" auf; – ein entschiedenes Christentum, wie es in solchen Ländern zu leben schwieriger wird, in denen aufgrund der demokratischen Verhältnisse keine scharfe Kirche-Staat-Frontstellung besteht und in denen angesichts eines legitimen Pluralismus in der Kirche das gesellschaftlich-kulturelle Profil des Christentums weniger eindeutig ist.

Für den Christen in der Ersten Welt lebt die Kirche seines eigenen Erfahrungsbereiches in einer Grauzone vielfältiger Verflechtungen mit der sie umgebenden Welt. Die Kirche in Teilen der Dritten Welt steht dafür um so strahlender da, weil es dort leichter fällt zu sagen, auf welcher Seite Kirche und Christentum zu stehen haben. Die äußeren Bedingungen verschaffen der dortigen Kirche einen Nimbus, den die hiesige Kirche nicht besitzt. Auch im Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 ist dieser Topos zu finden: Dort, wo „die Kirche etwa von einer totalitären Ideologie unterdrückt wird oder sie ihre Stimme gegen soziale Ungerechtigkeit erhebt", heißt es da, werde sie besser anerkannt als in der Ersten Welt (HK, Januar 1986, 41). Der Wirklichkeit von Kirche und Gesellschaft in den Industrieländern wird man jedoch nicht dadurch gerecht, daß man sehnsuchtsvoll zu den Ortskirchen blickt, in denen Christen verfolgt werden, bzw. die sich für die Rechte der Ärmsten der Armen einsetzen, oder daß man Entwicklungen in den Kirchen der Dritten Welt euphorisch als beispielhaft auch für die Kirchen des Nordens hinstellt:

– Während es für eine lateinamerikanische Basisgemeinde einen bedeutenden Schritt darstellen kann, wenn man gemeinsam eine Wasserleitung gelegt und damit die hygienischen Verhältnisse verbessert hat, kommt eine mitteleuropäische Pfarrgemeinde nicht um die Tatsache herum, daß für viele soziale Aufgaben dieser und anderer Art in ihrem Lebensumfeld entsprechende staatliche oder gesellschaftliche Einrichtungen zur Verfügung stehen, die hierfür nicht nur formal zuständig, sondern auch auf Grund von entsprechenden Mitteln und fachlicher Ausbildung kompetent sind. Das Dilemma einer mitteleuropäischen Gemeinde ist offensichtlich: Vieles, was das Leben in einer kirchlichen Gemeinschaft eben auch ausmachen kann, findet ohne sie statt. Ihr die lateinamerikanische Basisgemeinde unbesehen als Vorbild entgegenzuhalten, würde der Situation hier wie auch dort kaum gerecht.
– Oder das Beispiel Priester- und Ordensnachwuchs: Der zahlreiche Nachwuchs an Priestern und Ordensleuten in Afrika kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es ihn auch wegen der derzeitigen gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse dieses Kontinents gibt. Wo die Entscheidung für das Priestertum und den Ordensstand mit einem nachhaltigen sozialen Aufstieg verbunden ist, bedeutet der Verzicht „um des Himmelreiches willen" etwas anderes als dort, wo dieser Aspekt inzwischen kaum mehr ins Gewicht fällt. Diese Feststellung entwertet nicht die Qualität der oft sehr opfervollen Entscheidung des einzelnen Priesteramtskandidaten und Novizen, versucht aber das Umfeld einer solchen Entscheidung mit zu berücksichtigen.
– Angesichts des Interesses an fernöstlicher Religiosität, wie es in der Kirche wie auch gerade außerhalb von ihr anzutreffen ist, wäre zu fragen, ob Mitteleuropäer zwar lernen, sich in einem religiösen Warenhaus eklektizistisch zu bedienen, jedoch kaum eine Spiritualität verinnerlichen, die in organischem Zusammenhang mit ihrer Lebenswelt steht. Eine universale religiöse Weltkultur dürfte vermutlich nur auf der Basis einer tiefen Beheimatung des einzelnen in einer bestimmten religiösen Tradition zu haben sein.

Eine Theologie der Befreiung für Europa?

Solche Vorbehalte gegen manchen forcierten Versuch, Erfahrungen aus den Ortskirchen der Dritten Welt auf die Verhältnisse der Ersten Welt übertragen zu wollen, bedeuten nicht, daß nicht aus diesen Kirchen tatsächlich wichtige Impulse für das Christentum im Norden ausgehen, nur dürfte sich dies weitaus vermittelter abspielen, als es manchmal den Anschein hat. Könnte es nicht wirklich so sein, daß man die Erneuerung in den europäisch-nordamerikanischen Ortskirchen nur allzu sehr über den Transfer von Dritte-Welt-Erfahrungen versucht hat und zu wenig aus den eigenen Bedürfnissen und Erfordernissen der Ersten Welt heraus? Müßte man sich in den nördlichen Ländern nicht konsequenter auch als Ortskirchen verstehen, die sich ihre Identität nicht von den Kirchen anderswo gewissermaßen ausleihen können, sondern selbst wieder ihr Profil finden müssen? Vielleicht wäre dies den Kirchen der Dritten Welt sogar selbst lieber, weil man ihnen nicht länger etwas abverlangen würde, was sie gar nicht liefern wollen, nämlich ein Modell dafür, wie Kirche überhaupt aussehen soll.

Insofern wäre auch zu fragen, ob es z. B. richtig ist, sich nun um eine Theologie der Befreiung für Europa zu bemühen. Droht hier nicht die Gefahr, eine sich als kontextuell verstehende Theologie auf unterschiedlichste Situationen anwenden zu wollen und damit gerade in ihrem kontextuellen Charakter nicht ernst zu nehmen? Ist damit nicht bereits die nächste Geschichts- und Subjektlosigkeit von Theologie vorprogrammiert? Kirchliche Strukturen und eine Theologie für Europa müssen nicht weniger genuin aus den europäischen Verhältnissen erwachsen als eine lateinamerikanische Theologie der Befreiung aus den dortigen Verhältnissen. Ebensowenig wie sich die Kirche in Ländern der Dritten Welt vom abendländisch-europäischen Kirchesein her definieren kann, kann es die Kirche in Europa und Nordamerika von der Dritten Welt. *Klaus Nientiedt*

Kontrapunkt

Wiens neuer Erzbischof

Zehn Monate sind vergangen, seitdem der inzwischen über 80jährige *Franz Kardinal König* seinen Amtsverzicht als Erzbischof von Wien geleistet hat. Da die Bischofsweihe seines Nachfolgers erst am 14. September stattfindet, wird es gut ein Jahr sein, bis die Wiener Sedisvakanz beendet ist. Dies ist bei wichtigen kirchlichen Personalentscheidungen keine sehr ungewöhnliche Zeit, allerdings eine sehr lange, bedenkt man das theologische und kirchliche Gewicht, das dem Bischofsamt in der katholischen Kirche zukommt.

Einen Grund, warum der so wichtige Erzbischofstuhl von Wien nicht eher wieder besetzt wurde, könnte sich in der Person des Nachfolgers finden. Denn die Berufung des Benediktinerpaters *Hermann Groer* zum neuen Wiener Erzbischof – die offizielle Ernennung wurde am 16. Juli durch den „Osservatore Romano" bekanntgegeben – ist nicht nur eine faustdicke Überraschung und in jeder Beziehung eine außerordentliches Ereignis. In der Biographie des Neuernannten, der 1942 als Soldat und mitten im Krieg zum Priester der Erzdiözese Wien geweiht und erst in seinen späten Lebensjahren 1976 Mönch des Stiftes Göttweig wurde, weist wenig auf die Bestimmung für ein hohes kirchliches Amt hin.

Zwar hatte Groer als Religionslehrer, Direktor des katholischen Aufbaugymnasiums in Hollabrunn, als Wiederentdecker und Promotor des niederösterreichischen, bei Hollabrunn im Weinviertel gelegenen Wallfahrtsortes Roggendorf (erst auf Initiative Pater Groers in *Maria* Roggendorf umbenannt), als Spiritual bei einer ebenfalls auf seine Initiative hin dort angesiedelten Zisterzienserinnengemeinschaft und als erster Verantwortlicher der Legio Mariens in Österreich (seit 1970) einen beträchtlichen Tätigkeitsradius, aber in irgendwelchen pastoralen oder sonstigen kirchlichen Leitungsgremien tauchte sein Name nie auf. Und auf den seit dem Rücktritt Königs mit wechselnder Aufmerksamkeit gehandelten Kandidatenlisten, auf denen sich Bischöfe verschiedener österreichischer Diözesen mit Theologieprofessoren unterschiedlicher Provenienz und Richtung abwechselten, ebenfalls nicht.

Die Ernennung mußte unter den konkreten Umständen also wohl lange dauern. Obwohl es kaum Kriterien gibt, nach denen sich die Personalpolitik des gegenwärtigen Papstes auch nur einigermaßen übersichtlich oder gar einheitlich kennzeichnen ließe, ist er gerade bei der Besetzung großer Diözesen mehrmals seinen ganz persönlichen, manchmal auch eigenwilligen Weg gegangen: Mailand (Kardinal *Carlo M. Martini*), Paris (Kardinal *Jean-Marie Lustiger*), in gewissem Sinne auch Utrecht (Kardinal *Adrian Simonis*) oder New York (Kardinal *John J. O'Connor,* früher US-Militärbischof) fallen einem spontan als Beispiele ein. Im Grunde aber halten sich – nimmt man alles in allem – die Auffälligen und die Unauffälligen die Waage.

Das Auffallendste an der Wiener Ernennung ist das *Alter* des neuen Erzbischofs: 67. Aber Alter ist in den Augen Johannes Pauls II. eine besonders relative Größe. Er hat schon einmal einen 71jährigen ernannt. (Es handelte sich um den Erzbischof von Belgrad, *Alojz Turk* – Slowene von Geburt. Es heißt, die serbische Diasporadiözese habe gute Erfahrung mit ihm gemacht.) Mit 75 sind Bischöfe gehalten, dem Papst ihren Amtsverzicht anzubieten. So wird es also – selbst bei robuster Gesundheit des neuen Erzbischofs und bei üblich gewordener Verlängerung um einige Jahre – keine sehr lange Amtszeit werden. Ob solche kurze Amtszeiten einer so schwierig zu leitenden und in seiner Bevölkerung wie in seinem Klerus vielschichtigen Diözese wie Wien unter pastoralen Gesichtspunkten guttun, darf offenbleiben.

Das am wenigsten Auffällige an der Regelung der Nachfolge Kardinal Königs ist, daß es sich bei dem neuen Erzbischof um einen *Ordensmann* handelt. Johannes Paul II. hat schon oft Ordensleute bei der Besetzung von Bischofsstühlen bevorzugt. Groer wird neben dem Linzer Bischof *Aichern* der zweite Benediktinerbischof in Österreich sein.

In den ersten Kommentaren wurden die Gegensätze zwischen dem bisherigen Erzbischof und seinem Nachfolger herausgestellt. Auf den Punkt gebracht hieß es: dem weltoffenen, in Maßen reformwilligen Gelehrten, Kirchenpolitiker und Vermittler in mannigfachen Bereichen des kirchlichen und profanen Lebens folge nun der „fromme" Bischof. Dies sind Klischees. Der weltläufige Wiener Kardinal war/ist durchaus in einem nicht nur nüchternen, sondern auch tiefen Sinne fromm, und fromme Geistliche wurden mit der Berufung in hohe Ämter oft schon zu Autorität ausstrahlenden und zugleich volksverbundenen Führungspersönlichkeiten mit diplomatischem Geschick. Die ersten Auftritte des Neuernannten weisen in Richtung Volksbischof.

Die Frage ist, was aus den vielfältigen Initiativen des früheren Erzbischofs vor allem aus dessen ökumenischen und diplomatisch-politischen Ostverbindungen wird. Groer hat seinen Amtsvorgänger gebeten, diesen Teil der Verpflichtungen einstweilen weiterzuführen. Es wurde gemunkelt, Rom wolle die Ostpolitik allein in die eigenen Hände nehmen und sei deswegen an einer Rangreduzierung Wiens als einer Art Nebenstelle im Kontakt mit den osteuropäischen Kirchen und Ländern interessiert. Daran könnte etwas sein, obwohl wenn schon nicht das Temperament, so doch die Erfahrungen des gegenwärtigen Papstes dagegen sprechen.

Persönliche Nähe zum Papst dürfte übrigens keine Rolle gespielt haben, wenngleich Johannes Paul II. dem Diözesanadministrator gegenüber versicherte, er habe sich mehr als sonst üblich in die Neubesetzung der Wiener Diözese eingeschaltet. Groer, der von seiner Ernennung ebenso

überrascht war wie sein Vorgänger, hat selbst bestätigt, daß er den Papst nie persönlich kennengelernt habe. Eng bekannt war Groer indessen mit dem früheren Nuntius in Wien, dem heutigen Kurienkardinal *Opilio Rossi*, der in Österreich als besonders aktiver Nuntius galt und dem auch eine besondere Nähe zum Wallfahrtsort Roggendorf nachgesagt wird. Rossi, der hohes Ansehen bei Katholiken besonders traditionsbewußter Art hat, dürfte den Ausschlag gegeben haben. Insofern zeigt sich in der Person des neuen Erzbischofs doch eine Richtung an und ein Kontrapunkt dazu. Davon unabhängig zeigt die Ernennung, wie monokratisch – und zufallsträchtig – in der Kirche Personalpolitik gemacht wird. *se*

Gepolter

Kernkraftstreit auf bayerisch-österreichisch

Zum einem bayerisch-österreichischen Grenzkrieg ist der Demonstrationskonflikt um Wackersdorf nicht ausgeartet. Aber laute Töne gab es zuhauf. Nachdem schon vorher österreichische Einspruchsbemühungen gegen die Errichtung der Wiederaufbereitungsanlage gewissermaßen auf höchster Ebene in Bonn nichts gefruchtet hatten und die Teilnahme von ca. 2000 österreichischen Kernkraftgegnern an einer Demonstration in Schwandorf die bayerische Staatsregierung erschreckt hatte, lief endgültig nichts mehr, als die bayerische Staatsregierung 332 österreichischen Demonstranten am Wochenende von Peter und Paul in einer rechtlich einwandfreien, aber politisch halsstarrigen Aktion den Grenzübertritt Richtung Wackersdorf verweigerte. Ein Gespräch von *Franz Josef Strauß* in der bayerischen Staatskanzlei mit den Landeshauptleuten von Salzburg und Oberösterreich, *Haslauer* und *Ratzenböck*, soll im Polterton stattgefunden haben. Darf man den österreichischen Gesprächspartnern glauben, so hat die Polterei ziemlich bayerisch geklungen. Später zwischen Wien und München klang es dann noch bayerischer.

Daß in diesen Streit auch die Kirche involviert wurde bzw. sich selbst involviert hat, nimmt nicht wunder. Die Ängste nach Tschernobyl waren gerade im bayerisch-ostösterreichischen Umkreis besonders groß. Im Salzburgischen gab es die höchsten Strahlenwerte des ganzen mitteleuropäischen Raums, weil die „Wolke" aus Tschernobyl sich am nordöstlichen Alpenrand festgesetzt hatte und dort „ausgewaschen" wurde. Gleichwohl bestand auch dort keine „akute" Gefahr.

Daß insbesondere die österreichischen Bischöfe – seelsorglichem Denken verpflichtet – die Ängste der Bevölkerung nicht einfach auf sich beruhen ließen, verstand sich in dieser Lage von selbst. Aber der gesamte Zusammenhang erwies sich als um einiges komplizierter. Schließlich hat sich Österreich insgesamt quer durch alle Parteien seit dem Verzicht auf das Kraftwerk Zwentendorf gegen die Kernkraft festgelegt. Bischöfe und führende Persönlichkeiten des österreichischen Laienkatholizismus vertreten diese Position ziemlich uneingeschränkt mit. Die Bischöfe von Salzburg und Linz fanden es von daher nur konsequent, sich an ihre Amtsbrüder in Bayern zu wenden und diese für eine Option gegen die Kernkraft und damit auch gegen den Ausbau von Wackersdorf zu gewinnen.

Aber da gab es die gewaltsamen Vorgänge auf dem Gelände in Wackersdorf und die zunehmende Solidarisierung zwischen österreichischen und bundesdeutschen Kernkraftgegnern, bei der österreichische Kirchenleute, auch Geistliche und Ordensfrauen, eine begrenzte, aber doch sichtbare Rolle spielten. Als sich dann noch der aus Vorarlberg stammende und dort urlaubende brasilianische Bischof *Erwin Kräutler* als Demonstrant ankündigte, weil er, so wie in seiner brasilianischen Diözese „bei den Leuten" sein wolle, die Ängste haben, zog Regensburg endgültig die Notbremse. (Inzwischen hat auch Augsburg ein Demonstrationsverbot für Geistliche ausgesprochen.) Es soll auch Schriftliches an die Adresse des Salzburger Erzbischofs gegeben haben, das man dort des Inhalts und des Tons wegen nicht einmal andeutungsweise kommentieren wollte.

Als auch noch das Regensburger Kirchenblatt Deftiges über österreichische Demonstrationsteilnehmer schrieb, diese, obwohl sie als die friedlichsten Europas gelten, in Zusammenhang mit „Schlägerkommandos", „Rechtsbrechern" und „potentiellen Staatszerstörern" brachte, sich über angeblich schlimmere innerkirchliche Zustände in Österreich mokierte und nachfragte, ob denn Geistliche, Nonnen und Kirchenfunktionäre samstags nichts Besseres zu tun hätten als zu demonstrieren, wurde das in Österreich endgültig als Einmischung nicht nur in innere staatliche, sondern auch kirchliche Angelegenheiten empfunden.

Der Streit ist facettenreich und bedarf einer gründlichen geistigen Aufarbeitung. Es geht dabei um Verschiedenes: um die Ängste der Bevölkerung, um die sich Bischöfe, nicht nur österreichische, sondern auch bayerische als Seelsorger zuallererst zu kümmern haben; um die Frage von Vernunft und Unvernunft protestierenden Demonstrierens, gerade durch kirchliche Amtspersonen (notabene: Ordensfrauen sind solche nicht!): Dagegen läßt sich ebensoviel einwenden wie gegen ökumenische oder auch katholische Gottesdienste an Demonstrationsorten. Schließlich um die Frage, was sittlich zulässig ist und was nicht. Die generelle Feststellung von Bischof *Maximilian Aichern* (Linz), nach Tschernobyl sei Kernenergie „ethisch nicht mehr vertretbar", läßt sich als kirchenamtliche Position so nicht halten. Diese Frage, um die der Streit kirchlich letztlich geht, gehört genau zu jenen Sachverhalten, von denen „Gaudium et spes" (Nr. 43) sagt, daß Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen" können.

Die Probleme sind schwierig genug. Doch läßt sich über sie sicher auch ohne Aggressionen und Gepolter reden und schreiben. Politisch böten

die Salzburger Festspiele immer Gelegenheit dafür, auch wenn vorher einige Eier fliegen sollten. Kirchlich werden sich andere Gelegenheiten dafür finden. (Es gibt auch die Salzburger Hochschulwochen!) Die Bischöfe aber werden jedenfalls gut daran tun, vorerst gar nicht mehr zu schreiben oder schreiben zu lassen, sondern sich (möglichst ohne Kirchenblattredakteure) einfach zusammenzusetzen und zu überlegen, wie sie auf den Punkt bringen können: die eigenen Ängste, die Ängste der Bevölkerung als seelsorgliche Aufgabe und was sich zu gefährlichen Techniken aus christlichem Glauben und mit gemeiner Vernunft sagen läßt.

Ihre Amtsbrüder in Trier, Luxemburg und Metz haben dies versucht, und obwohl Ängste und Spannungen in ihrer Gegend wegen Cattenom bei Gott nicht geringer sind als im bayerisch-österreichischem Raum wegen Wakkersdorf und dort noch mehr geschürt werden, durchaus etwas Vernünftiges zustande gebracht (vgl. HK, Juli 1986, 342 f.).
Christen sind sie alle, Bischöfe auch und Stammesgenossen (im großen und ganzen) dazu, also müßte so etwas im bayerisch-österreichischen Raum erst recht möglich sein. Schließlich ist es auch nicht so, daß es in Österreich, das es im Verhältnis zur Bundesrepublik relativ leicht hat, gegen die Kernenergie zu sein, keine katholischen Befürworter von Kernenergie und in Bayern lauter überzeugte Anhänger dieser Energieform gibt. *se*

Bindung

Italiener halten zum Religionsunterricht

Bekanntlich sieht in Italien das 1984 geschlossene italienische Konkordat (Art. 9) vor, daß in den staatlichen Schulen zwar weiterhin Religionsunterricht erteilt wird, aber nicht als Pflicht- (und Prüfungs-)Fach, sondern „fakultativ" nach freier Entscheidung der Schüler bzw. der Eltern. Allerdings wurde dazu eine Regelung eingeführt, die eher in das osteuropäisch-kommunistische als in das westliche Staatskirchenrecht paßt. Es gilt nicht das Prinzip Abmeldung dessen, der am Unterricht nicht teilnehmen will, sondern Eltern müssen ihre Kinder in einem formellen Akt eigens anmelden, oder die Schüler müssen dies im Falle von Religionsmündigkeit (jetzt auch in Italien ab 14) selbst tun.

Diese in sich nicht unbedingt liberale Regelung, die zu allerhand prozeduralen und auch inhaltlichen Auseinandersetzungen geführt hat, wird in Italien inzwischen aber allgemein – auch auf katholischer Seite – akzeptiert. Befürchtet wurde freilich, es würde auf diese Weise zu einer massiven Abwanderung vom Religionsunterricht kommen. Diese Befürchtungen konnten indessen – jedenfalls zunächst einmal – zerstreut werden. Die Resultate, die jetzt vorliegen, ergeben ein erstaunlich freundliches Bild, für das sich die italienischen Bischöfe bei der katholischen Bevölkerung auch schon bedankt haben.

Am 7. Juli lief die Anmeldefrist ab. Bereits eine Ende Juni im Auftrag des „Corriere della Sera" durchgeführte Umfrage signalisierte eine fast überwältigende Zustimmung zum Religionsunterricht: 88,6 Prozent aller Eltern (Nichtkatholiken eingerechnet) gaben an, ihre Kinder anmelden zu wollen, nur 3,5 Prozent lehnten ab, und 7,9 Prozent zeigten sich noch unentschieden. Unter den (über 14jährigen) Schülern selbst war die Zahl der Neinsager etwas höher (7,9% nein, 10,4% unentschieden). Aber mit 81,7 Prozent fiel die Bereitschaft, sich für den Religionsunterricht anzumelden, auch bei ihnen erstaunlich hoch aus.
Ein erster Überblick über die offiziellen Daten nach dem 7. Juli erbrachte (bei minimalen regionalen Unterschieden, aber größeren nach Stadt – Land) ein noch erfreulicheres Ergebnis: Volksschule 95,2%, – (Einheits-) Mittelschule (bis 14) 96,2%, Oberschulen 93,6%. Selbst von einer jetzt eingeführten italienischen, pädagogisch problematischen Sonderheit – eigener, vom übrigen Erziehungsgeschehen abgetrennter „Religionsunterricht" in den Kindergärten – machten 94,9% der Eltern Gebrauch.

Nicht uninteressant sind die Begründungen für die Anmeldung, die in der Corriere-Umfrage erfragt wurden: religiöse und kulturelle Motive waren ausschlaggebend, aber erstere überwogen. Wobei die Jugendlichen etwas spiritueller dachten als die Eltern, die stärker Traditionswerte anführten.

Und noch ein interessantes Datum: Die allermeisten (90,2%) gaben an, die Entscheidung in voller Übereinstimmung mit ihren Eltern getroffen zu haben. Die Familienbindung erwies sich wieder einmal als stark. Vom – bei uns so sehr beklagten – Generationenbruch war in Italien bei dieser Gelegenheit jedenfalls nichts zu spüren. *go*

Bastion

Das irische Referendum zur Ehescheidung

„Irland – päpstlicher als Italien", so überschrieb die „Süddeutsche Zeitung" (30. 6. 86) ihren Kommentar zum Ausgang der Volksabstimmung vom 26. Juni in der Republik Irland über die Ehescheidung. Tatsächlich: Hatten die italienischen Stimmbürger beim Referendum von 1974 mit beträchtlicher Mehrheit gegen eine Abschaffung des Gesetzes von 1970 votiert, durch das in Italien die gesetzliche Ehescheidung ermöglicht wurde, lehnten die Iren jetzt mit 63,5 zu 36,5 Prozent eine Vorlage zur Änderung des Artikels 41 ihrer Republik ab, der die Ehescheidung verbietet.

In Italien (wie auch in Spanien) mußte die katholische Kirche bei den neuen gesetzlichen Regelungen zur Ehescheidung und zur Abtreibung die für viele schmerzliche Erfahrung machen, daß sich nur noch eine Minderheit ihrer nominellen Mitglieder an ihre offiziellen Direktiven hält und ihr gesellschaftlicher Einfluß zurückgegangen ist. In Irland fand der auf der einen Seite erhoffte, auf der anderen Seite befürchtete Dammbruch aber

auch diesmal nicht statt, obwohl im Vorfeld des Referendums etliche Beobachter vermuteten, die Befürworter der gesetzlichen Scheidung würden den Sieg davontragen: Nur in Dublin gab es eine (allerdings hauchdünne) Mehrheit für die Verfassungsänderung, im ländlichen Irland dagegen machten die Nein-Stimmen durchweg 70 bis 80 Prozent aus

Der Ausgang der Abstimmung vom 26. Juni bedeutet eine empfindliche Niederlage für Premierminister *Garret FitzGerald* und seine Politik, die nicht zuletzt im Interesse der Beziehungen zum britischen Nordteil der Insel darauf zielt, staatliche Gesetzgebung und katholische Moralvorschriften stärker zu entflechten. Demgegenüber kann die *irische Kirche* mit dem Ergebnis zufrieden sein. Bischöfe und Priester hatten vor dem Referendum in Hirtenbriefen und Predigten massiv und unmißverständlich *gegen die angestrebte Verfassungsänderung Stellung bezogen.* Maßgeblich war dabei vor allem das Argument, die Einführung der gesetzlichen Ehescheidung würde die Institution Ehe und Familie schwächen und das moralische Gefüge der Gesellschaft negativ beeinflussen.

Daß die Kirche den Staat zum Schutz von Ehe und Familie aufruft und sich um die moralische Substanz der Gesellschaft sorgt, ist selbstverständlich, in Irland wie in jedem anderen Teil der Welt. Mit ihrer Ablehnung einer (noch so streng gefaßten) gesetzlichen Ehescheidung allerdings steht die irische Kirche zumindest in Europa inzwischen allein. Die Neigung, der kirchlichen Morallehre auch mittels der staatlichen Gesetzgebung in allen Stücken Geltung zu verschaffen, mag in Irland, wo der Gottesdienstbesuch noch bei 80 Prozent liegt und dem Katholizismus eine besonders große Bedeutung für die nationale und kulturelle Identität zukommt, verständlich und naheliegend sein. Aber könnte die Kirche nicht gerade in einem bislang im Vergleich zu anderen europäischen Gesellschaften noch so wenig säkularisierten Land darauf verzichten, den Staat so massiv in Pflicht zu nehmen und statt dessen auf die Überzeugungskraft ihrer Verkündigung und die Bindungswirkung der Tradition vertrauen?

Im übrigen hat gerade die heftige Diskussion im Vorfeld des Referendums deutlich gemacht, daß Kirche und Gesellschaft auch in der Republik Irland *pluraler* geworden sind. Auch eine 1984 im Auftrag der Bischöfe durchgeführte Umfrage hat ergeben, daß die Identifizierung der Iren mit kirchlichen Glaubens- und Sittennormen in den letzten Jahren schwächer geworden ist. Auf längere Sicht dürfte deswegen die Entwicklung zu einer liberaleren Gesetzgebung kaum aufzuhalten sein. *ru*

Kleiderordnung

Neue Bestimmung für Kleriker

„Der Kleriker muß in der Öffentlichkeit durch seine Kleidung eindeutig als Geistlicher erkennbar sein." Das bestimmt die von der Deutschen Bischofskonferenz erlassene Partikularnorm zu can. 284 des neuen kirchlichen Gesetzbuchs, die zusammen mit dreizehn anderen deutschen Partikularnormen zum CIC am 1. August rechtskräftig wird. Als kirchliche Kleidung, so heißt es weiter, gelten „Oratorianerkragen oder römisches Kollar, in begründeten Ausnahmefällen dunkler Anzug mit Kreuz". Ausgenommen von der Bestimmung sind die Ständigen Diakone mit Zivilberuf. Die deutschen Bischöfe rennen mit dieser neuen Kleiderordnung nicht gerade offene Türen ein. Natürlich fehlt es nicht an Priestern, die sich ohnehin schon an die jetzt rechtskräftig gewordene Vorschrift halten. Es gibt inzwischen sogar wieder jüngere Kleriker oder Seminaristen, denen die Kleidung gar nicht „geistlich" genug sein kann. Ein beträchtlicher Teil der deutschen Priester kleidet sich in der Öffentlichkeit allerdings nur ausnahmsweise so, wie es die neue Partikularnorm zum CIC vorschreibt. Die Gemeinden haben sich längst daran gewöhnt.

Auf der *praktischen Ebene* gibt es ernst zu nehmende Argumente sowohl für wie gegen die in der bischöflichen Bestimmung vorgeschriebene Klerikerkleidung. Auf der einen Seite wird ins Feld geführt, ein als solcher eindeutig erkennbarer Priester werde leichter von Fremden um Rat in Lebensproblemen angegangen, und das komme seinem seelsorglichen Auftrag zugute, auf der anderen Seite kann man argumentieren, die geistliche Gewandung lasse viele Zeitgenossen zunächst eher auf Distanz zu seinem Träger gehen.

Man kann und soll die Erfahrungen in der einen nicht gegen die in der anderen Richtung ausspielen. Im Zweifelsfall genügt ein unauffälliges Kreuz am Revers. Begründen kann man „geistliche" Kleidung letztlich nur, wenn man den „Geistlichen" dem der Welt verhafteten Laien gegenüberstellt (wie es der CIC teilweise in seinem Klerikerrecht tut). Wer demgegenüber die *grundlegende Gemeinsamkeit aller Getauften* wirklich ernst nimmt, kann die Notwendigkeit klerikaler Standeskleidung von politischen Gesichtspunkten abgesehen nur schwer plausibel machen.

Man wird jetzt zunächst abwarten müssen, was und wieviel in den einzelnen Diözesen getan wird, um die Einhaltung der neuen Partikularnorm bei den Betroffenen durchzusetzen. Es wäre nur in jedem Fall schade, wenn es deswegen zu Spannungen und Reibungen käme, die vom Gewicht der Sache schlechterdings nicht zu rechtfertigen sind. Die Sorge nicht zuletzt der Bischöfe um das spezifische Profil des Priesters in einer tiefgreifend veränderten kirchlichen und gesellschaftlichen Landschaft ist verständlich; nur ist die Frage der Klerikerkleidung dafür ein ausgesprochener *Nebenschauplatz.* Zweifellos hängt für die Weitergabe des Glaubens und die Lebendigkeit der Gemeinden hierzulande viel davon ab, wie die Priester ihren Dienst ausüben, wie sie auf die Menschen zugehen und die christliche Botschaft verkündigen. Ob und wann sie dabei einen hellen oder dunklen Anzug tragen, kann man im Zweifelsfall auch ihnen selbst überlassen. *ru*

Johannes Paul II. in Kolumbien: Appelle gegen die Gewalt

Der Besuch *Johannes Pauls II.* vom 1. bis 8. Juli in Kolumbien – mit einem siebenstündigen Abstecher auf der Rückreise auf die Karibikinsel Santa Lucia – war die 30. Reise des gegenwärtigen Papstes in das (nichtitalienische) Ausland, bereits die siebte nach Lateinamerika, und auch in bezug auf Kolumbien keine Premiere. Was nämlich außer Indien und einigen afrikanischen Staaten bisher keinem Land der Dritten Welt geschah, das zu über 90 Prozent seiner Bevölkerung katholische Land von der viereinhalbfachen Größe der Bundesrepublik, aber mit nur 28 Millionen Einwohnern erhielt in Johannes Paul II. bereits zum zweitenmal den Besuch eines Papstes. Vor knapp 18 Jahren, im August 1968 war schon *Paul VI.* in das Andenland zwischen Pazifik und Karibik gekommen.

Dessen Besuch hatte sich freilich auf den Großraum Bogotá beschränkt und galt auch weniger dem Lande Kolumbien als zwei damals dort stattfindenden kirchlichen Großereignissen: dem 39. in Bogotá veranstalteten *Eucharistischen Weltkongreß* und der *Zweiten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín.* Besonders das letztere Ereignis – Paul VI. fuhr nicht nach Medellín, sondern eröffnete die Bischofsversammlung in Bogotá – machte Geschichte, wenngleich seine Auswirkungen in Kolumbien selbst geringer waren als in fast jedem anderen lateinamerikanischen Land. Aber alles, was seither in Lateinamerika geschah oder sich in Theologie, Pastoral und kirchlicher Führung an Reformwillen regt, hat irgendeinen Bezug zu Medellín.

Ohne die Signalwirkung jener Bischofsversammlung und deren „vorzugsweisen Option für die Armen" hätte weder das Zweite Vatikanische Konzil in Lateinamerika die Wurzeln geschlagen, die das Gesicht der Kirche dort in vielen Zügen veränderten und wenigstens da und dort neu belebten, noch gäbe es eine kirchliche Sozialpastoral und den kirchlichen Einsatz für Menschenrechte, wie wir sie heute in Lateinamerika kennen. Auch die Bewegung der Basisgemeinden und selbst die Befreiungstheologie hat von dorther die kräftigsten Impulse erhalten.

Der Besuch galt allein Kolumbien

Der Besuch Johannes Pauls II. galt keinem solchen Großereignis. Der Dritten, Medellín teilweise modifizierenden Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats hatte der reisefreudige Johannes Paul II. bereits in seinem ersten Pontifikatsjahr – 1979 – im mexikanischen Puebla beigewohnt. Zwar tagte jetzt zur gleichen Zeit in Bogotá am Sitz des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) eine Koordinierungskonferenz des CELAM zur Vorbereitung von dessen nächster Vollversammlung 1987, und der Papst hielt vor den dort versammelten Bischöfen eine Ansprache. Aber sie war nur eine von 27, die Johannes Paul II. in Kolumbien gehalten hat und setzte auch nicht andeutungsweise Akzente, die für die Kirche in Lateinamerika als Ganze von besonderer Bedeutung wären.

Sein Besuch galt allein dem Lande Kolumbien, und zwar seinem westlichen Teil, der dünn besiedelte östliche, der kirchlich „Missionsland" ist und dessen acht Apostolische Vikariate und sieben Apostolische Präfekturen der römischen Kongregation für Glaubensverbreitung unterstehen, wurde so gut wie ausgespart. Nur in Tumaco, ganz im Süden kam der Papst mit Kolumbiens Missionskirche in Berührung. Dennoch hat Johannes Paul II. bisher kein vergleichbares lateinamerikanisches Land so intensiv bereist wie Kolumbien. Als „unermüdlicher Pilger des Friedens" suchte er, von den Bischöfen des Landes zusätzlich dazu gedrängt – mehr denn je den Kontakt mit den Massen und mit den unterschiedlichsten Bevölkerungsschichten. Messen, Wortgottesdienste und Ansprachen in Sportstadien und auf großen Plätzen bestimmten das Gesicht auch dieses Pastoralbesuches, den selbst der frühere Präsident des CELAM, der in Rom lange einflußreiche Antipode der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und heutige Erzbischof von Medellín, *Alfonso Kardinal López Trujillo,* als „Pastoralmarathon" bezeichnete. Keine der für Papstreisen klassisch gewordenen Begegnungsfelder und -gruppen fehlte (Bischöfe, Priester, Ordensleute, Angehörige von Säkularinstituten, Jugend, Landarbeiter, Slumsbewohner). Aber die Massenveranstaltungen waren fast noch bestimmender als sonst. Bis zu 5 Millionen, so wurde geschätzt, haben den Papst in den sechseinhalb Tagen gesehen. Die Begegnungen mit Sondergruppen (Polen, Intellektuelle, Vertreter nichtkatholischer christlicher Gemeinschaften u. a.) blieben Ereignisse am Rande und spielten vor allem in der Berichterstattung kaum eine Rolle.

Dennoch hatte der Besuch durchaus seine Eigenprägung mit überaus eindrucksvollen Programmpunkten: die Großveranstaltung in Popayan mit der Indio-Bevölkerung, der *Besuch bei den Erdbebenopfern* von 1983 in Tumaco, das Gebet des Papstes auf dem großen lavaverschütteten Gräberfeld von Armero (im November 1985 waren beim *Ausruch des Vulkans* Nevado del Ruiz 20 000 bis 22 000 Menschen, fast die gesamte Bevölkerung der den Vulkan umgebenden Gebiete, zu Tode gekommen), der Besuch bei den Geschädigten des Vulkanausbruchs in Chinchina. Neben dem eindrucksvollen Gedenken der tragischsten Ereignisse Kolumbiens der letzten Jahre gab es eine, dem Papst sicher willkommene neue Marginalie: ein *Treffen Johannes Pauls II. mit 200 ausgewählten Kindern* in Cali, von denen

dann 20 auch mit dem Papst zu Abendessen durften. Stärker als sonst schien der Papst bei Slums-Besuchen (Bogotá, Medellín) und auch sonst den persönlichen Kontakt mit der in sozialer Verelendung lebenden Bevölkerung zu suchen: Die Sicherheitsbegleiter erschreckten nicht wenig, als der Papst unterwegs in Tumaco sich von ihnen löste, in eine der Behausungen ging, nach dem Famlienoberhaupt verlangte und diesem durch eine Geldspende auch seine materielle Hilfswilligkeit zum Ausdruck brachte.

Mehr denn je wurde der *souveräne Umgang des Papstes mit Menschen und Situationen* gerühmt. Der von fast allen Zeitungen auch hierzulande gemeldete Vorfall mit dem Indio-Vertreter in Popayan, wo ein Priester diesen beim Vorlesen einer die Leiden der Indios geißelnden Grußadresse unterbrach (ob wegen des etwas mühsamen Spanisch oder weil der Betreffende vom vorvereinbarten Text abwich, blieb unklar) und wo der Papst dann ausdrücklich und sichtbar dafür sorgte, daß der Indio den Text zu Ende lesen konnte, war nur eines von mehreren Beispielen, der gerade bei dieser Reise demonstrierten päpstlichen Gelassenheit.

Der rote Faden: laßt ab von Gewalt

In seinen Reden sprach der Papst wie immer *auf konkrete Weise abstrakt.* Das meiste, was er sagte, war so allgemein, daß es in jedem Land und zu jeder Kirche in der Dritten Welt hätte gesagt werden können. Und dennoch war in fast jedem Satz von einiger Bedeutung die konkrete Situation des Landes präsent, sprach er bis in die persönlichen Gebete heinein so, daß sich die hörende, schauende oder mitbetende Bevölkerung in ihrer Situation, in ihren Leiden, Hoffnungen und Erwartungen angesprochen fühlen konnte. Wie ein roter Faden zogen sich drei Themen durch alle Reden: die *Mahnung zur Friedfertigkeit,* die *Aufforderung zu Not-wender Zusammenarbeit:* Und immer wieder, ob in der Begegnung mit Campesinos, mit Slumsbewohnern, bei der großen Friedensfeier, im Park „Simon Bolivar" in Bogotá oder bei der Begegnung mit der Jugend im Fußballstadion die *Mahnung, von der Gewalt zu lassen.*

Gerade in diesem letzten Punkt knüpfte *Johannes Paul II.* unmittelbar an Paul VI. an, der 1968 nüchtern praktisch, wie man es von ihm nicht gewohnt war, den Landarbeitern aus der Umgebung von Bogotá riet, nicht der Versuchung der Gewalt zu erliegen, sondern sich in Genossenschaften und Verbänden zusammenzuschließen und durch praktische Solidarität Reformen herbeizuzwingen. Damals, ein Jahr nach dem Erscheinen von „Populorum progressio" und zwei Jahre nach dem Tod von Camillo Torres, wurde das als Distanzierung von der eigenen Enzyklika ausgelegt.
Jetzt mahnte sein Nachfolger noch nachdrücklicher, aber vergleichbare Fehlinterpretationen blieben aus. Für beides gab es Gründe im Lande selbst: Paul VI. fand das Land damals in einer befriedeteren Situation vor als Johannes Paul II. jetzt. Aber die Bevölkerung, vor allem die arme Landbevölkerung, die in den Guerillagebieten am meisten darunter leidet, ist der Dauer-Guerilla müde. Obwohl es vor der Papstreise einige Besorgnisse wegen möglicher Störungen vor allem durch die nationalistische *M-19* und Attentatsgerüchte umgingen, hielten sich alle Guerilla-Organisationen (vgl. HK, Juli 1986, 337 ff.) an die für die Dauer des Papstbesuches angekündigte Waffenruhe. Und außer einer kurzzeitigen Störung der Fernsehübertragung der Jugendveranstaltung im Stadion von Bogotá, die ein Rebellensprecher benutzen wollte, um dem Papst deren Anliegen im Funk nahezubringen, einem für kurze Zeit herbeigeführten Stromausfall in Cartagena hielt sich auch die sonst zu spektakulären Aktionen neigende M-19 zurück.

Die Rebellen wußten, daß eine Störung des Papstbesuches nicht zu ihren Gunsten ausgehen würde. Sie respektierten, wie sie vorsorglich erklärten, „den Papst und den religiösen Glauben der Kolumbianer". *Kritik,* der Papst habe zu einseitig zugunsten der bestehenden Ordnung gesprochen, kam lediglich von den Aufständischen im nicht fernen El Salvador. Der Papst seinerseits, der schon vor Antritt der Reise und noch einmal ausdrücklich im Flugzeug unterwegs gegenüber Journalisten jede Vermittlung zwischen Regierung und Rebellen abgelehnt hatte, gab sich reichlich Mühe, Regierende und Volk, aber vor allem die politischen und wirtschaftlichen Eliten, Korruption, Eigentumsmißbrauch, Kinderarbeit, Landflucht, soziale Apathie geißelnd, ohne allerdings mit Adressaten allzu konkret zu werden – zu sozialen Reformen zu mahnen. Dabei betonte er auch in Kolumbien (ein Viertel der erwerbsfähigen Bevölkerung gilt als arbeitslos) ganz im Sinne von „Laborem exercens", die *Arbeit* sei „der Schlüssel der ganzen sozialen Frage!"

Grenzen bei der Konkretion

Den Glauben stärken, den Menschen auch wider alle Hoffnung Hoffnung geben, für eine „Zivilisation der Liebe" werben, dies war der Tenor der gesamten Pastoralreise. Vom Gastlande (auch soweit damit Lateinamerika insgesamt gemeint war) sprechend, vermied der Papst einseitige Dependenztheorien und mahnte die Kolumbianer angesichts der natürlichen Reichtümer ihres Landes durch *Eigenanstrengung* die nötigen Energien freizusetzen.

Zwar sprach er bereits am Abend des Ankunftstages beim Empfang im Präsidentenpalais von der weltweiten Wirtschaftskrise der letzten Jahre, die die Entwicklungsländer besonders belaste, von den „sozialen Kosten", die diese nicht zahlen könnten, plädierte für eine *internationale „solidarische" Lösung des Verschuldungsproblems* und kritisierte die geltende Weltwirtschaftsordnung, „die den ökonomischen Gesetzmäßigkeiten eisernen Tribut zahlt". Im gleichen Atemzug nannte er aber auch *Entwicklungshindernisse in der eigenen Gesellschaft.* Einige, z. B. den Mangel an wirt-

schaftlichen Infrastrukturen, seien völlig unabhängig vom Willen der Bevölkerung. Andere könnten aber „der Verantwortung der Bürger angelastet werden": „Gewalt, Unsicherheit, Schmuggel, die ungerechte Verteilung des Reichtums, die illegalen Wirtschaftsaktivitäten und außerdem ... die massive Flucht von Kapital ins Ausland, das im Land notwendig ist."

Wo es freilich um *ganz* konkrete Probleme ging, wurde es auch für den Papst schwierig: die Aufforderung an die kreolische Bevölkerung in Cartagena, keine Arbeitsplätze anzunehmen, die mit dem *Drogenproblem* zu tun haben, wird den Arbeitern der dortigen Koka-Plantagen kaum eingeleuchtet haben. Noch während der Reise wurden Stimmen laut, die beklagten, daß der Papst nicht auch ein Wort für die Frauen und Witwen von (nicht nur durch Guerilleros) Verschleppten und Verschollenen gefunden habe. Und selbst beim Thema Gewalt wurde auf eine *gewisse Spannung* aufmerksam gemacht: zwischen des Papstes energischen unbedingten Eintreten für Gewaltlosigkeit und dessen vehementer Verurteilung („eine fast unbegreifliche Maßnahme") der Ausweisung des nicaraguanischen Bischofs *Pablo Antonio Vega,* der aus welch begreiflichen bzw. höchstverständlichen Gründen auch immer doch offen Verständnis für die dortigen „Contras" gezeigt hatte (vgl. ds. Heft, S. 393).

Kirchlich mehr bestätigt als bewegt

Das Schwergewicht aller Reden lag auf sozialpastoraler Ermunterung: das zentrale Stichwort hieß verknappt: Erneuerung der Gesinnung und Zustände aus der Kraft des Glaubens. Der Tenor der Reden war geistlich und politisch zugleich. Am deutlichsten wurde die Stoßrichtung des Papstes in Medellín: die Kirche dürfe sich in ihrem Predigen und Tun das „Banner der Gerechtigkeit" von keiner Ideologie oder politischen Strömung aus der Hand nehmen lassen. Dies war Aufforderung zu mehr sozialem Einsatz und (die auch in anderen Reden wiederholte) Warnung, die eigene Botschaft nicht einer bestimmten Politik oder Ideologie auszuliefern, zugleich.

Relativ blaß blieben die kirchlich gesetzten Akzente. Die *Ansprache an den kolumbianischen Episkopat* gehörte zu dem am wenigsten profilierten der ganzen Reise. Der Papst gab weder Hinweise auf reformerische Elemente in Theologie und Pastoral noch versuchte er vor den Bischöfen eine Übersetzung des der Bevölkerung gegenüber Gesagten in den Raum unmittelbarer kirchlicher Verantwortung. Das ganze war eine allgemeine theologische Darstellung des bischöflichen Amtes. Das Auffallendste daran eine knappe Aufforderung, sich nachdrücklich für die Verwirklichung von Menschenrechten einzusetzen.

In seiner *Ansprache an die Bischöfe des CELAM* zitierte der Papst zwar aus seinem sehr versöhnlichen Schreiben an die brasilianischen Bischöfe vom 9. April dieses Jahres (vgl. HK, Juni 1986, 277 ff.) und sprach von der „Nützlichkeit und Notwendigkeit einer Befreiungstheologie", soweit sich diese in Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition entwickle und nicht „einer ideologischen und klassenkämpferischen Optik" erliege. Aber gerade in dem, was der Papst kirchlich-theologisch im Blick auf Gesamtlateinamerika sagte, wollte er – ganz auf der Linie der beiden römischen Instruktionen „Libertatis nuntius" und „Liberatis conscientia" – mehr bestätigen als bewegen.

Es wurde vermerkt, der Papst habe sich in Kolumbien zur Befreiungstheologie bekannt und nie von der u. a. von Kardinal López Trujillo beflügelten „Versöhnungstheologie" gesprochen. Aber was der Papst als Befreiungstheologie bekräftigte (mit seiner dezidierten Absage an jedes Klassendenken und seinen Solidaritätsappellen, war exakt Versöhnungstheologie. Befreiungstheologen werden dies ohne kurzatmige Vereinnahmung zu bedenken haben.

Die Kräfte der Befriedung gestärkt

Was bedeutete der Papstbesuch für Kolumbien? Das Ergebnis läßt sich weder mittel- noch langfristig messen. Das Gewicht solcher Reisen liegt in der Regel im Ereignis selbst. Das wesentliche dürfte der Trost geweckter Hoffnungen für die von Natur- und politisch-sozialen Katastrophen getroffene Bevölkerung sein. Was dabei an neuen Energien freigesetzt wurde, muß künftigen Entwicklungen überlassen werden. Der Papst kam in einer Übergangszeit nach Kolumbien. Der konservative Präsident *Belisario Betancur* war noch im Amt, sein liberaler Nachfolger, *Virgilio Barco,* dem der Ruf eines energischen Pragmatikers vorausgeht – bereits gewählt. Von ihm wird eine energischere Bekämpfung der Guerilla erwartet. Von daher gesehen befand sich der Papst mit seinen eindrücklichen Warnungen vor Gewalt durchaus in Übereinstimmung mit dem politischen Grundtrend im Lande. Vielleicht konnte er gerade so ein wenig zu dessen Befriedung beitragen. *D. S.*

Spanien: Kirche nach den Wahlen

Nach den Wahlen vom 22. Juni, bei denen die sozialistische Arbeiterpartei Spaniens PSOE ihre absolute Mehrheit im Parlament behaupten konnte, schickte der Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Gabino Diaz-Mercán,* dem Gewinner und dem Verlierer der Wahl Telegramme. Dem Parteivorsitzenden und Premierminister *Felipe Gonzalez* gratulierte er, *Manuel Fraga Iribarne* von der konservativen Volksallianz (AP) wünschte er Segen in seinem Amt als Oppositionsführer. Es war dies ein erstes Anzeichen dafür, daß die Bischöfe mit dem im wesentlichen unverändert gebliebenen politischen Spektrum auch ihre generelle Linie parteipolitischer Distanz, jedoch pastoral motivierter, deutlicher Präsenz

in Politik und Gesellschaft beizubehalten gedenken.

Zurückhaltung mit Nebentönen

In einer Note des Exekutivkomitees der Bischofskonferenz vom 16. Mai hatten die Bischöfe den spanischen Katholiken empfohlen, sich bei ihrer Wahlentscheidung nicht an Wahlversprechen und Parteiprogrammen, sondern an der „Sprache der Fakten" zu orientieren und realistisch zu prüfen, zu welchen politischen Ergebnissen „die bereits von mehreren Regierungen gestaltete junge Demokratie" gelangt sei.
Die nüchterne Aufzählung einer Reihe von Prüfpunkten enthielt neben allgemeinen Prinzipien (etwa das Streben nach sozialer Gerechtigkeit insbesondere zugunsten der schwächsten Glieder der Gesellschaft) auch die zwischen Kirche und der Regierung Gonzalez strittigen Themen: Schutz des Lebens und der Familie, die Freiheit von Lehre und Erziehung.
Während die Bischofskonferenz auf diese Weise parteipolitische Zurückhaltung übte, warnten einzelne Bischöfe die Gläubigen, ihre Stimme der PSOE zu geben. So fragte der Bischof von Orihuela-Alicante, *Pablo Barrachina*, in einem Hirtenbrief rhetorisch: „Kann ein verantwortungsvoller Katholik sein Votum einer Partei geben, die seinem Glauben, der übergeordneten Moral und den christlichen Wertvorstellungen widerspricht? Können die Katholiken angesichts eines marxistischen Programms und einer sozialistisch-marxistischen Regierungspolitik vertrauensvoll in die Zukunft blicken? Ein Bischof kann diese Frage in seinem Gewissen nur verneinen."

Die *Sozialsekretariate der baskischen Diözesen* versuchten, eine vorsichtige Klärung des politischen Spektrums vorzunehmen: „Vom Evangelium her betrachtet, muß man ehrlicherweise sagen, daß manche Wertvorstellungen von den einen besser geschützt werden, manche von den anderen. Die politische Rechte scheint weniger Bereitschaft zu zeigen, die Soziallehre der Kirche ernst zu nehmen, die Linke ist weniger empfänglich für die religiösen Fragen des Menschen ... Keines der vorliegenden politischen Programme vermag die Möglichkeiten des Evangeliums auszuschöpfen."

In dem Bemühen, den Gläubigen *Orientierungshilfe* zu leisten bei der Suche nach ihrem Standort in einer sich rasch pluralisierenden Gesellschaft und noch dazu unter einer mehrheitlich areligiösen oder kirchenfernen Regierung, hatten die Bischöfe im Mai nach langen Beratungen ein Dokument über „Die Verantwortung der Katholiken im öffentlichen Leben" verabschiedet. In dieser innerkirchlich und von den Medien wenig beachteten *„Pastoralinstruktion"* findet sich neben breit und grundsätzlich angelegten Lehräußerungen eine insgesamt um Ausgewogenheit bemühte Darstellung und Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Situation. Positiv hebt das Dokument unter anderem die Umsetzung demokratischer rechtsstaatlicher Prinzipien in die Regierungspolitik hervor, darunter die „aktive Teilhabe der Staatsbürger am öffentlichen Leben".

Den die demokratische Entwicklung Spaniens insgesamt würdigenden Passagen folgen eine Reihe kritischer Anmerkungen über sich abzeichnende Gefahren oder Fehlentwicklungen, die das Gesamtbild negativ einfärben. So klagen die Bischöfe über *staatsdirigistische Tendenzen* in allen Bereichen des öffentlichen Lebens bis zur Gefährdung der Unabhängigkeit der Gerichtsbarkeit. „Wenn eine politische Gruppe an die Macht kommt, gerät sie unvermeidlich in die Versuchung, sich möglichst lange zu etablieren und das ganze gesellschaftliche Spektrum bis in die Köpfe der Bürger hinein nach ihren eigenen Wertvorstellungen umzugestalten" (Nr. 26). Dies sei um so schwerwiegender, wenn politisches Bewußtsein und politische Erfahrung nur schwach entwickelt seien, „wie das bei uns der Fall ist".

Ohne direkten Bezug auf die Regierungspolitik heißt es dann: „Die übermäßige direkte oder indirekte Präsenz des Staates in den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entscheidungsgremien schränkt die tatsächliche Freiheit der Bürger und der Gesellschaft insgesamt bedrohlich ein. So entsteht ein dirigistischer Kontrollmechanismus, der zwar nach den Regeln der demokratischen Ordnung verfährt, sich aber doch auf ein totalitäres, vom Staat gelenktes Funktionieren des gesellschaftlichen Lebens bewegt" (Nr. 28).

Deutlich warnen die Bischöfe auch vor Versuchen, auf politischem Weg „bestimmte Lebensauffassungen und Moralvorstellungen" zu propagieren. Dem werde sich die Kirche „in Verteidigung der sozialen Freiheiten" entgegenstellen, insbesondere dann, „wenn religiöse Grundwerte durch agnostische, materialistische oder permissive moralische Auffassungen ersetzt werden sollen". Ausdrücklich bestätigte *José Maria Setién*, Bischof von San Sebastian und einer der Verfasser, bei der Vorstellung des Dokuments, daß die Bischöfe konfessionelle politische Parteien in Zukunft ablehnen.

Mehr politisches Gewicht als oberhirtliche Autorität

Viel weniger klar als die Ausführungen des bischöflichen Dokuments ist das tatsächliche Verhältnis der spanischen Katholiken zu Staat und Regierung bzw. der Umgang der regierenden Sozialisten mit der katholischen Kirche und den religiösen Bindungen der Bürger. Die Bischöfe sehen realistisch, daß von Regierungsseite wenig mehr als ein *pragmatisches Interesse* an einem möglichst reibungslosen Staat-Kirche-Verhältnis besteht. Die Affinität der Sozialisten zu spirituell-religiösen Werten ist – nach dem öffentlichen Niederschlag zu urteilen – sehr gering, obwohl zahlreiche führende Köpfe der PSOE in katholischen Privatschulen groß geworden sind.

Viele in der Partei mißtrauen der Kirche als einer der Säulen des Franco-Regimes, zumindest argwöhnen sie, die Kirche favorisiere die politische Rechte. Das mag für eine Reihe von Bischöfen und katholischen Verbän-

den zutreffen, erstere sind jedoch von wenigen Ausnahmen abgesehen um parteipolitische Neutralität bemüht.

Die Kirchenführung hat ihre Probleme mit Staat und Politik insoweit geklärt, als sie generelle Unsicherheiten unter den Gläubigen sondierte und verstärkt nach direkten pastoralen Ansätzen suchte, um den Katholiken im politisch-gesellschaftlichen Umfeld Orientierung und Stütze zu sein. Der *nationale Evangelisierungskongreß* (vgl. HK, November 1985, 507 ff.) stand in diesem Zeichen, spätestens dort wurde deutlich, daß die Fixierung auf bilaterale Kontakte – zwischen Bischofskonferenz und Regierung – den Blick verstellte für staatsbürgerliche und letztlich auch katholische Bildungsdefizite in der Bevölkerung.

Diesen pastoralen Bestrebungen, das Kirchenvolk stärker zu politischer Verantwortung aus christlicher Motivation zu erziehen, steht in einigen kirchlichen Gruppierungen die Neigung entgegen, das Übel und den Feind außerhalb der Kirche zu orten und zu bekämpfen. So schrieb der oben zitierte Bischof von Alicante: „Spanien ist dabei, entchristianisiert zu werden, die öffentliche Moral ist geradezu entfesselt, die Familie erleidet die Attentate der Abtreibung und der neuen Schulgesetze, in furchtbaren Büchern hat die Propaganda für Euthanasie und Familienplanung begonnen; der Hauptschuldige, sei es durch die Tat, sei es durch Unterlassung, ist die Regierung, von deren Ideologie wir beherrscht werden" (Ecclesia, 21. 6. 86).

Die Frage, wie katholisch Spanien noch ist

In abgemildeter Form ist diese kirchliche Sicht der gesellschaftlichen Entwicklung wieder häufiger anzutreffen. Es kommt erschwerend hinzu, daß die Bischöfe ihre politische Protagonistenrolle in der Spätzeit des Franco-Regimes und in der Phase des Übergangs zur Demokratie sozusagen solo gespielt hatten, eher Vorreiter als Stimme des Kirchenvolkes waren. Eine damals entstandene gewisse Distanz zwischen Bischöfen und Gläubigen wirkt heute noch nach. So fällt auf, daß in Spanien gegenwärtig das Wort der Bischöfe ungleich mehr „politisches" Gewicht in der Öffentlichkeit hat als oberhirtliche Autorität.

Die in der letzten Zeit häufiger öffentlich gestellte Frage, wie katholisch Spanien noch sei, zielt auf einen nicht mehr zu leugnenden *religiösen Substanzverlust.* Dafür sprechen übereinstimmend alle Umfrageergebnisse trotz methodischer Mängel in der Durchführung und Auswertung. Am deutlichsten kommt darin der Rückgang an religiöser Fundierung zum Ausdruck (obwohl die Prozentangaben so beträchtlich variieren, daß sie für sich genommen nur wenig Wert haben. Lediglich die Angaben aus Umfragen unter Jugendlichen stimmen halbwegs überein: etwa 45 Prozent bezeichnen sich als nichtpraktizierende Katholiken, 20 bis 30 Prozent als praktizierende).

Der Kirche zu denken geben muß auch eine Umfrage unter 2400 Madrider Jugendlichen nach den in ihrer Sicht überflüssigsten „Institutionen"; an erster Stelle wurde dort die Kirche genannt, dann die Armee und die Ehe. Der Madrider Weihbischof *Alberto Iniesta Jiménez* bezeichnete das Ergebnis als „schmerzliches Symptom angesichts der Anstrengung, sich zu erneuern und zu läutern, die die Kirche nach dem Konzil unternommen hat" (Vida Nueva, 14. 6. 86).

Innerhalb der Kirche zeichnen sich seit längerem *Spannungen zwischen Episkopat und kirchlich aktiven Gruppen* (nicht nur progressiver Prägung) ab. Im Mai kam es zu einem offenen Streit zwischen dem für den Bereich Schule und Erziehung zuständigen Erzbischof *Elías Yanes* von Zaragoza und einem katholischen Eltern- sowie einem Lehrerverband. Die beiden Verbände warfen dem Erzbischof vor, er paktiere mit der sozialistischen Regierung und opfere das katholische Schulwesen.

Die Bischofskonferenz stellte sich hinter Erzbischof Yanes und schlug klärende Gespräche zwischen der bischöflichen Kommission und allen beteiligten Verbänden vor. Der seit Ankündigung einer Bildungsreform schwelende *Streit um das Privatschulwesen* spitzte sich in den vergangenen Monaten vor allem deshalb weiter zu, weil die Bestimmungen der bereits verabschiedeten Gesetze (LODE) in den Regionen und Kommunen unterschiedlich und zum Teil willkürlich gehandhabt wurden.

Gegen „laizistische Kulturpolitik"

Weitere strittige Punkte sind die sogenannten „schulischen Räte", die sich aus Vertretern der Eltern, Lehrer, Schüler und dem Schulträger zusammensetzen, und die Zulassungsbestimmungen, die sozial schwachen Familien und Kindern aus der nahen Umgebung der Schule Vorrang geben. Vor allem die Schulträger, meist Ordensgemeinschaften, sehen ihre Rechte dadurch beschnitten. Die Bischofskonferenz hat sich aus diesem vehement geführten Streit herauszuhalten versucht, nicht zuletzt deshalb, weil die LODE-Gesetze den kirchlichen Interessen durchaus Rechnung getragen haben. Die Sorge des Episkopats gilt eher der, wie es in bischöflichen Äußerungen jetzt häufiger heißt, *„laizisitischen Kulturpolitik"*, die Religion und Kirche weit in den privaten Lebensbereich zurückdrängen und zu einem Faktor unter vielen relativiert sehen wollen. Diese Tendenz zeichnet sich vor allem im regierungsnahen Fernsehen ab, dem Hauptinformanten und -unterhalter der Spanier.

Kritik an der Programmgestaltung und der ungeniert ausgestrahlten Regierungspropaganda sei nicht genug; die „psychovisuellen Einflüssen" erliegende Bevölkerung müsse zu bewußteren, damit reiferen politischen Entscheidungen geführt werden, schrieb die Priesterzeitschrift „Vida Nueva" nach der Wahl. Und es sei Aufgabe der *Regierungspartei,* die Bürger zu politischer Mündigkeit zu erziehen. In genau diesem Punkt ist das Dokument der Bischöfe über die politische Verantwortung der Katholiken nicht verstanden worden. *G. B.*

Anglikaner: Streit um Frauenordination und Glaubensfragen

In einem Vorbericht der „Church Times" zur jüngsten Tagung der Generalsynode der Church of England hieß es (Church Times, 20. 6. 86), diese Tagung werde möglicherweise einer der wichtigsten in der bislang sechzehnjährigen Geschichte der Generalsynode sein. Tatsächlich hatten sich die 550 Synodenmitglieder vom 4. bis 8. Juli im nordenglischen Erzbischofssitz York mit einigen brisanten und für den weiteren Weg der anglikanischen Kirche bedeutsamen Tagesordnungspunkten zu befassen: Sie debattierten über die Anfang Juni veröffentlichte Stellungnahme der Bischöfe über das „Wesen des christlichen Glaubens", die als Folge der Auseinandersetzungen um die umstrittenen Äußerungen des Bischofs von Durham zu Auferstehung und Jungfrauengeburt in Auftrag gegeben worden war. Außerdem ging es auch diesmal wieder um die Frage der *Frauenordination* in der Church of England, an der sich die Geister seit Jahr und Tag heftig scheiden.

Briefwechsel zwischen Canterbury und Rom

Im November 1984 hatte sich die Generalsynode mehrheitlich dafür ausgesprochen, das Verfahren zur Schaffung der rechtlichen Voraussetzungen für die Ordination von Frauen zum Priesteramt einzuleiten (vgl. HK, Januar 1985, 12–13). Nach dieser Grundsatzentscheidung sollte es auf der Synodaltagung in York jetzt um die mögliche Form eines *Kirchengesetzes* zur Frauenordination gehen. Dazu hatte eine Arbeitsgruppe unter Vorsitz des Juristen *David McClean* einen detaillierten Bericht ausgearbeitet, der verschiedene Vorschläge für die notwendigen rechtlichen Regelungen zusammenstellte. Dabei wurde vor allem die Frage nach dem Gewissensschutz für die Gegner der Frauenordination untersucht: Es müsse gewährleistet sein, daß Bischöfe sich weigern könnten, Frauen zu weihen; Pfarreien müßten das Recht haben, weibliche Priester abzulehnen. Gegner der Frauenordination könnten, so ein weiterer Vorschlag des McLean-Berichts, sich in nichtterritorialen Bistümern zusammenschließen oder eine eigene, mit der Church of England unierte Kirche bilden.

Zu einer Abstimmung über den Kommissionsbericht kam es jedoch nicht. Die Synodalen folgten einem Appell des Erzbischofs von Canterbury, die Abstimmung zu verschieben. Bis zur Synodaltagung im Februar 1987 sollen die Bischöfe, das wurde in York beschlossen, einen Bericht zum Problem der Ordination von Frauen erarbeiten und ihn der Synode vorlegen. Abgestimmt wurde in York nur über die Frage, ob weibliche Geistliche aus anderen Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft in England in Zukunft ihr Amt ausüben dürfen. Der entsprechende Antrag verfehlte im „House of clergy" und im „House of laity" die erforderliche Zweidrittelmehrheit, während sich die Bischöfe mit 28 zu 12 Stimmen für ihn aussprachen. Schon bei der Abstimmung zur Frauenordination im November 1984 hatte sich gezeigt, daß der Episkopat dem Priestertum der Frau aufgeschlossener gegenübersteht als die Priester- und Laienvertreter.

Unmittelbar nach der Entscheidung von 1984 hatte sich Johannes Paul II. in einem Brief an Erzbischof *Robert Runcie* gewandt. Der Brief des Papstes vom 20. Dezember 1984 wurde zusammen mit der Antwort des Erzbischofs von Canterbury und einem Briefwechsel zwischen diesem und Kardinal *Willebrands,* dem Präsidenten des Einheitssekretariats, jetzt kurz vor der Synodaltagung in York veröffentlicht. Johannes Paul II. erinnerte in seinem Schreiben an den Briefwechsel zwischen Paul VI. und Erzbischof Coggan von 1975/76 und an die Erklärung der Glaubenskongregation zum Priestertum der Frau vom 15. Oktober 1976: Das Grundsatzvotum der Generalsynode für die Frauenordination in der Church of England dränge ihn dazu, „mit aller brüderlichen Offenheit die beständige Treue der katholischen Kirche zu der Praxis und den Grundsätzen" zu bekräftigen, die Paul VI. so deutlich klargestellt habe. Daß es immer mehr anglikanische Kirchen gebe, die Frauen ordinierten oder sich auf dem Weg dazu befänden, sei in den Augen der katholischen Kirche ein „immer ernsteres Hindernis" für den Fortschritt der Versöhnung zwischen Katholiken und Anglikanern.

Die Bischöfe und der Glaube der Kirche

Erzbischof Runcie antwortete dem Papst nach einer Konsultation der leitenden Bischöfe aller Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft unter dem Datum vom 11. Dezember 1985. In seinem Schreiben betonte Runcie, daß die anglikanischen Kirchen die Frauen ordinierten, dies aus „ernsthaften lehrmäßigen Gründen" heraus täten. (Die theologischen Argumente für bzw. gegen das Priestertum der Frau werden in dem Briefwechsel zwischen Runcie und Kardinal Willebrands ausführlicher angesprochen.) Es sei dringend erforderlich, so der Erzbischof von Canterbury in seinem Brief an den Papst, die Frage der Priesterweihe von Frauen gemeinsam zu untersuchen, vor allem bezüglich ihrer Konsequenzen für die gegenseitige Versöhnung der beiden Kirchen und der Ämteranerkennung. Gleichzeitig verwies er auf die *zweite Internationale Anglikanisch-Katholische Kommission,* zu deren Auftrag eine solche Untersuchung implizit gehöre. In seinem Brief an Kardinal Willebrands machte Erzbischof Runcie nochmals seine eigene Position deutlich: Ungeachtet des Gewichts der Argumente für die Ordination von Frauen sollten die Anglikaner *keine einseitigen Schritte* in dieser Richtung

unternehmen, bevor es in beiden Kirchen einen breiteren Konsens gebe. Ob es bis zur Synodaltagung im nächsten Februar gelingen wird, die in bezug auf die Frauenordination heftig verfeindeten Lager in der Church of England einander näherzubringen, ist fraglich. Im Fall einer endgültigen Entscheidung für die Priesterweihe von Frauen dürften sich die ohnehin großen *Spannungen* erheblich verschärfen, es könnte sogar zu einer *Spaltung* kommen.

Um Konsens angesichts erheblicher Unterschiede im Glaubensverständnis ist auch die Stellungnahme „The Nature of Christian Belief" bemüht, die einem Beschluß der Generalsynode vom Februar 1985 entsprechend vom „House of Bishops" ausgearbeitet wurde. An den Anfang des 39seitigen Texts stellen die Bischöfe ein sechs Punkte umfassendes gemeinsames Glaubensbekenntnis: Darin erklären sie ihre Zustimmung zum „apostolischen Glauben, den die Kirche von England empfangen hat und in dem sie lebt". Sie bekennen sich zur Auferstehung Jesu Christi als einer „objektiven, gleichermaßen historisch und göttlichen Wirklichkeit" und dazu, „daß in Jesus Christus, ganz Gott und ganz Mensch, die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit inkarniert ist". Auf die öffentlich geäußerten Zweifel Bischof Jenkins' an der Jungfrauengeburt und am leeren Grab, die im anglikanischen Kirchenvolk vielfach Entrüstung ausgelöst hatten, antworten die Bischöfe mit der Feststellung, der Glaube an das leere Grab und an die Jungfrauengeburt drückten den Glauben der Kirche von England aus.

In den umstrittenen Punkten weniger bestimmt ist allerdings die den sechs Thesen folgende Erläuterung gehalten. Dort heißt es, bezüglich der Frage nach dem leeren Grab gebe es keine eindeutige wissenschaftliche Antwort: „Und die unterschiedlichen Ansichten, die es unter Gelehrten gibt, spiegeln sich im Denken einzelner Bischöfe wieder". Eine ähnliche Formulierung findet sich im Abschnitt über die Jungfrauengeburt. Zur Lehrverantwortung der Bischöfe wird festgestellt, sie müßten den überlieferten Glauben schützen, ausdeuten und lehren; sie müßten aber auch „apostolische Pioniere" sein. Bei allen seinen Äußerungen müsse ein Bischof darauf achten, nicht theologische Meinungen mit dem Glauben der Kirche gleichzusetzen.

Fragen nicht nur für Anglikaner

Bischof Jenkins, der an „The Nature of Christian Belief" mitgearbeitet hat, dürfte sich auch in Zukunft schwer in die mit der Stellungnahme markierte Generallinie einbinden lassen. In ersten Äußerungen zum Text hielt er seinen Amtsbrüdern vor, sie seien zu vorsichtig und defensiv vorgegangen und auch seine Wortmeldung in der Debatte der Generalsynode über den Bericht ließ erkennen, daß er seine Meinung in den umstrittenen Punkten auch weiterhin öffentlich zu vertreten gewillt ist. In den Reaktionen auf „The Nature of Christian Belief" in- und außerhalb der Synode spiegelte sich ansonsten die notorische anglikanische Pluralität wider. Allerdings wurde durchgängig begrüßt, daß den Bischöfen eine solche Positionsbestimmung gelungen sei.

Der Bericht enthält Überlegungen, die auch über die Church of England hinaus Beachtung verdienen. Schließlich geht es dabei um Probleme, denen sich alle Kirchen stellen müssen, wollen sie sich nicht auf Fundamentalismen zurückziehen. Der Bericht weist darauf hin, daß in der Vergangenheit entscheidende Einsichten von denen gewonnen worden seien, die den Mut zum Fragen gehabt hätten. Christen sollten sich vor Kontroversen nicht fürchten, sondern anerkennen, daß diese eine positive Rolle spielen könnten. Die Kirche müsse Reife und gegenseitiges Vertrauen entwickeln, um dadurch die Hitze der Kontroversen überstehen zu können, ohne das Band der Liebe zu zerbrechen. Die Church of England dürfe solche Tugenden auch in den nächsten Jahren sehr nötig haben. *U. R.*

Frankreichs Zukunftsprobleme

Prognosen und Perspektiven des Planungsamts

Das französische Planungsamt *ist in den letzten Jahren zu einem Studienzentrum geworden, das sich bevorzugt mit den großen Entwicklungstendenzen von Wirtschaft und Gesellschaft befaßt. Es werden keine fünfjährigen Wirtschaftspläne mit Investitions- und Produktionszielen mehr aufgestellt. Obwohl unmittelbar nach Kriegsende von dem ersten französischen Planungskommissar und späteren Initiator der Europapolitik* Jean Monnet *gegründet, hatte es lange Zeit die Aufgabe, als autonome staatliche Behörde in Zusammenarbeit mit Vertretern der Privatwirtschaft und der Gewerkschaften die großen Richtlinien für die wünschenswerte Entwicklung der Industrie, der Landwirtschaft und des Außenhandels zu entwickeln.*

Obwohl *„der Plan"* für die privaten Wirtschaftskräfte nie einen obligatorischen Charakter hatte und er lediglich die Wirtschafts- und Finanzpolitik der Regierung maßgebend beeinflussen sollte, bezeichnete ihn General de Gaulle noch fast zwanzig Jahre später als dringende nationale Verpflichtung, weil er darin ein Werkzeug zur Stärkung der Wirtschaftskraft seines Landes sah.

Vom „Plan" zur „Prospektive"

Paradoxerweise blieb es einer sozialistischen Regierung vorbehalten, diesen in seiner bisherigen Form zu liquidieren. Als Mitterrand 1981 an die Macht kam, übertrug

er zwar die Verantwortung für das Planungsamt einem der tüchtigsten Köpfe des sozialistischen Lagers, *Michel Rocard,* dem der Titel des Staatsministers zudem noch eine besondere Autorität über die Fachminister gab. Als Übergangslösung arbeitete jener im Rekordtempo einen Interimsplan für achtzehn Monate aus. Darin erläuterte Rocard alle Maßnahmen, die er für den Erfolg des sozialistischen Experiments für unentbehrlich hielt. Sie wurden aber erst ergriffen, als Anfang 1983 nach drei Franc-Abwertungen die wirtschaftliche Katastrophe drohte. Rocard legte zwar auch noch einen neuen Fünfjahresplan vor. Dieser fand aber ebensowenig Beachtung. Aber keiner der Minister wollte sich seine Politik von einer kleinen Behörde vorschreiben lassen. Alle stellten ihre eigenen Pläne auf, natürlich ohne ausreichende Koordinierung. Das Planungsamt vermochte lediglich noch den Rahmen abzustecken für die finanziellen Verpflichtungen der Staatskasse zur Verwirklichung der von den verschiedenen Regionen vorgelegten fünfjährigen Entwicklungspläne, die sich im wesentlichen auf die Infrastruktur beschränkten.
Nachdem die Sozialisten die Planungsidee geradezu verleugnet hatten, war es kaum denkbar, daß die am 16. März 1986 an die Macht gelangte liberal-konservative Koalition den alten gaullistischen Gedanken wieder aufgreifen würde. Tatsächlich gibt es im wirtschaftlichen Bereich für einen nationalen Plan *kaum noch Spielraum.* Immer mehr grundlegende Entscheidungen werden von der Europäischen Gemeinschaft in Brüssel getroffen. Hierzu kommt eine zunehmende internationale Verflechtung, die zusammen mit den offenen Grenzen alle Industriestaaten zu einer weitgehenden wirtschafts- und finanzpolitischen Harmonisierung zwingt.

Deshalb widmet sich das Planungsamt jetzt bevorzugt der *Prospektive,* d. h. der langfristigen Vorschau. Wobei Prospektive nicht nur bedeutet, die wahrscheinlichen Entwicklungstendenzen zu ermitteln, sondern gleichzeitig auch auf die sich daraus ergebenden Gefahren hinzuweisen, damit der Lauf der Dinge rechtzeitig durch geeignete Reaktionen verändert werden kann. Die Planung im eigentlichen Sinn ist linear und statisch, die Prospektive dynamisch und evolutiv. Gleichzeitig verlagert sich das Schwergewicht von der Statistik auf den Menschen, von der Wirtschaft auf die Gesellschaft.

In diesem Geiste veröffentlichte das Planungsamt unlängst nach ausführlichen Beratungen in verschiedenen Expertengruppen Überlegungen über die voraussichtliche Entwicklung bis zum Beginn des kommenden Jahrhunderts. Diese *Vorschau* erschien zwar unter dem Titel: „Wie Frankreich gewinnen kann" (Faire gagner la France, Hachette, Paris 1986, Collection Pluriel), aber schon in der Einleitung steht nicht zufällig die Frage, ob Frankreich und Europa am Ende angelangt sind. Die französische *Verflechtung mit Europa* zieht sich wie ein roter Faden durch diese Arbeit. Dies ist um so weniger überraschend, als Frankreichs westliche Partner mit ähnlichen Entwicklungstendenzen rechnen müssen und meistens den gleichen gesellschaftspolitischen Problemen gegenüberstehen. Die französischen Erwartungen und Befürchtungen sollten daher jenseits der Grenzen gebührend zur Kenntnis genommen werden. 1945 stellte Monnet die Franzosen vor die Alternative: Modernisierung oder Dekadenz. Seinen Nachfolgern zwingt sie sich für die beiden kommenden Jahrzehnte erneut auf.

Kommunikation und Einsamkeit

Als besonders bezeichnend erweist sich der *Widerspruch zwischen der Vervielfältigung der Kommunikationsmittel und der wachsenden Einsamkeit der Menschen,* wohl nicht zuletzt dadurch bedingt, daß die Information ins Haus geliefert wird und anonyme Geräte an die Stelle des menschlichen Kontakts treten. Das Planungsamt weist auf die zunehmende Schwierigkeit hin, zusammenzuleben. Gewiß, die in Frankreich sehr deutliche Abkehr von den großen Städten mit entsprechender Belebung der Landgemeinden ist ein positives Phänomen. Zwischen 1945 und 1968 ging der Anteil der Einwohner der Landgemeinden an der Gesamtbevölkerung regelmäßig fühlbar zurück, seit 1975 ist dagegen ein immer deutlicherer Anstieg zu beobachten. Er bringt aber keine Belebung der früher üblich gewesenen lokalen Gruppen mit ihren menschlichen Verflechtungen, sondern eine Verstärkung des Individualismus.

Die *Anziehungskraft der Landgemeinden* ergibt sich in erster Linie aus dem Wunsch nach dem Einfamilienhaus, d. h. nach der sozialen Absonderung. Das Bedürfnis nach mehr Natur ist ein zweitrangiger Faktor. Das Einfamilienhaus darf kein Reihenhaus sein, sondern muß umzäunt als eigene kleine Welt auf dem Gelände stehen. Die Einfamilienhäuser dürften bald 60% der französischen Neubauwohnungen stellen. 60 bis 70 km von Paris entfernt blühen neuerdings fast verlassen gewesene Dörfer auf, weil sich dort Familien niederlassen, die es für tragbar halten, fünfmal in der Woche über 100 km zum und vom Arbeitsplatz zurückzulegen. Wie sollte dann noch Zeit für Soziabilität verbleiben oder, ganz bescheiden, für einen interessierten Blick auf den Nachbarn? Die Informatik dürfte mit der ermöglichten Dezentralisierung des Arbeitsplatzes bis zu einer neuen Form der Heimarbeit diesen Prozeß erleichtern und beschleunigen.
In Frankreich ist deutlich eine *Abkehr von den großen städtischen Ballungszentren* zu beobachten. Nutzen ziehen hieraus wenigstens noch die mittleren Städte mit rund 50 000 Einwohnern, die eine Aufwertung ihres Bildungswesens und eine kulturelle Aktivierung erleben, da ihre Einwohner noch mobilisierbar sind, im Gegensatz zu den neuen Eremiten im größeren Umkreis der Ballungszentren.

Die *Familie* ist zwar in Frankreich widerstandsfähiger geblieben als in einigen anderen europäischen Ländern, insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland. Zahlreiche Meinungsbefragungen bestätigen das Bedürfnis der

Kinder, den Kontakt mit den Eltern aufrechtzuerhalten. Die Großfamilie wurde jedoch fast schon zur Ausnahmeerscheinung und die Kleinfamilie zur Keimzelle der Einsamkeit. 1984 standen 42,9% der Frauen im Berufsleben gegenüber nur 38,9% 1970. Ebenfalls 1984 entfiel eine Scheidung auf vier Eheschließungen gegenüber 1:9 im Jahre 1970. Zwischen 1982 und 2000 dürfte die Zahl der Ein-Personen-Haushalte von 4,8 auf 7,2 Mio. steigen und diejenige der Zwei-Personen-Haushalte von 5,6 auf 7,1 Mio. Jede zehnte Person versicherte 1984, unter Einsamkeit zu leiden. In den letzten 20 Jahren hat sich die Zahl der subjektiv Einsamen um rd. 50% vermehrt. Für die Frauen verbindet sich der berufliche Aufstieg mit zunehmender menschlicher Isolierung. Ein Fünftel der weiblichen Führungskräfte lebt allein. Fast ein Drittel der Frauen und ein Achtel der Männer im Alter von über 55 Jahren führen einen Ein-Personen-Haushalt.

Gleichzeitig erfolgt eine *Verlagerung der sozialen Ungleichheiten.* Das größte Risiko wird für das kommende Jahrhundert in einer sich vertiefenden Kluft zwischen einer breiten, weitgehend egalitären Mittelschicht und den Ausgeschlossenen gesehen. In dieser zweiten Kategorie befinden sich alle diejenigen, die den Anforderungen eines wohl überspitzten Ausbildungssystems nicht gewachsen sind, ferner die Gastarbeiter und auch ein Teil der Rentner, weil die produktiven Kräfte die finanzielle Pensionslast in absehbarer Zukunft nicht mehr tragen können. Das Planungsamt glaubt, daß an die Stelle der in Frankreich traditionellen Forderung nach Gleichheit diejenige nach dem *Recht auf Verschiedenartigkeit,* d. h. auf Individualisierung, getreten ist. Man darf beinahe von einer *Tendenz des Individuums zur Emanzipation von der Gesellschaft* sprechen. Da das kollektive Fundament unverzichtbar ist, müssen jedoch Gegenkräfte in Bewegung gesetzt werden. Individuelle Freiheit und kollektive Organisation bleiben die Voraussetzung für eine erfolgversprechende Entwicklung. Bescheiden und realistisch stellen die französischen Beobachter fest, daß die neuen Formen der Solidarität noch zu erfinden bleiben.

Unterbeschäftigung und Überalterung

Der *Bevölkerungsschwund* sollte der gesamten westlichen Gesellschaft am stärksten zu denken geben. Einige Zahlen sind unüberhörbare Warnsignale. 1950 lebte ein Drittel der Weltbevölkerung in den entwickelten Ländern, 1975 noch ein Viertel. Im Jahre 2000 dürfte es nur noch ein Fünftel sein und 2025 ein Sechstel. Der Anteil Westeuropas an der Weltbevölkerung geht zwischen 1982 und 2000 von 9 auf 7% zurück. 1950 stand das bevölkerungsreichste europäische Land Großbritannien auf der Weltliste an 9. Stelle, heute ist es die Bundesrepublik Deutschland an 13. Stelle. 2025 wird es Frankreich sein, aber erst an 17. Stelle. Die Bundesrepublik Deutschland fällt auf den 31. Platz zurück. Wenn die französische Geburtenrate nicht wieder von 1,82 auf 2,1 Kinder pro Frau ansteigt, wird die Bevölkerung auch dieses Landes ab 2015 stärker zurückgehen.

Frankreich steht inzwischen in besonders krasser Form bis zur Jahrhundertwende vor dem doppelten Problem der weiteren *Zunahme der berufsfähigen Bevölkerung* und einer schon klar zu erkennenden *Überalterung.* Bis zum Jahre 2000 bleibt die Altersklasse 20–59 Jahre mit rd. 53% der Gesamtbevölkerung ungefähr stabil. Die Altersgruppe bis zu 20 Jahren geht leicht zurück, während je nach der Fruchtbarkeitsquote der Anteil der Altersgruppe über 60 Jahren um 2–3 Punkte zunehmen wird. Infolge des allgemeinen Bevölkerungswachstums wird zwischen 1984 und 2000 die erwerbstätige Bevölkerung noch um 1,8–2,2 Mio. Personen zunehmen. Unter Berücksichtigung des weiterhin stärkeren Einstiegs der Frauen ins Berufsleben (45–47% im Jahre 2000 gegenüber 42,9% 1984) müßten jährlich zur Verhinderung der Zunahme der Erwerbslosigkeit 230 000–250 000 zusätzliche Arbeitsplätze geschaffen werden.

Die schon angedeutete Verlagerung der Bevölkerung von den großen Städten in die Landgemeinden könnte mit dem sich daraus ergebenden Mehrbedarf an Verkehrsmitteln, Dienstleistungen und Wohnungen zur Lösung des schwerwiegenden Beschäftigungsproblems beitragen. Der international angesehene französische Bevölkerungswissenschaftler *Alfred Sauvy* weist schon lange darauf hin, daß genügend Arbeitsplätze geschaffen werden können, sobald man Mittel und Wege findet, um den tatsächlich vorhandenen *Bedarf an Dienstleistungen* verschiedenster Art zu decken. Der Schritt von der Theorie zur Praxis ist nicht einfach.

Finanzierungsengpässe

Daß erst zu Beginn des kommenden Jahrhunderts mit einer Verringerung der erwerbsfähigen Bevölkerung gerechnet werden muß, ist ein schwacher Trost, denn gleichzeitig steigt das Durchschnittsalter der Erwerbstätigen. Damit erhöht sich der Bedarf an beruflicher Fortbildung und Umschulung. Neben den steigenden Gesundheitskosten führt die *Überalterung* zu einem Mißverhältnis zwischen der Sparfähigkeit der Haushalte und ihrem Investitionsbedarf. Um die Lücke zu schließen, wäre eine bessere Anpassung des Erbrechtes und der steuerlichen Bestimmungen an die wirtschaftlichen Notwendigkeiten und die demographischen Realitäten erforderlich. Das Planungsamt wendet sich mit besonderem Nachdruck gegen die Ausschaltung der älteren Personen aus dem Berufsleben. Die Gesellschaft könne es sich nicht erlauben, auf Arbeitskraft und Erfahrung der über 60jährigen zu verzichten. Die Überalterung müsse als Herausforderung aufgenommen werden, in der Erkenntnis, daß sich tiefgehende Veränderungen unserer Lebensweise und unserer sozialen Organisation nicht vermeiden lassen.

Sehr deutlich ist die Warnung vor der Kluft, die zwi-

schen der jetzigen Pensionierungspolitik und den finanziellen Möglichkeiten der Gemeinschaft besteht. Die Aufrechterhaltung des jetzigen Rentensystems mit der Möglichkeit der Pensionierung ab 60 Jahren würde bis zum Jahre 2000 eine Aufstockung der Beiträge um 50–80% erforderlich machen, sei es direkt, sei es über Steuern. Wenn man ohne Erhöhung der Beiträge die Renten im jetzigen Ausmaß aufrechterhalten will, muß das Pensionierungsalter um 7–9 Jahre heraufgesetzt werden. Bei gleichbleibendem Pensionierungsalter und Beitragsleistungen müßte eine Herabsetzung der jetzigen Sozialversicherungsrente von 50 auf 33% des letzten Lohnes erfolgen sowie eine Herabsetzung der globalen Rente einschließlich der Zusatzversicherungen von 75 auf mindestens 50%.
Diese negative Entwicklung kann durch eine starke Ankurbelung der Konjunktur und die entsprechende Verringerung der Erwerbslosigkeit nicht unerheblich verlangsamt werden. Bleibt jedoch die Erwerbslosigkeit auf ihrem jetzigen Stand, wären bereits bis zum Jahre 2000 entweder die Beiträge um 20% zu erhöhen, das Pensionierungsalter um 3 Jahre heraufzusetzen oder die Grundrente der Sozialversicherung von 50 auf 42% des Endlohnes zu verringern. Ein sehr wichtiger Faktor ist natürlich die Geburtenzahl. Die langfristigen Perspektiven würden sich in Frankreich grundlegend ändern, wenn der Geburtensatz von 1,8 auf 2,1 anstiege. Bei dem niedrigen Stand in der Bundesrepublik von rund 1,4 sind die Gefahren weit drastischer.

In Frage gestellt wird darüber hinaus der *Wohlfahrtsstaat.* Es ist nicht sicher, daß das voraussichtliche jährliche Wachstum der Sozialleistungen in festen Preisen um 3% zwischen 1985 und 1990 finanziert werden kann, denn es geht über das durchschnittliche Wachstum des Bruttosozialprodukts hinaus. Außerdem ist die Bilanz des Wohlfahrtsstaates alles andere als überzeugend. Trotz der erheblichen Mittel, die von den Sozialkassen verteilt werden, hat sich in den letzten Jahren die absolute Armut ausgebreitet (vgl. HK, Dezember 1984, 567). Es verbleibt ferner eine deutliche Ungleichheit der verschiedenen sozialen Kategorien gegenüber dem Tod, eine *höhere männliche Sterblichkeitsrate* – in Frankreich deutlicher als in den anderen Industriestaaten – und ein lückenhaftes Bildungswesen.
In den fünf größten westeuropäischen Ländern stieg zwischen 1957 und 1978 der Anteil des sozialen Bereichs im weitesten Sinne (Erziehung, Sozialversicherungen, Wohnungsbau und kollektive Einrichtungen) an den öffentlichen Ausgaben von 55 auf 65% bei einer gleichzeitigen Erhöhung des *Anteils der öffentlichen Ausgaben am Sozialprodukt* von 26 auf 44%. Es stellt sich daher auch in Frankreich ernstlich die Frage nach einer Umkehr und hiermit zwangsläufig nach einer stärkeren persönlichen Verantwortung für das eigene Schicksal.

Die kontinuierliche Verlagerung der Arbeitskräfte von Landwirtschaft und Industrie auf den Dienstleistungssektor ist hinreichend bekannt. Es wäre aber ein Irrtum, daraus auf eine gewisse Abwertung der Industrie zu schließen. Die Dienstleistungen stehen nämlich unmittelbar im Dienst der industriellen Produktivität und Konkurrenzfähigkeit. In der Tat gehört die Industrie zu den wichtigsten Auftraggebern des Dienstleistungsbereichs. Andererseits stellt jedermann fest, daß der Bedarf an ungelernten Arbeitskräften laufend zurückgeht, eine immer *bessere Qualifizierung* benötigt wird und im Jahre 2000 auf den Arbeitnehmern eine vermehrte Verantwortung liegen dürfte. Niemand überprüft aber bisher einigermaßen genau, welcher Prozentsatz der Bevölkerung ausreichend geschult werden kann. Fragwürdig ist weniger die erforderliche Begabung als der Wille, die *Last der Ausbildung* auf sich zu nehmen.

Ungedeckter Bedarf, überholtes Verwaltungssystem

In den kommenden Jahrzehnten wird zweifellos die Arbeitslosigkeit eine moralische und politische Belastung der gesamten westlichen Welt bleiben. Es gibt keinen Ausweg, wenn die Arbeitnehmer auf der parallelen Verbesserung der Kaufkraft mit der Produktivität bestehen und nicht bereit sind, einen Teil des möglichen Kaufkraftgewinnes zur Verringerung der wöchentlichen Arbeitsdauer ohne direkten Lohnausgleich sowie zur Ausweitung der Teilzeitbeschäftigung zu verwenden. Geschieht dies nicht, könnte sich Frankreich in zwei Lager spalten, mit einer eifrig erwerbstätigen Bevölkerung auf der einen Seite und einer sich ausdehnenden Gruppe marginalisierter Menschen, die auf die öffentliche oder private Hilfe angewiesen sind, auf der anderen Seite.
Daneben gibt die Befriedigung des tatsächlich vorhandenen Bedarfs dem Kampf gegen die Arbeitslosigkeit eine echte Chance. Die *Möglichkeiten des Dienstleistungssektors* sind bei weitem noch nicht ausgeschöpft. Immer wieder hat *Alfred Sauvy* darauf hingewiesen, daß ein erheblicher Teil des Bedarfs der Gesellschaft unbefriedigt bleibt, weil entweder die Bereitschaft oder die organisatorischen Mittel fehlen, um zu seiner Befriedigung die unausgenützten Arbeitskräfte zu mobilisieren.

Die ungenügende Expansion der im weitesten Sinne verstandenen sozialen Dienstleistungen einschließlich des Gesundheitswesens ist die Folge der schlechten Gewohnheit der meisten europäischen Länder, sich für die Finanzierung direkt oder indirekt auf die öffentliche Hand zu verlassen. Deren Mittel sind zwangsläufig beschränkt. Ein nicht kleiner Teil der auf diese Dienstleistungen angewiesenen Personen ist durchaus in der Lage, die Kosten zu übernehmen. Es bedarf *privater Initiativen und Finanzierungsquellen,* daneben aber auch eines flexiblen Arbeitsmarktes mit einer an die Leistungsfähigkeit realistisch angepaßten Soziallast. Es mangelt nicht an Lösungen, wohl aber an der unentbehrlichen, staatlich-bürokratischen Geschmeidigkeit. Es hat wenig Sinn, wie in Frankreich neuerdings gang und gäbe, von einer „dritten industriellen Revolution" zu sprechen sowie von der In-

formatik Wunderleistungen zu erwarten, wenn man sich nicht gleichzeitig aus den Schlingen eines im 19. Jahrhundert entstandenen Verwaltungssystems herauslöst, ebenso wie aus der sozialen, noch klassenkampfbedingten Vorstellungswelt der Frühzeit des Kapitalismus.

In Rechnung zu stellen ist nicht zuletzt die *Veränderung der Lebensgewohnheiten.* Es erscheint den französischen Planungsexperten etwas gewagt und nicht sehr logisch, das Ende der Verbrauchergesellschaft anzukündigen, weil der Anteil der Ernährung an den Gesamtausgaben zurückgeht und die Versorgung der Haushalte mit den geläufigen Konsumgütern bis zum Videorekorder und Automobil vom Sättigungsgrad nicht mehr weit entfernt ist. Von der Vernachlässigung des unvorhersehbaren Einflusses der Innovationen abgesehen, darf man immerhin feststellen, daß das Streben nach höherem Konsum zur Befriedigung der individuellen Wünsche oder Ansprüche zum Wesen der menschlichen Natur gehört. Ob es sich hierbei um eine Waschmaschine oder eine Ferienreise handelt, ist psychologisch und auch wirtschaftlich belanglos. Nicht weniger fragwürdig erscheint das in Frankreich fast schon zum gesellschaftspolitischen Glaubensbekenntnis gewordene Bedürfnis nach mehr Information und Kommunikation. Diese Bereiche erstrecken sich nach großzügiger französischer Definition von der Zeitung über das Telefon und das Fernsehgerät bis zum Heimcomputer.

Ambivalenzen einer kommenden Freizeitgesellschaft

Berechtigter ist auch in bezug auf Frankreich die Frage, ob bzw. wie sehr wir einer *Freizeitgesellschaft* entgegensteuern. In den ersten zwanzig Nachkriegsjahren blieb die Zahl der global von der französischen Bevölkerung beruflich geleisteten Arbeitsstunden mit 44 Mrd. pro Jahr stabil. 1974 waren es nur noch 40 Mrd. und 1984 36 Mrd. Ein weiterer Rückgang auf 35 Mrd. wird bis 1990 für wahrscheinlich gehalten. Dann verfügen die erwachsenen Franzosen einschließlich der Rentner über eine Freizeit von 90 Mrd. Stunden. Daneben sind 70 Mrd. Stunden für die Hausarbeit, im weitesten Sinne verstanden, verfügbar. Durch die vermehrte Freizeit werden verschiedene Sparten des Dienstleistungssektors gefördert, z. B. Tourismus, Sport, Theater, Kino usw. Es gibt in Frankreich bereits mehr oder weniger genaue Statistiken über das *wirtschaftliche Gewicht der Kultur.* Man spricht auch von Freizeitindustrie. Sonderbarerweise macht sich aber das Planungsamt keine Gedanken über die möglichen Auswirkungen dieser Entwicklung auf die zur Befriedigung des Bedarfs der Gesellschaft notwendige globale jährliche Arbeitsmasse. Nach Ansicht durchaus zuverlässiger Sachverständiger könnte dadurch eine Umkehr der Tendenz ausgelöst werden, weil die für 1990 in Aussicht gestellten 35 Mrd. Arbeitsstunden nicht ausreichen.

Mehr Freizeit führt andererseits zur *Ausweitung der Eigenproduktion der Haushalte.* In dieser steigenden Eigenproduktion kann und muß man sogar eine Abkehr von der Industriegesellschaft sehen und eine Hinwendung zur Tauschwirtschaft, denn bei dem gegebenen niedrigen Pensionierungsalter, der Verlängerung der Lebensdauer und der Verringerung der Arbeitszeit übersteigt die Eigenproduktionskapazität zweifellos den Eigenbedarf. Man gelangt so an die Grenze wirtschaftlicher und sozialer Absurdität, die mit der folgenden lapidaren Behauptung des Planungsamtes offensichtlich wird: „Die Grenze zwischen dem Arbeitsleben und dem Leben außerhalb der Arbeit, die Trennung zwischen dem Wohn- und dem Arbeitsort wird durch die neuen Technologien in Frage gestellt. Mit einem Mikrocomputer ausgestattet, wird es nunmehr möglich sein, zu Hause zu arbeiten." Das Endergebnis ist die absolute Individualisierung des Daseins mit einer auf die Dauer unerträglichen Einsamkeit.

Bevor es soweit sein wird, dürften sich erhebliche *Gegenkräfte* bemerkbar machen. Ein internationaler Vergleich der im Jahresdurchschnitt geleisteten Arbeitsstunden läßt erkennen, daß die Länder mit dem höchsten Durchschnitt – Japan, USA und Schweiz – die niedrigste Arbeitslosenquote haben. Mit der Verringerung der jährlichen Arbeitsdauer steigt die Zahl der Arbeitslosen.

Die Grenze zwischen der Eigenproduktion der Haushalte und der Schwarzarbeit ist ökonomisch kaum zu ziehen und im Grunde genommen belanglos. Ausschlaggebend für den Wohlstand ist und bleibt das globale Arbeitsvolumen einer Gemeinschaft, sei es eine Genossenschaft, eine Nation oder eine Föderation von Staaten. Wenn sich Europa gegenüber Amerika und Japan behaupten will, darf es in der Freizeitgesellschaft nicht das ausschließliche Lebensideal sehen.

Frankreich, das sich noch vor kurzem fast als das Paradies der Frührentner betrachtete und sich den Luxus erlaubte, für ihren Unterhalt ebensoviel Geld aufzuwenden wie für die gesamte Erwerbslosenunterstützung, wird sich nach und nach des Widersinnes dieses Zustandes bewußt. Wenn einerseits die Ausbildungsfrist verlängert wird und andererseits die Lebenserwartungen steigen, reicht unter französischen Rahmenbedingungen die Produktion der 25- bis 60jährigen nicht mehr aus, um den von allen als selbstverständlich betrachteten Wohlstand zu sichern. Deswegen sucht die Regierung augenblicklich nach Mitteln und Wegen, um ihre Bürger zu ermutigen, nach Erreichung des 60. Lebensjahres möglichst lange weiter im Berufsleben zu bleiben. Man steht daher vor einer drastischen Umkehr, die alle Projektionen der französischen Gesellschaft für die nächsten Jahrzehnte als intellektuelle Spielereien entwerten dürfte.

Zu Modernisierung bereit

Neben den vom Planungsamt festgestellten eher ambivalenten Seiten erwarteter Zukunft, müssen auch einige wesentliche, positive Aspekte der wirtschaftlich-soziolo-

gischen Vorschau des französischen Planungsamtes herausgestellt werden. An die Spitze gehört die Erkenntnis, daß das Schicksal Frankreichs von demjenigen der *Europäischen Gemeinschaft* nicht mehr zu trennen ist. Kein Problem vermag in einem ausschließlich nationalen Rahmen gelöst zu werden, zumal alle europäischen Völker auf dem Wege in die Zukunft vor den gleichen Felsblökken stehen, vor der schwerwiegenden Geburtenkrise, vor der technologischen Herausforderung und vor den gefährlichen Schwächen des Bildungswesens. Nicht alle europäischen Völker sind sich aber in gleichem Maße der sie bedrohenden Gefahren bewußt und nicht alle Regierungen machen sie genügend darauf aufmerksam.
Wahrscheinlich ist es Frankreichs große Chance, gegenüber seinen europäischen Partnern in der Bewußtseinsbildung einen gewissen Vorsprung zu besitzen. Der überwiegende Teil seiner Bürger bedauert die zu niedrige Geburtenquote, selbst wenn daraus noch nicht die notwendigen individuellen Folgerungen gezogen werden. Sehr groß ist ferner die Bereitschaft, sich mit den neuen Technologien vertraut zu machen und in Grenzen finanzielle Opfer zu bringen, damit der Anschluß an den Fortschritt nicht versäumt wird. Die *Modernisierung des Produktionsapparates* gehört zu den zwingenden Aufgaben des Augenblicks und der kommenden Jahre. Schließlich lassen sich die Menschen immer weniger durch die Schalmeien der Kommunikationsapostel beeinflussen, denn sie fühlen mehr und mehr die sich ausweitende individuelle Vereinsamung, der sie sich entziehen wollen, ohne vorläufig einen Ausweg gefunden zu haben.

Alfred Frisch

„Der Kampf ums Recht ist zum Verteilungskampf geworden"

Ein Gespräch mit Hans F. Zacher über Verrechtlichung

Recht und Gesetzgebung drängen aufgrund der Verdichtung gesellschaftlicher Beziehungen und der dadurch notwendigen Fein- und Detail-Normen zur Überregulierung sowohl des öffentlichen wie des privatrechtlichen Bereiches. Wird Verrechtlichung zum Schicksal hochdifferenzierter Gesellschaft? Wie können Gegengewichte geschaffen werden? Wir sprachen darüber mit Hans F. Zacher, Professor für öffentliches Recht an der Universität München und Direktor des Max-Planck-Instituts für internationales Sozialrecht. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Verrechtlichung, Herr Professor Zacher, ist zunächst ein Schlagwort. Allerdings eines, das seit langem nicht nur die öffentliche, sondern auch die Fachdiskussion beschäftigt. Dahinter verbergen sich sicher vielfältige Prozesse. Was ist für Sie das Wesentliche?

Zacher: Es ist ein Problem. Und es ist ein Schlagwort. Es bringt Unbehagen zum Ausdruck. Immer wenn jemand, wie er meint, in irgendeiner Weise auf zu viel Recht stößt, spricht er von Verrechtlichung. Es ist ein negatives Schlagwort. Wer es braucht, hat eine Idealvorstellung davon, wieviel Recht und welche Art von Recht es geben soll. Wenn er dieses Idealmaß irgendwo verletzt sieht, dann spricht er von Verrechtlichung. Aber Verrechtlichung hat natürlich auch einen positiven Sinn. Über eine lange Periode der Neuzeit war die Ausdehnung und Stärkung von Recht Wert und Wohltat. Die Kritik richtet sich gegen die Wucherung – oder was man dafür hält.

HK: Aber weniger Recht kann ebenso furchtbar viel heißen wie zuviel Recht.

Zacher: Weniger Recht kann heißen weniger Gesetze, kann bedeuten weniger differenzierte und weniger genaue Gesetze, dafür mehr Generalklauseln. Es kann auch heißen weniger Gesetze im Zeitverlauf, also weniger neue Gesetzgebung und vor allem weniger Gesetzesänderung. Weniger Recht kann auch heißen weniger Richtersprüche. Es kann schließlich aber auch heißen weniger Ansprüche des einzelnen – gegen andere, vor allem gegen den Staat. Das sind alles Möglichkeiten einer gewissen Entflechtung. Umgekehrt sind damit auch schon die Symptome von Verrechtlichung angegeben: zu dichte Gesetze, zu differenzierte Gesetze, zu häufig geänderte Gesetze, zu viel richterliche Zuständigkeiten, zu viele Ansprüche.

„Wir zählen zu den Ländern mit dem ehrlichsten Rechtsgehorsam"

HK: Ist Verrechtlichung nicht sozusagen ein gerechtigkeitsimmanenter Prozeß, jedenfalls in komplexen Gesellschaften wie der unseren? Je mehr jeder sein Recht fordert und je mehr rechtlich geregelter sozialer Ausgleich, um so enger werden die Maschen des Rechts für den einzelnen wie für die Gesamtheit.

Zacher: Die Bezüge sind vielfältig. Fürs erste haben Sie ganz recht, daß es ein Streben nach Gerechtigkeit gibt,

das es notwendig macht, nicht nur auf jede veränderte Situation, sondern schon auf jede veränderte Bewertung, jede Veränderung des Bewußtseins mit einer Rechtsänderung zu reagieren. Jede gesellschaftliche Unbill soll beseitigt werden etwa durch eine neue Rechtsprechung zumeist aber eine neue Gesetzgebung, insbesondere durch Verfeinerung der rechtlichen Bestimmungen. Auf der anderen Seite haben wir auch den Satz summum ius, summa iniuria: je weiter Gerechtigkeit vorangetrieben wird, um so deutlicher wird, daß Menschen unfähig sind, Gerechtigkeit vollkommen zu verwirklichen. Im Grunde ist die Verrechtlichung aber auch schon wieder ein Mittel, die Frustration über das summum ius, summa iniuria abzuschwächen. Verrechtlichung macht undurchsichtig, wie gerecht oder ungerecht alles wirklich ist. Verhindern kann man die Frustration am Recht ohnedies nicht.

HK: Frustration durch das summum ius: meinen Sie damit das Leiden an immer mehr gesetzlich verbürgter Gerechtigkeit? Die Empfindlichkeiten nehmen mit den verbürgten Gleichheiten zu ...?

Zacher: Das Gerechtigkeitsstreben kommt an einen Punkt, wo die Empfindlichkeiten zunehmen. Das können wir am besten in der Sozialgesetzgebung beobachten. Je mehr große Ungleichheit beseitigt wird, um so bewußter werden die verbleibenden Ungerechtigkeiten wahrgenommen. In der Tat: je mehr Gerechtigkeit hergestellt ist, um so schmerzlicher wird Ungerechtigkeit. Die Frustration wird offenkundig.

HK: Ist da nicht auch sehr viel typisch Deutsches im Spiel. Eine sehr ausdifferenzierte Sozialgesetzgebung verfeinert das Empfinden des Zukurzgekommenseins und steigert zugleich das Verlangen nach immer mehr verfeinerten, Unrechtsfälle ausschließenden Gesetzen. Das steigert den Regelungsbedarf.

Zacher: Das ist ein allgemeines Phänomen. Es kommt allerdings hinzu, daß Gesetzgebung und Rechtsprechung bei uns eine viel größere Rolle in der Gesellschaft spielen als in anderen Ländern. Wir zählen zu den Ländern mit dem ehrlichsten Rechtsgehorsam der Welt. Man ist im großen und ganzen überzeugt, daß das Recht etwas ist, worauf man sich verlassen kann. Damit wird das Recht auch zum wirksamsten Mittel der Politik. Aber nicht nur deshalb, sondern auch weil die Gesetzgebung etwas ist, was die Öffentlichkeit sehr wahrnimmt – die Gesetzgebung läuft ja durch den Bundestag und den Bundesrat, die Presse engagiert sich, das Fernsehen schaut zu –, wird damit die Gesetzgebung auch zum vorrangigen Mittel der Selbstdarstellung von Politik. Weit über das hinaus, was Recht leisten kann, wird die Gesetzgebung sogar zu einem Werbemittel des Politikers. Oft geht es dann gar nicht in erster Linie um die Probleme, die dadurch beseitigt werden sollen: Abwasserprobleme, Luftreinhaltungsprobleme usw. Im Vordergrund steht die Aktivität, die öffentlich beurkundete Tatsache, daß es ein Gesetz gibt, oder auch nur die öffentlich wahrnehmbare Bemühung um ein Gesetz. Indessen wäre es oft viel hilfreicher, würde man mehr auf die Vollzugsdefizite achten, anstatt sich politisch durch immer neue Gesetze ausweisen zu wollen ...

HK: Anstatt das bestehende Demonstrationsstrafrecht voll auszuschöpfen, ruft man nach Gesetzesänderungen, nach einem Vermummungsverbot oder was immer, gerade in Bayern? Siehe Wackersdorf ...

Zacher: Da weiß ich freilich nicht, ob ein Vermummungsverbot nicht doch auch nötig ist. Was Bayern anlangt, wäre anderes zu sagen. Wenn der Ministerpräsident Lastwagenfahrer, die sich einer Rechtsverletzung schuldig machen, ermuntert, festzubleiben, wenn aber in Wackersdorf demonstriert wird, die Polizei hart eingesetzt wird: will sagen, wenn der oberste Repräsentant eines Landes einmal scharf für den Rechtsvollzug eintritt und das andere Mal für den Nichtvollzug des Rechts, dann ist das nicht ohne Gefahren für das Recht, die gerade bei dem hohen Grad von Verrechtlichung ernst zu nehmen sind. Die Leute sind immer weniger bereit, solche Widersprüche einfach hinzunehmen.

„Die Wahlperioden sind eine ganz wichtige Quelle der Verrechtlichung"

HK: Liegt das Hauptproblem der Verrechtlichung letzten Endes nicht darin, daß das Recht auch über solche Mechanismen des politischen Erfolgsdenkens nicht nur zum allgegenwärtigen Überregulierungssystem, wenn nicht zum Regulierungssystem schlechthin wird, obwohl es nur eines von mehreren ist und es durchaus andere Steuerungsmechanismen gibt, ethische Regulierungssysteme zum Beispiel, die mit dem Fortschritt der Verrechtlichung an Bedeutung weiter zu verlieren scheinen?

Zacher: Das politische Erfolgsdenken ist sicher einer der Gründe: die Politik, die sich unablässig selbst darstellen muß. Die Wahlperioden sind eine ganz wichtige Quelle der Verrechtlichung. Man will möglichst viel Gesetze vorweisen, um vor dem Wähler zu bestehen. Dazu gehört aber auch der sehr ausgebaute Rechtsschutz – die Gerichte, die ständig neue Rechtsgrundsätze entwickeln, die unter Umständen ihrerseits wieder ein Gesetz auf den Platz rufen, um sie zu korrigieren. Es gäbe noch vieles andere zu nennen. Es gibt also den einen Grund und zugleich sehr viele Gründe. Nun aber zu der Frage nach alternativen Steuerungsmechanismen. Sie fragen: Ist das Recht zu zentral geworden? Überlegen wir uns zu wenig, ob es alternative Möglichkeiten gibt? Sie fragen nach dem Verhältnis zur Ethik. Haben wir aber noch genügend moralische Substanz, genügend moralischen Konsens in unserer Gesellschaft? Ist das Recht nicht ganz unvermeidlich an die Stelle der Moral getreten, wo es ohne Normen nicht geht und die Moral sie nicht bietet? Aber eine andere Frage ist noch sehr viel moderner, nämlich: Sollte man nicht mehr andere, innergesellschaftliche Abstimmungsmechanismen einsetzen? Das ist in der Ver-

rechtlichungsdiskussion heute ein beliebtes Spiel: Regelfindung in Gruppen, Betrieben etc. Aber letztlich läuft dann doch alles wieder auf Rechtsnormen, wenn auch nicht unbedingt auf staatliche hinaus.

HK: Sie sehen darin also keine Alternative? Aber wie sehen Sie die Frage der Ablösung der Ethik durch das Recht? Wird Recht tatsächlich zum Moralersatz?

Zacher: Ich sehe darin keine Alternativen. Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, daß und wie der ethische Konsens nachgelassen hat. Auf der anderen Seite müssen Sie bedenken: Wir erleiden ja nicht nur Pluralismus; wir wollen ihn auch. Damit ist notwendig auch ein Plural von „Moralen" gegeben. Die Einheit muß dann, wo sie notwendig ist, durch das Recht hergestellt werden. Und noch eines: Die stetige Veränderung der Gesellschaft erfordert je neue Regeln. Wir müßten uns den ethischen Fragen, die mit der Raumfahrt verbunden sind, stellen und haben noch nicht einmal die, die mit dem Kraftfahrzeug zu tun haben, wirklich entwickelt. Zudem: Ethik ist etwas, was nicht gesetzt wird, sondern in uns ist, wie sie ist. – Vielleicht wie sie uns weitergegeben wurde, vielleicht wie sie sich in einem langen sozialen und psychischen Prozeß entwickelt. Wir kennen ja alle die hilflosen Versuche, wenn plötzlich wieder eine neue Frage auftaucht. Gerade im kirchlichen Raum, aber auch in einer Öffentlichkeit, die, sonst weltlich, gerade da kirchliche Antworten erwartet, wo sie ratlos ist.

HK: Es werden Moraltheologen gerufen, und sie bemühen sich in quasi-juristischer Manier, aus alten Normen neue herauszudestillieren, speziellere ...

Zacher: Richtig: Neuere Normen sollen jeweils ältere ersetzen, aus allgemeineren sollen detailliertere abgeleitet und auf die neuen Situationen angewendet werden. Auch die Amtskirche tut das und muß das wohl so tun, weil sie die Menschen führen soll in ihrem Gewissen. Aber letztlich gehen die Entwicklungen zu rasch vor sich, als daß die jeweils neu formulierten Normen genug Überzeugungskraft bekämen, um die Gesellschaft zu steuern und Recht entbehrlich zu machen. Sie erscheinen gesetzt und nicht vorgegeben. Aber nur als vorgegeben werden ethische Normen als verbindlich angenommen. Wir können das Problem besonders an den Entwicklungsländern studieren. Im Kral hatten die Leute Regeln, wie sie miteinander umzugehen haben: mit Kranken, Gebrechlichen, Alten. Die moderne Medizin – die Möglichkeit und die Kosten ärztlicher Behandlung, schon der Transport in ein Krankenhaus, die Begleitung dorthin, der Aufenthalt dort, die Betreuung dort – stellte sie vor ganz neue Probleme, für deren Lösung sie keine Regeln haben. Und darauf, neue Regeln zu schaffen, ist niemand mehr eingerichtet als der Staat und sein Recht.

HK: Im Grunde sind Bevölkerungen in Entwicklungsländern sehr viel abrupteren Veränderungen ausgesetzt als wir. Übertreiben wir es deshalb mit unserer Anpassungs- und Regelschöpfungsnot nicht ein wenig?

Zacher: Was in Entwicklungsländern passiert, gilt – bei aller Distanz – analog auch für uns. Ich wollte meinen Hinweis nur als ein Beispiel verstanden wissen. In Traditionskulturen hat man Normen einfach als bestehend erfahren. Man sah sich nicht als Macher von Normen und hatte auch keine oder wenig Erfahrung, wie Normen geändert oder neu geschaffen werden können. Da ist nun ein unglaubliches Vakuum entstanden. In einem solchen Defizit lebt auch unsere Gesellschaft. Nur erleben wir das nicht nur als Nachfrage vom ethischen Defizit her an das Recht, sondern auch als Nachfrage vom rechtlichen Defizit her an die Ethik. Weil in vielen Bereichen das Recht einfach nicht mehr greifen kann, weil die Sachverhalte zu ungeklärt sind, tun wir so, als könnten wir das mit Ethikkommissionen, Moraltheologen, amtskirchlichen Vertretern kompensieren. Weil sich das Recht als überfordert erweist, weil man sieht, daß das Recht gar nicht mehr greift in gewissen Bereichen, weil man auch nicht intervenieren kann in der ärztlichen Forschung z. B. mit Rechtsnormen, holt man das Instrument Ethik. Aber es handelt sich um eine vielfach künstlich gesetzte Ethik, die der alten als selbstverständlich empfundenen Ethik, die einfach galt, nicht ebenbürtig ist. So geht das wiederum nur über Normsetzung, und dann ist man im Grunde wieder bei der Verrechtlichung.

HK: Wenn ich es richtig sehe, haben Sie jetzt perspektivisch zwei Problemstränge angesprochen: auf der einen Seite die Bedrängnis durch das ständig Neue, das nach neuer Normsetzung verlangt, auf der anderen Seite das Versickern von Tradition, das den Konsens im vorrechtlichen, vor allem auch im politischen Raum schwächt, zersetzt ...

Zacher: Genau das meinte ich. Wir leben in einer permanenten Nachfrage nach Normen. Sie ist der Hauptgrund für eine Ausweitung und Differenzierung des Rechtssystems. Diese wird durch eine sehr starke Nachfrage der Politik und der Institutionen noch gesteigert. Aber primär ist es die permanente Nachfrage nach neuen Normen selbst, und zwar weil die Verhältnisse sich so entwickeln, daß die Normen für die Regulierung des Zusammenlebens im Gemeinwesen in der Tradition gar nicht mehr gefunden werden können. Ich sehe das aber nicht nur negativ. Wir haben z. B. mit der sog. „Wende" eine Art Romantik erlebt. Die Devise hieß: zurück zu den ursprünglichen Gemeinschaften, zurück zur Anständigkeit und dergleichen. Ich halte solche Werte für ein Gemeinwesen für außerordentlich wichtig. Aber wo das Gemeinwesen wirklich etwas vom Bürger will, müssen die Verantwortlichen diesem auch verantwortlich sagen und zeigen, daß das, was man ihm abverlangt, auch anderen gegenüber durchgesetzt wird. Der moralische Appell an den Bürger betrifft zwar alle, schafft aber Ungleichheiten insofern, als der Moralischere von solchen Bürden stärker getroffen wird als der weniger Moralische. Der Unmoralische kümmert sich nicht um solche, der Moralische aber wohl. Damit zahlt er die Ze-

che für den anderen mit. Rechtliche Bestimmungen sind da gerechter.

HK: Muß in unserer Fragestellung nicht deutlich zwischen Öffentlich und Privat unterschieden werden? Verrechtlicht wird alles, was mit dem Gemeinwesen oder im weitesten Sinne mit Sozialbeziehungen und damit in irgendeiner Weise mit Öffentlichkeit zu tun hat. Im privaten Raum gibt es hingegen eher einen Trend zur Entrechtlichung, wenn wir z. B. an den Abbau des Sittenstrafrechts oder – andersherum – an den Ausbau von Schutz- und Abwehrrechten wie beim Datenschutz denken ...

Zacher: Das sehe ich ganz anders. Wir haben natürlich im Strafrecht eine Entrechtlichung. Aber wen betrifft das Strafrecht und wer profitiert schon von den paar Paragraphen, die abgeschafft worden sind? Es sind im Grunde recht wenige. Aber fast alle sind betroffen von einer Flut von Normen im Sozialrecht, im Arbeitsrecht, im Steuerrecht. Denken sie nur an einen praktizierenden Arzt. Die Verrechtlichung des ärztlichen Handelns ist ein ganz wesentlicher Bestandteil der Unzufriedenheit der Ärzte und mit den Ärzten. Der Arzt muß das Standesrecht beachten; er muß das Haftpflichtrecht und dementsprechend das Versicherungsrecht im Kopf haben; er muß an das Strafrecht denken; er muß an das Krankenversicherungs- und Kassenarztrecht denken, eventuell an das Unfallversicherungsrecht; wenn er einen Beamten behandelt, erwartet dieser, daß der Arzt das Beihilferecht kennt usw., wenn der Arzt Arbeitgeber ist, muß er das Arbeitsrecht kennen; er muß das Steuerrecht beachten usw. Da bleibt für ärztliches Denken und Handeln gar nicht mehr viel Kopf und Zeit übrig ...

„Die Folge ist, daß ganze Beratungsindustrien aufgebaut werden"

HK: Ärztliches Handeln ist diesbezüglich vermutlich noch eher aus- bzw. eingrenzbar. Aber wie sieht es z. B. im Bereich Erziehung, vor allem in der schulischen Erziehung aus, wo doch alles sehr ins Persönliche geht und enge rechtliche Regelungen wie in der Familie auch eigentlich naturwidrig sind ...

Zacher: Die Schule hat sich in der Tat zu einem besonders prekären Beispiel der Verrechtlichung entwickelt. Prekär deshalb, weil die pädagogische Kunst des Lehrers weitgehend durch Rechtsnormen und Quasirechtsnormen (ministerielle Vorschriften usw.) abgelöst ist bzw. so von Rechtsnormen und Quasirechtsnormen eingekreist wird, daß sich der Lehrer als Persönlichkeit, selbst wenn er dazu in der Lage ist, relativ weniger zur Geltung bringen kann. Und es gibt leider auch eine besondere Zuspitzung gegenüber dem Arzt. Beim Arzt sagt jeder letztlich doch: was ärztliche Kunst ist, muß der Arzt wissen. Bei der Schule und in Erziehungsfragen fühlen sich aber viele kompetent, und alle wollen mitreden. Das gibt Konflikte, die danach verlangen, durch Verrechtlichung gelöst zu werden. So erstickt der Lehrer in Normen, obwohl gerade die pädagogische Leistung von einer Art ist, daß man sie nur persönlich ausüben, aber im Kern nicht als Rechtsgehorsam praktizieren kann.

HK: Aber was verursacht eine solche Verlagerung persönlicher pädagogischer Verantwortung auf den Rechtsgehorsam? Neben dem überzogenen Bedürfnis von Eltern, im Zweifel auf jeden Fall gegen den Lehrer recht zu bekommen, wohl doch auch die Tatsache, daß der tradierte Konsens über Erziehungsziele und Erziehungswege abnimmt. Ein klassischer Fall der Ersetzung von Tradition durch Recht?

Zacher: Da stimme ich Ihnen zu. Der Konsens darüber, daß und wie der Lehrer eben ein Lehrer ist, war noch im 19. Jahrhundert kein Problem. Inzwischen aber hat ein jeder ein anderes Lehrerbild. So muß das Recht entscheiden, wie der Lehrer auszusehen und was er zu tun hat. Was einmal selbstverständlich war, kann so nur durch das Kunstprodukt Recht ersetzt werden. Eine andere Dimension ist die Ausbildung des Lehrers. Er wird ausgebildet für die Zeit, in der er ausgebildet wird, damit auch für die Eltern und Kinder dieser Zeit. Daß er nach 20 Jahren vor ganz anderen Eltern und Kindern steht, kann durch Ausbildung nicht vorweggenommen werden. Also entsteht eine Differenz, und diese wird durch das Recht kompensiert, weil nur dieses die entstehenden Konflikte lösen kann. Noch einmal zum Ganzen: Das Leben wird künstlicher. Das Recht reagiert darauf und vertieft zugleich die Künstlichkeit des Lebens. Und Künstlichkeit – auch als Verrechtlichung – wird dadurch immer mehr unser Schicksal.

HK: Läßt sich wenigstens in Teilbereichen dieses Schicksal dadurch mildern, daß sich der Gesetzgeber stärker zurückhält? Es wird darüber geklagt, der Staat schränke die Regelungsmöglichkeiten der Tarifpartner durch Gesetzgebung ungebührlich ein und gefährde damit sogar die Tarifautonomie. Wäre es nicht an der Zeit gerade im Arbeitsrecht mehr Raum für „autonome" – betriebliche lokale, verbandliche Vereinbarungen zu lassen? Öffnen sich damit nicht Wege zu Alternativen?

Zacher: Ob durch den Gesetzgeber oder durch vertragliche Vereinbarung: es werden auf jeden Fall rechtswirksame Normen gesetzt. Die Frage ist lediglich, ob die gleiche Regelungssubstanz auch durch Tarifvertrag (z. B. bei der Regelung von Überstunden) erreicht werden kann und welcher der beiden Wege der bessere ist. Es geht also nicht so sehr um mehr oder weniger Verrechtlichung, schon gar nicht um Verrechtlichung oder Entrechtlichung, sondern eher um eine Verlagerung innerhalb des Rechts. Aber natürlich ist das Arbeitsrecht insgesamt ein herausragendes Beispiel von Verrechtlichung ...

HK: Zugleich wird damit aber auch ein hohes Maß an sozialer Harmonisierung erreicht ...

Zacher: Das ist richtig, aber eben nur die eine Seite der Medaille. Wenn etwa eine Kündigung auszusprechen ist, wie soll da ein einzelner noch durchblicken: Das Tarifvertragsrecht ist zu beachten, das allgemeine bürgerliche Recht, das Kündigungsschutzgesetz, das Betriebsverfassungsgesetz usw. Ich kann mir nicht vorstellen, wie das ein Handwerksmeister wirklich bewältigt. Der einzelne sieht sich durch ein Gestrüpp von Bestimmungen total überfordert. Die Folge ist, daß ganze Beratungsindustrien aufgebaut werden, Service-Firmen, die dem kleinen und mittleren Unternehmer oder auch dem Freiberufler ihre Dienste anbieten. Immer mehr Funktionen werden so aus dem Betrieb ausgelagert. Was früher beim Handwerksmeister dessen Frau gemacht hat, dafür braucht es heute gleich mehrere Berater ...

„Statt der Erde macht man sich das Recht untertan"

HK: Damit gedeihen auch neue Dienstleistungsbürokratien ...

Zacher: Eine der problematischen Begleiterscheinungen von Verrechtlichung ist die Verlagerung von der Produktion auf die Verteilung. Es gibt eine Studie, die kann man fast zum Scherz zitieren. Es wurden zwei Länder mit vergleichbarer Wirtschaftsstruktur speziell unter zwei Gesichtspunkten verglichen: Wachstum des Sozialprodukts und Zunahme der Zahl der Juristen bzw. der Ingenieure. Im einen Fall stieg die Zahl der erwerbstätigen Juristen um ein Vielfaches, und das Sozialprodukt stagnierte ebenso wie die Zahl der Ingenieure; im anderen Land gab es keine Vermehrung der Juristen, wohl aber einen Anstieg bei den Ingenieuren und zugleich einen entsprechenden Anstieg des Sozialprodukts. Wo es viele Juristen gibt, finden zu viele, völlig unproduktive Verteilungskämpfe statt. Man streitet sich um die Wahrung von Besitzständen und die Mehrung von Anteilen und tut im Grunde nichts anderes, als den „Sand im Getriebe" verwalten. Damit geht natürlich viel Beweglichkeit, vor allem einfach Kraft für produktive Leistung verloren ...

HK: Wenn, wie Sie vorhin sagten, das Strafrecht auch nur ein kleiner Ausschnitt des Rechtswesens insgesamt ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß es bei gleichzeitiger Verrechtlichung von allem, was in eine regulierungsbedürftige Öffentlichkeit hineinreicht, doch auch so etwas wie die Schaffung und Erweiterung rechtsfreier Räume im Privaten gibt ...

Zacher: Ich möchte Ihnen da nochmals widersprechen. Es kommt nur zu einer Immunisierung des Privaten gegenüber dem Öffentlichen als Reaktion auf eine immer größere Vermischung von Öffentlich und Privat, denn gerade jedes Privatleben ist heute stark vom Recht erfaßt. Ich gebe Ihnen ein ganz einfaches Beispiel: Wenn früher jemand heiratete, mußte er, wenn er überhaupt an Rechtsnormen dachte, an das Familienrecht denken; daran, wie man heiratet und ob ein Ehevertrag zu schließen ist. Heute denkt der gleiche Mensch mindestens soviel, wenn nicht mehr daran, wie es um die Steuer und die Sozialleistungen steht, oder er denkt gar an den Versorgungsausgleich im Falle einer Scheidung. Ich spreche in dem Zusammenhang gerne von der doppelten Schalung des Lebens durch das Recht. Zur alten Schale des Privatlebens, dem Privatrecht, ist eine zweite, „öffentliche", öffentlich-rechtliche hinzugekommen: das Sozial- und Steuerrecht. Ich vertrete nicht die These vom Rückzug der Gesellschaft ins Private; es geht um eine Überlagerung und Mischung der Muster. Das Öffentliche dringt vermittels des Rechts immer weiter in das Private ein. Das Private sucht zu überleben, indem es ins Öffentliche ausgreift, sich des Rechts bedient, sich ihm entzieht.

HK: Wie sehen Sie in dem Zusammenhang die freien Wohngemeinschaften bzw. nichtehelichen Lebensgemeinschaften? Irgendwie scheinen sie doch typisch zu sein für Leute, die sich – wie in den Sexualbeziehungen überhaupt – jenseits öffentlicher Verrechtlichung und Vereinheitlichung einen privaten Freiraum schaffen. Zeigt sich nicht gerade in ihnen eine Art Abwehrmechanismus gegen eine verrechtlichte Lebenswelt?

Zacher: Wir haben gesellschaftliche Veränderungen insofern nicht ausreichend verarbeitet, als wir uns immer noch an dem Verhältnis von Moral und Recht orientieren, wie es für das 19. Jahrhundert typisch war. Gerade die Rechtsphilosophie richtet sich immer noch einseitig am Strafrecht aus. Sie finden kaum einen Rechtsphilosophen, der sich mit dem Steuerrecht, dem Arbeitsrecht, dem Wettbewerbsrecht oder auch dem Umweltrecht beschäftigt – vom Sozialrecht ganz zu schweigen. Die Probleme des Verhältnisses des modernen Menschen zum modernen Recht sind offenbar so schwierig, daß man, anstatt sich mit den wirklich aktuellen Fragestellungen zu beschäftigen, lieber auf klassische Paradigmen ausweicht. Aber eine Bemerkung noch zu den „neuen Lebensformen". Sie sind nicht nur, aber doch auch eine Reaktion auf die Verdichtung des Rechts, welches das Leben umgibt. Sie sind so eine Flucht vor „zu viel Recht". Auf der anderen Seite wird das Recht oft auch zum Kalkül der Lebensgestaltung. Das Recht meint, den Menschen zu steuern. Und der Mensch nützt das Recht, um so mehr so zu leben, wie er es selbst gerne hätte. In dieser Welt voller Künstlichkeit macht man sich statt der Erde eben das Recht „untertan".

HK: Ein nicht minder großes Problem dürfte die Individualisierung durch das Recht sein. Das Recht hat immer mehr oder weniger den einzelnen im Blick. Eine der Folgen ist, daß es z. B. der Familie als naturwüchsiger Gemeinschaft kaum gerecht wird?

Zacher: Bezüglich der Familie gibt es vor allem drei Fehlentwicklungen, die sich auf Ihre Frage beziehen lassen. Erstens ist das Recht – gerade auch in Gestalt seiner zweiten, der „öffentlichen" Schale – zu sehr auf die Normalfamilie zugeschnitten. Kinderreiche Familien oder Familien mit schwierigen Pflegefällen etwa fallen aus

dem Rahmen. Ihnen ist unsere Rechtsordnung nicht gewachsen. Zweitens unterliegt die Familie einer Verrechtlichung gerade ihn ihrem Innenbereich, auch soweit es das Partnerschaftsverhältnis der Eheleute betrifft. Es dominiert Gott sei Dank nicht mehr – wie früher der Mann – ein Partner. Da aber immer mehr Partner verschiedener Meinung sind z.B. über die Erziehung der Kinder, dominiert jetzt das Vormundschaftsgericht. Auch kann das Kind in einem bestimmten Alter, wenn es mit einer Entscheidung der Eltern nicht mehr einverstanden ist, von sich aus das Vormundschaftsgericht einschalten. Die Intervention des Rechts, der Jugendwohlfahrt und des Vormundschaftsgerichts wird, sobald es zu Konflikten kommt, allgegenwärtig. Und drittens – Sie haben recht – gibt es insofern eine Individualisierung, wenn Leistungen an ein Individuum in der Familie und nicht an die Familie selbst gehen. Das gilt bei der Sozialhilfe an erwachsene Unterhaltsberechtigte, bei der Ausbildungsförderung, z.T. auch im Rentenrecht. Es korrespondiert damit aber zugleich eine geradezu „heimtückische" Art, die Familie auf dem Rechtswege dann doch wieder kollektiv zu belasten, indem etwa das Sozialamt Sozialhilfe an ein erwachsenes Kind auf Grund des bestehenden Rechtsanspruchs zunächst einmal auszahlt, dann aber den Vater bzw. die Eltern zum Regreß heranzieht. Die Familie wird dann wieder integriert.

„Wir sind offenbar nicht so gebaut, der Politik gerne das letzte Wort zu geben"

HK: Kommt dem Trend zur Verrechtlichung nicht insgesamt entgegen, daß der Konsens durch Tradierung schwächer wird und sich zugleich nicht nur die Ansprüche, sondern auch die Anschauungen individualisieren? Und im Gegensatz zu anderen europäischen Völkern neigt der Deutsche ohnehin dazu, Konflikte, auch politische, letzten Endes nicht politisch, sondern rechtlich zu lösen bzw. durch die Justiz lösen zu lassen. Auf der obersten Stufe heißt das dann: Weg vom Parlament, hin zum Verfassungsgericht ...

Zacher: Sie haben recht. Den Ruf nach der Gesetzgebung, und zwar nicht nur nach der großen Gesetzgebung, sondern auch nach der kleinen Flickwerkgesetzgebung, der kleinen Verfeinerungsgesetzgebung, hört man wohl nirgends so oft wie in der Bundesrepublik, und man hat auch wohl nirgends eine so große Neigung, vor die Gerichte zu gehen. Natürlich hängt damit auch zusammen, daß die letzte Instanz in unserem Gemeinwesen das Bundesverfassungsgericht ist. Wir sind offenbar nicht so gebaut, der Politik gerne das letzte Wort zu geben. Das Mißtrauen gegen die Politik ist sehr allgemein. Man braucht also noch etwas, was darüber ist. Das Bundesverfassungsgericht ist so etwas „darüber". Im Grunde ist es ein doppelsinniges Institut: Oberstes Gericht als Verfassungsinterpret und zugleich letzte politische Instanz. Freilich bleibt es auch in der zweiten, politischen Funktion argumentativ gebunden. Seine Intervention ist daran gebunden, daß sie aus der Verfassung gerechtfertigt werden kann. Vom Verfassungsgericht geht so aber eine hohe Befriedungswirkung aus. Ich halte es deswegen für eine der positiven Seiten unseres Gemeinwesens.

HK: Befriedungswirkung ja, aber wo führt das mittel- und langfristig hin? De facto ist es ja nicht nur so, daß das Bundesverfassungsgericht Verfassung feststellt und interpretiert, sondern es wird auch immer mehr zum obersten Gesetzgeber, der den Spielraum für politische Entscheidungen seinerseits einengt. Meine Frage: Kann dies der repräsentativen Demokratie auf die Dauer bekommen?

Zacher: Die Gefahr, die Sie andeuten, besteht. Man kann auch nicht abschätzen, was die Entwicklung bringen wird. Aber es ist nun einmal so: Der Deutsche neigt zu einer zusammengesetzten Verfassung. Denken Sie an die Zeit des Konstitutionalismus. Damals gab es doch entscheidende Elemente in den deutschen Staaten: das Abgeordnetenhaus – das war das demokratische Element; das Herrenhaus – das war eine Aristokratenversammlung; dann der König – das monarchische Element – und unter dem König den Beamtenapparat und das Militär. Diese drei Elemente entsprachen einem relativ breiten gesellschaftlichen Konsens. Man hat später in der Weimarer Zeit versucht, dies insofern zu substituieren, als man den Präsidenten und das Parlament gegeneinanderstellte. Die Konstruktion erwies sich als gefährlich und gefährdet. Aber man sieht heute an Frankreich, daß sie auch funktionieren kann. Unter den Verhältnissen der Bundesrepublik setzt sich die gleiche Tendenz cum grano salis in der Gegenüberstellung Parlament – Verfassungsgericht fort. Das Bundesverfassungsgericht ist eine Art „dritter Kammer". Aber dieses „oberste Haus" kann eben nur argumentativ an die Verfassung gebunden „mitregieren". Ich glaube, bei unserer ganzen Parteienverdrossenheit ist dies kein schlechter Kompromiß. Zumal Deutsche immer besondere Schwierigkeiten haben, sich mit Mehrheitsentscheidungen einfach abzufinden ...

HK: Aber es gehört zum Grundwesen einer Demokratie, daß Konflikte politisch gelöst und Mehrheitsentscheidungen akzeptiert werden ...

Zacher: Dennoch halte ich das, was wir haben, für keinen schlechten Kompromiß. Denken Sie nur an die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum § 218 StGB. Anders als in anderen Staaten, die sich für die Fristenregelung entschieden haben, hat das Bundesverfassungsgericht bei uns doch das Parlament zu einer im Ganzen tragbaren Lösung hingeführt. Wir können so mit dem Schutz menschlicher Werte durch das Bundesverfassungsgericht eigentlich recht zufrieden sein. Natürlich gibt es auch immer wieder Entscheidungen, die man nicht ohne weiteres versteht. Aber im ganzen stärkt das Bundesverfassungsgericht unsere Demokratie: das Vertrauen in die Summe der Entscheidungen des demokratischen Gemeinwesens – trotz Mißtrauens in die kon-

krete Mehrheitsentscheidung des Parlaments. Es stärkt eine tiefere Schicht des demokratischen Konsenses.

HK: Aber die Neigung ist, wie Sie selbst sagten, allgemein und sehr deutsch: Politik durch Recht und Rechtsprechung zu ersetzen. Parallel dazu haben wir eine entsprechende kirchliche bzw. katholische Erscheinung: den Hang, möglichst viele moralische Sachverhalte strafrechtlich abzusichern, anstatt der Diskrepanz zwischen Fakten und Normen pastoral zu Leibe zu rücken.

Zacher: Ich gebe Ihnen im Ansatz recht: es gibt die Versuchung seitens der Kirche, ihre Moralauffassung in das Recht hineinzutragen. Aber es gibt natürlich auch gewisse Rechtfertigungen dafür. Eine davon ist das Argument, man kämpfe ja nicht dafür, daß die „Unmoralischen" moralisch gebunden werden, sondern für die Opfer der Unmoralischen. Dabei bleibt es eine Frage der Glaubwürdigkeit, ob der Kampf wirklich um die Opfer geht oder nicht vielmehr darum, daß den Leuten die Moral, die sie haben sollten, vorgeschrieben wird. Die andere Rechtfertigung ist die, daß in einer Gesellschaft, in der Privates und Öffentliches ganz dicht ineinander übergehen, sich auch das persönliche Moralbewußtsein gegen die Rechtsordnung kaum halten läßt. Wir wissen z. B., daß auch christlich orientierte Menschen ihre Meinung über den Schwangerschaftsabbruch „liberalisiert" haben, seitdem § 218 StGB liberalisiert wurde.

HK: Nach meinem Empfinden bewirkt aber starkes Beharren auf rechtlichen, vor allem strafrechtlichen Sanktionen auch, daß Moral an das Recht „delegiert" wird.

Zacher: Daß auch das eine Versuchung ist, will ich nicht leugnen. Aber ich fürchte, diese Versuchung wird nicht mehr lange andauern. In dem Maße, in dem die kirchlich gebundenen Wähler zurückgehen, wird sich auch diese Orientierung ändern. Man sieht es ja in Frankreich. Dort reden die Bischöfe schon deswegen viel mehr pastoral und nicht mehr so sehr an das Recht hin, weil sie längst sehen, daß sie mit Forderungen an das Recht nichts mehr bewirken.

„Ich bin für mehr Gesetzgebung durch das Volk"

HK: Nochmals zurück zum Hauptthema, wenn Sie erlauben. Zeitweise klang es bei Ihnen ja so, als ob Verrechtlichung auf dem Hintergrund unserer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung zu einem im Grunde unabwendbaren Schicksal würde. Worauf müßte bei der Rechtsgestaltung geachtet werden, um eine Gegenbewegung auszulösen. Vielleicht nur kurz zwei, drei Punkte ...

Zacher: Ich meine, wir müssen zunächst unseren Gesetzgebungsprozeß überprüfen, ausgehend von der Erfahrung, daß der „Kampf um das Recht" ein alltägliches Instrument des Verteilungskampfes geworden ist. Unser Gesetzgebungsprozeß führt nicht nur zu zu vielen, sondern auch zu schlechten Gesetzen, weil ein Gesetzesentwurf im Gesetzgebungsverfahren vom ersten bis zum letzten Tag auf ganz unkontrollierte Weise ständig geändert werden kann. Das Ergebnis sind unausgereifte, unstimmige, schwer verständliche und schwer anzuwendende Gesetze. Mitunter wird ein Gesetz, das offensichtlich Fehler hat, aus irgendwelchen politischen Gründen zunächst einmal durchgepeitscht. Kaum ist es aus dem „Backofen", wird die Änderung nachgeschoben. Das ist keine gute Gesetzgebungskultur. Der Gesetzgebungsprozeß muß diszipliniert werden. Ein Mittel wäre das Referendum. Das Volk macht sich keine so schlechten Gesetze, wie sie die repräsentative Demokratie dem Volk zuweilen verpaßt. Deswegen bin ich für mehr Gesetzgebung durch das Volk, durch den Stimmbürger ...

HK: Aber dies ist kein Plädoyer für mehr direkte Demokratie?

Zacher: Für mehr Volksgesetzgebung schon, aber nicht für alle möglichen Initiativen, Bürgerbefragungen usw., durch die manche Leute nur noch unkontrollierter Einfluß nehmen könnten auf die Politik. Das meine ich nicht, sondern mehr echte Volksgesetzgebung, weil durch sie der Stimmbürger sich auch selber mehr in die Pflicht nimmt. Wenn der Schweizer Stimmbürger ein neues Gesetz über den Ausbau der Krankenversicherung ablehnt, übernimmt er damit auch die Verpflichtung, selbst Vorsorge zu tragen. Eine weitere Forderung wäre die innere Harmonisierung der Gesetzgebung. Auch hierfür gibt es im Ausland institutionelle Vorbilder, z. B. in der schwedischen Gesetzgebung. Bei uns aber werden eine Menge Vorschriften geändert, ohne daß im geringsten nachgeprüft wird, was das für die gesamte Rechtsordnung oder Teile von ihr bedeutet. Oft wird gerade in der Sozialgesetzgebung oder im Steuerrecht durch eine kleine Änderung ein ganzes System über den Haufen geworfen. Wenn da disziplinierter und kontrollierter gearbeitet würde, könnte – dessen bin ich sicher – das Recht seine Funktion ursprünglicher und organischer erfüllen, und die Gesellschaft gewänne ihm gegenüber wieder ein höheres Maß an Autonomie.

HK: Wäre eine zusätzliche Möglichkeit zu den von Ihnen genannten nicht die, mehr von Verordnungen Gebrauch zu machen? Diese können leichter wieder zurückgenommen oder angepaßt werden. Das System als ganzes bliebe intakter und zugleich flexibler ...

Zacher: Das lohnt sich nur, wenn der Grundsatzgesetzgebungsprozeß verbessert wird. So schlecht, wie unsere Gesetzgebung gegenwärtig ist, helfen auch Verordnungen nicht weiter. Natürlich sind Verordnungen meist besser ausgearbeitet und präziser gefaßt, weil sie von Bürokraten in relativer Ruhe gemacht werden und weniger politischen Einflüssen ausgesetzt sind. Aber es ist für den Bürger kein großer Vorteil, wenn das Recht gleich auf drei, vier Etagen angesiedelt ist. Dennoch: Wenn Gesetzgebung verbessert würde, ließen sich auch mehr Verordnungen denken.

Christ in Kirche und Welt

Stellungnahme des ZdK zu den Lineamenta für die Bischofssynode

Im Juli-Heft (vgl. S. 323ff.) veröffentlichten wir die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den römischen „Lineamenta", dem vorläufigen Arbeitspapier für die Bischofssynode 1987, die bekanntlich über die Stellung der Laien beraten wird. In diesem Heft dokumentieren wir die Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum gleichen Thema und zum gleichen Anlaß. Sie beschäftigt sich weniger mit der theologischen Seite der Laienfrage, sondern (wenn auch in eher allgemeiner Form) mit praktischen Aspekten der konkreten Stellung und Arbeit von Laien in Kirche und Welt. Sie ist deshalb in der Sache dem Papier der Bischofskonferenz mindestens gleichrangig und bedarf einer ausführlichen Diskussion, zumal sie ihrerseits kritische Fragen, z. B. zum organisierten Laientum (Verbände), hervorruft und durchaus geeignet ist, zu einer offenen Diskussion über die Rolle speziell des organisierten Laienapostolats in den alten (Verbände) und neuen Formen (z. B. neue geistliche Bewegungen) beizutragen. Dasselbe gilt bezüglich der Entwicklungen von neuen Laienämtern (-diensten) in der Kirche und für die bestehenden Rätestrukturen in Pfarreien und Diözesen. (Die Zwischenüberschriften entsprechen dem amtlichen Text, wurden aber von der Redaktion aus technischen Gründen leicht gekürzt.)

Die im Zentralkomitee der deutschen Katholiken organisierten Diözesanräte und Verbände begrüßen es, daß die nächste ordentliche Bischofssynode sich mit der „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, 20 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil", als einem der dringlichsten und aktuellsten Probleme der Kirche weltweit befassen will und durch die vorgelegten „Lineamenta" eine breite Diskussion gerade auch unter Beteiligung der Laien selbst ermöglicht. In der Tat haben die „Lineamenta" in unserem Lande eine engagierte Diskussion über Aufgabe und Sendung des Laien auf den verschiedenen Ebenen des organisierten Laienapostolates ausgelöst, wie dies so seit dem Konzil, der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und vielleicht dem Besuch Johannes Pauls II. in unserem Lande nicht mehr der Fall gewesen ist. Die deutschen Katholiken erwarten, daß auch nach Erscheinen der Synodenvorlage („Instrumentum Laboris") und während der Synode selbst nicht nur über die Laien, sondern mit ihnen gesprochen wird, sind sie doch durch die ihnen eigentümliche welthafte Berufung in besonderer Weise befähigt, die Zeichen der Zeit gerade für ihre Sendung in Kirche und Welt zu erkennen und zu deuten.

Es geht in dieser Stellungnahme, die das Ergebnis einer breiten Umfrage unter den Verbänden und Räten des Laienapostolates zusammenfaßt, nicht um eine umfassende Würdigung der nachkonziliaren Entwicklung in unserem Lande, sondern um die Fragen, die das Laienapostolat betreffen und die im Blick auf die Bischofssynode auch weltweit von Bedeutung sein dürften. Es werden die positiven Entwicklungen nach dem Konzil gewürdigt, es werden aber auch Defizite und Entwicklungen beim Namen genannt, die sich zugleich als kritische Anfragen an die Kirche und damit auch an das Laienapostolat in unserem Lande verstehen. Dabei ist sowohl auf gesellschaftliche Veränderungen in den letzten 20 Jahren wie auf innerkirchliche Akzentverschiebungen zu achten. Schließlich sollen im Blick nach vorne konkrete Anregungen und Wünsche formuliert werden.

1. Kritische Anfragen an die „Lineamenta"

Die Grundaussagen der „Lineamenta" versuchen die Lehre des Konzils über die Stellung und Aufgabe der Laien in Kirche und Welt im Zusammenhang wiederzugeben und bieten als solche eine Grundlage der Diskussion über die theologische Gestalt des Laien nach dem II. Vatikanischen Konzil. Dieser notwendigerweise unvollständige Versuch der „Lineamenta" macht die Dringlichkeit um so deutlicher, eine Theologie des Laien vor dem Hintergrund des Kirchenbildes von „Lumen gentium" zu entwerfen, die seiner eigentümlichen Stellung am Schnittpunkt von Kirche und Welt gerecht wird. Hängt es doch wesentlich von ihm ab, ob Kirche als ganze ihrer eigenen Definition gerecht wird, „sacramentum mundi" zu sein. Eine solche Theologie müßte noch die nachkonziliare „Fortschreibung" der Konzilstexte, weltkirchlich durch die Bischofssynoden und die päpstlichen „Verlautbarungen, teilkirchlich etwa durch Medellín und Puebla oder durch die Gemeinsame Synode der Bistümer in unserem Lande", stärker berücksichtigen. Im Blick auf das zu erstellende „Instrumentum Laboris" wird empfohlen, sich um eine durchsichtigere Gliederung des Papiers zu bemühen, die Wiederholungen und Überschneidungen vermeidet, ebenso wie um eine einfachere und dem Leben nähere Sprache.
Von der Intention der „Lineamenta" her sollte primär auf die 16 Fragen geantwortet und nicht auf den Text als solchen reagiert werden. Nun waren die Fragen freilich zum Teil so allgemein gestellt oder die verwendeten Begriffe so vielsagend (z. B. der Begriff „Elite"), daß häufig mit Ja und Nein geantwortet werden kann. Da sich die Fragen außerdem überschneiden und die Diskussion zu sehr in die Enge führen, muß notwendigerweise auf den Text als ganzen geantwortet werden.

An einzelnen Defiziten ist anzumelden: Die Zusammenfassung der Konzilstexte sollte um wichtige Passagen aus der Liturgiekonstitution (vgl. Nr. 14), aus der Konstitution über die göttliche Offenbarung (vgl. Nr. 10) sowie aus „Familiaris consortio" (vgl. Nr. 5; 73) ergänzt wer-

den. Völlig unberücksichtigt bleiben die besondere Situation der *Frau* und die *ökumenische* Dimension des Laienapostolates (es ist an einer Stelle lediglich von der Zusammenarbeit mit Nichtchristen die Rede). Der Bereich der *Diakonie* als einer der drei Grunddienste der Kirche ist zuwenig organisch in die Darstellung des Laienapostolates integriert und kommt wesentlich zu kurz. Nicht nur für die besondere Situation des deutschen Katholizismus, auch für die weltkirchliche Ebene kommt das Thema der Verbände bzw. der internationalen katholischen Organisationen zu kurz (es wird im wesentlichen nur nach dem Grad ihrer Kirchlichkeit gefragt). Dasselbe gilt im Blick auf die Räte der Mitverantwortung (der Diözesanpastoralrat wird nur mit einem Satz gestreift). Die Räte der Koordinierung des Laienapostolats, von denen das Laiendekret in Nr. 26 spricht, werden überhaupt nicht erwähnt.

Die Frage schließlich, die immer wieder gestellt wird, ist die nach dem Geist des Dokumentes: Atmet es wirklich den Geist des Konzils, oder ist der Text von allzu ängstlicher Sorge bestimmt, etwa die Zuständigkeit des kirchlichen Amtes zu wahren (vgl. den Gebrauch des sehr unscharf verwendeten Begriffes „pastoral") und auf dem Weg über eine Zweiteilung den Laien in seinen Bereich des Weltdienstes zu verweisen, kirchliche Mitverantwortung und Teilhabe an der Sendung des kirchlichen Amtes aber eher klein zu schreiben oder lediglich als Notlösung zu verstehen. Es wird in den „Lineamenta" zu wenig deutlich, daß Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt sich letztlich aus der *einen* Berufung und Sendung der Kirche als sacramentum mundi ableiten, daß innerer Aufbau der Kirche und Sendung nach außen dem ganzen Volk Gottes aufgetragen sind und die einem jeden Christen geschenkten Gaben sowohl für den Dienst in der Kirche wie auch an der Welt befähigen. Es wird in den „Lineamenta" nicht klar genug gesagt, daß der Heilsauftrag der Kirche und ihr Dienst an der Welt nicht zwei voneinander getrennte Bereiche sind, sondern daß es der Kirche als ganzer um das Heil der ganzen Welt geht. Ist dies einmal grundgelegt und steht fest, daß von der im Konzil verankerten Mitverantwortung der Laien für die ganze Sendung der Kirche nichts zurückgenommen werden soll, dann kann man sich der Grundtendenz der „Lineamenta" nur anschließen, daß sich die Laien wieder entschiedener dem eigentlichen Auftrag der Kirche, nämlich dem Dienst an der Welt, zuwenden.

2. Hat sich die Lehre des Konzils bei uns durchgesetzt?

Die Frage, ob sich die entscheidenden Aussagen und Impulse des Konzils bezüglich der Laien in unserem Lande durchgesetzt haben, kann zunächst sicher bejaht werden: Dies gilt für das *Bewußtsein der dem Laien eigenen Würde,* aber auch seiner Eigenverantwortung in dem Stück Welt, in das er gesandt ist. Ein ausgeprägtes Laienbewußtsein hat es freilich in Deutschland schon seit langem gegeben. Aufgrund der spezifischen Entwicklung in unserem Lande seit der Mitte des letzten Jahrhunderts, als Laien für die Freiheit der Kirche kämpften und sich damit auch selbst einen Freiraum in der Kirche schufen, existierten bereits drei bis heute den Katholizismus prägende Faktoren: eine große Zahl starker und profilierter katholischer Verbände, die Zusammenfassung der Kräfte des Laienapostolates im Zentralkomitee der deutschen Katholiken und die Deutschen Katholikentage als Ort der gemeinsamen Behandlung und Stellungnahme zu aktuellen Zeitproblemen. So wie das – aufgrund der gesellschaftlichen Freiheitsrechte in Deutschland öffentlich durchgesetzte – Koalitionsrecht der Laien durch Konzil und CIC ekklesiologisch aufgewertet wurde, wurde auch das natürliche Selbstbewußtsein der Laien in Deutschland durch das Konzil theologisch begründet und vertieft; die diesbezügliche Lehre des Konzils ist durch Verkündigung, Katechese, Erwachsenenbildung und konkrete Mitarbeit schon zum Allgemeingut in unseren Verbänden und Gemeinden geworden. Es darf dabei freilich nicht übersehen werden, daß dies nur für den Bereich der zahlenmäßig allerdings zurückgehenden sogenannten praktizierenden Katholiken gilt, insbesondere jener, die engagiert mitarbeiten. Verstärkt wurde dieses positive Selbstbewußtsein der Laien durch den Gedanken der *gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes,* wie er durch das Konzil grundgelegt, in der nachkonziliaren Gesetzgebung und insbesondere durch die Gemeinsame Synode der Bistümer in Strukturen der Mitverantwortung Gestalt gefunden hat.

Noch deutlicher wurde für viele die Aufwertung der Laien durch die neuen Möglichkeiten *liturgischer Mitwirkung* und die Eröffnung kirchlicher Berufe im Bildungsbereich, im sozialen und pastoralen Dienst. Eine Verschiebung der Gewichte brachten insbesondere die *neuen kirchlichen Berufe* der Gemeinde- und Pastoralreferenten und -referentinnen. Nun hat es gewiß gerade in Deutschland den wertvollen Dienst der Seelsorgehelferin schon seit über fünfzig Jahren gegeben, der von Anfang an einen genuinen Laiendienst darstellte, so daß das Bewußtsein von der Unersetzbarkeit des Laien auch in der pastoralen Sendung der Kirche bei Priestern und Laien bereits vorhanden war. Als nun nach dem Konzil u. a. aufgrund der bestehenden allgemein zugänglichen theologischen Fakultäten und sicherlich auch aufgrund des Bewußtseins der Bedeutsamkeit der Laien für den Dienst in der Kirche eine größere Zahl junger Männer und Frauen Theologie studierten, um einen Dienst in der Kirche zu übernehmen, entstand eine neue Situation, die von der Deutschen Bischofskonferenz durch Grundsätze und entsprechende Rahmenstatuten und Rahmenordnungen aufgegriffen wurde. Der entscheidende Punkt dabei ist, ein Bild pastoraler Dienste zu entwerfen, das nicht von der Priesternot und auch nicht vom Gedanken der Delegation gewisser Aufgaben des geistlichen Amtes ausgeht, sondern von dem in Taufe und Firmung be-

gründeten Auftrag der Laien, an der Heilssendung der Kirche teilzunehmen.

Laienbewußtsein ist zutiefst *Taufbewußtsein.* Gerade durch die wachsende Beteiligung von Laien im Bereich der *Gemeindekatechese,* insbesondere in der Tauf- und Firmvorbereitung in der Zeit seit dem Konzil, aber auch durch die selbstverständlich gewordene *„actuosa participatio"* des Volkes Gottes bei der Mitfeier der Liturgie ist ganz gewiß das Bewußtsein von Taufe und Firmung als Grundlage und Triebkraft für die Beteiligung aller an der Sendung der Kirche gewachsen. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, ein differenziertes Bild der liturgischen Erneuerung in unserem Lande zu zeichnen, bei dem auch auf Einseitigkeiten und Defizite aufmerksam gemacht werden müßte. Außerdem dürfen die positiven Zeichen eines verstärkten Laienbewußtseins nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Besuch des Sonntagsgottesdienstes insgesamt rückläufig ist und der Sonntag selbst durch eine neue Wochenend- und Freizeitkultur für viele immer mehr seines Inhalts entleert wird. Es gibt weniger praktizierende Katholiken, aber die wenigen sind engagierter und motivierter geworden.

Kritisch darf schließlich im Blick auf die Entwicklung nach dem Konzil gefragt werden, ob in demselben Maße, in dem das Bewußtsein von der Eigen- und Mitverantwortung des Laien gewachsen ist, auch die andere Seite des Priestertums aller Gläubigen, nämlich die *allgemeine Berufung zur Heiligkeit* ins Bewußtsein gerückt wurde. Neben einem breiten Angebot an geistlicher Vertiefung etwa durch Exerzitien und neben der bewährten Institution der Säkularinstitute und apostolischen Gemeinschaften ist hier in letzter Zeit insbesondere auf den steigenden Einfluß der *neueren geistlichen Bewegungen* hinzuweisen, etwa im Bereich der Jugendarbeit, der Familienpastoral, nicht zuletzt auch bei der Verlebendigung von Pfarrgemeinden. Sie bringen eine wertvolle Ergänzung und Befruchtung der bisherigen Verbandsarbeit; ihre Einbindung in das organisierte Laienapostolat ist ihrer Natur und ihrer Vielfalt entsprechend eher lokker.

Insgesamt kann gesagt werden, daß es gerade die gute Zusammenarbeit zwischen den Kräften des organisierten Laienapostolats und den Bischöfen in der Zeit nach dem Konzil und insbesondere bei der Synode der Bistümer war, die einen relativ ruhigen Verlauf der nachkonziliaren Entwicklungen ermöglicht hat. Das Spektrum der kritischen Kräfte, die sich durch die bestehenden Strukturen des Laienapostolates nicht repräsentiert und integriert fühlen, ist zahlenmäßig relativ gering. Dies gilt auch für jene Schichten und Gruppen, die sich nicht an der Zusammenarbeit beteiligen, weil sie der konziliaren Entwicklung skeptisch gegenüberstehen. Man darf dabei freilich nicht vergessen, daß es eine breite Ablehnung katholischer Normen und Wertvorstellungen gibt, die sich nicht in einer eigenen kritischen Position verfaßt.

3. Positive und problematische Entwicklung angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen

„In Glaubensvermittlung und Weltdienst habt auch Ihr heute Eure vornehmste Aufgabe als Laien", sagte Johannes Paul II. den Katholiken bei seiner Begegnung in Fulda anläßlich seines Pastoralbesuches in Deutschland 1980. In beiden Bereichen, die sich zudem gegenseitig durchdringen, stoßen Kirche und Christen heute auf besondere Schwierigkeiten.

Die Gesellschaft und die öffentliche Meinung haben sich zunehmend von der Kirche und den von ihr verkündeten christlichen Wertmaßstäben entfernt. Der Prozeß der *Säkularisierung* ist auch an der Kirche und ihren Organisationen nicht spurlos vorübergegangen. Das christliche Zeugnis tut sich schwer gegenüber einer verbreiteten Konsumhaltung und dem Denken eines praktischen Materialismus. Die Frage nach Gott und der Zugang zur Wirklichkeit Gottes in unserem Leben ist für viele heute verschüttet. Trotz einer breiten religiösen Suche unter der jungen Generation, wie es sich z. B. an Katholikentagen zeigt, nehmen der Kirchenbesuch und die Identifikation mit der Kirche ab. Auf das Sonntagsverhalten in diesem Zusammenhang wurde bereits hingewiesen. Unter den Katholiken klafft die Differenz zwischen persönlicher moralischer Einstellung oder zumindest praktischem Verhalten und den von der Kirche verkündeten ethischen Maßstäben etwa im Bereich der Sexual- und Ehemoral weit auseinander.

Das an erster Stelle genannte Problem – dies hat die Umfrage zum Thema eines neuen, bundesweiten Beratungsvorganges gezeigt – ist das Problem der *Glaubensvermittlung.* Religionsunterricht und Katechese haben aus mannigfachen Gründen nicht immer die an sie gerichteten Erwartungen erfüllen können. Der Priestermangel wird im Blick auf Katechese und Jugendarbeit besonders spürbar. Insbesondere aber tun sich viele Eltern schwer, den eigenen Glauben an Kinder und Jugendliche weiterzugeben mangels Glaubensbildung und Glaubenserfahrung; Sprachlosigkeit über religiöse Fragen in den Familien ist weit verbreitet.

Gerade in der *Familie,* der Urzelle der Kirche und dem ursprünglichen Ort von Glaubensvermittlung und christlicher Durchdringung der Welt, wird die Distanz zwischen christlichen Wertvorstellungen und den Verhaltensweisen unserer säkularen Gesellschaft besonders deutlich erfahrbar. Die Lebendigkeit der Kirche hängt wesentlich von der Lebendigkeit der christlichen Familie ab. Die christlichen Eheleute erwarten deshalb mit Recht auch von der kommenden Bischofssynode eine erneute Bekräftigung des ihnen geschenkten Charismas (vgl. Familiaris consortio 70/72) und eine verständnisvolle Begleitung durch die Seelsorger sowie Hilfe durch Familienorganisationen und durch das gezielte Angebot von Familiengruppen in unseren Gemeinden.

In diesem Zusammenhang ist auf die *veränderte Rolle der Frau* in unserer Gesellschaft und auf ihr neues Selbstverständnis in der Kirche zu verweisen. In unserem Bericht an Papst Johannes Paul II. anläßlich seines Deutschland-Besuches 1980 heißt es: „Es wäre fatal, wenn eine zunehmend gesellschaftliche Anerkennung der Frau mit dem Gefühl ihrer bleibenden ‚Diskriminierung' in der Kirche einherginge. Obwohl die Mehrzahl der Dienste in der Gemeinde und im sozialen Bereich von Frauen getragen werden, gibt es verhältnismäßig wenig Frauen in verantwortlichen kirchlichen Stellen. Auch das Votum der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland für den Diakonat der Frau fand bisher in Rom noch keine befriedigende Antwort." Der wachsende Anteil der Frauen in den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche, von dem das Laiendekret des Konzils spricht (Nr. 9), darf z.T. als erfreuliche Tatsache festgestellt werden, doch bleibt die Aufgabe dringender denn je, daß die Frau noch deutlicher und gerechter in die Verantwortung aller Christen für das kirchliche Leben einbezogen wird, wie dies die deutschen Bischöfe mit Recht schon vor fünf Jahren in ihrem Wort „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" gefordert haben.

Was den Bereich *gesellschaftlicher Verantwortung* angeht, wurde die Stimme der Katholiken etwa in konkreten Fragen des Eintretens für eine dem Menschen gerechte Entwicklungspolitik oder für benachteiligte Gruppen unserer Gesellschaft gehört. Zum Teil haben sich hier auch Formen der ökumenischen Zusammenarbeit bewährt. Die zentrale Frage unserer Zeit nach einem umfassenden Schutz und nach der Zukunft des Lebens hat eine Bündelung aller Kräfte des Laienapostolates im Zusammenwirken mit den Bischöfen bewirkt. Bei den großen Zukunftsthemen der modernen Lebenswelt, wie Friede, Umwelt, Arbeitswelt und Freizeit, Zusammenleben mit Ausländern, Sicherung der Menschenrechte, ist ein ebenso intensives Zusammenwirken aller Kräfte dringend erforderlich. Tragfähige Lösungen können nur gefunden werden, wenn es gelingt, auf der Grundlage gemeinsamen Glaubens die Orientierungshilfen der christlichen Gesellschaftslehre, Fachverstand und politische Erfahrung miteinander zu verbinden. Daran mangelt es derzeit ganz erheblich. Zwei Gefahren verbinden sich dabei oft miteinander: ein vordergründig spontanes Anpacken der Probleme ohne größere Begründungszusammenhänge (etwa aus der katholischen Soziallehre) und die unmittelbare Berufung auf Einzelaussagen des Evangeliums zur Dogmatisierung der eigenen Position. Es gilt, erneut auf die Pluralität möglicher politischer Optionen hinzuweisen, d.h., daß Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit" in gleichen Fragen aus ihrer christlichen Schau der Dinge zu verschiedenen Urteilen kommen können. Auch die Unterscheidung des Sprechens „im Namen der Kirche" und im eigenen Namen als einzelne und Gruppen ist manchen zu wenig bewußt. Beides, die Eigenverantwortung der Laien aufgrund der relativen Autonomie der irdischen Sachbereiche wie die Zuständigkeit des kirchlichen Amtes gerade für die theologischen und ethischen Fragen sollte innerkirchlich noch deutlicher gewußt und praktiziert werden, muß aber auch dem Druck einer Öffentlichkeit gegenüber, die allzu schnell nach pragmatischen Äußerungen, nach dem eindeutigen Wort „der Kirche" ruft, durchgehalten werden.

Die Räte des Laienapostolates und die katholischen Verbände als gesellschaftliche Strukturen in der Kirche sind der privilegierte Ort, an dem der Laie als „Medium" der Welterfahrung für das Handeln der Kirche als ganzer ernstgenommen wird. Ist doch die Repräsentanz welthafter Kompetenz in der Kirche eine Bedingung für die kompetente Repräsentanz der Kirche in der Welt. Am Testfall „Arbeitswelt" oder „Kirche und Wissenschaft" zeigt sich beispielsweise, wie schwer sich die Kirche mit der Fremdprophetie dieser Lebensbereiche tut.

Als *vorrangige Felder des Laienapostolates* werden neben Glaubensvermittlung als Prioritäten genannt: umfassender Schutz des Lebens (einschließlich Friedens- und Umweltfragen), christliche Gestaltung von Ehe und Familie, ethische Fragen im Zusammenhang des technischen Fortschritts etwa auf dem Gebiet der Bio- und Gentechnik, Präsenz der Kirche in Kultur, Freizeitwelt und in den neueren Medien, Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft.

4. Positive Errungenschaften und kritische Anfragen

Nicht nur ist die Lehre des Konzils über Berufung und Sendung des Laien positiv aufgenommen und schrittweise in die Wirklichkeit des Alltags unserer Verbände und insbesondere der Gemeinden übersetzt worden, es wurden in der Entwicklung der letzten zwanzig Jahre auch keine substantiellen Änderungen gegenüber dem Konzil vorgenommen. In Deutschland bewährte Formen und Strukturen des Laienapostolates, wie sie vielleicht in anderen Ländern nicht existieren, basieren nicht nur auf langjährigen Erfahrungen vor dem Konzil, sie wurden, wie etwa die Räte des Laienapostolates auf diözesaner Ebene oder die Pfarrgemeinderäte, im Sinne des Konzils weiterentwickelt. Dabei hat sich im Laufe der Umsetzung des Konzils das Spektrum des Laienapostolates verändert, was sicher zu einer stärkeren Motivierung und Beteiligung der Laien geführt hat, z.T. aber auch zu einer Akzentverschiebung und zu einer Konzentration auf innerkirchliche Prioritäten, die auf Dauer wieder ausgeglichen werden müssen.

Bei aller grundsätzlichen Bejahung des Weltauftrags der Laien brachte eine zu beobachtende stärkere Konzentration auf *pastorale Einheiten* wie die Diözese und insbesondere die Gemeinde (sicherlich auch in der Aufwertung der Ortskirche durch das Konzil mitbegründet) nach einer ersten Zeit der Selbstbesinnung im Zuge der Liturgiereform und der innerkirchlichen Strukturdebatte

ein Bewußtwerden der missionarischen Aufgabe der kirchlichen Gemeinde mit sich – beispielsweise im Blick auf die Pastoral der Fernstehenden –, der Gedanke der Durchdringung der irdischen Wirklichkeit und damit gesellschaftlichen Gestaltung trat freilich, auf das Ganze des Laienapostolates hin gesehen, mehr in den Hintergrund oder wurde vorrangig im sozialen Bereich angesiedelt (z.B. in einer verstärkten Aufmerksamkeit für Randgruppen unserer Gesellschaft). Pastoral geschieht auch in den Verbänden, und Weltdienst wird auch in der Gemeinde wahrgenommen. Doch darf die Unersetzbarkeit funktionaler Strukturen wie der *Verbände* in einer differenzierten und auch funktional gegliederten Gesellschaft nicht aus dem Auge verloren werden. Hätte nicht die neue Weltzugewandtheit unmittelbar nach dem Konzil auch zu einer neuen Blüte der Verbände führen müssen, oder hat sie eher Unsicherheit in ihrer kirchlichen Rückbindung und ihrem spezifisch christlichen Einsatz befördert? Kann missionarische Kirche auf die Fachkompetenz und Beweglichkeit der Verbände verzichten, um die Fernstehenden zu erreichen, die in der regulären Gemeindeseelsorge nicht mehr erfaßt werden können? Gelingt es Verbänden nicht noch am ehesten, in jene Lebensbereiche einzudringen, in denen Kirche kaum oder gar nicht mehr präsent ist? Es gilt, die Chance der Verbände für unsere Kirche wieder neu in den Blick zu nehmen. Freilich müßte die durch die Bildungsarbeit der Verbände tradierte Fachkompetenz in den jeweiligen Milieus und spezifischen Aufgabenbereichen noch stärker durch geistliche Begleitung von seiten der Seelsorger ergänzt werden.

Durch die Einführung der *Pastoralräte* (und ihre Bestätigung durch den CIC 1983) ist ein Instrument der Mitverantwortung in der Kirche geschaffen worden, das von den Laien nicht allein nach dem Grade seiner Effizienz beurteilt wird, sondern auch als Gradmesser dafür, wie weit ihr „Rat" gefragt ist und ernst genommen wird. Insgesamt darf sicher gesagt werden, daß sie sich als Strukturen des Dialogs bewährt haben. Gleiches gilt für die Gemeinsame Konferenz zwischen Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Doch scheint sich im Augenblick in einigen Diözesen gerade im Blick auf den Diözesanpastoralrat eine Gremienmüdigkeit zu verbreiten; in einigen Bistümern wurden die Seelsorgeräte seit längerem nicht mehr einberufen. Jede Revision der Rätestruktur in einer Diözese sollte nicht nur vordergründigen Argumenten der Praktikabilität gehorchen, sie sollte auch bedenken, daß es sich hier um die einzige Struktur der von Konzil und Synode geforderten gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes handelt und daß gerade deshalb die Sensibilität der Laien auf diesem Gebiet berücksichtigt werden muß.

Von ähnlich zeichenhafter Bedeutung für die Laien ist ihre Beteiligung nicht nur im katechetischen und diakonischen Bereich, wo sie gebraucht werden, sondern auch im *liturgischen Raum.* Die unscheinbare Frage der „Meßdienerinnen" ist nur ein Beispiel hierfür. Die Tatsache, daß Frauen im CIC 1983 mit Ausnahme des Ordo und der feierlichen und für ständig übertragenen Dienstämter des Lektors und Akolythen (die in Deutschland im wesentlichen nicht für Laien eingeführt wurden, sofern sich diese nicht auf Diakonate bzw. Priestertum vorbereiten) zu allen kirchlichen Diensten und Ämtern hinzugezogen werden können, müßte sich noch stärker im Gesamtspektrum unserer Gemeinden widerspiegeln.

Die kirchlichen Berufe der *Gemeinde- und Pastoralreferenten* sind nicht mehr vom Bild unserer Kirche nach dem Konzil wegzudenken; ihr Dienst wird in der Allgemeinheit noch zuwenig anerkannt. Auch wenn speziell das Berufsbild des Pastoralreferenten in der kurzen Zeit noch nicht ausgereift ist, so sind diese Dienste doch ein wichtiger Träger der Seelsorge in unserem Lande.

Die Rahmenrichtlinien der Deutschen Bischofskonferenz sind darauf bedacht, durch diese Dienste gerade nicht den theologischen Unterschied zwischen gemeinsamem und Dienstpriestertum einzuebnen und ebensowenig den *ehrenamtlichen Dienst* in der Kirche zurückzudrängen (was de facto mitunter geschieht). Sollen sich diese Berufe doch in der Pastoral gerade den Sach- und Lebensbereichen zuwenden, die von der klassischen Seelsorge weniger erreicht werden, der Begleitung und Bildung von lebendigen Zellen dienen und die Weckung und Befähigung ehrenamtlicher Dienste zum Ziel haben. Auch und gerade in einer hochorganisierten und mit vielen hauptamtlichen Mitarbeitern ausgestatteten Kirche wie in Deutschland gilt: nicht nur unsere Räte und Verbände, die Kirche als ganze lebt ganz wesentlich vom *ehrenamtlichen* Einsatz der Laien.

5. Blick nach vorne und konkrete Anregungen

Im Blick nach vorne stellen sich einige vorrangige Aufgaben:

- *Ruf nach einer Theologie und Spiritualität des Laien:* Es ist nur zu begrüßen, wenn die gegenwärtige Diskussion um die Stellung des Laien in Kirche und Welt zu einer vertieften Theologie des Laien vor dem Hintergrund des erneuerten Kirchenverständnisses des II. Vatikanischen Konzils führt. Der Ruf nach einer inkarnierten Spiritualität des Laien muß gehört werden. Über die zahlreichen Angebote der Erwachsenenbildung und der Glaubensinformation hinaus gibt es ein gesteigertes Bedürfnis nach persönlicher Befähigung und Begleitung sowie nach Gruppen des geistlichen Gesprächs und der Glaubensgemeinschaft. Christliche Existenz vollzieht sich in einem vielfältigen Spannungsfeld, das der Laie in verschärfter Form erfährt: Das Stehen in der Doppelexistenz in Kirche und Welt, im Miteinander und zugleich im Gegenüber zum kirchlichen Amt, im Bemühen um die Einheit christlichen Zeugnisses bei aller Vielfalt der Formen des Laienapostolates und bei der Offenheit für mehrere

mögliche Optionen im konkreten Handeln (vgl. hierzu das Referat von Bischof Hemmerle bei der Vollversammlung des ZdK am 3. Mai 1985).

- *Neuer Mut zur Weltverantwortung*
  Der Weltcharakter der dem Laien eigentümlichen Sendung wird grundsätzlich von den Katholiken bejaht. Er wurde bisher neben dem persönlichen Zeugnis des einzelnen in Familie und Beruf insbesondere von den katholischen Verbänden wahrgenommen und im zunehmenden Maße auch von den Räten des Laienapostolates. Auch neuere geistliche Bewegungen stellen sich immer deutlicher dem Weltauftrag. Mag auch das Wort von der Weltflucht engagierter Laien ein ernstzunehmendes Signal in unserer Kirche sein – ebenso wie unmittelbar nach dem Konzil eine ungestüme und unreflektierte Weltbegeisterung –, es herrscht grundsätzlich Einigkeit über die Stoßrichtung des Konzils (und der „Lineamenta"), daß der primäre Ort des Laienapostolates in der Welt zu sehen ist. Dabei gilt es, die Ambivalenz und Vielschichtigkeit des biblischen Begriffs „Welt" mit zu bedenken. Dabei gilt es aber auch, offensiv gerade die Felder aufzuspüren, in denen Kirche bisher noch am wenigsten präsent ist. Es sei erinnert an die Ansprache Papst Johannes Pauls II. an das ZdK am 18. November 1980 in Fulda: „... beschränken Sie sich nicht auf das bereits Erreichte. Wenn in dieser Welt das Evangelium Sauerteig sein soll, der das Mehl der irdischen Wirklichkeit durchdringt, wenn sich auch hier Christi Liebe als stärker erweisen soll, dann braucht es die Offenheit für neue Horizonte, dann braucht es das Eingehen auf neue Entwicklungen und Sachlagen. Wie gegenwärtig ist Christentum in Ihrem Land, um nur einige Beispiele zu nennen, in der Literatur, im Theater, in der Kunst von heute? Wie präsent sind Kirche und Christen im Bereich von Presse, Funk und Fernsehen? Gibt es einen überzeugenden christlichen Beitrag im bislang ungewohnten Miteinander von Ausländern und Deutschen in Ihren Großstädten, in Ihren Betrieben? Wie selbstverständlich ist für Sie die Zusammengehörigkeit der unterschiedlichen Völker und Kulturen in der einen Welt? Wie ernsthaft engagieren Sie sich für die bedrängenden Fragen von Energie und Umwelt? ..."
- *Gemeinsame Verantwortung des ganzen Gottesvolkes:*
  Insgesamt läßt sich sagen, daß die vom Konzil angeregten notwendigen Strukturen der Mitverantwortung geschaffen worden sind und sich auch praktisch bewähren; die Zeit der Strukturdebatten ist – hoffentlich – vorbei; die Frage nach der Effizienz der Strukturen wird weiterhin hartnäckig gestellt. Die entscheidende Frage aber, die immer wieder anklingt, ist die: Ist bei allen bestehenden Strukturen und regelmäßigen Sitzungen die notwendige Basis des Vertrauens da, geht man partnerschaftlich miteinander um und kommt es wirklich zum Dialog – eine Frage, die sicherlich von Fall zu Fall beantwortet werden muß. Das neue Bild der Kirche als Communio des Volkes Gottes läßt sich weder auf ein deduktives Modell zurückführen, noch geht es in einem rein induktiven, demokratischen Denken auf. Das Konzil zielt auf die lebendige Communio des Leibes Christi, die nur im Zusammenwirken aller zustande kommt, indem die verschiedenen Gaben zusammenspielen, in eigener Verantwortung, in Mitverantwortung oder in gemeinsamer Verantwortung.

Folgende konkrete Wünsche, die in ähnlicher Form auch von Laiengremien unserer Nachbarländer formuliert wurden, verbinden sich deshalb im Blick auf die kommende Bischofssynode über die Laien:

- *Eine Intensivierung des Dialogs* auf allen Ebenen zwischen Bischöfen, Priestern und Laien in unserem Land, zwanzig Jahre nach dem Konzil, zehn Jahre nach der Synode etwa im Sinne der ins Gespräch gebrachten gemeinsamen Studientagung zwischen Bischöfen und Mitgliedern des Zentralkomitees. Angesichts eines deutlich erkennbaren Auseinanderdriftens der Entwicklung der Rätestruktur in den einzelnen Diözesen zeigt sich die Notwendigkeit, sich wiederum bundesweit um einen Konsens in den grundlegenden Fragen des Laienapostolates zu bemühen.
- *Die Wahrung des legitimen Freiraums für teilkirchliche Entwicklungen und Regelungen* in der Folge des II. Vatikanischen Konzils, um der vom Konzil und vom Papst gewünschten Inkulturation der Kirche und der Vielfalt ihrer Entwicklungen, soweit sie sich vom Konzil leiten lassen, genügend Raum zu geben im Sinne wahrer Katholizität. Dies entspricht auch der Offenheit der Bestimmungen des neuen kirchlichen Rechtsbuches im Bezug auf die Strukturen des Laienapostolates.
- *Eine Beteiligung von Laien am Beratungsprozeß der Bischofssynode 87* in welcher Form auch immer, entsprechend dem Statut der Synode, wobei es uns insbesondere darauf ankommt, repräsentative Vertreter des organisierten Laienapostolates aus den einzelnen Ländern oder Ländergruppen (über die Bischofskonferenzen) zu delegieren. Dies zu fordern ermutigt uns nicht nur die Einladung der „Lineamenta" (Nr. 3) zu einer umfangreichen Befragung der Laien aufgrund des ihnen geschenkten Charismas, sondern auch die Botschaft der außerordentlichen Bischofssynode vom 7. Dezember 1985 an die Christen in aller Welt, in der es heißt: „Indem wir Euch anspornen, diesen Weg zu gehen, blicken wir schon auf die Synode des Jahres 1987 ‚Über die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und in der Welt, 20 Jahre nach dem Konzil'. Diese Synode geht die ganze Kirche an: Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und Laien. Sie soll auch ein entscheidender Schritt dazu sein, daß alle Katholiken die Gnade des II. Vaticanums annehmen."

Wege aus der Krise der Volkskirche

Die EKD-Studie „Christsein gestalten"

Die Kirchen in der Bundesrepublik sehen sich immer stärker mit der Frage konfrontiert, welche Wege sie einschlagen sollen, um dem besorgniserregenden Schwund religiöser Tradition und kirchlicher Praxis zu begegnen und den christlichen Glauben unter den Bedingungen einer nachchristlichen Gesellschaft lebendig zu erhalten. Auf katholischer Seite ist viel von der Notwendigkeit einer „zweiten Evangelisierung" des einmal christlich geprägten Europa die Rede, beschäftigt man sich intensiv mit Chancen und Schwierigkeiten der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Im deutschen Protestantismus gewinnt das Stichwort „Gemeindeaufbau" an Gewicht; die in der VELKD zusammengeschlossenen lutherischen Landeskirchen haben sich 1982 das Programm einer „missionarischen Doppelstrategie" zu eigen gemacht. Jetzt wurde eine Studie der Planungsgruppe im Kirchenamt der EKD veröffentlicht, die unter dem Titel „Christsein gestalten" Überlegungen zum „Gemeindeaufbau jenseits der Traditionslenkung" und zur „Vermittlung von Kirchenbild und Lebenswelt" anstellt. Ihr ging eine Studie zu den Strukturbedingungen der evangelischen Kirche auf längere Sicht voraus, in der die Planungsgruppe Modellrechnungen zur Entwicklung der Mitgliederzahlen vornimmt und nach den möglichen Konsequenzen für Personalplanung, Kirchenfinanzen und das gesellschaftliche Gewicht der evangelischen Kirche fragt.

Die beiden Untersuchungen aus dem EKD-Kirchenamt stehen in Zusammenhang mit der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, deren Ergebnisse 1984 veröffentlicht wurden (vgl. HK, Oktober 1984, 448–450). Ihre Auswertung ergab: Die überwiegende Mehrheit der getauften und konfirmierten Protestanten in der Bundesrepublik ist nur schwach mit ihrer Kirche verbunden, besucht den Gottesdienst höchstens sporadisch und nimmt gar nicht oder kaum am Gemeindeleben teil. Die Studie zu den Strukturbedingungen spricht zusammenfassend von der „Schere" zwischen der allgemeinen Bejahung der Volkskirche und dem Wunsch nach einer weitreichenden kirchlichen Präsenz auf der einen und der persönlichen Wahrnehmung der Kirchenmitgliedschaft bzw. der Beteiligung am kirchlichen Leben auf der anderen Seite.

In „Christsein gestalten" wird versucht, das für die Mehrheit der evangelischen Kirchenmitglieder heute kennzeichnende religiös-kirchliche Profil genauer zu beschreiben. Demnach ist für sie Christsein weitgehend von einem „wenig dramatischen ethischen Common-Sense" bestimmt: „Ein Christ ist jemand, der die 10 Gebote kennt und im Ganzen anerkennt; in seiner Lebensführung ein anständiger, vertrauenswürdiger und hilfsbereiter Mensch". Christentum und Kirche werden darüber hinaus als ein in der Abfolge der Generationen überliefertes Erbe gesehen, das man durch die Taufe der eigenen Kinder seinerseits weitergibt. Dazu kommt die Verknüpfung des Christseins mit außer-alltäglichen Zeiten in der Lebensgeschichte und im Jahreslauf. Der christliche Glaube werde, so die Studien weiter, für den durchschnittlichen Evangelischen nur an Vorbildern erlebbar; das erkläre die herausragende Stellung von Begegnungen und Erfahrungen mit dem Pfarrer als „professionellem Christen". Kirche und Christentum würden auch in Beziehung gesetzt zu individuellen Lebensrisiken wie Krankheit, Alter, Armut: „Die Kirche ist in landläufiger Sicht wesentlich organisierte Nächstenliebe". Die Kirchenbeziehung, so das Resumé, werde vom primären Lebenskontext her und auf ihn hin geordnet, nicht umgekehrt die eigene Lebenswelt von der Kirche her und auf sie hin geformt.

Christliche Botschaft und neuzeitliches Freiheitsbewußtsein

Die Studie stellt dem so umschriebenen Typ des Durchschnittsprotestanten nicht den voll mit Glaube und Kirche identifizierten Christen als Norm gegenüber, an der sich kirchliches Handeln zu orientieren hätte. Sie geht vielmehr davon aus, daß Christsein heute zu einer „äußerst komplexen Gestaltungsaufgabe" geworden sei. Es gelte, zwei gleichermaßen gültige, aber in Spannung zueinander stehende Voraussetzungen miteinander zu versöhnen: die *biblischen Kriterien für das Christsein* und das *neuzeitliche Freiheitsbewußtsein.* Leider verzichtet die Untersuchung darauf, das Verhältnis dieser beiden Spannungspole zueinander genauer zu beleuchten, so daß die geforderte „Versöhnung" von christlicher Botschaft und neuzeitlicher Lebenswelt ziemlich verschwommen anmutet. Der Akzent liegt eher auf der notwendigen „Einpassung" und „Indigenisation" des Glaubens und des Christseins in der modernen Gesellschaft als auf der Herausforderung, die das Christentum für diese Gesellschaft und ihre Wertordnung darstellt.

Klarer werden die theologischen Grundpositionen der Studie bei ihren Aussagen zum *Glaubens- und Kirchenverständnis.* So wird darauf abgehoben, daß der Glaube im Kern eine unmittelbare Christusbeziehung sei, die sich menschlichen Maßstäben und menschlicher Beurteilung entziehe. Ernsthaftes Christsein oder entschiedene Nachfolge seien zwar unaufgebbare Leitvorstellungen: „Aber sie können weder überprüft noch auf bestimmte Ausgestaltungen festgelegt werden". Gleichzeitig betont der Text, daß die Unterschiede der Kirchenbeziehungen und Frömmigkeitstypen ausgehalten werden müßten. Niemand könne den absoluten Standpunkt „außerhalb" einnehmen und alle anderen von dort aus relativieren. Kirche soll sich als „konziliare Gemeinschaft" verstehen,

in der Menschen verschiedener Glaubensausprägungen und unterschiedlicher Nähe zu ihr miteinander nach der einen übergreifenden Wahrheit suchen.

Dieser *offene Kirchenbegriff*, den die Studie aus dem reformatorischen Erbe herleitet und mit dem sie gleichzeitig der Differenziertheit der modernen Lebenswelt Rechnung tragen will, gibt auch den Hintergrund ab, auf dem die verschiedenen Ansätze zum Gemeindeaufbau angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen beurteilt werden. Dabei wird unterschieden zwischen „lebensweltbestimmter" und „kirchenbildbestimmter" Ausrichtung. Unter die erste Kategorie rechnet die Untersuchung die kirchlichen Angebote für einzelne Altersstufen, Berufs- und Interessengruppen von der Kinder- und Jugendarbeit bis zu den Evangelischen Akademien sowie die kirchliche Beratungstätigkeit und Sozialarbeit. Allerdings werden die einzelnen Angebote nur genannt und kurz charakterisiert, ohne daß auf ihre Effizienz oder ihre besonderen Probleme eingegangen würde.

Eher nüchtern beurteilt die Studie die bekehrungs- und gemeinschaftsorientierten Ansätze des Gemeindeaufbaus. Beim bekehrungsorientierten Modell, das vor allem auf ein vertieftes und verinnerlichtes persönliches Glaubensleben zielt und auf erweckliche und evangelikale Motive zurückgreift, werde den pfarramtlichen Grunddiensten (Kasualien, Unterricht) recht geringe Bedeutung beigemessen. Die bekehrungs- wie die gemeinschaftsorientierte missionarische Einstellung (unter der zweiten Kategorie werden die verschiedenen Versuche subsumiert, Gemeinde als „solidarische, herrschaftsfreie Gruppe von Schwestern und Brüdern" zu gestalten, die zum Ferment der Erneuerung von Gesellschaft wird) seien vielfach autoritär geprägt: „Menschen sollen auf einen genau fixierten Standpunkt gezogen oder gedrängt werden, die Freiheit zur Reserve wird ihnen tendenziell verwehrt und als Ausweichen vor der Entscheidung, Lauheit oder Indifferenz diffamiert."

Die Untersuchung aus dem EKD-Kirchenamt plädiert zwar nachdrücklich für eine *Neuentdeckung der Mission* als elementaren Strukturierungsprinzips christlicher und kirchlicher Existenz und kritisiert die dem entgegenstehende „festgeschriebene Introvertiertheit vieler kirchlicher Strukturen und Arbeitsformen". Sie macht aber ebenso deutlich, daß Mission in einer nachchristlichen Gesellschaft vor neuen Herausforderungen steht: Missionarische Aktivitäten richteten sich an kritische Erwachsene mit einem hohen Bewußtseinsstand. Ihr Zugang zum christlichen Glauben erfolge nicht durch langsame Gewohnheitsbildung, Sozialisation und allmähliche Verinnerlichung christlicher Haltungen, sondern als Umbau und Neuorientierung vorhandener und verfestigter Einstellungen und Überzeugungen: „Daraus erfolgt ein hoch angesetztes Anspruchsniveau gegenüber Form und Darstellungsstil christlichen Redens und Handelns."

Auf dieser Grundlage zählt die Studie eine ganze Reihe von Möglichkeiten, Orten und Ansätzen kirchlichen Handelns auf, durch die Kontakt zu Glauben und Kirche hergestellt bzw. Kirchenmitgliedschaft verdichtet und intensiviert werden könnte. Zwei Anliegen sind dabei unverkennbar: Die Studie setzt auf eine möglichst große *Vielfalt* bei dem Versuch, Zeitgenossen an die christliche Botschaft und die sie bezeugende Kirche heranzuführen. Gleichzeitig läßt sie sich von dem Grundsatz leiten, daß ein minimaler, anfanghafter, „konsumierender" Kontakt zur Kirche immer noch besser ist als gar keiner: Die Verachtung des Wenigen zugunsten des unerreichbaren Erwünschten führe in aller Regel zu weniger statt zu mehr. So spricht sich der Text zwar für *flexiblere und kommunikativere Gottesdienstgestaltung* aus (statt der traditionellen protestantischen Pfarrerzentriertheit), gibt sich aber keinen Illusionen bezüglich der damit zu gewinnenden Besucherzahlen hin. Manche Barrieren gegenüber dem Gottesdienst (etwa bei Arbeitern) seien schlechterdings nicht zu überwinden; auch vom „vermutlich irreversiblen Gewichtsverlust" des Sonntagsgottesdienstes ist an einer Stelle die Rede.

Am volkskirchlich-liberalen Erbe orientiert

Im einzelnen empfehlen die Planer aus dem EKD-Kirchenamt, die biographischen Umbruchphasen als Gestaltungsschwerpunkte für kirchliches Handeln zu nutzen, ebenso die großen, auch gesamtgesellschaftlich zumindest noch rudimentär verankerten Feste im Jahreslauf, wobei sie auf entsprechende Überlegungen in der evangelischen Pastoraltheologie bzw. auf schon praktizierte Modelle zurückgreifen. Die Chancen der Ortsgemeinde, „Netzwerke im Nahbereich" zu schaffen (Besuchsdienst, Nachbarschaftshilfe), sollen wahrgenommen werden; gemeindliche und verbandlich-gemeindeübergreifende Aktivitäten sollten nicht in einem falschen Konkurrenzdenken gegeneinander ausgespielt, sondern in Ergänzung zueinander gesehen werden, etwa in der Diakonie oder der Frauenarbeit. Die Bedeutung von Initiativgruppen (etwa in der Friedens- oder Dritte-Welt-Arbeit) wird hervorgehoben („Diese Gruppen sind ein hoch einzuschätzendes Potential an moralischer und geistiger Kraft. Daß von ihnen auch Unruhe ausgeht, liegt in der Natur der Sache"). Das Augenmerk gilt schließlich auch der Präsenz der Kirche in den Medien; es gehe dabei nicht um eine Nebensache, sondern um eine besonders zeitgemäße Dimension des Gemeindeaufbaus und um eine Gestaltungshilfe für das Christsein.

Zwar handelt es sich bei „Christsein gestalten" nicht um eine Denkschrift oder eine offizielle Erklärung der EKD, sondern nur um eine Studie zu Planungszwecken. Sie dürfte aber in der einschlägigen Diskussion der nächsten Jahre als Positionsbestimmung eine wichtige Rolle spielen. Der *Rat der EKD*, der sich bei seiner Sitzung Ende Juni mit dem Papier beschäftigte, hat eine Arbeitsgruppe gebildet, die über Konsequenzen aus der Studie

auf der Ebene der EKD nachdenken soll; die Verantwortlichen, Interessierten und Beteiligten in den Gliedkirchen, Kirchenbezirken, Gemeinden, kirchlichen Werken und Einrichtungen werden vom Rat eingeladen, für ihren Aufgabenbereich entsprechende Überlegungen anzustellen. 1988 wird sich dann die *EKD-Synode* schwerpunktmäßig mit dem Thema „Gemeindeaufbau" befassen, möglicherweise sogar bei zwei ihrer Tagungen.
Es ist kaum damit zu rechnen, daß die Studie in der Diskussion über die Zukunft der evangelischen Kirche als Volkskirche und über die notwendigen Wege kirchlicher Erneuerung unwidersprochen bleiben wird. Nicht zuletzt die evangelikale Fraktion im deutschen Protestantismus, die auf Erneuerung durch persönliche Bekehrung und biblische Verkündigung setzt, dürfte an dem Ansatz der EKD-Untersuchung einiges auszusetzen haben. Tatsächlich ist die Studie, aufs Ganze gesehen, eher dem *liberal-volkskirchlichen* als dem *erwecklich-pietistischen Strang* des protestantischen Erbes verpflichtet. Es hängt wohl mit dieser Grundoption zusammen, daß zwar immer wieder von der Vermittlung von Lebenswelt und Kirchlichkeit die Rede ist, aber die Frage, was es heute bedeutet, zu glauben oder zum Glauben zu kommen, nicht explizit angegangen wird. Auch das Thema Glaubensvermittlung spielt in „Christsein gestalten" kaum eine Rolle. Hier hat die VELKD mit ihrem Konzept der „missionarischen Doppelstrategie", der Verbindung von „verdichtenden" und „öffnenden" Arbeitsformen, teilweise klarere Akzente gesetzt (vgl. Zur Entwicklung von Kirchenmitgliedschaft. Aspekte einer missionarischen Doppelstrategie, Texte aus der VELKD Nr. 21/83). In den entsprechenden Leitlinien heißt es zum Stichwort „Verdichtung", man müsse Programme zur religiösen Sozialisation, zur persönlichen Glaubensvertiefung entwickeln, mit dem Ziel, Gemeindemitglieder für ihren Glauben sprachfähiger zu machen.

Schwindendes Gewicht der Protestanten?

Die Studie der EKD-Planungsgruppe hat nicht zuletzt *ein* Verdienst: Sie beurteilt sowohl die kirchlich-gesellschaftliche Situation wie die Aussichten neuer missionarischer Anstrengungen *realistisch* und leistet keinen übertriebenen Erwartungen Vorschub. So geht sie zu Recht davon aus, daß der „harte Kern" des neuzeitlichen Bewußtseins und der modernen Lebenswelt auch weiterhin bestimmend sein wird: Subjektivierung, Traditionsschwäche, Differenzierung, Pluralität. Sie rechnet auch nicht mit einer neuen Religiosität, die den Kirchen das Geschäft erleichtern könnte, und verzichtet darauf, Zeichen der „Rückkehr des Heiligen" ausfindig zu machen. Auch die Feststellung, daß es unter den modernen Lebensverhältnissen keinen Weg aus der Vielfalt der Formen und Ausdrucksweisen des Glaubens zurück in eine bergende Einheit geben kann, verdient Beachtung; ob allerdings der von der Studie erhoffte „wechselseitige, partnerschaftliche Lernprozeß" zwischen „Kirchenfernen" und „Kirchennahen" in größerem Umfang Wirklichkeit wird, ist eine andere Frage.

Die Untersuchung schließt mit dem Satz, es könne der Kirche Jesu Christi nicht darum gehen, um jeden Preis im Aufwind zu sein. Die verschiedenen Wege zur Revitalisierung der Volkskirche, die in der Studie wie auch anderswo empfohlen und vielfach in Gemeinden und Gruppen auch erprobt werden, können jedenfalls einen Aufwind für die evangelische Kirche in der Bundesrepublik nicht einfach hervorbringen oder gar garantieren. Das weitere *Abbröckeln der Mitgliederzahlen* dürfte auf absehbare Zeit durch stärkere missionarische Anstrengungen kaum zu bremsen sein. Nach den Modellrechnungen der Studie „Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht" dürfte der Anteil der Evangelischen an der deutschen Bevölkerung von gegenwärtig etwa 45% bis zum Jahr 2030 auf (je nach Modell) zwischen 30% und 38% zurückgehen.
Die Studie stellt vorausschauend fest, es sei eine „fundamentale Veränderung der Situation", wenn nur noch ein gutes Drittel und nicht mehr knapp die Hälfte der deutschen Bevölkerung der evangelischen Kirche angehörten. Das relative gesellschaftliche Gewicht der evangelischen Kirche und damit auch die Möglichkeit, eigenen Positionen und Anschauungen Geltung zu verschaffen, werde abnehmen: „Umgekehrt wird das gesellschaftliche Gewicht der ‚Konfession der Konfessionslosen' und das der katholischen Kirche, die mit einer sehr viel geringeren Austrittsrate zu rechnen hat und eine höhere Geburtenquote verzeichnen kann, zunehmen."

Abgesehen davon, daß bei solchen Voraussagen eine gehörige Portion Spekulation im Spiel ist und sie deshalb mit Vorsicht zu genießen sind: Daß die Austrittszahlen (bisher) auf katholischer Seite niedriger sind und der Prozentsatz der Gottesdienstbesucher trotz erheblicher Rückgänge immer noch wesentlich höher ist, darf nicht dazu verführen, auf den vom Säkularisierungsprozeß seit jeher stärker gebeutelten protestantischen Partner herunterzublicken. Schließlich sind die Erosionserscheinungen der Volkskirche auch im deutschen Katholizismus nicht zu übersehen. Die Faktoren, die dazu im ersten Teil von „Christsein gestalten" genannt werden, machen auch der katholischen Kirche in der Bundesrepublik zu schaffen: Die Weitergabe des Glaubens in den Familien ist längst nicht mehr selbstverständlich, der Religionsunterricht bringt nur eine geringe Bindewirkung an die Institution Kirche zustande, die kirchliche Jugendarbeit erreicht nur Minderheiten, das gewandelte Selbstverständnis junger Frauen wirkt sich auch auf ihre Kirchenbindung aus.
Im übrigen fallen auf katholischer Seite die Antworten auf die Frage, was angesichts von Traditionsabbau und gelockerter Kirchenbindung schwerpunktmäßig und vorrangig zu tun sei, genausowenig einheitlich aus wie auf evangelischer. Die einen setzen stärker auf neue geistliche Bewegungen, die anderen sind vom Zukunftsbild einer Gemeinde als „Alternativgesellschaft" fasziniert.

Wieder andere hoffen auf ein Neuaufbrechen von Sinnfragen und religiösen Sehnsüchten auf breiterer Front, das der Kirche mit ihrer Botschaft wieder mehr Resonanz verschaffen könnte. Die Suche nach neuen Ansätzen auf den verschiedenen Gebieten kirchlichen Handelns mischt sich mit Resignation; sehr viel Unsicherheit ist im Spiel.

Die Kirchen können voneinander lernen

Die Veröffentlichung der Studie der EKD-Planungsgruppe könnte ein Anstoß für Verantwortliche und Interessierte in den beiden Kirchen sein, die jeweiligen Erfahrungen, Ansätze und Optionen für eine neue Einwurzelung des christlichen Glaubens in der modernen Lebenswelt und für den Aufbau lebendiger und missionarisch ausstrahlungskräftiger Gemeinden stärker als bisher auszutauschen und dabei auch voneinander zu lernen. So ist zum Beispiel das Einbeziehen von Gemeindemitgliedern in die Katechese in der katholischen Kirche wesentlich weiter gediehen als in der evangelischen (die Studie erwähnt einzelne Versuche mit Taufelternarbeit und der Einbeziehung von Eltern in den Konfirmandenunterricht). Dafür könnten u.U. die evangelischen Erfahrungen mit auf die Funktion großstädtischer „City-Kirchen" zugeschnittenen kirchlichen Angeboten auf katholischer Seite hilfreich sein. Auf jeden Fall eröffnet sich hier ein weites und für die Zukunft des Christentums entscheidendes *Feld ökumenischer Zusammenarbeit und Lernbereitschaft,* das man nicht brachliegen lassen sollte. *Ulrich Ruh*

Apartheid in Agonie

Südafrikas Rassensystem zwingt zu Entscheidungen

Über Südafrika gehen gegenwärtig fast täglich Meldungen durch die Presse. Das Apartheidsystem scheint in den letzten Zügen zu liegen. Zugleich verhärten sich die Positionen der Träger des Regimes. Die christlichen Kirchen leisten zunehmend Widerstand. Die übrige Staatenwelt, vor allem die westlichen Länder werden sich dennoch nur schwer darüber schlüssig, was zu tun sei. Hilfreicher als ein mehr oder weniger lückenhafter Überblick über Tagesereignisse erscheint uns deshalb eine, wenn auch notwendig bruchstückhafte Gesamtdarstellung des Problems Südafrika. Gerald Braun und Heribert Weiland, beide wissenschaftliche Mitarbeiter am Arnold-Bergsträsser-Institut in Freiburg, beschreiben den gegenwärtigen Stand der Entwicklung, benennen Positionen und verdeutlichen, was auf dem Spiel steht.

Die Republik Südafrika wird gegenwärtig von den schwersten Unruhen ihrer Geschichte erschüttert. Ein Ende ist bislang nicht abzusehen. In immer neuen Wellen eskalieren Gewalt und Gegengewalt – zuletzt kurz vor dem 10. Jahrestag der *Soweto-Aufstände* (16. Juni 1976). Erneut wurden der Ausnahmezustand verhängt, die Presse- und Versammlungsfreiheit weiter eingeschränkt und mehrere hundert prominente Persönlichkeiten – fast ausschließlich Schwarze – „vorsorglich" inhaftiert, ohne daß sie sich eines strafbaren Deliktes schuldig gemacht hätten. Zugleich drohen die Auseinandersetzungen unter den Schwarzen selbst – etwa zwischen traditionsorientierten ‚Fathers' und radikalen Jugendlichen (comrades) – dramatische Ausmaße anzunehmen, allerdings nicht ganz ohne Zutun des weißen Sicherheitsapparates.

Die *christlichen Kirchen* werden ebenfalls stärker in den Konflikt hineingezogen: Gottesdienste und Beerdigungen geraten immer mehr zu *politischen Demonstrationen* der schwarzen Bevölkerung gegen die verhaßte Obrigkeit. Zugleich verlieren Altar und Priestergewand ihre bisherige Schutzfunktion. Die Polizei macht bei ihren Razzien vor Gotteshäusern nicht mehr halt und sieht in den Kirchenführern inzwischen Schlüsselfiguren des Widerstands. Vor kurzem wurden drei katholische Ordensleute festgenommen. Der stellvertretende Vorsitzende des südafrikanischen Kirchenrates, Carl *Kistner,* wurde durch Verhaftung an einer Reise nach Deutschland gehindert, wo er mit hochrangigen Politikern, Gewerkschaftlern und Kirchenleuten sprechen sollte. Der Generalsekretär der südafrikanischen katholischen Bischofskonferenz, *Sinengaliso Mkhatshwa,* ist ein weiteres Mal ohne Gerichtsurteil in Sicherheitshaft genommen worden. Entgegen manchen Darstellungen ist diese Entwicklung weder vorübergehend noch zufällig: Die Kap-Republik befindet sich auf dem Weg von einer weißen „Herrenvolkdemokratie" (Heribert Adam) zu einem autoritären Polizeistaat – ähnlich wie zahlreiche andere Regime der Dritten Welt.

1. Apartheidpolitik in der Sackgasse

Rassendiskriminierung, Menschenrechtsverletzungen und politische Benachteiligung bestimmter Bevölkerungsgruppen gibt es überall auf der Welt. Die Republik Südafrika ist jedoch der einzige Staat, in dem Rassentrennung nicht nur praktiziert wird, sondern sogar gesetzlich fixiert ist: Es handelt sich gleichsam um ein *System des legalisierten Rassismus.* Der schwarzen Bevölkerungsmehrheit wird bis heute die politische, wirtschaftliche und sozio-kulturelle Gleichstellung verwehrt. Die diskriminierende Praxis der Apartheid zieht sich

durch das ganze südafrikanische Leben. Die Schwarzen müssen in besonders markierten Gebieten wohnen, d. h. in reservatähnlichen „Homelands" oder in städtischen Ghettos. Gesetze und Verordnungen regeln ihre Bewegungsfreiheit und ihre Arbeitsmöglichkeiten. Ohne Rücksicht auf ethnisch-familiäre Bindungen oder auf bestehende Beschäftigungsverhältnisse werden Schwarze immer wieder zwangsweise umgesiedelt. Krankenhäuser und Schulen sind weiterhin strikt nach Rassen getrennt.

Die *Kosten der Apartheid* sind jedoch hoch – und sie wachsen ständig. In einer modernen Industriegesellschaft, in der die Schwarzen nicht mehr ausschließlich als billige Arbeitskräfte gebraucht werden, sondern als spezialisierte Fachkräfte und zugleich als zahlungsfähige Konsumenten, ist Apartheid selbst *ökonomisch fragwürdig* und unrentabel geworden. Konsequenterweise ist von Wirtschaftskreisen der Abbau von Beschränkungen auf dem Arbeitsmarkt (Tariffreiheit, Zulassung von Gewerkschaften etc.) schon seit längerer Zeit gefordert und zum Teil auch verwirklicht worden.

Liberalisierungen lassen sich jedoch schwerlich auf bestimmte Sektoren begrenzen. Die Forderung schwarzer Bürgerrechtsgruppen nach Gleichberechtigung und Mitbestimmung bezieht sich auf alle Lebensbereiche. Das herrschende weiße Minderheitsregime sieht sich durch massive Demonstrationen, Protestmärsche, Streiks, Boykottmaßnahmen und Guerillaanschläge immer stärker unter Druck gesetzt. Trotz großer Aufwendungen und Anstrengungen zur Aufrechterhaltung der „Inneren Sicherheit" scheinen Polizei und Militär nicht mehr vollends Herr der Lage zu werden. Bei Teilen der weißen Minderheit werden *zunehmend Zweifel an der Richtigkeit der bisherigen Politik* geäußert. Die große Unterstützung, deren sich die Regierung bislang von seiten der burischen Wählerschaft sicher war, bröckelt ab. Zukunftsangst, Reformwillen, aber auch trotzige Kampfbereitschaft sind weit verbreitet.

Die südafrikanische Regierung hat in dieser Situation zu einer Politik von „Zuckerbrot und Peitsche" gegriffen, die einerseits Zugeständnisse macht, andererseits den eigentlichen Kern der Apartheid nicht antastet, sondern mit eiserner Faust verteidigt. So ist die *kleine Apartheid,* die Rassentrennung im Alltag (in Hotels, Betrieben, Verkehrsmitteln etc.), teilweise abgeschafft worden; das Verbot der Mischehen von Angehörigen verschiedener Rassen wurde aufgehoben. Durch eine Verfassungsreform wurde den Mischlingen und Indern eine eigene parlamentarische Repräsentation und Mitbestimmung in der Regierung als Juniorpartner eingeräumt.

Diese Reformen haben die Eckpfeiler der Apartheid jedoch nicht erschüttert: Die Klassifizierung nach äußeren Rassemerkmalen, die Trennung der Wohngebiete, die Homeland-Politik und die Verweigerung politischer Mitbestimmungsrechte sind uneingeschränkt aufrechterhalten worden und werden tagtäglich durch Polizeieinsatz, Massenverhaftungen, Bann und Folter verteidigt. Der Machtkern um Präsident *Pieter W. Botha* und seinen Staatssicherheitsrat blieb unangetastet. Die rechtsstaatlichen Elemente in Verfassung und Rechtsprechung, auf die die Republik Südafrika unter Verweis auf die schwarzafrikanischen Ein-Parteien-Staaten immer sehr stolz war, werden Schritt für Schritt abgebaut. Mehr noch: Durch die neuen Sicherheitsgesetze und den Ausnahmezustand werden der Willkür und Bestechlichkeit lokaler Polizeibeamter Tür und Tor geöffnet, Rechtsstaatlichkeit und demokratische Kontrolle dagegen immer weiter zurückgedrängt. Alles deutet darauf hin, daß mit der Eskalation von Gewalt und Gegengewalt bald alle Hoffnungen auf einen friedlichen Wandel in Südafrika begraben werden müssen. Wer das Südafrika von morgen studieren will, sollte sich den Libanon von heute ansehen.

2. Südafrika als internationaler Krisenherd

Die südafrikanische Regierung ist nicht bereit, über die eigentlichen Konfliktursachen zu sprechen, und bagatellisiert die gegenwärtigen Unruhen als außengesteuertes Werk kommunistischer Drahtzieher. Sie glaubt, den Konflikt durch Abschottung von der Außenwelt eindämmen zu können. Die Wortführer der schwarzen Mehrheit sind überzeugt, daß eine wirksame Veränderung der Verhältnisse in Südafrika nur durch massiven Druck von außen erfolgen wird und bislang auch erfolgt ist.

In der Tat wirkt der Rassenkonflikt weit über die Grenzen des Landes hinaus, denn trotz der isolierten Lage am Kap ist Südafrika in vielfältiger Weise mit der Staatenwelt, insbesondere dem Westen, verbunden. Insofern kann es diesem und vor allem aus wirtschaftlichen, strategischen und – nicht zuletzt – moralisch-ideologischen Gründen nicht gleichgültig sein, was in Südafrika geschieht und welches politische System dort besteht:

a) Südafrika verfügt über *reiche mineralische Rohstoffvorräte,* die von den Industrien des Westens dringend benötigt und als ‚sensibel' betrachtet werden. Bei Metallen wie Chrom, Mangan, Vanadium, Platin oder Gold verfügt die Kap-Republik neben der Sowjetunion geradezu über ein quasi-Monopol. Sollten durch Streiks, Bürgerkriege oder internationale Konflikte Lieferschwierigkeiten auftreten, so sind in den westlichen Abnehmerländern kurzfristige Produktionsausfälle oder erhebliche Preissteigerungen nicht auszuschließen. Ob es – wie von einigen vermutet – beim Ausfall südafrikanischer Rohstofflieferungen tatsächlich zu erheblichen Produktionsengpässen in den westlichen Volkswirtschaften kommen wird, hängt von der Flexibilität des Marktes ab. Allerdings sind zumindest höhere Kosten einzukalkulieren.

b) Rohstoffreichtum und binnenwirtschaftliche Industrialisierung haben Südafrika zu einem *wichtigen Handelspartner* der westlichen Welt und zu einem bevorzugten Investitionsplatz für multinationale Konzerne wer-

den lassen. Die Summe aller Auslandsinvestitionen liegt bei knapp 50 Mrd. Rand. Ca. 2000 ausländische Konzerne haben in Südafrika investiert. Betrachtet man allein den deutschen Afrikahandel, so steht Südafrika sowohl im Export wie im Import an erster Stelle.
Allerdings haben Rohstoffexport und Handelsbeziehungen zugleich zu einer starken Abhängigkeit der Republik Südafrika vom Weltmarkt geführt: Südafrika weist gegenüber seinen wichtigsten Wirtschaftspartnern ein chronisches Handelsbilanzdefizit auf (im Durchschnitt 3–5 Mrd. Rand pro Jahr), das nur über Goldverkäufe und durch Auslandsverschuldung gedeckt werden kann. Darüber hinaus läßt die Außenhandelsstruktur ein klassisches Nord-Süd-Muster erkennen: Rohstoffe und tropische Agrarprodukte Südafrikas werden gegen Industriewaren, vor allem Elektronik, Chemieprodukte und Maschinenbauerzeugnisse, getauscht. Mit anderen Worten: Südafrika ist ein sogenanntes Schwellenland, an dessen Prosperität die Industriestaaten sehr interessiert sind, das aber auch von diesen wirtschaftlich und technologisch abhängig ist.

c) Südafrika ist auch in *geopolitischer und militärstrategischer Hinsicht* von Bedeutung. Im Zeichen des Ost-West-Konflikts spielt die Kontrolle über den Südzipfel des Kontinents und über die Wasserstraße um das Kap eine erhebliche Rolle. Mehr als 25 000 Schiffe – ein Viertel davon Öltanker – umfahren jährlich das Kap – etwa die Hälfte ankert in südafrikanischen Häfen. Etwa zwei Drittel der westlichen Ölimporte werden über die Kap-Route transportiert, so daß die ungestörte Aufrechterhaltung dieser Transportwege besonders wichtig erscheint. Die militärstrategische Rolle des Kaps ist im Zeitalter der Langstreckenraketen und der Weltraumwaffen sicherlich nicht mehr so hoch einzuschätzen wie früher. Dennoch besitzt Südafrika aufgrund seiner exponierten Lage einen großen geopolitischen Stellenwert in der globalen Ost-West-Auseinandersetzung. Entsprechend bemüht sich die Sowjetunion, durch Unterstützung von Teilen des schwarzen Widerstands und durch Anerkennung exilierter Befreiungsbewegungen einen verstärkten Einfluß auf das Geschehen im südlichen Afrika zu erhalten. Dabei ist der bisherige Einsatz relativ gering gewesen, da Moskau einen Nutzen aus der fortdauernden Krise in Südafrika ziehen kann und die Zeit für sich arbeiten läßt. Das dahinterstehende Kalkül lautet etwa folgendermaßen: Je länger der gegenwärtige Konflikt andauert, ohne daß sich die westlichen Staaten eindeutig gegen das Apartheidsregime stellen, desto stärker werden die schwarzen Südafrikaner auf die Dauer ins entgegengesetzte ideologische Lager getrieben. Anders ausgedrückt: Aus sowjetischer Perspektive besteht ein Interesse an der schwelenden Fortdauer des Rassenkonfliktes in Südafrika.

d) Schließlich existieren *moralisch-ideologische Wertsetzungen,* auf die sich der Westen wie Südafrika – zu Recht oder Unrecht – berufen. Denn Südafrika, ehemals britische Kolonie, europäisches Auswanderungsland und Gründungsmitglied der Vereinten Nationen, hat sich immer als Teil des freien, demokratischen Westens verstanden, auch wenn die Privilegien der Freiheit und der demokratischen Mitbestimmung nur für eine kleine herrschende Minderheit reserviert sind. Entsprechend werden südafrikanische Regierungspolitiker nicht müde, die Kap-Republik als einen Vorposten des Antikommunismus und der abendländischen Zivilisation darzustellen. Angesichts der realen Rassendiskriminierung und der Menschenrechtsverletzungen des Apartheidsregimes hat diese demonstrative Zuordnung des ungeliebten Verbündeten Südafrika den Westen in eine unerwünschte Koalition gedrängt und eine Legitimitätskrise produziert: Wenn es den westlichen Staaten nicht gelingt, sich in Kürze mit Nachdruck von dem südafrikanischen Gesellschaftssystem und der Apartheidspraxis zu distanzieren, laufen sie Gefahr, ihre politische und moralische Glaubwürdigkeit gegenüber den Schwarzen in Südafrika, gegenüber der Dritten Welt und auch gegenüber den Ländern des Ostblocks zu verlieren.

3. Zunehmender Druck von außen

Auf Grund dieser Situation befindet sich die westliche Südafrikapolitik in einer Sackgasse. Einerseits gibt es handfeste rohstoffpolitische, wirtschaftliche und strategische Interessen, die eine Fortsetzung der engen Beziehungen mit Südafrika geraten erscheinen lassen. Andererseits wird immer deutlicher, daß die doppelbödige Politik einer verbalen Verurteilung und einer tatsächlichen Duldung der Apartheid nicht mehr ohne Schaden fortgeführt werden kann. Die ökonomischen und geopolitischen Interessen des Westens können langfristig nur gewahrt werden, wenn es in Südafrika zu einer möglichst baldigen Abschaffung der Apartheid und zu einer möglichst gewaltlosen Veränderung kommt.

Politischer Druck in Form von verurteilenden Resolutionen oder diplomatischen Protesten hat sich bislang jedoch als aussichtslos erwiesen. Eine militärische Intervention ist angesichts der internationalen Interdependenz und ihrer unvorhersehbaren Konsequenzen praktisch ausgeschlossen. Es bleibt somit nur wirtschaftlicher Druck als letztes gewaltfreies Mittel, um die südafrikanische Regierung zu einer Änderung ihrer Politik zu bewegen.

Entsprechend ist in den letzten Monaten besonders intensiv über Wirtschaftssanktionen des Westens gegen Südafrika – gemeint sind vor allem Handelsboykotte und Kreditrestriktionen – diskutiert und verhandelt worden. Trotz wiederholter Abstimmungsprozesse zwischen den großen Industrienationen und innerhalb der EG ist es bisher nicht zu einer einheitlichen Politik gekommen, da die Meinungen über Sinn, Zweck und Erfolgswahrscheinlichkeit von wirtschaftlichen Sanktionsmaßnahmen höchst umstritten sind. Dabei werden etwa die folgenden Positionen vertreten:

(a) *Befürwortung umfassender Wirtschaftssanktionen*
– Umfassende und verbindliche Wirtschaftssanktionen

können die südafrikanische Regierung so unter Druck setzen, daß sie das Apartheidsystem aufgeben müsse. Denn es waren vor allem wirtschaftliche und technisch-militärische Beziehungen zum Westen, die der weißen Minderheitsregierung den Auf- und Ausbau des Apartheidssystems ermöglicht haben.
– Von internationalen Wirtschaftsbeziehungen profitieren vornehmlich die Weißen und die schwarze Mittelklasse. Die Masse der schwarzen Arbeitnehmer ist eher ärmer geworden. Rascher, umfassender wirtschaftlicher Druck des Auslands auf Südafrika ist die letzte Chance, einen relativ gewaltfreien Wandel herbeizuführen. Ein schneller Zusammenbruch des Regimes ist besser als ein langandauernder verlustreicher Bürgerkrieg.
– Es ist unbestritten, daß die Schwarzen von Wirtschaftssanktionen stärker betroffen werden als die Weißen. Die Mehrheit der schwarzen Führer (Ausnahme: homeland leaders) haben sich dennoch für Sanktionen zur umgehenden Beendigung der Apartheid ausgesprochen. Laut Umfragen befürworten 75% der städtischen Schwarzen Südafrikas einen Wirtschaftsboykott.

(b) *Ablehnung jeglicher Wirtschaftssanktionen*
– Wirtschaftssanktionen widersprechen den Prinzipien des freien Marktes. Sie unterbinden den nationalen Handel und behindern das Wirtschaftswachstum. Insofern stehen sie auch der Überwindung von Apartheid entgegen, weil Schwarze als Produzenten (Facharbeiter) und Konsumenten (hohe Löhne) immer stärker in die moderne Wirtschaft integriert und gleichgestellt werden.
– Wirtschaftssanktionen sind wenig effektiv, da a) Südafrika in wichtigen Wirtschaftssektoren und Branchen inzwischen weitgehend autark ist; b) Boykottmaßnahmen immer wieder unterlaufen werden, weil andere Staaten oder Firmen in die entstandenen Lücken einspringen.
– Die Republik Südafrika ist mit ihren gewaltigen Rohstoffreserven für die westlichen Industrienationen von besonderer Bedeutung. Gegensanktionen Südafrikas würden die westlichen Industriestaaten schwer treffen.
– Die Schwarzen in der Republik Südafrika und in den schwarzafrikanischen Nachbarstaaten (Wanderarbeiter) hätten unter Sanktionen am stärksten zu leiden.
– Handelsboykotte und Kreditrestriktionen (Desinvestment) bedeuten zugleich einen freiwilligen Verzicht auf direkte politische Einwirkung. Denn durch die aktive Präsenz ausländischer Firmen kann Apartheid in Teilbereichen bereits abgebaut werden – so z. B. durch beispielhaftes Verhalten im Sinne der nichtdiskriminierenden Prinzipien des EG-Verhaltenskodex.

(c) *Gezielte und temporäre Wirtschaftssanktionen als pragmatischer Kompromiß*
– Gezielte, temporäre Maßnahmen sollen die südafrikanische Wirtschaft nicht ruinieren und die Regierung nicht zur Kapitulation zwingen, sondern sie schrittweise in Richtung auf die Abschaffung der Apartheid drängen.
– Bei gezielten Sanktionen soll differenziert werden zwischen solchen, die den Ausbau des weißen Macht- und Unterdrückungsapparates verhindern (Rüstung, Sicherheitssysteme, Hochtechnologie, Kommunikationssysteme), und solchen, die der schwarzen Bevölkerung zugute kommen (Grundnahrungsmittel, Baustoffe). Der Schaden für die südafrikanische Bevölkerung, insbesondere die Schwarzen, soll begrenzt werden.
– Gezielte selektive Wirtschaftsmaßnahmen sind als eine „ultima ratio" gewaltfreien Einwirkens auf die südafrikanische Regierung zu verstehen. Ein totaler Wirtschaftsboykott würde ebenso wie ein Fortbestand des Unrechtssystems in Südafrika gewaltsame Auseinandersetzungen ungeahnten Ausmaßes zwischen Schwarz und Weiß wahrscheinlich machen.
– Auf lange Sicht ist die uneingeschränkte Aufrechterhaltung der Wirtschaftsbeziehungen des Westens mit der weißen Minderheitsregierung politisch unklug und wirtschaftlich nicht rentabel, weil der Westen an Glaubwürdigkeit verliert und die Zeit eher für den ideologischen und gesellschaftspolitischen Gegner (Ostblock) arbeitet.

Befürworter von umfassenden und verbindlichen Wirtschaftssanktionen sind vor allem die schwarzen südafrikanischen Nationalisten der am Kap verbotenen militanten Widerstandsbewegungen (ANC, PAC), die internationalen Anti-Apartheid-Bewegungen, die schwarzafrikanischen Staaten und der Ostblock. Vollends abgelehnt werden Sanktionen als nicht marktkonforme Mittel von südafrikanischen wie auch internationalen Wirtschaftskreisen und aus politischen Gründen von der südafrikanischen Regierung, der Opposition und den Homeland-Regierungen.

Interessant ist die Meinungsverschiebung, die sich gerade bei den westlichen Staaten innerhalb der letzten Monate hinsichtlich der dritten Position (gezielte Sanktionen) ergeben hat: Für viele Regierungsparteien, Interessenverbände und Vertreter der öffentlichen Meinung, die Sanktionen bis vor kurzem noch für ein interventionistisches Tabu hielten, hat sich eine geradezu spektakuläre Verschiebung in Richtung auf selektive Boykottmaßnahmen ergeben. Besonders in den *USA* haben die Anti-Apartheid-Bewegung, die schwarzen Bürgerrechtsorganisationen und – nicht zuletzt – die Kirchen zu einer starken Beeinflussung der öffentlichen Meinung und der auf Wählerstimmen bedachten Politiker beigetragen. Die republikanische Regierung sah sich auf Druck der Basis gleichsam gezwungen, ihre Politik des ‚constructive engagement' aufzugeben und auf ‚Sanktionskurs' zu gehen. Ähnliches geschieht gegenwärtig auch in Europa. Internationale Bündnisverpflichtungen (das Verhältnis zu Schwarzafrika, die Meinung im Commonwealth etc.) und der Druck engagierter Interessengruppen haben bewirkt, daß immer mehr Länder selektive Maßnahmen befürworten. Auch die beiden härtesten Sanktionsgegner, die Regierungen *Englands* und der *Bundesrepublik*, die auch die größten Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika unterhalten, werden wahrscheinlich aus politischen Erwägungen, wenn auch nicht aus ideologischer Überzeugung, Boykottmaßnahmen beschließen.

4. Die Haltung der christlichen Kirchen

Eine der wichtigsten moralischen Instanzen und Meinungsführer im Kampf gegen die Apartheid sind die christlichen Kirchen. Gerade die Kirchen in Südafrika – sieht man von der gleichsam als Staatskirche fungierenden Nederdeutse Gereformerde Kerk (NGK) ab – haben sich deutlich für Aktionsprogramme, u. a. für wirtschaftliche Sanktionen, gegen die südafrikanische Regierung eingesetzt.

Die *Protestanten* und *Anglikaner* Südafrikas, gestützt durch den Ökumenischen Rat der Kirchen, sind bislang am weitesten gegangen. Im vergangenen Jahr haben sie in Harare/Simbabwe zu „sofortigen und umfassenden Sanktionen gegen Südafrika" aufgerufen. Diese Forderung wurde jedoch nicht von allen Gläubigen und Teilkirchen geteilt. Dem pointierten Aufruf in der *Harare-Erklärung* zum „politischen Handeln aus geistlicher Verpflichtung" wurden Erklärungen gegenübergestellt, um die Kirche nicht „zur Hilfstruppe der Revolution in Südafrika" werden zu lassen. Dementsprechend entschied sich der Rat der EKD im Dezember 1985 nicht für umfassende, jedoch für gezielte, kalkulierte Sanktionen", die in Südafrika Gerechtigkeit und Frieden bei geringstmöglicher Gewaltanwendung herbeirufen sollen.

Die *katholische Kirche* – normalerweise vorsichtiger mit politischen Handlungsanweisungen als ihre protestantischen Schwesterkirchen – hat besonders in Südafrika selbst sehr deutlich Stellung bezogen. In einem Hirtenbrief vom 2. Mai 1986 erkennen die katholischen Bischöfe „wirtschaftlichen Druck als ein moralisch gerechtfertigtes Mittel" an, um das Apartheidsystem, das „so lange so viel Elend und Leid den Menschen unseres Landes gebracht hat", zu beseitigen. Die katholischen Bischöfe, die sich – wie sie betonen – ihre Entscheidung nicht leicht gemacht haben, sprechen sich für „gezielten, kalkulierten wirtschaftlichen Druck" aus, der so ausgeübt werden solle, daß er „die Wirtschaft des Landes nicht zerstört und zusätzliches Leid der Unterdrückten durch Arbeitsplatzverluste" verhindert.

Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe, die Harare-Erklärung und viele andere Resolutionen über wirtschaftlichen Druck gegen Südafrika enthalten normative Forderungen. Ob Sanktionen wirklich erfolgreich sein werden, ob dadurch Apartheid tatsächlich abgebaut wird oder die weiße Oligarchie in ihrer Wagenburg noch weiter zusammenrückt, ist schwer zu prognostizieren. Es sieht so aus, als würden die großen Industriestaaten in Kürze aus innenpolitischen Gründen und um die internationale Kritik abzuschwächen Sanktionen verhängen. Ob diese jedoch stark genug sind, Pretoria zu tiefgreifenden Veränderungen zu zwingen, muß dahingestellt bleiben. Die wirtschaftliche, politische und militärische Macht und Überlegenheit der Weißen ist groß und der Durchhaltewillen der Privilegierten, die zugleich ihre Existenzrechte bedroht sehen, nicht zu unterschätzen. Hoffnungen auf schnelle Veränderungen sind wahrscheinlich verfrüht. Es wäre deswegen gut, sich von kurzfristigen Überlegungen zu lösen und sich gedanklich und politisch stärker auf die langfristigen Ziele und Formen einer Post-Apartheid-Gesellschaft zu konzentrieren. Wie die Geschichte lehrt, können sich menschenverachtende Systeme sehr lange halten – aber auch nicht unbegrenzt.

Gerald Braun / Heribert Weiland

Zum Schweigen verurteilt

Die Lage der Kirche in Vietnam

Vietnam hat die ökonomischen Folgen der Indochina-Kriege, des militärischen Engagements in Kambodscha und des Exodus von weit über 1 Million Menschen vorwiegend chinesischer Abstammung bis heute nicht überwunden. Zur Lösung seiner Probleme bedarf es sowohl ausländischer Hilfe wie der vermehrten Bereitschaft seiner Bürger, den Aufbau des Landes zu fördern. Die politische Führung entschloß sich deshalb Mitte 1985, insbesondere im Bereich der Konsumgüterindustrie und des Dienstleistungsgewerbes zu marktwirtschaftlichen Prinzipien zurückzukehren, nachdem die seit 1979 eher halbherzig betriebenen Reformen nicht den gewünschten Erfolg gebracht hatten.

Die jetzige *pragmatischere Linie,* die gelegentlich – überschwenglich – als „neue Revolution" gepriesen wird, folgt dem Beispiel anderer kommunistischer Staaten wie etwa China. Die meist in Kooperativen organisierten Bauern können ihre Produkte freier verkaufen, private Dienstleistungsunternehmen dürfen bis zu 10 Personen beschäftigen, und Beamte werden nicht mehr überwiegend in subventionierten Naturalien entlohnt, sondern bekommen ihr Gehalt voll ausbezahlt. Die Staatsbetriebe sind hinsichtlich der Beschäftigungspolitik, Preisgestaltung und Materialbeschaffung weitgehend frei, ja die Provinzregierungen tätigen sogar eigenverantwortlich Auslandsgeschäfte. Selbst die Errichtung von Freihandelszonen ist geplant, in denen sich ausländische Unternehmen längerfristig ansiedeln sollen, ohne eine Verstaatlichung befürchten zu müssen.

Die Maßnahmen erfolgten wesentlich auf Betreiben südvietnamesischer Politiker, die sich mit Unterstützung des Parteichefs Le Duan gegen konservative Kreise um

Staatspräsident Truong Chinh durchsetzten. Seit dieser zum Nachfolger des im Juli 1986 verstorbenen Le Duan ernannt wurde, ist allerdings das Schicksal des Reformkurses ungewiß. Selbst wenn Truong Chinh (79) nur für eine Übergangszeit amtieren sollte, wird er doch erheblichen Einfluß auf den Verlauf des für November 1986 geplanten Parteikongresses nehmen. Dieser aber wird nicht nur die Weichen für einen weiteren gesellschaftlichen Wandel stellen, sondern auch wohl über die Verjüngung der Parteikader wie insbesondere der Führungsspitze entscheiden.

Der *Kurswechsel* gestaltet sich ohnehin schwierig, wie die Währungsreform vom September 1985 verdeutlicht. Überhastet durchgeführt, dämmte sie nicht etwa die Spekulation ein, sondern ließ im Gegenteil die Inflation kurzzeitig auf 350% steigen. Hierunter litten nicht zuletzt die Staatsbediensteten mit festem Einkommen, so daß man in einigen Großstädten stillschweigend wieder die – befristete – teilweise Entlohnung in Naturalien einführte. Immerhin gestand die Parteipresse Anfang März 1986 die Fehler in ungewohnter Offenheit zu, und im Juni 1986 entließ man schließlich die hierfür Verantwortlichen im Rahmen einer weitgehenden Regierungsumbildung.

Außenpolitisch gibt sich Vietnam seit Mitte 1985 etwas flexibler, um die gespannten Beziehungen zu den Nachbarstaaten zu entlasten und so stärkere Anreize für ausländische Investoren zu schaffen. Das größte Hindernis stellt weiterhin das *Kambodscha-Problem* dar, das Hanoi bisher weder politisch noch militärisch in seinem Sinne zu lösen vermochte. Das Marionetten-Regime Heng Samrins hat unter der Bevölkerung kaum an Vertrauen gewonnen, und die militärische Offensive vom Frühjahr 1985 konnte die anti-vietnamesische Koalition aus Anhängern Pol Pots, Prinz Sihanouks und des Generals Son Sann nicht entscheidend schwächen. Das Zweckbündnis dieser Gruppierungen hat sogar immer noch Bestand, obgleich sich die internen Differenzen in jüngster Zeit gelegentlich in blutigen Auseinandersetzungen rivalisierender Einheiten entluden. Die Terror-Aktionen der Kommunisten Pol Pots sind allerdings wenig geeignet, ihnen Sympathien zu verschaffen, da auch sie vielfach die unschuldige Bevölkerung treffen.

Verstärkte ideologische Bekämpfung der Religion

Das Angebot Vietnams, an der thailändisch-kambodschanischen Grenze eine entmilitarisierte Zone einzurichten, haben die ASEAN-Staaten mangels ausreichender Garantien bisher abgelehnt. Dennoch scheint ihre Front angesichts der etwas „konzilianteren" Haltung Hanois allmählich aufzuweichen, wie z. B. der Aufschwung des (inoffiziellen) Handels zwischen Indonesien und Vietnam zeigt. Selbst die *Beziehungen Hanois zu Peking* haben sich entspannt, nachdem es 1985 augenscheinlich mehrere Geheimtreffen von Politikern beider Staaten gab. Die zeitweiligen Gefechte an der vietnamesisch-chinesischen Grenze gleichen denn auch – zumindest in der Sicht mancher Beobachter – eher „ritualen", die keineswegs auf einen neuen ernsthaften Konflikt zielen.
Die liberalen Tendenzen in der Wirtschaftspolitik fördern naturgemäß den Drang vieler Menschen zu größerer geistiger Freiheit. Um nun einer „Aufweichung" der Gesellschaft entgegenzuwirken, bekämpft der Staat in zunehmendem Maße jene Gruppen, die er als Bedrohung seiner ideologischen Basis empfindet. Dies betrifft außer ethnischen Minderheiten, die eine zumindest kulturelle Autonomie anstreben, vor allem die Religionsgemeinschaften, deren Lehren man als mit dem Marxismus unvereinbar betrachtet. In der Sicht der politischen Führung ist eine *Koexistenz zwischen Marxismus und Religionen* deshalb nur temporär und einzig aus pragmatischen Gründen denkbar, insofern ein offener Kirchenkampf für das Staatsgefüge verhehrende Folgen hätte. Entsprechend betreibt man mittelfristig gegenüber den Kirchen eine Politik der „Eindämmung" mit dem Ziel, sie fest in die gesellschaftliche Entwicklung einzubinden. Letztlich sollen dann die „religiösen Überreste" im Rahmen des allgemeinen Bewußtseinswandels der Menschen getilgt werden.

Die Führung bedient sich hierbei einer *Doppelstrategie*, die auf die jeweiligen Funktionen von Partei- und Regierungsorganen abgestimmt ist. Erstere bemühen sich, durch eine offensive atheistische Propaganda die Gläubigen den Kirchen zu entfremden. Zugleich versuchen sie, die Religionsgemeinschaften durch Kollaborationsangebote an einzelne Gruppen zu spalten. So empfiehlt etwa ein 1982 bekannt gewordenes Partei-Dokument „Unsere Aufgabe gegenüber der katholischen Kirche" detailliert Methoden, mit deren Hilfe man Teile der Kirche für die Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen gewinnen könne. Erklärtes Ziel ist dabei, „die Kirche, die bisher ein Instrument des Imperialismus und der Revolutionsgegner war, zu einer patriotischen, der Nation und dem Sozialismus nahestehenden Kirche im Dienste des Staates umzuformen; ihre Lehre, Organisation, Gesetzgebung und Zeremonien gemäß einer fortschrittlichen Orientierung zu reformieren" (J. Maïs, Church-State Relations in Vietnam, = Pro mundi vita, Dossier 1/86, S. 14).

Die Regierung selbst bevorzugt aus Gründen der Staatsraison eine defensive Haltung und gibt sich offiziell eher tolerant. Die Verfassung von 1980 garantiert denn auch die Freiheit der Religionsausübung, allerdings nur im privaten Bereich und mit der Maßgabe, daß sie nicht den marxistischen Leitlinien der staatlichen Politik zuwiderläuft. Die Aktivitäten aller Glaubensgemeinschaften unterliegen darum einer *strengen behördlichen Kontrolle.* Ein Dekret vom 11. November 1977 bestimmt u. a., nur solche Kandidaten dürften Priester werden, die „Patriotismus und Liebe zum Sozialismus bezeugen" (ebd., S. 16). Demzufolge ist die Zulassung zum Theologie-Studium ebenso von einer Genehmigung durch die Behörden abhängig wie die spätere Amtsausübung, ja sogar die Lehr-

pläne an den Seminaren werden hinsichtlich ihrer ideologischen Verträglichkeit überprüft. Daß derartige Maßnahmen nicht nur auf die Gleichschaltung der Kirchen zielen, sondern auch auf die Ausdünnung ihres Personalbestandes, versteht sich dabei – leider – wohl von selbst. Der Staat begnügt sich jedoch keineswegs damit, Ausbildung und Tätigkeit der Geistlichen zu überwachen. Er ist bestrebt, das Leben der einzelnen Gemeinden wie der Religionsgemeinschaften insgesamt mit seinen eigenen Aktivitäten zu koordinieren.

Diesem Zweck dienen jene *politisch-religiösen Körperschaften,* die im Rahmen der „Patriotischen Front" (dem Dachverband der Massenorganisationen) als Bindeglied zwischen Regierung und Glaubensgemeinschaften fungieren. Letztlich verfolgt er damit – trotz aller Bekenntnisse zur Toleranz – dasselbe Ziel wie die Partei. Der Leiter des staatlichen Kirchenbüros in Hanoi, *Dang Thanh Chon,* hob denn auch im Mai 1983 auf einem Kongreß der „Patriotischen Front" in einem Grundsatzreferat hervor: „Der bedeutsamste Aspekt der Religionspolitik ist, auf das arbeitende Volk, das verschiedenen Religionen angehört, dergestalt einzuwirken, daß es der Partei und der Revolution folgt, um die nationale Unterdrückung und jene durch einzelne Klassen zu beseitigen, um siegreich den Sozialismus und Kommunismus zu erbauen, die allen Menschen Unabhängigkeit, Freiheit, Wohlstand, Glück und ein moralisches Ideal vermitteln." (Echange France-Asie, Dossier 5/86 „Vietnam", Hrsg. J. Maïs, S. 32.)

Unterdrückung der Religionsgemeinschaften

Angesichts der oft nur spärlichen Informationen über Vietnam überhaupt und über die Lage der dortigen Religionsgemeinschaften im besonderen läßt sich das gesamte Ausmaß der Glaubensunterdrückung nur ahnen. Mitte 1985 beklagten Exil-Vertreter der 1964 gegründeten *„Vereinigten Buddhistischen Kirche Vietnams"*, die einst für eine Verständigung mit den Kommunisten plädiert hatte, in einer umfangreichen Dokumentation die massive Verfolgung ihrer Glaubensbrüder. Danach wurden seit 1975 zahlreiche Mönche verhaftet bzw. verbannt, Tempelanlagen zerstört und buddhistische Sozialeinrichtungen geschlossen. Nur noch wenige junge Menschen erhalten die Erlaubnis zum Eintritt ins Kloster, so daß etwa die Zahl der Mönche in der Umgebung Da Nangs binnen einiger Jahre von 500 auf 50 sank. Zudem wurde 1981 eine staatlich kontrollierte „Buddhistische Kirche Vietnams" gebildet, die allerdings unter den Mahayana-Buddhisten (ehemals 80% der Bevölkerung) nur geringen Einfluß besitzt.

Noch härter traf es offensichtlich die *synkretistischen Sekten* Südvietnams. In seinem erwähnten Referat vermerkte Dang Thanh Chon mit Genugtuung, die *Hoa Hao,* die früher 1,5 Millionen Gläubige zählten, hätten ihre „reaktionäre politische Organisation beseitigt" und seien zu „normalen religiösen Aktivitäten entsprechend ihren Anfängen zurückgekehrt" (a. a. O., S. 30). Was hierunter zu verstehen ist, verdeutlicht das Lob, das Chon den Cao-Dai-Sekten mit einst 2 Millionen Anhängern spendet. So habe deren Gruppe in Thay Ninh eine „Umstrukturierung ihrer Tätigkeiten im Geiste der Politik und der Gesetzgebung des Staates und des gemeinsamen Marsches mit dem Volke eingeleitet" (ebd.).

Die etwa 200 000–250 000 *südvietnamesischen Protestanten* haben sich bisher einer Zwangsvereinigung mit der Kirche der noch rund 10 000 Protestanten Nordvietnams widersetzt. Voraussetzung für einen Zusammenschluß wäre, daß man den seit 1976 vorliegenden Entwurf für eine neue Kirchenordnung verabschiedet. Dies stößt jedoch auf erheblichen Widerstand, da die geplante Kirchenverfassung die – wenngleich vage formulierte – Verpflichtung zum Patriotismus und zur „positiven" staatsbürgerlichen Einstellung enthält. Viele evangelische Christen befürchten, dies könne einen entscheidenden Schritt zur Politisierung ihrer Kirchen (im Sinne des Staates) bedeuten (vgl. epd, 14. 4. 86).

Prekäre Lage der katholischen Kirche

Die katholische Kirche mit ihren rund 3,6 Millionen Gläubigen ist nicht zuletzt deshalb in besonderem Maße Repressalien unterworfen, weil sie eine recht geschlossene, in der Vergangenheit prononciert anti-kommunistische Gemeinschaft bildet (vgl. HK, Juni 1984, 254 ff.). Nach 1975 wurden etwa 300 *Priester* verhaftet resp. verbannt, und derzeit befinden sich noch immer 100–200 Geistliche in „Umerziehungslagern". Darüber hinaus ist vielen Pfarrern die Amtsausübung untersagt, wobei sie gezwungen sind, sich ihren Lebensunterhalt durch manuelle Tätigkeiten zu verdienen. Gleiches gilt für einen großen Teil jener *Ordensleute,* die keine Beschäftigung in den inzwischen verstaatlichten ehemaligen Sozialeinrichtungen der Kirche fanden. Die (inoffiziellen) Angaben über den Personalstand der Kirche haben somit nur bedingten Wert, doch hilft ein Vergleich der Zahlen für Nord- bzw. Südvietnam zumindest, die Ziele des Staates zu verdeutlichen:

1985 gab es 2133 Priester, davon jedoch nur 233 (nach anderen Quellen 286) in Nordvietnam, das immerhin ein Drittel der Katholiken stellt. Von den 6177 Ordensschwestern und 1100 Ordensbrüdern waren sogar allenfalls 400 in Nordvietnam tätig (Fides, 22. 6. 85). Der ausschließlich aus Einheimischen gebildeten Klerus ist zudem sehr überaltert, da die Behörden die Nachwuchsförderung stark behindern. Die meisten Priesterseminare mußten entweder auf behördliche Anordnung hin schließen oder mangels staatlich genehmer Kandidaten ihren Lehrbetrieb selbst einstellen. 1985 zählten die beiden einzigen verbliebenen Seminare in Hanoi und Haiphong gerade noch 14 Anwärter, und 1986 wurden nur 5 weitere von insgesamt 60 Theologie-Studenten des Jahrgangs

1981/82 zugelassen. Niemand weiß allerdings, wer von den Kandidaten letzten Endes auch die Erlaubnis zur Priesterweihe und zur späteren Ausübung seines Amtes erhalten wird. In Ho-Chi-Minh-Stadt (Saigon) konnten z.B. seit 1975 nur noch 15 Neupriester geweiht werden.

Der *Seelsorge* sind äußerst enge Grenzen gesetzt. Katechismus-Unterricht für Kinder und Jugendliche ist verboten, Zeitpunkt und Dauer der Gottesdienste werden behördlich geregelt, und Predigten können in aller Regel überhaupt nicht gehalten werden – an ihre Stelle tritt oft genug die Verkündung amtlicher Verordnungen. Kirchenversammlungen dürfen allenfalls zu staatlich genehmen Zwecken einberufen werden, und Pilgerfahrten sind generell untersagt, ja die Priester können sich nicht einmal regional ohne Schwierigkeiten frei bewegen. Auslandsreisen werden ihnen nur dann erlaubt, wenn sie in staatlichem Auftrag erfolgen, und selbst die *Bischöfe* werden oft genug daran gehindert, ihren *Ad-limina-Verpflichtungen* nachzukommen. So konnten 1985 nur drei der 39 Oberhirten zu ihrem vorgeschriebenen Besuch nach Rom kommen.

Die Behörden ahnden auch geringfügige Verstöße gegen diese Auflagen mit teilweise empfindlichen Strafen. Mitte 1985 wurde etwa ein Priester zu drei Jahren Verbannung in ein kleines Dorf verurteilt, weil er folgende „Vergehen" begangen hatte: Durchführung einer lokalen Pilgerfahrt, Einberufung eines Gemeinderates, Sammlung von Spenden zur Kirchenreparatur, Aufruf gegen die Benutzung kontrazeptiver Mittel, Feier des Weihnachtsfestes (nach UCA News, 21. 8. 85).
Besonderen Repressalien sind im übrigen die *Jesuiten* unterworfen. Zahlreiche Angehörige des Ordens wurden seit 1975 in mehreren Massen-Prozessen wegen angeblicher staatsfeindlicher Aktivität mit hohen Haftstrafen belegt. 1985 lebten nur noch 9 Ordensleute in den beiden letzten noch bestehenden Ordenshäusern (nach KNA, 26. 9. 85).
Die Unterdrückungsmaßnahmen treffen auch viele einfache *Gläubige.* Zahlreiche katholische Akademiker hat man in ferne Landesteile versetzt, und zunehmend verwehrt man Katholiken den Zutritt zu den Hochschulen. Augenscheinlich hat dies aber nicht den Mut der Menschen gebrochen, ja angesichts der Verfolgung scheint die Kirche in manchen Kreisen sogar an Attraktivität zu gewinnen, denn 1983 gab es allein in Ho-Chi-Minh-Stadt immerhin 4500 Erwachsenen-Taufen (nach Steyl-Korrespondenz, 1. 6. 85). Viele vietnamesische Katholiken haben sich allerdings angesichts der Verfolgungen gleichwohl für die *Emigration* entschieden, was die Kirche ausdrücklich bedauert. Unter den mittlerweile über 1 Million Flüchtlingen im westlichen Ausland gibt es fast 300 000 Katholiken, davon die Hälfte in den USA, 50 000 in Frankreich sowie u.a. 7000 in der Bundesrepublik Deutschland. Sie wurden 1985 von 313 vietnamesischen Priestern und etwa 600 Ordensleuten betreut, von denen zwei Drittel in den USA eine neue Heimat gefunden hatten (Fides, 22. 6. 85).

Trotz aller Repressalien hat die Regierung in Hanoi bisher eines ihrer wichtigsten Ziele verfehlt: die Infiltration der Kirche durch regime-treue Priester und Laien des *„Vereinigungskomitees katholischer patriotischer Vietnamesen".* Die am 10. November 1983 gegründete Organisation, die als Teil der „Patriotischen Front" ins Leben gerufen wurde, besitzt gemäß ihren Statuten u.a. folgende Aufgaben: „1. Zur Stärkung des Patriotismus der Katholiken beizutragen, damit sie mit dem gesamten Volk in positiver Weise das sozialistische vietnamesische Vaterland aufbauen und verteidigen. 2. Durch ihr Engagement folgende Ziele verwirklichen zu helfen: die Kirche an die Nation zu binden – entschlossen gegen jeden Versuch von Imperialisten und Reaktionären zu kämpfen, die Kirche zu mißbrauchen – den guten Ruf der Religion des Herrn zu bewahren" (Echange France-Asie, Dossier 10/84 – 1/85, S. 19).

Zwischen Anpassung und Widerstand

Das Komitee besitzt bis heute keine kirchliche Legitimation, zumal die in seinen Gremien tätigen Mitglieder nicht von den Gläubigen gewählt, sondern von der *„Patriotischen Front"* delegiert wurden. Entsprechend findet es unter den Katholiken keinen Rückhalt. In zwei Diözesen gelang es bis Anfang 1986 nicht einmal, lokale Organisationen aufzubauen. Bezeichnend ist allein schon die Sprachregelung, die die Gläubigen bezüglich der im Komitee engagierten Priester verwenden: Gottesdienste regime-treuer Geistlicher „besucht man" allenfalls, an den Messen der anderen Priester aber „nimmt man teil".
Ohnehin haben fast alle Bischöfe ihrem Klerus intern zu verstehen gegeben, daß sie eine aktive Mitarbeit im Vereinigungskomitee scharf mißbilligen. Manche Geistliche sind denn auch dem Verband nur nominell beigetreten, um staatlichem Druck zu entgehen, und die Zahl der politisch wirklich aktiven Priester dürfte wenige Dutzend nicht übersteigen.

Öffentlich reagierte allerdings nur der Erzbischof von Hue, *Nguyen Kim Dien,* indem er den einzigen Pfarrer seiner Diözese, der auf dem Gründungskongreß des Komitees offiziell in Erscheinung trat, vom Amt suspendierte. Der Erzbischof von Hue, der sich auch früher nicht gescheut hatte, gegen staatliche Eingriffe in das Kirchenleben zu protestieren, wurde daraufhin von April bis Oktober 1984 inhaftiert. Seither lebt er unter strenger polizeilicher Überwachung in Hue, das er nicht verlassen darf. Die *Bischofskonferenz,* an deren jährlichen Zusammenkünften immerhin die Mehrzahl der Oberhirten teilnehmen darf, hat sich in allen Fragen, die das Verhältnis von Staat und Kirche betreffen, äußerste *Zurückhaltung* auferlegt. In den letzten Jahren veröffentlichte sie nicht einmal Hirtenbriefe, nachdem sie noch 1980 und 1983 in Hirtenbriefen bekundet hatte, die Kirche wolle einen Beitrag zum Aufbau des Landes leisten.

Mittlerweile schweigt die Hierarchie lieber, zumal viele Katholiken auf diese Appelle mit Unmut reagierten, wäh-

rend der Staat selbst die Verlautbarungen offensichtlich eher als „Lippenbekenntnisse" betrachtete. Da eine offene Kritik ohnehin nur neue Repressalien heraufbeschwören würde, paßt sie sich den Machtverhältnissen gezwungenermaßen an, wie Erzbischof *Nguyen Van Binh* von Ho-Chi-Minh-Stadt im April 1986 gegenüber deutschen Presse-Vertretern erklärte. Ihm gestattete man anläßlich des „Gebetstages für die verfolgte Kirche" (den die Deutsche Bischofskonferenz Vietnam gewidmet hatte) ein Interview, dessen Formulierungen deutlich Rücksicht auf staatliche Stellen verrieten: „Wir sind diejenigen, die sich mit den Gegebenheiten abfinden müssen. ... Es gibt vielleicht viele Menschen hier, die diese Regierung innerlich ablehnen. Das ist möglich. Aber wir als Kirche können nicht sagen, wir akzeptieren diese Regierung oder wir akzeptieren sie nicht." (epd, 23. 4. 86)

Chance für einen Neubeginn?

Die Kirche hat sich deshalb auch mit der Existenz des Vereinigungskomitees abgefunden, das sie allerdings nur als staatliches Organ ansieht. Sie muß sich mit ihm arrangieren, da das Komitee z. B. beim Druck kirchlicher Schriften eingeschaltet werden muß (1985 durfte die Kirche 80 000 Gebetbücher und 8000 Bibeln drucken lassen – Fides, 30. 11. 85).

Dies fällt um so leichter, als die Regierung augenscheinlich vorerst nicht beabsichtigt, das Komitee als Instrument zur Abspaltung der Kirche von Rom zu benutzen. Dies könnte den *außenpolitischen Interessen* Vietnams schaden, und zudem ist die regime-treue Organisation wohl eben doch noch zu schwach. Erzbischof Binh ließ insofern vorsichtigen Optimismus erkennen, als er meinte: „Wir können nicht sagen, ob diese Vereinigung immer eine positive Rolle spielen wird. Das wäre zu gewagt. Aber bis jetzt, in den letzten beiden Jahren, war das Komitee der Kirche dienlich. Und ich hoffe, das gilt auch für die Zukunft. Wenn wir etwas mit der Regierung zu regeln haben, wenn es Schwierigkeiten gibt, dann wenden wir uns an das Komitee und bitten darum, unseren Standpunkt gegenüber den staatlichen Stellen klarzulegen. Bis jetzt hat das funktioniert" (ebd. S. 6).

Diese Haltung wird jedoch keineswegs von allen Oberhirten oder gar Gläubigen geteilt. Nicht wenige werfen manchen Bischöfen Resignation, ja Feigheit vor. Sie verweisen auf das mutige Auftreten jener, die trotz staatlicher Drohungen offen ihre Meinung äußerten. Für sie sind Erzbischof Dien oder der ebenfalls in seiner Amtsausübung stark behinderte Kardinal *Trinh Van Canh* von Hanoi sicherlich eher Vorbilder. Es gibt aber auch Gläubige, die die erniedrigende Lage der Kirche als *Chance zu einem Neubeginn* verstehen. Sie versuchen, in ihrer jeweiligen Umgebung im christlichen Geiste tätige Nächstenhilfe zu üben und so ihren Mitmenschen in der Not zumindest ein Gefühl der Gemeinschaft zu vermitteln. Erzbischof Binh sieht denn auch hierin die Möglichkeit, der ihrer materiellen Mittel weitgehend beraubten Kirche ein neues Profil als „Kirche *für die* Armen" zu verleihen: „Das bedeutet: Kirche mitten im Volk, eine Kirche, die sich nicht gegen das vietnamesische Volk stellt, nicht in einer Oppositionsrolle verharrt ... Das heißt, wir müssen in Armut leben, wir müssen uns zuallererst um die Ärmsten kümmern ... Man kann in diesem Sinn auch sagen, wir wollen eine ‚Kirche *der* Armen' sein. Aber man muß genau erklären, was damit gemeint ist. Die Kirche ist nicht ausschließlich für die Armen da. Sie ist für alle da. Wir wollen im ganzen vietnamesischen Volk die christliche Lehre verkünden, vor allem aber den Armen" (ebd., S. 5).

Peter Drews

Kurzinformationen

Johannes Paul II. äußerte sich am 28. Juni ausführlich zum Stand der Nacharbeit der Konzilssondersynode 1985.

Der Papst widmete die traditionelle Halbjahresbilanz beim Zusammentreffen mit der Kurie und den Mitarbeitern des Vatikanstaats an Peter und Paul diesmal ganz dem Rückblick auf die außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode Ende letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1986, 34–48). Dabei ging er vor allem auf die drei Vorschläge des Schlußdokuments ein, die er schon in seiner Schlußansprache als besonders wichtig herausgehoben hatte: Ostkirchenrecht, „Weltkatechismus" und Stellung der Bischofskonferenzen. Nach den Worten des Papstes soll das *Kirchenrecht für die katholischen Ostkirchen* bald fertiggestellt werden. Er kam auf die Errichtung der Kardinals- und Bischofskommission zur Erarbeitung eines Katechismusentwurfs zu sprechen, die unlängst bekanntgegeben wurde (vgl. HK, Juli 1986, 304): Die Kommission könne im Verlauf ihrer Arbeit auf *Konsultoren und Experten* zurückgreifen, damit die Vorbereitung des Katechismus in der von der Synode gewünschten Art und Weise vor sich gehe und den „pädagogischen, psychologischen und technischen Anforderungen der modernen Kultur und Gesellschaft" Rechnung trage. Der Katechismusentwurf werde nach seiner Fertigstellung wie das Schema zum CIC den Bischöfen zur Stellungnahme vorgelegt. Die Verantwortung für die von der Synode gewünschte Studie über den *theologischen Ort und die Lehrautorität der Bischofskonferenzen* wurde von Johannes Paul II. mit Schreiben vom 19. Mai dem Präfekten der Bischofskongregation übertragen. Die Ortskirchen und die Kurienorgane würden

bei der genaueren Durchführung der Untersuchung konsultiert. Der Papst gab auch bekannt, daß der Bischofsrat beim Synodensekretariat beschlossen habe, die von der Synode im Schlußdokument aufgeworfene Frage nach dem *Subsidiaritätsprinzip* in der Kirche weiter zu klären. Dazu werde ein „Status quaestionis" ausgearbeitet. Die Arbeit sei schon aufgenommen worden, und die ersten Ergebnisse würden bei der Herbstsitzung des Synodenrats behandelt. Zum Schlußdokument der Synode sagte der Papst in seiner Peter-und-Paul-Ansprache, alle in der Kirche sollten daraus die Grundlinien für die Pastoral am Ende des zweiten Jahrtausends entnehmen.

In München tagte vom 3. bis 9. Juli das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes.

Der auf der Vollversammlung von Budapest 1984 zum Präsidenten des LWB gewählte ungarische Bischof *Zoltán Káldy* konnte nicht an der Sitzung teilnehmen; er hatte Ende letzten Jahres einen Herzinfarkt erlitten. Der neue Generalsekretär des 104 lutherische Kirchen umfassenden Weltbundes, der Norweger *Gunnar Staalsett*, sprach sich in seinem Rechenschaftsbericht vor dem 30köpfigen Exekutivkomitee für eine *verbindliche Einheit der lutherischen Kirchen* aus: Man müsse angesichts der Tatsache, daß der LWB gelegentlich schon wie eine Weltkirche handle, offen über die einer Weltgemeinschaft eigene Autorität sprechen und darüber, wie sie auf eine mit der evangelischen Ausrichtung vereinbare Weise ausgeübt werden solle. Es gebe keine theologischen Gründe dafür, warum es keine nationale und ethnische Grenzen überschreitende lutherische Kirche geben könne. Staalsett wertete den Plan zur *Einberufung eines christlichen Friedenskonzils* positiv; es solle aber besser unter einem anderen Namen zusammentreten. Das Exekutivkomitee machte sich das Votum des Generalsekretärs zu eigen: Zum Abschluß der Münchner Tagung wurde einstimmig eine Erklärung zur Einberufung einer weltweiten ökumenischen Friedensversammlung verabschiedet. Ziel der ökumenischen Friedensversammlung unter Beteiligung der katholischen Kirche müsse es sein, die Herstellung von Atomwaffen, die Androhung ihres Gebrauchs sowie ihren Einsatz zu überwinden. Die Mitgliedskirchen wurden aufgerufen, an die Stelle der Lehre vom gerechten Krieg eine Lehre vom gerechten Frieden zu setzen. Zu *Südafrika* erklärte das Exekutivkomitee, der „dämonische Charakter" des Apartheidregimes ermächtige Christen zum Widerstand und zu sofortigem Handeln. Der Lutherische Weltbund wird seine Konten bei drei Banken auflösen, die in Geschäftsbeziehungen zu Südafrika stehen.

Die drei Landeskirchen der Schweiz sprechen sich für eine Ausdehnung der Sonntagsruhe aus.

Angesichts der in der Schweiz wie in allen Industrieländern zu beobachtenden Tendenz zur Lockerung des Sonntagsarbeitsverbots halten der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, die Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz Rückfragen an die Rechtfertigung von Ausnahmebewilligungen für geboten. In ihrer gemeinsamen Erklärung „Für einen wirksamen Schutz des Sonntags" bezeichnen die drei Kirchen die Frage einer Ausweitung der Sonntagsarbeit als eine „gesamtgesellschaftliche Frage, bei der nicht bloß ökumenische Kriterien, sondern auch menschliche und kulturelle Werte zur Diskussion stehen"; deshalb müsse darüber auch eine öffentliche Diskussion stattfinden. In diesem Sinne wollen die Kirchen mit ihrer Erklärung als ihre Sicht in die Diskussion einbringen: 1. Die gesellschaftliche Regelung des Arbeit-Freizeit-Rhythmus muß „der Erhöhung der Lebensqualität förderlich" sein. 2. Der Sonntag wird unabhängig von der religiösen Überzeugung von einer großen Mehrheit „als Tag der Ruhe, der Besinnung und der Gemeinschaft betrachtet"; Sonntagsarbeit würde deshalb zu einer zeitlichen Desintegration mit sozialen Folgen führen. 3. Wie bei der Verzweckkung des Sonntags durch die Konsum- und Freizeitindustrie erschwert die Sonntagsarbeit, „daß der Sonntag als gemeinsamer Ruhetag die Möglichkeiten schafft, um zu Arbeit und Konsum auf Distanz zu gehen und zu einer Tagesgestaltung zu gelangen, die eine Ahnung von befreiter Zeit ohne Fremdbestimmung und Zeitdruck vermitteln kann". Aus dieser Sicht der Kirchen sei deshalb „nicht eine Ausdehnung der Sonntagsarbeit, sondern eine Ausdehnung der Sonntagsruhe anzustreben als Chance für Sinnerfahrung, solidarische Freiheit und Gemeinschaftserlebnis". Für die Christen und ihre Kirchen eröffnet der Sonntag als Tag des Herrn darüber hinaus immer wieder neu „die Möglichkeit zur Erinnerung und Ver-Gegenwärtigung der Herkunft und Zukunft unserer christlichen Sinnerfahrung. Daher sollten wir Christen uns noch mehr als andere mit Findigkeit und Ausdauer dafür einsetzen, daß allen die Möglichkeit geboten wird, diesen Tag, der um des Menschen willen von Gott geschenkt wurde, zu einem Tag des Mehr-Mensch-Werdens zu gestalten."

Der Tod des ungarischen Primas macht umfassendes Revirement im ungarischen Episkopat notwendig.

Der Tod des Primas von Ungarn, *László Kardinal Lekai* (er starb am 30. Juni dieses Jahres im Alter von 76 Jahren), macht ein umfassendes Revirement im ungarischen Episkopat notwendig. Vorbereitungen dazu laufen schon seit längerer Zeit, da mit dem Rücktritt des Primas und Kardinals im nächsten Jahr gerechnet wurde. Die Erneuerung des ungarischen Episkopats, die gegenwärtig wohl die dringlichste Aufgabe der Kirche in Ungarn ist (der Episkopat insgesamt ist überaltert, einige Bischofssitze sind unbesetzt, mehrere Bischöfe haben die Altersgrenze zum Amtsverzicht – 75 – längst überschritten und mehrere Bischöfe sind durch Krankheit behindert), wird allerdings einige Zeit in Anspruch nehmen. Der ungarische Staat bzw. dessen kommunistische Führung hat sich

in den letzten 10 bis 15 Jahren zwar nicht mehr der Besetzung von Bistümern widersetzt, kontrolliert den Episkopat aber sehr genau und legt Wert darauf, daß kein Bischof ernannt wird, der nicht ins Konzept der staatlichen Kirchenpolitik paßt. Die Bischöfe haben einstweilen ihre Handlungsfähigkeit dadurch bewiesen, daß sie bereits bei ihrer ersten Zusammenkunft nach dem Tode des Primas (anläßlich von dessen Beerdigung in Esztergom) den Erzbischof-Koadjutor von Kalocsa, *László Paskai,* zum neuen Vorsitzenden der Bischofskonferenz gewählt haben: Praktisch das einzige kirchliche Führungsamt, über das wenigstens formell die Bischöfe allein verfügen können, auch wenn davon ausgegangen werden kann, daß der Staat dazu sein Plazet gegeben hat. Paskai (59) gilt gegenwärtig als „natürlicher" Nachfolger Lekais als Primas. Entgegen einer Meldung der FAZ (9. 7.) müßte Paskai sein Amt als Vorsitzender der Bischofskonferenz aber nicht abgeben, wenn er nicht Erzbischof von Esztergom würde. Denn während das Amt des Primas Traditionsamt ist, kann der Vorsitzende aus den Mitgliedern der Bischofskonferenz gewählt werden, unabhängig vom Bischofssitz, den der Betreffende innehat. Paskai hat sich in ersten Stellungnahmen sehr nachdrücklich zu der in Ungarn auch innerhalb der Kirche teilweise heftig umstrittenen Politik der „kleinen Schritte" des verstorbenen Primas bekannt. Angesichts der strengen Kontrolle, die der Staat über die Kirche ausübt, ist eine andere Art von kirchlicher Führung wohl auch nicht denkbar. Doch wird unter Paskai mit mehr pastoraler Führung und vor allem mit einer Entspannung im Konflikt mit den „Basisgemeinschaften" des Piaristenpaters *György Bulanyi* („Bulanyisten") gerechnet, die bisher nicht zuletzt an persönlichen Animositäten zwischen dem sonst liebenswürdig umgänglichen und bescheidenen, aus Gesinnung und auch aus Angst vor Verwicklungen mit dem Staat in kirchenpolitischen Fragen autoritär agierenden Primas und Bulanyi gescheitert war.

Der Staat-Kirche-Konflikt in Nicaragua verschärft sich weiter.

Spätestens die Wiedereinreiseverweigerung für den Pressesprecher der Erzdiözese Managua, *Bismarck Carvallo,* und erst recht die Ausweisung des stellvertretenden Vorsitzenden der nicaraguanischen Bischofskonferenz und Bischof der Prälatur Juigalpa, *Pablo Antonio Vega Mantilla,* hat gezeigt, daß die Staat-Kirche-Beziehungen in Nicaragua auf einem neuen Tiefpunkt angekommen sind. Wie die fast zur gleichen Zeit erfolgte Schließung der einzig noch verbliebenen und sehr traditionsreichen Oppositionszeitung „La Prensa" und die Verhaftung mehrerer Oppositionspolitiker zeigt, nimmt das sandinistische Regime keine Rücksicht mehr auf die innere Opposition, ob es sich dabei um kirchliche oder zivile Persönlichkeiten handelt. Vermutlich wollten die Verantwortlichen des Regimes die Zeit unmittelbar nach dem für sie günstigen Urteil des Internationalen Gerichtshofes in Den Haag über völkerrechtswidrige Eingriffe der USA gegenüber Nicaragua nutzen, um innenpolitisch reinen Tisch zu machen. Obwohl die Vertreter des Regimes auch nach den jüngsten Maßnahmen nicht müde werden zu versichern, sie respektierten die Kirchen- und Religionsfreiheit, und die betroffenen kirchlichen Persönlichkeiten seien allein aus politischen Gründen ausgewiesen worden, weil sie sich ein Staatsvergehen hätten zuschulden kommen lassen, wird doch deutlich, daß die Sandinisten die Kirche sowohl als religiöse wie als politische Opposition im Innern ausschalten wollen. Wie wenig Rücksicht die Sandinisten auf die kirchliche Hierarchie noch zu nehmen bereit sind, zeigt gerade der Fall des Bischofs Vega. Im Gegensatz zu Kardinal *Miguel Obando Bravo,* der sich schon sehr früh in offene Opposition zum Regime begab, versuchte Vega, obwohl auch selbst nie ein erklärter Freund der sandinistischen Bewegung, lange zu vermitteln. Allerdings hatte Vega in einigen Erklärungen auf Auslandsreisen und in Gesprächen mit Auslandskorrespondenten im Lande selbst deutliches Verständnis für die Contras und auch für die Position der Reagan-Administration gezeigt und das Recht auf Widerstand der Bevölkerung angesichts der Menschenrechtsverletzungen im Lande gerechtfertigt. Wie prekär die Situation der kirchlichen Hierarchie im Lande geworden ist, zeigt, daß Kardinal Obando eine schon angekündigte und fest terminierte Auslandsreise abgesagt hat. Auch er könnte vermutlich nicht mehr mit einer Wiedereinreise rechnen.

US-Bischöfe plädieren für genauere Unterscheidung zwischen Priester- und Laienämtern.

Die letzte außerordentliche Vollversammlung (9. bis 16. Juni) der US-Bischöfe war als eine Art Exerzitien gestaltet und fand hinter verschlossenen Türen in Collegeville/Minnesota statt. Es war nicht beabsichtigt, irgendeine Erklärung als Beratungsergebnis zu erarbeiten. In der Öffentlichkeit bekannt wurden lediglich einige der von Bischöfen gehaltenen Referate. So wies Bischof *Raymund Lucker* von New Ulm/Minnesota darauf hin, daß die Kirche die Laien in der für sie vorrangigen Aufgabe bestärken müsse, die Gesellschaft umzugestalten, in der sie leben und arbeiten. Die Kirche habe in der Vergangenheit mehr Wert darauf gelegt, kirchliche Ämter zu entwickeln als solche „Ämter" zur Umgestaltung der Gesellschaft. Die Kirche müsse eine Klerikalisierung der Laien-Ämter vermeiden. Nach Ansicht des Erzbischofs von Cincinnati, *Daniel Pilarczyk,* haben zur Abnahme der Berufungen Unklarheiten in bezug auf das Wesen und die Aufgaben des Priestertums und den Wert des priesterlichen Zölibats beigetragen. Das allgemeine Priestertum der Glaubenden fordere dazu auf, zu einer Heiligung der Welt beizutragen, während der geweihte Priester in erster Linie für den Dienst innerhalb der Kirche da sei. In bezug auf den Priestermangel wies Pilarczyk u.a. darauf hin, daß die Realisierung eines verheirateten Priestertums oder des Priestertums der Frau nicht als offene Fragen gelten sollten, während man

den Problemen Beachtung schenken solle, die mit den Mitteln gelöst werden können, über die man z. Z. verfüge. In einer Zusammenfassung der Beratungen meinte der Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin*, daß die explosionsartige Entwicklung bei den Laienämtern zu einer Verwischung der Rollen geführt habe sowie zur Tendenz, alles mögliche in einem gemeinsamem Amt unterzubringen. Nur wenn wieder stärker unterschieden werde zwischen den Aufgaben der Priester und der Laien, würden sich die Priester weniger bedroht fühlen und wären besser dazu in der Lage, die Laien in ihren Aufgaben zu bestärken.

Bücher

KARL-EGON LÖNNE, **Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert.** Neue historische Bibliothek. edition suhrkamp. Neue Folge Band 264, Frankfurt am Main 1986. 339 S. 16,– DM.

Eine vergleichende und zugleich komprimierte Darstellung des politischen Katholizismus in Europa hat bisher gefehlt. Wer das Werk Lönnes mit solcher Erwartung in die Hand nimmt, wird allerdings enttäuscht – trotz diverser Vorzüge, die es zweifellos bietet. Der Autor verzichtet von vornherein auf eine auf Synthese zielende Durchleuchtung der (zunächst) als Reaktion auf die Französische Revolution und die Säkularisation entstandenen politischen Kräfte und Bewegungen in den in sich „sehr ungleichen" Katholizismen der verschiedenen europäischen Länder. Lönne beschränkt sich auf eine (parallelisierte) Darstellung des sich politisch artikulierenden Katholizismus in Deutschland, Frankreich und Italien vom auslaufenden 18. Jahrhundert bis in die unmittelbare Gegenwart (unter Vernachlässigung für das Thema ebenfalls nicht unwichtiger anderer Länder: Belgien, Holland – auch Österreich). Und sosehr er auch bemüht ist, nicht nur die „Außenbeziehungen" dieser Katholizismen (zu Staat und Gesellschaft), sondern die inneren Spannungsverhältnisse zu verdeutlichen, gerät ihm mit seiner historisierenden Methode gerade die Entwicklung seit 1945 zu einer nicht einmal besonders informativen Kurzdarstellung der Entwicklung christlich-demokratischer Parteien. Was methodisch wohl nur geschehen konnte auf dem Hintergrund der wirklich nicht haltbaren, direkt nur auf die CDU/CSU angewandte, aber indirekt auf alle C-Parteien bezogene These, daß die Entwicklung der Unionsparteien „weitgehend mit der Entwicklung des politischen Katholizismus in der Bundesrepublik gleichgesetzt werden (kann)" (S. 276). Abgesehen davon, daß diese Gleichsetzung gerade in bezug auf die Bundesrepublik eine pure Fiktion ist, gehört die gesamte Nachkriegszeit in Europa bereits zur Nachgeschichte des politischen Katholizismus, in der er als eigenständige politische Kraft längst zu existieren aufgehört hat und in einem schwächer werdenden katholischen Verbandswesen nur ein parapolitisches Dasein in den vorpolitischen Räumen führt. Dennoch ist die Arbeit Lönnes vor allem für die Kenntnis des 19. Jahrhunderts hilfreich, weil sie den Leser über eine verengte nationale Sicht hinausführt, sich auf die Darstellung der wesentlichen Entwicklungen beschränkt und die von ihm behandelten Katholizismen dieser Zeit in ihren Errungenschaften wie in ihren Fragwürdigkeiten vorurteilsfrei darstellt.

D. S.

MICHAEL N. EBERTZ / FRANZ SCHULTHEIS (Hrsg.), **Volksfrömmigkeit in Europa.** Chr. Kaiser Verlag, München 1986. 288 S. 48,– DM.

Volksfrömmigkeit als Forschungsgebiet wird gerade im deutschsprachigen Gebiet vielfach einer weithin deskriptiv-inventarisierenden religiösen Volkskunde überlassen. Die Religionssoziologie, zumal wenn sie sich schwerpunktmäßig als Kirchen- bzw. Pastoralsoziologie betätigt, hat hier noch einiges nachzuholen. Der vorliegende Sammelband mit Beiträgen zu einer „Soziologie populärer Religiosität" aus insgesamt 14 Ländern ist ein Versuch, diesem Defizit abzuhelfen. Aufgabe der Autoren war es, jeweils ein theoretisches Konzept vorzustellen und dies mit Hilfe von Fallbeispielen zu erläutern. Das Ergebnis ist eine Sammlung von Beiträgen mit z. T. recht verschiedenem Forschungsinteresse im weiten Feld von Religionssoziologie, Volkskunde, Religionsgeschichte. Ausgangspunkt der Beiträge ist die wie auch immer im Einzelfall inhaltlich gefüllte Unterscheidung von populärer und nichtpopulärer Religiosität. Auch über ein rein wissenschaftliches Interesse hinaus ist diese Unterscheidung gerade heute von einigem Belang: Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Frage nach der Zukunft des Christentums, den Tradierungschancen des Glaubens ist ein solcher Blick über den Rand kirchlicher Religiosität allemal heilsam. Zu kurz greifen würde es allerdings, wenn Religionssoziologen aus Furcht, von Kirche und Pastoral vereinnahmt zu werden, „populare Religiosität" in erster Linie als Ausdruck einer Reaktion des Volkes gegen kirchliche „Monopolisierungs"-Tendenzen verstünden. Religiosität ist zwar mehr, als Theologie und Kirche als solche definieren, letztere haben aber dennoch eine notwendige und legitime Korrekturfunktion, die nicht einfach mit „Bekämpfung", „Stigmatisierung" wiederzugeben ist.

K. N.

Zeitschriften

Theologie und Religion

COX, HARVEY. **Theologien für eine postmoderne Welt.** In: Reformatio Jhg. 35 Heft 3 (Juni 1986) S. 183–190.

Die Hauptthese des amerikanischen Theologen, der in den sechziger Jahren mit seinem Buch „Stadt ohne Gott" Aufsehen erregte: Wir brauchen eine postmoderne Theologie, um mit dem Wiederaufleben von Religion, einem neuen Gefühl für das Heilige und mit politischem Glauben fertigzuwerden. Dabei dürften aber das Geschichtsbewußtsein, die kritische Sensibilität und die begriffliche Klarheit der modernen Theologie nicht aufgegeben werden. Nach Ansicht von Cox entsteht die postmoderne Theologie in den „Kellern, Küchen, Slums und Kolonien", also bei den Außenseitern, die nie in die Synthese von Theologie und Moderne integriert waren. Während die moderne Theologie vom Geist fasziniert gewesen sei, werde sich postmoderne Theologie auf den Leib konzentrieren, auf das Wesen der menschlichen Gemeinschaft und auf die Frage nach Leben und Tod. Das Bestreben der modernen Theologie, „allen überall alles zu sein", werde in einer von der Wiedergeburt der Besonderheit bestimmten postmodernen Welt nicht überleben. Auf der Ebene der gesellschaftlichen Verkörperung müßten die Ressourcen für ein postmodernes Christentum nicht erfunden werden, sondern sie brächen durch den „rissigen Untergrund der Modernität". Wichtig ist der Satz, mit dem Cox seine Überlegungen schließt: Niemand könne über die „Stadt ohne Gott" hinausgehen, der nicht durch sie hindurchgegangen sei.

OHLIG, KARL-HEINZ. **Außerbiblische und biblische Schöpfungsvorstellungen.** In: Diakonia Jhg. 17 Heft 4 (Juli 1986) S. 221–230.

Ohlig geht davon aus, daß die mythisch-religiösen Schöpfungsvorstellungen jeweils eine Antwort auf die Sinnfrage geben und unlösbar mit dem jeweils bestimmenden soteriologischen Vorstellungen verbunden sind. Während die altorientalischen Schöpfungsmythen die Erfahrung des mühsamen Siegs der Menschen und ihrer Kulturleistungen über die mächtige Natur festhalten, aber nicht über die chaotische Natur als apersonalen Anfang und ebensolches Ende hinauskommen, löst die biblische Schöpfungsvorstellung den Menschen als Ebenbild Gottes aus der Natur und versteht Gott als souveränen Schöpfer, der nicht in die Werdeprozesse der Natur eingebettet ist. Als Konkurrenz dazu sieht Ohlig die Schöpfungsvorstellungen in den östlichen Religionen: Sie haben sich ebenfalls aus dem Mythos entwikkelt, aber auf diesem Weg eine andere Konsequenz gezogen als die jüdisch-christliche Tradition: „Der Glaube an personale Götter erschien dem differenzierter werdenden Denken als unhaltbar, zu groß war die Macht der all-einen Natur". Die Sinnfrage wird dadurch letztlich resignativ beantwortet. Beide Optionen, die jüdisch-christliche und die östliche, haben viele Plausibilitäten für sich: Der Mensch muß wählen, ob er sich als zufälligen Teil des Kosmos oder als bleibend gültiges Ebenbild Gottes verstehen will.

Kultur und Gesellschaft

ANATRELLA, TONY. **Adolescence de toujours et d'aujourd'hui.** In: Etudes (Juli 1986) S. 27–39.

Nicht nur der Zeitabschnitt, den man als Jugend bezeichnet, hat sich in der jüngsten Vergangenheit verlängert, nicht wenige Erwachsene, so die Beobachtung des Psychoanalytikers und Professors für klinische Psychologie Anatrella, richten ihr Leben nach dem Jugend-Modell ein. Man befinde sich gegenwärtig geradezu in einer „Konfusion der Generationen". Der Erwachsene lebe vor allem in der Hoffnung, jung zu bleiben. Die Jugendlichen bräuchten jedoch wirkliche Erwachsene als Gegenüber, um sich an ihnen messen zu können. Die Erwachsenen hätten die Jugendlichen unter dem Vorwand im Stich gelassen, man wolle ihnen mehr Freiheit geben. Die eigentlichen Gründe lägen jedoch in der Schwierigkeit begründet, sich als Vater, als Mutter, als Erzieher, als Lehrer, als Priester zu verstehen. Während die Jugendlichen von ihnen erwarteten, ins Leben eingeführt zu werden, seien es die Erwachsenen, die bei den Jugendlichen nach den angemessenen Lebenshaltungen nachfragten. Zahlreiche Erwachsene seien selbst noch große Jugendliche, deren Gefühlsleben durchaus nicht immer stabil sei. Beziehung und Kommunikation zwischen Jugendlichen und Erwachsenen seien jedoch nur möglich, wenn jeder an seinem Platz bleibe.

REITER, JOSEF. **Die Probe aufs Humanum.** In: Stimmen der Zeit 111. Jg. Heft 7 (Heft Juli 1986), S. 435–453.

Ausgangspunkt für die Erörterung der Frage, ob das, was heute im Bereich der Gentechnologie machbar ist, auch realisiert werden dürfe, ist für Ritter der Begriff der Menschenwürde. Als grundlegende Bedingungen menschenwürdiger Existenz geht er in diesem Zusammenhang von der Identität und Integrität des Menschen, der Achtung seiner leiblichen Kontingenz sowie der Gleichheit mit anderen Menschen aus. Auf die Frage, ob so weitgreifende Eingriffe in die Natur überhaupt erlaubt sein können, antwortet er mit der Feststellung, daß das christliche und das für das Grundgesetz maßgebliche Menschenbild jeglichen Eingriff in die Evolution durchaus nicht verbiete. Die Menschenwürde werde erst getroffen, wenn es durch die Gentechnologie zu nicht mehr kontrollierbaren Folgen käme. Gentechnologische Eingriffe müßten daher Wege der Korrektur offenlassen. Solange die Gentechnologie therapeutischen Zwecken beim Menschen diene, sei kein Verstoß gegen die Menschenwürde gegeben. Anders sähe es aus, wenn durch die Aufstellung einer genetischen Werteskala die Gleichheit der Menschheit bedroht sei, wenn in die menschliche Keimbahn eingegriffen würde, wenn der Mensch Gegenstand züchterischer Bemühungen würde.

Kirche und Ökumene

WILLEMS, AD. **Het mysterie als ideologie.** De bischoppensynode over het kerkbegrip. In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 26 Heft 2 (April-Juni 1986) S. 157–171.

Der niederländische Dogmatiker beschränkt sich nicht auf eine Analyse der Aussagen des Schlußberichts der Sondersynode 1985 über das II. Vaticanum, sondern bezieht den Kontext von „Mysterium" und „Volk Gottes" als ekklesiologische Grundkategorien ein. Er zeigt auf, daß dem Verständnis der Kirche als Geheimnis eine unübersehbare Zweideutigkeit anhaftet: Im einen, problematischen, Fall meint die Rede von der Kirche als Mysterium, daß sich das Heilige unmittelbar in ihren irdisch-geschichtlichen Strukturen und Institutionen greifen läßt, im anderen verweist sie – und hier sieht Willems eine legitime und notwendige Verwendung der Kategorie – auf die Glaubensgemeinschaft als Symbol von Gottes Anwesenheit. Willem begrüßt, daß die Synode den Blick stärker auf das Geheimnis der Kirche lenkt und damit das Spezifikum der Kirche in einer eindimensionalen, nur am Funktionieren ausgerichteten Gesellschaft heraushebt. Im Schlußteil des Dokuments werde aber dann die Betonung des Geheimnischarakters der Kirche faktisch zur Ideologie; Mysterium und Institution würden gegeneinander ausgespielt. Demgegenüber stellt Willems klar, daß die Fragen, die mit einem tieferen Verständnis für die Geschichtlichkeit des Gottesvolkes, seinem nichtklerikalen Charakter und seinen politischen Bewußtwerdungsprozeß zu tun haben, ins Innere des Mysteriums Kirche gehören.

Notizen

Nach dem jüngsten, von der Bundesregierung vorgelegten *Suchtbericht* gibt es in der Bundesrepublik 1,5 Millionen behandlungsbedürftige *Alkoholkranke,* 300 000 bis 500 000 Menschen, die – mißbräuchlich – von *Medikamenten* abhängig sind und ca. 50 000 *Drogenabhängige,* die regelmäßig Haschisch, Marihuana oder Kokain nehmen. Alkohol bleibt somit mit weitem Abstand Droge Nr. 1; der Alkoholverbrauch an sich ist aber in den letzten Jahren von 12,7 Liter pro Kopf 1980 auf 11,1 1985 zurückgegangen. Rückgängig ist auch der Rauschgiftmißbrauch, vor allem von Opiaten. Das Durchschnittsalter von Drogengefährdeten und -abhängigen steige (ebenfalls seit Jahren) wieder. Die *Erfolgsquote bei Rehabilitationsmaßnahmen* habe sich von 10 Prozent in den 70er Jahren auf rund 30 Prozent erhöht.

Vom Caritas-Verband Berlin wird von Erfahrungen des Berliner Caritas-Frauennotdienstes über die Mißhandlung von Frauen durch deren Ehemänner und Partner berichtet, die beim Frauennotdienst Zuflucht suchen. Durchgängige Erkenntnis: *Gewalt gegen Frauen* in der Ehe sei in keiner Weise schichtengebunden, sondern komme bei leitenden Angestellten und Freiberuflern, Akademikern und selbst Professoren ebenso vor wie bei Fabrikarbeitern. Betroffen seien zunehmend auch Lehrerinnen und Ärztinnen. Berichtet werde häufig von zermürbenden Drohungen, von Verbot, arbeiten zu gehen, von Schlägen und auch von sexueller Gewalt. Ca. 40 Prozent der Frauen, die den Notdienst in Anspruch nehmen, kehrten wieder – vielfach aus Angst – zu ihrem Partner zurück.

Nach Auskunft des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz wurden in den deutschen Bistümern (einschließlich West-Berlin) 1985 insgesamt *541 Ehen erstinstanzlich für nichtig erklärt.* In 250 Fällen wurde die Gültigkeit der Ehe bestätigt. Insgesamt waren Ende 1985 ca. 1400 Fälle in erster Instanz anhängig. Zur Feststellung der Nichtigkeit bedarf es des gleichlautenden Urteils zweier Instanzen. Obwohl das Sekretariat der Bischofskonferenz keine genauen Angaben machen konnte, wird geschätzt, daß etwa in zwei Drittel aller anhängigen Fälle auf Ungültigkeit erkannt wird.

Die *polnischen Bischöfe* haben sich auf ihrer letzten Vollversamlung Ende Juni nachdrücklich gegen die vom *Staat eingeführte Religionskunde* in den polnischen Schulen gewandt. Diese solle offenbar aus marxistischer Sicht erteilt werden und Religion als Illusion und Deformation eines natürlichen menschlichen Bedürfnisses dargestellt werden. In einem Kommuniqué aus Anlaß der letzten Vollversammlung heißt es wörtlich: „Die Bischöfe sind nicht gegen mehr Wissen über die Religionen." Unter den obwaltenden Umständen werde diese Religionskunde aber bedeuten: Kampf gegen die Religion. Die einschlägigen Richtlinien des Unterrichtsministeriums geben dem Urteil der Bischöfe recht. Danach soll in der vorgesehenen Religionskunde vor allem die Rationalität der eigenen marxistischen Weltanschauung begründet, das „Absterben" der Religion erklärt und um Verständnis für die staatliche Kirchenpolitik geworben werden. Insgesamt sind für das nächste Schuljahr 32 Unterrichtsstunden dafür vorgesehen.

Kardinal *Albert Decourtray,* der Erzbischof von Lyon, solidarisierte sich mit zwei jungen Arabern, die durch Hungerstreiks gegen eine geplante Änderung des Ausländergesetzes protestiert haben. Mit einer vom gaullistischen Innenminister *Charles Pasqua* befürworteten Gesetzesänderung soll u. a. die Abschiebung von Ausländern erleichtert werden. Bei seinem Besuch der Hungerstreikenden meinte Kardinal Decourtray, einige Formulierungen der Gesetzesvorlage öffneten dadurch, daß sie juristisch zu wenig genau seien, die Tür zu Willkürentscheidungen und Ungerechtigkeiten.

In einem Brief an den Vorsitzenden der philippinischen Bischofskonferenz, den Erzbischof von Cebu, *Ricardo Kardinal Vidal,* hat *Johannes Paul II.* die Bischöfe der Philippinen ermahnt, sich streng an den religiös-spirituellen Auftrag der Kirche zu halten und *nicht politisch Position* zu beziehen. Der gegenwärtig so sehr notwendige Beitrag der Kirche zum Gemeinwohl des Landes müsse darauf gerichtet sein, die Gewissensbildung aller Gläubigen sicherzustellen. Und kein Seelsorger dürfe je vergessen, daß er „ein Werkzeug der Versöhnung" sei. Gleichzeitig forderte der Papst die Kirche auf den Philippinen auf, „allem voranzuhelfen, was während den jüngsten Ereignissen geschaffen wurde und im Volk aufgebrochen ist". Eine konkrete Forderung, deren Hintergrund noch nicht ganz klar ist, stellte der Papst an die gegenwärtig in Ausarbeitung befindliche neue philippinische Verfassung: Er hoffe, daß das Recht der Bürger auf Religionsfreiheit und das Recht der Kirche auf Erfüllung ihres Auftrags – auch im Erziehungs- und Sozialhilfesektor – „angemessen" verankert werde.

Einen Gebetsappell für die Kirche der britischen Kronkolonie, die laut britisch-chinesischem Vertrag von 1984 1997 als „Region" mit Sonderstatus voll der Souveränität Chinas unterstellt wird, hat der katholische *Bischof von Hongkong* an alle Bischöfe der Welt gerichtet. Bischof *John B. Wu* knüpfte dabei an die päpstliche Missionsgebetsmeinung vom Juli dieses Jahres an, die der Kirche von Hongkong galt und bat die Mitbischöfe, sich vor allem die Kirche Hongkongs nach 1997 angelegen sein zu lassen. Hongkong werde dann einen Status haben, der einzig in der Welt sei. Auf dieses historische Ereignis müsse sich seine Kirche gut vorbereiten. Er hoffe, daß dann alle in der gemeinsamen britisch-chinesischen Deklaration zugesicherten Freiheiten auch für den religiösen Bereich erhalten bleiben. (Hongkong zählt bei einer Gesamteinwohnerschaft von ca. 5,5 Millionen gegenwärtig etwa 270 000 Katholiken.)

Die Gefängnisstrafen für acht von einem Gericht in Tuscon/US-Bundesstaat Arizona für schuldig befundenen *Mitarbeiter der „Sanctuary"-Asylbewegung* (vgl. HK, Juni 1986, 300) wurden zur Bewährung ausgesetzt, in sechs Fällen zu fünf Jahren, in zwei Fällen zu drei Jahren Bewährung. Wenige Tage vor der Urteilsverkündung hatten sich die drei Bischöfe des Bundesstaates Arizona in einer gemeinsamen Erklärung für die Arbeit der Asylbewegung ausgesprochen. Die Flüchtlingshilfe, so hieß es darin, verdiene Achtung, da sie Ausdruck christlicher Werte, humanitär motiviert und vom Glauben getragen sei sowie den Idealen entspreche, auf denen die USA aufgebaut seien.

Anfang Juni wurde der *dritte Entwurf des Wirtschaftshirtenbriefes* der US-amerikanischen Bischofskonferenz veröffentlicht (Origins, NC documentary service, Juni 5, 1986). Sein Titel: „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft". Der dritte Entwurf wird auf der nächsten Vollversammlung im kommenden November behandelt und damit als Hirtenbrief in seiner endgültigen Fassung verabschiedet werden. Zu den wichtigsten Unterschieden des dritten Entwurfs gegenüber dem zweiten gehört der größere Stellenwert der *Familie* als grundlegender sozialer Einheit.

Korrektur:
Im letzten Heft (Juli 1986) Seite 318, rechte Spalte unten ist uns eine Mißverständnisse weckende Verwechslung eines Vornamens unterlaufen. Bei dem Autor des vom chinesischen Bischof Jin zitierten Dogmatik-Kompendiums handelt es sich nicht um Heinrich, sondern um *Ludwig Ott.* Letzterer war Professor für dogmatische Theologie in Eichstätt, ersterer ist – als Nachfolger von Karl Barth – Professor für systematische Theologie in Basel.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 9 · 40. Jahrgang · September 1986

Kein Ernsthafter kann mehr annehmen, der säkularisierte Mensch europäisch-amerikanischer Prägung sei in irgendeinem verständlichen Sinne das Ziel der Wege Gottes mit dem Menschen.

Gottfried Sprondel

Frömmigkeit im Wandel

So schwer die letzten Katholikentage angesichts ihrer Struktur und Themenfülle auf den Begriff zu bringen und in ihrem Gewicht für das kirchliche Leben in der Bundesrepublik zu werten waren, an einem tragenden Element kommt man rückblickend nicht vorbei: Das vielfältige Angebot an Gottesdiensten, Meditationen, Glaubensgesprächen wurde von den zumeist jugendlichen Besuchern rege in Anspruch genommen. Das dürfte auf dem bevorstehenden *Aachener Katholikentag* nicht anders sein, der ja durch die Verbindung mit der Heiligtumsfahrt und durch die vielen Wallfahrten noch einen besonderen geistlichen Akzent erhalten soll. Aachen wird deshalb vermutlich neue Anstöße für eine Diskussion liefern, die schon seit Jahren nicht nur, aber gerade auch im Zusammenhang mit den Katholikentagen immer wieder aufs Tapet kommt: Sind wir auf dem Weg zu einer neuen Frömmigkeit, die nach Jahren des Traditionsabbruchs, der bloßen Problematisierung und übermäßigen Verkopfung wieder mehr auf sichtbare Ausdrucksformen des Glaubens setzt? Oder ist der Drang zum ausdrücklich Religiösen nicht eher als Flucht zu werten, als Rückzug in ein spirituelles Getto? Handelt es sich um Eintagsfliegen und kurzlebige Modeströmungen oder zeichnet sich langsam, aber sicher eine umfassende und tiefgreifende Trendwende ab?

Offener und auf das Wesentliche konzentriert

Es ist kein Wunder, daß die Einschätzungen der Tendenzen und Entwicklungen auf dem Feld der katholischen Frömmigkeit *divergieren,* daß man häufig seine Zuflucht zu Schlagworten nimmt: Zunächst ist Frömmigkeit etwas sehr Persönliches, lebt jeder Christ seinen Glauben anders und drückt ihn auf seine Weise aus. Vieles entzieht sich der Beobachtung, dem registrierenden und analysierenden Zugriff. Gottesdienstbesucher und Osterkommunikanten lassen sich zählen, aber es kann keine Statistik darüber geben, wer, wie und wie oft betet. Aber auch das, was sich an Ausdrucksweisen, Formen und Typen religiöser Praxis im kirchlichen Leben registrieren läßt, ergibt heute ein disparates, unübersichtliches Bild: Mai- und Herz-Jesu-Andachten im herkömmlichen Stil – aber auch Gebetsnächte; Kirchen mit fast protestantisch kahlem Interieur – aber auch solche mit vielen Statuen und Bildern; Charismatiker und Schönstätter; innerlichkeitsverliebte Gebetsgruppen – aber auch Gottesdienste in der Nähe des Wackersdorfer Bauzauns.

Natürlich gab es in jeder Epoche der Kirchengeschichte ein oft spannungsreiches Nebeneinander verschiedener Spiritualitäten und Frömmigkeitsformen, auch in Zeiten, die uns im Rückblick als geschlossene und heile katholische Welt anmuten. Mit dem Hinweis auf die Pluralität allein ist unsere besondere Situation also noch nicht ausreichend gekennzeichnet. Man muß genauer nach den speziellen Ursachen fragen: In den letzten Jahrzehnten hat sich jedenfalls in unseren Breiten der zuvor lange bestimmende *Grundtypus katholischer Frömmigkeit* (in dem sich altes religiöses Volksbrauchtum, gegenreformatorische Impulse und die Anstöße des 19. Jahrhunderts verbanden) weitgehend *aufgelöst* bzw. *umgeformt,* ohne daß bisher ein neuer, ebenso umfassender und integrierender Typ an seine Stelle getreten wäre. Zu dieser Veränderung hat die gesellschaftlich-geistige Säkularisierung ebenso beigetragen wie innerkirchliche Reformbewegungen (liturgische Bewegung, Bibelbewegung, ökumenische Bewegung).

Es fand nicht einfach ein vollständiger Kahlschlag statt (wie manche Vorwürfe aus traditionalistisch-konservativen Kreisen glauben machen wollen, die von einer völligen „Protestantisierung" des mittel- und westeuropäischen Katholizismus reden); allerdings ist die frühere Selbstverständlichkeit vieler Frömmigkeitsformen abhan-

den gekommen (sei es die häufige Andachtsbeichte oder Rosenkranzgebet). Insgesamt hat sich dabei aber eine beträchtliche und begrüßenswerte *Konzentration* innerhalb der katholischen Frömmigkeit vollzogen, die sich auch dort bemerkbar macht, wo man die traditionellen Formen festhält oder neu beleben möchte: Nicht nur die liturgische Frömmigkeit ist heute deutlicher auf die Grundgestalt der Eucharistiefeier konzentriert, auch die Marien- oder Heiligenverehrung wird im allgemeinen *stärker in die Mitte des Glaubens zurückgebunden* und ausdrücklich christologisch verankert; man braucht sich nur entsprechende Handreichungen und Gottesdienstvorlagen anzuschauen. Karl Rahner schrieb einmal zur Veranschaulichung dieser Konzentration auf das Wesentliche christlicher Frömmigkeit, heute gehe es eben weniger um das Prager Jesulein als um Jesus Christus, weniger um Fatima oder Lourdes als um Maria.

Ein zweites Grundelement dieses Wandels ist nicht zu übersehen. An die Stelle in sich geschlossener, voneinander einigermaßen klar abgetrennter Frömmigkeitsrichtungen und -typen ist eine spirituelle Landschaft getreten, in der sich Konturen mischen, die verschiedensten Einflüssen offen ist. So ist es heute schwerer geworden, eine besondere „Kleriker"- bzw. „Laienspiritualität" zu begründen und voneinander abzugrenzen. Das allen Christen gemeinsame Bemühen um die Lebensgestaltung aus dem Glauben hat den Vorrang. Auch die Grenzen zwischen „Weltstand" und „Rätestand" und den damit verbundenen spirituellen Prägungen sind fließender geworden; man betrachte daraufhin nur die verschiedenen neuen geistlichen Bewegungen (vgl. ds. Heft, S. 428). Grenzüberschreitungen und Öffnungen anderer Art sind im Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander und teilweise auch des Christentums zu den anderen Religionen geschehen.

Verändert hat sich aber vor allem die *innere Struktur katholischer Frömmigkeit.* Früher lag der Akzent auf den Frömmigkeitsübungen, die letztlich der Sorge um das Seelenheil entsprangen und der Vorbereitung auf das ewige Leben bzw. der Rettung vor der ewigen Verdammnis dienten. Heute wird Frömmigkeit, Glaubenspraxis demgegenüber fast ausschließlich als Hilfe zur Bewältigung und Gestaltung des irdischen Lebens gesehen, in der Nachfolge Jesu und im Wissen um Gott als letztes unverfügbares Geheimnis. Natürlich ist diese Gegenüberstellung sehr schematisch: Die Verschiebung im Glaubensverständnis als solche ist aber nicht zu übersehen und in ihrer Bedeutung auch kaum zu überschätzen. Frömmigkeit ist aufs Ganze gesehen *welthafter* geworden.

Das Pendel ist umgeschlagen

Allerdings hat in den letzten Jahren eine gewisse, wenn auch in sich recht heterogene Gegenbewegung eingesetzt, ist das Pendel teilweise wieder umgeschlagen. Das kirchliche und gesellschaftliche Klima hat sich gegenüber einer früheren Phase des beschriebenen Wandels individueller und gemeinschaftlicher Frömmigkeit verändert. So ist das Verständnis für Frömmigkeitsformen (nicht zuletzt aus dem religiösen Volksbrauchtum), die zunächst im Interesse der Konzentration und Reinigung des Glaubensvollzugs kritisch beäugt und bewußt an die Seite gerückt wurden, wieder größer geworden. Man geht mit dem, was an traditionellen Formen erhalten geblieben ist, *sorgsamer* oder zumindest *toleranter* um als vor Jahren. Dabei ist nicht nur Nostalgie im Spiel: Schließlich sind beim kritisch-ehrlichen Rückblick längst die unvermeidlichen, aber auch schmerzlichen Schattenseiten der teils von der Kirche selber forcierten, teils durch gesellschaftliche Einflüsse bewirkten Umschichtung im Gefüge der Frömmigkeitsformen an den Tag getreten: Der theologisch reflektiertere und damit distanziertere Umgang mit Symbolen, Andachtsformen und Bräuchen hinterließ ein emotionales Vakuum.

So ist die neue Suche nach religiösen Ausdrucksformen zunächst einmal Reaktion auf Defizite und Einseitigkeiten, die man aufgrund eines veränderten Lebensgefühls stärker empfindet als in den sechziger und frühen siebziger Jahren. Nicht zu übersehen ist das Bemühen um sinnenfällige Gesten und unmittelbar einleuchtende, ausdrucksstarke Zeichen und Zeichenhandlungen, dem wohl nicht zuletzt die Wallfahrten (oder auch das Fasten) ihre neue Anziehungskraft verdanken. Man meditiert lieber über einfache, aber bedeutungsschwere Zeichen, als daß man einen vielschichtigen Text entschlüsselt. Die in zahlreichen kirchlichen Gruppen anzutreffende Sehnsucht nach Unmittelbarkeit, Anschaulichkeit, möglichst unverstellter religiöser Erfahrung dürfte die wichtigste Antriebskraft hinter den Bemühungen um eine neue Frömmigkeit sein, gleichgültig in welchen konkreten Formen diese sich äußert.

Es wäre ungerecht, den Drang zum ausdrücklich Religiösen bzw. zum „Spirituellen" vorschnell als bloße Fluchtbewegung zu denunzieren. Es wäre aber ebenso falsch, die *problematischen Seiten dieser Entwicklung* zu übersehen, zu denen nicht nur ein gewisser antiintellektueller, antitheologischer Affekt gehört. Wo etwa (wie zu den Hochzeiten der Friedensbewegung vor allem in protestantischen Kreisen, aber jetzt – siehe Wackersdorf – im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die Kernenergie auch auf katholischer Seite anzutreffen) politischen Anliegen mit Gottesdiensten oder Prozessionen besonderer Nachdruck verliehen werden soll, droht eine neue Form der *Säkularisierung von Frömmigkeit* in Form ihrer *Funktionalisierung.* Um auch noch eine andere Variante säkularisierter Frömmigkeit zu nennen: die Grenzen zwischen sehr ich- bzw. gruppenbezogener Selbstverwirklichung orientierter Besinnung und unter christlichem Vorzeichen firmierender Meditation sind unter den gegenwärtigen geistig-gesellschaftlichen Bedingungen fließend, so daß man auch auf diesem Feld genauer hinter das rasch aufgeklebte Etikett „neue Frömmigkeit" schauen muß.

Zu der Gefahr der Säkularisierung kommt die der *Verengung*. Die verständliche Freude darüber, daß vielerorts wieder selbstverständlicher, unverkrampfter gebetet und Gottesdienst gefeiert wird, daß hie und da die Marien- und Heiligenverehrung eine Renaissance erlebt oder daß Meditationsangebote Zuspruch finden, kann den Blick dafür trüben, daß Frömmigkeit nicht auf einzelne Andachtsformen und explizit religiöse Akte eingeschränkt werden darf. Es wäre schade, wenn hier alte Mißverständnisse (fromm ist der, der ein bestimmtes Quantum frommer Übungen ableistet) neu aufgewärmt würden.

Viele sind auf der Suche

Eines kann man mit Sicherheit sagen: die Phase des Suchens, der Unsicherheiten, des Experimentierens auf dem Feld der privaten und gemeinschaftlichen Frömmigkeit ist noch längst nicht zu Ende. Daß so häufig die Forderung nach einer vertieften Spiritualität (der Laien, der Religionslehrer, der hauptamtlichen Mitarbeiter im pastoralen Dienst usw.) auftaucht, ist dafür ein deutlicher Beleg. Man bräuchte schließlich nicht so viel und so oft zu fordern und zu appellieren, wenn sich die Konturen der angezielten Spiritualität schon klar, überzeugend und mit einiger Breitenwirkung abzeichnen würden. Nicht wenige Katholiken, gerade auch Jugendliche, sind mehr oder weniger intensiv *auf der Suche* nach einer ihren Erfahrungen und ihrer Situation entsprechenden Gestalt geistlichen Lebens.

So ist damit zu rechnen, daß es auch in den vor uns liegenden Jahren unter Christen hierzulande wie auch anderswo, soweit sie überhaupt eine ernsthafte Beziehung zu Glauben und Kirche haben, recht unterschiedliche Frömmigkeiten geben wird. Beim einen werden traditionelle katholische Andachtsformen eine größere Rolle spielen, beim anderen so gut wie keine. Der eine wird eine sehr ausdrückliche, etwa charismatisch orientierte Frömmigkeit leben, der andere eine eher unausdrücklich-sparsame. Die Vielfalt hat auch damit zu tun, daß heute der Christ im Normalfall nicht mehr wie früher durch Familie, Jugendgruppe oder Schule in eine bestimmte Gestalt von Frömmigkeit hineinwächst, sondern im Lauf der Jahre hier auf das eine, dort auf das andere Angebot oder Vorbild stößt und vor der mühsamen Aufgabe steht, einen eigenen geistlichen Weg zu finden.
Die Kirche bzw. die Verantwortlichen und die verschiedenen Gruppen und Bewegungen in ihr sollten sich dieser Situation realistisch und ehrlich stellen, ohne Illusionen und ohne schädliche Exklusivitätsansprüche, Überheblichkeiten und Verdächtigungen, als ob es nur eine Art gäbe, fromm zu sein. Was die Kirche tun muß, ist vor allem dreierlei: Sie hat an den Kern und an die unaufgebbaren Grundvollzüge christlicher Frömmigkeit zu erinnern (Gebet, Gottesdienst, Sakramente); sie soll die Christen dazu ermuntern, sich auf konkrete Gestalten (nicht auf *eine* bestimmte Gestalt!) praktizierter Frömmigkeit einzulassen; schließlich hat sie die Pflicht, offenkundigen Fehlformen und Mißbräuchen von Frömmigkeit entgegenzutreten, ohne dabei auf dem einen oder anderen Auge blind zu sein.

Frommsein ist keine Selbstverständlichkeit

Aber sind wir dann, alles in allem, doch auf dem Weg zu einer, im guten Sinn, „frömmeren" Kirche? Bei der Antwort auf diese Frage bleibt zuallererst festzuhalten, daß Christsein und damit auch Frommsein unter den Bedingungen einer säkularen Welt, in einer nachchristlichen Gesellschaft keine leichte Aufgabe ist. Sich auf das Geheimnis Gottes einzulassen und auf Jesus Christus als seine endgültige Offenbarung, zu beten und gemeinsam Gottesdienst zu feiern: all das ist ja ganz und gar nicht selbstverständlich, ist mit der alltäglichen Erfahrung oft nur mühsam zusammenzubringen.
Im übrigen sollte man auch keine zu großen Hoffnungen auf das setzen, was seit einigen Jahren als „neue Religiosität" konstatiert und diskutiert wird. Daß sich darin Bedürfnisse äußern, die von technischer Rationalität und Machbarkeitsideologien nicht zu befriedigen sind, ist nicht zu bestreiten. Ob aber von neuem Interesse an Mythen oder an religiösen Ritualen Brücken zum christlichen Glauben und seiner gelebten Praxis zu schlagen sind, ist mehr als fraglich. Mit den diversen Antiintellektualismen und Ergriffenheiten kann sich die Kirche und können sich die Christen ohnehin nicht mit gutem Gewissen verbünden (vgl. das Interview in ds. Heft, S. 414).

Zwei Grundachsen wird künftige Frömmigkeit vor allem haben und auch haben müssen. Auf die eine verweist das viel nachgesprochene Diktum Karl Rahners, der Christ der Zukunft müsse einer sein, der etwas „erfahren" habe, in diesem Sinn ein „Mystiker". Mit anderen Worten: Christsein ist mehr als eine Kombination von Glaubensüberzeugungen, moralischen Verhaltensregeln und Ritualen, auch mehr als bloße religiöse Garnierung oder Überhöhung des Lebens. Der Glaube an Gott und an das ewige Leben läßt sich nicht bruchlos in das Ensemble unserer individuellen und gemeinschaftlichen Lebensvollzüge einbauen, sondern bewirkt „Unterbrechungen" *(Johann Baptist Metz);* gerade deshalb muß er immer wieder ausdrücklich gemacht, bekannt und gefeiert werden. Frömmigkeit braucht heute aber auch einen zweiten, *welthaften* Pol. Christsein kann nur glaubhaft sein und auch auf andere ausstrahlen, wenn es die Erfahrungen der säkularen Welt mitsamt ihren Brüchen, Widersprüchlichkeiten und Grenzen nicht wegschiebt, sondern austrägt. Auseinandersetzungen darüber, wie wichtig oder zentral diese oder jene konkrete Ausdrucksform von Frömmigkeit ist, wird es in den kommenden Jahren viele geben. Man sollte dabei auf allen Seiten nie aus den Augen verlieren, was Frömmigkeit letztlich ausmacht und welchen Herausforderungen heute zu begegnen ist: Das Katholikentagsmotto „Dein Reich komme" läßt etwas davon spüren.

Ulrich Ruh

Gut beraten?

Das kirchliche Amt und die Tagespolitik

An häufigen Stellungnahmen von leitenden kirchlichen Persönlichkeiten und Gremien zu politischen Fragen diversester Art hat man sich gewöhnt. Selbst in diesen Sommermonaten verging kaum eine Woche, in der nicht eine Kirchenleitung, eine Synode, ein Episkopat oder ein einzelner Bischof zu gewichtigen politischen Tagesfragen sich geäußert hat: ob Kernenergie, Asylantenproblem, Südafrikapolitik oder Berliner Mauerbau. Zu jedem dieser Themen ließen sich gleich mehrere kirchenamtlich formulierte Stellungnahmen zitieren. Man kann dies rechtfertigen mit dem Hinweis, daß politische Fragen, je brisanter sie sind, immer auch einen moralischen Inhalt haben oder mit einem solchen in Zusammenhang stehen und daß es zur Sorge der Kirchen für das Humanum gehört, gerade in politischen Fragen mit ethischer Bedeutung Farbe zu bekennen. Niemand wird deshalb kirchenleitenden Personen und Gremien das Recht absprechen, sich bei entsprechender Gelegenheit entsprechend eindeutig zu äußern.

Aber problemlos sind die sich häufenden politischen Stellungnahmen von kirchenamtlicher Seite nicht. Einmal gewinnt man den Eindruck, das öffentliche Sprechen der Kirchen werde unverhältnismäßig stärker von politischen, gar tagespolitischen als im Kern religiösen, also Glaubensfragen beherrscht. Man kann dagegen einwenden, dies werde von der Kirche erwartet und die kirchlichen Amtspersonen entsprächen damit nur öffentlicher Erwartungshaltung oder gar von der Öffentlichkeit ausgehendem Druck. Doch gerade weil dies zutrifft, müßten kirchliche Amtsträger mehr denn je überlegen, ob Kirche nicht verfälscht wird, wenn sie solchen Erwartungen allzu bereitwillig entsprechen.

Darüber hinaus ist zu fragen, ob gerade bei Stellungnahmen, die sich auf politische Tagesfragen beziehen, durch eindeutige kirchenamtliche Äußerungen der Spielraum von Laien nicht unnötig eingegrenzt wird oder eine bestimmte Meinung zur kirchenamtlichen wird, die sich als eine von mehreren, aber nicht als schlechthin kirchliche vertreten läßt: Es ist gewiß sinnvoll, wenn auch Bischöfe vor den Gefahren der Kernenergie warnen. Aber letztlich sittliche Urteile über konkrete wirtschaftliche oder politische Vorhaben, z. B. ob die weitere Nutzung von Kernenergie sittlich zu rechtfertigen oder nicht zu rechtfertigen sei, sind etwas anderes.

Es muß für europäische Kirchen, zumal für die Kirchen in Deutschland, mit so stark verflochtenen Beziehungen zu Südafrika selbstverständlich sein, daß sie das dortige Apartheid-Regime anprangern und bei der eigenen Regierung eine entsprechende Politik anmahnen. Wenn sich also nach langer und mühsamer Konsensbildung der Rat und die Synode der EKD für Boykottmaßnahmen aussprechen, dann ist das kirchenpolitisch einsichtig. Aber es läßt sich auch die Gegenfrage stellen, ob mittel- und langfristig die Kirche nicht glaubwürdiger bleibt, wenn sie in einer solchen umstrittenen, in den Wirkungen für die schwarze Bevölkerung selbst schwer abschätzbaren Frage kein letztlich tagespolitisches Urteil fällt.

Es mag durchaus vertretbar sein, daß sich kirchliche Amtspersonen, wie dieses Jahr vor dem 13. August der Ostberliner und Westberliner evangelische Bischof, zum Berliner Mauerbau äußern. Aber ob erinnerndes kirchenamtliches Sinnieren über seinerzeitige wirkliche oder vermeintliche Versuche, „durch verlockende Angebote qualifizierte Bewohner der DDR in die Bundesrepublik herüberzuholen", noch mit dem kirchlichen Verkündigungsauftrag gerechtfertigt werden kann, darf wohl strittig bleiben, auch wenn es kirchenpolitisch vielleicht klug ist.

Auch für und wider eine Änderung bzw. Ergänzung des Art. 16 GG (Asylantenproblem) läßt sich vieles vortragen. Und natürlich haben Kirchen die Verpflichtung, Anwalt schwacher und benachteiligter Gruppen zu sein – und vor allem keimender Ausländerfeindlichkeit entgegenzuwirken. Dennoch wären Kirchenleitungen wohl gut beraten, sich in diesem und ähnlichen Punkten nicht vorzeitig festzulegen.

Das kirchliche Amt gerät damit leicht in die Gefahr, Autorität überhaupt zu verspielen oder die religiöse Autorität, die es hat, im eigenen Sprechen unsichtbar zu machen. Und selbst wo Autorität und Kompetenz nicht unmittelbar in Frage stehen, müssen Kirchenleitungen einiges tun, um das Mißverständnis abzuwenden, sie suchten über tagespolitische Fragen die Gesamtöffentlichkeit, nachdem sie in den Gemeinden nur noch kleine Minderheiten erreichten. *se*

Versuchsballon

Will die ČSSR mit dem Vatikan neu verhandeln?

Daß unter allen schlechten Kirche-Staat-Verhältnissen im Ostblock das Kirche-Staat-Verhältnis in der ČSSR seit je, praktisch seit dem Ende des „Prager Frühlings", jedenfalls soweit die katholische Kirche betroffen ist, das allerschlechteste ist, darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. Immer wieder auftauchende Meldungen und auch Versicherungen staatlicher Stellen, man sei an einer Verbesserung interessiert, haben sich bisher in der Regel als bewußte Täuschung herausgestellt. Trotz mehrfacher Gesprächsversuche (von Verhandlungen kann schon seit Jahren nicht mehr gesprochen werden) ist man selbst in der institutionell dringlichsten Frage, in der *Wiederbesetzung von Bischofsstühlen* (8 von 13 Bischofssitzen sind vakant), bisher noch keinen Schritt weitergekommen.

Vertreter der tschechoslowakischen Regierung zeigten sich nicht nur in

Begegnungen mit vatikanischen Unterhändlern bis weit über die Grenzen diplomatischer Gepflogenheiten hinaus abweisend. Aus der ČSSR kommen auch nach wie vor die meisten Berichte über Unterdrückungsmaßnahmen, vor allem über Verhaftungen und Prozesse gegen Kleriker und aktive katholische Laien. Noch voriges Jahr, aus Anlaß der großen Methodiusfeiern in Velehrad (vgl. HK, August 1985, 348), verweigerten die tschechoslowakischen Behörden Bischöfen aus dem Westen die Einreise. Nur Kardinalstaatssekretär *Casaroli* durfte ins Land. Aber auch ihm gegenüber blieb es bei Höflichkeitskontakten.

Während der letzten Wochen gab es nun wieder sich verdichtende Gerüchte, es könnte doch zu neuen Gesprächen zwischen dem Vatikan und den ČSSR-Behörden und zu einer gewissen kirchenpolitischen Entspannung kommen. Zu diesen Vermutungen gab es mehrere Anlässe. Der erste war ein Fernsehinterview des nach Staatspräsident *Husák* wohl zweitmächtigsten Mannes in der KPČ-Führung, *Vasil Bilak* (Ende Juli), in dem dieser feststellte, die Regierung wolle ihr Verhältnis zur Kirche verbessern und wünsche vor allem Verhandlungen über die vakanten Bischofsstühle. Bilak nannte dafür (das alte Thema „Friedenspriester" scheint gegenwärtig eine geringere Rolle zu spielen) zwei altbekannte Bedingungen: Die Bischofskandidaten müßten „tolerant" gegenüber dem Staat sein und es dürfe keine Unterstützung für die „Untergrundkirche" geben.

Ernst genommen wurden die Hinweise Bilaks nicht zuletzt deshalb, weil fast zur gleichen Zeit der Präsident des ungarischen staatlichen Kirchenamtes, *Imre Miklós,* in Prag weilte und Radio Prag ausdrücklich meldete, dieser habe mit dem für Staat-Kirche-Fragen im ZK der KPČ zuständigen *Jan Fojtik* über die Staat-Kirche-Beziehungen in beiden Ländern gesprochen. Auffallend war auch, daß Miklós in Budapest erst tags zuvor mit dem zu den Beerdigungsfeierlichkeiten für den verstorbenen ungarischen Primas Kardinal *Lékai* in Ungarn weilenden jetzigen Sondernuntius für osteuropäische Länder, Erzbischof *Francesco Colasuonno,* zusammengetroffen war.
Es konnte also nicht verwundern, an Miklós' Gespräche Spekulationen zu knüpfen.
Im vergleichsweise liberaleren politischen Klima Ungarns haben sich die Staat-Kirche-Beziehungen zwar in den letzten Jahren verbessert und hat sich der Spielraum der Kirche trotz strikter staatlicher Kontrollen um einiges erweitert, aber die ungarische Seite und vor allem Miklós selbst haben stets Wert darauf gelegt, den eigenen Weg nicht als Modell für andere Ostblockstaaten zu deklarieren.

Es könnte also tatsächlich sein, daß die ČSSR über ihren kirchenpolitischen Kurs neu nachzudenken beginnt und das ungarische Modell wenigstens in mancher Beziehung für sie interessant zu werden verspricht. Der Grund dafür dürfte allerdings weniger eine positivere Einschätzung der Kirche sein als das Eingeständnis der Partei- und Staatsführung, daß Repressionsmaßnahmen die Kirche nicht *geschwächt,* sondern *gestärkt* haben. Die Erfahrungen mit den Methodiusfeiern in Velehrad, aber auch andere Zeichen wachsender Bekenntnisbereitschaft von Christen dürften dazu den Anstoß gegeben haben.

Der größte Dorn im Auge ist der Regierung dabei die seelsorgliche Tätigkeit solcher Priester, denen – und dies sind immerhin einige hundert – vom Staat die Erlaubnis zur „Berufsausübung" entzogen wurde. Sie dürften der Kern des Problems sein, das die ČSSR-Behörden mit „Untergrundkirche" umschreiben. Vermutlich ist die staatliche Seite aber auch an einer Ablösung oder stärkeren Einbindung des bereits 87jährigen Erzbischofs von Prag, Kardinal *Tomášek,* interessiert, der in den letzten Jahren immer wieder durch mutige Stellungnahmen (zuletzt zur geplanten Einführung einer reinen Fristenregelung bei der Abtreibungsgesetzgebung) hervorgetreten ist und damit beim gläubigen Teil der Bevölkerung wachsende Zustimmung findet. Das Interesse, mit dem Vatikan über Kirchenfragen neu ins Gespräch zu kommen, dürfte insofern tatsächlich gewachsen sein. Ob sich auch die Voraussetzungen für Gesprächsergebnisse gebessert haben, bleibt fraglich.

Allerdings scheinen in letzter Zeit auch die Angriffe gegenüber Kardinal Tomášek zurückhaltender auszufallen, und Kardinal *König,* der zu den Feiern in Velehrad ebenfalls kein Einreisevisum erhalten hatte, durfte Tomásek Anfang August ungehindert besuchen. Zu Kontakten mit staatlichen Behörden ist es dabei jedoch nicht gekommen. Mehr als ein Versuchsballon waren Bilaks Äußerungen also wohl nicht, es sei denn, Moskau habe gegenwärtig spezielle kirchenpolitische Wünsche. *un*

Schlagseite

Neubesetzung der Internationalen Theologenkommission

Die *Internationale Theologenkommission* gehört nicht zu den gesamtkirchlichen Organen, deren Arbeit in einer breiteren Öffentlichkeit besonders viel Beachtung findet. 1969 von Paul VI. ins Leben gerufen und 1982 von Johannes Paul II. mit einem definitiven Statut versehen, hat die der Glaubenskongregation zugeordnete Kommission eine stattliche Reihe von Dokumenten vorgelegt, zuletzt Thesen über das Bewußtsein Jesu von sich und seiner Sendung (vgl. ds. Heft, S. 445). Größere Aufmerksamkeit fand (nachträglich) im Zusammenhang der Diskussion um die Befreiungstheologie ihr Dokument zum Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil von 1977 (vgl. HK, Januar 1978, 24–30).
In ihre nächste fünfjährige Arbeitsperiode geht die Kommission mit sehr vielen neuen Mitgliedern: Johannes Paul II. ernannte Anfang Juli gleich siebzehn neue Mitglieder für die insgesamt 30köpfige Theologenkommission, darunter den Münchner Neutestamentler *Joachim Gnilka.* Überhaupt fällt auf, daß der deutsche Sprachraum in dem vatikanischen Gremium

auch weiterhin stark vertreten ist. Neben Gnilka durch den Tübinger Dogmatiker *Walter Kasper,* den Erfurter Moraltheologen *Wilhelm Ernst,* den Fribourger Dogmatiker *Christoph von Schönborn* und nicht zuletzt durch Hans *Urs von Balthasar.*

Deutliche *Schlagseite* hat die Vertretung *Lateinamerikas* in der Kommission. Nicht nur, daß ihr weiterhin kein Repräsentant der Befreiungstheologie angehört: Alle drei lateinamerikanischen Mitglieder (der jetzt zum Bischof von Novo Hamburgo ernannte Brasilianer *Bonaventura Kloppenburg* und die beiden Chilenen *Jorge Medina Estévez* und *José Ibáñez Langlois*) gehören zu den Unterzeichnern der „Erklärung von Los Andes" (vgl. HK, September 1985, 440), die mit der Befreiungstheologie äußerst kritisch ins Gericht geht.

Daß erstmals auch zwei *Laien* in die Theologenkommission berufen wurden, ist begrüßenswert. Schließlich sind Laien auf theologischen Lehrstühlen längst keine Seltenheit mehr, leisten sie wichtige Beiträge auf allen Feldern wissenschaftlich-theologischer Arbeit. Allerdings geben gerade die beiden Laienmitglieder Anlaß, die Frage nach den Auswahlkriterien zu stellen: Der in Oxford lehrende, aus Australien stammende Jurist *John Finnis* ist (so The Tablet vom 2. 8. 86) für sein Eintreten für „Humanae vitae" und für die „natürliche" Geburtenregelung bekannt. Der Amerikaner *William May* gehört zu der Minderheit der Theologieprofessoren an der „Catholic University of America", die sich dieses Frühjahr nicht hinter ihren von der Glaubenskongregation beanstandeten Kollegen, den Moraltheologen *Charles Curran,* stellte, dem jetzt die Lehrerlaubnis entzogen wurde. War hier die „Treue zum Lehramt", die das Statut als eine der für die Mitgliedschaft erforderlichen Eigenschaften nennt, *das* ausschlaggebende Kriterium für die Berufung in die Kommission?

Nach ihrem Statut gehört es zu den Aufgaben der Kommission, neue Fragen aufzugreifen und die „Bestrebungen und Haltungen der Menschen von heute" zu verstehen. Man wird abwarten müssen, wie die Kommission in ihrer neuen Arbeitsperiode diesem Auftrag nachkommt. Sie ist zwar insofern ein Spiegelbild der Weltkirche, als ihr Theologen aus 23 Ländern angehören. Ob in ihr aber wirklich das gesamte relevante Spektrum der katholischen Gegenwartstheologie vertreten ist, kann bezweifelt werden. *ru*

Ausgeschlossen

Die Grünen und das ZdK

Beim bevorstehenden 89. Deutschen Katholikentag werden Vertreter der Partei der *Grünen* als Referenten oder Diskussionspartner auf Podien *nicht* vertreten sein. Laut Pressemeldungen verteidigte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken diese Entscheidung mit dem Hinweis, die Grünen seien so weit entfernt von den Positionen der Kirche, daß sie sich selbst ausgeschlossen hätten. In dem Zusammenhang wurde an Parteitagsbeschlüsse zum Paragraphen 218 und zur Verteidigungspolitik erinnert.

Für das oberste Laiengremium in der Bundesrepublik ist dies nicht die erste Äußerung zum Thema Grüne in diesem Jahr. Im Frühsommer befaßte sich der Geschäftsführende Ausschuß des ZdK mit den Beschlüssen des Parteitages der Grünen in Hannover und kam zu dem Ergebnis, die grüne Bewegung treibe „das Prinzip der Verneinung und des Ausstiegs aus Geschichte und Verantwortung auf die Spitze". Einzelne diskussionswürdige Aspekte aus ihrer Programmatik verlören Sinn und Wert „in einem Kontext der Gesellschafts- und Staatszerstörung". Nicht zu unterschätzen sei die Sogwirkung, die von dieser Partei auf jene ausgehe, die in einzelnen Forderungen und Vorstellungen grünen Positionen nahekämen. Um des Machterhalts oder der Machtgewinnung willen könne hier die Neigung zu gefährlichen Kompromissen entstehen.

Solche Positionen sind nicht neu. Auch in den etablierten Parteien beschäftigt man sich inzwischen mehr mit den von den Grünen vertretenen Inhalten, nachdem man sich zunächst eine Zeitlang damit begnügt hatte, dieser Gruppierung ihren Parteienstatus streitig zu machen. Mit Blick auf den bevorstehenden Wahlkampf und die Bundestagswahl im Januar 1987 gilt es, Themen zu besetzen und sich von anderen Parteien und Mandatsbewerbern zu distanzieren. Die Schärfe der ZdK-Äußerungen gegenüber den Grünen erklärt sich zu einem Teil vermutlich auch aus diesem parteipolitischen Interesse. Insofern ist zu bedauern, daß das ZdK im Konzert der Parteien, Verbände und Interessenvertreter noch nicht seinen eigenen Stil jenseits offensichtlicher parteipolitischer Ziele gefunden hat.

Natürlich kann niemand einen Anspruch darauf erheben, auf dem Katholikentag vertreten zu sein. Und es ist auch keineswegs so, als würde die eine oder andere Position, die u. a. von den Grünen vertreten wird, nicht auch von anderen Referenten schon eingebracht: Die ökologische Bewegung ist nicht einfach identisch mit der Partei der Grünen. Es spricht auch einiges dafür, daß man auf den Podien des Katholikentags nicht den Parteienproporz zum Prinzip erhebt. Das würde sonst nur den Bonner Politzirkus in die Räume einer kirchlichen Großveranstaltung verlegen.

Und trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, hier werde im Katholizismus wieder einmal allzu obrigkeitlich vorsortiert. Man mag die politische Analyse der Grünen für falsch, schwammig oder gar gefährlich, ihre Zukunftsvorstellungen für wenig realistisch halten, man mag einige Mühe haben, das Eintreten dieser Partei für den Schutz des Lebens mit einer völligen Streichung des Paragraphen 218 zusammenzubringen: Aber gerade eine solche mit christlichen Auffassungen völlig unvereinbare Position hätte ein Grund sein können, sich mit ihnen an Ort und Stelle persönlich auseinanderzusetzen. Immerhin stellen die Ideen, die politisch-parlamentarisch von den Grünen vertreten werden, doch nicht ein Phänomen dar, von dem der Katholizismus völlig unberührt wäre. *nt*

Asylrecht: Beschränkungen mit oder ohne Grundgesetzänderung

„Politisch Verfolgte genießen Asylrecht" – diese vier Worte des Artikels 16 Absatz 2 Satz 2 Grundgesetz sorgten in der sonst eher ereignisarmen Sommerzeit für einige innenpolitische Turbulenzen in der Bundesrepublik. Während sich der gewohnte Touristenstrom aus der Bundesrepublik in die benachbarten oder mehr oder minder weit entfernten Länder ergoß, erregte der Flüchtlingsstrom in die Bundesrepublik und nach West-Berlin die Daheimgebliebenen. Sechs Monate vor der Bundestagswahl bot sich den Parteien obendrein die Gelegenheit, sich in ein günstiges Licht beim Wähler zu bringen, zumal man weiß, daß mit allem, was mit Ausländern zu tun hat, Emotionen zu wecken sind, die sich schon bald vielleicht günstig auf dem Stimmzettel auswirken können.

Jeder zweite kommt via Ost-Berlin

Ausgangspunkt dieser jüngsten Debatte waren wieder einmal Meldungen über steigende Asylbewerberzahlen. Innenminister *Friedrich Zimmermann* erstattete zu einem Zeitpunkt, als in der Sache bereits erste Schlachten geschlagen waren, der Bundesregierung Bericht über das Ausmaß des Problems: Demnach wurden in den ersten sechs Monaten des Jahres 42 000 Asylsuchende in der Bundesrepublik und West-Berlin registriert. Schätzungen gehen davon aus, daß es Ende des Jahres rund 100 000 sein werden. Zum Vergleich: Während sich diese Zahl in der ersten Hälfte der 70er Jahre unterhalb der Grenze von 10 000 Asylbewerbern hielt, stieg die Zahl bis 1980 an: 1976: 11 000, 1977: 16 000, 1978: 33 000, 1979: 51 000, 1980: 107 000, sank bis 1983 auf unter 20 000 und stieg wieder an: 1984: 35 000, 1985: 74 000. Nach Angaben des Innenministeriums lebten am 31. 12. 85 4,4 Millionen Ausländer in der Bundesrepublik. In die Kategorie „Flüchtlinge" entfallen davon 670 000 Personen, 65 000 sind anerkannte Asylanten. 270 000 Personen umfaßt die Gruppen derjenigen, die entweder keinen Asylantrag gestellt haben oder deren Asylantrag abgelehnt wurde, die dennoch aber nicht in ihre Heimatländer abgeschoben werden – aus humanitären Gründen. Rund 23 000 Asylbewerber haben in den ersten sechs Monaten dieses Jahres allein den Weg über den Ost-Berliner Flughafen Schönefeld nach West-Berlin und in die Bundesrepublik genommen.

Innenminister Zimmermann sah mit diesen Zuzugszahlen die Bundesrepublik an der Spitze der westeuropäischen Länder – in der Öffentlichkeit hielt man ihm dagegen die Zahlen des Flüchtlings-Hochkommissars der Vereinten Nationen (UNHCR) entgegen, so auch ein Sprecher der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): Demnach liegt die Bundesrepublik mit 126 000 Flüchtlingen oder 0,2 Prozent der Gesamtbevölkerung eher im Mittelfeld nach Schweden (90 600 / 1,1), der Schweiz (31 200 / 0,5), Frankreich (167 300 / 0,3) und Großbritannien (135 000 / 0,2) und vor Dänemark (8500 / 0,16) und den Niederlanden (15 000 / 0,1) (FAZ, 22. 7. 86). Während allerdings die UN-Behörde ihrer Rechnung Zahlen zugrunde legt, die international vergleichbar sind, und das sind anerkannte Flüchtlinge im Sinne der Genfer Flüchtlingskonvention, kommt der Innenminister auf über 600 000 Flüchtlinge, indem er auch solche Personengruppen hinzurechnet, die in den Angaben des UNHCR nicht auftauchen: De-facto-Flüchtlinge, die trotz fehlenden Asylantenstatus' nicht abgeschoben werden, Asylbewerber, sogenannte Kontingent-Flüchtlinge (z. B. aus Südostasien), heimatlose Ausländer u. a. Auch was die besondere Dringlichkeit des Problems in der Bundesrepublik angeht, gab sich das Innenministerium nicht geschlagen: Die Spitzenstellung der Bundesrepublik belegte es mit der Zahl der neu eingereisten Asylbewerber des vergangenen Jahres: Bundesrepublik 74 000, Frankreich 28 000, Niederlande und Belgien je 5000.

Ergänzung oder Veränderung

Auch wenn von Anfang an klar war, daß das Schlupfloch in der Berliner Mauer wenn auch für einen beträchtlichen, so aber doch nur einen Teil des Problems verantwortlich gemacht werden kann, absorbierte dieser Ost-West-Aspekt am Asylproblem einige Energien. Während die Mauer auch 25 Jahre nach ihrem Baubeginn am 13. August 1961 für Bürger der DDR und Ostberlins nur wenig von ihrer Unüberwindbarkeit verloren hat, erweist sie sich für Angehörige von Dritte-Welt-Ländern als erstaunlich durchlässig. Die DDR-Behörden stellen Transit-Visa auch dann aus, wenn die entsprechenden Personen über kein Einreise-Visum in die Bundesrepublik verfügen. Während die DDR sich in Geheimabkommen mit Dänemark und Schweden verpflichtet hat, Flüchtlinge ohne ein Visum für eines der beiden skandinavischen Länder gar nicht erst auf die Fähren zu lassen, weigert sie sich bislang mit Hinweis auf das Viermächte-Abkommen, ähnlich im Reiseverkehr nach West-Berlin zu verfahren. Dabei bräuchte sie – so der Bonner Wunsch – lediglich die Regelung, die seit einem Jahr für die Tamilen bereits gilt, auch auf andere Einwanderergruppen auszuweiten.

Der Bundesrepublik sind in dieser Frage die Hände weitgehend gebunden: Der DDR käme es ja gerade gelegen, wenn die westlichen Schutzmächte und der Berliner Senat sich zu Kontrollmaßnahmen an der Grenze zwischen dem Ost-Teil und dem West-Teil Berlins entschlössen, be-

trachtet sie doch alle Bindungen West-Berlins mit der Bundesrepublik mit Argwohn und ist bemüht, der Grenze zwischen den westlichen und östlichen Teilen der Stadt über ihren Charakter als Sektorengrenze hinaus die Bedeutung einer Staatsgrenze zu geben. Mithin können West-Berlin und der Bund nicht an zusätzlichen Kontrollen interessiert sein, weil sie dadurch ihre eigenen Bemühungen um die Durchsetzung ihrer Auffassung vom Viermächte-Status der Stadt konterkarieren würden. Jedoch auch eine Einigung mit der DDR würde den Zugang von Asylanten nicht entscheidend verändern – alle westlichen Industrieländer haben heute mit diesem Phänomen zu tun. Wäre der Umweg über Berlin-Schönefeld verschlossen, würde sich der Zustrom wenigstens z.T. auf andere Kanäle verlagern.

Langfristig ist es daher von größerer Bedeutung, wenn nun wieder einmal über mögliche Änderungen im Asylrecht nachgedacht wird bis hin zu einer Änderung des Grundgesetzes, um dem Mißbrauch des Asylrechts besser begegnen zu können. Die Bundesrepublik kennt mit dem im Artikel 16 GG verankerten Asylrecht eine der am weitesten gehenden Asylrechtsbestimmungen überhaupt. Bereits in den Debatten des Parlamentarischen Rates von 1949 spielte die Frage eine Rolle, inwieweit es richtig sei, das Recht auf Asyl für politisch Verfolgte an irgendwelche Bedingungen zu knüpfen. Durchsetzen konnten sich schließlich die Befürworter eines uneingeschränkten Asylrechtes, wie es in Artikel 16 GG formuliert ist. Änderung dieses Artikels, wie sie in diesem Sommer schon recht früh auch Bundeskanzler *Helmut Kohl* in die Debatte geworfen hatte, heißt nun, daß man mit einem Zusatz wie z.B. „Näheres bestimmen Bundesgesetze" die Möglichkeit zur materiellen Ausgestaltung des Asylrechtes eröffnet, die ohne diesen Gesetzesvorbehalt bis heute so nicht besteht. In der bestehenden, uneingeschränkten Form gibt es nur die Möglichkeit zu einem Asylverfahrensgesetz. Was man rein äußerlich zutreffend eine *Ergänzung* des Grundgesetzes nennt, würde nach Erlaß entsprechender Asylgesetze den Weg zu einer *Veränderung* des Asylrechts ebnen und damit etwas anderes sein als eine bloße Ergänzung.

Wochenlang zog sich nun eine Debatte hin, die angesichts der koalitionsinternen Auseinandersetzung vergessen machte, daß es in Bonn auch Oppositionsparteien gibt. Während der CSU-Vorsitzende und bayerische Ministerpräsident *Franz-Josef Strauß* sowie Innenminister Zimmermann weiterhin von der Notwendigkeit einer Grundgesetzänderung ausgehen, wollte die Berliner Bürgermeisterin und Schulsenatorin, *Hanna-Renate Laurien,* einen solchen Schritt allenfalls als „allerletzte Möglichkeit" gelten lassen. Vollends in Gegensatz zu Zimmermann setzte sich Laurien, als sie dessen Überlegungen, das Asylthema zum Wahlkampfthema zu machen, zurückwies. Laurien rief dazu auf, das Asylthema nicht noch zusätzlich zu dramatisieren, sondern ein parteiübergreifendes „Bündnis der Vernünftigen" zu bilden. Dies könne verhindern, daß „Emotionen geweckt werden, die in Haß münden" und „ein Klima entstehen lassen, in dem die Gruppen am linken und rechten Rand ihr Süppchen kochen können".

Abgelehnt, aber nicht abgeschoben

Die Kirchen reihten sich in dieser Frage in die Zahl derjenigen ein, die eine Änderung des Grundgesetzes ablehnten. Der Rat der EKD wies darauf hin, daß er im Asylrecht eine Ausprägung des obersten Gebotes der Verfassung sehe, die Menschenwürde zu schützen. Die Rechtslage in anderen westeuropäischen Ländern zeige im übrigen, daß eine Änderung des Grundgesetzes nicht die konkreten Probleme lösen würde. Als Mittel zur Abwehr von möglichem Mißbrauch des Asylrechts nennt der Rat eine bessere personelle Ausstattung der mit Asylfragen befaßten staatlichen Stellen und eine administrative Straffung, mit dem Ziel, daß Asylbewerber, die keinen Rechtsgrund zum Verbleiben haben, unverzüglich zurückkehren. Alle rechtlichen und politischen Mittel sollten ausgeschöpft werden, um das Einschleusen von Menschen aus asylfremden Gründen zu verhindern. Dennoch müßten aber Möglichkeiten erhalten bleiben, auch nicht anerkannten Asylbewerbern aus humanitären Gründen einen zeitweiligen Aufenthalt zu gewähren (epd, 28. 7. 86). *Albrecht Martin,* Vorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU, kritisierte unterdessen die EKD-Erklärung, weil sie keine Aussagen über die Ursachen des Problems mache. Wer politische Verantwortung trage, so Martin, müsse die Frage stellen, wann die Grenze der Aufnahmefähigkeit der Bundesrepublik erreicht sei.

Gegen eine Einschränkung des Asylrechtes sprachen sich auch der Präsident der deutschen Kommission Justitia et Pax, der Limburger Bischof *Franz Kamphaus,* und der Vorsitzende der Ad-hoc-Arbeitsgruppe Asyl der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, Weihbischof *Wilhelm Wöste* (Münster), aus. Die Entscheidung darüber, wer als politischer Flüchtling im Sinne des Grundgesetzes anerkannt werden könne, darf nach Ansicht von Kamphaus weder aus außen- oder innenpolitischen noch aus wirtschaftlichen, nationalistischen oder rassistischen Gründen eingeschränkt werden.

Da eine Änderung des Grundgesetzes entweder nicht gewollt oder nicht durchsetzbar ist, scheint es kurzfristig auf eine Reihe von Veränderungen unterhalb dieser Schwelle hinauszulaufen. Seit Sommer letzten Jahres liegt ein Gesetzentwurf des Bundesrates vor, der auf Anträge der unionsregierten Bundesländer Bayern, Baden-Württemberg und Berlin zurückgeht. Asylbewerbern soll demnach das Geltendmachen von sogenannten Nachfluchtgründen erschwert werden. Gemeint sind damit solche Asylbewerber, die die Voraussetzungen für die Inanspruchnahme des Asylrechtes erst nach ihrer Flucht geschaffen haben, z.B. durch eine entsprechende politische Tätigkeit in Emigrantenorganisationen. Asylbewerbern, die bereits in einem Drittland Zuflucht gefunden haben, soll der Zugang verwehrt wer-

den. Im Gespräch ist auch eine Verlängerung des Arbeitsverbotes für Asylbewerber auf fünf Jahre und Erleichterungen beim Abschieben von Asylbewerbern mit offensichtlich unbegründeten Anträgen. Außerdem wird darüber nachgedacht, ob die Vereinbarung zwischen Bund und Ländern aus dem Jahr 1966, nach der abgelehnte Asylbewerber aus Ostblockländern auch bei negativem Ausgang des Asylverfahrens nicht abgeschoben werden, aufgehoben werden kann.

Was in den Sommerwochen als ein Grundsatzkonflikt erscheinen konnte, verdeckte jedenfalls z.T. die Probleme, um die es geht, eher als daß es sie offenlegte. Zwischen Berlin einerseits und München/Bonn andererseits muß der Dissens keineswegs so tief sein, wie es zuweilen erschien. Vielleicht geht man in Berlin nur realistischer von den Stimmenverhältnissen aus und verrennt sich nicht in einen Streit um eine Grundgesetzänderung, von der viele meinen, sie brächte gar nicht die erwarteten Vorteile. Jedenfalls hat man sich auch in Berlin nicht grundsätzlich gegen eine Grundgesetzänderung ausgesprochen. Andererseits bedeutet die Tatsache, daß eine geplante Grundgesetzänderung u.U. verhindert wird, nicht, daß damit das Asylrecht unverändert bleibt. Die Änderungen unterhalb der Schwelle der Grundgesetzänderung können durchaus ähnlich einschneidend sein. Insofern spricht sogar einiges dafür, daß eine Grundgesetzänderung in dem Sinne ehrlicher wäre, als man nicht weiterhin die Fiktion eines unangetasteten Asylrechts aufrechterhält.

Asylrecht nicht grenzenlos

Die Rolle kirchlicher Stellen und Gruppen scheint in dem Zusammenhang unverzichtbar zu sein, wenn sie manche Horrorvisionen angesichts vermeintlicher Asylantenfluten zurechtrücken, legitime Rechte der Asylbewerber einklagen und unermüdlich die westlichen Länder an ihre weltweite Verantwortung erinnern. Manipulationen an asylrechtlichen Bestimmungen können immer nur die Tore für die Asylbewerber verkleinern oder vergrößern. Die Frage danach, warum diese Personen ihre Länder überhaupt verlassen, wäre schon keine Frage der Asylpolitik mehr, sondern einer weltweiten wirtschaftlichen Zusammenarbeit bzw. der Achtung der Menschenrechte. Dennoch sollten sich auch kirchliche Stellen nicht allzu holzschnittartig auf die Alternative „für oder gegen *die* Asylbewerber" festlegen. Gerade weil – wie dies immer wieder behauptet wird – das Asylrecht im Grundgesetz keineswegs „grenzenlos" ist, muß ein Rechtsstaat darüber nachdenken, wer mit der Bezeichnung „politisch Verfolgter" aus dem Grundgesetz gemeint ist und wer damit nicht gemeint ist, ohne daß dadurch gleich der Eindruck entsteht, die Qualität des Asylrechts richte sich nach der Quantität derjenigen, die von ihm Gebrauch machen wollen. *K. N.*

Frankreich: Streit um ein kirchliches Hilfswerk

Ein Wort von *Dom Helder Câmara* machte in letzter Zeit in Frankreich erneut die Runde: Wenn er den Hunger der Armen stille, nenne man ihn einen Heiligen; wenn er jedoch die Ursachen dieses Hungers analysiere, halte man ihm vor, ein Kommunist zu sein. Ähnlich wie dem Altbischof von Recife/Brasilien geht es derzeit dem kirchlichen französischen Hilfswerk *„Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement"* (CCFD). Diese Einrichtung kirchlicher Entwicklungsarbeit – vergleichbar dem Bischöflichen Hilfswerk Misereor in der Bundesrepublik – ist wieder einmal heftig ins Schußfeld rechter und extrem-rechter Kritiker geraten: Von Subversion ist die Rede, von marxistischen Einflüssen, von Desinformation der Öffentlichkeit, vom Mißbrauch von Spendengeldern, von einem unzulässigen Monopol des CCFD bei der alljährlich abgehaltenen Fastenaktion, von mangelnder Zusammenarbeit mit den Ortskirchen in den Entwicklungsländern.

Angriffe von rechts

Vorwürfe dieser Art an die Adresse von CCFD sind keineswegs neu: Seit mehr als 15 Jahren ist das Hilfswerk Zielscheibe solcher Kritik. In den letzten Monaten erreichte sie jedoch einen so bisher nicht gekannten Höhepunkt: Unter dem Autoren-Pseudonym Guillaume Maury war im Herbst 1985 ein Pamphlet erschienen. Sein Titel: „Die Kirche und die Subversion. Das CCFD", herausgegeben von der *Union Nationale Inter-Universitaire* (UNI), einer Organisation der extremen Rechten, die seit den Tagen der 68er Ereignisse zum Kampf bläst gegen Marxismus und Subversion bzw. das, was sie dafür hält. Dem Hilfswerk wird darin u.a. vorgehalten, es gehe ihm letztlich nicht um Fragen der Gerechtigkeit und des Hungers, sondern um die Revolution und um den Versuch, den christlichen Werten, die in den Ländern der Dritten Welt lebendig seien, „den Klassenkampf aufzupfropfen".

Figaro Magazine, der neokonservative Wortführer in Frankreich, veröffentlichte Auszüge dieser Schrift. Eine Serie von Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln folgte. Im Frühjahr dieses Jahres zog die Zeitschrift *Famille Chrétienne* mit der Veröffentlichung eines Berichtes nach, den ein inzwischen pensioniertes Mitglied der Sozialkammer des Obersten Gerichtshofes Frankreichs nach einer Informationsreise durch Chile verfaßt hatte. Dieser kommt darin zu dem Ergebnis, daß die Mehrheit der vom CCFD an Chile gegangenen Zahlungen eine Unterstützung darstellten für die Ausbreitung der marxistischen Ideologie. CCFD hat inzwischen gerichtliche Schritte gegen die Attacken angekündigt (Le Monde, 8. 5. 86).

Den unmittelbaren Anlaß dazu, daß sich die französischen Bischöfe zur Einsetzung einer Kommission entschlossen (vgl. HK, Februar 1986, 104), die die Beziehungen zwischen Bischofskonferenz und CCFD einer kritischen Prüfung unterziehen sollte, bildete ein konkretes Projekt in Numea, der Hauptstadt der als „Territoire d'Outre-Mer" von Frankreich verwalteten früheren Kolonie Neu-Kaledonien. Im Sommer letzten Jahres hatte eine kanakische Zeitung beim CCFD um eine Unterstützung nachgefragt. Das geschah zu einem Zeitpunkt, als Frankreich alle Hände voll zu tun hatte, separatistische Bestrebungen von militanten kanakischen Ureinwohnern Neukaledoniens unter Kontrolle zu halten. Das Projekt geriet zwischen die kirchlichen und politischen Fronten, kam letztlich nicht zustande – und tat dennoch seine Wirkung: Diejenigen, denen die Arbeit des CCFD schon seit langem ein Dorn im Auge war, sahen sich in ihrer Kritik bestätigt. Aber auch für die anderen hatte der Fall Signalwirkung: Offenbarte er doch mancherlei Ungereimtheiten in den Beziehungen Bischöfe – Hilfswerke.

Die Bischöfe erklären sich

Vier Aufgaben wurden daher der bischöflichen Arbeitsgruppe gestellt: Sie sollte darüber nachdenken, wie man die Verbindungen zu den Ortskirchen in den Entwicklungsländern verbessern, die Beziehungen zwischen den Trägern des CCFD, den Bischöfen, den diözesanen Verantwortlichen und den Spendern stärken und die Verbindungen zwischen dem CCFD und den Bischöfen verdeutlichen könnte, letzteres in dem Sinn, daß es sich beim CCFD um eine Einrichtung der Kirche handelt; das Einstellungsverfahren bei Neubesetzungen (Präsident und Generalsekretär) sollte überprüft werden. Zum Hintergrund der dritten Aufgabe ist zu berücksichtigen, daß das CCFD weit weniger direkt an die Bischöfe gebunden ist, als dies beispielsweise bei Misereor als einem „bischöflichen Hilfswerk" der Fall ist. Das CCFD wurde zwar von den französischen Bischöfen gegründet (im Jahre 1961) und arbeitet daher – wie es offiziell heißt – „unter dem Patronat der französischen Bischöfe". Getragen aber wird das Hilfswerk von rund zwei Dutzend katholischen Verbänden und kirchlichen Stellen vom Frauenverband bis zu Pax Christi, vom Secours Catholique (dem französischen Caritasverband) bis zu den Pfadfindern, vom Lehrerverband bis zur studierenden Jugend.

Sechs Monate nach Einsetzung dieser Arbeitsgruppe gaben die Bischöfe über ihren Ständigen Rat nun die vorläufigen Ergebnisse bekannt:

1. Das CCFD wird der Sozialkommission und ihrem Vorsitzenden zugeordnet – dies war bereits seit drei Jahren so gehandhabt worden, wurde aber in diesem Zusammenhang noch einmal in Erinnerung gerufen.
2. Der geistliche Assistent des CCFD wird ständiger Vertreter des Episkopates beim Hilfswerk. Der von der Bischofskonferenz für Fragen des Laienapostolates zuständige Beauftragte bleibt weiterhin Mitglied des Comité National des CCFD.
3. Die Ernennung des Präsidenten und des Generalsekretärs bedürfen künftig der Zustimmung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz. Ob diese Bestimmung Folgen haben wird, wird man bald testen können: Das Mandat von Generalsekretär *Bernard Holzer,* einem Ordensmann, läuft Ende dieses Jahres aus. Der Vorsitzende der Sozialkommission, der Bischof von Valence, *Didier Léon Marchand,* wies abschwächend darauf hin, daß es sich hierbei um eine Regelung handele, die auch in anderen Bereichen üblich sei.
4. Entwicklungsprojekten müssen in Zukunft auch die Episkopate der jeweiligen Ortskirche zustimmen. Dies ist ein auch in der Vergangenheit immer wieder diskutierter Streitpunkt, wobei allerdings die Zahl der Projekte, für die diese Regelung eine Änderung bedeuten wird, geringer ist, als vielfach angenommen wird.

Der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet* (Lille), meinte, 80 bis 85 Prozent aller Projekte würden auch heute schon entweder von den Ortskirchen erbeten oder über sie abgewickelt (La Croix, 27. 6. 86). Im übrigen nähert sich CCFD hiermit einer Regelung, wie sie Misereor schon immer hatte, wobei das deutsche Hilfswerk damit allerdings lange Zeit alleine stand. Eine verbesserte Vertretung von Pfarreien und Gemeinden innerhalb des Hilfswerks (Punkt 5) und eine eingehende Reflexion der heutigen Aufgaben einer Einrichtung wie des CCFD (Punkt 6) werden auf einen späteren Zeitraum vertagt. Letzteres wird auch in einer zweiten Erklärung angesprochen, in der die Bischöfe ankündigen, daß man mit Blick auf die Vollversammlung der Bischofskonferenz im Herbst 1987 und angesichts des bevorstehenden 20. Jahrestages der Veröffentlichung der Enzyklika „Populorum progressio" genauere Überlegungen über die Grundlagen der Solidaraufgaben *Entwicklungsarbeit, Katastrophenhilfe* und *Mission* anstellen wolle.

Ein Kompromiß, der manchen nicht gefällt

Fast wichtiger als die Detailregelungen aus dem erstgenannten Kommuniqué ist darin eine Feststellung, die die grundsätzliche Linie der französischen Bischöfe in dieser Frage erläutert: Das CCFD wird als „offizielles Organ der Kirche in Frankreich" bezeichnet. Dabei hätten die Bischöfe auch die Möglichkeit gehabt – was die CCFD-Gegner offenbar erhofften –, das CCFD zu einer Laieninitiative neben anderen zu machen. Auch wenn die CCFD-Kritiker eine engere Bindung des Hilfswerks an die Bischöfe schon wegen der dadurch größeren Kontrollmöglichkeiten der Sache nach nicht ablehnen konnten, ihre Enttäuschung über den eingeschlagenen Weg ist unüberhörbar. So fürchtet *Jean Bourdarias* – selbst übrigens Mitglied der Reisegruppe, die dem Wirken von CCFD in Chile nachging –, daß die von den Bischöfen getroffenen Maßnahmen kaum in der Lage sein dürften, das „erschütterte Vertrauen wiederherzustellen, um das man spätestens bei der näch-

sten Fastenaktion wieder bitten wird" (Le Figaro, 27. 6. 86).

Einen „Kompromiß" wird man daher die von den Bischöfen eingeleiteten Regelungen nicht nennen können – dafür stellen sie sich trotz der strukturellen Veränderungen im Grunde zu kompromißlos hinter das Hilfswerk (vgl. Actualité Religieuse dans le Monde, Juillet-Août 1986, S. 9). Und was zunächst vielleicht so aussieht, als wollten die Bischöfe den „Eigenmächtigkeiten des CCFD in Zukunft einen Riegel vorschieben" (*Klaus Huwe*, in: KNA, 28. 6. 86), ist doch nicht mehr als der Übergang zu einer „überwachten Freiheit" (Le Monde, 27. 6. 86). Wobei man allerdings beim CCFD weiterhin in vorsichtiger Zurückhaltung der kommenden Entwicklung entgegensieht. Der 6-Punkte-Plan konnte zwar von den Bischöfen „in Zusammenarbeit mit dem CCFD und in Übereinstimmung mit ihm" veröffentlicht werden, das Votum des Comité National fiel jedoch recht nuanciert aus: Sieben Mitglieder wollten erst ihr Votum abgeben, wenn die Beratungen über ein noch zu erstellendes Aufgabenheft des CCFD, das es bislang nicht gibt, weiter gediehen sind. 15 Mitglieder stimmten der Erklärung mit der Einschränkung zu, daß man lieber ausführlicher beraten hätte. Und nur fünf stimmten vorbehaltlos zu.

Maurras läßt grüßen

Wie immer die Diskussion auch weitergehen wird, es ist deutlich geworden, daß es letztlich nicht einzelne Projekte sind, die den Unmut rechter Kreise Frankreichs hervorgerufen haben. Über Sinn und Berechtigung einzelner Projekte ließe sich durchaus streiten – sogar das CCFD nimmt in dieser Frage ein Recht auf Irrtum für sich in Anspruch. Im übrigen ist aber auch von deutschen Stellen zu erfahren, daß sich die französische Mittelvergabe in der Substanz von derjenigen vergleichbarer europäischer Hilfswerke nicht unterscheidet – über die Zusammenarbeit im Rahmen der CIDSE, eines internationalen Zusammenschlusses der Fastenaktionen, hat man gegenseitig Einblick in die Arbeit.

Der Unmut hat mit mangelnder Einsicht in die Notwendigkeit und Berechtigung von Entwicklungsarbeit in kirchlicher Trägerschaft zu tun. In diesen Kreisen hat man offenbar bis heute noch nicht „Populorum progressio" rezipiert und tut sich schwer mit einem Papst, der sich die „Option für die Armen" zu eigen macht. Man hat es bis heute nicht verstanden, warum das Hilfswerk nicht mehr nur CCF (gegen den Hunger), sondern CCFD (gegen den Hunger und für die Entwicklung) heißt. Man ist zwar für Hungerhilfe und Mission – was darüber hinausgeht, ist schnell kommunismusverdächtig. Und so macht man sich eine Grundstimmung in der französischen Öffentlichkeit zunutze, in der Kritik und Selbstkritik an manchen Illusionen eines „Tiersmondisme" der siebziger Jahre zu hören sind, in der versucht wird, einen Keil zwischen die französischen Bischöfe und den Papst zu treiben in Sachen Katechese und Theologie der Befreiung, und in der einem eine Kirche mißfällt, die gegen jede Form von Ausländerfeindlichkeit zu Felde zieht. – So etwas hat im übrigen Tradition in Frankreich: Bernard Holzer sprach von „maurassischen Scherereien", die der Kirche in Frankreich bevorstehen könnten – eine Anspielung auf den Gründer der von Pius XI. 1926 verurteilten Action Française, *Charles Maurras* (1868–1952). Die Action Française versuchte, die Kirche als einen gesellschaftlichen Ordnungsfaktor in ihrem Kampf für antidemokratische und royalistische Ziele zu benutzen. *K. N.*

Brasilien: Die Landreform drängt

Bundeslandwirtschaftsminister *Ignaz Kiechle* berichtete Mitte August nach einer Brasilienreise ausführlich über die dort heftig umkämpfte Agrarreform, ohne aber wertend Stellung nehmen zu wollen. Er besuchte unter anderem ein neues Siedlungsgebiet in Rondonia, einem Bundesstaat an der Grenze zu Bolivien – Neuland im tiefsten Innern des Kontinents, das die Regierung an Siedler aus dem nordöstlichen Landesteil verteilt hatte. Es komme jedoch auch zur Verteilung von nichtgenutzten Ländereien, deren Besitzer für die Enteignung mit Schuldscheinen des Staates entschädigt würden, berichtete Kiechle.

Mit dem letzten Satz des deutschen Ministers ist der gegenwärtige Stand der Dinge sehr exakt wiedergegeben. Es kommt in der Tat zu Landverteilungen, wenn auch nicht annähernd in dem von der Regierung *José Sarney* vorgesehenen Ausmaß.

Am 27. Mai 1985 verkündete der Präsident dem 4. Nationalkongreß der Landarbeiter und damit der ganzen Nation seine Pläne zur Reform der Landwirtschaft. Das reformistische, auf Modernisierung und Produktionssteigerung zielende Programm schrumpfte aber unter dem Druck der Großgrundbesitzer zu einem im Oktober verkündeten „Dekret über die Agrarreform", das den Interessen der Landbesitzer weitgehend Rechnung trägt. Immerhin versprach Präsident Sarney 1,4 Millionen der zwölf Millionen landlosen Kleinbauern Brasiliens bis 1989 die Zuteilung von Grund und Boden samt Besitztitel, insgesamt 43 Millionen Hektar.

Die Zahl gewaltsamer Konflikte nimmt zu

Die Erfassung der Berechtigten und die Landzuteilung gehen jedoch nur sehr schleppend voran. Nach Auskunft von *Daniel Rech*, eines Mitarbeiters der kirchlichen Landfragen („Pastoral da Terra"), sind bis März 4000 Familien erfaßt worden. Über die notwendigen Enteignungen muß jedoch in Dreiviertel der Fälle noch gerichtlich entschieden werden. Im Juli trat Landwirtschaftsminister *Nelson Ribeiro*, auf den die Landarbeiterorganisationen und die katholische

Kirche große Hoffnungen gesetzt hatten, wegen zu geringer Unterstützung seiner Reformpolitik im Kabinett zurück; der am ursprünglichen Reformprogramm maßgeblich beteiligte Präsident des nationalen Agrarinstituts, *José Gomes da Silva*, war bereits vorher ausgewechselt worden.

Die in letzter Zeit drastisch zunehmende Zahl gewaltsamer Landkonflikte erklärt sich zum einen mit der im großen und ganzen unverändert gebliebenen Rechtslage, zum anderen mit den heftigen Reaktionen auf die bloße *Ankündigung* einer umfassenden Reform, die „Facendeiros" (Grundbesitzer) und „Posseiros" (landlose Bauern) sensibilisierte.

Die Landnahmen in Brasilien erfolgten seit der Unabhängigkeit von Portugal (1822) und der Aufhebung der Sklaverei (1888) nach ein und demselben Prinzip: Die private Initiative griff dem Recht vor, um ihm später Genüge zu tun. Wer erst Herr über große Ländereien war, verfügte in der Regel auch über den Einfluß, die nötigen Rechtstitel zu erwerben. Auch das „Heimstättengesetz", das schon im letzten Jahrhundert als Rechtsanspruch existierte, gewährt dem Siedler das Recht, auf Staatsland ein Grundstück von einer bestimmten Hektarzahl einzuzäunen und registrieren zu lassen, das spätestens nach zehn Jahren in seinen Besitz übergeht. 1946 wurde das „Landstatut" verfaßt, ein Rahmengesetz für eine Agrarreform, das auch bereits die Rückgabe kaum oder gar nicht genutzten Großgrundbesitzes vorsah. Die politischen Machtverhältnisse ließen jedoch die Durchführung einer solchen Großreform bis heute nicht zu. Gültig ist nach wie vor das Gesetz 4504, das mit dem Ziel einer „besseren Verteilung des Grundes und Bodens" dem Posseiro lebenslange *Nutzungsrechte* zugesteht, wenn er länger als fünf Jahre ein brachliegendes Land bebaut sowie seine Pacht- und Steuerabgaben entrichtet. Einschränkend heißt es allerdings: „Der an der Nutzung Gehinderte kann sich mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zur Wehr setzen."

Der erbitterte Kampf um das Land zur Zeit des Kaffeebooms und der erfolgreich kolonisierenden europäischen Siedler auf Kosten der Subsistenzwirtschaft treibenden Kleinbauern wiederholt sich heute als direkte Folge des seit zehn Jahren vorangetriebenen exportorientierten Wirtschaftsmodells. Während staatliche Anreize vor allem für Großbetriebe ganze Agrarindustrien (und massive Bodenspekulationen) in Gang setzen, verschulden sich die bäuerlichen Kleinbetriebe mit (ungünstigeren) Krediten für Saatgut, Dünger usw., vor allem in den neuen Siedlungsgebieten (in Rondonia und Mato Grosso), und verlieren so das Land an die Bank. Die Landkonzentration in Brasilien hat in den letzten 20 Jahren enorm zugenommen: 1967 waren 75,8 Prozent der bäuerlichen Einheiten als Minifundien, 21,8 Prozent als Latifundien eingestuft. 1978 waren 8,8 Prozent als Kleinbetriebe registriert, 86,5 Prozent als meist extensiv genutzter Großgrundbesitz (Angaben des brasilianischen Instituts für Sozial- und Wirtschaftsanalysen IBASE 1984). Die Landverteilung in Relation zur Bevölkerung: 1,2 Prozent der ländlichen Bevölkerung kontrollieren 45,8 Prozent des landwirtschaftlich nutzbaren Bodens, 50,4 Prozent der Bauern besitzen 2,4 Prozent des Landes (Angaben der Brasilianischen Bischofskonferenz, die auf staatlichen Statistiken beruhen).

Scharfe Reaktionen der Kirche

So wenig die Agrarreform in der praktischen Durchführung greift, so stark polarisiert sie die öffentliche Meinung. Die Großgrundbesitzer haben sich zu einer „Demokratischen Land-Union" (UDR) zusammengeschlossen, gleichzeitig entstehen überall im Land regionale Bauernorganisationen, oft von der katholischen Kirche ermutigt und unterstützt. Die Regierung in Brasilia sieht sich Angriffen von beiden Seiten ausgesetzt, obwohl bzw. weil sie in den letzten Monaten kaum mehr Beschwichtigungsversuche unternahm. Erschwerend wirkt sich auch die unter der neuen Regierung begonnene Dezentralisierung der politischen Zuständigkeiten aus. Vor allem die Landarbeiterführer klagen darüber, daß die Behörden auf kommunaler oder Bezirksebene noch leichter unter den Einfluß der Facendeiros geraten als übergeordnete Instanzen, die sich nun nicht mehr zuständig fühlten.

Der offensichtliche rechtlose Zustand der Landarbeiter und Kleinbauern hatte die katholische Kirche schon Mitte der siebziger Jahre auf den Plan gerufen. Die Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) erkannte 1976 die von Bischöfen des Amazonasgebiets gegründete Kommission „Pastoral da Terra" an, die inzwischen 19 regionale und zahlreiche diözesane Sekretariate hat. Ihre Arbeit, die heute vor allem in der Rechtsberatung, dem Rechtsbeistand für die Kleinbauern und in der Stärkung von Landarbeiterorganisationen liegt, wurde unter dem Militärregime als subversiv betrachtet, von der neuen Regierung zunächst grundsätzlich begrüßt.

Mit Schrecken registrierte die Kirche vor Ort, die Pfarrer und Pastoralarbeiter, in den letzten Monaten, daß die Großgrundbesitzer nicht wie bisher vereinzelt, sondern in großer Zahl dazu übergehen, mißliebige Siedler mit Privatpolizei und gemieteten „Pistoleiros" zu vertreiben oder ihre Führer ermorden zu lassen. Am 10. Mai wurde der Priester *Jósimo Moraes Tavares* im Auftrag von Großgrundbesitzern in Imperatriz im Bundesstaat Maranhão auf offener Straße erschossen. In der ersten Jahreshälfte 1986 sind mindestens 120 Landarbeiter auf dieselbe Weise umgekommen.

Als Präsident Sarney am 10. Juli in Rom mit Papst *Johannes Paul II.* zusammentraf, hatten in Brasilien die gegenseitigen Anschuldigungen und Proteste zu einer regelrechten Konfrontation zwischen Kirche und Regierung geführt. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Ivo Lorscheiter*, hatte der Regierung vorgeworfen, sie habe taube Ohren für alles, was die Agrarreform voranbringen könne: „Die Reform steht still. Wir leben wie

in den schlimmsten Zeiten der Diktatur, wo jeder, der die Interessen der Landarbeiter verteidigt, verfolgt und verleumdet werden kann." Kardinal *Aloisio Lorscheider* von Fortaleza klagte öffentlich über die Untätigkeit der Sicherheitskräfte, wenn Arme ermordet würden, und über die durchgängige Straflosigkeit für die Täter. Seit Jahren suchten Großgrundbesitzer insbesondere die kirchlichen Basisgemeinschaften systematisch als kommunistische revolutionäre Zellen zu verleumden. Jeder, der an der Seite der Bauern für das Recht eintrete, gelte als Unruhestifter. Da solle man doch gleich auch den Papst und die brasilianischen Bischöfe verhaften, empfahl Kardinal Lorscheider nach der Festnahme von acht Mitgliedern einer Basisgemeinschaft im Juli. Justizminister *Brossard* erklärte daraufhin, die Agrarreform sei Sache der Regierung, nicht die einer „politisierten Kirche, die Marx mit ihrer Diktion noch übertrifft". In Maranhão sollen indessen dortige Bischöfe den Gouverneur *Luiz Rocha* mit Kirchenstrafen belegt haben.

Papst Johannes Paul II. hat, so viel wurde aus dem Gespräch bekannt, Präsident Sarney gegenüber erklärt, die Landreform dürfe nicht scheitern, „weil sie eine Angelegenheit der sozialen Gerechtigkeit und der Demokratie ist". Damit führte der Papst den von Regierung und interessierten Machtgruppen – kirchliche konservative Kreise nicht ausgeschlossen – hochgespielten Konflikt mit der Kirche auf das ihm zugrunde liegende politische Problemfeld zurück. Wenn die Regierung die versprochene Agrarreform nicht zügig vorantreibt, werden die illegalen Landbesetzungen und damit die gewaltsamen und blutigen Vertreibungen überall im Land zunehmen. Wenn die Großgrundbesitzer den Verlust kleiner Stücke Brachland, für die sie auch noch entschädigt werden sollen, nicht hinnehmen, so argumentieren die Bauernorganisationen, dann ist die Landnahme durch Posseiros so etwas wie Notwehr gegen den Hunger. Und illegaler als die Landnahme durch die jetzigen Herren seien ihre Besetzungen ohnehin nicht.

Die Kirche ist in der Sache also eher Nebenschauplatz, insoweit involviert, als sie gar nicht anders kann, als denen beizustehen, die unter Lebensgefahr ihr Recht auf ein Stück Land geltend machen wollen. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz hat sich mit Nachdruck gegen gewaltsame Landnahmen ausgesprochen, friedliche Besetzungen von brachliegenden Ländereien aber nicht grundsätzlich verurteilen wollen. Das ist keine extreme Position. Wer dies der Kirche dennoch vorwirft, lenkt von politisch und sozial Vorrangigem ab und setzt sich dem Verdacht aus, die ohnehin kritisch beäugte brasilianische Kirche ins Gerede bringen zu wollen. *G. B.*

Was sich in den Familien ändert

Fragmente aus zwei Allensbach-Studien

Im Vergleich zu den unzähligen, fast jedes Jahr in vorberechenbarer Reihenfolge erscheinenden Jugendstudien, so kann man den Eindruck haben, erfreue sich die Familie keiner auch nur einigermaßen vergleichbaren Aufmerksamkeit der empirischen Sozialforschung. Zwar gehört die Familienforschung insgesamt – einschließlich der in regelmäßigem Abstand erscheinenden Familienberichte der Bundesregierung – ebenfalls zu den Institutionen und Lebensbereichen, die der wissenschaftlichen wie der politischen Aufmerksamkeit sicher sein können. Aber gerade die Demoskopie scheint in der Familiensoziologie nicht gerade ihr bevorzugtes Betätigungsfeld gefunden zu haben. Meist muß man sich Familiendaten mühsam aus den verschiedenen Mehrzweckumfragen zusammensuchen. Dies ist um so erstaunlicher, als die Familie mehr als jede andere Gruppe oder gesellschaftliche Einrichtung vom gesellschaftlichen und kulturellen Wandel betroffen ist und von der Familie und deren Funktionswandel zahlreiche verändernde Einflüsse auf andere Bereiche des menschlichen Zusammenlebens ausgehen. Deswegen seien hier wenigstens einige Fragmente aus zwei neueren sozialempirischen Studien festgehalten.

Der Beitrag der Demoskopie zum Verständnis der aktuellen Familiensituation braucht nicht überschätzt zu werden. Die meisten Daten spiegeln ohnehin nicht die reale Situation, sondern sind von Idealprojektionen durchsetzte Gesinnungs- und Stimmungsbilder. Zwei Studien aus jüngerer Zeit, beide von Allensbach kommend, deren Ergebnisse seit vorigem Jahr vorliegen, aber publizistisch bisher wenig beachtet wurden, enthalten jedoch ausreichendes Material, um Schlüsse und Rückschlüsse aus den Gesinnungen und Stimmungen auf das reale Verhalten zu und in der Familie und die davon ausgehenden Veränderungen zuzulassen.

Im einen Fall handelt es sich um einen auf familiensoziologische Fragestellungen konzentrierten Auszug aus der sog. „Wertestudie", einer von einer internationalen Stiftung finanzieren, 1981 in 10 Ländern (9 westeuropäischen und den USA) durchgeführten und inzwischen auf eine Anzahl weiterer Länder (auch des ostasiatischen Raums) ausgedehnten vergleichenden Umfrage zum Wertewandel (vgl. dazu die erste provisorische Gesamtauswertung von *Jean Stoetzel* „Les valeurs du temps présent. Une enquête européenne, PUF, Paris 1983). Die zweite Studie basiert auf einer im Auftrag des Stuttgarter Sozial- und Familienministeriums von Allensbach durchgeführten Repräsentativbefragung in und für Baden-Württemberg, in deren Auswertung aber – wie in dem

Teilbericht zur Wertestudie – zahlreiche Daten, die sich auf das gesamte Gebiet der Bundesrepublik Deutschland beziehen, einbezogen worden sind.

In beiden Berichten werden auch Daten der bereits 1979 vorgelegten sog. Langzeitstudie des Allensbacher Instituts mitverwendet (Eine Generation später. Bundesrepublik Deutschland 1953–1979, Allensbach 1981). Die Daten sind also mit Ausnahme der aus der Baden-Württemberg-Umfrage bereits ein wenig überaltert. Und trotz des anspruchsvollen Titels „Einstellungen zu Ehe und Familie im Wandel der Zeit" geht es auch bei der Baden-Württemberg-Studie in erster Linie um Momentaufnahmen. Um von einer Verlaufsstudie sprechen zu können, ist das Vergleichsmaterial zu schmal und zu wenig aussagekräftig.

Familie und Familienleben sind gefragt

Aus dem umfangreichen, aber sehr fragmentarischen und vielfach heterogenen Material können hier nur *drei Fragenkreise* herausgegriffen werden: 1. Die Einschätzung von Ehe und Familie und Einstellung zu ihr. 2. Die Binnenverhältnisse der Familie, soweit diese in den Beziehungen der Partner zueinander und dieser zu den Kindern zum Ausdruck kommen. 3. Die Familie als Tradierungsinstanz von Werten und Haltungen, speziell soweit von ihr die Vermittlung religiöser Haltungen und Überzeugungen abhängt.

Das erste, was auffällt und was mit den gängigen Aussagen über den gesellschaftlichen Funktionsverlust der Familie scheinbar kontrastiert: Die Familie rückt keineswegs an den Rand des Interesses, sondern gilt trotz Verschiebungen im einzelnen und in der Gesamteinschätzung als *zentraler Lebenswert* und wird als solcher auch erfahren. Es herrscht hohe Übereinstimmung darüber, daß der einzelne die Familie braucht, und diese Übereinstimmung ist weitgehend unabhängig von Alter und Geschlecht.

Auf die Frage, ob es eine Familie braucht, um wirklich glücklich zu sein, antworteten 1953 77 Prozent der Frauen mit ja, 1979 noch 73 Prozent (Ergebnis bei den Männern: 1953 80 Prozent, 1979 72 Prozent). Ein noch höherer Anteil tritt für die Stärkung der Familie ein. Nach der Wertestudie: in Deutschland (Bundesrepublik mit West-Berlin) 85 Prozent, in Frankreich 88 Prozent, in Italien 89 Prozent, in den USA sogar 94 Prozent. Die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung wünscht also keine Schwächung der Familie, sondern ihre Stärkung.

Auch wenn es dabei *bedeutende Unterschiede zwischen Jung und Alt* gibt, ist auch die überwiegende Mehrheit der 18- bis 24jährigen, also die Generation, die noch in Ablösung von der eigenen Familie ist und in der Regel noch ohne eigene Familie lebt, der gleichen Meinung: 73 Prozent in Deutschland, 77 Prozent in Frankreich, 89 Prozent in Italien und 93 Prozent in den USA (dort läßt sich überhaupt *kein wesentlicher Unterschied zwischen den Generationen* feststellen. Nur Holland fällt ein wenig aus dem Gesamtbild heraus: Nur 67 Prozent der Gesamtbevölkerung möchten dort die Familie stärken: Während aber bei den über 45jährigen nur ein schwacher Unterschied zu den anderen Ländern besteht, drücken gerade die jüngeren Jahrgänge die Werte. Hoch eingeschätzt wird auch (in Europa vor allem) die *Bedeutung der Familie für das Kind.* Laut Wertestudie waren in Europa insgesamt 81 Prozent der Meinung, ein Kind brauche unbedingt Familie (Vater und Mutter), um glücklich aufzuwachsen; in der Bundesrepublik sogar 85 Prozent (dagegen in den USA nur 61 Prozent).

Tabelle 1: *Es halten für wünschenswert: „Mehr Wert auf Familienleben legen"*

	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt %	Altersgruppen unter 45 Jahre		
		18–24 Jahre %	25–34 Jahre %	35–44 Jahre %
Bundesrep. Deutschland	85	73	80	83
Dänemark	89	79	85	91
Großbritannien	84	71	85	87
Republik Irland	91	86	90	92
Holland	67	60	57	62
Belgien	83	77	83	85
Frankreich	88	77	81	91
Spanien	84	74	79	86
Italien	89	83	84	88

Die Familie wird aber nicht nur als zentraler Wert angesehen, sondern ganz überwiegend als solcher auch *erfahren.* Nach der Baden-Württemberg-Umfrage beschreiben das Glück der eigenen Familie als sehr groß oder groß insgesamt 84 Prozent bei ebenfalls nur geringen Unterschieden nach Generationen, wobei – was naheliegt – das Glück bei den jungverheirateten Paaren (31 Prozent sehr groß, 47 Prozent groß) und bei den jungen Familien (50 sehr groß, 45 Prozent groß) am größten ist bzw. am deutlichsten empfunden wird. Und in beiden Umfragen gibt die überwiegende Mehrheit zu Protokoll, daß sie stolz auf die eigene Familie ist (nach der Baden-Württemberg-Umfrage: „sehr" 44 Prozent, „ziemlich" 31 Prozent), wobei bei jungen Familien und bei Familien mit schon größeren Kindern der Stolz auf die eigene Familie am ausgeprägtesten ist, während demgegenüber die alleinstehenden Alten und die jungen Singles am wenigsten Stolz zeigen.

Das Gewicht der Familie wird vor allem in der *Befriedigung emotionaler Bedürfnisse* gesehen: Weil man mit Menschen zusammenlebt, die sich gegenseitig kennen (nach der Baden-Württemberg-Umfrage 76 Prozent), wo man Menschen vertrauen kann (74 Prozent), wo man frei seine Meinung äußern kann (66 Prozent). Die überwiegende Mehrheit schätzt also ihre familiäre Situation positiv ein, fühlt sich in der Familie „geborgen", „entspannt", „glücklich". Der Lasten, die die Familie auferlegt oder mit sich bringt, ist man sich bewußt, sie werden aber mehrheitlich akzeptiert. Sie stören nicht das insgesamt als positiv empfundene Gesamtbild.

Generalangriff auf die Ehe als Institution?

Komplizierter und widersprüchlicher wird es bei den *Fragen nach der Ehe:* Zwar antworteten – nach der Wertestudie – auf die Frage, ob die Ehe eine überholte Einrichtung sei, in den europäischen Ländern insgesamt 74 Prozent mit „Nein" (in der Bundesrepublik 76 Prozent, in den USA dagegen 90 Prozent). Aber gerade in der Einschätzung der Ehe als Institution zeichnet sich eine *umbruchartige Entwicklung* ab. Bezogen auf die Bundesrepublik hielten 1963 noch 92 Prozent der Frauen die Ehe grundsätzlich für notwendig, aber 1978 nur noch 61 Prozent. Der Einbruch im Meinungsbild bezieht sich dabei auf alle Generationen, wird spürbar sogar bei den über 60jährigen, ist aber vor allem auf Einstellungs- (nur zum Teil auf Verhaltensänderung) bei der jungen Generation zurückzuführen: von den unter 25jährigen hielten 1978 nur 38 Prozent die Ehe für eine notwendige Einrichtung, von den 25- bis 45jährigen gerade noch 50 Prozent. Der Einbruch bei den Männern weist kaum benennenswerte Unterschiede auf.

Aber nicht nur bei dieser eher abstrakten, in ihrem Aussagewert anzweifelbaren Fragestellung macht sich der Einbruch bemerkbar, auch die *Glückserwartungen an die Ehe* sind rückläufig. 1963 erklärten 46 Prozent, es sei für eine Frau nicht so wichtig, verheiratet zu sein, während noch 40 Prozent meinten, eine Frau müsse verheiratet sein, um wirklich glücklich zu sein. 1978 waren es nur noch 27 Prozent, während 60 Prozent erklärten, die Ehe sei für eine Frau nicht so wichtig. In bezug auf die Männer zeichnet sich ein ebenso deutlicher Meinungsumschwung ab. 1963 erklärten noch 49 Prozent zum Glück des Mannes gehöre es, verheiratet zu sein; 1978 waren es nur noch 26 Prozent, bei den unter 25jährigen gar nur noch 12 resp. 10 Prozent. Überdies wird die Ehe *nur noch sehr bedingt als Bindung auf Lebenszeit* angesehen (nach einer Umfrage von 1979 aber immerhin noch von 54 Prozent). Besonders deutlich wird die Verschiebung bei der *Einstellung zur Ehescheidung.* 1953 war noch eine deutliche Mehrheit entweder gegen die Zulässigkeit einer Scheidung überhaupt oder für eine Erschwerung der Scheidung durch die Gesetzgebung (zusammen 57 Prozent). 1979 waren es zusammen nur noch 32 Prozent, während sich 34 Prozent (1953 nur 16 Prozent) dafür aussprachen, die Scheidung möglichst leicht zu machen.

Ist das, wie die Interpretin der beiden Umfragen, *Renate Köcher,* vermerkt, ein „Generalangriff auf die Normen und Sicherungen des ehelichen Zusammenlebens" oder schlicht „Abkehr von der Institution Ehe"?
Die Dinge verhalten sich offensichtlich um einiges komplizierter. Die Ehe wird nach wie vor von einer großen Mehrheit der Bevölkerung *als befriedigend erlebt:* besonders glücklich: 1978 von 4 Prozent der Männer und 4 Prozent der Frauen (1957 von 8 resp. 10 Prozent); glücklich: 1978 34 resp. 50 Prozent; zufriedenstellend, wenn auch mit Schwierigkeiten 56 resp. 35 Prozent (1957 43

Tabelle 2: *Anerkannte Scheidungsgründe*

	USA %	Europa insgesamt %	Bundesrep. Deutschland %
Wenn ein Partner gewalttätig ist	77	77	82
Wenn ein Ehepartner ständig untreu ist	86	72	77
Wenn ein Partner für den anderen nichts mehr empfindet	65	58	57
Wenn ein Partner ständig zuviel trinkt	52	54	61
Wenn sie nicht zueinander passen, ihre Charaktere zu verschieden sind	22	46	57
Wenn die sexuellen Beziehungen nicht befriedigend sind	21	23	18
Wenn sie keine Kinder bekommen können	3	7	5
Wenn die finanziellen Verhältnisse zerrüttet sind	4	4	8
Wenn ein Ehepartner lange krank ist	3	3	2
Wenn sie mit den Verwandten des Partners nicht auskommen	5	3	2
	338	347	369
Nichts davon	5	8	4

Prozent von Männern und Frauen). Dem steht ein hoher Unglückszustand bei den Geschiedenen gegenüber: diese fühlen sich in den eigenen vier Wänden weit weniger „entspannt", „geborgen" und „glücklich" und sprechen sehr viel häufiger von Traurigkeit und Niedergeschlagenheit als die Verheirateten (und auch als die unehelich Zusammenlebenden – zwischen diesen und Verheirateten lassen sich diesbezüglich kaum Unterschiede feststellen). Und in der globalen Einschätzung, wieweit Ehen „glücklich", „gleichgültig" oder „unglücklich" verlaufen, verbessern sich die (allerdings insgesamt niedriger) positiven Werte sogar.

Tabelle 3
Bundesrepublik mit West-Berlin, Bevölkerung ab 18 Jahre

Es fühlen sich zu Hause *oft:*	Deutsche Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt %	Familienstand: Verheiratet %	Mit jemandem zusammenlebend %	Geschieden/getrennt lebend %
Entspannt	58	59	58	42
Geborgen, sicher	63	69	53	36
Glücklich	46	53	48	22
Ängstlich	5	5	5	12
Gereizt	14	15	18	26

Dies steht deutlich im Widerspruch zu Alltagserfahrungen, wo die Klage vorherrscht, nur ganz wenige Ehen gingen wirklich gut. Es ist also im Grunde wie bei der Familie. Das Problem liegt weniger in einer prinzipiellen Absage an die Ehe, als in der emotionalen Überforderung von Ehe *und* Familie. Es ist gerade der *hohe Anspruch auf die Befriedigung emotionaler Bedürfnisse,* bedingt durch „das Zurücktreten der institutionellen Funktionen zugunsten der Personalitätsfunktion", was die Ehe als Institution weniger wichtig erscheinen läßt und sie zu-

gleich in ihrer inneren Beständigkeit anfälliger macht. Dies wird deutlich sowohl an den Werten, die für eine Ehe für besonders wichtig gehalten werden, wie an den hauptsächlichen Gründen, durch die Scheidungen überwiegend gerechtfertigt werden.

Die veränderten Rollenmuster, unverändertes Verhalten?

Aber wie gestalten sich die partnerschaftlichen und interfamilialen Beziehungen? Und wie wirken sich diese im Verhältnis zu den Kindern aus? Zunächst läßt sich feststellen: *die veränderten Rollenmuster,* von den Veränderungen im Erwerbsleben herkommend und von diesen bestimmt, beginnen sich *allmählich, aber nur zögernd* auch in den Binnenbeziehungen von Ehe und Familie durchzusetzen. Die zunehmende Berufstätigkeit von (verheirateten) Frauen wird fast selbstverständlich akzeptiert, jedenfalls in den Fällen, in denen keine Kinder zu versorgen sind. Bei der Frage, wieweit sich Berufstätigkeit und Kindererziehung verbinden lassen, sind die Urteile allerdings vorsichtiger.

Nach der Baden-Württemberg-Studie erklären nur 28 Prozent der Bevölkerung zwischen 14 und 65 Jahren, beides lasse sich vereinbaren; eine Mehrheit (54 Prozent) ist der Meinung, eine Frau müsse, wenn sie Kinder wünsche, sich zwischen diesen und der Berufstätigkeit entscheiden. Doch ist dieses Meinungsbild wiederum vornehmlich von den nichtberufstätigen Frauen bestimmt. Von diesen sagen nur 15 Prozent, *Beruf und Kinder* ließen sich vereinbaren, während 60 Prozent sagen, die Frau müsse sich entweder für das eine oder für das andere entscheiden. Daß gerade ganztags berufstätige Frauen für die Vereinbarkeit von Berufstätigkeit und Kindererziehung votieren, bestätigt den auch durch andere Aussagen erhärteten Eindruck, daß jedenfalls von den Betroffenen selbst die Doppelverantwortung – trotz den damit verbundenen Problemen – für Familie und Beruf akzeptiert wird. Wo Unzufriedenheit darüber herrscht, ist sie mehr auf die wenig befriedigende Arbeitssituation (die Berufsfreude ist bei Minderqualifizierten sehr viel geringer) als auf die Doppelbelastung zurückzuführen.

Das Urteil berufstätiger Frauen ist eindeutig. 81 Prozent (79 Prozent) der ganztags berufstätigen Frauen sehen die Verbindung von Familie und Beruf in ihrem Fall gut gelöst. Die Meinung berufstätiger Mütter mit Kindern (unter 8 Jahren) weicht davon nur unwesentlich ab: 81 Prozent (71 Prozent der Berufstätigen ganztags) erklären, bei der Verbindung von Beruf und Familie keine großen Schwierigkeiten zu haben. Die männlichen Partner fügen sich weitgehend der herrschenden Auffassung. *Konfliktfälle* sind in der Minderzahl, sie werden vorzugsweise – innerhalb der begrenzten Möglichkeiten – durch Teilzeitarbeit der Frau „entschärft".

Die *Auswirkungen auf die – vorhandenen – Kinder* scheinen sich in Grenzen zu halten oder fallen wenigstens nicht auf. Eltern, von denen auch die Frau berufstätig ist, erleben nur geringfügig mehr Schulschwierigkeiten bei ihren Kindern als im Falle nichtberufstätiger Mütter.

Von diesem Meinungsbild her könnte man erwarten, daß die Veränderung der Rollenmuster auch auf die Aufteilung der Haushalts- und Familienlasten voll durchschlägt. Dies trifft aber nur sehr begrenzt zu. „Während Frauen ihr Engagement im Beruf und im öffentlichen Leben verstärken, verbleiben die häuslichen Aufgaben gleichzeitig weitgehend in ihrer Verantwortung" (Baden-Württemberg-Bericht S. 127). Es erhalten sich weitgehend die *tradierten Zustände:* Frauen versorgen den Haushalt und kümmern sich um die Kinder, Männer beschränken sich auf die Pflege haushaltlicher Accessoires: Autowäsche, Reparaturen in der Wohnung usw. Zwar billigen die meisten, daß der Mann regelmäßig bei der Hausarbeit hilft, interessanterweise sind die Männer selbst dabei entschiedener als die Frauen, aber nach Selbstaussage der Frauen sind die Männer, die regelmäßig im Haushalt mitarbeiten, eine qualifizierte, aber deutliche Minderheit. Nur *bei den ganz jungen Paaren* scheint sich das Bild merklich zu verändern: 45 Prozent der 14- bis 25jährigen Frauen resp. Männer geben an, daß ihr Partner häufig bei der Hausarbeit mitmacht.

Kinderwünsche in Konflikt mit Lebensplanung

Aber wie wirken sich die veränderten, familial nur sehr begrenzt verwirklichten Rollenmuster auf den *Kinderwunsch* aus? Man ist versucht, eine einfache Kausalkette zu konstruieren: die stärkere Gewichtung des Berufs und der damit verbundenen materiellen Vorteile lenkt vom Kinderwunsch ab, ist also der Hauptgrund für den Rückgang der Geburtenzahl.

Tabelle 4: *Ideale Kinderzahl*
Bundesgebiet mit West-Berlin, Bevölkerung ab 16 Jahre

Frage: „Was betrachten Sie heute als die ideale Größe einer Familie: Vater, Mutter und wieviel Kinder?"

	1953* %	1966 %	1976 %	1981 %	1984 %
1 Kind	11	9	11	12	9
2 Kinder	50	52	61	59	64
3 Kinder	23	26	19	18	19
4 Kinder	9	9	3	4	5
5 und mehr Kinder	2	2	1	1	1
Keine Kinder	5	2	5	6	2
	100	100	100	100	100

* 1953: Bevölkerung ab 18 Jahre

Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfragen 068, 2017, 3036, 4001, 4043

Die Einstellungs- und Verhaltensmuster sind aber auch da komplizierter (und zugleich einfacher), als sie auf den ersten Blick erscheinen. Zunächst: eine allgemeine Kinderfeindlichkeit läßt sich nach dem in beiden Studien gebotenen Material nicht feststellen. Die *Zufriedenheit von Ehepaaren mit Kindern* ist beträchtlich hoch, für eine

deutliche Mehrheit gehören Kinder selbstverständlich (konstitutiv) zur Familie; die ideale Kinderzahl liegt für die überwiegende Mehrheit zwischen zwei und drei Kindern.
Allerdings verliert die Vorstellung, Kinder gehörten zum Eheglück, wenn auch nicht so rapide wie vielleicht vermutet, weiterhin an Anhängerschaft.

Tabelle 5: *Erhöhen Kinder das Eheglück?*
Bundesgebiet mit West-Berlin, Bevölkerung ab 16 Jahre

Frage: Welche Ehen sind Ihrer Meinung nach am glücklichsten – Ehen mit Kindern oder Ehen ohne Kinder, oder finden Sie, das Eheglück hängt nicht davon ab, ob man Kinder hat oder nicht?"

	Oktober 1972 %	August 1978*) %	April 1984 %
Mit Kindern	47	56	42
Ohne Kinder	2	2	1
Eheglück hängt nicht von Kindern ab	44	39	52
Kein Urteil	7	3	5
	100	100	100

*) Repräsentative Halbgruppe

Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfragen 2086, 3059, 4043

Auch da gibt es scheinbar einen Widerspruch zwischen öffentlichem Meinungsbild und persönlichem Erlebnisbild: „Obwohl nur eine Minderheit der unter 40jährigen von einem (weiteren) Kind große Belastungen befürchtet, gehen 58 Prozent der Bevölkerung davon aus, daß den meisten Eltern die Entscheidung für ein Kind schwerfalle" (Baden-Württemberg-Bericht S. 173). Da sich darüber hinaus eindeutig feststellen läßt, daß diejenigen, die der Meinung sind, man könne auch ohne Kinder glücklich sein, mit steigender Sozial- und Bildungsschicht zunimmt, darf man annehmen, daß weniger die größeren materiellen Ressourcen an sich der eigentliche Kinderfeind sind, sondern ein grundlegend verändertes Lebensgefühl: die Glückserwartungen verschieben sich in Richtung *Selbstverwirklichung.*

Die Familie verliert als Tradiererin von Werten

Doch trifft auch diese Deutung nur zum Teil zu und die Allensbacher Interpretation, es liege letztlich am *veränderten Bindungsverhalten,* daß gerade die Bundesrepublik die niedrigste Geburtsrate der Welt aufweist, läßt sich so pauschal auch nicht schlüssig beweisen: Es ist ein anderes, Familie, Ehe, Kinder gut und schön zu finden, und ein anderes, die Last auf sich zu nehmen, wenn sie nicht starke Motive nahelegen; da die äußeren Zwänge entfallen und die *Umstellung in der Lebensplanung* Schwierigkeiten macht, passiert es einfach: daß Kinderwünsche hinausgeschoben oder schlußendlich gar nicht realisiert werden.
Doch wie sieht der innere Zusammenhalt „der" Familie aus, wie entwickelt sich ihre Bindekraft und von daher ihre *Funktion in der Tradierung von Werten?*
Zwei Tatsachen sind unumstritten: daß die Sozialisationsfunktion der Familie durch die zahlreicher und gewichtiger gewordenen Konkurrenten („Miterzieher"): Medien, Schule, Gruppen von Gleichaltrigen, die Bindekraft von jugendlichen Moden und Subkulturen schwächer geworden ist, daß aber zugleich der Stellenwert der Familie als Ort der Befriedigung emotionaler Bedürfnisse in der Kleingruppe enorm gewachsen ist. Anhand dieser *Funktionsbeschränkung und zugleich -verstärkung* möchte man vermuten: die Zwei-Generationen-Kleinfamilie sei geprägt von einer starken emotionalen Bindekraft, die den seelisch-geistigen Zusammenhalt der Familie und von daher auch ihre Tradierungsfunktion stärke Aber gerade diesbezüglich wird die Wirkungs- und Bindefähigkeit der Familie überschätzt. Sie erfüllt zwar die Funktion als lebensnotwendiger emotionaler Versorger, aber als Tradiererin von Werten ist sie nicht nur weitgehend der Konkurrenz ausgesetzt, sondern unterliegt dieser. Und zwar so sehr, daß die Familien weitgehend die Segel zu streichen beginnen.

Tabelle 6: *Weltanschauliche Übereinstimmung mit dem Lebenspartner*

Frage: „Haben/hatten Sie und Ihr Partner irgend etwas von dem auf der Liste hier gemeinsam?" (Vorlage einer Liste)

Gemeinsamkeiten mit dem Partner	Personen, die zur Zeit oder früher mit einem Partner zusammengelebt haben: USA %	Europa insgesamt %	Bundesrepublik Deutschland %
Einstellungen zur Religion	76	65	56
Moralvorstellungen	88	79	68
Einstellungen gegenüber anderen Menschen	79	72	59
Politische Ansichten	60	54	50
Einstellung zur Sexualität	79	69	56
Nichts davon	X	4	4
Weiß nicht	6	4	4
	388	347	297

Es zeichnet sich sehr deutlich eine *eigenartige Gemengelage* ab: Eltern sind zwar durchaus der Meinung, Einfluß auf ihre Kinder zu haben, aber sie beginnen gerade auf die Beeinflussung solcher Werthaltungen zu verzichten, die für das Werden des Persönlichkeitsprofils und die Integration des Heranwachsenden in die Gesellschaft gemeinhin als konstitutiv gelten und auch für die innere Stabilität des Familienlebens besondere Bedeutung haben: Die Übereinstimmung in *grundlegenden Lebensfragen* beginnt zu bröckeln, und zwar nicht nur zwischen Eltern und Kindern, sondern schon zwischen Ehepartnern, und die Eltern ziehen sich in ihrem Einflußwillen auf die *Übermittlung lebenspraktischer Grundfertigkeiten und Verhaltensweisen* zurück und lassen dissensfördernde Weltanschauungsfragen im Sinne des Gesetzes des gruppeninternen Harmoniebedarfs auf sich beruhen. Diese Tendenz scheint in der Bundesrepublik besonders ausgeprägt zu sein. Die Gründe dafür können hier nicht erörtert werden. Diese Frage nach Gemeinsamkeiten zwischen

Ehepartnern ergab für Religion, Moral, politische Einstellungen und auch Sexualität besonders niedrige Werte. Im *Verhältnis zwischen den Generationen* ist dies noch ausgeprägter. Die Übereinstimmung in Fragen der Religion, der Moral, der Politik, der Sexualität, aber auch in der Einstellung zu anderen Menschen ist hier noch geringer. Nur 49 Prozent der Bundesrepublikaner über 18 Jahren geben an, ähnliche Moralvorstellungen zu haben wie ihre Eltern (in den USA 84, in Europa insgesamt 63 Prozent). In religiösen Fragen fühlen sich nur 47 Prozent ihren Eltern nahe (in den USA 74) und in Fragen der Sexualität gar nur 13 (in den USA immerhin noch 41 Prozent). *Elisabeth Noelle-Neumann* hat aus diesen und ähnlichen Ergebnissen ihre Theorie vom Generationenbruch entwickelt (vgl. HK, Mai 1985, 203). Richtiger ist wohl, von einem *Klima innerfamilialer Distanziertheit* in grundlegenden Lebensfragen zu sprechen.

Der Dissens verstärkt sich bei den Jugendlichen, zeichnet sich aber bereits bei den Eltern ab. Man arrangiert sich dabei emotional und bewußtseinsmäßig irgendwie. Man ist durchaus überzeugt, Einfluß auf die eigenen Kinder zu haben. Man weiß zugleich, daß der Einfluß bei weltanschaulichem Dissens geringer ist, aber man beginnt auf den Einfluß bei weltanschaulichen Fragen von vornherein zu verzichten: Vorrangige Erziehungsziele sind praktische Fragen der Disziplin, des Sozialverhaltens (Benehmen, Umgang mit anderen Leuten usw.) und der Einübung in die praktische Lebensführung.
Die *Einstellung zum Glauben* und die *politischen Ansichten* rangieren ganz unten. Nach der Baden-Württemberg-Umfrage versuchen (in Baden-Württemberg) die Einstellung des Kindes zum Glauben nur 29 Prozent der Eltern zu beeinflussen, die politischen Ansichten sogar nur 13 Prozent. Als neue *erzieherische Kompromißlinie* scheint sich (ebenfalls besonders ausgeprägt in der Bundesrepublik) die Erziehung zu möglichster Unabhängigkeit und Selbständigkeit herauszubilden.

Tabelle 7: *Erziehungsziel „Unabhängigkeit"*
Europa, Bevölkerung ab 18 Jahre

Es sind der Ansicht, Kinder sollten im Elternhaus lernen, unabhängig und selbständig zu werden	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt %	Altersgruppen unter 45 Jahren 18–24 Jahre %	25–34 Jahre %	35–44 Jahre %
Bundesrep. Deutschland	46	67	61	52
Dänemark	55	63	63	60
Großbritannien	23	26	28	23
Republik Irland	29	37	35	39
Holland	27	31	39	27
Belgien	20	23	25	19
Frankreich	16	26	28	15
Spanien	24	38	36	21
Italien	22	29	37	24

Die Vorteile solcher Erziehung sind offenkundig, die ihr zugrundeliegenden Verhaltensambivalenzen auch.

Vom unmittelbar Erzieherischen abgesehen, ergeben sich für das *kirchliche Handeln,* soweit dieses auf Glaubensvermittlung gerichtet ist, unmittelbar zwei Folgerungen: Die *innerfamiliale weltanschauliche Pluralität,* um nicht zu sagen Heterogenität ist ausgeprägter, radikaler als im üblichen kirchlichen Reden von Familie angenommen wird. Und: „Die" Familie ist nur *ein* Traditionsträger unter anderen. Das Bemühen um die Weitergabe des Glaubens hat deshalb zu berücksichtigen, daß Tradierung von Glauben nur über eine Vielzahl Gruppen und gesellschaftlicher Instanzen möglich ist, daß aber keine andere voll ersetzen kann, was in der Familie ausfällt. Neue Formen religiöser Gruppenbildung, wie sie sich zum Teil in den neuen geistlichen Bewegungen (vgl. ds. Heft, S. 428) und Basisgemeinden abzeichnen, sind deshalb nicht nur eine wünschenswerte Bereicherung des kirchlichen Lebens, sondern werden zu einem zwar schmalen, aber immer notwendigeren Weg nicht nur der Glaubensvertiefung, sondern auch der Glaubensweitergabe.

David Seeber

„Alle Phänomene signalisieren einen tiefgreifenden Umschlag"

Ein Gespräch mit Hans Maier

Gewinnen die Kräfte des Irrationalen, mitbedingt durch die im Umgang mit risikoreichen Großtechniken ausgelösten Ängste, die Oberhand über das die Moderne bestimmende Vertrauen in die Gestaltungskraft der Vernunft? Was ergibt sich daraus an Herausforderungen für Politik und Kirche? Dies ist die Kernfrage des folgenden Gesprächs mit dem bayerischen Kultusminister und Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Professor Hans Maier. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Minister, wer gegenwärtig ein wenig in den Zeitgeist hineinhorcht, stellt unschwer fest, daß Vernunftenthusiasten und Vernunftverächter sich häufig in derselben Gruppe, um nicht zu sagen in derselben Person streiten. Aber was ist da Nebenschauplatz und was Haupttrend? Ich meine mit der Frage nicht, wo die größeren Bataillone sind: bei den Bewunderern oder bei den Verächtern, sondern welches die beherrschende Unterströmung ist.

Maier: Ich habe den Eindruck, daß das Zutrauen in die ordnende Kraft der Vernunft insgesamt schwächer geworden ist. Noch in den sechziger Jahren, noch in der Studentenrevolte und ihren mannigfachen Ansätzen von Gesellschaftskritik lebte ein Vernunftpathos, das sich zutraute, die Gesellschaft neu zu gestalten. Die kennzeichnende Devise jener Zeit lautete: Die Lage ist zwar ernst, aber nicht hoffnungslos. Laßt uns alle Kräfte der Vernunft zusammennehmen, und dann werden wir die Probleme lösen. Heute müßte man den Spruch umkehren: Die Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst. Es herrscht das Gefühl vor: wir haben die Dinge nicht mehr in der Hand. Es geschieht etwas mit uns, wir werden mitgenommen auf eine Reise, deren Ende letztlich nicht absehbar ist.

„Nicht die Gestalter, sondern die Mitleidenden scheinen die 80er Jahre zu beherrschen"

HK: Nimmt das Zutrauen in die politisch ordnende Vernunft bzw. in die Vernünftigkeit von Politik ab, oder drückt sich darin etwas wie eine neue Lebensphilosophie aus?

Maier: Es geht dabei um ein Lebensgefühl, das sich in verschiedenen Bereichen äußert. Man kann das an vielen Beispielen ablesen. Ich nenne erstens die Sprache. Die Sprache der Gesellschaftskritik in den sechziger Jahren war rationalistisch, kritisch; durch die heutige Jugendsprache geht ein Ton emotionaler Selbstbezogenheit. „Ich hab noch nichts von mir gehabt", dieser Satz von Konstantin Wecker ist für mich ein Schlüsselwort für die Sprache der achtziger Jahre. Oder nehmen Sie die Künste: Es herrscht das Aleatorische, der Zufall wird nicht nur als kleine Nebenfolge in Kauf genommen, er wird in vielen modernen Strömungen geradezu zum Prinzip von Kunst gemacht. Nehmen Sie die Musik: Es war für mich höchst aufschlußreich, wie in dem mit Pauken und Trompeten gefeierten Bach-Jahr plötzlich die tragisch-somnambule Figur Mozarts in den Vordergrund trat. Hier der große Gesetzgeber der Musik – dort ein Leidender, ein Fatalist. Nicht zu reden von der unerhörten Wirkung Schuberts und Mahlers heute, die ja beide keine Komponisten sind, die uns eine Vorstellung planvoller Ordnung vermitteln, sondern doch viel eher den Eindruck der Zufälligkeit, des Unberechenbaren, der Fatalität.

HK: Zeichnen sich damit „neue" Leitbilder für die nächsten Jahre ab? Und wenn ja, müssen diese nicht eher gedeutet werden als ein Nachlassen des Zutrauens in die eigenen Kräfte, nachdem – objektiv – die Grenzen dessen deutlicher werden, was der Mensch darf, wenn er sich nicht selbst zerstören will, denn als Vernunftverfall im eigentlichen Sinne?

Maier: Das ist schwer zu sagen. Auf jeden Fall scheinen nicht die Baumeister, nicht die Gestalter, sondern die Mitfühlenden, die Mitleidenden, die Nachtwandler die Szene der achtziger Jahre zu beherrschen. Zu betonen ist freilich: nirgends stärker als in Deutschland, wo diese Ausschläge des Zeitgeistes ja oft ins Extrem gehen. So wie die Studentenrevolte bei uns extrem rationalistische Züge hatte, während in Frankreich immer ein stärkerer Einschlag des Artistischen und Künstlerischen zu bemerken war, so prägt sich heute bei uns auch die Vernunftkritik stärker aus. In diesen Zusammenhang gehört auch der Zweifel an der Wissenschaft, der Zweifel am Fachmann, und was umgekehrt auch dazu gehört, das Vertrauen in den Nichtfachmann. Bezeichnend dafür ist die Diskussion um die Ethik-Kommissionen. Fachleute gelten da grundsätzlich als befangen, dem „Laien" wird eigenartigerweise eher vertraut. Alle diese Phänomene signalisieren wohl einen tiefergehenden Umschlag. Aber vielleicht ist das nur ein Eindruck, der in wenigen Jahren wieder korrigiert wird.

HK: Aber Umschlag von gestalterischen Zukunftshoffnungen in somnambulen Fatalismus muß nicht das gleiche sein wie Umschlag der gemeinsamen Vernunft in Irrationalität ...

Maier: Richtig. Manches ist auch einfach eine Wellenbewegung des Zeitgeistes. Auf eine Zeit des Rationalismus folgt eine andere, die die Rationalität kritisch auf den Prüfstand stellt. Auf Voltaire-Zeiten folgen Rousseau-Zeiten, auf die zweite Aufklärung folgt der romantische Rückstoß. Man hat in den sechziger und siebziger Jahren die Probleme durchaus empfunden, aber man hat sie für lösbar gehalten. Es war eine Zeit der Planungsgläubigkeit. Man hat neue Mittel mobilisiert und neue Wege eingeschlagen. Heute nimmt das Gefühl zu, daß die Probleme übermächtig sind, daß zwar Lösungswege erkennbar, aber zum Teil nicht mehr gangbar sind. Es kommt hinzu, daß die Rationalität in manchen Bereichen – ich nenne so gegensätzliche wie Landwirtschaftspolitik, Entwicklungspolitik, Verteidigungspolitik – in ihren Begründungs- und Erklärungsmustern so angespannt wird, daß sich Vernunft und Unsinn gefährlich nahekommen ...

HK: Was ja wohl bedeutet, daß Politik zum Transporteur und Verstärker von Irrationalität wird ...

Maier: Das kann durchaus sein. Ich würde aber eine Einschränkung machen. Solche Probleme werden im allgemeinen in Ländern alter politischer Kultur wie Frankreich und England immer noch bewältigt. Selbst die Absurditäten moderner Verteidigungspolitik, die mit dem Untergang drohen muß, um einen Zustand des Friedens zu erhalten, erscheinen in der Logik eines Mannes wie André Glucksmann noch als rational. Die Angst vor der Atombombe ist die Verständigung derer, die sich nicht mehr verständigen können. In Deutschland wirkt ein solcher Satz zynisch, vielleicht auch deswegen, weil wir keine auf Machiavell und verwandte Geister gestützte Vernunftkultur haben, die dann auch solche Grenzsituationen aufarbeitet ...

HK: Die Wahrheit wäre dann, daß rational verantwortete Politik bedeutet, selbst mit dem Absurden, auch mit den Absurditäten von Macht, verstanden als gegenseitiges Bedrohungspotential, vernunftbezogen umzugehen.

Maier: Jawohl, das ist es. Die Rationalität reicht viel weiter und trägt viel stärker, als wir zugeben. Aber die Deutschen ertragen solche Grenzwerte, solche äußersten Belastungen des rationalen Kalküls an der Grenze zur Unvernunft nur sehr schwer.

„Ein Einbruch an Irrationalität, wie er beängstigender nicht sein könnte"

HK: Eine Lieblingskategorie heißt Betroffenheit, Betroffenheit allerdings von extrem lebensbedrohenden Gefahren.

Maier: Gegen Betroffenheit, Betroffensein wäre nichts zu sagen – ginge diese Formel nicht oft einher mit Vernunftabwehr und Gesprächsverweigerung. Typisch ist für mich der Satz von Robert Jungk: „Ich will nicht sachlich sein, ich bin besorgt." Setzen wir sachlich für rational, so heißt das: Mir geht es überhaupt nicht mehr darum, mit Mitteln der kalkulierenden Ratio die kleineren und größeren Übel gegeneinander abzuwägen, sondern entscheidend ist es, mitzuschwingen in einer Stimmung. Normalerweise sucht der Politiker, aber auch der Publizist den Weg zum Publikum über die vermittelnde Vernunft, die ja die gemeinsame Sprache aller in einer aufgeklärten Demokratie sein sollte. Heute ist der Politiker wie der Publizist in Deutschland im Regelfall gezwungen, zumindest eine Ouvertüre vorzuschalten, in der er öffentlich mitleidet, die Stimmung mitträgt und an Ängsten, Bedrohungen teilnimmt. Erst dann kann er rationale Gründe geltend machen. Offen gestanden: ich finde das manchmal entwürdigend. Verraten wir Deutschen die Vernunft so leicht?

HK: In Zeiten öffentlicher Ängste wird Vernunft immer von Stimmungen überwuchert. Angesichts einer Katastrophe wie der von Tschernobyl ist so etwas wohl auch verständlich ...

Maier: Mich ängstigt in bezug auf uns hier weniger Tschernobyl als gewisse Erscheinungen von Stimmungsdemokratie, die sich in diesem Gefolge breit gemacht haben. Es hat sich ja auch inzwischen gezeigt, daß die realen Gefahren überschätzt worden sind.

HK: Aber im Moment, wo es passierte, konnte dies niemand zuverlässig abschätzen. Die politische Führung selbst glänzte durch reaktive Hilflosigkeit ...

Maier: Es war kein durchgespielter Fall, und die Zuständigkeiten waren nicht klar geregelt. Insofern haben Sie recht. Aber es gab eben auch Überangebote an wissenschaftlichen Behauptungen, so daß es schwer wurde, Wissenschaft überhaupt noch dingfest zu machen. Und die politische Seite zeigte sich unfähig, einheitliche Maßstäbe und Werte zu setzen. Während Schweden die Grenzwerte der Radioaktivität auf 2000 Becquerel festlegte, die Schweiz sogar auf 3100, gingen die Bundesbehörden generell auf 500, einzelne Landesregierungen auf 50 oder gar auf 20 herunter. Das ist ein Einbruch von Irrationalität, wie er beängstigender nicht sein könnte, weil so Wissenschaft und Politik in gleicher Weise diskreditiert werden.

HK: Ist das Problem nicht eher, daß Staat und Bürger sich nicht im klaren sind, was der Staat in einer solchen Situation überhaupt leisten kann?

Maier: Ich würde Ihnen insoweit zustimmen, als für die Stimmungsdemokratie eines typisch ist: in Normalzeiten wird der Staat heruntergeregelt zu einem bloßen Apparat der Daseinsvorsorge. Er soll, frei nach Heinrich Böll, für die Müllabfuhr sorgen und für nicht viel mehr. In Krisenzeiten aber soll dieser Nachtwächterstaat dann auf einmal allmächtig und allwissend sein, und das geht eben nicht. Man kann nicht in Normalzeiten den Staat zum Bettler unter der Treppe machen und dann erwarten, daß er in Krisenzeiten plötzlich der allmächtige und allwissende Leviathan ist, den viele in einem geheimen Masochismus herbeisehnen.

„Auf der Vermutung der Vernunft beruht die ganze moderne Demokratie"

HK: Im Regelfall tut Politik alles, um sich selbst zu überfordern bzw. um den Leuten zu suggerieren, alle Probleme seien lösbar. Im übrigen scheinen sich Parteien als Produzenten von Stimmungsdemokratie ganz wohl zu fühlen ...

Maier: Gewiß, es gibt vollmundige Parolen wie: wir wollen mehr Demokratie wagen ...

HK: Ich meine, im Unionslager nicht weniger Vollmundiges gehört zu haben ...

Maier: Mag sein. Ich will grundsätzlich überhaupt keine Partei ausschließen. Wir müssen aber auch sehen, daß die Fähigkeit des Staates, Probleme zu lösen, in einer Demokratie an vielfältige Bedingungen geknüpft ist. Zunächst einmal müssen Probleme allgemein erkannt sein, bevor an eine Lösung zu denken ist. Es ist ein Irrtum zu meinen, es genüge eine aufgeklärte Obrigkeit, die etwas anschafft. Solange der Leidensdruck nicht allgemein ist, kann man die Probleme nicht lösen. Sobald es aber allen weh tut, ist es für eine Lösung oft schon zu spät. Wer früher ansetzt, stößt in der Regel auf den erstaunten Widerstand derer, die die Probleme noch nicht sehen.

HK: Wie meinen Sie das? Viele werden eher umgekehrt argumentieren: Man müsse sich die Angst erst aus den Lungen schreien, bis Politiker nachdenklich werden ...

Maier: Ich meine z. B. den recht unterschiedlichen Bewußtseinsstand in Deutschland und in den europäischen

Nachbarländern. In Deutschland wurde jetzt verlangt, Druck auszuüben auf die Franzosen. Das geht aber nicht, weil dort das Problembewußtsein entweder nicht vorhanden oder ein anderes ist. Bei der Kernkraft läuft es so, daß über die Frage Ausstieg oder Nichtausstieg längst entschieden ist. Es gibt in Frankreich keine nennenswerte Diskussion im deutschen Stil, in England genauso wenig. Dies haben Anhörungen in jüngster Zeit gezeigt. Bei uns aber wird vollmundig der Ausstieg zum nächstmöglichen Zeitpunkt gefordert. In einem immer enger verflochtenen Europa ist es aber ganz unsinnig, wenn hier der deutsche Schütze seinen eigenen Weg gehen will, obwohl wir auf die Franzosen bei der Wiederaufarbeitung vorläufig angewiesen sind. Nicht nur die Sowjetunion, auch Westeuropa wird da *seinen* Weg gehen, ob Deutschland will oder nicht. Inzwischen aber werden bei uns Globallösungen proklamiert, die sich beim näheren Zusehen nicht realisieren lassen. Insofern haben Sie recht, daß Politik oft einen Erwartungsdruck miterzeugt, mit dem sie dann nicht zurechtkommt.

„Es gibt ein merkwürdiges Vertrauen in die Schlüssigkeit von Formeln"

HK: Einmal angenommen, dem sei so, dann hätte Politik mehr noch als Entscheidungen zu treffen, Aufklärung zu leisten. Aber gerade diese Funktion von Politik scheint als Parteienstreit, und zwar um so mehr, je näher sie sich in der Sache oft sind, unterzugehen. Sie brauchen das zur jeweiligen Profilierung. Und der Bürger ist ja auch nicht einfach der, der sich nur durch rationale Argumente gewinnen läßt. Bei einer couragierten österreichischen Schriftstellerin las ich dieser Tage: Der Bürger sei nicht der mündige Mensch, sondern ein Kind von etwa drei Jahren, das sich nicht die Frage stelle, ob oder wie die Mutter bzw. der Staat seine Forderungen erfüllen kann ...

Maier: Es mag sein, daß der Sozialstaat da manche Abhängigkeiten geschaffen hat. Trotzdem meine ich, daß der Bürger die Probleme durchaus erkennt, wenn die politische Führung sie ihm deutlich sichtbar macht. Daran fehlt es leider oft. Ich kann Bundesbürgern im Falle der Kernenergie sehr wohl vermitteln, daß der Rückgriff auf alte Energieproduktionsformen, auf fossile Brennstoffe zwar möglich, aber umweltpolitisch schädlich ist, während umgekehrt Zukunftstechnologien zwar wünschenswert, aber entweder noch nicht vorhanden (Kernfusion, Wasserstofftechnik), oder großtechnisch nicht genügend ergiebig (Solarenergie, Windkraft, Biogas) sind. Kurzum, wenn man dem Bürger gewissermaßen die Elemente des Entscheidungsproblems vorgelegt hat, so wie in einem Spiel die Spielregeln, wenn man ihm deutlich macht, das und das steht auf dem Schachbrett und so ist die andere Position, dann haben Bürger immer noch in 90 von 100 Fällen mit einer erstaunlichen Sicherheit das Vernünftige gesucht. Im übrigen beruht auf dieser Vermutung für die Vernunft die ganze moderne Demokratie.

HK: Ich habe eher den Eindruck, daß gerade die Spielregeln das Problem sind, daß sich aber zugleich trotz wachsenden Mißtrauens gegen die planende Vernunft ein erstaunlicher Machbarkeitsglaube (z. B. in der Kernenergiefrage: Ausstieg hier und jetzt) sich erhalten hat, ja daß dieser noch stärker geworden ist und daß sich gerade von daher die Probleme zuspitzen.

Maier: Ich glaube nicht, daß die landauf, landab gehandelten Ausstiegspläne und -szenarios auf einem geheimen Glauben an Machbarkeit beruhen, sondern sie fußen einmal auf den Verlockungen aller Entsagungsformeln: Ausstieg, Verzicht, Verweigerung. Es ist die mit der Liebe zum Wohlstand und zum guten Leben stets konkurrierende Sehnsucht nach Askese, nach Disziplin, nach Triebverzicht. Und man überschätzt zugleich, da mögen Sie recht haben, die Verfügbarkeit von Alternativen. Es gibt ein merkwürdiges Vertrauen in die Schlüssigkeit von Formeln. Man sieht das gerade an der Karriere der Begriffe: Ausstieg, Sofortausstieg, Einstieg in den Ausstieg, Umstieg ... Ich kann nur umsteigen, wenn der Zug am Bahnhof steht und ich mehr in der Hand habe als nur einen Fahrplan für das Jahr 2030. Man hat den Eindruck, die Diskussion berausche sich an einem seltsamen Nominalismus der Begriffe. Ganz merkwürdig ist in dem Zusammenhang für mich die Konjunktur des Begriffs Sozialverträglichkeit ...

HK: Sie meinen, es geht nicht so sehr um die Sache selbst als um die Frage der jeweiligen von Stimmungen bestimmten Durchsetzbarkeit oder Nichtdurchsetzbarkeit?

Maier: Darauf läuft es hinaus. Ich habe den Eindruck, daß sogar in manchen Bereichen der Naturwissenschaften gegenwärtig die Wahrheitsfrage an den Rand gedrückt wird. Von den politisch manipulierten Becquerelwerten sprach ich schon. Nicht um die *wirkliche* Strahlenbelastung geht es (über die sich Wissenschaftler einigen könnten), sondern um die *mögliche* Angst der Bevölkerung vor Strahlenschäden. Aus Angst vor der Angst verhüllt man die Wahrheit und rekurriert auf die „Sozialverträglichkeit" – ein gefährlicher Weg.

HK: Aber dahinter steckt auch ein grundlegendes Umdenken über das Eingebettetsein des Menschen in der Natur, über die prinzipiellen Grenzen erlaubten Handelns ...

Maier: Gewiß, ich will das alles auch nicht rein negativ sehen. Aber ich kann Bücher wie die von Meyer-Abich und anderen nur mit Kopfschütteln zur Kenntnis nehmen. Man fühlt sich in den Animismus zurückversetzt: Die „Leiden" der Pflanzen werden in einem ganz menschenähnlichen Sinn verstanden. Sie müssen betrachtet werden, als ob es Leiden der Menschen selbst wären ... Die ganze Diskussion über die Tierversuche gehört hierher. Für mich dagegen gibt es hier Hierarchien des Möglichen, des Machbaren, des Pragmatischen. Wenn ich vor der Entscheidung stehe, ein Menschenleben zu retten

durch einen Tierversuch, werde ich mich immer für den Tierversuch entscheiden. Aber diese Geschäftsgrundlage scheint nicht mehr ohne weiteres zu gelten. Und damit wird unterdrückt, was die Neuzeit konstituiert hat, nämlich das forschende Fragen des Menschen über Tier- und Pflanzenwelt hinaus mit Hilfe des Experiments ...

HK: Lassen sich da so weitgehende Schlußfolgerungen ziehen? Angesichts der hohen Risiken postmoderner technischer Systeme kann es ja durchaus rational im Sinne der Selbsterhaltung sein, die Grenzen des Pragmatischen zu markieren.

Maier: Die Grenzen des Pragmatischen – einverstanden. Aber es geht schon um mehr: um eine rational nicht mehr zu begründende Abwehrhaltung. Mich erinnert manches an den Prozeß gegen Galilei, nur im umgekehrten Sinn. Die Galilei den Prozeß machten, hatten auch Sorge um die „Sozialverträglichkeit" seiner Entdeckungen. Sie befürchteten Erschütterungen in der Christenheit. Wenn jetzt wieder der Sozialverträglichkeit der Vorrang vor der – oft natürlich auch die Gesellschaft verunsichernden – Frage nach der Wahrheit gegeben werden soll, dann muß man den Prozeß Galilei in anderer Richtung revidieren und den Kardinälen von damals recht geben. Man muß dann alle diejenigen kanonisieren, die mit Rücksicht auf das unmündige Volk den Großinquisitor gespielt haben – bis hin zu Lyssenko. Ich halte diese Entwicklung für äußerst gefährlich und jeder Aufklärung zuwiderlaufend. Die Kirche von heute sollte sich obskurantistische Bundesgenossen verbitten.

„Der Unterschied ist nur, daß wir heute alle Kain und Abel sind"

HK: Dennoch bleiben die Ängste das Primäre, und sie sind keine gegenstandslosen Ängste. Wenn die Menschheit in Gefahr kommt, ist besondere Vorsicht auch bei den einzelnen Schritten geboten ...

Maier: Gewiß, man muß aber, glaube ich, zwei Legenden kritisch auflösen, die heute weit verbreitet sind. Die eine: daß erst heute Entscheidungen der Politik, der Wirtschaft oder der Technik künftige Generationen binden und belasten. Das war aber schon immer so. Unser ganzes Leben nach dem Kriege beruhte darauf, daß die Amerikaner 1944 in der Normandie gelandet sind und noch gerade verhindert haben, daß das ganze ehemalige Großdeutsche Reich von den Russen besetzt wurde. Es ist auch nicht so, als ob erst heute mit einer Endlagerung in einem Salzstock die Belastung künftiger Generationen begänne. Die andere Legende: daß erst heute mit dem Zugriff auf die im Atom eingeschlossenen Naturkräfte die universelle Bedrohung durch die Technik sichtbar wird. Kain braucht nur einen Faustkeil, um seinen Bruder loszuwerden. Und der Unterschied ist einzig der, daß heute die Erde als eine Einheit erscheint und wir alle Kain und Abel sind. Geändert hat sich nur die Quantität, nicht die Qualität. In primitiven Verhältnissen berührte ein Krieg nur kleine Gruppen. Allerdings so, daß sie entweder davonkamen oder ausgerottet wurden. Der moderne Staat zieht sein schützendes Dach des Staatenfriedens über sehr viel größere Menschengruppen, aber gleichzeitig wird die Gesamtbevölkerung in Staatenkriegen auch in die bestehenden Bedrohungen einbezogen. Heute genießen wir einen globalen Staatenfrieden wie vielleicht nie in der Geschichte, aber zugleich ist die Gefahr möglicher kollektiver Selbstauslöschung über die ganze Menschheit gewachsen. Es geht mir darum, daß man diese Zusammenhänge sieht ...

HK: Ob der Gefahrenzuwachs nur quantitativer oder qualitativer Art ist, es muß kein schlechtes Zeichen sein, wenn neben irrationalen Ängsten, die vielleicht auch etwas mit aus einer rein weltimmanenten Daseinsdeutung kommenden Selbstbezogenheit zu tun haben, zugleich die Bereitschaft zur Selbstbeschränkung – Stichwort: asketische Weltzivilisation – zunimmt ...

Maier: Asketische Weltzivilisation – ist dieses Wort nicht ein wenig zu hoch gegriffen? Gewiß, es kann und soll immer asketische Zeugnisse von einzelnen geben; auch in einer prosperierenden Wirtschaftswundergesellschaft kann der einzelne Konsumverzicht üben, ohne das System in Frage zu stellen. Ich meine auch, daß dies nicht nur das Zeugnis der Orden ist, die die evangelischen Räte praktizieren. Es ist auch Sache vieler einzelner. Aber die Sache wird sofort problematisch, wenn aus der Zeichenhaftigkeit Befehl und Zwang werden. Der einzelne kann verzichten, der Politiker kann aber den Verzicht nicht verordnen, und deswegen muß er auch eine wirtschaftlich-technische Lage meistern, in der nach mehr Energie nachgefragt wird, ohne daß der Bedarf nur mit relativ risikofreien Energieformen gedeckt werden kann.

HK: Aber das dürfte nur ein Teil seiner Aufgabe sein. Die Grundfrage ist wohl: wie die Universalisierung der Gefährdungen in Grenzen halten, ohne zum Zwangssystem zu werden?

Maier: Politik sollte den Bürger jederzeit auf die Risiken und die Kehrseite jeden Fortschritts hinweisen, denn jedem Gewinn an Sicherheit und Entlastung von Arbeit stehen Probleme und Risiken gegenüber. Wir wissen, daß z. B. der Verzicht auf die entwürdigende körperliche Fron unserer Groß- und Urgroßeltern auch zu negativen Erscheinungen geführt hat, zu Bewegungsmangel und neuen Krankheitssymptomen. Die moderne Medizin zeigt, was mit Kindern geschieht, die auf Asphalt aufwachsen und nicht mehr auf Waldböden ... Jeder Fortschritt hat, das hängt wohl – theologisch gesprochen – mit der erbsündigen Konstitution des Menschen zusammen, seine Kehrseite. Wir entgehen dem Tod nicht, auch nicht durch die Technik. Und ich finde, das sollte nicht nur die Kirche sagen, es sollte ab und zu auch politisch bewußt gemacht werden. Es wäre schlimm, wollte sich der Staat nur als Bürge von Rationalität und Fortschritt verstehen, während die Kirche als Kassandra warnt.

HK: Weil Sie gerade die Kirche ansprechen. Wie sehen Sie ihren Part in dieser Situation? Sie vertritt ja ihrer Natur nach das Transrationale und ist faktisch Traditionskulturen näher als Rationalitätskulturen, ist also eigentlich von Hause aus keine kongeniale Begleiterin einer rationalen Kultur. Man hat den Eindruck, gegenwärtig schwanke sie zwischen Fortschrittskritik und einer mehr ins Politische übertragenen emotionalen Innerlichkeit, verstanden zugleich als Kritik an einer technokratisch geprägten Zukunftsvision, und dem Bemühen, den Regierenden nicht in die Quere zu kommen.

Maier: Das ist richtig. Nehmen Sie einmal die Jugendsektenberichte der Kirchen, wobei die Evangelische Kirche auf diesem Feld sicher stärker engagiert ist als die katholische. Auf der einen Seite wird das Gefährliche und sogar Dämonische mancher neuen Bewegungen gegeißelt. Auf der anderen Seite fehlt fast in keinem Bericht das obligate Mea culpa: Wir sind selber schuld, denn wir haben der Kirche alles Geheimnisvolle ausgetrieben; wir sind zu Buchhaltern geworden; kein Wunder, daß das Vor- und Transrationale dann abwandert in die außerkirchlichen Zonen der Magie. Obwohl auch da ein Stück Wahrheit drinsteckt, muß man die Kirche doch davor warnen, sich in quälende Selbstzweifel hineinzusteigern oder umgekehrt zu meinen, im Aufblühen des Magischen und Okkulten entzünde sich die Flamme des Glaubens von neuem, wachse den Kirchen eine neue Zukunft zu. Die Kirche ist nicht Gegenpart der modernen Vernunft, aber sie kann kritischer Begleiter sein insofern, als sie einen älteren und umfassenderen Vernunftbegriff repräsentiert. Der Glaube, der die Erkenntnis sucht (fides quaerens intellectum), diese Fragestellung ist ja seit den Kirchenvätern über die Spätscholastik bis ins 18. Jahrhundert hinein bestimmend gewesen. Es gibt so die geschichtlich entstandene gemeinsame Grammatik unter den Vernünftigen. Schon von daher kann die Kirche nicht einfach den blinden Glauben oder die bloße Sozialverträglichkeit proklamieren, sonst gerät sie ihrerseits in Gefahr, manipuliert zu werden.

HK: Eigentlich stünde die Kirche ja gut da: Sie hat – geschichtlich gesehen – weder einen leichtsinnigen Fortschrittsglauben noch die Verengung der Vernunft auf das Instrumentell-Technische mitgemacht. Um so erstaunter ist man, wie sehr sie sich allein schon durch den Hinweis, mit Gen 1,28 („Macht euch die Erde untertan") habe alles schon begonnen: die Zerstörung der Natur, die Selbstgefährdung des Menschen, in die Defensive drängen läßt. Woher kommt das?

Maier: Das liegt, meine ich, daran, daß es in der modernen Theologie an einem ausreichend intensiven Gespräch mit den Naturwissenschaften, aber auch mit der zeitgenössischen Philosophie fehlt. Man hat zur Unzeit Schuldbekenntnisse geleistet, die man nicht hätte leisten müssen, wenn vorher ein ernsthafter und intensiver Dialog stattgefunden hätte. Das Problem ist ja heute, daß Theologie sich fast nur über die Geisteswissenschaften zu vermitteln sucht. Ich will beileibe nicht verallgemeinern, aber ich bin nach meinen Dialogerfahrungen in der letzten Zeit entsetzt, welch krasse Unkenntnis elementarer naturwissenschaftlicher Sachverhalte man oft bei Theologen antrifft. Wenn ich an frühere Diskussionen in der Görres- oder auch in der Paulus-Gesellschaft denke, dann wird mir deutlich, was da alles abgebrochen ist. Übrigens gilt das in Richtung Geschichte auch ...

„In der Kirche dürfen nicht einfach Strömungen nachempfunden werden"

HK: Fehlt es da nicht noch mehr an einem in die Breite und Tiefe gehenden und zugleich ausreichend differenzierenden Wirklichkeitsbezug? Und zwar Wirklichkeit verstanden als kosmische und als menschlich-geschichtliche, gerade in jüngster Zeit?

Maier: Da stimme ich Ihnen zu. Nehmen Sie als eine Schlüsselfigur Teilhard de Chardin. Man hat ihn oft kritisiert, weil seine Thesen manchmal bedenklich an ein Comtesches Dreistadiengesetz und an den Evolutionismus des 19. Jahrhunderts grenzen. Aber es gibt bei ihm Partien, die weit in die Zukunft weisen. Sie sind von einer unerhörten kosmischen Breite und Tiefe, aus der er Theologie zu deuten sucht. Ich denke auch an die Bemühungen Kardinal Königs auf den Nobelpreisträgertagungen in Lindau und bei anderen Gelegenheiten. Es gab dort mehrmals sehr eigenständige kirchlich-theologische Gesprächsbeiträge z. B. zur modernen Gehirnforschung im Dialog mit Eccles und anderen. Aber es bleibt immer bei einzelnen Initiativen. Es fehlt an einer breiten Einlassung auf die heute auch in der Technik sichtbar gewordene globale und kosmische Dimension der Naturwissenschaften, so wie es an einer Einlassung auf die Breite der Geschichte fehlt ...

HK: Muß von daher nicht das Beobachtungs- und Reflexionsinstrumentarium wesentlich verfeinert werden? Ich denke dabei nicht an neue Institute, die sich dann jeweils durch soundso viele Gutachten ausweisen, sondern an sensiblere Antennen und mehr Offenheit für jeweils neue Problemstellungen im kirchlichen Normalbetrieb ...

Maier: Ich denke auch, daß es da keiner großen Sonderbemühungen bedarf. Man muß einfach im theologischen Lehrbetrieb, in der Priesterausbildung und auch im Laienapostolat mehr Augen und Ohren auftun. Und vor allem brauchen wir ein stärker von rationaler Argumentation bestimmtes Klima. In der Kirche dürfen nicht einfach Strömungen nachempfunden, es müssen Argumente ausgetauscht und Gegensätze auch wirklich ausgetragen werden. In Politik *und* Kirche ist das Klima oft gerade deswegen vergiftet, weil kaum ein Streit auch wirklich *ausgetragen* wird.

HK: Ist das kirchliche Leben, auch das organisierte Laientum gegenwärtig dafür nicht einfach zu introvertiert, so daß man sich oft nur selber wahrnimmt? Auch

das Zentralkomitee der deutschen Katholiken könnte dafür als Beispiel dienen ...

Maier: Gewiß, auch eine Organisation wie das Zentralkomitee sollte sich möglichst viel vor den Toren der Kirche bewegen, es sollte eine bewegliche Vorhut sein und nicht nur die rekrutieren, die schon in einem Verband oder in einer Diözese aktiv sind, so wichtig sie sind. Nun, wir haben ja eine solche Ergänzungsmöglichkeit in den Einzelpersönlichkeiten, die wir wählen. Aber es ist richtig, es gibt nicht nur bei den modernen Parteien, es gibt auch bei den kirchlichen Laienorganisationen eine gewisse Tendenz zum Leben aus dem eigenen Saft. Bei den Parteien führt das zur Anlage politischer Kindergärten, während die kirchlichen Jugendverbände ihre Ausstrahlung fast völlig verlieren und dann abdriften. Solchen Inversionsbewegungen muß man innerhalb des kirchlichen Amtes wie im Laienkatholizismus widerstehen.

HK: Muß, wenn argumentativer gestritten und Kontroversen wirklich ausgetragen werden sollen, sich nicht auch wieder eine solidere Arbeitsteilung zwischen Amt und Laienkatholizismus durchsetzen? Auf deutsch: weniger bischöfliche und sonstige amtliche Verlautbarungen zu tagesbezogenen Fragen und mehr Sachdiskussion in den von Parteipolitik im engeren Sinne sich freizuhaltenden Laiengremien? Gelegentlich entsteht der Eindruck, die Bischofskonferenz befasse sich mit mehr gesellschaftlich-politischen Fragen, als ihr zustehen, und das Zentralkomitee widme sich mehr pastoralen Fragen als ihm bekommen.

Maier: Es ist nicht ganz so. Wir artikulieren unsere Weltaufgaben durchaus: Arbeitslosigkeit, Auseinandersetzung mit den modernen Totalitarismen, 8. Mai usw. Aber es ist für Medien eben interessanter, wenn die Laien sich um innerkirchliche Bereiche kümmern. Umgekehrt ist es manchmal auch ganz interessant, wenn Bischöfe sich zur Kernkraft oder zur Umweltproblematik besonders dezidiert äußern; das kommt einer gewissen Medienerwartung entgegen. Im ganzen meine ich aber, daß wir uns an die notwendigen Unterscheidungen im Handeln der Kirche – wie sie von „Gaudium et spes" getroffen wurden – halten sollen. Aufgabe des Amtes kann im eigentlichen Sinne immer nur der Kernbereich sein, der Bereich, „in dem die Goldreserve bewacht wird", wie der alte Ottaviani zu sagen pflegte. Daneben muß es einen breiten Raum für kontroverse Meinungen geben. Das kirchliche Amt täte sich gewiß manchmal leichter, wenn es auf die „Veramtlichung" kurzlebiger politischer, wirtschaftlicher, sozialer Meinungen verzichtete und einfach abwartete, wie sich der Meinungsstreit entwickelt. Gegenwärtig werden zu viele kleine Münzen von Amtsmeinung unter die Leute gestreut, während es doch vorrangige Aufgabe des Amtes wäre, für die Stabilität und den Kurswert der theologischen Währung in der Kirche zu sorgen.

HK: Würde nicht auch das ZdK einen nachhaltigeren Beitrag zu einer kirchen- und zugleich vernunftgerechten öffentlichen Meinungsbildung leisten, wenn es mehr Sachverstand aus dem vorpolitischen Raum organisieren und die Nähe zum Parteipolitischen entschiedener meiden würde?

Maier: Das ZdK muß den vorpolitischen Raum nutzen – einverstanden. Ich wünschte mir oft, dieser Raum wäre größer, breiter, reicher an Persönlichkeiten, Initiativen, Aktionen, Zeitschriften; ich habe da manchmal den Eindruck einer gewissen Verarmung. Viel zu vieles geht mir da zu träge, zu lemmingshaft im gängigen Medien-Trott. Daher können wir auf den politischen Raum im engeren Sinn, auch die Parteipolitik, nicht verzichten. Aktive Politiker – wenn möglich aller politischen Richtungen – müssen bei uns dabeisein. „Meiden" möchte ich die Nähe zur Politik überhaupt nicht. Gerade die Laien in der Kirche sollten keine Berührungsängste haben!

Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen

Orientierungen für die Seelsorger in der Diözese Linz

Im April veröffentlichte der Pastoralrat der Diözese Linz pastorale Anleitungen für den kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. Der Text wurde gemeinsam vom Pastoralrat, dem Priesterrat und der Dechantenkonferenz der Diözese ausgearbeitet. Auf Wunsch des Priesterrates wurde die Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen von August 1979 zum gleichen Thema „zur Beilage des Textes" erklärt. Hier der Wortlaut (ohne die Beilage).

Präambel: Die katholische Kirche verkündet mit der sakramentalen Sicht eine hohe Eheauffassung. Das Bekenntnis zur Dauerbindung ist eine große Chance für das Gelingen der Ehe. Andererseits ist die Tatsache nicht zu übersehen, daß Ehen scheitern. Mit dem Bekenntnis zu dieser Ehevorstellung setzt sich die Kirche vielen Angriffen aus. Sie kann aber diese ihre Grundsätze nicht ändern, weil sie dem Wort ihres Herrn über die Ehe als Bund für das ganze Leben verpflichtet ist.

Die Kirche ist aber auch dem Beispiel Jesu verpflichtet, der jenen Menschen, die in einem Bereich ihres Lebens gescheitert sind, in respektvoller Barmherzigkeit begegnet ist. Diese Haltung ersehnen heute besonders viele wiederverheiratete Geschiedene.

Dabei darf der Ruf Jesu nach Umkehr, der für jeden Menschen und immer gilt, nicht überhört werden. Es gilt also auch zu überlegen, welche Veränderungen im Leben notwendig und möglich sind.

In den folgenden Orientierungen geht es darum, die klare Linie der Wahrheit über die Ehe als Dauerbindung durch eine Haltung respektvoller Barmherzigkeit derart zu ergänzen, daß keine der beiden Wirklichkeiten zu kurz kommt. Dabei werden Wege aufgezeigt, die der verantwortlichen Entscheidung des einzelnen Christen entsprechen und den Rahmen des geltenden Kirchenrechts nicht sprengen.

I. Begründung

1. Eine neue Situation

a) In den letzten Jahrzehnten kann folgende Entwicklung festgestellt werden:
– Unter der großen Zahl von Geschiedenen sind immer mehr praktizierende Katholiken.
– Auch Katholiken aus dem Kernbereich der Kirche entschließen sich in immer größerem Ausmaß nach einer Scheidung zu einer standesamtlichen Wiederverheiratung. Damit wächst die Zahl der Betroffenen ständig an, was eine Neubesinnung der Pastoral notwendig macht.

b) Die Selbsteinschätzung der Geschiedenen:
– Schon Geschiedene, die nicht wieder geheiratet haben, fühlen sich oft – ohne daß dies objektiv begründet werden kann – in der Kirche nicht mehr voll zu Hause.
– Wiederverheiratete Geschiedene wissen nur ganz allgemein von gewissen Sanktionen und entwickeln in vielen Fällen ein Gefühl der Verbitterung, das sich oft in den Worten äußert: „In der Kirche habe ich ja keine Rechte mehr; ich darf nur noch die Kirchensteuer zahlen."

2. Eine neue Entwicklung in der Kirche

a) Die Bischofssynode 1980 hat sich erstmals zu diesem Problem auf höchster Ebene in der Proposition 14/6 wie folgt geäußert: „In der pastoralen Sorge für ihre Gläubigen wünscht die Synode, daß man sich einer neuen und tieferen Untersuchung dieses Themas widmet ... um auf diese Weise die pastorale Barmherzigkeit besser deutlich zu machen."

b) Die Österreichische Bischofskonferenz erklärt im Anschluß an die Bischofssynode 1980:
„Ein besonderes Problem, das die Bischofssynode sehr beschäftigt hat, betrifft die Pastoral an Geschiedenen, die wieder geheiratet haben. Die Kirche hat auch solchen Christen gegenüber zu bezeugen, daß die Ehe nach dem Gebot des Herrn als unauflösliche Gemeinschaft zu verstehen ist. Deshalb kann sie derartige Zweitehen nicht als sakramentale Gemeinschaften anerkennen. Auch die Kirche steht unter dem Wort des Herrn. Andererseits ist es aber nach der Überzeugung der Bischofssynode Aufgabe der Kirche, auch gegenüber solchen bloß standesamtlich geschlossenen Ehen Verständnis zu zeigen. Solche Eheleute sind nicht von der Kirche getrennt. Sie sollen am gottesdienstlichen Leben teilnehmen. Nach der traditionellen Praxis der Kirche können sie aber nicht am vollen sakramentalen Leben teilnehmen, es sei denn, es liegen besondere Verhältnisse vor, die jeweils im Gespräch mit einem erfahrenen Priester der näheren Klärung bedürfen.

Die christlichen Gemeinden und besonders die Seelsorger werden aufgerufen, diese Menschen im Geist der Brüderlichkeit aufzunehmen. Den Betroffenen sei aber gesagt: Sie können mit der Barmherzigkeit und Gnadenhilfe Gottes rechnen, wenn sie sich um ein christliches Leben bemühen."

c) Papst Johannes Paul II. widmet 1981 im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio", in dem es um die Werte von Ehe und Familie geht, den wiederverheirateten Geschiedenen ein ganzes Kapitel. Bei allem Bedauern über die gegenwärtige Entwicklung, die zu Scheidungen führt, und trotz der Hinweise auf Einschränkungen fordert er,
– diesen Menschen die Heilsmittel der Kirche unablässig anzubieten,
– die verschiedenen Situationen der Betroffenen gut zu unterscheiden,
– den Betroffenen in fürsorgender Liebe beizustehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten,
– für sie zu beten und ihnen Mut zu machen,
– und sie durch Barmherzigkeit im Glauben und in der Hoffnung zu stärken.

Erst nach diesen eindringlichen Ermahnungen zu einer engagierten Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene erörtert der Papst die praktischen Probleme der Kirche in diesem Bereich.

II. Orientierungen für die Pastoral

1. Engagement für die Ehe

Alle Angebote der Ehevorbereitung und der Ehebegleitung sollen genützt werden, damit es nach Möglichkeit erst gar nicht zu einer Situation kommt, in der eine Scheidung der einzig realistische Ausweg zu sein scheint. Die Bedeutung dieser Aktivitäten kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, auch wenn das Erwähnen der Vorbeugung an dieser Stelle kurz gefaßt bleiben muß, um den Rahmen der Richtlinien nicht zu sprengen.
(Vgl. „Ehevorbereitung in der Diözese Linz", Linzer Diözesanblatt vom 1. Juni 1985, Artikel 79.)

2. Verhalten bei Krisen

Wenn eine Ehe in eine Krise gerät, sollen die betroffenen Partner das Gefühl haben, daß sie deswegen in der kirchlichen Gemeinschaft genauso wie vorher einen Platz haben, ja, daß es in der Kirche Menschen gibt, an die sie sich bei Bedarf vertrauensvoll wenden können. Das Leben in einer Gemeinde sollte gerade in Krisen die Überzeugung vermitteln, daß ein solcher Zustand nicht zum Scheitern der Ehe führen muß, sondern überwunden werden kann. Die Seelsorger und die verantwortlichen Laien sollen ihren Einfluß geltend machen, daß überall in der Kirche, wo sich Menschen treffen, eine Atmosphäre herrscht, die jedem das Gefühl gibt, daß er angenommen ist.

Seelsorger und Laien sollen aber auch bereit sein, helfende Gespräche zu führen, wenn die Betroffenen dies wünschen. Dabei ist allerdings jede Aufdringlichkeit zu vermeiden. In vielen Krisenfällen wird ein solches Gespräch dahin führen müssen, für die Betroffenen den Weg zu einer katholischen Beratungsstelle zu ebnen oder sie zur Teilnahme an Exerzitien und Glaubensseminaren einzuladen. Darüber hinaus sollen Eheleute in Krisen auch wissen, daß es in der Kirche Menschen gibt, die für eine gute Lösung ihrer Konflikte beten.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen jene Geschiedenen, die nach der Auflösung ihrer Ehe daran denken, eine neue Verbindung einzugehen. Sie sollten in der kirchlichen Gemeinschaft das Gefühl haben können, daß hier Menschen sind, die ihnen in Schwierigkeiten zur Seite stehen und bei denen sie sich geborgen fühlen können. Ihr Lebensstil muß als lebbare Möglichkeit anerkannt werden. Der Alleinstehende kann für die Gemeinschaft sogar eine ganz besondere Bedeutung haben.

3. Integration der wiederverheirateten Geschiedenen

Als Grundsatz sollte gelten, daß wiederverheiratete Geschiedene in einer Gemeinde das Gefühl haben sollen, zu allen Gottesdiensten und kirchlichen Veranstaltungen genauso eingeladen zu sein wie alle anderen Christen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist die Schaffung eines guten Klimas in den Gemeinden unter anderem durch ständige Bewußtseinsbildung notwendig. Außerdem müßten die aktiven Gemeindemitglieder das nötige Verständnis für eine gewisse Verwundbarkeit entwickeln, die nicht selten bei wiederverheirateten Geschiedenen vorhanden ist. So sollten zum Beispiel Einladungen mit Selbstverständlichkeit weitergegeben werden; also ohne Erwähnung der besonderen Situation. Bei kritischen Bemerkungen gilt es mit Feingefühl zu reagieren.

Nicht selten begeben sich Geschiedene nach einer Wiederverheiratung von selbst in eine gewisse Isolation. Sie meinen, daß ihre Anwesenheit in kirchlichen Gruppen nicht mehr erwünscht sei. In diesem Fall sollten Mitglieder solcher Gruppen und Runden den Betroffenen aktiv nachgehen, um ihnen die Verbundenheit mit den anderen Gemeindemitgliedern zu erhalten. Wenn notwendige Einschränkungen, zum Beispiel bei einem kirchlichen Dienstnehmer, schmerzlich spürbar werden, hat der Betroffene die Hilfe der Gemeinschaft besonders nötig.

4. Gesprächspastoral

Eine aktive und persönliche Seelsorge, wie sie der Papst in „Familiaris consortio" für alle besonderen Situationen nahelegt, fordert gerade im Hinblick auf wiederverheiratete Geschiedene die Bereitschaft zu ausführlichen Gesprächen.
Zunächst muß jeder Seelsorger, an den sich Betroffene wenden, zu einem ausführlichen Gespräch bereit sein. Er soll dabei das Gefühl vermitteln, daß seine Gesprächspartner von ihm akzeptiert werden, gleichgültig, welche Probleme in ihrem Leben vorhanden sind.
Einzelne Seelsorger sollten aber auch an einer speziellen Weiterbildung teilnehmen, in der die Fähigkeit der Gesprächsführung eingeübt wird. In jedem Dekanat sollte wenigstens ein Priester diese Weiterbildung absolviert haben und bereit sein, zur Entlastung der anderen Mitbrüder Gespräche mit Betroffenen zu führen, besonders dann, wenn es mit einer einmaligen Aussprache nicht getan ist. Die österreichsichen Bischöfe weisen ja auch auf den „erfahrenen" Priester hin, der zur Klärung offener Fragen aufgesucht werden soll.

Seelsorger, die mit wiederverheirateten Geschiedenen ins Gespräch kommen, müssen unter anderem auf folgende Punkte vorbereitet sein:
– Wenn der Wunsch nach einer Eheannullierung vorgebracht wird, muß geprüft werden, ob die Einleitung eines Verfahrens Aussicht auf Erfolg hat. In diesem Fall sind die entsprechenden Verbindungen herzustellen.
– Eine Ehe, die gescheitert ist, hinterläßt Wunden. Außerdem hat eine Scheidung häufig Folgen, die als bedrückend empfunden werden. Den Betroffenen muß bei der Verarbeitung dieser Schwierigkeiten geholfen werden. Oft ist dann eine neue Orientierung des Lebens möglich, wenn die Schatten der Vergangenheit in ausgiebigen Gesprächen bewältigt wurden. Eine weitere wichtige Möglichkeit ist die Hinführung zum Gebet, damit innere Heilung durch Gott geschenkt werden kann.
– Beim Versuch, Beziehungsprobleme zu regeln, tauchen nicht selten tieferliegende Lebensschwierigkeiten auf, so daß die Vermittlung an eine katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstelle notwendig erscheint. Der Seelsorger muß erkennen, wo die Grenzen seiner Möglichkeiten liegen.
– Wenn Betroffene an den Priester den Wunsch herantragen, zur Beichte und Kommunion gehen zu dürfen, muß er zunächst darauf bedacht sein, eine Atmosphäre zu schaffen, in der sich der Gesprächspartner angenommen fühlt. Im Laufe des Gesprächs muß der Priester auch klar die Situation beleuchten, in der sich die Betroffenen befinden: Dem Wunsch nach dem Sakramentenempfang steht die Zivilheirat nach einer zerbrochenen

Ehe gegenüber, die einmal entsprechend dem Gebot Gottes mit dem Willen zur Dauerhaftigkeit geschlossen wurde. Diesen Willen nimmt die Kirche ernst, was auch dadurch ausgedrückt wird, daß man nach Zerbrechen einer Ehe und standesamtlicher Verheiratung mit einem anderen Partner nicht einfach durch den Sakramentenempfang den Eindruck erwecken darf, es wäre alles in Ordnung. Wenn Betroffene meinen, in ihrem Fall lägen besondere Verhältnisse vor, muß darüber ausführlich gesprochen werden. Für ein solches Gespräch können folgende sechs zu klärende Fragen eine Hilfe sein, die vom Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen veröffentlicht wurden:

– Ist festgestellt, ob die Konfliktsituation eines wiederverheirateten Geschiedenen, der die Sakramente empfangen möchte, auf dem Rechtsweg geklärt werden kann?
– Ist die Rückkehr zum ersten Partner objektiv und subjektiv (von beiden Partnern her) noch möglich?
– Ist die Bereitschaft vorhanden, die mit dem Scheitern der sakramentalen Ehe und der Wiederverheiratung unter Umständen verbundene Schuld anzuerkennen und bestehende Verpflichtungen (gegenüber dem ersten Partner und den Kindern) nach Kräften zu erfüllen?
– Steht die neue Verbindung auf der Grundlage beiderseitig erklärten Ehewillens, und besteht die Bereitschaft zu einem entsprechenden christlichen Zusammenleben, sowie die Kinder christlich zu erziehen?
– Läßt sich gegenüber der christlichen Gemeinde der öffentliche Sakramentenempfang verantworten?
– Ist das Verlangen nach den Sakramenten von lauteren Motiven bestimmt?

Reif für eine Regelung kann die Situation eines Betroffenen besonders dann sein, wenn er schon einen längeren Weg der Besinnung – oder biblisch ausgedrückt, der Buße – zurückgelegt hat. Nicht selten ist inzwischen eine unlösbare Pflichtenkollision entstanden: Ein Verlassen der neuen Familie wäre schweres Unrecht. Der Seelsorger muß in seiner Gesprächsführung klarmachen, daß er dem Betroffenen zu einer persönlichen Gewissensentscheidung verhilft, die dieser selbst vor Gott zu verantworten hat. Es muß also deutlich werden, daß es nicht um eine „offizielle Zulassung" zum Sakramentenempfang mit rechtlichem Anspruch geht.

Das Gespräch kann zu verschiedenen Eintscheidungen führen. Zum Beispiel sich ohne Sakramentenempfang für die Gnade Gottes zu öffnen, oder zu den Sakramenten zu gehen, weil die erste Ehe nicht gültig zustande gekommen ist, obwohl diese Tatsache vor dem Gericht nicht bewiesen werden kann, oder ...

Aufgabe des Seelsorgers ist es, dem Betroffenen die Gewissenhaftigkeit seiner Entscheidung aufzuzeigen.

Wenn sich Betroffene an einen auswärtigen Seelsorger gewendet haben, sollte dieser – wenn es möglich ist – ein Gespräch mit dem Priester empfehlen, in dessen Gemeinde die Betroffenen am Gottesdienst teilnehmen.

– Mit Personen, die von sich aus kirchlich heiraten könnten, aber durch die Verbindung mit einem Geschiedenen alle damit verbundenen Schwierigkeiten erleben, ist diese Situation zu bearbeiten. Dabei gilt es zu zeigen, daß durch die Verbindung mit einem Geschiedenen viele Probleme, die diesen Partner betreffen, auch zu eigenen Problemen werden.

5. Verhalten des Seelsorgers im Falle einer Ziviltrauung

Wenn Geschiedene den Entschluß gefaßt haben, eine neue standesamtliche Ehe einzugehen, und der Seelsorger nicht in den Prozeß der Entscheidungsfindung eingeschaltet ist, sondern über die getroffene Entscheidung informiert wird, stellt sich die Frage, wie die Betroffenen kirchlich begleitet werden können, so daß sie einerseits das Gefühl haben können, in der Kirche auch weiterhin zu Hause zu sein, andererseits aber nicht die Illusion aufbauen können, diese Zweitehe würde als sakramentale Ehe anerkannt werden.

Im folgenden sind einige positive Möglichkeiten zusammengestellt, die von Seelsorgern praktiziert wurden. Die einzelnen Punkte dienen als Beispiele für verantwortliches pastorales Handeln, sollen aber nicht als „Rezepte" mißverstanden werden. Jeder Seelsorger muß in der konkreten Situation entscheiden, was ihm richtig erscheint, und es kommt immer darauf an, wie er es tut:

– Das private Gebet des Seelsorgers mit den Brautleuten.
– Die private Segnung von Symbolen, die im gemeinsamen Leben eine Bedeutung haben, zum Beispiel einer Kerze.
– Einladung zur privaten Teilnahme an einer Meßfeier.
– Gebet des Priesters mit den Betroffenen in der Familie.
– Zeigen der Anteilnahme durch Gespräch, Brief oder ähnliches – je nach Bekanntheitsgrad.

Zu vermeiden ist jede Aktivität, durch die eine Hochzeitsgesellschaft den Eindruck einer kirchlichen Trauung gewinnen kann, weil mit einer solchen Aktivität eine Fehlinformation fahrlässig verursacht wird. Insbesondere gilt das für eigene Meßfeiern, die zu einer besonderen Zeit, nämlich im Zusammenhang mit der standesamtlichen Eheschließung, angesetzt werden.

6. Bildung der Gemeinden

Durch die wachsende Zahl der Betroffenen ist das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen in den letzten Jahren akut geworden; was früher einzelne betroffen hat, gilt jetzt für viele. Die Leitung der Kirche (Bischofssynode, Papst, Bischofskonferenz) hat auf diese Situation mit der dringenden Einladung zu einer verständnisvollen, aktiven und persönlichen Pastoral reagiert. Damit ist eine neue Entwicklung eingeleitet, die aber eigentlich ältester Tradition entspricht (Mt 5,32 und 19,9 sowie 1 Kor 7).

Den Seelsorgern ist eine umfassende Information über die Möglichkeiten der Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen zu vermitteln. Dabei ist insbesondere auf eine gründliche theologische Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Pastoral Bedacht zu nehmen.

Damit die Seelsorger für ein ungewohntes Verhalten Verständnis finden, ist ein langfristiger, geduldiger Bildungsprozeß nötig. Dabei geht es nicht in erster Linie um die ausdrückliche Behandlung des Themas Geschiedenenpastoral, sondern vielmehr um die gelegentliche Erwähnung der richtigen Haltung gegenüber den Betroffenen bei den verschiedenen sich bietenden günstigen Gelegenheiten.

Im gesamten der kirchlichen Verkündigung geht es darum – wie der Papst auch im Apostolischen Schreiben „Reconciliatio et paenitentia" andeutet – Barmherzigkeit und Wahrheit in gleicher Weise darzustellen. So wie Jesus einerseits das Ideal der Ehe als Lebensbund seinen Zuhörern eindeutig vor Augen gestellt hat, andererseits aber jenen, die in ihrem Leben gescheitert sind, verständnisvoll, barmherzig und mit Respekt begegnet ist, so muß auch die Kirche beides gleichzeitig im Auge haben.

Afrikas Kirche hat viele Gesichter

Von einer Reise deutschsprachiger Bischöfe nach Angola, Kongo und Zaire

„Man kann sich nur kennen, wenn man sich sieht" – auf diesen knappen Nenner brachte Bischof Franz Hengsbach *(Essen), Vorsitzender der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, die Zielvorstellung der 18köpfigen Delegation, die vom 2. bis 9. August mit westafrikanischen Bischöfen aus Angola, Kongo-Brazzaville und Zaire zusammentraf. Die Bischöfe aus der Bundesrepublik, der Schweiz und Österreich hatten drei Gruppen gebildet und ihre Reise in zwei Abschnitte geteilt: Besuch von einzelnen Diözesen in Zaire, Kongo bzw. Angola und ein zentrales dreitägiges Symposion in der zairischen Hauptstadt Kinshasa mit den anspruchsvollen Themen: Das Verhältnis Ortskirche – Weltkirche, Inkulturation als vorrangige pastorale Aufgabe der Kirche in Afrika und die Verantwortung der Kirche bei der Suche nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung.*

Mit dieser Reise setzten die deutschen Bischöfe ihre Kontakte mit den Ortskirchen in Westafrika fort, die *Julius Kardinal Döpfner* 1976 mit seiner ersten Afrika-Reise angestoßen hatte. Fünf Jahre später, 1981, besuchte *Joseph Kardinal Höffner* Afrika, und 1982 kamen erstmals acht westafrikanische Bischöfe zu einem mehrtägigen Kolloquium nach Maria Laach. Neu an der jüngsten Reise, an der u.a. die Bischöfe von Hildesheim und Speyer, *Josef Homeyer* und *Anton Schlembach,* sowie Vertreter von Misereor, Missio und Caritas teilnahmen, war die Einbeziehung schweizerischer und österreichischer Bischöfe: aus der Schweiz Bischof *Eugène Maillat,* Präsident des Schweizer Missionswerkes, der 1967 als Missionsbischof aus Guinea ausgewiesen worden war, und der Bischof von Fribourg, *Pierre Mamie,* aus Österreich der Wiener Weihbischof *Florian Kuntner.* Alle Mitglieder der deutschsprachigen Delegation betonten, daß für sie vor allem der Besuch bei den Kirchen vor Ort in Angola und Zaire einen hohen Stellenwert hatte.

Der Bischof von Speyer, Anton Schlembach, zeigte sich tief betroffen von den Folgen der Guerilla-Kämpfe der Untergrundbewegung Unita in *Angola:* Die staatlichen und kirchlichen Krankenhäuser, die Sanitätsstationen seien überfüllt mit Soldaten, Zivilisten (auch Kindern), die in den von der Unita gelegten Minenfelder Beine oder Hände verloren hatten. Die medizinische Versorgung sei ungenügend, Nahrungsmittel würden über internationale Hilfsorganisationen wie die Caritas eingeflogen. Die bittere Konsequenz für die Kirche: Sie sei eingeschnürt in den Städten. Die Priester und Missionare wagten sich nicht mehr zu mehrtägigen Besuchen auf die Dörfer. Laien, Katechisten und Ordensschwestern müßten daher neue wichtige Funktionen in der Gemeindearbeit übernehmen: „Man erlebt eine Kirche, die von den Laien getragen ist, die davon sprechen, daß diese ihre Kirche ist", meinte ein anderer deutschsprachiger Bischof. Hohe Theologie sei da wenig gefragt. In den Pfarreien würde nach dem Prinzip der Basisgemeinden gearbeitet. Laien stützten Laien, sprächen über ihren Glauben und versuchten, ihn weiterzugeben. Gerade die einheimischen Schwesterkongregationen erlebten eine neue Blüte.

Anschauungsunterricht auf verschiedenen Stationen

Die Besucher aus Europa fanden in Angola vor allem eine Kirche vor, die mit dem Kriegszustand fertig werden muß. Sie wird von der Bevölkerung respektiert, weil sie sich nicht politisch vereinnahmen läßt, weil sie jedem zu helfen sucht, der Hilfe braucht. Und sie wagt es, in Hirtenbriefen ein Hauptübel anzuklagen – die Korruption. Die Kirche in Angola ist eine der wenigen stabilen Institutionen im Lande, die über eine auch international festgefügte Struktur verfügt. Davon möchte nun auch das kommunistische Regime profitieren. Man habe der Caritas angedroht, von ihren Hilfsgütern einen bestimmten Prozentsatz für staatliche Zwecke zu konfiszieren.

Anders ist das Gesicht und das Umfeld der Kirche in *Zaire* – zehnmal so groß wie die Bundesrepublik, bewohnt von nur 35 Millionen Menschen, reich an Boden-

schätzen. Zaire gehört zu den wichtigsten Rohstofflieferanten von Kupfer, Kobalt und Industriediamanten. Es könnte ein wohlhabendes Land sein, doch es befindet sich am Rande des Staatsbankrotts. Der katholische Staatschef *Mobutu Sese Seko,* seit 1963 an der Macht, gilt mittlerweile als der Hauptschuldige der wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Misere. Persönliche Bereicherung geht vor der Sorge um das Gemeinwohl – natürlich nicht nur beim Staatspräsidenten. Entsprechend allgegenwärtig ist die Korruption im Lande. Zur Sanierung seines defizitären Haushaltes wurden 1984 über 46000 Lehrer und Angestellte im Erziehungswesen grund- und fristlos entlassen (20 Prozent des Gesamtpersonalbestandes). Weitere 7000 Lehr- und Hilfskräfte wurden im Universitätsbereich „wegsaniert". Die ohnehin äußerst knappen Gehälter werden nur schleppend, wenn überhaupt bezahlt.

1974 verstaatlichte Mobutu alle *katholischen Schulen* des Landes, die er heute wieder gerne von Priestern und Missionaren geführt sähe. Vor 1974 waren 70 Prozent des Bildungswesens in kirchlicher Verwaltung. Inzwischen wurden die verstaatlichten Schulen größtenteils an die Kirchen (auch die protestantischen Gemeinschaften sind im Schulsektor stark vertreten) zurückgegeben (vgl. HK, Dezember 1985, 559). Der 1977 zwischen Staat und Kirche geschlossene Vertrag, in dem sich Mobutu verpflichtet, die Gehälter und Löhne des *Gesundheitspersonals* an kirchlich verwalteten und staatlich anerkannten Gesundheitsdiensten zu zahlen, ist de facto Makulatur. Seit zwei Jahren werden diese Leistungen für die über 300 Einrichtungen nicht mehr ausgezahlt.
Die Bischöfe erlebten ein Land, wo die wirtschaftliche Sanierung, Finanz- und Wirtschaftspolitik auf dem Rükken der Sozialpolitik oder besser auf dem Rücken der durch Steuern, örtliche Abgaben, Soldateska-, Beamten- und Rechtswillkür bereits ausgebeuteten und brutalisierten Bevölkerung geschieht. Die Kirche selbst wagt in Zaire nicht öffentlich am Bild Mobutus zu kratzen. Spannungen sind trotzdem unvermeidlich. Im April wollten die Paulistenmissionare eine kleine Schrift des brasilianischen Befreiungstheologen *Leonardo Boff* übersetzen und publizieren. Als die staatlichen Behörden davon erfuhren, wurden in einem Handstreich alle Exemplare beschlagnahmt, die Druckerei für 14 Tage geschlossen.

Das Regime mißtraut der Kirche, trotz verschiedener Querverbindungen zwischen kirchlichem und staatlichem Bereich und mancher kirchlicher Persönlichkeit in hohen Staatsstellungen. Die Kirche Zaires ist gegenwärtig wohl die *vitalste* in ganz Schwarzafrika (ca. 43 Prozent der Bevölkerung sind katholisch); sie hat das Zweite Vatikanum nicht immer zum Wohlgefallen Roms und europäischer Schwesterkirchen produktiv in sich aufgenommen, verfügt über einen zahlreichen geistlichen Nachwuchs, hat sich besonders nachdrücklich um eine Inkulturierung von Liturgie, Frömmigkeit und Theologie bemüht. Die von der verstaatlichten ehemaligen Universität Lovanianum übriggebliebene theologische Fakultät von Kinshasa, die manche zu einer katholischen Universität ausbauen möchten, ist bis heute trotz sehr begrenzter Mittel die regste Schwarzafrikas. Die Kirche lebt im Volk und ist gesellschaftlich vielfältig präsent; der Staat ist in vieler Beziehung auf sie angewiesen. Aber gerade deswegen muß sie sich politisch zurückhalten.

Verdeckte Unruheherde recht unterschiedlicher Art

In *Kongo-Brazzaville* wurden die deutschsprachigen Bischöfe mit einer Kirche konfrontiert, die unter den Bedingungen eines afrikanischen, Moskau-orientierten Sozialismus lebt. Das Land, seit 1979 von Oberst *Denis Sassou-Ngesso* regiert, ist etwa so groß wie die Bundesrepublik und die DDR zusammengenommen, wird aber nur von 1,6 Millionen Menschen bewohnt. Davon sind etwa 40 Prozent Katholiken. Trotz der Ausrichtung an Moskau bestimmt die ehemalige Kolonialmacht Frankreich den Markt dieses sozialistischen Staates noch immer, der ebenfalls am Rande des Bankrotts steht. Die *Erdöleinnahmen,* die 1985 noch 67 Prozent des Haushaltes deckten, reichen 1986 nur noch für 24 Prozent. Die Außenschulden betragen über eine Milliarde D-Mark. Ähnlich wie Mobutu in Zaire entließ Sassou-Ngesso in diesem Jahr mehr als 10000 Staatsbeamte, erhöhte aber gleichzeitig die Tarife für Post, Telefon, Bahn, Schiff, Strom und Wasser um 25 Prozent. Eine Militärparade ließ er sich am 22. Juni dieses Jahres jedoch über 13 Millionen D-Mark kosten.

Wie unsozialistisch der Präsident mit der Bevölkerung umgeht, wurde bei einem Besuch in der Stadt Nkayi deutlich. Die 600 Arbeiter bestreikten seit mehreren Tagen die staatliche Zuckerfabrik und drohten dem politischen Kommissar dieses Unternehmens mit Mord, da ihnen seit drei Monaten kein Gehalt mehr ausgezahlt worden war. Die Nachrichten über solche Unruheherde dringen aber kaum nach draußen. Seit Wochen gibt es in Brazzaville keine Tageszeitung mehr – das Papier fehlt. In Wesso konnte der Bischof aus Hildesheim, *Josef Homeyer,* unter anderem ein staatliches Krankenhaus besuchen, das seit sechs Moanten keine Medikamente mehr hat, seit über einem Jahr funktionieren weder die Sterilisations- noch die Röntgenanlage. Operationen finden nur bei örtlicher Betäubung in einem unklimatisierten Raum statt. „Ich fühle mich wie ein schlecht ausgerüsteter Pfleger, aber nicht wie ein Arzt", klagte der Chefarzt dieses Krankenhauses. Als der Bischof anbot, die notwendigsten Medikamente zu schicken, lautete die Reaktion des Arztes: „Aber bitte nicht auf dem normalen Postwege, dann kommen die Medikamente niemals hier an."

Die Kirche hat in den letzten Jahren – der Papstbesuch 1980 soll nicht ohne Einfluß darauf gewesen sein – wieder etwas mehr Spielraum erhalten. Es bleibt aber eine Situation, die Unsicherheit erzeugt. Besondere inner-

kirchliche Schwierigkeiten bestehen derzeit in der zweitgrößten Diözese des Kongo, in Pointe Noire. In dieser Diözese hat ein nicht untypisches Stammesdenken kirchlich voll durchgeschlagen. Bischof *Godefroy Mpwati* hat 22 ausländische Missionare aus seinem Bistum „entlassen", so daß von zwölf ehemals gut versorgten Missionsstationen nur noch zwei besetzt sind. Der Bischof möchte eine Kirche, die von dem Stamm der Vilis geprägt ist und benachteiligt daher andere Stämme. Seit mehr als sieben Jahren drängten vor allem die Missionare auf die Abberufung dieses Bischofs. Im Juli versetzte Rom Bischof Mpwati in den Ruhestand, doch er weigert sich, die vatikanische Entscheidung zu akzeptieren. Natürlich stärken solche Entwicklungen die Position der Kirche im Kongo nicht. Es ist eine Kirche, die vorsichtig taktiert, politische Stellungnahmen vermeidet, aber Freiräume nutzt. Der deutsche Botschafter in Brazzaville, *Bernhard Kalscheuer,* charakterisierte die Situation so: „Die katholische Kirche im Kongo tut alles andere als sich zu profilieren." Und in einem Gespräch mit engagierten Laien meinte eine Frau: „Unsere Bischöfe müssen die Verwaltung ihrer Diözesen noch lernen."

Ein nicht ganz einfacher Gesprächsversuch

Vor diesem Hintergrund und mit der Erfahrung, daß man nicht von *der* afrikanischen Kirche, geschweige denn von *der* afrikanischen Theologie oder Inkulturation sprechen kann, sondern daß jede Ortskirche Afrikas sich unter anderen gesellschaftspolitischen und ökonomischen Bedingungen bewähren muß, kam man vom 7. bis 9. August in der zairischen Hauptstadt Kinshasa im Priesterseminar Johannes XXIII. zum gemeinsamen Kolloquium zusammen. Fünf Bischöfe der Volksrepublik Kongo, vier angolanische und 21 zairische Oberhirten saßen der 18köpfigen deutschsprachigen Delegation gegenüber. Während auf seiten der Afrikaner Bischöfe zu den Themen Verhältnis Orts- und Weltkirche, Inkulturation und neue Weltwirtschaftsordnung referierten, schickte die andere Seite den Tübinger Dogmatiker *Walter Kasper,* den Frankfurter Pastoraltheologen *Ludwig Bertsch* sowie den Afrika-Referenten bei der Deutschen Bischofskonferenz, *Ernst Berens,* auf das Podium.

Der kongolesische Bischof *Georges Singha* aus dem Bistum Owando trug zum ersten Thema „Teilkirche und Universalkirche" eine Einführung und, wie er sagte, „eine Art Erörterung der dogmatischen Konstitution ‚Lumen gentium'" vor. Der Schwerpunkt seines Referates lag in den Ausführungen über „den Reichtum des Geistes, der sich in jedem Gläubigen offenbart": Jede Teilkirche besitze in ihrem Innern „unschätzbare Reichtümer, die berufen sind, die Universalkirche zu bereichern". Die Kirche übernehme Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut seien. Singha zitierte jene Passagen aus den Konzilsdokumenten, die von der *Verschiedenheit der Teilkirchen,* von den ihr eigenen Überlieferungen und ihren Rechten in der Universalkirche sprechen. Seine knappen Schlußfolgerungen mündeten in dem Appell: „Wir müssen uns in Offenheit, Natürlichkeit und Bereitwilligkeit den anderen zuwenden, um zu sehen, wie die Gaben des Geistes bei ihnen offenbar werden. Wir müssen diese gegebenen und geschenkten Gaben anerkennen, sie annehmen und in unsere eigenen Güter einbeziehen als festen Bestandteil der gemeinsamen Güter."

Singhas Ausführungen waren vorsichtig und tastend, wurden nie konkret, griffen an keiner Stelle aktuelle Reibungspunkte zwischen der afrikanischen Ortskirche und Rom, zwischen der westafrikanischen Kirche und Europa auf. Er sprach allgemein von *Spannungen und Schwierigkeiten im Verhältnis der „einzelnen Teile zum Ganzen".* „Es wird immer eine nützliche Spannung bestehen zwischen Einheit und Unterschiedlichkeit, Einheit und Verschiedenheit, Einheit und Vielfalt, zwischen einzelnen und gemeinsamen Gütern, zwischen Stabilität und Veränderung, zwischen Zentralem und Peripherem ... zwischen Alt und Jung, zwischen Alt und Neu, zwischen Anfang und Ende."
Walter Kasper als deutscher Korreferent ging auf die Äußerungen Singhas nicht detailliert ein, führte dessen allgemeine Aussagen nicht hinüber in die aktuelle Diskussion um das Verhältnis von Orts- und Universalkirche. Er hielt sich an sein vorkonzipiertes Referat, in dem es unter anderem hieß: „Die Einheit der Kirche besteht in der Communio der Kirchen; sie ist eine *Communio-Einheit.* In gewissem Sinn kann man auch von einer einzigen Familie mit vielen mehr oder weniger erwachsenen Töchtern sprechen, die untereinander Schwestern sind." Die Prinzipien der katholischen Soziallehre, Subsidiarität, Solidarität und Pluriformität, zog Kasper heran, um eine Brücke zwischen Orts- und Weltkirche zu schlagen.
Nur aus einer Passage ließ sich eine vorsichtige Kritik an den römischen Zentralisierungstendenzen heraushören, und zwar als Kasper sagte: „Das Prinzip der Subsidiarität besagt in unserem Zusammenhang, daß eine größere Einheit nur dann eingreifen darf, dann aber auch eingreifen muß, wenn eine kleinere Einheit ihre eigenen Aufgaben nicht erfüllt bzw. nicht aus eigener Kraft erfüllen kann. Die Teilkirche muß also zunächst in Eigenständigkeit für die Bezeugung des Glaubens mit der universalen Kirche Sorge tragen. Ohne das *Subsidiaritätsprinzip* wäre die Communio-Ekklesiologie eine abstrakte und letztlich inhaltlose Phrase".

„Wirksame Mittel, um schlechte Nachrichten zu verbreiten"

Es waren dann doch die Afrikaner, die nach den vielen eher abstrakten Worten erfrischend offen wurden. Bischof *Mambe Mukanga* aus dem zairischen Bistum Kindu appellierte an die deutschen Oberhirten, in ihren Überlegungen über Orts- und Weltkirche nicht die *Laien* zu vergessen, die in manchen afrikanischen Ländern sehr

engagiert seien. Und er bat die Christen der „alten Kirche", den jungen Kirchen Afrikas nicht so mißtrauisch gegenüberzustehen. Man wisse, daß unter ihnen immer wieder gefragt werde, ob die Kirche von Zaire fähig sei zu einer eigenständigen Entwicklung und ob sie den christlichen Glauben in ihrer Kultur auch wirklich verwurzeln könne. „Redet nicht so viel über uns, beurteilt uns nicht so schnell, denn ihr habt kaum etwas von uns gesehen. Ihr habt wirksame Mittel, schlechte Nachrichten über uns zu verbreiten", lautete seine Bitte und Kritik. Weihbischof *Monsengwo Pasinya* aus Kisangani, der Vorsitzende der zairischen Bischofskonferenz hingegen betonte: „Teilkirchen dürfen sich nicht absolut setzen." „Westliche" Vorschläge würden in Rom schneller bearbeitet und leichter akzeptiert als Anregungen aus den jungen Kirchen, ergänzte ein anderer Bischof aus Zaire, der weitgehend die Diskussion bestimmte.

Bischof *Matondo Kwa Nzambi* von Basankusu, Präsident der Kommission für die Laien in der zairischen Bischofskonferenz, unterstrich eine Dimension, die immer wieder auf diesem Symposion in den Hintergrund zu rücken drohte: Kirche ist nicht gleichzusetzen mit Klerus. Die *Laien* müßten besser in die Kirche integriert werden – und für die nächste Begegnung wünschte Bischof Mantondo die Einbeziehung von Laien. Daß diese Forderung keine Luftblase ist, ließen manche Begegnungen am Rande der Reise erkennen. Der Vorsitzende der Laienbewegung im Kongo, ein Architekt, fragte seinen Erzbischof, warum kein einziger Laie mit zum Kolloquium nach Kinshasa dürfe. Und in Zaire begegnete man einem ehemaligen Botschafter beim Vatikan, der sich besonders für das Laienapostolat unter den Intellektuellen Zaires einsetzt. Es gebe für eine Institution wie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken genügend adäquate und kompetente Gesprächspartner, die der Horizonterweiterung dieses Gremiums nur guttun könnten.
Viel Mühe hatte sich der angolesische Bischof *Francisco Viti* aus dem Bistum Menongue gemacht, der in das heikle Thema „Inkulturation" einführte. Er definierte *Inkulturation* als „Selbstdarstellung des Menschen vor Gott". Jeder Mensch sei in eine vorgegebene Kultur hineingeboren, aus der er lebe. Deswegen dürften Missionare anderen ihre Kultur nicht aufzwingen. Es sei für die Verkünder des Glaubens unabdingbar, die Kultur zu kennen, in die sie den christlichen Glauben tragen möchten. „Wie kann man mit jemandem einen Dialog führen, den man nicht kennt", fragte der Bischof aus Angola. Mit linguistischer Sorgfalt interpretierte Viti die verschiedenen Termini, die in der Inkulturationsdebatte immer wieder fallen. „La Culture", „Enculturation" und „L'Inculturation" – doch auch er vermied es, auf konkrete Beispiele für eine gelungene oder mißglückte Verbindung zwischen afrikanischer Tradition und katholischer Liturgie z. B. einzugehen.

Erst die Frage im Korreferat von Professor *Ludwig Bertsch*, ob man Brot und Wein als *eucharistische Gestalten* im afrikanischen Gottesdienst ersetzen könne, zum Beispiel durch einheimischen Palmwein und Hirsebrot, löste eine Debatte zwischen Fachtheologen aus. Die These von Professor Bertsch, über die keine Einigkeit erzielt werden konnte, lautete: „Der Grund der Beibehaltung von Brot und Wein als eucharistische Gestalten ist nicht die Nachahmung dessen, was Jesus im Abendmahlsaal tat, sondern die in seiner Stiftung gewollte wirksame Darstellung des Zusammenhanges von Verheißung und Erfüllung sowie die Einheit seiner Kirche, sowohl durch die Jahrhunderte wie bezüglich aller, die, an welchem Ort auch immer, sein Gedächtnis begehen."

Das Gespräch klammerte sich so sehr an diesem Punkte fest, daß ein Missionar im Gespräch meinte, „diese Diskussion ist sehr weit von den wirklichen Problemen der afrikanischen Inkulturation entfernt". Und in der Tat, in den Gesprächen am Rande des Kolloquiums wurde sehr viel deutlicher, wo die eigentlichen Fragen und Sorgen liegen: in der Sakramentenspendung der Ehe, der Taufe und der Krankensalbung beispielsweise. Anders als in Europa ist in afrikanischen Ortskirchen die *Kindertaufe* vielfach nicht die Regel. Etwa mit sieben Jahren beginnen die Kinder ein Katechumenat, das zwei bis drei Jahre dauert. In manchen großen Pfarreien mit mehr als 10 000 Gläubigen gibt es pro Jahr nur fünf bis sieben Eheschließungen. Der Grund: Die Riten des Clans und des Stammes sind bestimmender als die kirchliche Sakramentenpraxis. Vor der endgültigen Eheschließung ist es für den Afrikaner notwendig, daß die Fruchtbarkeit der Frau unter Beweis gestellt ist. Die *afrikanische Eheschließung* ist ein Prozeß, der sich in verschiedenen Stufen vollzieht und in dem die Verwandtschaft eine große Rolle spielt. Versuche, in diese afrikanischen Traditionen die kirchliche Eheschließung miteinzubinden, wurden von Rom untersagt. Das Sakrament der Krankensalbung wird kaum gespendet, ja man hat den Eindruck, es wird fast versteckt. „Wenn wir einem Afrikaner dieses Sakrament spenden", so ein Missionar, „glaubt er, sein Tod sei unabwendbar". Beerdigungen geschehen auch heute noch weitgehend ohne den Priester, sie werden vom Clan organisiert. Diese Sachverhalte wurden beim Kolloquium ebensowenig aufgegriffen wie Fragen nach der einheimischen Liturgie. Obwohl gerade Kinshasa mit seinem „Rite Zaïrois" Anschauungsunterricht geboten hätte.

Eindringliche Bitte um den Geist der Partnerschaft

Die lebhafteste Debatte, an der auch die Bischöfe Josef Homeyer und Franz Hengsbach sowie die Vertreter der Hilfswerke Misereor und Missio sich beteiligten, entstand beim Thema „Die Rolle der Kirchen bei der Suche nach einer neuen *Weltwirtschaftsordnung*". Bischof *Mambe Mukanga*, der dazu das Grundsatzreferat hielt, klagte die westliche Wirtschaft als „Wirtschaft der Einbahnstraße" an, die zum Beispiel den westafrikanischen „Ölhandel vom Bohrloch bis zur Benzinstation beherrschte". „Die Rüstungspolitik, die Ausbeutung durch

die internationalen Multis und die totale Abhängigkeit von ausländischen Beratern sind die Hauptgründe für unsere Verarmung", meinte der Bischof. Der internationale Markt verurteile Afrika zur Armut, weil die *Rohstoffpreise* nicht in Kinshasa oder Brazzaville, sondern in London oder New York festgesetzt würden.

Die *Kritik an der westlichen Marktwirtschaft* war massiv. Er sprach aber auch von einer „Bettlermentalität" in der eigenen Bevölkerung und von einer unwirksamen staatlichen Verwaltung, die nur durch Bewußtseinsbildung auf allen Ebenen geändert werden könnte: „Bewußtseinsbildung und eine gute Erziehung sind die Ecksteine für eine wirksame und gesunde Entwicklung." Und weiter: Man wolle keine Projekte mehr, in denen die Bevölkerung nichts mitbestimmen kann. Man fühle sich häufig auch in der Kirche als Menschen, die immer eine Hilfestellung brauchen, als die ewig Assistierten. „Wir bitten Sie, von einer Mentalität der Hilfe zu einem Geist der Partnerschaft zu kommen." Die deutschsprachigen Gesprächspartner wurden aufgefordert, die öffentliche Meinung wachzurütteln, Druck auszuüben auf die Regierungen und Konzerne afrikanischer Länder.

Weihbischof *Tshibangu* aus Kinshasa, einer der führenden intellektuellen Köpfe der Kirche in Zaire, heizte die Diskussion spürbar an, als er bemerkte: „Die Stellungnahmen der evangelischen Kirche sind klarer als die Erklärungen der katholischen Kirche. Die Stellungnahmen der evangelischen Kirche zu Südafrika, zum Nord-Süd-Konflikt finden eine stärkere Beachtung als die katholischen Erklärungen. Die katholische Kirche muß wieder eine prophetische Rolle spielen." Es war der Bischof von Hildesheim, Josef Homeyer, der gerade diese Feststellung energisch zurückwies und meinte: „Mir ist neu, daß die Stellungnahmen der evangelischen Kirche einheitlich und wirksam sind." Die Erklärung der katholischen Deutschen Bischofskonferenz zum Thema Gerechtigkeit und Frieden hätte eine weitaus größere Beachtung gefunden als die evangelischen Erklärungen zu Rüstungsfragen. Und der Essener Bischof Hengsbach versicherte den Westafrikanern: „Wir wollen euch keine Programme und keine Projekte aufzwingen oder aufdrängen."

Empfindlichkeiten, die beachtet sein wollen

Die Debatte zeigte, daß sich hinter den Vorbehalten gegen die westliche Wirtschaftsordnung auch Vorbehalte gegen die reiche „westliche" Kirche und ihre Repräsentanten verstecken. Man fühlt sich noch immer vom weißen Mann beherrscht. Die Erfahrungen der Kolonialzeit wirken wie ein Trauma nach. Anders ist es kaum zu erklären, daß es plötzlich auch zu einer Kritik an den Missionaren und Hilfswerken kam. Die Missionare würden bei der Vergabe von Projekten bevorzugt. Sie hätten es leichter bei den Hilfswerken als die schwarzen Bischöfe, die jetzt die Verantwortung für ihre Kirche trügen. Obwohl die Vertreter von Misereor und Missio mit konkreten Zahlen diese Kritik zurückweisen konnten, spürten wohl alle, wie empfindlich die afrikanische Seele ist.

Spätestens zu diesem Zeitpunkt wurde klar, wie notwendig es ist, Gespräche mit afrikanischen Ortskirchen, und zwar vor Ort, zu führen. Demnächst soll der Dialog in der Bundesrepublik fortgesetzt werden. Bleibt zu hoffen, daß sich der deutsche Episkopat dann genauso viel Zeit nimmt für die Gespräche wie die westafrikanischen Bischöfe in Kinshasa. *Jürgen Hoeren*

Geistliche Aufbrüche

Neue Gemeinschaften und Bewegungen in der Kirche

Ob bei Jugendtreffen in Rom, bei Großveranstaltungen im Rahmen einer der vielen Reisen von Johannes Paul II. oder bei Katholikentagen – in den letzten Jahren drängen Gruppen ins Rampenlicht, die in der Kirche unübersehbar an Bedeutung gewinnen: die neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen. „Die Sanften kommen" titelte die Zeitschrift „kontraste" (Nr. 3/1975) vor über zehn Jahren und brachte die damalige Verwunderung darüber zum Ausdruck, daß sich so kurze Zeit nach den unruhigen endsechziger Jahren und nach der Reformeuphorie in Gesellschaft und Kirche Anfang der siebziger Jahre bereits der nächste Wandel andeutete. Als „sanft" empfand man diese Gruppen deshalb, weil nach Jahren des Protestes und der Kirchenkritik die Stimmung auf Halleluja und Kirchentreue umzuschlagen begann.

Inzwischen haben es die Charismatiker und Fokolarini, die Schönstätter und Neokatechumenalen nicht mehr nötig zu kommen, sie sind da: Pfarrgemeinden müssen sich mit der Tatsache auseinandersetzen, daß von den hauptamtlichen Seelsorgern manche einer dieser Gruppen angehören und diese Zugehörigkeit auch den Stil der Seelsorgearbeit verändert; Ordensleute suchen über die Zugehörigkeit zu ihrer eigenen Gemeinschaft hinaus nach einer Verlebendigung ihrer Ordensspiritualität – in den neuen Bewegungen; Laien nehmen mehr oder minder aktiv am Leben der Pfarrgemeinden teil – und suchen außerdem noch Kontakt zu Gebetsgruppen, fahren Hunderte von Kilometern weit, um an Treffen geistlicher Gruppen teilzunehmen; den traditionellen Jugendverbänden erwächst eine nicht immer gern gesehene Konkur-

renz in den Bewegungen – auch wenn diese gar keine Jugendarbeit im eigentlichen Sinn anbieten ... Im weiten Raum der außerpfarrlichen kirchlichen Gemeinschaftsformen hat sich in der letzten Zeit Beträchtliches verändert. So werden beispielsweise in der Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Bischofssynode 1987 die geistlichen Bewegungen bereits neben den kirchlichen Verbänden und den Basisgemeinschaften als eine von drei Gemeinschaftsformen genannt, mit der Laien über Familie, Pfarrei und Bistum hinaus am Leben der Kirche teilnehmen (vgl. HK, Juli 1986, 327f.). Und was nicht untypisch für die gegenwärtige Situation ist: Den klassischen katholischen Verbänden wird nahegelegt, sich „auf die gewandelten Verhältnisse von Kirche und Welt zu besinnen und ihnen in neuer Weise zu entsprechen", während man den geistlichen Bewegungen Zeitgemäßheit attestiert: Angesichts des großen Abstandes „zwischen der objektiven Verkündigung und der alltäglichen Lebenserfahrung" benötige man heute „konkrete Gemeinschaften und konkrete Realisierungsmodelle, um diese Kluft zu schließen".

Erneuerung der Taufspiritualität

Die Liste der neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen ist lang. Einer Reihe von Gruppen mit internationaler Verbreitung stehen mindestens ebenso viele nur regional verbreitete gegenüber. Viele von ihnen entstanden in der Nachkriegszeit, manche erst in den sechziger oder siebziger Jahren. Es sind überpfarrliche bzw. überdiözesane freie Vereinigungen von Gläubigen, die den Glauben in einer wie immer gearteten intensivierten Form leben möchten.

Die kirchlich approbierten Organisationsformen dieser Gruppen sind recht unterschiedlich: Z.T. hat man es mit Gruppen zu tun, die ein *gemeinschaftlich gelebtes Christentum* anstreben, deren Anhänger sich mehr oder minder eng und verbindlich an ihre Gemeinschaft binden, u.a. in der Form eines Säkularinstitutes; z.T. handelt es sich um offene Bewegungen mit einer allgemein *katechumenalen Ausrichtung* ohne sonderlich viele eigene Strukturen; z.T. sind es Mischformen, so daß innerhalb ein und derselben Bewegung verschiedene Organisationstypen und Verbindlichkeitsgrade nebeneinander bestehen. Entstehung und Beheimatung innerhalb eines bestimmten konfessionellen Umfeldes schließen eine betont ökumenische Ausrichtung mancher Bewegungen nicht aus. Dennoch gibt es aber auch Gruppen, die eine ausgesprochen konfessionell geprägte Spiritualität aufweisen. Ein Vergleich der Mitglieder- bzw. Anhängerzahlen sagt zumeist wenig aus, da im einzelnen unterschieden werden müßte zwischen den verschiedenen Intensitätsgraden und -arten der Zugehörigkeit: von der ein- oder mehrmaligen Teilnahme an Glaubenskursen über eine regelmäßige Teilnahme an Treffen auf regionaler, nationaler oder internationaler Ebene bis hin zu einer Verpflichtung zum Leben nach den evangelischen Räten. Ganz abgesehen von der nicht selten anzutreffenden Möglichkeit, daß ein und dieselbe Person von den verschiedensten Angeboten geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen nebeneinander oder phasenweise nacheinander Gebrauch macht, ein Verhalten, das für die heutige Art der Teilnahme am religiösen Leben durchaus typisch sein dürfte.

Die offeneren religiösen Bewegungen orientieren sich zumeist an einer Revitalisierung der Taufspiritualität der Christen und verstehen sich dementsprechend vor allem als Erneuerungsimpulse für das ansonsten in Gemeinden organisierte kirchliche Christentum. Zu diesem Bewegungstyp zählt die *Charismatische (Gemeinde-)Erneuerung*, die wohl bekannteste und für die Gesamtentwicklung aufschlußreiche neopfingstlerische Bewegung (vgl. HK, August 1983, 368–372). Mitte der sechziger Jahre in den USA entstanden, faßte sie Anfang der siebziger Jahre auch in Europa Fuß. Ihr zuweilen enthusiastischer Frömmigkeitsstil und ihre Betonung der gefühls- und erlebnishaften Seite der Glaubenserfahrung machen sie gerade auch für junge Menschen anziehend. Mit einer Erneuerung der verschiedenen Charismen in der Kirche möchte sie ein Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils aufnehmen. Für die Charismatische Erneuerung schließt dies auch solche Charismen ein, die zwar im Neuen Testament wiederholt bezeugt, in der Kirche heute aber kaum mehr – es sei denn eben in der pfingstlerisch-charismatischen Tradition – anzutreffen sind: Sprachengebet, Prophezeiung, Bitte um Heilung.

Im deutschen Zweig dieser internationalen und sowohl in der katholischen wie auch der protestantischen Kirche vertretenen Bewegung gab es immer wieder Diskussionen um die Frage, inwieweit die Entwicklung der Charismatischen Erneuerung im deutschsprachigen Raum einen eigenständigen Weg wählte oder nicht. Dabei ging es vor allem um mögliche Mißverständnisse der Bezeichnung „charismatisch", und zwar ob man sich stärker an einem dezidiert charismatisch-pfingstlerisch geprägten oder an einem allgemeineren Charismen-Begriff orientieren soll. Es gab Versuche, die Bezeichnung „charismatisch" ganz fallenzulassen, um sich fortan „Geistliche Gemeinde-Erneuerung" zu nennen. So wie dieser Begriff verwendet wurde, war jedoch zu wenig deutlich, ob es sich dabei um eine Bezeichnung des allgemeinen Erneuerungsprozesses in Kirche und Gemeinde handeln sollte, zu dem verschiedenste Bewegungen ihren Beitrag leisten, oder um eine Selbstbezeichnung einer dieser Gruppen, nämlich der Charismatischen Erneuerung. Die erste Möglichkeit hätte leicht von anderen geistlichen Bewegungen als ein Versuch der Vereinnahmung verstanden werden können (vgl. *Norbert Baumert*, Gaben des Geistes Jesu, Graz u.a. 1986, S. 55f.). Ende des letzten Jahres kam diese Diskussion zu ihrem vorläufigen Abschluß mit dem Beschluß des Rates der Charismatischen Gemeinde-Erneuerung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, den bisherigen Namen „Katholische Charismatische Gemeinde-Erneuerung" beizubehalten.

Ein für geistliche Bewegungen günstiges kirchliches Klima

Gleichfalls an einer Erneuerung der Taufspiritualität orientiert sind die *Cursillos de Cristianidad*, eine Bewegung, die in den vierziger Jahren auf Mallorca entstand und in den sechziger Jahren im deutschen Sprachraum Fuß faßte, sowie die *Neokatechumenale Bewegung*, 1962 von *Kiko Arguëllo* in Madrid gegründet. Charakteristisch für diese Bewegungen ist der Versuch, über Katechumenatsgruppen zu einem intensiveren Glaubensleben und Mittun in der Kirche zu kommen.
Stärker gemeinschaftlich ausgerichtet ist demgegenüber die 1944 in Trient von *Chiara Lubich* gegründete *Fokolar-Bewegung* (vgl. HK, Juli 1975, 356f.). Diese Bewegung umfaßt eine Vielzahl verschiedener Gemeinschaftsformen: Laien leben in Männer- und Frauenfokolaren nach den evangelischen Räten zusammen. Auch Verheiratete fühlen sich diesen Gruppen zugehörig, obwohl sie weiter in ihren Familien leben. Priester bilden z.T. Wohngemeinschaften. In einigen „Zweigen" der Fokolar-Bewegung (Neue Generation, Neue Familien, Neue Gesellschaft, Pfarrbewegung) sind Untergruppen und ihre Spezialanliegen organisiert.

Umgründungen von bereits älteren Gruppierungen sind die *Gemeinschaften Christlichen Lebens* (GCL), die auf die früheren Marianischen Kongregationen (MC) zurückgehen, und die italienische *Comunione e Liberazione* (CL). Die MC entstand im Umfeld des Jesuitenordens als eine Laiengemeinschaft, die eine Erneuerung aus dem Geist der ignatianischen Spiritualität anstrebt. Die CL (vgl. HK, April 1982, 200) stammt aus Italien und hat dort auch bis heute ihren wichtigsten Wirkungskreis. Sie geht auf die 1954 in Mailand von *Luigi Giussani* ins Leben gerufene studentische Gruppe „Gioventù Studentesca" zurück und ist inzwischen in über 20 Ländern verbreitet. Auf Grund ihres betont politisch-kulturellen Wirkens zugunsten einer christlichen Erneuerung der Gesellschaft ähnelt sie unter den neueren Bewegungen noch am ehesten den traditionellen katholischen Verbänden.

Weitere im Umfeld von Ordensgemeinschaften bzw. auf der Basis der Spiritualität von Ordensgründern entstandene Gruppierungen sind die *Franziskanische Gemeinschaft*, eine Weiterentwicklung in Deutschland des Dritten Ordens, die *Gemeinschaft Charles Foucauld*, die *Gemeinschaft Franz von Sales*. Aus der Predigttätigkeit der Jesuiten *Riccardo Lombardi* und *Johannes Leppich* gingen die *Bewegung für eine bessere Welt* bzw. die *„action 365"* hervor.
Während die Katholische Aktion Männer und Frauen im Stile von Standesgruppen getrennt zu Gruppen zusammenbrachte, entstanden bereits in den 30er Jahren in Frankreich um den Priester *Henri Caffarel* Gruppen von Ehepaaren, die heute in der Bewegung *„Equipes Notre-Dame"* zusammengeschlossen sind. Eine weitere Gruppierung diesen Typs ist *„Marriage Encounter"*. Ihre Anfänge liegen in Spanien. Ende der sechziger Jahre wurde sie in den USA durch den Jesuiten *Chuck Callengher* zu der Bewegung weiterentwickelt, wie man sie inzwischen auch in einigen europäischen Ländern kennt.

Berücksichtigt werden müssen in diesem Zusammenhang auch einige Bewegungen, die kaum mehr „neu" zu nennen sind, die aber in letzter Zeit ihrerseits von der Gesamtentwicklung profitierten: Das 1928 von dem spanischen Priester *José Maria Escriva de Balaguer* gegründete *Opus Dei* verfügt über besondere Sympathien beim gegenwärtigen Papst und wurde innerkirchlich dadurch aufgewertet, daß dieser es zur Personalprälatur erhob (vgl. HK, März 1983, 122ff.; November 1983, 533f.). Die 1914 von dem ehemaligen Pallottiner *Joseph Kentenich* gegründete marianische *Schönstatt-Bewegung* wird wegen ihrer „Werktagsfrömmigkeit" nicht selten verglichen mit Bewegungen wie dem Opus Dei oder Comunione e Liberazione.

In etwa dieselbe Zeit fiel die Gründung der auch sozialcaritativ tätigen Laienbewegung *Legio Mariae* durch den irischen Laien *Frank Duff* im Jahre 1921. Die Ernennung des ersten Verantwortlichen der Legio in Österreich, des Benediktiners *Hermann Groer*, zum neuen Erzbischof von Wien (vgl. HK, August 1986, 352) paßt durchaus in das für Bewegungen dieser Art momentan günstige kirchliche Gesamtklima.

Keine Außenseiter in den Kirchen

Zum weiteren Umfeld der neuen geistlichen Bewegungen gehören neuartige Gemeinden, deren Anliegen mit denen der geistlichen Bewegungen durchaus verwandt sind und die diesen z.T. auch äußerlich in manchem ähneln. Die *Integrierte Gemeinde* versucht als Personalgemeinde erneuernd in die jeweilige Ortskirche, zu der sie gehört, hineinzuwirken (vgl. HK, Juli 1975, 358f.). Erst unlängst hat ein weiterer Universitätstheologe, der Tübinger Neutestamentler *Gerhard Lohfink*, auf seinen Lehrstuhl verzichtet und angekündigt, daß er in die Integrierte Gemeinde München eintreten wird. Vor ihm hatte diesen Schritt bereits der frühere Freiburger Neutestamentler *Rudolf Pesch* getan. Der Übergang von den geistlichen Bewegungen zur Entwicklung bei den Basisgemeinden ist im übrigen fließend, wie das Beispiel der römischen *Comunità di S. Egidio* zeigt, eine aus studentischem Milieu hervorgegangene Basisgemeinde, der gute Kontakte zur amtlichen Kirche nachgesagt werden und die in der Bundesrepublik vor allem durch ihre Auftritte auf Katholikentagen bekannt wurde (vgl. *Josef Pichler*, Kirche–Glaube–Politik, Basisgemeinden in Italien, Mainz/München 1984, S. 169f.). Schließlich darf ein Name nicht fehlen, auch wenn er strenggenommen hier nicht hingehört: *Taizé* (vgl. HK, Juni 1985, 283ff.). Die Gemeinschaft der Brüder um Prior *Roger Schutz* ist keine Bewegung, auch wenn von dieser Gemeinschaft von 80 Männern weiterhin viel geistliche Bewegung ausgeht und es zeitweise so aussah, als bilde sich eine organisierte

Form der Anhängerschaft unter der Bezeichnung „Taizé-Bewegung" heraus.

Als Hinweise auf eine gewisse *Etablierung* der geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen als anerkannte kirchliche Gemeinschaftsformen neben anderen können verschiedene Versuche der letzten Jahre gedeutet werden, diese Gruppen miteinander ins Gespräch zu bringen, ihnen auch über die Grenzen der eigenen Gruppen hinaus Foren zur Artikulation zu bieten. Der Päpstliche Laienrat lud 1980 zu einem ersten Treffen der internationalen geistlichen Bewegungen in ein Zentrum der Fokolar-Bewegung in Rocca di Papa ein. Ein Jahr später trafen sich auf Initiative von Luigi Giussani (CL) und *Franciszek Blachnicki,* dem Gründer der polnischen Bewegung *„Swiatlo-Zycie"* („Licht und Leben", „Oasis"), knapp 20 geistliche Bewegungen in Rom zu einem internationalen Kongreß unter dem Thema „Bewegungen in der Kirche" (diese Veranstaltung liegt unterdessen in zwei Sprachen dokumentiert vor: Movimenti nella Chiesa, Milano 1982; Les Mouvements dans l'Eglise, Paris 1984). 1983 fand – diesmal wiederum auf Einladung des Laienrates – in Rocca di Papa ein Treffen katholischer Laienvereinigungen statt (vgl. Pontificium Consilium Pro Laicis [Hg.], Associazioni di Laici. Dati sommari, 1983). In diesem Fall war die Liste der eingeladenen Gruppen größer: Die geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen waren gegenüber anderen Vereinigungen und Verbänden der Katholischen Aktion in der Minderzahl. – In der Bundesrepublik hat sich im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf den bevorstehenden Katholikentag und unter Beteiligung des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz ein Gesprächskreis gebildet, der evt. auch längerfristig als Forum zum gegenseitigen Austausch dienen kann.

Bestrebungen dieser Art deuten ein Bemühen seitens amtskirchlicher Stellen an, integrierend gegenüber den vielen Gruppen und Bewegungen zu wirken. Wobei es sich offenbar durchaus nicht um ein einseitiges Interesse handelt: Die Veranstalter des Kongresses von 1981 legten z. B. Wert auf die Feststellung, daß es sich bei den neuen geistlichen Bewegungen um Gruppen *in* der Kirche und nicht um solche handelt, die der Kirche mehr oder weniger distanziert *gegenüber*stehen. Blachnicki brachte dies auf die Formel: nicht „wir und die Kirche", sondern „wir in der Kirche" (frz. Ausgabe, S. 161). Schon dies zeigt, daß man es bei den Bewegungen nicht mit „Außenseitern in den Kirchen" – so ein Buchtitel von Peter Meinhold (Freiburg 1977) – zu tun hat.

Das Bemühen um eine integrale christliche Kultur

Eher das genaue Gegenteil: Den „Sanften" der siebziger Jahre eilt inzwischen bei manchen der Ruf voraus, zu den Befürwortern und Förderern einer *kirchlichen Restauration* zu gehören. Zu diesem Ruf beigetragen hat auch die Sympathie, mit der ihnen einige Vertreter der kirchlichen Hierarchie begegnen: Bereits 1979 wies der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner,* in seinem Einführungsreferat bei der Herbstvollversammlung unter der Überschrift „neue Begeisterung für Christus und die Kirche" darauf hin, daß sich „junge apostolische Bewegungen ... in erstaunlicher Weise" ausbreiteten (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Heft Nr. 7, Die Pastoral der Kirchenfremden, S. 69). Und Kardinal *Joseph Ratzinger,* der Präfekt der Glaubenskongregation, sieht in dem „Aufbrechen neuer Bewegungen" – so in seinem sonst eher pessimistisch gestimmten Buch-Interview von 1985 – offenbar eine der wenigen Entwicklungen in der Kirche, die ihn „hoffnungsvoll" stimmen (Zur Lage des Glaubens, München 1985, S. 41 f.).

Sieht man einmal von der aufgewerteten Stellung des Opus Dei ab, dann kann der Eindruck einer restaurativen Gesamteinstellung bei den Bewegungen auch durch die offensichtliche Sympathie von Teilen der kirchlichen Hierarchie (einschließlich des Papstes) für eine Gruppe wie „Comunione e Liberazione" entstehen. Über ihren politischen Arm des „Movimento Popolare" wirkt diese Bewegung in die „Democrazia Cristiana" und damit in die italienische Politik hinein. Gerade ihr Eintreten für eine *integrale christliche Kultur* macht diese Bewegung selbst unter italienischen Christdemokraten umstritten. Innerkirchlich wie gesellschaftlich hat dies in Italien zum Gegensatz von Katholischer Aktion und einer bescheideneren „scelta religiosa" einerseits und „Comunione e Liberazione" und den offensiveren „Präsentialisten" andererseits geführt (vgl. HK, September 1985, 412). „Die kämpferische Haltung, die Rückeroberungsabsichten miteinschließt, ist etwas, das Papst und Comunione e Liberazione verbindet. Die Vorstellung von einem christlichen Rest, der zurückhaltend innerhalb der säkularen Gesellschaft operiert und vielleicht einmal der Sauerteig für das Ganze wird, starb für sie mit Karl Rahner. Johannes Paul möchte sehen, wie die Katholiken zusammen aktiv werden und Vorstöße wagen, und eben dies tut Comunione e Liberazione" (*Desmond O'Grady,* Born-again Catholics, in: The Tablet, 26. 4. 86, S. 428).

Der Eindruck des Restaurativen kann auch dadurch entstehen, daß man in diesen Bewegungen insgesamt weniger auf strukturelle Reformen in der Kirche setzt und statt dessen den Wandel der Kirche mehr über den Wandel des einzelnen herbeizuführen sucht. Dies als einen Hinweis darauf zu lesen, daß die Gruppen die entsprechenden kirchenreformerischen Ideen ablehnen, könnte hingegen in nicht wenigen Fällen voreilig sein. Wie überhaupt der Versuch, die geistlichen Bewegungen unter Schlagworte wie „die Sanften" oder „die Restaurativen" einzuordnen, diesem Phänomen nicht gerecht wird. Zum Entstehungshintergrund dieser Gruppen gehören grundlegende Veränderungen in Kirche und Religion, die bei mancher Kritik an den der religiösen Bewegungen aus dem Blick gerät.

Die neuen Bewegungen sind Versuche, allgemein anzu-

treffende *Defizite* im traditionellen kirchlichen Leben wettzumachen, Alternativen zu bieten, erneuernd zu wirken. In dem Maße, wie die Familie und die Pfarrei als Bezugsgröße an Bedeutung einbüßten, wie Arbeitsplatz und Schulort einerseits sowie Wohnort und Pfarrei andererseits sich auseinanderentwickelten, prägt Anonymität das Leben in den Pfarreien. Kirchliches Leben reduziert sich oft auf explizit religiöse Vollzüge und verliert an Gemeinschaftscharakter. Hier sind *Leerräume* entstanden, die noch nicht wieder ausgefüllt werden konnten. Die Bewegungen haben wenigstens z.T. diese Funktionen übernommen. Je stärker das Christentum trotz aller kirchlichen Bemühungen, die pastorale Versorgung noch irgendwie aufrechtzuerhalten, de facto in eine Minderheitensituation gerät, desto größer wird auch die Bedeutung von Gemeinschaftsformen, in denen Kirche sich überhaupt noch als Gemeinschaft erfahren läßt, in denen z.B. auch weltkirchliche Internationalität erlebt wird. Daß dies mit *vergleichsweise geringem organisatorischem Aufwand* geschieht, hat seine Parallelen im gesellschaftlichen Raum: Auch dort finden neuartige Anliegen in z.T. nur wenig strukturierten Bewegungen ihren Niederschlag und erlangen trotzdem durchaus ernstzunehmende Ausdruckskraft (Friedensbewegung, Ökologie-Bewegung, Dritte-Welt-Bewegung).

In den religiösen Bewegungen drückt darüber hinaus ein verstärktes *Suchen nach Glaubenserfahrung* gerade auch in den jüngeren Generationen aus (vgl. *Wilhelm Schäffer,* Erneuerter Glaube – verwirklichtes Menschsein, Zürich u.a. 1983, S. 47ff.). Die Entwicklung der modernen Industriegesellschaft hat Defizite entstehen lassen an Sinnerfahrung, an Beheimatung in festen Bezugsgruppen, an Zukunftsperspektiven, die in der Lage wären, gerade auf junge Menschen motivierend zu wirken. Bedürfnisse dieser Art sind nicht nur in den Kirchen zu registrieren, sondern auch außerhalb von ihnen. Insofern lassen sich die neuen kirchlichen religiösen Bewegungen durchaus mit dem Entstehen von außerkirchlichen religiösen und pseudoreligiösen Gruppen vergleichen (vgl. *Titus Neufeld,* in: *Anton Rotzetter,* Geist und Geistesgaben, Seminar Spiritualität 2, Zürich u.a. 1980, S. 273ff.).

Mangelnde geistliche Substanz der Volkskirche

Wie immer die Spiritualität der neuen geistlichen Bewegungen im einzelnen aussieht, gemeinsam ist diesen Gruppen, daß sie die *geistliche Substanz der Kirche* weithin als ungenügend empfinden und deswegen in die bestehenden kirchlichen Strukturen und Bevölkerungsschichten, aber auch in Fernstehendenkreise erneuernd wirken wollen. Vor allem in den Bewegungen, in denen eine Taufspiritualität im Mittelpunkt steht, aber nicht nur dort, geht es darum, das volkskirchlich-fraglose Hineingeboren-Sein in die Kirche durch die Herbeiführung einer persönlichen Glaubensentscheidung aufzubrechen und so zu einer größeren Entschiedenheit im Glaubensbekenntnis zu kommen. In dem von der Deutschen Bischofskonferenz 1981 „zustimmend zur Kenntnis genommenen" und gegenwärtig in Überarbeitung befindlichen Grundlagendokument der Charismatischen Gemeinde-Erneuerung in der Bundesrepublik heißt es lapidar: „Eine Kirche ohne eine große Entschiedenheit wird trotz fortdauernder volkskirchlicher Strukturen (Religionsunterricht an staatlichen Schulen, Kirchensteuer) nicht lebendige Kirche des Volkes bleiben können ... Ein entscheidungsloses, gleichsam mit der Geburt übernommenes Christentum entspricht nicht der Verkündigung Jesu" (Erneuerung in Kirche und Gesellschaft, Heft 10, 1981, S. 12). Eine Form, in der dies geschehen kann, sind Katechumenatsgruppen für Erwachsene, Gebetsgruppen, Glaubenskurse.

Im Ansatz mögen solche Erneuerungsbemühungen nicht weit entfernt sein von dem, was sich allgemein in der Kirche als notwendig herauszuschälen beginnt – so sprach sich z.B. auch die Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart für die Erwachsenenkatechese aus als einen Weg, die Weitergabe des Glaubens an kommende Generationen sicherzustellen. Trotzdem sind Unterschiede zu den geistlichen Bewegungen mehr als nur zufälliger Art und illustrieren die Schwierigkeiten, die nicht wenige Gläubige mit manchen dieser Bewegungen weiterhin haben: Was die immer noch volkskirchlich geprägte Kirche Vertiefung und Erneuerung des Glaubens nennt, wird bei manchen Bewegungen zu pietistisch anmutenden Erwekkungserlebnissen, die man im katholischen Raum bislang so nicht kannte. Letztlich stehen sich hier verschiedene Verständnisse von Umkehr gegenüber: In der Volkskirche begreift man Umkehr als etwas immer wieder neu Anzustrebendes und damit immer auch Ausstehendes, während man in manchen Bewegungen Umkehr deutlicher an bestimmte rituelle Ausdrucksformen und Entscheidungen bindet. Wo der erste dazu neigt, Umkehr aus dem Bereich des tatsächlich Realisierbaren hinauszudefinieren, läuft der andere Gefahr, Umkehr zu verdinglichen und zu banalisieren. Hinweise wie diese zeigen, daß – sosehr diese Gruppen inzwischen kirchliches Leben mitprägen – sie noch keineswegs einfachhin unumstritten, rundherum angenommen sind.

Das Erstarken religiöser kirchlicher Gruppen liest sich im übrigen wie eine *Gegenbewegung gegen ein sich betont politisch engagiert gebendes Christentum,* wie es in den sechziger Jahren entstand. Aber wie bei allen Gegen-Bewegungen besteht auch hier die Gefahr, daß genau das, gegen das man sich absetzt, in diesem Fall das gesellschaftliche, rationale, säkulare Element, unterbelichtet bleibt. Auch wenn z.B. in den Bewegungen zuweilen erhebliche Anstrengungen unternommen werden, die horizontale Dimension des Glaubens nicht zu vernachlässigen, Bemühungen dieser Art können kaum elementare Mängel in dieser Hinsicht verdecken. Nimmt man Bewegungen aus, die nicht frei sind von gewissen neointegralistischen Tendenzen, so zeigt sich in den geistlichen

Bewegungen ein sich unpolitisch gebendes, angesichts politisch-gesellschaftlicher Herausforderungen nicht selten harmlos wirkendes „nur-spirituelles" Christentum. Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man die neuen Bewegungen in Beziehung setzt zum traditionellen katholischen Verbandswesen, das sich dezidiert als Ausdruck des Weltdienstes der Laien verstand und im Übergangsbereich von Kirche und Gesellschaft operierte. Diese Art von Laienengagement, das an Bedeutung verloren hat, wird auch durch die neuen Bewegungen nicht ersetzt.

Daß die neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen auch ihre Schwachstellen haben, ihrerseits Defizite aufweisen, dies kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Gruppen in der heutigen Kirche zu den innovativsten und lebendigsten Teilen zählen. Ihre Verschiedenartigkeit entspricht der Verschiedenartigkeit der Bedürfnisse ihrer Mitglieder und Anhänger und stellt so einen Reichtum für die Kirche dar. Die Kirche wird lernen müssen, daß Bewegungen dieser Art nicht Ausnahmeerscheinungen sind, sondern der „Normalfall christlichen und kirchlichen Lebens" (Titus Neufeld, a. a. O., S. 275). In der Vergangenheit war dies nicht anders, wie sich leicht an der Entstehung beispielsweise der Orden und der katholischen Verbände zeigen ließe (vgl. *Paul Josef Cordes,* Neue geistliche Bewegungen in der Kirche, hg. vom Presseamt der Erzdiözese Köln, 1985, S. 4 ff.). Ihren Kritikern wünscht man unterdessen einen langen Atem: Aufbrüche dieser Art sind nicht vom ersten Tag ihres Bestehens an fertig, und man darf darauf vertrauen, daß diese Gruppen oder mindestens ihre Ideen sich nur dann durchsetzen werden, wenn sie etwas Wesentliches in die Kirche einzubringen haben.

Klaus Nientiedt

Vergessener und dennoch aktueller Erneuerer

Zum 100. Geburtstag von Odo Casel

Zu den großen kirchlichen und theologischen Gestalten, deren 100. Geburtstag in das laufende Jahrzehnt fällt (Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Romano Guardini, Joseph Andreas Jungmann), gehört auch der Maria Laacher Benediktinermönch Odo (Johannes) Casel (27. 9. 1886 – 28. 3. 1948). Seine „Mysterientheologie" hat nicht nur wesentlichen Anteil an der liturgischen Erneuerung, sondern hat Theologie und Kirche auch sonst vielfältig beeinflußt, obwohl sein Name selbst unter katholischen Theologen kaum so bekannt ist wie die vorhin genannten. Aus Anlaß seines 100. Geburtstages gibt Prof. Arno Schilson (Mainz), einer der besten Kenner von Casels Werk, einen Überblick über die Grundperspektive seiner Theologie und zeigt ihre aktuelle Bedeutung auf.

Daß das Werk Odo Casels und sein bedeutsamer Beitrag zu einer umfassenden Reform von Liturgie, Theologie und Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so rasch dem Vergessen anheimgefallen ist, liegt sicherlich nicht allein mit dessen wenig attraktiver Benennung als *„Mysterientheologie"* zusammen. Vielmehr dürften Anliegen, Ansatz und Gestalt von Casels Theologie bis heute nur unzulänglich verstanden sein, zumal sie selten aus ihrem Zeitkontext heraus interpretiert und so in ihrer bleibenden Bedeutung aufgezeigt werden; Ansätze und wichtige Hinweise dazu finden sich erst in zwei größeren Arbeiten der letzten Jahre, die weniger einzelne Momente von Casels Denken und Wirken als vielmehr das Gesamt in den Blick fassen (vgl. *A. Schilson,* Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982; *M.-J. Krahe,* „Der Herr ist der Geist". Studien zur Theologie Odo Casels, 2 Bde., St. Ottilien 1986).

Für eine herausragende Bedeutung von Casels Mysterientheologie spricht allerdings rein äußerlich betrachtet zumindest zweierlei: Zum einen haben seine Gedanken und Überlegungen eine der breitesten und intensivsten Debatten in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts heraufbeschworen, an der sich neben vielen anderen indirekt auch Karl Rahner durch eine von ihm verfaßte Stellungnahme des Wiener Pastoralamtes von 1943 beteiligt hat; erstaunlicherweise sind die Nachwirkungen dieser epochalen Auseinandersetzung nach dem Tod Casels jedoch kaum mehr spürbar und greifbar. Zum anderen überrascht das *ökumenische Gewicht* jener Perspektiven, die sich in Casels Neuansatz auftun. Nicht nur zu seiner Zeit, hier vor allem in der evangelischen Liturgischen Bewegung, fanden seine Gedanken im evangelischen Bereich lebhafte Zustimmung; bis in die Gegenwart hinein werden sein Name genannt und sein Anliegen ausdrücklich gewürdigt, sogar seitens der reformierten Theologie.

Vergessen oder überholt?

Um so unausweichlicher stellt sich deshalb die Frage, welche Aspekte und Perspektiven von Casels Mysterientheologie bis heute und möglicherweise gerade heute wieder neue Beachtung verdienen. Gelegenheit zu einer Antwort geben nicht nur die verschiedenen Feiern zum 100. Geburtstag (u. a. ein wissenschaftliches Colloquium in seiner Heimatabtei, das bereits im Februar 1986 stattgefunden hat; überdies ein Festakt in seiner Heimatstadt Koblenz am Geburtstag selbst), sondern auch zwei neue Auswahlbände, deren einer eine thematisch geordnete Auswahl grundlegender und programmatischer Schriften

bietet (Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt. Hrsg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgewählt und eingeleitet von Arno Schilson), während der andere die liturgisch-geistliche Dimension von Casels Schrifttum durch seine Erschließung des Kirchenjahres vorstellt (Gegenwart des Christus-Mysteriums. Ausgewählte Texte zum Kirchenjahr. Hrsg. v. A. Schilson).

In einer Kultur- und Zeitenwende

Casels Werk steht mitten in seiner Zeit, begegnet deren geistiger, politischer und geistlicher Not und gewinnt in dieser *kontextuellen Einbindung* zugleich bleibende Bedeutung. Die Bedrängnis der ersten Jahrzehnte nach der Jahrhundertwende ist groß – eine Epochenwende ungeahnten Ausmaßes, von Casel, Guardini u. a. als „Kulturen- bzw. Zeitenwende" charakterisiert, deutet sich an. Mehr als die politischen Wirren und die schwierige wirtschaftliche Situation dieser Jahre zeichnet dafür eine tiefgreifende Neuorientierung im geistigen Leben verantwortlich, die sich nicht zuletzt in verschiedenen innerkirchlichen Bewegungen widerspiegelt: Mit der phänomenologischen Bewegung (Edmund *Husserl*, Max *Scheler*) deutet sich eine neue Wertschätzung des Objektiven, des Vorgegebenen an; es erwacht ein Gespür für das Gesetz der Form, das der Grundstruktur wie dem Formenreichtum der Liturgie (nicht nur innerhalb der Liturgischen Bewegung) neue Geltung verschafft.
Zudem bricht – vor allem in der Jugend – eine mächtige *Sehnsucht nach Gemeinschaft* auf, die sich mit einer neuen Hinwendung zur Natur paart und der Verherrlichung des autonomen Subjektes wie der technisch-industriellen Revolution im 19. Jahrhundert entschlossen den Rücken kehrt; die katholische Jugendbewegung und deren Einbindung in die kirchliche Bewegung (eine der herausragenden Leistungen Romano *Guardinis*) stellt den innerkirchlichen Reflex dieser Zeitströmung dar.
Endlich aber zeigt sich ein Ungenügen am rein Positiven, Weltlichen, Menschlichen und Machbaren; dies geht zusammen mit einer sich selbst noch unklaren und unbewußten *Sehnsucht nach Transzendenz*, nach dem Numinos-Religiösen, dem Ganz-anderen, dem, was im strengen Sinn des Wortes mit „Mysterium" gemeint ist. Auf diese letzte Herausforderung antworten auf gleichermaßen kongeniale Art im evangelischen Bereich die Dialektische Theologie, allen voran Karl Barth mit seinem ebenso radikal christo-zentrischen wie theo-zentrischen Ansatz, im katholischen Bereich vor allem Odo Casel mit seiner Mysterientheologie; auch diese knüpft ausdrücklich an die genannten Herausforderungen der Zeit an, ohne dabei jedoch das unverwechselbar Christliche zu unterschlagen.

Der Weg zu dieser Antwort allerdings bleibt dornig: Casel begegnet in Kirche und Theologie seiner Zeit einer vielfachen Zersplitterung der letztlich einen Glaubenswahrheit, die wenig Bewußtsein für eine alles belebende Mitte verrät; theologisch dominiert eine weitgehend verkopfte, spekulativ überfrachtete und lebensferne Neuscholastik; im allgemeinen Glaubensbewußtsein jedoch überwiegt ein moralistisches Mißverständnis des Christseins als ethisch hochstehender Lebensführung, das wenig Gespür für ein Glaubens-„Mysterium", für Liturgie und Sakrament zeigt.

Um diese vielfache Verengung und Verarmung zu überwinden, lenkt Casel den Blick zurück auf das eine Wesentliche, in dem Christsein gründet und woraus allein es seine Überzeugungs- und Lebenskraft gewinnt – auf Gottes Handeln in Jesus Christus und seiner Lebenstat, deren realsymbolisches Gedächtnis in Liturgie und Sakrament statthat. In der *sakramental vermittelten Glaubenserfahrung*, die der einzelne nur im lebendigen Mitvollzug machen kann, ist das Ganze des christlichen Glaubens grundgelegt und einbeschlossen.

Was Theologen unterschiedlichster Provenienz seit Adolf von Harnacks Jahrhundertbuch „Das Wesen des Christentums" (1900) an Antworten auf die Frage nach dem eigentlich Christlichen formulierten (auf katholischer Seite besonders *Karl Adam, Romano Guardini, Michael Schmaus*), das hat auf seine Weise und unter Einbeziehung der substantiellen Kirchlichkeit wie der „sakramentalen Begründung christlicher Existenz" *(Joseph Ratzinger)* Odo Casel geleistet. Er propagiert die *Konzentration aller Glaubenswirklichkeit auf den Vollzug der Sakramente* und die darin geschehende Gleichgestaltung mit Christus kraft der Vergegenwärtigung seiner Heilstat.

Es gehört zum leidvollen Geschick Casels und spricht kaum für Theologie und Kirche seiner Zeit wie der Gegenwart, daß dieses sein zentrales Anliegen kaum erkannt geschweige denn anerkannt und in seiner ganzen Tragweite gewürdigt wurde. Die Entschiedenheit, mit der Casel zur Mitte des Christseins vorzustoßen versuchte und das Wesen des Christentums aus dem lebendigen Vollzug von Liturgie und Sakramenten zu begründen unternahm, blieb zunächst eher folgenlos.

Streit um Zweitrangiges

Statt dessen setzte sehr bald (etwa ab 1926) ein vehementer Streit ein, der sich allerdings um Zweitrangiges drehte – nämlich um bloße Implikationen der Mysterientheologie, kaum aber um die darin ausgesprochene grundlegende Einsicht selbst. Als bestens ausgewiesener Kenner patristischer Theologie (schon seine theologische Dissertation von 1912 handelte über „die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr" und zahlreichere spätere Arbeiten berücksichtigen in breitem Maß die Schriften der Kirchenväter) beanspruchte Casel, daß „seine" Mysterienlehre nicht irgendeine theologische Meinung darstelle, sondern die durch das überwältigende Zeugnis der alten Kirche erwiesene und somit bleibend verbindliche Lehre der Kirche sei. Dieser hohe Anspruch bleibt in dieser Tragweite zwar bis heute umstritten; durch die zen-

trale Bedeutung des Kultes in den Kirchen des Ostens und deren besondere Nähe zur Vätertradition gewinnt er allerdings zumindest an Plausibilität.

Nicht minder heftig ging die *Auseinandersetzung um Sinn und Gehalt der von Casel behaupteten „Mysteriengegenwart"* der Heilstat Christi – auch dies eine Folge seines Grundansatzes: Wenn Christsein nicht in moralisch-sittlicher Anstrengung gründet oder das Fürwahrhalten einer Fülle verschiedenster Glaubenswahrheiten meint, wenn es vielmehr allein im Nachvollzug der Heilstat Christi in den Sakramenten gründet und gipfelt, dann muß eine wirkliche Gegenwart dieses Heilsgeschehens in den Sakramenten über Raum und Zeit hinweg vorausgesetzt werden. Der Widerspruch, den Casel in dieser Frage erntete, reichte vom (neuscholastisch geprägten) Urteil: „Unter spekulativer Rücksicht unmöglich!" bis zu diffizilsten Modifikationen, die immerhin grundsätzliche Sympathie oder sogar Zustimmung verraten.

Am heftigsten umstritten aber war und bleibt der gleichsam *allgemein-anthropologische Zugang,* den Casel zur Erschließung der besonderen Gestalt und Bedeutungsfülle der sakramentalen Symbolhandlungen gewählt hat. Ausgehend von den griechisch-hellenistischen Mysterienkulten, deren „mystisches Schweigen" Gegenstand seiner philologischen Dissertation von 1919 war, versuchte er hier ein idealtypisches Kulteidos „Mysterion" auszumachen; dieses sollte als Vorbild der sakramentalen Kulthandlungen gelten, obwohl es von diesen doch an Reinheit und Vollkommenheit weit übertroffen wurde. Besonders akzentuiert hat Casel bei diesem religionsgeschichtlichen Anweg die gemeinschaftliche Handlungsgestalt dieser Mysterien, ihren Symbol-Charakter (als Drama sind sie auf Mittun angelegt und erschließen erst so ihren symbolischen Gehalt!) und ihre streng theozentrische, das göttliche Heil im Vollzug vermittelnde Ausrichtung. Von einer genetischen Herkunft der Sakramente von den heidnischen Mysterienkulten, wie sie Casel oft unterstellt wurde und wird, kann dabei keine Rede sein, wohl aber von einer tiefreichenden Analogie, die sogar den Beitrag des Alten Testaments zum Verständnis der Kulthandlungen der alten Kirche überragt.

Religiöse Erneuerung aus eigener Glaubenserfahrung

Wichtiger als diese durchaus diskussionswürdigen Implikationen von Casels Mysterientheologie erscheint allerdings deren *bleibende Herausforderung.* Nicht als akademische Theologie oder abstrakte Theorie hat Casel seine Mysterienlehre verstanden und betrieben, sondern als eine aus eigener liturgischer Erfahrung erwachsene Mystagogie; diese bemüht sich um nachträgliche Erhellung eines letztlich selbst-verständlichen Vollzugs, einer liturgischen Praxis, und will wiederum dahin zurückführen.

Der eigentliche Impetus von Casels Neuansatz dürfte nicht zuletzt darin gründen, daß hier kein akademisch Gelehrter im Streit der Meinungen seine Thesen, gewonnen in besonnener Forschung, systematischer Ausarbeitung und spekulativer Anstrengung, zur Geltung bringen wollte. Fern aller „Schultheologie" ist Casel zunächst und vor allem einer, der etwas erfahren hat; genau diese Erfahrung will er seiner Zeit mitteilen und so ihrer Not abhelfen. Dazu greift er auf das reiche Zeugnis der Kirchenväter zurück, nimmt geeignete Vorgaben aus der Religionsgeschichte zu Hilfe und eröffnet Zugänge zu jener Mitte des Christentums, die er bestimmt als Existenzgleichheit zwischen Christus und dem Christen, gründend im Vollzug der Mysterien bzw. Sakramente.

Casel will demnach entschieden mehr als nur ein neues Verständnis von Theologie und Glaube; ihm geht es nicht um theologische Theoriebildung oder um die Begründung einer theologischen Richtung bzw. Schule. Seine Absicht zielt vielmehr auf eine *umfassende Erneuerung des religiösen Bewußtseins* im Christentum überhaupt und will so – weit über den binnentheologischen Bereich hinaus – eine *Reform des kirchlichen Lebens* insgesamt einleiten. Diese aber meint nichts anderes als eine Rückkehr zum Ursprung, zur ursprünglichen Gestalt des Christseins, wie es in der alten Kirche und in den Schriften der Kirchenväter vorbildlich und für alle Zeit gültig zu finden ist. Letztes Ziel Casels bleibt so eine neue, eine bewußtere Identität des Christen, die ihn in schwieriger Zeit sein Christsein neu verstehen und leben läßt.

Sakramentale Begründung christlicher Identität

Erst in diesem Kontext läßt sich begreifen, warum Casel dem kultischen Handeln, der Liturgie insgesamt wie den Sakramenten im besonderen die ursprünglich zentrale Geltung wieder zu sichern versucht. Aus eigener Erfahrung und auf der Grundlage altkirchlichen Glaubensbewußtseins hofft er, ein erneuertes Selbstverständnis des Christentums bzw. Christseins begründen zu können. Konzentration auf das Wesentliche lautet demnach seine Devise, ohne daß dabei die vielfältigen Randphänomene außer acht blieben. Diese werden vielmehr auf höchst lebendige Weise hinbezogen auf jene alles durchstaltende Mitte, die Casel beschreibt als Handeln *Gottes* in *Christi Heilstat,* mitvollzogen durch die *Kirche* und den einzelnen *Christen* im Symbolgeschehen der *Sakramente,* welches Christi Heilswerk selbst über Raum und Zeit hinweg *re-präsentiert* („Mysteriengegenwart").

Casels Mysterientheologie zielt demnach mehr auf *Breitenwirkung,* als sie selbst zunächst erkennen läßt. Dementsprechend erheben Casels Schriften weniger „akademischen" als „pastoralen" Anspruch, insofern sie den innertheologischen Bereich stets überschreiten und gesamtkirchliche Reform und Neubesinnung auf die Grundlagen des Christseins im Auge haben: Dem einzelnen Christen angesichts einer grundstürzenden Zeiten-

wende den einzig richtigen Weg zur Gründung und Wahrung seiner unverwechselbaren Identität als „alter Christus", als „zweiter Christus" zu weisen, bleibt das beständige Anliegen Casels. Was heute mit Stichworten wie Orthopraxis, Nachfolge, gelebtes Christsein u. ä. oft eher vage umschrieben wird, hat er allerdings unmißverständlich im Grundvollzug von Taufe und Eucharistie wie in der kirchlichen Liturgie überhaupt und deren Mysteriencharakter festgemacht.

Damit sind die Grundlinien christlicher Identität ebenso auf Gott in Christus wie auf die Kirche und das gottesdienstliche Leben hin ausgezogen. Die *welthafte Konkretheit* so verstandener Existenz hingegen kommt bei Casel selbst wenig zur Sprache; vergessen ist sie damit allerdings keineswegs: Vielmehr erscheint die weltlich gelebte „sittliche" Christus-Nachfolge für ihn als selbstverständliche Konsequenz des existenziellen Mit-Vollzugs von Christi Heilstat in den Mysterien des Christentums; sie entspringt aus der (ontologisch gemeinten) Mysterien-Nachfolge, so daß in umfassender Weise „das Kultmysterium als Quell des neuen Lebens" zu verstehen ist.

Neue Aktualität

Manche Impulse von Casels Neuansatz haben in Theologie und Kirche nachhaltige Wirkung gezeigt. So hebt das II. Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution z. B. ausdrücklich die Gegenwart des Heilswerks Christi im liturgischen Geschehen hervor und rückt das Pascha-Mysterium ins Zentrum. Die radikale Neuorientierung und Herausforderung seiner Mysterientheologie hingegen scheint erst in unseren Tagen allmählich zu Bewußtsein zu kommen. Die Erkenntnis dieses zentralen und fundamentalen Anliegens aber schafft allererst die Voraussetzung zu einer kompetenten Auseinandersetzung mit dieser Sinndeutung christlicher Existenz und der damit verbundenen Bestimmung der Mitte des Christseins. Daß manches sich als irrig, einseitig, überakzentuiert oder auch zeitgebunden erweist, sollte dieser intensiven Beschäftigung keinen Abbruch tun; nur im Beiseiteräumen von Vordergründigem, Nebensächlichem und das Zentrum Verstellendem läßt sich durchstoßen zu jener Grundintention Casels, die von der Gegenwart kaum eingeholt, ja ihr geradezu voraus zu sein scheint: Den Christen als solchen zu begreifen, der etwas erfahren hat – und dies nicht in diffus-numinoser Weise oder irgendwo in abstrakt-allgemeiner Weltlichkeit; vielmehr als einen, der mitten in der Kirche und im lebendigen Vollzug der Sakramente Gott selbst als Erfüllung des Menschen, als „Mysterium" erfährt, der in Christus das Heil des Menschen will und wirkt.

Im Grundanliegen und der entscheidenden Aussage trifft sich Odo Casel demnach mit seinem damaligen Kontrahenten Karl Rahner; auch dieser gibt nur solchen Christen eine Überlebenschance, die etwas erfahren haben vom bleibenden Geheimnis, dem Mysterium des lebendigen Gottes. Doch mehr als Rahner u. v. a. bindet Casel diese Erfahrung an die Kirche und ihren Gottesdienst zurück. Eine so geartete Fundierung des Christseins liegt heutiger Theologie meist ebenso fern wie dem gängigen Glaubensbewußtsein; zudem ist (leider!) zu bezweifeln, daß Gottesdienst und Sakramentenvollzug selbst in nachkonziliarer Zeit solche Erfahrungen und Existenzgründungen des Christen nachdrücklich genug ermöglichen.

Die Attraktion des Mythos, der neu erwachte Sinn für das Mystische wie für das Religiöse, die gegenwärtige „Wende zum Mysterium", welche Casel u. a. zu Beginn dieses Jahrhunderts bereits einmal konstatiert haben – alles das hat noch kaum jenen Reflex in Kirche und Theologie der Gegenwart gefunden, durch den eine umfassende religiöse Erneuerung aus der Mitte des Glaubens statthaben kann. So gesehen könnte im Versagen herkömmlicher Theologie und auf der Suche nach neuen Impulsen und Wegen Casels Mysterientheologie am Ende dieses Jahrhunderts noch viel aktueller sein und werden als zu dessen Beginn. *Arno Schilson*

Christen im Pancasila-Staat

Die katholische Kirche in Indonesien

Der weitverzweigte Inselstaat Indonesien (mit einer Gesamtfläche von knapp über 2 Millionen km² und einer Einwohnerzahl von 160 Millionen) ist ein überwiegend islamisches Land. Seit seiner Unabhängigkeit bildet das System des Pancasila das ideologische Grundgerüst des indonesischen Gemeinwesens. Es erlaubt den religiösen Minderheiten, in relativer Freiheit innerhalb des Landes zu wirken. Der Druck des Staates auf die Religionsgemeinschaften, der sich mehr oder weniger direkt zugunsten der Mehrheitsreligion auswirkt, zugleich aber zu einer zunehmenden Vereinnahmung durch den Staat führt, nimmt zu.

Seit 1965 beherrschen in Indonesien die Militärs weitgehend das politische Leben. Die Regierung Suharto verhalf dem Land zu einer gewissen politischen und wirtschaftlichen Stabilität, die selbst angesichts der jetzigen leichten Rezession kaum gefährdet ist. Dies erkennen auch Kritiker des Regimes an, wenngleich sie zu Recht darauf hinweisen, daß der Aufschwung mit einem Verlust bürgerlicher Freiheiten erkauft wurde. Die parlamentarische Demokratie ist ebenso eingeschränkt wie etwa die Medienfreiheit, und weiterhin verfolgt man unbarmherzig tatsächliche wie vermeintliche Regime-Geg-

ner. Noch Ende 1985 verloren allein 1 500 Angestellte der staatlichen Erdölgesellschaft wegen ihrer früheren Mitgliedschaft in der KPI ihren Arbeitsplatz, und im Januar 1986 erhielt der ehemalige ASEAN-Generalsekretär und Suharto-Vertraute General *Dharsono* eine zehnjährige Haftstrafe, weil er „subversive Kritik" äußerte und den islamischen Extremismus unterstützt haben soll. Die Mehrheit der Indonesier scheint dennoch mit der Entwicklung des Landes zufrieden zu sein, und so dürften auch die jüngsten Presseberichte über dubiose Geschäfte der Familie Suharto das Regime nicht erschüttern.

Außenpolitisch ist Indonesien längst wieder hoffähig. Die internationale Anerkennung seiner Herrschaft über *Ost-Timor* ist wohl nur noch eine Frage der Zeit, da selbst Australien – bisher einer der schärfsten Kritiker seines Vorgehens – zu einer Verständigung bereit scheint (vgl. HK, September 1985, 436 ff.). Ungeachtet seiner strikt antikommunistischen Haltung hat es auch die Kontakte zum sozialistischen Lager ausgebaut. Mitte 1986 nahm man offiziell Handelsbeziehungen mit China auf. Die diplomatische Anerkennung Pekings ist nicht mehr auszuschließen, sollte China endlich dem Wunsch Jakartas folgen und öffentlich auf jegliche Unterstützung kommunistischer Subversionsgruppen in der Region verzichten. Ebenso schätzt man die Sowjetunion wieder stärker als Handelspartner, was die Nachbarstaaten (vor allem Thailand) genauso beunruhigt wie die Intensivierung der Kontakte Indonesiens zu Vietnam.

Ideologische Festigung der politischen Herrschaft

Das Regime ist angesichts des allmählich notwendig werdenden Generationswechsels in der politischen Führung bestrebt, seine Herrschaft institutionell wie ideologisch zu festigen. Die geistige Grundlage der seit 1965 proklamierten „Neuen Ordnung" bildet „Pancasila" („Fünf Prinzipien"). Diese seit 1945 gültige Doktrin wird entsprechend einem Parlamentsbeschluß von 1978 derzeit wie folgt interpretiert:

1) *Glaube an einen alleinigen Gott:* jeder Indonesier muß sich zu einer Religionsgemeinschaft bekennen, die staatlich anerkannt bzw. geduldet ist. Als anerkannte Religionen gelten: Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus sowie die „neuen Religionen" (javanischer Synkretismus). Andere Glaubensbekenntnisse – u. a. die jüdische Religion und der Shintoismus – werden dagegen nur geduldet, sofern sie den gesellschaftlichen Frieden nicht stören. Die Religionsgemeinschaften sind gehalten, in gegenseitiger Achtung und Toleranz zu leben, wobei der Staat ihre religiöse Autonomie garantiert. Insofern betrachtet sich Indonesien weder als theokratischen noch als rein säkularen Staat.

2) *Gerechte und zivilisierte Humanität:* niemand darf wegen seiner ethnischen Zugehörigkeit, seines Geschlechtes usw. diskriminiert werden. Alle Bürger besitzen dieselben Rechte und Pflichten und sind zu einem Leben in gesellschaftlicher Harmonie aufgerufen.

3) *Einheit Indonesiens:* Partikularinteressen müssen sich dem Gemeinwohl unterordnen, doch darf der Staat niemanden willkürlich benachteiligen. Demgemäß lautet die Staats-Devise „Einheit in Vielfalt".

4) *Demokratie,* mit Weisheit in Harmonie und durch Repräsentation geleitet: das Gemeinwesen betreffende Entscheidungen werden entsprechend der eigenen kulturellen Tradition nicht durch Mehrheitsbeschlüsse herbeigeführt, sondern nach Diskussionen in familiärem Geist durch allgemeinen Konsensus.

5) *Soziale Gerechtigkeit* für das ganze indonesische Volk: jegliche Ausbeutung ist verboten. Statt dessen ist vor allem den sozial Unterprivilegierten durch Kooperation zu helfen, wobei besonders solche Aktionen zu fördern sind, die dem Gemeinwohl dienen. (Vgl. Pantjasila / Trente années de débats politiques en Indonésie, Paris 1980, S. 212 ff.)

Die Prinzipien gelten als unlösbar miteinander verknüpft, so daß z. B. alle eine religiös-moralische Verpflichtung beinhalten. Gleichfalls gilt aber auch stets die Devise „Einheit in Vielfalt", die allerdings von der politischen Führung allzu oft einseitig in deren eigenem Interesse – zugunsten der staatlichen Einheit und des „Gemeinwohls" – gedeutet wird.

Inzwischen ist Pancasila für fast alle gesellschaftlich relevanten Gruppen verbindlich. So schreibt das Parteiengesetz vom Februar 1985 vor, daß sich Parteien nur mehr im Detail ihrer Programme, nicht aber in der Grundrichtung unterscheiden dürfen.

Damit gibt es offiziell *keine parlamentarische Opposition* im westlichen Sinne mehr, sondern allenfalls – wie es eine indonesische Tageszeitung formulierte – „politische Sparringspartner" (Asiaweek, 4. 5. 86). Das Gesetz begünstigt den Regierungsblock „Golkar", da nunmehr die muslimisch geführte „Vereinigte Entwicklungspartei" (PPP) und die „Indonesische Demokratische Partei" (PDI, ein Sammelbecken der ehemaligen christlichen Parteien, Liberalen und Nationalisten) in entscheidenden Fragen zum Konsens verpflichtet sind. Letztere sind dabei aber benachteiligt, da sich die Parteien nicht auf unterster lokaler Ebene organisieren dürfen und sie somit kaum einen direkten Wählerzugang haben – ausgenommen der eng mit dem Behörden-Apparat verzahnte Golkar. Man erwartet denn auch für die Parlamentswahlen im April 1987 einen erneuten Sieg des Regierungslagers, das bereits 1982 64,3% der Stimmen erhielt (PPP = 27,8%, PDI = 7,9%).

Der *Widerstand gegen das Parteiengesetz* war anfangs beträchtlich, doch wurde er nicht zuletzt durch Uneinigkeit innerhalb der Opposition gebrochen. Mit entscheidend war, daß sich die bedeutendste Gruppierung der PPP, der konservative „Nahdatul Ulama", 1984 de facto aus der Politik zurückzog. 1926 als „Erweckungsbewegung islamischer Lehrer" gegründet, will er sich wieder allein der religiösen Bildungsarbeit widmen. Als Gegenleistung

wird man ihm wohl größeren Einfluß auf das religiöse Leben gewähren, damit er seinem Ziel eines stärker islamisierten (nicht aber: islamischen!) Staates näherkommt.

Druck auf die Religionsgemeinschaften

Im September 1985 trat ein Gesetz in Kraft, das allen Organisationen, „die von Bürgern der Republik Indonesien freiwillig zur Mitarbeit an der nationalen Entwicklung gebildet werden", vorschreibt, Pancasila in ihre Statuten aufzunehmen. Alle Vereinigungen sind demgemäß gehalten, binnen zwei Jahren zu erklären, ob die Kriterien des Gesetzes auf sie zutreffen. Höchst umstritten ist dabei, inwiefern es nicht nur auf *religiöse Verbände* Anwendung finden wird, sondern auch auf die *Religionsgemeinschaften* selbst. Muslimische Fundamentalisten etwa wenden hiergegen ein, die Festschreibung von Pancasila – und damit der religiösen Toleranz – sei mit dem Alleinvertretungsanspruch des Islam unvereinbar, zumal auf diese Weise die Errichtung eines islamischen Staates in Indonesien verhindert werde. Extremistische Muslime verübten deshalb im Vorfeld der Gesetzesberatungen sogar zahlreiche Attentate gegen staatliche wie auch christliche Einrichtungen.
Katholiken wie Protestanten sehen ihrerseits in der Verpflichtung auf Pancasila einen Versuch, den christlichen Glauben staatlichen Maximen zu unterwerfen und insbesondere ihre Missionstätigkeit zu beschränken. So erklärte Erzbischof *Leo Sukoto* von Jakarta im Juli 1985 in einem Interview für eine regierungsabhängige Tageszeitung, nur die Bibel könne Grundlage des Glaubens sein. Zudem seien weder die Bischofskonferenz noch die Orden Massenorganisationen im Sinne des Gesetzes, da sie nicht in erster Linie der nationalen Entwicklung dienten, sondern der Seelsorge im Rahmen der Gesamtkirche, und als Zwangskörperschaften aller Katholiken könne man sie ohnehin nicht betrachten (UCA News, 7. 8. 85).

Die Mitte 1986 veröffentlichten *staatlichen „Richtlinien für religiöse Harmonie"* sind deshalb möglicherweise ein Versuch, den Einfluß der Religionen unter Umgehung des juristischen Problems zu beschneiden. Hierin wird den Religionsgemeinschaften als staatstragenden Gruppen die freie Entfaltung garantiert, sofern sie nicht die harmonische Entwicklung der Gesellschaft beeinträchtigen. Entsprechend ist ihnen untersagt, sich über andere Glaubensbekenntnisse zu stellen, diese durch Missionstätigkeit zu behindern, den „Individualismus" zu fördern oder gesellschaftliche Phänomene in allzu säkularer Weise zu interpretieren (!). Offensichtlich möchte man hierdurch die Religionen zu größerer politischer Enthaltsamkeit zwingen und die *Mission der christlichen Kirchen* beschränken, denn in der Praxis werden die teilweise aggressiven Missionsmethoden mancher Muslime gleichwohl geduldet. Darüber hinaus richtet sich das Dekret auch gegen die *chinesische Minderheit,* da es den Anhängern des Konfuzianismus verbietet, religiöse Zeremonien in der Öffentlichkeit zu vollziehen. Offiziell heißt es hierzu, der Konfuzianismus kenne keinen Endzeitglauben und sei deshalb keine „vollgültige" Religion. In Wahrheit möchte man vermeiden, daß sich die Chinesen außerhalb ihrer Privatsphäre zu ihren eigenen kulturellen und religiösen Traditionen bekennen.

Umfangreiche Richtlinien der Bischofskonferenz

Trotz dieser Kontroversen betrachtet die Kirche Pancasila als eine Staatslehre, die der einzelne Katholik durchaus mit seinem Glauben vereinbaren kann, ja soll. Mitte 1985 veröffentlichte die Bischofskonferenz neue Richtlinien für „Indonesische Katholiken im Pancasila-Staat", in denen sie – gestützt auf frühere Verlautbarungen – ihre Position präzisiert. (Das Handbuch erschien in einer gekürzten englischen Fassung 1986 als Nr. 2 der „Informationsreihe" des Dokumentationszentrums der Bischofskonferenz in Jakarta.)
Die Bischöfe betonen zunächst, unter Berufung auf das Zweite Vatikanum, insbesondere auf „Lumen Gentium" und „Gaudium et Spes", die *Notwendigkeit der Inkulturation* in allen Aspekten des Lebens. Dies bedinge auch, daß sich der Katholik in seiner Rolle als Staatsbürger der weltlichen Macht unterordne, ja: „Wo die öffentliche Autorität ihre Kompetenzen überschreitet und die Menschen unterdrückt, sollten die Menschen dennoch gehorchen, soweit dies das objektive Gemeinwohl erfordert. Gleichwohl dürfen sie ihre eigenen Rechte und jene ihrer Mitbürger gegen jeglichen Mißbrauch verteidigen, sofern sie die Grenzen beachten, die das Naturrecht und die Bibel setzen" (Gaudium et Spes 74). Hieraus leitet sich die *positive Grundhaltung gegenüber der indonesischen Staatsideologie* ab: „Die indonesischen Katholiken unterstützen Pancasila nicht nur als einigendes Mittel der Nation, sondern auch als Ausdruck von Grundwerten eines staatsbürgerlichen Lebens, das in der Kultur und Geschichte vieler ethnischer Gruppen verwurzelt ist."

Die Bischöfe heben insbesondere jene Elemente von Pancasila hervor, die eine nahe Verwandtschaft mit dem christlichen Glauben bezeugen. Dies gilt zuvorderst für die Grundsätze der religiösen Toleranz und der sozialen Nächstenliebe, ohne die ein harmonisches Zusammenleben in einer durch Vielfalt geprägten Einheit nicht möglich scheine. Gerade den Begriff der Harmonie von Einheit und Vielfalt stellen sie denn auch in den Mittelpunkt der sozialpolitischen Erörterungen von Pancasila, wobei sie zugleich eine christliche Begründung für das indonesisch geprägte Demokratie-Verständnis von Pancasila geben: „Die Katholiken sind sich bewußt, daß der Geist der Konsultation und Diskussion in familiärem Geist auch in den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils betont wird." (S. 7)
Insgesamt sind die Gläubigen somit aufgerufen, den Staat aktiv bei der Erfüllung seiner Aufgaben im Geiste von Pancasila zu unterstützen, mit einem kritischen Be-

wußtsein, aber auch dem Willen zur Verständigung statt zur Konfrontation: „Die Katholiken müssen feinfühlig und geschickt auf die Zeichen der Zeit reagieren, auf Verletzungen von Menschenrechten und andere Gesetzesbrüche, auf Armut und Leiden jeglicher Art, wie auch auf die Hoffnungen einer nach Gerechtigkeit strebenden Gesellschaft. Diese kritische Haltung der Kirche sollte jeglichen Akt der Konfrontation vermeiden, aber lokale Praktiken und Situationen berücksichtigen." (S. 11)
Noch deutlicher zeigt ein Hirtenbrief, den Erzbischof *Donatus Djagom SVD* von Ende/Flores (der größten indonesischen Diözese) im Februar 1986 veröffentlichte, wie sehr die Kirche Pancasila als mit dem Glauben vereinbar akzeptiert. Der Oberhirte lobte die bisherigen Erfolge der Regierung auf wirtschaftlichem Gebiet, wies aber zugleich darauf hin, daß noch längst nicht alle gesellschaftliche Ungerechtigkeit beseitigt sei. Dies könne nur mit Toleranz, Dialogbereitschaft und dem Willen zu harmonischem Zusammenleben erreicht werden, also den Grundelementen von Pancasila. Entsprechend betonte er: „Wir sind dankbar, daß ‚Pancasila' die Grundlage unseres Staates ist." (Weltkirche 4/1986, S. 119–122 / S. 121) Er forderte die Gläubigen auf, sich nicht zu isolieren, wozu auch der Einsatz für *einheimische kulturelle Werte* gehöre.

Kirche nach wie vor kooperationsbereit

Die Kirche bestätigt damit ihre Bereitschaft, das politische System Indonesiens weitgehend zu unterstützen. Sie tut dies zwar keineswegs unkritisch, doch bemüht sie sich, strittige Fragen nicht allzu sehr herauszustellen und eher unter Ausschluß der Öffentlichkeit mit Regierungsvertretern zu beraten. So erklärte im Juni 1986 der Pressesprecher der Bischofskonferenz, es gebe *keine Konflikte mit dem Staat,* sondern nur „kleinere, durch Verständigungsschwierigkeiten und Mißverständnisse verursachte Spannungen". Diese würden jedoch durch Konsultationen im familiären Geist gemäß der indonesischen Tradition bereinigt. Zudem seien die Vorteile der Kooperation mit dem Staat erheblich größer als eventuelle Nachteile. Dieser habe z. B. seit 1968 3 Millionen religiöse Einrichtungen erbauen lassen, darunter 46 000 Kirchen bzw. andere Gebäude für Kirchenzwecke. Ebenso seien über 12 Millionen religiöse Schriften auf Staatskosten gedruckt worden, davon allein 930 000 Bibeln. Und zudem unterstütze der Staat die Arbeit der rund 4700 kirchlichen Schulen (unter ihnen ca. 1100 Einrichtungen der höheren Schulen und einige Hochschulinstitute) personell wie finanziell (UCA News 4. 6. 86).
Diese Haltung der Kirche findet keineswegs den ungeteilten Beifall *aller* Katholiken. Vertreter einer Minderheit von Intellektuellen (und insbesondere von Menschenrechtsgruppen) sehen hierin die Gefahr, daß sich die Kirche zu sehr mit einem autoritären Regime identifizieren könne. Sie werfen ihr z. B. vor, daß sie sich zum Ost-Timor-Problem oder der teilweisen Zwangsumsiedlung von Menschen im Rahmen des „Transmigrations-Programms" nur zögernd und mit ziemlicher Zurückhaltung geäußert habe. Die Bischöfe sind allerdings ihrerseits der Meinung, Fehlentwicklungen besser in Zusammenarbeit mit dem Staat als durch Konfrontation beheben zu können. Ohnehin befürchten sie, eine oppositionelle Haltung würde wieder Vermutungen laut werden lassen, die Katholiken seien keine loyalen Staatsbürger.

Um die Gefahr einer allzu großen Isolierung der Gläubigen zu vermeiden, verstärkt die Kirche über die Kommissionen der Bischofskonferenz wie über die katholischen Laien-Organisationen ihr gesamt-gesellschaftliches Engagement. Sie richtet ihre Aufmerksamkeit dabei vor allem auf den sozialen und kulturellen Sektor, da sie eine rein *politische Tätigkeit von Katholiken* für allzu einseitig, ja u. U. schädlich hält. Noch kürzlich beklagte der Sekretär der Kommission für das Laienapostolat, zahlreiche Gläubige betrachteten die Mitarbeit in einer Partei oder im Gemeinderat einer Pfarrei als ausreichend. Auf Katechese, Bildungsarbeit oder Publizistik blicke man dagegen mit Herablassung. Doch zeige das Beispiel der größten Tageszeitung Indonesiens, des katholisch geführten „Kompas", wie bedeutsam der medienpolitische Einsatz sei. Die Zusammenarbeit mit anderen Gruppen der Gesellschaft sei außerdem auf lange Sicht wichtiger als die direkte politische Einflußnahme über Parteien oder den Behördenapparat, zumal dies den Argwohn von Nicht-Christen erregen und als Bevorzugung von Glaubensgenossen gedeutet werden könne. Ohnehin müsse man sich damit abfinden, daß die Katholiken allmählich ihre frühere, überdurchschnittlich starke Position im Staatsapparat verlieren, denn schließlich steige das Bildungsniveau der übrigen Bevölkerungsschichten (UCA News, 4. 6. 86).

Besonderes Augenmerk gilt der Arbeit unter den Jugendlichen, zumal gerade junge Menschen angesichts der politischen und sozialen Verhältnisse oft reichlich desillusioniert scheinen. Im Mai 1986 wiesen Delegierte einer *Konferenz katholischer Jugendverbände* darauf hin, viele junge Katholiken besäßen keine „deutliche Vorstellung von ihrer Rolle und Verantwortung als Mitglieder der Kirche, der Gesellschaft und des Staates" (UCA News 7. 5. 86). Sie wüßten nicht, wie sie auf die Herausforderung durch eine Gesellschaft reagieren sollten, die sich mehr und mehr an Technik und Konsum orientiere. Man müsse ihnen positive Leitbilder vermitteln, wobei auch die Appelle Suhartos bezüglich der von ihm proklamierten „Dekade der Jugend" (1986–1996) zu berücksichtigen seien.

Innerkirchliche Probleme

Ungeachtet der genannten Probleme bleibt die derzeit wohl größte Sorge der Kirche, wie sie die *rasch wachsenden Gemeinden* seelsorgerisch betreuen kann. Allein 1985 stieg die Zahl der Gläubigen um 100 000 auf 5,7 Millio-

nen (lt. Schätzungen des Religionsministeriums, vgl. UCA News 24. 12. 85; der Annuario Pontificio 1985 gibt dagegen für Ende 1983 eine Zahl von „nur" 4,1 Millionen Katholiken an). Sie bilden zwar unter den 170 Millionen Indonesiern allenfalls eine kleine Minderheit, doch besitzen sie regional einen teilweise erheblichen Einfluß. Fast die Hälfte der Gläubigen lebt auf den Kleinen Sunda-Inseln, wo sie bis zu 90% der Bevölkerung stellen. Außerdem sind sie in einigen Gegenden Sumatras sowie in manchen städtischen Regionen Javas (hier vor allem unter der chinesischen Minderheit) überproportional vertreten.

Die *erhebliche regionale Streuung* der oft sehr großen Gemeinden wie auch die ethnischen und kulturellen Unterschiede zwischen einzelnen Regionen erschweren die Seelsorge erheblich, da der Kirche nur etwa 1300 Ordens- und 300 Weltpriester zur Verfügung stehen (Annuario Pontificio 1985). Die Indigenisierung des Klerus macht zwar Fortschritte, doch bilden die im Land geborenen Priester immer noch eine Minderheit. Immerhin erleichtert die sprachliche Inkulturation (Verwendung von Bahasa Indonesia) mittlerweile die Gewinnung von einheimischem Nachwuchs, so daß z.B. allein an der Hochschule der Steyler Missionare in Ledalero/Flores 1985 rund 500 Kandidaten für das Priesteramt studierten (Steyl-Korrespondenz 1. 8. 85).
Nach den Erfahrungen der Vergangenheit muß man allerdings befürchten, daß ein nicht geringer Teil das Studium angesichts der Verpflichtung zum Zölibat wieder aufgibt (unverheiratete Männer genießen in der indonesischen Gesellschaft relativ wenig Ansehen). Entsprechend reicht die *Zahl der Neupriester* oft gerade aus, freiwerdende Stellen zu besetzen, weshalb etwa zwei Drittel aller Katholiken nur unregelmäßig die Sakramente empfangen oder den Gottesdienst besuchen können. Da der Vatikan die Diskussion über die mögliche Weihe verheirateter Männer bereits vor einigen Jahren untersagte, hat man vielfach Katecheten priesterliche Aufgaben übertragen, soweit dies möglich ist. Ansonsten ist man jedoch weiter auf die Mitarbeit der aus dem Ausland stammenden Priester angewiesen, wobei man hofft, daß der Staat nicht seine mehrfach geäußerte Drohung realisiert, den Ausländern die Arbeitserlaubnis zu entziehen. Erfreulicherweise können die Mitarbeiter der Kirche ihren vielfältigen Verpflichtungen in einem geistigen Klima nachkommen, das zumindest auf nationaler Ebene von religiösen Spannungen weitgehend frei ist.
Das *Verhältnis* zu den etwa *10 Millionen Protestanten* ist relativ gut, ja in wichtigen staatlichen Fragen sprechen die Bischofskonferenz und der Rat der protestantischen Kirchen ihr Vorgehen zumeist ab. Ebenso gibt es korrekte, aber nicht allzu intensive Beziehungen zu Vertretern des Islam, zumal der Staat den Dialog zwischen den Konfessionen fördert. Derartige Kontakte betreffen allerdings wesentlich nur die oberste Führungsebene, während die einzelnen Gemeinden selbst eher isoliert nebeneinander leben. Spannungen zwischen Christen und Muslimen lassen sich dabei wohl nie ganz vermeiden, doch kommt es selten zu ernsthaften Störungen des religiösen Friedens. So sind denn auch Terror-Akte muslimischer Extremisten – z.B. Ende 1984 in Ost-Java – Ausnahme-Erscheinungen, die keinesfalls die Billigung der überwältigenden Mehrheit der islamischen Glaubensbrüder finden.

Die indonesische Kirche zeigt in ihrer Haltung gegenüber dem Staat eine weitgehende Bereitschaft zur Zusammenarbeit, die das System seinerseits honoriert. Ihr Ziel ist, der Glaubensgemeinschaft unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit einen festen Platz in der nationalen und kulturellen Vielfalt des Landes zu sichern. Ihr bisher erfolgreiches, von Selbstbewußtsein getragenes Bemühen verdient allen Respekt. Sie wird deshalb aber wohl auch weiterhin mit gelegentlichen Vorwürfen in- wie ausländischer Kritiker leben müssen, manchmal eine zu geringe Distanz zu einem autoritären Regime einzuhalten.

Peter Drews

Die Christen vor der Politik

Zum Interview mit Werner Remmers im April-Heft der Herder-Korrespondenz

Zu dem im April-Heft (vgl. HK, ds. Jhg. S. 174–180) veröffentlichten Interview mit Werner Remmers (Überfordert die Kirche katholische Politiker?) schickte uns ein aufmerksamer Leser die folgenden „Überlegungen". Sie geben in keiner Weise die Meinung der Redaktion wieder, wir halten sie aber nicht zuletzt angesichts eines wachsenden Unbehagens in kirchlichen, auch katholischen Kreisen für sehr diskussionswürdig und geben ihnen deswegen gerne Raum.

Die Gesprächspartner im HK-Interview verdienen den Dank all der Christen, denen es nicht nur ein theoretisches Anliegen ist, für die Verwirklichung christlicher Gehalte in der Politik einzutreten. Die Fragen zielen geradewegs auf zentrale Probleme, vor denen für die Politik engagierte Christen in der Bundesrepublik stehen, die Antworten sind ehrlich und wahr. Ohne Umschweife ergibt sich ein Bild von der Situation, wie sie ist.

1. Was ist die Lage?

Nach der Situationsanalyse, die die Interviewpartner selbst geben, stehen wir etwa folgender Situation gegenüber:

– Die CDU hat sich von einer im Prinzip christlich orientierten Partei zu einer in sich pluralen Volkspartei entwickelt, die sich – angesichts einer weltanschaulich und geistig-ethisch pluralen Gesellschaft – in Zielsetzung und Willensbildung an den Gesetzlichkeiten der Mehrheitsbeschaffung orientiert (Frage und Antwort S. 175). Man geht nicht fehl, dies – mit Berücksichtigung regional und mentalitätsmäßig bestimmter Nuancen bei der CSU – für die Unionsparteien insgesamt festzustellen.

– Die Zahl der Personen nimmt stetig ab, die von ihrem christlichen Glauben geprägt und entsprechend ausgebildet in die Politik und speziell in die CDU kommen. Insbesondere aus den katholischen Verbänden, den Bildungsstätten für christliche Soziallehre wächst hier überhaupt nichts mehr nach (Antwort S. 174, 177).

– Die Aufgabe, auch nur ein *Minimum* christlicher Grundsätze und Wertvorstellungen in die politische Wirklichkeit umzusetzen, ist ungeheuer schwierig und viel komplizierter, als sich kirchliche Instanzen davon eine Vorstellung machen. Es muß realisiert werden, daß in einer pluralen Demokratie erst von unten wachsen muß, was oben verwirklicht werden soll. Anders geht es in ihr nicht (Antwort S. 175).

– Als plurale Volkspartei und faktische oder potentielle Mehrheitspartei ist die CDU *in sich* zu einer Koalition geworden. Sie muß Kompromisse, die früher mit anderen Parteien gesucht wurden, in sich selbst suchen. Das vollzieht sich nach einem Parallelogramm der im Hinblick auf Mehrheitsbeschaffung oder -erhaltung tatsächlich wirksamen Kräfte. Ein einheitliches christliches Ethos der Partei als ganzer ist nicht mehr gegeben (Antwort S. 177).

– Der Sinn des „C", auf das die CDU sich nach wie vor beruft, ist sehr stark historisch zu sehen, aus dem Gründungsimpetus der Jahre 1945/46 und der Zeit unmittelbar danach. Der christliche Glaube und die in ihm grundgelegten Lebensregeln sind nicht mehr maßgebliche Richtschnur der CDU-Politik, die Union als große Volkspartei ist – notwendigerweise – von der pluralistischen Gesellschaft geprägt, in der wir leben. Christliche Grundsätze und Werte haben jedoch in den Unionsparteien immer noch am ehesten eine Chance, beachtet zu werden (Frage und Antwort S. 178).

2. Ist diese Lage falsch oder zu kritisch gesehen?

Die vorgetragene Analyse muß aufhorchen lassen und in Unruhe versetzen. Sie muß dies um so mehr, als das gezeichnete Bild weder falsch noch zu düster gemalt ist. Es trifft, auch wenn die Einsicht bitter sein mag, in den wesentlichen Punkten zu.

Dies konnte lange Zeit verborgen bleiben. Jahrelang standen eher pragmatische als prinzipielle politische Entscheidungsfragen an, und überdies waren die Unionsparteien von 1969 bis 1982 im Bund in der Opposition. Sie waren hier nicht die verantwortlichen Träger staatlichen Handelns. Offenkundig geworden ist die geschilderte Lage durch die Behandlung der Abtreibungsproblematik nach und seit dem Regierungswechsel 1982.

a) Unter Christen bedarf es keiner Diskussion, daß eine Rechtslage, Rechtspraxis und Sozialpolitik, die 150 000 bis 200 000 Abtreibungen im Jahr – aufgrund über 80 000 gemeldeter Abtreibungen geschätzt – geschehen läßt, unhaltbar und nicht zu rechtfertigen ist. Das Zentralkomiteee der deutschen Katholiken hat wiederholt darauf hingewiesen und auf Abhilfe gedrungen, auch für die Unionsparteien war und ist dies, hält man sich an Verlautbarungen und Erklärungen, klar. Doch was geschehen ist, ging und geht über den Bereich papierner Proklamationen nicht hinaus. Dies ist unabhängig davon, ob und ggf. in welcher Weise man Maßnahmen im Bereich des Strafrechts, des Sozialrechts, des Indikationen-Verfahrensrechts, der gezielten Familienförderung oder sozialen Hilfen – einzeln oder in Verbindung miteinander – für angezeigt und geeignet hält; es müßte überhaupt etwas unternommen werden, das in die gegenwärtige Tötungspraxis an ungeborenen Kindern effektiv eingreift, sie eindämmt und soweit möglich unterbindet. Dafür ist indes in den Unionsparteien, wie die nahezu vierjährige Erfahrung belegt, keine Mehrheit zu erzielen. Das deutlichste Beispiel ist der „Eiertanz" (HK Februar 1986, S. 77) um die Verfassungsklage gegen die Abtreibungsfinanzierung durch Krankenkassen. Man möchte diese Klage und hält sie für notwendig in Grundsatzerklärungen, will sie aber nicht, wo man – auch ohne Koalitionsbindung – entscheidungsbefugt ist (jede Landesregierung und auch ein Drittel der Mitglieder des Bundestags können nach Art. 93 Abs. 1 Ziff. 2 GG eine Normenkontrollklage beim Bundesverfassungsgericht erheben). So kam es – unter Einbezug parteitaktischen Kalküls – zum Unternehmen Verschiebebahnhof: von München nach Bonn, von Bonn nach Mainz, von Mainz wieder nach Bonn (Bundesrat), wo in Form einer folgenlosen Papier-Proklamation das endgültige Abstellgleis gefunden wurde. (Nebenbei bemerkt, sollte darüber nachgedacht werden, wie weit sich hierbei zur vorgeblichen Verteidigung christlicher Werte ein System der öffentlichen Lüge etabliert hat.) Und die neue – menschlich sympathische und aufrichtige – Familienministerin erklärte gleich in ihrem Antritts-Statement, daß eine Änderung der gegenwärtigen Rechtslage im Bereich des Schwangerschaftsabbruchs von ihr nicht ins Auge gefaßt werde.

b) Dies alles hat über den Anlaßfall hinaus symptomatische Bedeutung. Beim Lebensschutz für noch ungeborene Kinder handelt es sich nicht um irgendeine, wenn auch gewichtige Politikfrage, sondern um eine prinzipielle Frage. Sie berührt nicht etwa nur kirchlich-christliches Sondergut, sondern die allgemeinen Grundlagen

des geordneten Zusammenlebens, nämlich die Achtung und den Schutz menschlichen Lebens, genauer: der noch ungeborenen Kinder vor ihrer Tötung. Selbst in diesem Bereich ist in den Unionsparteien für effektive Maßnahmen zur Veränderung eines unhaltbaren Zustandes keine Mehrheit vorhanden und zu gewinnen; die Frage bleibt dem Kalkül der Mehrheitsbeschaffung in Ausrichtung auf zu gewinnende bzw. zu verlierende Grenzwählerprozente untergeordnet. Daß solches Kalkül im Hinblick auf Mehrheitsbeschaffung oder Mehrheitserhalt wohl realistisch ist, sei nicht bestritten. Einschlägige Umfrageergebnisse, die *Gerhard Schmidtchen* 1976 vorgelegt hat (HK, Dezember 1976, S. 600ff.), können als Rückhalt dienen. Das Kalkül hat so durchaus seine politische, wahltagsbezogene Logik. Aber hat es, als Ausrichtung der Politik am kleinsten gemeinsamen Nenner der noch zu erreichenden oder zu haltenden Wählerprozente einer potentiellen Mehrheitspartei, auch eine christliche Logik?

Noch ein Weiteres ist offenkundig geworden. Der in der Grundwertedebatte der Jahre 1976ff. nicht zuletzt von Unionspolitikern immer wieder vorgetragene Hinweis auf die *staatliche* Verantwortung für Erhaltung und Sicherung der Grundwerte, die sich nicht darauf beschränken dürfe, bloßer Notar wechselnder Mehrheitsmeinungen zu sein, hat nichts eingetragen. Er hat vielmehr die wirkliche Lage nur verhüllt. Gerade christliche Politiker müssen sich heute die – gewiß unangenehme – Frage stellen, ob nicht die fragwürdigen Thesen *Helmut Schmidts* und seiner intellektuellen Hintermänner in der Grundwertedebatte durch die politische Praxis auf Punkt und Komma bestätigt worden sind, und dies gerade auch durch das Verhalten der christlichen Parteien in staatlicher Verantwortung.

„Da der moderne Verfassungsstaat die Form ist, in der die Grundwerte im öffentlichen Leben verwirklicht werden, sind der Staat und seine Repräsentanten für die Grundwerte genauso unmittelbar verantwortlich wie jeder einzelne Bürger" (Der Staat und die Grundwerte. Diskussionsbeitrag der Kommission I des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 3. 9. 1976). Und was ist daraus geworden? Nicht nur unionsgeführte, auch von der CDU/CSU allein getragene Regierungen oder parlamentarische Mehrheiten – Repräsentanten des Staates – haben in Sachen Verbesserung des Lebensschutzes für ungeborene Kinder über folgenlose Proklamationen hinaus etwas Eingreifendes nicht unternommen. Sie haben das nicht aus bösem Willen nicht getan, sondern aus der Besorgnis, daß solche Initiativen nicht vom Mehrheitswillen der eigenen Partei und gerade auch von der aktuellen und potentiellen Wählerbasis der Partei nicht mitgetragen würden. Solches Handeln ist folgerichtig von der These aus, daß der Staat und staatliche Organe in einer Demokratie nichts an Grundwerten in die Rechtsordnung umsetzen könnten, was nicht von den Bürgern zumindest in ihrer Mehrheit mitgetragen und gewollt wird (diese These vertritt im Ergebnis auch Werner Remmers, Antwort S. 175). Aber ist diese These nicht immer wieder bestritten worden? Ist sie nun doch wahr, aber vielleicht nur praktisch wahr, nicht indes theoretisch wahr? Und wie läßt sich – für eine Politik aus christlicher Verantwortung – beides vermitteln, ohne daß man unglaubwürdig und Teilnehmer an der öffentlichen Lüge wird?

c) Auch andere Fälle bestätigen die vorgetragene Analyse, etwa die Lage hinsichtlich der Verwirklichung zentraler Anliegen der christlichen Soziallehre. Sie haben heute ihren Sitz im Leben vor allem in der katholischen Arbeitnehmerbewegung, gehen von dort mit in die Programmatik der CDU-Sozialausschüsse ein. Innerhalb der Unionsparteien sind sie indes weithin nicht mehrheitsfähig. Sie bleiben in den innerparteilichen Kompromissen weithin auf der Strecke, weil sich diese Kompromisse an der Mehrheitsbeschaffung orientieren; erst wenn und soweit eine Gefahr der Abspaltung oder Wegwanderung besteht, ist darüber hinaus eine Berücksichtigungschance gegeben.

3. Was folgt aus der gegebenen Lage?

Die Frage, die sich angesichts der gegebenen Lage stellt, lautet: Kann es so weitergehen? Die Antwort muß eine Antwort hic et nunc sein. Sie muß von der gegebenen Situation ausgehen und auf diese Situation hin gesucht werden.

a) Die Christen, die bereit sind, für die Verwirklichung christlicher Gehalte und christlichen Zeugnisses auch in der Politik einzustehen, sind in der Bundesrepublik eine Minderheit, auch wenn die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung (noch) einer der christlichen Kirchen zugehört. Sie leben zudem in einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft, die als solche nicht auf christliche Werte verpflichtet ist. Sie können nicht erwarten, daß sie für wesentliche Ziele, insbesondere ihre Vorstellungen von den notwendigen Bedingungen des Gemeinwohls, die Mehrheit in einer politischen Partei gewinnen, die selbst als faktische oder potentielle Mehrheitspartei in dieser Gesellschaft existiert, einerlei, ob diese Partei sich als christliche ausgibt oder nicht. Eine solche Partei kann, will sie faktische oder potentielle Mehrheitspartei bleiben, nicht zugleich, was ihre politischen Zielvorstellungen angeht, eine im inhaltlichen Sinn christliche Partei sein. Anderes vorzugeben, wäre Etikettenschwindel.

Was ist angesichts dessen der richtige und geeignete Weg, dem christlichen Apostolat in der Welt und für die Welt im Bereich der Politik gerecht zu werden? Zu bedenken ist zum einen das gesellschaftliche Umfeld, d. h. die Gegebenheit einer säkularen und pluralen Gesellschaft, die in ihren Grundhaltungen nur noch partiell christlich geprägt ist und in der die säkulare Pluralisierung, einschließlich der Ablösung von überlieferten, als gefestigt angenommenen ethisch-sittlichen Anschauungen, rapide zunimmt; zum anderen das politische Umfeld, d. h. die parteienstaatliche repräsentative Demokra-

tie mit den ihr eigenen Verfahren und Gesetzlichkeiten der Gewinnung, Behauptung und Ausübung politischer Macht. Auch die Wahrnehmung des christlichen Apostolats in der Politik hat es mit der Erringung und Behauptung politischer Machtpositionen zu tun, von denen aus die Gestaltung der Ordnung des Zusammenlebens in Staat und Gesellschaft erfolgen kann.

b) Vor 20 Jahren wurde – vermutlich nicht ohne offiziösen Hintergrund – das „Ende des politischen Katholizismus" diagnostiziert (Wort und Wahrheit, 21. Jg. 1966, S. 169–177). Empfohlen wurde dem Corpus Catholicorum als neue Strategie ein gründliches neues Durchdenken der Naturrechtslehre und die Heranbildung daran geschulter Kader, gestützt auf das katholische Verbandswesen und dessen Potential, getragen von kleinen, in sich eng geknüpften Gemeinschaften nach Art der Gesellschaft Jesu oder des Opus dei. Das Verbandswesen sollte als Multiplikator und Massenbasis fungieren und – von den Kadern geführt – politisches Einflußpotential verbürgen, nicht zuletzt im Hinblick auf die Verfügbarkeit bei Wahlen. Es sei dahingestellt, ob dieses Konzept auf richtigen Prämissen aufbaute und jemals eine Chance der Realisierung hatte; jedenfalls ist seine praktische Umsetzung, wenn sie je versucht wurde, voll fehlgeschlagen. Das katholische Verbandswesen hat sich selbst pluralisiert, ist – schon durch die Abnahme der inneren Kohärenz aus der gemeinsamen Katholizität – als Gefolgschaft christlicher Polit-Kader in keiner Weise verfügbar, und die Kaderbildung selbst hat nie wirksam stattgefunden. Eine Realisierungsmöglichkeit dieses Konzepts in der Zukunft zu erwarten, wäre illusionär.

c) Auch der Weg, daß die Christen, denen es mit der Verwirklichung christlicher Gehalte in der Politik ernst ist, bewußt in allen relevanten politischen Parteien wirken, um so essentielle christliche Anliegen aus der Parteienkonfrontation herauszuhalten und dadurch konsensfähig zu machen, verspricht keinen Erfolg. Einmal ist nicht sicher, ob die Zielsetzungen und Aktivitäten der relevanten Parteien durchweg so beschaffen sind oder bleiben, daß überzeugte Christen in ihnen überhaupt erfolgversprechend wirken können, ob also der Ausgangspunkt dieses Weges überhaupt gegeben ist. Zum anderen ist nicht zu sehen, wie eine solche Verteilung der Kräfte nun eine Mehrheitsbasis für christliche Politikgehalte in *mehreren* Parteien soll gewinnen können, wo diese bislang schon bei ganz überwiegender Konzentrierung der Kräfte auf eine, zudem sich christlich nennende, Partei selbst in dieser nicht erreichbar war. Woher soll die Kraft und Konsensbasis kommen, den Kurs mehrerer Parteien daraufhin zu formen, solange es sich bei diesen um plurale Volks- und potentielle Mehrheitsparteien handelt? Essentielle christliche Gehalte in der Politik sind heute ja nicht mehr solche, die von der Gesellschaft allgemein akzeptiert und getragen werden – in diesem Fall wäre das Modell vielleicht realisierbar; sie stehen nicht selten, womöglich sogar überwiegend in Spannung zu den Grundströmungen der säkularen und pluralen Gesellschaft. Und keine auf Mehrheitsgewinnung ausgerichtete Partei kommt daran vorbei, sich auf diesem Weg am kleinsten gemeinsamen Nenner übereinstimmender Auffassungen zu orientieren.

d) Gleichwohl läßt sich, sollen christliche Gehalte in der Politik zur Geltung gebracht werden, nicht auf eine *politische* Organisation und Artikulation dieser Gehalte verzichten. Verbleiben die Christen im Vorfeld der Politik, als Bewegung in der Gesellschaft, die die öffentliche Meinung und das allgemeine geistige Klima mitzuprägen sucht, geht daraus kein Erfolg in Richtung auf Gewinnung oder Erhaltung politischer Machtpositionen hervor. Das politische Feld im Sinne der Teilhabe an staatlicher Willensbildung, an Gesetzgebung und Regierung bleibt dann denen überlassen, die sich entsprechend (partei-)politisch formiert und organisiert haben. Die Ausbreitung des christlichen Sauerteigs, wenn er denn vorhanden ist, zur Durchsäuerung auch der Politik, kann in dieser Weise nicht gelingen. Wer *politisch* etwas erreichen will, muß sich auch politisch organisieren.
Notwendig wäre also eine eigene politische Partei. Sie müßte, ohne Politik darauf zu reduzieren, doch essentielle christliche Gehalte, soweit diese – wie in weitem Umfang – gerade nicht bloß kirchlich-christliches Sondergut darstellen, vielmehr die Grundlagen geordneten menschlichen Zusammenlebens betreffen, zu ihrem erklärten politischen Ziel und Programm machen. Das bedeutete von vornherein den Verzicht darauf, potentielle Mehrheitspartei sein oder werden zu wollen. Unterstellt man einen interkonfessionellen Charakter, der allein sinnvoll wäre, würde sich die Anhängerschaft beim Wählervolk möglicherweise auf 10–15% belaufen.
Die Frage ist, was eine solche Partei in der Parteiensituation der Bundesrepublik politisch ausrichten könnte. Wären die von ihr vertretenen christlichen Gehalte nicht von vornherein auf eine Randexistenz verwiesen, ohne jede Chance, auf die Gestaltung der Politik etwas stärker einzuwirken als bisher? Das ist zwar eine Möglichkeit, aber keineswegs die einzige und auch nicht einmal die wahrscheinliche. Entscheidend ist, welche Position eine solche Partei innerhalb des Parteienspektrums einnehmen würde. Hier sprechen viele, ja nahezu alle Gründe dafür, daß dies, bezogen auf die vorhandenen politischen Grundströmungen: einerseits progressiv-sozialistisch, andererseits konservativ-national (heute eher: individualistisch-kapitalistisch) eine *Position der Mitte* sein würde und sein müßte. Bei einer Partei, die von der christlichen – katholischen wie evangelischen – Sozialbewegung her denkt und dies politisch zu aktualisieren sucht, ist das kaum anders denkbar. Das gilt für den Bereich der Sozial-, der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik ebenso wie für den Bereich der allgemeinen Staatspolitik.

Bezieht diese Partei aber eine solche Position der Mitte, wäre sie nach beiden Seiten hin koalitionsfähig und auch koalitionsgefragt. Auf Mehrheitsbeschaffung für sich selbst nicht erpicht, wäre sie in der Lage, in Zielausrichtung und Programmatik hinreichend konsistent zu blei-

ben, um ihre christliche Position durchzuhalten und in die politische Gestaltung mit Relevanz einzubringen. Kompromisse *zwischen* Parteien, die eine Koalition eingehen, sind anderer Art als solche innerhalb einer potentiellen Mehrheitspartei. Diese kommen nach der Schwerkraft der innerparteilichen Interessenagglomeration zustande und haben als oberste Maxime, die faktische oder potentielle Mehrheitsfähigkeit der Partei nicht zu gefährden. Jene entstehen auf der Grundlage, daß niemand von seinem Partner, den er als Partner braucht und erhalten will, die Aufgabe seiner Identität verlangt und verlangen kann. Hier läßt sich somit, eine wirkliche christliche Identität der Partei vorausgesetzt, zwar nicht alles, aber durchaus mehr und Wesentlicheres an christlichen Gehalten in der Politik zur Geltung bringen als bei der – unvermeidlichen – Grenzwählerorientierung einer potentiellen Mehrheitspartei, die immer den kleinsten noch gemeinsamen Nenner zum Maßstab hat. Ein Blick auf das Beispiel F.D.P. widerlegt diese Einschätzung nicht, sondern bestätigt sie.

Die Christen, die bereit und entschlossen sind, christliches Zeugnis und Apostolat auch in der Politik zu verwirklichen, sollten über diesen Weg nachdenken. Auch ein Weg, der schmerzliche Einschnitte in bisher Vertrautes und nicht Infragegestelltes erfordert, kann dennoch richtig und notwendig sein, um dem politisch Geltung zu verschaffen, wofür Christen einstehen. Die Verwirklichung dessen macht sich nicht von selbst, sie ist ein Akt der Tugend der Klugheit, die auf richtiger Beurteilung der Situation, der verfügbaren Mittel und der eigenen Kräfte beruht. *Werner Müller*

Kurzinformationen

Die vatikanische Glaubenskongregation hat dem US-amerikanischen Moraltheologen Charles Curran die Lehrerlaubnis entzogen.

In einem vom 25. Juli datierten Brief des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Josef Ratzinger,* an Curran heißt es u. a., wer eine vom authentischen Lehramt abweichende Position vertrete, könne nicht im Namen der Kirche lehren. Angesichts seiner wiederholten Weigerung, die Lehrmeinung der Kirche zu akzeptieren, betrachte man Curran nicht länger als geeignet, die Funktion eines Professors der katholischen Theologie auszuüben. Noch im Frühjahr hatte Curran sich formell geweigert, seine Ansichten im Sinne der kirchlichen Lehrmeinung zu ändern (vgl. HK, Juni 1986, 300). Ratzinger begründet den Entzug der Lehrbefugnis mit Currans Aussagen in einer Reihe von vor allem sexualethischen Fragen wie Unauflöslichkeit der Ehe, Abtreibung, Euthanasie, Masturbation, künstliche Empfängnisregelung, vorehelicher Geschlechtsverkehr und Homosexualität. Curran hatte seine vom kirchlichen Lehramt abweichenden Positionen mit dem Hinweis gerechtfertigt, sie beträfen nur die wandelbare Lehre der Kirche, so daß ein Dissens durchaus legitim sein könne. Ratzinger hält dem entgegen, daß die gläubigen Katholiken gehalten seien, nicht nur die formulierten unfehlbaren Lehrsätze der Kirche, sondern auch die Lehre des Papstes und des Bischofskollegiums in der Glaubens- und Sittenlehre voll zu berücksichtigen. Den Vorwurf Currans, ihm sei nie gesagt worden, wer eigentlich seine Ankläger seien, weist Ratzinger mit der Bemerkung zurück, die einzigen Ankläger seien seine Bücher und seine Antworten auf die Beanstandung seiner Thesen durch die Glaubenskongregation gewesen. Schon seit 1979 ermittelte die Glaubenskongregation gegen Curran.

Kardinal König wies Gerüchte und Vorwürfe gegen die Kirche in Österreich zurück.

Nach der Berufung des Benediktinerpaters und Wallfahrtsdirektors *Hermann Grör* zum neuen Erzbischof von Wien (vgl. HK, August 1986, 352) wurden in österreichischen Presseberichten mehrfach, auch unter Berufung auf vatikanische Quellen, Vermutungen angestellt, der Papst mißbillige mehr oder weniger den bisherigen kirchlichen Kurs in Österreich und habe persönlich auch keine sehr hohe Meinung vom österreichischen Episkopat. In einem Kathpress-Gespräch (7. 8. 86) nahm der frühere Erzbischof von Wien, der international und auch in Rom hochangesehene Kardinal *Franz König* dazu Stellung und wies Gerüchte und Vorwürfe zurück. Er wisse nicht, so der Kardinal, „woher jene, die von einer angeblichen Mißbilligung der Haltung der österreichischen Bischöfe durch Johannes Paul II. wissen wollen, ihre Informationen beziehen". Weder ihm gegenüber noch zu anderen Bischöfen habe sich der Papst in diesem Sinne geäußert. Im Gegenteil, Johannes Paul II. habe stets sehr anerkennend über die Kirche in Österreich gesprochen, und anläßlich des Katholikentags und des Papstbesuches in Wien 1983 hätten sich die Österreicher selbst davon überzeugen können, mit wieviel Sympathie der Papst über Österreich und seine Kirche denke. Im übrigen sei der Papst ein „offener und freimütiger Mensch", der mit brüderlicher Kritik nicht zurückhalte, wenn sie ihm angebracht erscheine. Eine Kritik „nicht uns gegenüber, sondern gegenüber dritten Personen zu äußern", sei nicht der Stil des gegenwärtigen Papstes. Und bei seinem Wienaufenthalt habe der Papst auffallend weniger Mahnungen an Österreichs Kirche gerichtet als er es sonst Ortskirchen gegenüber zu tun pflege. Damit, so der Kardinal, wolle er überhaupt nichts sagen, daß es aus der

Sicht des Papstes an der österreichischen Kirche nichts zu kritisieren gebe. Als damaliger Erzbischof von Wien habe er beim Papstbesuch auch den einen oder anderen kritischen Einwand des Papstes erwartet, „der dann aber nicht erfolgt ist". Er wolle aber nicht ausschließen, daß es in der Umgebung des Vatikans Persönlichkeiten gebe, die dem Weg der Kirche in Österreich nichts abgewinnen könnten. Möglicherweise stünden diese Persönlichkeiten aber auch ihrerseits unter dem Eindruck von Informationen aus Österreich.

Die Internationale Theologenkommission hat Thesen zur Frage des Wissens Jesu vorgelegt.

Es handelt sich dabei um eine Fortsetzung und Ergänzung der bisherigen Ausarbeitungen der Kommission zu christologischen Fragen (vgl. HK, März 1981, 137–145; HK, März 1983, 140). Die jetzt veröffentlichten vier Thesen (vgl. den französischen Originaltext in: Gregorianum, Heft 3/86, S. 415–427), die jeweils mit einem erläuternden Kommentar versehen sind, wollen sich auf *grundlegende Aspekte* der Frage nach dem Wissen Jesu von sich und seiner Sendung beschränken. Es gehe um das, was der Glaube immer von Christus geglaubt habe, heißt es dazu in einer Vorbemerkung. Die erste These hält fest, Jesus habe gewußt, daß er der eingeborene Sohn Gottes sei, und in diesem Sinn auch, daß er Gott sei. Dabei wird auf den Vollmachtsanspruch Jesu und seine „Abba"-Anrede verwiesen. In der zweiten These heißt es, Jesus habe das Ziel seiner Sendung gekannt; er habe in Freiheit den Willen des Vaters angenommen, sein Leben für das Heil aller Menschen hinzugeben. Im Kommentar wird festgehalten, das Wissen Jesu um seine Sendung impliziere das Wissen um seine „Präexistenz". Die dritte These behandelt die Frage nach der *Kirchenstiftung* durch Jesus: Jesus habe Akte gesetzt, die man nur als Vorbereitung der Kirche interpretieren könne. Man müsse deshalb notwendigerweise sagen, Jesus habe die Kirche gründen wollen. Die Geschichte des Christentums, so der Kommentar zur These, sei letztlich in der Absicht und im Willen Jesu verankert, seine Kirche „zu gründen". In der vierten These wird ausgeführt: Das Wissen Jesu, vom Vater für das Heil der Welt und zur Sammlung aller Menschen im Gottesvolk gesandt zu sein, impliziere auf geheimnisvolle Weise die Liebe zu allen Menschen. Die „pro-existierende" Liebe Jesu (so der Kommentar), sei das sich durchhaltende Element, das den Sohn Gottes in allen drei „Etappen" seines Wegs charakterisiere (Präexistenz, irdisches Leben, verherrlichte Existenz).

Ein in seiner Zusammensetzung ungewöhnliches Treffen von hochrangigen Vertretern von Judentum und katholischer Kirche fand am 22. Juli in Genf statt.

Anlaß des Treffens war der seit bald einem Jahr andauernde Konflikt um ein Karmelitinnenkloster auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers in Auschwitz (vgl. HK, Februar 1986, 58f.). Zur Beilegung dieses Streites trafen sich unter großer Geheimhaltung u. a. von katholischer Seite die Kardinäle *Danneels* (Brüssel), *Decourtray* (Lyon), *Lustiger* (Paris) und *Macharski* (Krakau) sowie der Chefredakteur der Krakauer katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny", *Jerzy Turowicz*, von jüdischer Seite der französische Oberrabbiner *René Samuel Sirat* und Vertreter jüdischer Organisationen Belgiens, Italiens und Frankreichs. Als Ergebnis des Treffens wurden zwei Erklärungen veröffentlicht (vgl. La Croix, 25. 7. 86): In einer „Erklärung von Auschwitz" wird im wesentlichen der Symbolcharakter von Auschwitz für die Judenvernichtung anerkannt. In einem Kommuniqué wird hinzugefügt, daß „erste konkrete Maßnahmen" beschlossen worden seien, um dem symbolischen Wert dieses Ortes zu entsprechen. Das Karmelitinnenkloster wird in beiden Papieren mit keinem Wort erwähnt. Trotz dieser in der Sache wenig aussagekräftigen Papiere scheint den jüdischen Einwänden gegen die Einrichtung eines Klosters im früheren sogenannten Theater von Auschwitz entsprochen zu werden. Kardinal Macharski, zu dessen Diözese Auschwitz gehört, hat in dem Gespräch zu erkennen gegeben, daß seine Position in der Sache sich „weiterentwickelt" habe. Demnach sind die Arbeiten an dem Gebäude bereits eingestellt worden. Macharski: „Während des Dialogs wird nichts verändert an dem Zustand, wie er heute besteht. Das Hauptschiff wird nicht angerührt und somit in dem Zustand belassen, wie ihn die Karmelitinnen bei ihrer Ankunft vorfanden. Damit wird der provisorische Charakter der Einrichtung unterstrichen." (Le Monde, 25. 7. 86) Es wird erwartet, daß sich die Ordensfrauen nach einer gewissen Übergangszeit von dem zunächst bezogenen Standort zurückziehen und ihr Kloster in einer gewissen Entfernung vom Lager einrichten.

Kommt es zu einer neuen Kraftprobe zwischen Kirche und Regierung in Litauen?

Während die Sowjetführung der russisch-orthodoxen Kirche aus Anlaß der Tausendjahrfeiern der Christianisierung Rußlands (1988) sowohl bezüglich der Gestaltung der Feiern wie der kirchlichen Außenbeziehungen – vermutlich auch auf Rücksicht auf die westliche Öffentlichkeit – ein Stück weit entgegenzukommen scheint, zeichnen sich in Litauen im Vorfeld der 600-Jahr-Feiern der Christianisierung Litauens zwischen der Staatsführung und der in Litauen starken katholischen Kirche Probleme ab, wie es sie teilweise bereits aus Anlaß der Kasimir-Feiern 1984 gegeben hat. Bekanntlich wurde dem Papst damals ein Besuch in Litauen verweigert. Schon das Datum der Hauptfeiern, der 14. Juni 1987, paßt der Regierung nicht; denn dieses hat einen für die Sowjets wenig erfreulichen patriotischen Hintergrund. Es ist für die Litauer der Erinnerungstag an den Beginn der Massendeportationen nach Sibirien im Jahre 1940. Deshalb besteht die Regierung auf dem 21. Juni. Aber

auch in anderen Punkten führte ein Gespräch des Episkopats mit Regierungsvertretern (mit dem Leiter des staatlichen Kirchenamtes in Vilnius, *Petras Anilionis,* auch der stellvertretende Ministerpräsident *Cesnavicius* nahm daran teil) nicht weiter: Weder gab es in der Frage inhaftierter und verurteilter Priester Konzessionen, noch entsprachen die Staatsvertreter der wiederholten Bitte, die Kasimir-Kathedrale in Vilnius (Wilna) und Kirchen in anderen Städten zurückzugeben. Die Frage eines Papstbesuches – auch jetzt gibt es wieder Forderungen aus Klerus und Bevölkerung an die Bischöfe, den Papst einzuladen – verwiesen die Regierungsvertreter gleich in die Alleinzuständigkeit Moskaus, das aber zum Vatikan keine Beziehungen unterhalte. Und zu den inhaftierten Priestern bemerkten sie, die Bischöfe seien selbst schuld, wenn diese im Gefängnis säßen, die, die Bischöfe, hätten die „Extremisten" rechtzeitig zur Ordnung rufen müssen. Auf diesem Hintergrund wirkt ein wenig später bekannt gewordenen Brief von Geistlichen der Diözese Panevezys an den sowjetischen Parteichef Gorbatschow besonders mutig: in ihm beklagten die Geistlichen die Einmischung staatlicher Behörden ins kirchliche Leben und forderten die Rückgabe von Kirchen und die Freilassung von inhaftierten Priestern.

Bücher

Die römisch-katholische Kirche. Herausgegeben von Werner Löser (Die Kirchen der Welt, Band XX). Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt 1986. 455 S. 56,– DM.

Der Herausgeber dieses Bandes in der verdienstvollen Reihe „Die Kirchen der Welt" war um seine Aufgabe nicht zu beneiden: Wie läßt sich auf relativ beschränktem Raum ein Bild der katholischen Kirche zeichnen, das Geschichte, Selbstverständnis und Gegenwartsprobleme angemessen berücksichtigt? Vollständigkeit kann man von einem solchen Band von vornherein nicht erwarten; es müssen Schwerpunkte gesetzt werden. Die vom Herausgeber getroffene Auswahl ist plausibel: In einem ersten Teil wird das Selbstverständnis der katholischen Kirche dargestellt, unter besonderer Berücksichtigung der Aussagen des Zweiten Vatikanums. Der zweite Teil bringt nach einem perspektivenreichen Essay über Entwicklungen im Gegenwartskatholizismus Artikel zu Geschichte und Gegenwartssituation der katholischen Kirche in den einzelnen Erdteilen und Ländern. Die Beiträge sind in Information und Analyse von unterschiedlichem Niveau. Teilweise bleibt es bei einer wenig durchgearbeiteten Aufzählung von Fakten und Zahlen. Im Ganzen vermitteln die Artikel aber doch einen anregenden Überblick über die Probleme der verschiedenen Ortskirchen. Ausnehmend gut gelungen ist der dritte Teil des Bandes, der sich mit den ökumenischen Beziehungen der katholischen Kirche und mit ihrer Begegnung mit außerchristlichen Kulturen und Religionen beschäftigt. Nach einem Beitrag über das Einheits- und Ökumenismusverständnis der katholischen Kirche wird über die Beziehungen Roms zur Orthodoxie, zu den Anglikanern, den verschiedenen reformatorischen Kirchen und zum ÖRK informiert. Der Leser erhält einen soliden Überblick über Entwicklung und Stand der einzelnen Dialogunternehmen. Der Band über die katholische Kirche in der Reihe „Die Kirchen der Welt" richtet sich in erster Linie an nichtkatholische Interessenten. Er kann aber nicht nur ihnen als Einführung in den Gegenwartskatholizismus gute Dienste leisten, sondern ist auch für Katholiken lesenswert. *U. R.*

DIETER EMEIS, KARL HEINZ SCHMITT. **Handbuch der Gemeindekatechese.** Verlag Herder, Freiburg 1986. 240 S. 29,80 DM.

Der Pastoraltheologe *Emeis* und der Vorsitzende des Deutschen Katechetenvereins *Schmitt* führen mit diesem Handbuch fort, was sie vor bald zehn Jahren in ihrem „Grundkurs Gemeindekatechese" (Freiburg 1977) erstmals vorlegten. Es stellt den Versuch dar, systematisch über die Faktoren nachzudenken, die in der gemeindlichen Katechese von Belang sind: Das beginnt mit einer Grundlegung des katechetischen Auftrags der Gemeinde, berührt die Didaktik (Lernfeld, Ziele, Inhalt, Methode), die Mitarbeiter, die ja vielfach erst noch für ihre Mitarbeit z. B. bei Erstkommunion- oder Firmkatechese ausgebildet werden müssen, und endet schließlich mit einer Darstellung der verschiedenen katechetischen Handlungsfelder, da Katechese nicht einfachhin mit Sakramentenkatechese gleichgesetzt werden kann. Gerade bei den Handlungsfeldern wird die gewandelte Situation der Katechese heute deutlich: Katechetisches Wirken geschieht auch in Familie, Elternbildung, Kindergarten, bei der Kinderarbeit außerhalb der eigentlichen Sakramentenkatechese, in Jugendarbeit und theologischer Erwachsenenbildung. Bei der *Jugendarbeit* plädieren Emeis/Schmitt für eine Integration von diakonischer und evangelisatorisch-katechetischer Arbeit. Beim Stichwort *Familie* warnen sie davor, der heutigen Kleinfamilie unbesehen das Etikett „Hauskirche" zu verleihen. Dies werde weder dem gerecht, was die frühe Kirche unter Hauskirche verstand, noch auch der Familie heute. Bei der Frage nach dem Verhältnis von *überlieferten Glaubensinhalten* und der Orientierung an den *Fragen der Lernenden* entziehen sich die Autoren einem allzu einfachen Entweder–Oder und sprechen sich für eine Berücksichtigung beider Elemente aus. Insgesamt zeichnet sich die Darstellung durch eine realistische Einschätzung dessen aus, was heute möglich ist. Trotzdem fragt sich, ob Gemeindekatechese nicht noch stärker als Hinführung und Erschließung religiöser Wirklichkeit konzipiert werden müßte, als es hier zum Ausdruck kommt. *K.N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

SCHRAGE, WOLFGANG. **Heil und Heilung im Neuen Testament.** In: Evangelische Theologie Jhg. 46 Heft 3 (Mai/Juni 1986) S. 197–214.

Der Bonner evangelische Neutestamentler gibt anhand des Begriffsfelds für „Heil" einerseits und „Heilung" andererseits einen instruktiven Durchblick zum neutestamentlichen Befund, als dessen Hauptergebnis festzuhalten bleibt, daß Heil und Heilung nirgendwo völlig auseinandergerissen werden, sondern daß es immer Verbindungen und Entsprechungen gibt. In einem Resumé mustert Schrage verschiedene Verhältnisbestimmungen von Heil und Heilung kritisch durch: Man könne nicht Heil für den inneren Menschen reservieren und Heilung auf den Leib beschränken. Auch eine Reduzierung des Heils auf die Innerlichkeit oder seine ausschließliche Verweisung auf die jenseitige Welt sei vom Neuen Testament her nicht zu rechtfertigen. Die Korrelation von Heil und Heilung ist, so Schrage in seinem eigenen Antwortversuch, am ehesten so zu bestimmen, „daß man Heilung als Reflex, Implikat und Dimension des eschatologischen Heils charakterisiert und die eschatologische Herrschaft Gottes gerade in der irdisch-leiblichen Heilung zum Vorschein kommen sieht". Trotz aller Verwandtschaft fallen aber, das wird ebenso klar festgehalten, Heil und Heilung bis zur Parusie nicht zusammen. Die Spannung zwischen beiden steht unter dem Vorzeichen der Dialektik von Kreuz und Auferstehung wie im Licht der Hoffnung.

WALGRAVE, JAN HENDRIK. **Mystiken des Ostens und christliche Spiritualität.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 15 Heft 4 (Juli 1986) S. 289–302.

Walgrave möchte in der Anziehungskraft, die östliche Mystik derzeit auf nicht wenige Abendländer ausübt, mehr sehen als eine bloße Mode. Der Mensch des Westens, der mit dem transzendenten Gott nichts mehr anfangen könne, wende sich der Mystik des Ostens aus einem doppelten Entsetzen heraus zu: Gepackt vom Schauder über die innere Leere wie von der Enttäuschung über die ausschließlich extrovertierte technische Zivilisation. Daß die Kirche die wissenschaftlich-technische Zivilisation begleitet, sich mit ihr solidarisiert und sie zu rechtfertigen versucht habe, darin sieht Walgrave einen Grund für die Attraktivität östlicher Antworten. Dementsprechend empfiehlt er als Ausweg der Kirche ein neues Gleichgewicht zwischen dem Institutionellen, dem Rational-Philosophischen und dem Mystischen: „Wir haben dem modernen Menschen zu zeigen, daß ihm die christliche Mystik, die Vollentfaltung des Glaubens, in Überfülle und viel befriedigender das anbietet, was er in den Mystiken des Ostens zu finden hofft: die innere Reinheit (Yoga) und Fülle (Zen) der Person." Die Reinheit der Person bestehe nicht in absoluter Isolierung, sondern in der vollkommenen Gemeinschaft; für die Fülle der Existenz stehe im Christentum der Heilige Geist als tiefste Quelle und Ursprung der Freiheit.

Kultur und Gesellschaft

BECK, ULRICH. **Der anthropologische Schock.** Tschernobyl und die Konturen der Risikogesellschaft. In: Merkur Jhg. 40 Heft 8 (August 1986) S. 653–663.

Den Alltag im Atomzeitalter beschreibt der Autor an Hand dreier Entwicklungen: Der Bürger sei im Atomzeitalter der Souveränität seiner Sinne beraubt worden. Dies zwinge ihn, das Diktat der Informationen hinzunehmen, sie bestenfalls im Wechselspiel der Widersprüche zu relativieren, was jedoch auch keinen Vorteil bedeute, da es nur das allgemeine Nichtwissen und damit das Ausgeliefertsein bewußt mache. Den Menschen werde geradezu schockartig der Unterschied zwischen Sicherheit und wahrscheinlicher Sicherheit klar. Damit würden aber auch allerlei Illusionen über die Kontrollierbarkeit der technischen Entwicklung platzen. Außerdem sei ein Gefährdungsschicksal entstanden, die alle Begriffe von Raum und Zeit aufhebe. In atomaren Gefahrenlagen gebe es eben keine anderen mehr. Der Bruch mit dem bisherigen System arbeitsteiliger Zuständigkeiten sei erfahrbar vollzogen worden. Angesichts dieser Veränderungen gehe es darum, wie Machtstrukturen und Entscheidungsregeln der technisch-ökonomischen Entwicklung, die ihre Konsensfähigkeit eingebüßt haben, auf die neuen Erfordernisse umgestellt werden können. Der bisherigen Alternative von einer Rückbesinnung auf eine Re-Industrialisierung einerseits oder eine Demokratisierung andererseits stellt Beck das Modell eine „differentiellen Politik" gegenüber, das die Vorstellung von einem „Steuerungszentrum", in dem gewissermaßen alle Fäden zusammenlaufen, hinter sich läßt.

LAQUEUR, WALTER. **Totalitarismus – gibt es ihn heute, hat es ihn je gegeben?** In: Kontinente Jhg. 12 Heft 3 (Juli–August–September 1986) S. 18–28.

Laqueur zeichnet in diesem Beitrag die Entwicklung des Totalitarismusbegriffes nach, diskutiert seine Verwendung am Beispiel von Nationalsozialismus und Sowjetsystem und versucht Ausblicke auf die Zukunft moderner totalitärer Systeme. Versuche, den Totalitarismusbegriff durch völlig neue Begriffe zu ersetzen wie Autoritarismus, Neofeudalismus u. a. hält er für gescheitert. Im Ostblock habe nicht das Scheitern, sondern der Triumph des Totalitarismus zu einer gewissen Minderung des inneren Drucks geführt. Im Gegensatz zu früheren Formen sei der heutige Totalitarismus „reif, fortgeschritten, vielleicht sogar rational". Im Zusammenhang mit der Nationalsozialismusforschung weist Laqueur darauf hin, daß die Bewegung gegen den Totalitarismus weniger mit den Mängeln des Begriffs als mit der Tatsache zu tun gehabt habe, daß er denen lästig gewesen sei, die Wert darauf legten, die deutsche Vergangenheit von der Einzigartigkeit ihres Charakters freizusprechen und den Nationalsozialismus als beliebige Variante einer allgemeinen modernen Krankheit darzustellen. Eine grundlegende politische Reform, die in einem autoritären Regime möglich ist, lasse sich unter dem Sowjetsystem kurz- oder mittelfristig nicht verwirklichen.

Kirche und Ökumene

SCHWEITZER, WOLFGANG. **Europa in evangelischer Sicht.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 35 Heft 3 (Juli 1986) S. 241–253.

Anläßlich der bevorstehenden neunten Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen" (KEK) fragt Schweitzer nach dem Beitrag, den der Protestantismus im Blick auf Europa zu leisten hätte, immer in Vergleich (und auch in Abgrenzung) zu den Schwerpunkten des weit stärker ausgeprägteren katholischen Engagements für den Europagedanken. Er warnt vor Hoffnungen auf ein neues „christliches Europa". Es gehe allerdings nicht um liberale Unverbindlichkeit der christlichen Position, sondern darum, die eigene Überzeugung im offenen Dialog zu klären. Jeder Art von „Kreuzzugs-Mentalität" müsse eine Absage erteilt werden. Schweitzer mahnt zur protestantischen Gewissenserforschung angesichts der vergleichsweise größeren Anfälligkeit der reformatorischen Kirchen für nationalistisches Gedankengut. Die Kirchen seien heute aufgerufen, gegen Ausländerhaß Front zu machen und dem Festhalten an nationalen Privilegien innerhalb der europäischen Gemeinschaft entgegenzutreten. Westeuropa dürfe nicht zu einer Verteidigungsbastion seiner Privilegien gegenüber der Dritten Welt werden; es gelte, den Völkern der anderen Erdteile durch eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung entgegenzukommen.

Notizen

Papst Johannes Paul II. hat sich für eine sorgfältige Ausbildung junger Ordensleute in voller Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramt ausgesprochen. In seinem Schreiben an die 14. Generalversammlung der Konferenz der Ordensleute in Brasilien (CRB), das der Präfekt der Ordenskongregation, Kardinal *Jerôme Hamer,* der Ende Juli tagenden Versammlung überbrachte, heißt es, die jungen Ordensleute sollten während der Ausbildung in Ausbildungsstätten leben, die ihre geistliche, intellektuelle, kulturelle, liturgische, gemeinschaftliche und pastorale Formung übernehmen können. Das Leben in kleinen Gemeinschaften könne allen diesen Anforderungen kaum gerecht werden. Der Papst empfahl die sorgfältige Auswahl vor allem der Priesteramtskandidaten und warnte angesichts der großen pastoralen Bedürfnisse vor einem „Aktivismus, der zu geistlicher Leere und frühzeitiger Erschöpfung" führe.

Analog zu dem Treffen des Präfekten der Glaubenskongregation mit den Vorsitzenden der *lateinamerikanischen* Glaubenskommissionen 1984 in Bogota ist eine Zusammenkunft mit den für die Glaubenslehre zuständigen Kommissionen in *Afrika* geplant. Das gab Kardinal *Joseph Ratzinger* in seiner Ansprache an die peruanische Bischofskonferenz anläßlich seines Besuchs in Peru vom 18. bis 25. Juli bekannt. Der Präfekt ging auch auf andere Aspekte der Arbeit seiner Kongregation ein: Diese stütze sich nie nur auf private Informationen; ihre Informationsquellen seien die Bischöfe, die Nuntiaturen und das Schrifttum. Erst nach Überprüfung der Informationen werde eine Sache näher geprüft. Soweit möglich sollten die Probleme auf der örtlichen Ebene gelöst werden; es gebe aber Fragen, die nicht nur von einem Bischof oder von einer Bischofskonferenz behandelt werden könnten. Im Blick auf künftige Arbeitsvorhaben der Glaubenskongregation erwähnte Kardinal Ratzinger das demnächst zu erwartende Dokument zu bioethischen Fragen. Es werde auch notwendig sein, sich zu den Grundlagen der Moraltheologie zu äußern.

Anfang August starb in Rom der an Jahren und Rang älteste Kardinal der römisch-katholischen Kirche: der 93jährige *Carlo Confalonieri,* bis zu seinem Tod Dekan des Kardinalskollegiums. Obwohl nie ein Mann der allerersten Reihe hatte Confalonieri sich in verschiedenen kirchlichen Ämtern hohes Ansehen erworben und wurde bis zu seinem Tod als Ausstrahlung männlicher „lateinischer" Würde auch von der römischen Bevölkerung geschätzt. Confalonieri begann seinen Dienst an der Kurie, wo er den größten Teil seines Lebens zubrachte, als Sekretär Pius' XI., mit dem den im lombardischen Seveso Geborenen neben landsmannschaftlicher Nähe auch dessen alpinen Neigungen verbanden. In den 40er Jahren war er über 9 Jahre Erzbischof von Aquila. 1950 wurde er Sekretär der Unterrichtskongregation, als Kardinal leitete er unter Johannes XXIII. und Paul VI. die personalpolitisch wichtige Bischofskongregation, als zeitweiser stellvertretender Vorsitzender der entsprechend nachkonziliaren Kommission hat er wesentliche Verdienste um die Liturgiereform erworben. Im und nach dem II. Vatikanum galt er als aufgeschlossener Reformer mit Verständnis für die pastoralen Notwendigkeiten. 1983 fungierte er als 90jähriger noch als Päpstlicher Legat beim nationalen italienischen Eucharistischen Kongreß in Mailand. Nach dem Tod Confalonieris hat das Kardinalskollegium noch 146 Mitglieder. Davon sind 34 über 80 Jahre alt.

Der Bischof von Passau, *Franz X. Eder,* hat sich sehr drastisch über *Bürokratisierung in der Kirche* beklagt. Vor den neugewählten Vorsitzenden der Pfarrgemeinderäte sagte der Bischof u. a.: In der Kirche habe sich eine eigene Bürokratie entwickelt; sie verselbständige sich und laufe auf Hochtouren; er frage sich aber manchmal, für wen sie wirklich arbeite. Wenn er daran denke, „was uns an Papieren, Jahresberichten, Protokollen, Veröffentlichungen und Stellungnahmen auf den Tisch kommt, dann habe ich oft den Eindruck, wir beschäftigen uns nur noch gegenseitig, eine Dienststelle die andere".

In der Bundesrepublik leben derzeit etwa 6000 Menschen in *evangelischen Bruder- und Schwesternschaften.* Diese Angaben machte *Ingrid Reimer* von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Das Interesse für die Bruderschaften, Kommunitäten und Lebensgemeinschaften sei im Protestantismus im Wachsen begriffen. Zu den größten Bruderschaften gehören die pietistisch orientierte Pfarrer-Gebetsbruderschaft mit ungefähr 1000 und die Evangelische Michaelsbruderschaft mit etwa 600 Mitgliedern. Bei den ordensähnlichen Gemeinschaften stehen die Evangelische Marienschwesternschaft in Darmstadt mit 179 Schwestern und die 143 Mitglieder umfassende Christusbruderschaft im fränkischen Selbnitz an der Spitze. Zu den Neuentwicklungen seit 1960 zählen die vermehrten Gründungen von Familiengemeinschaften.

Einen seit längerer Zeit erwarteten Bischofswechsel gab es im August in der Diözese Bozen-Brixen. Am gleichen Tag, an dem der gesundheitlich angeschlagene, erst 69jährige bisherige Bischof *Joseph Gargitter* zurücktrat, wurde der 46jährige Kapuzinerpater und Exegesedozent (in Brixen und Innsbruck) *Wilhelm Emil Egger,* zu dessen Nachfolger ernannt. Joseph Gargitter, seinerzeit der jüngste Bischof Europas, leitete die gemischtsprachige und politisch schwierige Diözese über 34 Jahre mit seltener Autorität und Umsicht, stets um Ausgleich und Versöhnung zwischen den Volksgruppen bemüht, ohne seine eigene Herkunft zu verleugnen. Sein Nachfolger, bisher vor allem als polyglotter Bibelwissenschaftler bekannt, gilt zugleich als franziskanischer volksnaher Seelsorger. Daß ein Kapuziner Diözesanbischof wird, ist selbst unter dem gegenwärtigen Papst ungewöhnlich. Innerhalb Südtirols, wo der Kapuzinerorden besonders stark vertreten ist, fällt die Ernennung allerdings nicht aus dem Rahmen.

Im Streit um die Finanzierung katholischer Schulen auf Malta (vgl. HK, Juni 1985, 294) ist eine vorläufige Einigung zwischen Staat und Kirche zustande gekommen. Premierminister *Mifsud Bonnici,* der Erzbischof von Malta, *Joseph Mercieca,* und der Apostolische Nuntius in Malta, Erzbischof *Pierluigi Celata,* unterzeichneten am 31. Juli ein Abkommen, in dem sich der Maltesische Staat dazu verpflichtet, die Hälfte der Unterhalskosten von 16 höheren Schulen in kirchlicher Trägerschaft für die Schuljahre 1985/86 und 1986/87 zu übernehmen. Bis Herbst 1987 soll eine endgültige Regelung gefunden werden. Die Regierung erklärte sich gleichfalls bereit, einen Passus im geltenden Erziehungsgesetz zu streichen, der es dem Staat erlaubt, solche privaten Schulen zu übernehmen, bei denen man auf Unregelmäßigkeiten in der Verwaltung stößt.

Das bisherige Oberhaupt der russisch-orthodoxen Kirche von Estland, Metropolit *Alexi* von Tallinn wurde als Nachfolger des verstorbenen Metropoliten *Antonij* zum Metropoliten von Leningrad und Novgorod bestellt. Metropolit Alexi bekleidet damit das zweitwichtigste Amt in der russisch-orthodoxen Kirche. Im Falle des Todes des Patriarchen leitet der Metropolit von Leningrad qua Amt interimistisch das Patriarchat. Die Bestellung durch den Synod erfolgte überraschend. Allgemein wurde mit dem Metropoliten *Filaret* von Minsk, dem Leiter des außenpolitischen Amtes des Patriarchats, als Nachfolger von Antonij gerechnet. Der 57jährige Alexi gilt sowohl nach sowjetisch-staatlichem wie nach kirchlichem Urteil gegenüber der kommunistischen Staatsführung als besonders loyal.

Beilagenhinweis

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

HERDER KORRESPONDENZ Heft 10 · 40. Jahrgang · Oktober 1986

Wir wollen das Wesentliche bewahren. Deswegen brauchen wir den Wandel.
Hanna-Renate Laurien

Heraus aus den Verengungen

Das Zweite Vatikanum war der *große Aufbruch zu einem welt- und zeitoffenen Christentum.* Die katholische Kirche machte sich daran, aus europäisch-westlichen Verengungen aufzubrechen und im wirklichen Sinne *Weltkirche* zu werden, indem sie sich in ihrem Kult, in ihrem Gemeindeleben, in ihrer Theologie „fremden", nicht europäisch assimilierten Kulturen öffnete. *Karl Rahner* sah im Weltkirchewerden der katholischen Kirche sogar die „bleibendste Errungenschaft" des letzten Konzils.

Der Aufbruch des Konzils

Aber wie immer dem sei, die Kirche versuchte auf jeden Fall ihre monolithische Struktur aufzubrechen, entdeckte in sich selbst den größeren Reichtum einer *neuen Katholizität,* einer neuen Vielfalt in der Einheit. Katholisch wurde nicht mehr mit päpstlicher Einheitskirche gleichgesetzt. Regionalen und kontinentalen Kirchen wurde – wenn auch in Grenzen – zunehmend ein kräftigeres Eigenleben zugebilligt. Das Konzil brach den Schutzpanzer auf, mit dem sich die Kirche jahrhundertelang gegen den sich immer mehr beschleunigenden Wandel in der Gesellschaft zu immunisieren suchte. Es überdachte nicht nur das *Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen* und stellte es auf die neue Grundlage einer offenen Begegnungsökumene. Die Kirche öffnete sich im Zweiten Vatikanum – das gehörte zum Weltkirchewerden in einer Zeit, in der Religionen nirgends mehr für sich bleiben, sondern vom Einswerden der Welt her zum Miteinanderleben gezwungen sind – dem *Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen* und erkannte deren Heilsbedeutung für die, die ihnen guten Glaubens angehören, an. Der Muslim, der Buddhist, der Animist, selbst der Atheist war nicht mehr länger massa damnata, sondern anerkannter, gesuchter Gesprächspartner.

Statt Abschottung wurde jetzt Offenheit gesucht und auch praktiziert. Kein möglicher „Partner" wurde mehr *grundsätzlich* ausgeschlossen. Man wollte nicht nur die Begegnung mit Wissenschaft und Kunst – wenigstens vorübergehend verhalf das Konzil auch den vielen Debatten im Grenzbereich von Natur- und Humanwissenschaften zu einer neuen Blüte –, sondern pflegte den Dialog, die respektvolle Auseinandersetzung auch mit konkurrierenden Ideologien und Weltanschauungen – auch mit offensichtlichen Gegnern, sofern diese sich nicht selbst verweigerten oder das Christentum gewaltsam unterdrückten. *Dialog* war das Wort, das für zehn, fünfzehn Jahre zum Signum katholischer Weltbegegnung wurde: mit vielen Ausstrahlungen über die katholische Kirche hinaus.

Das Konzil war der große Schritt nach vorne, in die Wege geleitet von jenen Theologen und Kirchenmännern der älteren Generation – von den *Rahners, De Lubacs, Congars, Königs, Suenens', Döpfners* –, die sich aus theologischer Einsicht und aus seelsorglicher Sorge schon zu pianischen Zeiten über das immer größere Auseinanderklaffen von kirchlich-katholischem Christentum und moderner Welt Gedanken gemacht hatten. Er wurde mit aufgenommen und mitgetragen von den damals jüngeren, heute Fünfzig- bis Sechzigjährigen, denen das Konzil eine neue *Freude an der Kirche* vermittelte, aber auch die nüchterne Einschätzung, daß dieser Prozeß schwierig, krisenhaft und langwierig verlaufen würde. Doch von innen wie von außen wurde dem Katholizismus wieder etwas zugetraut – Einfluß auf die Lebensführung auf der Grundlage einer neuen, größeren innerkirchlichen Freiheit – und, wenn auch sehr begrenzt, so etwas wie zeitprägende und kulturgestaltende Kraft.
Den großen Aufbruch bejahten zur Zeit des Konzils nicht nur diejenigen, denen das johanneische „aggiornamento" nicht weit genug gehen konnte. Die „Schleifung der Bastionen" *(Hans Urs von Balthasar),* den „Ausbruch aus dem Getto", die „Wendung zum Dialog" befürworteten und vollzogen auch jene, die nach dem Konzil bald darüber erschraken, *in welcher Richtung* die „Öffnung" die Kirche zu verändern begann, und die entsetzliche Furcht überkam, als sie feststellen mußten, daß durch die geöffneten Fenster nicht nur auf kirchlichem Wege chemisch vorgereinigte Luft eindrang, sondern mit einem neuen Freiheitsgeist in der Kirche religiöse und profane Strebungen sich vermengten, die Gehorsamsstrukturen durcheinandergerieten, an kirchliche Autorität neue An-

forderungen gestellt wurden, der christliche Glaube da und dort durch ideologische Beimengungen vergiftet zu werden schien und das Bild der Kirche – jedenfalls in ihren Augen – sehr an Eindeutigkeit verlor.

Schon diese relativ raschen *Gegenreaktionen* zeigten, daß man sich die Sache ein bißchen zu einfach vorgestellt und in ihrem Vollzug ein wenig zu unbefangen, um nicht zu sagen naiv vorgegangen war: Als ob die während fast 500 Jahren entstandene und seit dem 19. Jahrhundert rapide sich verbreitende und vertiefende Kluft zwischen Kirche und moderner Welt sich in wenigen Jahren und mit einem einzigen Dokument – die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" war immerhin das einzige, das ausschließlich aus dem Konzil selbst kam – schließen ließe. Und als ob fast 200 Jahre „Kulturseparatismus" *(Bernhard Hanssler)* mit all den Isolierungserscheinungen und Selbstbezogenheitssymptomen des geistig-gesellschaftlichen Außenseiters einfach abgestreift werden könnten wie ein zerschlissenes Hemd.

Das Lefebvre-Syndrom

Aber nur wenige widersprachen der Öffnung als solcher. Die *Widersprechenden* erhielten Jahre später allerdings wieder ein sehr viel größeres Gewicht, als sie auf dem Konzil noch hatten. Und es scheint weiter und wieder zu wachsen – jeweils mit Hilfe römischer Stellen – man könnte auch sagen Personalpolitik – und Unzufriedener vor Ort. Bei weitem nicht alle, die schon mit dem Konzil und noch mehr mit dessen Wirkungen – den echten und den zugeschriebenen – unzufrieden waren, landeten später bei *Lefebvres* – religiös-traditionalistischer und kirchlich-politisch integralistischer *Separatistenbewegung.* Doch es gibt heute nicht wenige – auch Einflußreiche –, die sogar für den Separatistenbischof Verständnis und eine gewisse Sympathie haben, weil er ein „heiligmäßiger Mann" sei – so der Camerlengo des Kardinalskollegiums *Silvio Oddi* neulich in einem Kathpress-Gespräch – und weil sie seinen Katholizismus im Grunde für den reineren und deswegen besseren halten als den, der sich den Problemen der Zeit stellt und sich auf die Spannungen einläßt, die eine säkulare, aber deswegen nicht minder heilsbedürftige Welt in die Kirche hineinträgt.
Der Einfluß dieser „Schicht" – Richtung wäre vielleicht ein schon zu präziser Ausdruck – ist unterm Kirchenvolk und in der Hierarchie in dem Maße gewachsen, in dem die mit der nachkonziliaren Entwicklung in der einen oder anderen Weise *Unzufriedenen* zugenommen haben und auch so mancher von denen, die den ursprünglichen Aufbruch mitgetragen haben, zu ihnen gestoßen ist.

Der eine will sich mit dem scheinbar geheimnislos, mystikfeindlichen Gottesdienst nicht abfinden, auch wenn es eigentlich nur darum ginge, den Gemeinschaftscharakter der Messe von ihrer sakramentalen Natur und Struktur her zu akzeptieren und die eigene, allzu individualistische Frömmigkeit zu überwinden; dem anderen experimentiert der eine oder andere Kaplan oder Pfarrer zu viel. Der dritte hört in Predigten oder Vorträgen etwas, das nicht in *seinen* Horizont von Rechtgläubigkeit paßt und meldet es gleich nach Rom. Wieder anderen kommt im Unterricht oder in bestimmten Religionsbüchern Gott nicht genügend vor, oder sie wittern Verunsicherung des „frommen" Volkes durch überhebliche Laien oder aufmüpfige Theologen, obwohl zum rechtverstandenen Gehorsam auch einmal das Ins-Angesicht-Widerstehen (vgl. Gal 2, 11) gehören kann.

Sie klagen über mangelnden Gehorsam, mangelnde Rechtgläubigkeit, vergrößern gewagte Behauptungen – wo passieren solche nicht täglich auch beim Frömmsten und Rechtgläubigsten – zur vollendeten Häresie. Sie bombardieren die Bischöfe mit Briefen oder wenden sich, wenn diese nicht reagieren, gleich nach Rom. Römische Behörden wiederum beklagen sich bei den Bischöfen oder Ordensoberen, diese würden die jeweils Ihrigen nicht rechtzeitig und klar genug zurechtweisen. Und weil so Bischöfe und Ordensobere fürchten, in dieser oder jenen römischen Kongregation unangenehm aufzufallen, reagieren sie in *vorauseilendem Gehorsam* von sich aus so, daß nicht nur die besorgten „Frommen" halbwegs zufrieden sind, sondern die Beanstandeten kleinlauter werden und das in der Kirche dann noch Diskutierbare sich auf einen schmalen Korridor wenig aufregender Kontroversen reduziert: Obwohl Auseinandersetzung nicht nur innerkirchlich der weiteren Klärung und Vertiefung des Glaubens guttäte, sondern der großen, lethargisch und gleichgültig zu sehenden Masse von Zeitgenossen hin und wieder dazu verhelfen könnte, auf das existentielle *Gewicht von Glaubensfragen* aufmerksam zu werden.

Hinzu kommt die alte und immer noch aktuell blutende Wunde, die das Konzil nicht einmal berühren durfte, die aber seither um so mehr Gläubige zu Gläubigen, Gläubige zu Hirten, aber gelegentlich auch Hirten zu Hirten in Gegensatz bringt: die ach so katholische *Fixierung auf Sexualthemen.* Nun ist es bei Gott nicht so, daß die Kirche in diesem Bereich nichts Dringendes zu sagen hätte und alles, was diesbezüglich öffentlich und im Persönlichen geschieht, frei von Sünde wäre und in allem der Menschenwürde und der Achtung des Nächsten entspricht. Aber hier mischen sich alte mit neuen Engführungen. Gerade die alten – die Sexualmoral betreffend – scheinen gegenwärtig sogar wieder besonders akut zu werden, da sich die lehramtlichen Beanstandungen von moraltheologischen Positionen mehren und so gut wie in jeden personellen oder sonstigen kirchlichen Konflikt Fragen der Sexualmoral im weitesten Sinne hineinspielen. Da aber viele in Teilfragen der kirchlichen Sexualmoral insofern keine im strengen Sinn moralische Fragen sehen, als gut und böse im Verhalten und im Umgang der Geschlechter zueinander sich nicht im biologischen Vorgang als solchem und deswegen auch nicht in dessen Manipulierung ereignen, sondern wie in anderen Verhaltens- und Handlungsbereichen auch *im Maß gegenseitiger Achtung* und gegebenenfalls im gemeinsamen Einstehen für die Folgen, wirkt die bekannte Fixierung auf diese

Thematik und *die kirchenamtliche Begründung der Normen* nach wie vor nachteilig auf die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Urteils auch in anderen Fragen.
Indessen sind selbst einer Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, die sonst in voller Freiheit und Unabhängigkeit arbeiten kann, in Fragen, die im weitesten Sinn „Humanae vitae" betreffen, die Hände gebunden. Und jedesmal, wenn ein Dokument zu einer der Fragen dieses Bereichs angekündigt wird – etwa die neuere Fortpflanzungsmedizin betreffend –, geht ein Raunen durch die Reihen der einschlägigen Experten, was wohl diesmal wieder z. B. zur künstlichen Befruchtung zwischen verheirateten Partnern – gesagt werden wird.

Aber hier geht es nicht um die sexualethische Problematik und deren kirchenamtliche Darstellung in sich als um deren Auswirkung auf die *kirchliche Personalpolitik.* Denn dort treffen sich am deutlichsten die Bevorzugung eines bestimmten Frömmigkeitstypus und die sorgfältig überprüfte Standfestigkeit in sexualethischen Fragen, diese wiederum im weitesten Sinne verstanden: Wer – und sei es auch nur andeutungsweise – den Zölibat einmal für revidierbar gehalten hat, wer gegenüber „Humanae vitae" die Berufung auf das persönliche Gewissen unterstützt hat oder wer für den Diakonat der Frau oder gar in einer absehbaren Zukunft die Ordination von Frauen für möglich hält, hat nach den gegenwärtig geltenden Sachkriterien bei Bischofsernennungen wenig Chancen in ein höheres kirchliches Amt zu kommen.
Und neben den *tief Frommen* scheinen auch die *sentimental Frommen* oder die wie immer aufrechten Kämpfer durchwegs den Vorzug zu erhalten vor vorsichtigen, aber konsequenten Dialogikern oder beginnen diese abzulösen, soweit dies nicht längst schon geschehen ist.
Es ist abzusehen, wie sehr kirchliches Leben sich dadurch wieder *auf Autoritätsstrukturen verengen* wird, zumal das Element der Überraschung gegenwärtig zum Stilmittel der Kirchenpolitik zu werden scheint. Die Überraschung trägt den Stempel besonderer Erleuchtung, die bei den sentimental Frommen übermäßigen Eindruck macht; gleichzeitig lassen sich so abwägende Beratung und gremiale Mitverantwortung ausschalten. Die langfristigen Folgen werden nicht ausbleiben, zumal in einer Zeit, in der technisch und verwaltungsmäßig verfeinerte Kommunikationssysteme die weltweite Vereinheitlichung begünstigen. Die im Konzil neuerworbene Katholizität konnte so inhaltlich wie regional bald wieder einer übersteigerten Einheitsidee zum Opfer fallen.

Die Kirche ist trotz Aktivierung der Laien nicht welthaltiger geworden

Dies ist aber der vermutlich noch weniger bedeutende Teil einer gegenwärtig sich abzeichnenden Entwicklung. Denn aus der Dynamik des Konzils leitet sich noch ein zweiter Entwicklungsstrang her. Während jedoch die eben genannten Syndrome sich als Rückwirkungen auf bestimmte Wirkungen des Konzils erklären, hat dieser andere Entwicklungsstrang wenigstens in seinen Ursprüngen mit dem Konzil selbst zu tun.
Das Konzil war nicht nur der große Aufbruch zu einer neuen Zeit- und Weltoffenheit. Seine wesentlichste „Leistung" war eine *neue Selbstvergewisserung der Kirche:* Wer weit nach außen geht, muß zugleich tief nach innen gehen – der Ausdruck stammt in dieser Formulierung von *Walter Dirks.* Wenn die Kirche ihr Weltverhältnis neu bestimmen und auf eine tragfähige Grundlage stellen wollte, mußte sich sich erst ihrer selbst vergewissern, sich und der zeitgenössischen Umwelt verdeutlichen, wer sie im Sinne des göttlichen Stifters ist und wie sie ihren Auftrag versteht. Die Kirche hat dabei ihr Selbstverständnis ganz aus ihrem – sakramentalen – Geheimnischarakter heraus entwickelt und von dort zu einer *neuen Gemeinschaftsfrömmigkeit* des kirchlichen Lebens (Volk-Gottes-, Communio-Theologie) gefunden.

Das bedeutete zunächst keineswegs Introversion, sondern Selbstdefinition von ihrem Auftrag her. „Zeichen und Werkzeug für die innige Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschheit" (Lumen gentium 1): damit bestimmte das Konzil durch das, was zum Wesen der Kirche zu sagen war, zugleich ihren Auftrag. Die Kirchenlehre des Zweiten Vatikanums war trotz der Wendung nach innen auf Sendung, auf Mission gerichtet. Sendung war dabei keineswegs supranaturalistisch verstanden, gewissermaßen als eine Ecclesia ex machina, die der Welt und der Menschheit übergestülpt wird, sondern die der Welt so eingestiftet ist, daß in ihr die Menschheit ihre innerste Einheit finden soll.
Damit war auch gesagt, daß die *irdischen Wirklichkeiten* als Reich des Menschen mit ihrer eigenen Würde als Schöpfung Auftrag der Kirche sind und sie die Spuren Gottes dort sichtbar machen soll. Freilich bedeutete die Konzentration des Konzils auf die Kirche auch: intensive Beschäftigung der Kirche mit sich selbst. Man kann darüber streiten, ob das schon bald nach dem Konzil beklagte Gerangel um innerkirchliche Fragen und die gleichzeitige Lähmung der katholischen Kräfte im gesellschaftspolitischen Bereich noch dadurch verstärkt wurde, daß das Konzil in *Fragen der praktischen Kirchenreform* selbst hinter niedrig angesetzten Erwartungen zurückblieb. Jedenfalls hat sich der Streit in innerkirchlichen Autoritäts-, Struktur- und Mitverantwortungsfragen wenigstens vorübergehend noch mehr erhitzt.

Aber bei der *Wendung nach innen* ist es auch nach dessen Abklingen – wer ereifert sich heute noch über Räte, über im Alleingang vollzogene Bischofsernennungen, selbst über gemaßregelte Theologen oder Laien, über das Ministrantinnenproblem vielleicht – noch geblieben. Vermutlich hat sich der Trend sogar noch verstärkt. Denn zunächst einmal hat sich etwas vollzogen, was vom Konzil her niemand erwartet hatte. Eines der großen Anliegen war die *Aktivierung des Laien,* und zwar nach innen und außen – als Stütze eines verlebendigten Kirchenlebens und als Träger gesellschaftlicher Verantwortung. Nun sind in der Zeit seit dem Konzil die Laien inner-

kirchlich sicher aktiver geworden, auch wenn der Laie als wirklich selbstverantwortliches Subjekt, als Berater und Mitwirkender *aus eigenem Recht* innerkirchlich erst noch in sehr schwachen Formen akzeptiert ist. Aber *zurückgegangen* anstatt daß sie sich gesteigert hätte, ist seine prägende Wirksamkeit in der Gesellschaft. Das hängt mit der autonomen Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens zusammen, ist aber doch zugleich auch eine *innere Schwäche der Kirche* insofern, als gerade auch die Laien bei akuten Problemen in Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft, von Glaube und Zeugnis sich als unfähig erwiesen haben, schwierige Probleme des gesellschaftlichen Wandels auf den Punkt zu bringen und dabei zu einer Stimme zu werden, die, sei es in der öffentlichen Auseinandersetzung, sei es bei der Gesetzgebung, auch gehört wird. Wo waren die Katholiken – Kleriker und Laien – während der Aufwallungen des Neomarxismus und – um nur ein Beispiel zu nennen – emanzipatorischer Erziehungstheorien in den späten sechziger und in den siebziger Jahren, und wo sind sie jetzt bei den neuen Debatten rings um den § 218 über das Selbstbestimmungsrecht der Frau? Man streitet nicht, sondern zerschneidet Tischtücher.

Das kann man in der demokratischen Auseinandersetzung zwischen Parteien. Dort ist solches Verhalten ein legitimes Stilmittel politischer Klärung. Auch die kirchliche Amtsautorität kann deutlicher absetzen: der Klarheit der Lehre wegen. Aber wo es ums Glaubens*zeugnis* geht, muß man sich mit den Motiven der Betreffenden beschäftigen. Nur dann besteht die Chance, daß man selbst verstanden wird. Wer das will, muß tiefer einsteigen in den Wandel der Strukturen und Überzeugungen und in dahinter sich verbergenden Gründen und Begründungen. Dafür scheint aber in der Kirche gegenwärtig niemand den nötigen Atem – das nötige Selbstvertrauen? – zu haben.

Atmosphärische Veränderungen mit dem Schein von Zukunft

Überdies gibt es zunehmend ein *innerkirchliches Ungleichgewicht* besonderer Art: die gesellschaftliche Umgebung der Kirche – dazu gehören auch Politiker und Verbandsinteressenten – erwarten Stellungnahmen vom kirchlichen Amt. Die – vor allem bischöflichen – Amtsträger, aber auch der Papst stellen sich gerne diesen Anforderungen. Auf diese Weise dehnt sich die Kompetenzkompetenz des Amtes gerade in gesellschaftlich-politischen Fragen weit aus. Auch dies ist mit ein Grund für die öffentliche Depotenzierung – Entkräftigung – von Laien. Die Folge ist eine kirchliche Gesellschaftspräsenz vornehmlich in Papierform – durch kirchenamtliche Erklärungen – anstelle von von Laien getragenen Handlungsstrategien in den diakonisch und zeugnishaft zu beakkernden Bereichen und Problemfeldern.

Hinzu kommen beachtliche *atmosphärische Veränderungen* – und zwar solche aus der Kirche und solche aus der Gesellschaft –, die zusammenwirken. In der Kirche wächst das Bedürfnis nach mehr Innerlichkeit – mit Chancen der Glaubensvertiefung, die nicht unterschätzt werden und nicht einfach als Ermüdungserscheinung nach einer längeren Phase innovatorischer Auf- und Ausbrüche abgetan werden können. Aber es nimmt damit auch zu ein sentimentales Bedürfnis nach „Beheimatung" und *heiler Seelenwelt* – eine Mischung aus religiösem Narzißmus und Schutzbedürftigkeit vor den Wechselfällen des Lebens. Die Kirche als Zufluchtsort, *nicht als Exodus* scheint gegenwärtig, folgt man demoskopischen Umfragen, die Leiterwartung in der älteren wie in der jüngeren Generation zu sein. Diese Tendenz wird von außen durch Stimmungen verstärkt, die Abwendung von den komplizierten Gesetzmäßigkeiten eines spätindustriellen Lebensgefüges signalisieren.

Stimmungen der Vernunftabkehr werden so kirchlich häufig zur Rechtfertigung von Weltabkehr. Zudem kehren die gegenwärtig haufenweise anzutreffenden *vorrationalen Simplifizierungen komplizierter Probleme* aus der allgemeinen, vor allem Jugendliche ansprechenden öffentlichen Meinungsbildung als *fundamentalistische Übersteigerungen* – und zwar von rechts *und* links – im kirchlichen Bereich wieder. „Christus ist die Lösung aller Probleme", so kann man nicht nur gelegentlich bei Evangelikalen oder in Sendungen der amerikanischen Electronic Church hören, sondern auch bei Papstaudienzen und von manchem Bischof. Und wie hat *Kuno Füssel* jüngst in Aachen gesagt: Die Gesetze der Wirtschaft hätten sich gefälligst dem Gesetz des Evangeliums zu fügen, als ob im ganzen Neuen Testament sehr viel mehr über Wirtschaft stünde als die Bejahung der Steuerpflicht (vgl. Mt 22,19f. und Röm 13,6) und einer Bevorzugung der „Armen", denen in besonderer Weise die Heilstaten Jesu gelten. Aber grüner oder sozialradikaler Neokonservatismus und katholischer, spirituell und frömmigkeitlich begründeter Altkonservatismus vertragen sich durchaus, wenn es um das immer wieder begründbare, aber eben nicht zu verabsolutierende Mißtrauen gegen die weltlichen, technischen, wirtschaftlichen, kulturellen Fortschritt ordnende Vernunft geht.

Die Kombination hat sogar den *Schein von Zukunft* für sich: neue Nachdenklichkeit, Entthronung der instrumentellen Vernunft, Betroffenheit gegenüber den Gefährdungen des Lebens, neue Sinnsuche sind die Stichworte. Kirchlich wird das rasch gedeutet als Hunger nach Transzendenz, als Bedürfnis nach seelischer Ergänzung, als Rückkehr des Heiligen. Und nehmt alles in allem: als soliderer, weil frömmerer und tieferer Ansatz für eine auf das gesellschaftliche Umfeld ausstrahlende religiöse Erneuerung aus kirchlichem Geist. Doch Erneuerungsansätze sind zwar da, vor allem in den verschiedenen „neuen" geistlichen Bewegungen; auch wenn diese selbst noch zu sehr Ausdruck eines „Rückzugs aufs Religiöse" in einem die existentielle Dynamik des Menschen verengenden Sinn sind, um bereits auf das säkulare Umfeld der Kirche auszustrahlen. Aber das Grundproblem: die Gefahr der Verengung auf einen bestimmten von

zeitgenössischen Grundströmungen *und* innerkirchlichen Wunschvorstellungen *bevorzugten Frömmigkeitstyp* wird vielfach übersehen. Und der sehr selbstzufriedene, auf Tröstung in der kirchlichen Kuschelecke ausgerichtete Geist offenbar auch. In Wirklichkeit zeichnet sich darin zwar keine neue Gettoisierung im Sinne der alten „Autorität und Präzision" ausstrahlenden Geschlossenheit ab. Diesbezüglich trifft heute noch zu, was *Hans Maier* auf die Frage „Rückmarsch ins Getto?" vor rund 13 Jahren antwortete: dies sei eine „schwarze Legende". Für die Rückkehr ins Getto der alten Geschlossenheit, dazu ist schon zu vieles und zu Unterschiedliches gewachsen und sind die geschilderten atmosphärischen Veränderungen in sich zu widersprüchlich. Aber sie könnten uns in Verengungen führen, die die Kirche ärmer machen, als sie in der alten Geschlossenheit war.

Den säkularen Menschen in den Mittelpunkt rücken

Wie diese Verengungen vermeiden bzw. aus ihnen herauskommen? Drei Dinge dürften dafür wichtig sein:
Ein Erstes: In der Kirche braucht es Raum für eine *Vielzahl* von Frömmigkeitstypen und Spiritualitäten. Es darf nicht ein Typus der schlechthin beherrschende und amtliche sein, denn katholischer Glaube kann auf vielerlei Weise gelebt werden, sonst wäre er nicht katholisch. Geschichtlich stehen die Orden für die verschiedenen Spiritualitäten. Sie haben sich aber – sieht man von den strengen Mönchsorden ab – in der Gegenwart eher einander angeglichen. Sie verkörpern auf jeden Fall nicht die Vielfalt, die heute das katholische Christentum braucht, damit es nicht in der Vielzahl beliebiger Lebensentwürfe untergeht.
Die diesbezügliche Vielfalt kann sich regional oder am selben Ort nach *unterschiedlichen Glaubensweisen* ausprägen. Was Afrikaner aus ihrem religiösen Empfinden heraus entwickeln, muß in der Kirche ebenso Platz haben wie die oft wenig nach traditionellen kirchlichen Mustern – monastischen, zölibatären – geprägte Glaubenswelt eines europäischen Alltagschristen. Keiner von beiden ist deswegen unchristlich oder kirchlich Randsiedler. Und wenn in Lateinamerika Menschen im sozialen Elend Auferstehung als Befreiung feiern, kann ihr Christendasein, in Glaube, Hoffnung und Liebe gelebt, trotzdem ganz ursprünglicher Glaubensvollzug sein und muß nicht als revolutionär-marxistische Verfremdung diskreditiert werden. „Marianer" haben – auch in sentimentalen Formen – Platz neben nüchterner Weltfrömmigkeit. Nur darf man nicht meinen, eine vor allem das Gefühl ansprechende Marienfrömmigkeit überwinde alle Probleme, die Christen in Kirche und Welt vorfinden. Und vor allem gibt es kein Frömmigkeitsmonopol, weder für Ordens- noch für Weltchristen, weder für Amtsträger noch für Laien, weder des Intellektuellen noch des vor ihnen zu schützenden „einfachen Volkes". Frömmigkeit mißt sich weder an der Zahl der täglichen Gebete noch an Treuebekundungen zu Papst und Bischöfen, und selbst der regelmäßige Gottesdienstbesuch ist nur *ein* wesentlicher Indikator dafür. Frömmigkeit und Ethos dieser säkularen Menschen sind nicht von vorneherein unfrömmer als die frommen Übungen religiöser „Spezialisten". Davon muß auch etwas in die Spiritualität der Kirche, auch in die Spiritualität der Amtsträger eingehen.

Ein Zweites: Gerade dieser *säkulare Mensch* verdient es, daß er Mittelpunkt aller Bemühungen der Kirche um die heutige Welt wird. Er scheint – erst so kurze Zeit nach dem Zweiten Vatikanum wirklich erstaunlich – dort, wo kirchliche Strategien entwickelt werden, *am meisten vergessen* zu sein. Er ist aber nicht nur die zahlreichste Bevölkerung, mit der es kirchliche Verkündigung zu tun hat. Er findet sich überall: außerhalb der Kirche, aber auch in ihr und nicht nur an deren Rändern, unter Nichtchristen wie unter Christen. Wie die Kirche mit ihm umgeht, wie sie ihn anzusprechen versteht, davon wird weitgehend die Zukunft des Christentums, wenigsstens jetzt bei uns in Europa, aber schon jetzt und später noch mehr auch anderswo abhängen. Damit *er* aufhorcht, wenn Kirche Glauben verkündet, auslegt, bezeugt, bedarf es des geduldigen Dialogs, des respektvollen Umgangs mit seinen menschlichen Gaben und Aufgaben ebenso wie der Herausforderung durch den bewußten Kontrast. Wir brauchen also gerade im Blick auf ihn nicht nur unterschiedliche Glaubensweisen, sondern auch eine *Vielfalt von Glaubenszeugnissen:* Dialogiker sind hierfür ebenso unentbehrlich wie solche Gruppen und Gemeinschaften, die *ihr* Christentum bewußt im Kontrast zu den herrschenden Gewohnheiten leben. Unerläßlich ist aber, daß dem in der säkularen Vernunft und ihren Konstrukten lebenden Menschen Glaube und Frömmigkeit nicht supranaturalistisch übergestülpt werden und auch nicht nur an Gesinnung und Gefühl appelliert wird, sondern daß die Kirche mit *seiner* Vernunft auf die Suche geht, damit diese sich dem Glauben öffnet.

Und ein Drittes: Die Anerkennung der (relativen) *Eigenständigkeit der irdischen Sachbereiche* darf weder bewußt noch unbewußt, weder direkt noch indirekt durch kirchliche Verkündigung zurückgenommen werden: und zwar sowohl soweit sie Ausdruck der Schöpfungsordnung als auch soweit sie das geschichtliche Ergebnis arbeitsteiliger Gesellschaften ist. Was dann jeweils zu tun ist bzw. was als kirchliche Position zu einem wirtschaftlichen, sozialen, technischen Problem, was als Wort zur Asylantenfrage, zur Friedenssicherung oder zur Kernenergie kirchlich verantwortbar ist, kann jeweils nur im Gesprächsprozeß aus Einsicht in die jeweiligen Sachverhalte in Verbindung mit den aus Vernunft und Glaube kommenden sittlichen Regeln erarbeitet werden. Insofern ist die Anerkennung der Autonomie der weltlichen Bereiche für das Christentum selbst heute so notwendig wie die Gewaltenteilung für den modernen demokratischen Staat. Über den Weg der gemeinen Vernunft muß auch der Glaube, auch wenn der letztere die erstere um ein Unendliches übersteigt. Alles andere ist Flucht.

David Seeber

Verbindlich?

Päpstliche Audienzansprachen über Engel und Teufel

Vom 9. Juli bis zum 20. August widmete Johannes Paul II. seine Ansprachen bei den wöchentlichen Generalaudienzen der *Lehre von den Engeln und vom Teufel.* Ausgehend vom nizäno-konstantinopolitanischen Credo, das Gott als den Schöpfer der „sichtbaren und unsichtbaren Welt" bekennt, befaßte sich der Papst mit dem Wesen und mit der Sünde der Engel, ließ zahlreiche Schriftstellen Revue passieren, an denen von Engeln die Rede ist und ging auf die Rolle der Engel in der Heilsgeschichte ein. Die letzten zwei der insgesamt sechs Audienzansprachen galten der Lehre vom Satan und seinen widergöttlichen Machenschaften, wobei Johannes Paul II. die Möglichkeit dämonischer Besessenheit ebenso erwähnte wie die „Anwesenheit Satans in der Geschichte der Menschheit".

Damit hat der Papst einen Ton angeschlagen, der in letzter Zeit von hoher kirchlicher Warte etliche Male deutlich zu hören war: Im *Schlußdokument der Sondersynode 1985* war davon die Rede, daß der „Fürst dieser Welt" auch heute am Werk sei (vgl. HK, Januar 1986, 41) und Kardinal *Ratzinger* hat in seinem Interviewbuch „Zur Lage des Glaubens" Realität, Personalität und Wirkmächtigkeit des Satans ausdrücklich hervorgehoben. Auch die jüngste Enzyklika Johannes Pauls II. spricht in ihren Passagen über den Heiligen Geist und die Sünde mehrmals vom Teufel als letzter Ursache von Sünde und Bosheit (vgl. HK, Juli 1986, 307–309). Offensichtlich verbinden sich in solchen Äußerungen düstere Zeitdiagnose (der Papst sagte in der Audienzansprache vom 13. August, die Präsenz des Satans spitze sich allmählich zu, wenn sich Mensch und Gesellschaft von Gott entfernten) und Insistenz auf einem vielfach kritisch hinterfragten Teil der Lehre der Kirche. Schon *Paul VI.* hatte in einer Ansprache von Ende 1972 (vgl. HK, März 1973, 125–127) sehr massiv den Teufel als eine „Wirkkraft, ein lebendiges, geistiges Wesen" herausgestellt.

Die theologische Diskussion über Sinn bzw. Unsinn eines „Abschieds vom Teufel", zu der Paul VI. mit seiner Ansprache von 1972 Stellung bezog, ist inzwischen abgeflaut, nachdem ihr hierzulande die Ereignisse um den Exorzismus von *Klingenberg* nochmals neue Nahrung verschafft hatten. Geblieben sind allerdings die entscheidenden Fragen: Inwieweit gehört die Lehre von den guten und bösen Engeln zum verbindlichen und unaufgebbaren Glaubensgut der Kirche? Was läßt sich unter den gegenwärtigen Verstehensbedingungen überhaupt sinnvoll und verantwortbar über Wesen und Wirken der Engel bzw. des Teufels sagen? Worauf können sich entsprechende Aussagen stützen?
Das Problem läßt sich nicht dadurch lösen, daß man – mehr oder weniger differenziert – die in Schrift und Tradition anzutreffende Rede von Engeln und Dämonen ganz und gar zum heute nicht mehr assimilierbaren mythologischen Rest erklärt. Es ist aber ebensowenig ein Ausweg, die traditionelle Lehre von den Engeln und vom Teufel einfach zu wiederholen, die *Karl Rahner* treffend als ein „sehr seltsames Konglomerat von mühsam versuchter Systematik aus Bibelstellen, philosophischen Voraussetzungen und Meinungen und volkstümlichen Vorstellungen" charakterisiert hat (Schriften zur Theologie, Bd. XIII, S. 402). Die Audienzansprachen Johannes Pauls II., die sich *ganz im Rahmen der traditionellen Angelologie und Dämonologie* halten, liefern auch deutliche Belege für deren Schwachstellen: Es fehlt z. B. jeglicher Hinweis auf die Hermeneutik biblischer Aussagen über Engel und Teufel, diese werden vielmehr unkritisch als „dicta probantia" für die kirchliche Lehre verwandt.

Was zum wirklich verbindlichen Kernbestand der Lehre über die Engel und den Teufel gehört, ist im übrigen nicht so leicht zu sagen, sieht man von der klaren Abgrenzung gegen gnostisch-manichäische Dualismen (der Teufel als böses Prinzip) bzw. dem ebenso klaren Bekenntnis zu Gott als Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Wirklichkeit ab. Bestimmte Theorien über Sünde und Sturz Satans oder über Erkennen, Wollen und Handeln der Engel gehören jedenfalls nicht dazu. Bei allem Reden über die Engel sind deshalb Bescheidenheit und Vorsicht geboten. Das gilt noch mehr da, wo versucht wird, den *Teufel* als Urheber des Bösen ins Spiel zu bringen: Zu erklären ist das Böse in der Welt in seinen verschiedenen Spielarten auch durch den Hinweis auf den Teufel nicht, ganz abgesehen von dem Unheil, das durch den Teufelsglauben schon angerichtet wurde. Ob in Zukunft die Lehre von den Engeln etwa im Zusammenhang einer Theologie des Kosmos neue Bedeutung gewinnen könnte, ist eine andere Frage. *ru*

Gescheitert

Das Ende des polnischen Landwirtschaftsfonds

In einem Kommuniqué von einer knappen Seite (datiert vom 2. September) erklärte der polnische Primas *Józef Glemp* das Großprojekt „polnische landwirtschaftliche Stiftung" als gescheitert. Die Kontakte zur polnischen Regierung darüber seien zum „Stillstand" gekommen und man habe sich seit längerer Zeit in einer „Sackgasse" befunden (vgl. HK, Januar 1986, 32). Mit dem Verzicht auf die Verwirklichung der Landwirtschaftsstiftung bzw. der in ihrem Rahmen vorgesehenen bzw. durch sie zu finanzierenden Projekte wird ein Vorhaben aufgegeben, das vor ca. 4 Jahren mit viel Hoffnung und nicht wenig Euphorie in die Wege geleitet worden war (vgl. HK, Februar 1985, S. 64–69).
Wer die Initialzündung eigentlich bewirkte, ist nie ganz klar geworden. Erste Gestalt gewann die Idee 1982 in einer Begegnung zwischen deutschen

und polnischen Bischöfen. Pate stand die Erkenntnis, daß die vom Westen geleistete Nahrungsmittelhilfe nicht so weiter geführt werden könne und daß sie für die polnische Bevölkerung auf Dauer auch keine hilfreiche Lösung sei. Besser wäre ein umfangreiches Hilfsprogramm, verstanden als *Hilfe zur Selbsthilfe* für die polnische private Landwirtschaft. Nur so könnten die Versorgungsschwierigkeiten überwunden und die Produktivität der polnischen Landwirtschaft langfristig angehoben werden. Den deutschen und wohl auch den polnischen Gesprächspartnern schwebte damals so etwas wie ein Hilfswerk Misereor für Polen vor. Bald sprach man von einer Art Marschallplan für die polnische Landwirtschaft.

Der Plan ließ sich nicht schlecht an. Verschiedene westliche Länder einschließlich der EG und Amerika konnten als potentielle Geldgeber gewonnen werden. Nationale kirchliche Stellen, so auch der deutsche Episkopat ebenfalls. Sie stellten für die Durchführung der *Pilotprojekte* auch erste Summen zur Verfügung. Insgesamt standen 1985 28 Millionen DM zu deren Durchführung zum Abruf bereit. Die polnische Regierung zeigte sich noch während des Kriegszustandes und später nach dessen Aufhebung kompromißbereit. Der polnische Sejm verabschiedete ein eigenes *Stiftungsgesetz,* das auch dem geplanten Landwirtschaftsfonds eine wenigstens im Prinzip eigenständige Verwaltung und Vergabe seiner Mittel ermöglichen sollte.
Doch die Verhandlungen gestalteten sich von Anfang an schwierig, und bald zeigte sich, daß die Regierung auf Verzögerung, nicht auf Verwirklichung setzte. Bis heute ist unklar geblieben, ob sie sich aus freien Stücken und eigenen Überlegungen so verhielt oder ob sie nicht in erster Linie von ihrem sowjetischen Verbündeten dazu gehalten war, ein tatsächlich relativ eigenständiges Hilfsunternehmen unter der Regie der Kirche solchen Bedingungen zu unterwerfen, daß seine Verwirklichung unmöglich wurde.

Auch von unterschiedlichem Engagement und unterschiedlichen Interessen innerhalb der Bischofskonferenz war gelegentlich zu hören. Aus der Umgebung von Primas Glemp weiß man jedenfalls, daß man sich an der Spitze des Episkopats bis zum Schluß bemühte, das Projekt zu verwirklichen und mit der staatlichen Seite einen Kompromiß zu finden. Verschiedene Hürden, die künstlich hochgesetzt wurden, konnten überwunden werden. Dem Verlangen des Staates, die kollektivierte Landwirtschaft wenigstens zum Teil in das Hilfsprogramm einzubeziehen, kam man insoweit entgegen, als z. B. bei der Verteilung von Kunstdünger und Pestiziden in einer bestimmten Region die Staatsgüter selbstverständlich einbezogen werden sollten. Auch in der Frage der Besteuerung und der Zölle gab es Annäherungen. Die kirchliche Seite war bereit, die vom Staat verlangten Zölle für gelieferte Hilfsgüter aus dem Westen zu zahlen.

Letztlich gescheitert ist das Unternehmen an den Zuständigkeitsforderungen der staatlichen Seite. Die Kirche wollte auf jeden Fall daran festhalten, den Landwirtschaftsfonds *eigenständig* zu führen. Sie wäre bereit gewesen, die Hilfsmaßnahmen bzw. auch die einzelnen Projekte mit dem Staat abzustimmen. Aber die Regierung verlangte für sich die Kompetenz-Kompetenz. Der polnische Landwirtschaftsminister sollte in allem das letzte Wort haben. Diesem „Diktat", so der Primas wörtlich, konnte sich die Kirche nicht fügen.

Die polnische Kirche hofft, die in den jeweiligen Haushalten bereits für die Pilotprojekte vorgesehenen Gelder für eine Reihe von Einzelmaßnahmen verwenden zu können. Gedacht wird dabei z. B. an den Ausbau und die Ausstattung der kircheneigenen landwirtschaftlichen Schulen. So bliebe wenigstens en miniature noch etwas vom alten Projekt übrig. Dieses selbst war wohl von Anfang an zum Mißlingen verurteilt. Ein so großangelegtes Unternehmen in privater Regie, zudem unter dem Dach der Kirche, die in Polen als „natürliche" Opposition zum herrschenden System fungiert, mußte scheitern – an Systemunverträglichkeit. *un*

Maßregelung

Bischof Hunthausen muß Zuständigkeiten an Weihbischof abtreten

Wenige Wochen nach der Bekanntgabe des Entzugs der Lehrerlaubnis für den US-Moraltheologen *Charles Curran,* wurde nun eine weitere vatikanische Sanktion gegen einen prominenten Vertreter des US-Katholizismus bekannt, diesmal sogar gegen einen Bischof: Erzbischof *Raymond G. Hunthausen* von Seattle im US-Bundesstaat Washington muß eine Reihe von Zuständigkeiten an Weihbischof *Donald W. Wuerl* abtreten, und zwar die Bereiche Liturgie, kirchliche Gerichtsbarkeit, Priesterausbildung, laisierte Priester, moraltheologische Fragen. In ihrem Ausmaß ist diese Sanktion gegen einen amtierenden Ortsordinarius ungewöhnlich weitreichend. Das Kirchenrecht sieht in can. 403 § 2, der in dieser Formulierung neu ist, vor, daß einem Diözesanbischof „bei Vorliegen schwerwiegender Umstände" ein Auxiliarbischof gegeben werden kann, der mit besonderen Befugnissen ausgestattet ist.
Vor einem halben Jahr glaubte man noch, der Fall Hunthausen sei nach einer zweijährigen Untersuchung zu den Akten gelegt worden. Im Dezember letzten Jahres hatte der Päpstliche Pronuntius in den USA, Erzbischof *Pio Laghi,* Hunthausen über die Beendigung des Verfahrens gegen ihn in Kenntnis gesetzt. Laghi ermahnte Hunthausen zu größerer Wachsamkeit in Fragen kirchlicher Lehre und erwähnte in dem Zusammenhang eine Reihe von Einzelfragen: Homosexualität, Sterilisation, Sakramentenspendung, Unauflöslichkeit der Ehe. Von sich reden gemacht hatte Hunthausen in den letzten Jahren vor allem durch seine Haltung gegenüber der Rüstungs- und Mittelamerikapolitik der Reagan-Administration. U. a. hatte er sich einem Steuerboykott gegen die nukleare Aufrüstung angeschlossen.

Seinen Gegnern in den USA war Hunthausens Haltung in diesen Fragen seit langem ein Dorn im Auge. Erzbischof Laghi nahm in seinem Brief Hunthausen jedoch in Schutz und rühmte seinen „Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit".

Zu etwa demselben Zeitpunkt, als das Ergebnis der Untersuchung gegen Hunthausen bekanntgegeben wurde, wurde in Rom ein amerikanischer Priester, *Donald W. Wuerl*, von 1969 bis 1979 Sekretär von Kardinal *John Wright*, dem damaligen Präfekten der Kleruskongregation, von Papst Johannes Paul II. zum Bischof geweiht. Vermutungen über einen Zusammenhang mit dem Verfahren gegen Hunthausen gab es bereits damals. Wie Hunthausen nun selbst bekannt gab, ging es für den Vatikan von Anfang darum, Wuerl besondere Aufgaben in der Diözese Seattle zu geben. Er selbst und Wuerl hätten es jedoch für besser gehalten, zunächst hiervon der Öffentlichkeit nichts mitzuteilen, um Wuerl den Beginn seiner Arbeit in Seattle zu erleichtern. Zunächst sei ihm jedoch das Ausmaß und die Qualität der Rolle von Weihbischof Wuerl nicht bekannt gewesen. Erst nach eingehenden Gesprächen habe man ihm bestätigt, daß er Wuerl volle und letztgültige Entscheidungsbefugnis in einer Reihe von Arbeitsgebieten geben solle. Letzte Klarheit habe er vom Nuntius am Rande der Bischofskonferenz in Collegeville im Juni dieses Jahres erhalten. Aus der Bischofskongregation verlautete unterdessen, die Maßnahmen müßten nicht notwendigerweise von Dauer sein. Es wurden aber keine Bedingungen genannt, die erfüllt sein müßten, damit Hunthausen seine Vollmachten wieder voll ausüben könne.

Die teilweise „Entmachtung" von Hunthausen trifft die US-amerikanische Kirche zu einem heiklen Zeitpunkt. Die Gegner Hunthausens sehen sich durch die römische Entscheidung im Fall Curran in ihren Anliegen bestätigt. Die Gegenseite hat sich zwar massiv mit Curran solidarisiert und wird dies auch mit Hunthausen tun. Ob man Wesentliches damit bewirken kann, ist keinesfalls sicher. Sicher ist unterdessen, daß sich die US-Kirche weiter polarisieren wird. Obendrein kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als seien die Vorwürfe gegen Hunthausen aus Teilen der US-Kirche für manchen kaum mehr als Vorwände dafür, um ihn in seinem gesellschaftlichen Anliegen zu treffen. Was man ihm vorwirft, kann seine Geringfügigkeit nur schwer verleugnen. Es wäre fatal, wenn in einem polarisierten binnenkirchlichen Klima wie dem der USA nicht vermittelnde, sondern autoritative Lösungen zur Regel würden. Auch über die USA hinaus könnte dies Signalwirkung haben. Wenn das Bischofsamt wirklich die herausgehobene Bedeutung und Unabhängigkeit besitzt, wie sie in anderen Zusammenhängen gerne herausgestrichen werden, dann kann man nicht beim geringfügigsten Dissens bereits einem Inhaber eben dieses Bischofsamtes seine Vollmachten einschränken. *nt*

Überflüssig

Streit in den USA um Evolution und/oder Schöpfung

Die Liste der Themen, bei denen das Verhältnis von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten zum Politikum wird, reißt nicht ab. Beim Obersten Gerichtshof ist ein Verfahren anhängig, in dem ein Gesetz des Bundesstaates Louisiana auf seine Verfassungsmäßigkeit geprüft werden soll. Das Gesetz verpflichtet Lehrer an öffentlichen Schulen, Evolutionstheorie und Schöpfungslehre gleichberechtigt nebeneinander im Unterricht zu berücksichtigen. Dies Gesetz war bereits einmal für ungültig erklärt worden, der Oberste Gerichtshof hob jedoch diese Entscheidung im letzten Jahr auf und kündigte an, daß dieser Fall neu verhandelt werde. Gegner des Gesetzes weisen darauf hin, daß es gegen die Trennung von Staat und Kirche verstoße. In diesem Sinne äußerten sich unlängst auch eine Gruppe von 70 amerikanischen Nobelpreisträgern: In einer Eingabe an den Obersten Gerichtshof sprachen sie sich gegen eine Vermischung von Wissenschaft und Religion aus. Die Evolutionstheorie sei die einzige Erklärung für die Entwicklung des Menschen und könne darum nicht als eine von mehreren Möglichkeiten neben der biblischen Schöpfungslehre Gegenstand des Unterrichts sein.

Verständlich ist dieser neuerliche Streit nur vor dem Hintergrund der besonderen Situation in den USA. Die Auseinandersetzung zwischen den sogenannten „Evolutionisten" und „Kreationisten" war dort immer schon besonders heftig. Neu ist allenfalls, daß lange Zeit versucht wurde, die Evolutionslehre aus den Schulbüchern fernzuhalten, während heute um die Berücksichtigung der Schöpfungslehre gekämpft wird. Wobei z. T. im Zuge eines erstarkenden Fundamentalismus in den USA wieder durchaus ähnliche Verhältnisse anzutreffen sind wie vor 50 oder 60 Jahren: Im Sinne kreationistischer Maximalforderungen wird die Evolutionstheorie hier und da ignoriert und Schulbehörden müssen einige Kraftanstrengungen unternehmen, wenn sie sich mit der Auffassung durchsetzen wollen, daß die Evolutionstheorie als Unterrichtsgegenstand unverzichtbar sei.

In seinen extremen Ausprägungsformen ist dieser Streit ebenso überflüssig wie anachronistisch. Daß zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungslehre kein Entweder-Oder möglich ist, gehört inzwischen zu den Selbstverständlichkeiten des Dialogs zwischen Naturwissenschaften und Theologie. Von der Schöpfungslehre kann man keine Angaben über die naturgeschichtliche Abstammung des Menschen erwarten – allerdings macht aber auch die Evolutionshypothese eine religiöse Deutung des Verhältnisses von Gott, Mensch und Schöpfung, wie sie die Bibel kennt, keineswegs überflüssig. Insofern können Evolutionstheorie und Schöpfungslehre auch nicht einfach nebeneinander stehen. Ein solches Nebeneinander erweckt den Eindruck, die beiden Vorstellungen seien in irgendeiner Art austauschbar. Wer sich

heute dafür einsetzt, daß die Schöpfungslehre in den Lehrplänen von öffentlichen Schulen auftaucht, kann dies nicht in der Weise tun, daß er die Schöpfungslehre gegen die Evolutionstheorie stellt bzw. letztere an die Seite drängt, sondern nur über die grundsätzliche Frage, ob und in welcher Weise Religion im Schulunterricht ihren Platz finden kann.

Wäre der Streit um Evolution und Schöpfung lediglich ein Streit zwischen zwei letztlich gleichermaßen ideologisch erstarrten Positionen des Evolutionismus einerseits und des Kreationismus andererseits, dann gehörte dieser Vorgang eher in das Kuriositätenkabinett des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft, es wäre ein Nachhutgefecht zum 19. Jahrhundert. Die Dynamik, die diese Frage in den USA erlangt hat, dürfte jedoch darauf hinweisen, daß sich unter der noch so schiefen fundamentalistischen Alternative Evolution oder Schöpfung durchaus etwas Richtiges verstecken könnte: das Empfinden dafür nämlich, daß es mit einer naturwissenschaftlichen Forschung zur Abstammungslehre allein nicht getan ist. Wo es um eine letzte Beheimatung des Menschen geht, ist anderes Wissen gefragt. Der Streit in den USA um Evolution und Schöpfung ist so gesehen nur eine extreme Ausdrucksform eines auch anderswo noch nicht bewältigten Verhältnisses von legitimer Autonomie der Welt und biblisch-christlichem Gottesglauben. *nt*

„Heiligtümer"

Eine jugendliche Reliquienkunde in Aachen

Unter den gelegentlich etwas skurrilen, aber durchwegs liebenswürdigen Randangeboten (gewisse Musikvorführungen, experimentelles Theater, verschiedene Werkstatt-Übungen in Kreativität) auf dem Aachener Katholikentag befand sich ein besonders unscheinbares: eine Ausstellung „Heiligtümer von Jugendlichen" in einem nicht übermäßig großen Raum der Neuen Galerie-Sammlung Ludwig. Auf sie wurde nur aufmerksam, wer das dicke Programmbuch ganz genau durchblätterte oder durch jemand anderen zufällig darauf gestoßen wurde. Die Idee kam von einem BdKJ-Leiter des Bistums Aachen. Sie stand in einem offensichtlichen Ursprungszusammenhang mit der Reliquien-Verehrung der Aachener Heiligtumsfahrt. Nicht als Kontrapunkt dazu gedacht, wohl aber als jugendgemäße Variante zu den Heiligtümern der Heiligtumsfahrt. Der BdKJ-Mann schrieb an Jugendliche, sie möchten durch Zeichen und Gegenstände zu erkennen geben, was ihnen heilig ist und damit auch, was sie unter „heilig" verstehen.

Die „Umfrage" hatte Erfolg; es kam einiges an gegenständlichen Zeichen zusammen; sie wurden mit erklärenden Briefen oder Begleitzetteln ausgestellt. Darunter fand sich im streng religiösen Sinn Heiliges: ein Kreuz, eine erste Bibel, ein altes Gebetbuch; aber diese Sorte von „Heiligtümern" war weit in der Minderzahl. Die Verkündiger einer Rückkehr des Heiligen, kirchlich seit einiger Zeit wieder prognostiziert, hätten in der Ausstellung wenig Anhalt gefunden. Und *Gerhard Schmidtchen* (Was den Deutschen heilig ist, München 1979) mit seiner These von der Umdeutung des religiös Heiligen in profan Heiliges wohl auch nicht. Es war kein bruchartiger Säkularisierungsumschwung ins Profane zu erkennen. Es bewahrheitete sich die Vermutung, daß unter Heiligtümern (auch religiösen und selbst im Christentum) sich immer schon viel Profanes verbarg.

Aber was da an „heiligen" Gegenständen subjektiv-profanen Heiligkeitsverständnisses zusammenkam und wie es von den Besitzern/Besitzerinnen kommentiert wurde, war einfach auf schlicht menschliche Weise sympathisch: der Zottel elend zerschlissen und durchlöchert, der von der Oma über die Mutter auf die Tochter übergeht; die durchgetretenen, ebenfalls durchlöcherten Sportschuhe; das Fahrrad natürlich auch; „Moped, Gabel und Brieftasche" eines 19jährigen, was nicht unbedingt (wie von Thea Winandy in der FAZ vom 13. 9. 86) als „erschreckende Orientierungslosigkeit" ausgelegt werden mußte, eher wohl als (teilweise altersbedingter) Ausdruck sinnschwacher Selbst- und Fremderfahrung.

Insgesamt herrschten Gegenstände, Zeichen und Selbstaussagen vor, die mit Selbsterfahrung, mit Erfahrung überhaupt zu tun hatten: der erste erhaltene Liebesbrief, ein veritabler Besen, nicht als Fetisch weiblicher Putzsucht fungierend, sondern als Geschenk einer Freundin an eine Freundin, mit dem deutlichen (und offenbar erfolgreichen) Vermerk, doch einmal vor der eigenen Tür zu kehren. Kehren war in dem Fall in der Tat so etwas wie ein Bekehrungserlebnis. Aber auch manches einprägsame Zeugnis sonderlicher Formen der Selbstidentifizierung und Selbstdarstellung war dabei (der Zopf des Punks in voller Schönheit von rückwärts fotografiert), aber auch durchdachte Sprüche menschlicher Zuwendung: „Du, der Du das liest, schau Dich an – Du bist mir heilig". Fetische als „verehrtes" Teil einem selbst, ein wenig narzißtische Selbstbeschau und manche jugendlich-naive Preisgabe von sehr Persönlichem, das alles gab es – und gelegentlich auch das Gegenteil: Abwehr der Schaustellung von Intimem, Persönlichem.

Manches ließ an die eigenen Kinder denken, manches erinnerte an die eigene frühe Jugend. Typischer vielleicht als alles andere war ein sehr nüchterner Satz, ein wenig abweisend an die Pinwand geschrieben: „Heilig ist mir das alles nicht, aber es gibt unheimlich viele Dinge, die mir wichtig sind." Wichtig, heißt es doch, ist das, was angeht, herausfordert, betroffen macht, auch und gerade was *unbedingt* angeht. Vielleicht kommt bei der richtigen „Deklination" bzw. Steigerung von wichtig doch *das Heilige* heraus, präziser sogar als bei katholischer Reliquienverehrung. Bleibt nur zu hoffen, daß viele Religionslehrer die Ausstellung gesehen haben und sie sich mit ihren Schülern an solcher „Deklination" und Steigerung dann versuchen. *se*

DDR: Produziert Sozialismus Religion?

„Marxisten und Christen haben in der Frage des Überlebens von Religion im letzten Jahrzehnt Erfahrungen gemacht, die die Erwartungen, Prognosen und auch Ängste der Gründungszeit der Republik weit überholt haben." Mit dieser Feststellung beginnt eine im März dieses Jahres veröffentlichte religionssoziologische Untersuchung aus der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, die seit kurzem auch in der Bundesrepublik zugänglich ist (epd-Dokumentation, Nr. 35 u. 36/86): Für die Marxisten stehe inzwischen fest, daß das von ihnen prognostizierte Absterben von Religion einen langen geschichtlichen Zeitraum einnehmen werde. Für die Kirchen gebe es die überraschende Erfahrung eines *neuen Interesses an Religion* in der DDR-Gesellschaft, parallel zum Schrumpfungsprozeß der Volkskirche.

Spannung zwischen ideologischem Anspruch und Wirklichkeit

Auf diesem Hintergrund geht die von *Erhart Neubert*, Referent für Gemeindesoziologie in der Theologischen Studienabteilung, erarbeitete Untersuchung der „Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft" (so der Titel) nach. Neubert beschäftigt sich vor allem mit dem Phänomen der teils in der evangelischen Kirche der DDR, teils an ihrem Rand angesiedelten Gruppen (Friedens- und Ökogruppen, Initiativgruppen, Kreise der offenen Jugendarbeit, Hauskreise), in denen sich Bedürfnisse und Anliegen artikulieren, die von der offiziellen Ideologie und den von ihr bestimmten Institutionen nicht eingelöst werden, die gleichzeitig aber auch die Kirche als Institution herausfordern. Seine mit viel soziologischer Theorie befrachtete Studie wirft interessante Schlaglichter auf die kirchliche wie auf die gesellschaftlich-ideologische Situation in der DDR.

Die Untersuchung nennt eine ganze Reihe von Belegen für die Spannung zwischen ideologischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit in der DDR. So wird die „Erberezeption" (differenzierteres Luther- oder Preußenbild) als Reaktion auf Defizite gesehen, die aus der „konsequenten Vereinheitlichung und Verknüpfung aller gesellschaftlichen Teilsysteme" auf der Grundlage der marxistischen Ideologie herrühren: „Was die revolutionäre Spitzhacke einst abräumte, wird nun wieder restauriert." Neubert notiert ebenso die Probleme, die sich aus der Entwicklung der DDR zu einem hochentwickelten Industrieland ergeben: Leistungsdruck und Streß führten dazu, daß die Gesellschaft auf einem bestimmten Mittelmaß funktioniere, ohne daß sich die Menschen mit den ideologischen Werten identifizierten. Unter dem Einfluß zunehmender Rationalisierung der Industriegesellschaft scheine, so eine weitere Beobachtung, der *Marxismus selbst von der Säkularisierung betroffen:* „Sozialistische Sinngebung, Werte und Normen, Wahrheitsanspruch u. a. unterliegen bisweilen der gleichen distanzierten und gleichgültigen Haltung und Einstellung wie die der christlichen Vorgänger."

In die kritische Bestandsaufnahme wird auch das offizielle Leitbild der „kommunistischen Erziehung" einbezogen. Empirisch betrachtet, so die auch in diesem Punkt recht vorsichtige Formulierung der Studie, scheine das in sich geschlossene Konzept einer kommunistischen Erziehung nicht aufzugehen: Das Ziel sei zu hoch angesetzt, die ideologische Definition der Arbeit oder des Kollektivs hebe sich als Ideal von den real existierenden Institutionen ab, der sozialistische Gesellschafts- und Kulturbegriff decke nicht die ganze sozio-kulturelle Wirklichkeit ab.

Eine Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit sieht die Untersuchung nicht nur bei der vom Staat urgierten kommunistischen Erziehung, sondern auch bei der *kirchlichen Sozialisation* im DDR-Protestantismus. Die traditionelle kirchliche Sozialisation, so das Resumé, habe weder ihre Aufgabe der Mitgliedschaftssicherung noch den Anspruch, christliche Existenz in der Gesellschaft transparent und wirksam zu machen, erfüllt. Der 90%ige Kahlschlag in der jungen und jüngsten Generation bringe drastisch zutage, daß Religion nicht in der „Monokultur einer gesellschaftlichen Schonung" aufzubewahren sei.

Eine Bewegung aus der Gesellschaft zur Kirche

Deswegen möchte Neubert den Blick auf das lenken, was sich in der DDR-Gesellschaft außerhalb der Kirche als Institution an *religiösen Bedürfnissen* artikuliert, sei es in einer diffusen „Alltagsreligiosität", sei es im Bereich von Kunst und Kunstkonsum („Kunst ist in der DDR Soziologie-, Politik- und auch Religionsersatz") oder in der jugendlichen Subkultur. Diese nichtinstitutionalisierte Religiosität strebe, so die entscheidende These der Untersuchung, nach Institutionalität und betrachte die Kirche als ihre natürliche Heimat. Es werden mehrere Indizien für diese *Bewegung aus der Gesellschaft auf die Kirche zu* angeführt: Zum einen habe sich der Prozeß des Substanzschwundes in den letzten Jahren verlangsamt. Die Kirche müsse zwar zahlenmäßig aufgrund der ungünstigen Alterspyramide noch Verluste hinnehmen, aber viele Gemeinden hätten sich konsolidiert. Unter den Christen sei ein gesteigertes „christliches Selbstbewußtsein" zu verzeichnen: „Vorreiter dieser Bewegung sind Menschen der zweiten und vor allem der dritten Generation der DDR-Bürger, die schon in einer Gesellschaft mit ausdifferenzierter Kirche aufgewachsen sind."

Der Text weist auch darauf hin, daß die Erwartungshaltung an die Kirche und die Christen in der DDR-Gesellschaft ungebrochen sei. Die Kirche werde als *moralische Instanz* angesehen, deren Normen und Werte auch neu auftretenden Problemen gerecht werden könnten. Der Pfarrer genieße als kirchlicher Repräsentant und wesentliche religiöse Symbolfigur in der Gesellschaft der DDR ein hohes Prestige. Schließlich macht die Untersuchung auf das Phänomen der *Bildung von Gruppen* aufmerksam, die „in die Kirche streben oder deren Nähe suchen". Viele einzelne Gruppenmitglieder strebten auch direkt die Kirchenmitgliedschaft an.

Damit ist die Studie bei ihrem eigentlichen Thema: den „sozialisierenden Gruppen". Diese zusammenfassende Bezeichnung wird gewählt, weil sich in diesen Gruppen Sozialisationsvorgänge weitgehend unabhängig von den großen Sozialisationsinstanzen Staat und Kirche abspielen: „Die Gruppenmitglieder sind nicht auf Anpassung und Konformität aus. Sie scheuen nicht das Risiko der sozialen Alternative zu den vorgegebenen gesellschaftlichen Strukturen ... In der Erfahrung eigener ungenügender Sozialisation verbinden sie individuelle und gesellschaftliche Problemlagen." Die „sozialisierenden Gruppen", dienen der Untersuchung einmal als Beleg dafür, daß die DDR-Gesellschaft aus sich selber heraus, als Folge sozialer Defizite „Religion produziert". Gleichzeitig wird an ihnen abgelesen: „Reproduzierte Religion bezieht aus der christlichen Religion Symbole, Theorien und Handlungsweisungen und verdrängt in der DDR-Gesellschaft marxistische Religionsäquivalente".

Von daher ist es konsequent, wenn Neubert in seiner Studie den evangelischen Kirchen in der DDR rät, sich ungeachtet der damit verbundenen Schwierigkeiten auf diese Gruppen als eine mögliche Sozialgestalt von Kirche hin zu öffnen, sie nicht nach kirchennahen und kirchenfernen Gruppen zu selektieren. Die Kirche als institutionalisierte Religion könne ihre gesellschaftliche Rolle in der gegenwärtigen Situation verbindlich und verständlich wahrnehmen, wenn sie versuche, zu der in den Gruppen reproduzierten Religion ein institutionalisiertes Verhältnis zu finden: „Die Gruppen haben jetzt schon Ansätze für die Rückgewinnung von gesellschaftlicher Relevanz in den Kirchen bewirkt."

Wende im Säkularisierungsprozeß?

Mit ihren Empfehlungen für die Haltung der Kirche gegenüber den „sozialisierenden Gruppen" steht Neuberts Untersuchung nicht allein. So heißt es etwa im Bericht der Konferenz der Kirchenleitungen an die Synode des Kirchenbundes vom September letzten Jahres (vgl. epd-Dokumentation, Nr. 43/85), von den Möglichkeiten und Gaben der Gruppen könnten Elemente der Erneuerung auf die Kirche ausgehen: „Es könnte sich hier eine Sozialgestalt der Kirche herausbilden, die sich für uns auf dem Weg in die Zukunft einmal als unentbehrlich erweisen kann". Ob die „Reproduktion von Religion" in diesen Gruppen allerdings schon eine Trendwende im Säkularisierungsprozeß einläutet, wie es die neue Studie nahelegt, steht auf einem anderen Blatt. Kritische Rückfragen müßten vor allem beim recht unbestimmten und fast rein funktionalen *Religionsbegriff* der Studie einsetzen, der das Reden von der „Reproduktion von Religion" überhaupt erst ermöglicht. Die Untersuchung liefert *eine* wichtige Perspektive zur Deutung und Wertung des neuen Interesses für Religion in der DDR-Gesellschaft; Ergänzungen und auch Korrekturen sind sicher möglich und nötig.

Nur in einer Anmerkung verweist Neubert auf ähnliche Entwicklungen in anderen sozialistischen Staaten, wobei er einen im „Concilium" (Oktober 1985) veröffentlichten Aufsatz des Soziologen *Miklós Tomka* über Unbehagen der Jugend und Religion in Ungarn anführt. Tatsächlich sind Phänomene eines religiösen Aufbruchs vor allem in Teilen der Jugend und entsprechende Gruppenbildungen in allen kommunistisch regierten Ländern Mittel- und Osteuropas anzutreffen, ohne daß man die Entwicklung in den einzelnen Ländern einfach über einen Kamm scheren dürfte. Vom Absterben der Religion jedenfalls kann nirgendwo die Rede sein. *U. R.*

Europa: Verstärktes Bemühen um Zusammenarbeit

Vom 4. bis 11. September 1986 fand in Stirling, Schottland, die IX. Vollversammlung der Konferenz europäischer Kirchen (KEK) statt, sieben Jahre nach der VIII. Vollversammlung auf Kreta im Oktober 1979 (vgl. HK, Dezember 1979, 596–598). Wurde die erste Vollversammlung (Nyborg I) im Jahre 1959 von 90 Vertretern aus 52 Kirchen beschickt, kamen in Stirling 210 stimmberechtigte Delegierte aus 96 Mitgliedskirchen zusammen. Gegenwärtig umfaßt die KEK 116 Mitgliedskirchen. An der Vollversammlung konnten die Serbisch-Orthodoxe Kirche mit 10,5 Mio. Mitgliedern und die Vereinigte Methodistische Kirche von Estland mit nur 2000 Mitgliedern aufgenommen werden.

Europas zweite Evangelisierung

Die römisch-katholische Kirche ist nicht Mitglied der KEK. Diese arbeitet jedoch eng mit dem Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) zusammen. Der Rat war mit fünf „fraternal Delegates" (Kardinal *Basil Hume*, Westminster, Erzbischof *Patrick O'Brien*, Edinburgh, Bischof *Josef Möller*, Groningen, Weihbischof *Alfred Kleinermeilert*, Trier, CCEE-

Sekretär *Ivo Fürer*) vertreten. Dazu kamen drei Vertreter des Einheitssekretariates und drei katholische Mitarbeiter in den Vorbereitungskommissionen.

In Stirling waren das Präsidium (8 Mitglieder) und der beratende Ausschuß (27 Mitglieder) neu zu bestellen. Diese Organe sind für die Arbeit der KEK zwischen den Vollversammlungen verantwortlich. Vom bisherigen Präsidium stand einzig Metropolit *Alexy* (UdSSR) für eine Wiederwahl zur Verfügung. Aus dem deutschen Sprachraum wurde Bischof *Gernot Jung* (Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck) gewählt. Ca. ¾ aller Mitglieder des beratenden Ausschusses sind neu. Am Ende dieses Jahres wird zudem der bisherige Generalsekretär *Glen Garfield Williams* das Amt dem Schweizer *Jean Fischer* übergeben. Williams prägte die KEK zuerst als Exekutiv-, später als Generalsekretär während 25 Jahren mit. Man sprach zu Recht von einem eigentlichen Generationswechsel in der KEK.
Entscheidend für die Weiterarbeit sind die Beschlüsse der Vollversammlung aufgrund des Berichtes des Weisungsausschusses. Grundsätzlich wurden die beiden bisherigen Hauptarbeitsbereiche „Einheit und Zeugnis" und „Frieden und Gerechtigkeit" bestätigt.

Ein erster Abschnitt befaßt sich mit der *kommenden Studienarbeit.* Darin heißt es: „Wir empfehlen, dem Thema ‚die Mission der Kirche in einem säkularisierten Europa' für die nächste Periode Priorität zu geben." Diese Prioritätensetzung ist von der Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche mitbeeinflußt. Der Bericht beruft sich nämlich auf die Botschaft des Vorsitzenden des Präsidiums, *André Appel* (Straßburg): „Lassen sie mich bitte ein weiteres positives Element erwähnen, das zum sichtbaren Ausdruck unserer Einheit werden könnte. Es handelt sich um eine Herausforderung von der Art, wie sie nur selten vorkommt.
Im Oktober letzten Jahres, nur wenige Tage vor der Bischofssynode, trat in Rom das 6. Symposium der europäischen Bischöfe zum Thema Säkularisierung und Evangelisierung zusammen. Wenige Wochen später unterstrich Papst Johannes Paul II. in einem Schreiben an die Leitungen der europäischen Bischofskonferenzen die Bedeutung des Themas und die Ergebnisse dieses Symposiums. Europa ist in der Tat der erste vollständig evangelisierte Kontinent gewesen. Von hier gingen unzählige Missionsbemühungen in aller Welt aus. Heute, so formulierte es Kardinal Hume in seiner Schlußansprache auf dem Symposium, braucht Europa eine zweite Evangelisierung. Und der Papst fügte hinzu, dies könne nicht von einer Kirche allein geleistet werden, es bedürfe hierzu vielmehr einer ökumenischen Vorbereitung. Ich frage mich, ob diese Vollversammlung sich nicht mit dieser Frage befassen und entsprechende Vorschläge machen sollte." Die Vollversammlung folgte dieser Aufforderung.

Einfluß der katholischen Seite

„Einer der echten Fortschritte zwischen der VIII. und IX. Vollversammlung ist die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche durch das Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae", heißt es im Bericht des Weisungsausschusses. Im Hintergrund dieser Bemühungen stand die Erfahrung der 3. Europäischen ökumenischen Begegnung in Riva del Garda und Trient im Oktober 1984 (vgl. HK, November 1984, 499f.). In Stirling zeigt sich, daß diese Begegnung auch für solche, die nicht daran teilgenommen haben, zum Symbol für die Gemeinsamkeit der Christen in Europa geworden ist. Neben dem genannten Bereich der Evangelisierung wurde die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche empfohlen: Sofortige Neubestellung des gemeinsamen Ausschusses CCEE/KEK, Einberufung der 4. Europäischen ökumenischen Begegnung (vorgesehen für 1988), Zusammenarbeit in der Begleitung des Helsinki-Prozesses, Versöhnungsarbeit in Nordirland.

Die KEK wünscht, zusammen mit dem CCEE, einen *gemeinsamen „Ausschuß der Kirchen für Islam in Europa"* einzurichten, welcher die bestehenden Initiativen koordinieren und ergänzen soll. Die Zusammenarbeit soll auch im Bereich von Gerechtigkeit und Frieden vertieft werden: „Wir empfehlen, daß die KEK im Kontext des vom Ökumenischen Rat der Kirchen initiierten konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung gemeinsam mit dem CCEE die Initiative ergreift, eine „Nordkonferenz" zum Thema „Frieden mit Gerechtigkeit" vorzubereiten und durchzuführen, an der die Kirchen der nördlichen Hemisphäre, und zwar vor allem aus den Ländern, die die KSZE-Schlußakte unterzeichnet haben, teilnehmen. Diese Konferenz müßte vor Ende 1988 im Vorfeld der für 1990 geplanten ÖRK-Weltkonferenz stattfinden." Der Rat der europäischen Bischofskonferenzen hat zu dieser Empfehlung noch nicht Stellung bezogen.

Im Sinn der bisherigen Arbeit soll bei der KEK ein Sekretariat „Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte" eingerichtet werden. Es soll sich mit Fragen von Entmilitarisierung, Abrüstung, Frieden, Reduzierung und Liquidierung von Nuklearwaffen, Zusammenarbeit zwischen Christen und Friedensbewegungen, Schaffung von Vertrauen, friedlicher Koexistenz befassen. Es soll die *Menschenrechtsarbeit* der Kirche fördern und unterstützen, den KSZE-Prozeß in engem Kontakt mit dem Kanadischen Rat der Kirchen und dem Nationalrat der Kirchen Christi in den USA überwachen und begleiten. In der Diskussion zu Friedensfragen zeigte sich wohl am deutlichsten, daß die Kirchenvertreter zugleich Staatsbürger und in ihre Länder eingebunden sind. Politische Positionen beeinflußten die Diskussion, was dem Westeuropäer angesichts der bedeutenden Vertretung aus sozialistischen Staaten besonders auffiel.

Im weiteren will die KEK in den kommenden Jahren den kleinen Kirchen im südlichen Europa mehr Aufmerksamkeit widmen, die Zusammenarbeit

mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und mit Gruppierungen von Kirchen und ökumenischen Vereinigungen ausbauen, die Kommunikation mit den Mitgliedskirchen verstärken, ihre Koordinationsaufgabe in der Arbeit für Flüchtlinge und Asylsuchende in Europa wahrnehmen.

Schwierige, aber doch fruchtbare Vielfalt

„Angesichts der zahlreichen Aufgaben, die die IX. Vollversammlung erwarten, soll der Gottesdienst einer ihrer Schwerpunkte sein", hatte das Präsidium beschlossen. Neben dem feierlichen Eröffnungs- und Schlußgottesdienst und dem öffentlichen Gottesdienst am Samstagabend wurde jeder Tag mit einem einstündigen Morgengottesdienst eröffnet, in dessen Mittelpunkt die *Bibelarbeit* stand. Am frühen Morgen feierten Anglikaner, Orthodoxe, Protestanten und Katholiken abwechselnd je eine Eucharistiefeier. Nach dem Mittagessen wurde zu einer Meditation eingeladen.

Das Hauptthema der Vollversammlung lautete „Ehre sei Gott und auf Erden Frieden". Im Anschluß an zwei einleitende Referate von Prof. *Paolo Ricca*, Waldenser aus Italien, und von Pastorin *Evamaria Taut* aus der Evangelisch-lutherischen Kirche Sachsens (DDR) arbeiteten die Teilnehmer in vier Sektionen: Die Herrlichkeit Gottes in einer säkularisierten Welt; Göttliche Herrlichkeit und die Einheit der Kirche; Herrlichkeit Gottes und Schöpfung; Gottes Herrlichkeit und Friede auf Erden. Die Sektionsberichte wurden von der Vollversammlung zur Kenntnis genommen, nicht aber im einzelnen verabschiedet. Sie enthalten theologische Überlegungen, Erwägungen zur Situation und Empfehlungen an die KEK. Die vorliegenden Texte sind als Ergebnis dieser Arbeit durchwegs interessant und überlegenswert.

Wichtiger ist aber die in den Gruppen und Sektionen ermöglichte Begegnung und gemeinsame Arbeit der Vertreter aus vielen Kirchen, Ländern, Altersstufen, beruflicher Herkunft: ein eindrückliches Bild der großen, gewiß schwierigen, letztlich aber doch fruchtbaren Vielfalt *I. F.*

Nach dem Attentat: Chile unter Belagerung

Mit dem gescheiterten Attentat auf den chilenischen Staatspräsidenten General *Augusto Pinochet* vom 7. September hat, wie zu erwarten war, eine Phase verstärkter politischer Repression im Land eingesetzt. Der auf zunächst drei Monate ausgerufene Belagerungszustand hat die ohnehin eingeschränkten Bürgerrechte wie Versammlungs- und Pressefreiheit weitgehend aufgehoben und den Präsidenten ermächtigt, Verhaftungen und Gewahrsam an geheimem Ort ohne Gerichtsbeschluß anzuordnen. Der General kündigte an, von seinen erweiterten Befugnissen so lange Gebrauch zu machen, bis der Widerstand gegen das Regime im Volk gebrochen sei.

Zwei Wochen nach dem Attentat sind Tagespresse, Radio und Fernsehen gleichgeschaltet, über Unruhen, „terroristische Verbrechen oder andere verbotene Aktivitäten" darf seit dem 14. September nicht mehr berichtet werden. Die oppositionellen Zeitschriften „Hoy", „Cauce", „Análisis", „Fortin" und „Bicicleta" wurden verboten. Weder Reuter noch die italienische Nachrichtenagentur Ansa dürfen wegen „Beleidigung der Streitkräfte" aus Chile berichten.

In der ersten Woche nach dem Attentat, also vor Verhängung des Berichtsverbots, wurden vier Regimegegner von Uniformierten oder Zivilisten entführt und von Kugeln durchlöchert aufgefunden, eine 22jährige Chilenin wurde im Armenviertel La Victoria der Hauptstadt Santiago erschossen. Drei französische Priester (der Pfarrer von La Victoria, *Pierre Dubois, Jaime Lancelót* und *Daniel Caruette*) sind wenige Tage nach ihrer Verhaftung abgeschoben worden, zwei amerikanische Mary-Knoll-Patres *(Thomas Henehan, Terence Cambias)* erhielten Ausweisungsbescheide, mindestens ein chilenischer Priester ist in Haft. Bis Mitte September waren mindestens 60 Personen verhaftet, darunter auch gemäßigte Politiker wie der Sozialist *Ricardo Lagos*. Zahlreiche der Opposition zugerechnete Personen, insbesondere Politiker und Journalisten, wurden telefonisch bedroht. Vor allem in den Randgebieten der Städte haben die gefürchteten „Allanamientos", Razzien im Morgengrauen von Polizei und Militär, zugenommen.

Unklarheit über die Attentäter

Über die Urheber des gescheiterten Attentats herrscht immer noch Unklarheit. Die sofort von offizieller Seite beschuldigte kommunistische Untergrundorganisation „Patriotische Front Manuel Rodríguez (FPMR)" machte über ihre Kontaktleute widersprüchliche Aussagen. In Chile wird ihr allgemein die Täterschaft zugeschrieben, zumal die Terrorgruppe Wochen vor dem Attentatsversuch einen Anschlag auf den Präsidenten angekündigt hatte. In oppositionellen Kreisen wurde jedoch zunächst nicht ausgeschlossen, daß das Regime den Anschlag selbst inszeniert habe. Der Vater des in Chile als einer der Attentäter gesuchten *César Bunster* erklärte in Mexiko, sein Sohn solle herhalten für ein von der Diktatur vorgeführtes Täuschungsmanöver, mit dem sie sich an der Macht habe halten wollen. *Alvaro Bunster* war unter der Regierung Allende Botschafter in London, sein Sohn war erst in diesem Jahr aus dem Exil nach Chile zurückgekehrt. Eine Woche nach dem Attentat bekannte sich die FPMR über ihren Sprecher *Patricio Mans* im Madrider Rundfunk erneut zu dem Anschlag.

Einigkeit dürfte in Regierung und Opposition darüber herrschen, daß das gescheiterte Attentat zu keinem für Präsident Pinochet günstigeren Zeitpunkt hätte geschehen können. Die Auswirkungen des Anschlags wurden sofort spürbar: Anhänger des Regimes gingen auf die Straße und forderten härteres Durchgreifen bei der Bekämpfung des Terrorismus. Der brutale Mordanschlag, bei dem fünf Männer von Pinochets Leibgarde umkamen, wurde aber auch von vielen in der Bevölkerung mißbilligt, die in den letzten Jahren einer schweren Wirtschaftskrise auf Distanz zum Regime gegangen waren.

Pinochet kann dennoch nicht unbeschränkt herrschen

Ebenso augenfällig wie die prompte politische Außenwirkung des 7. September sind jedoch die Auswirkungen im Regime und in der Person und Position des Präsidenten selbst. Nicht nur die politische Lage, d. h. die Kräfteverhältnisse, sondern die psychologische Grundlage der Diktatur ist verändert. Präsident Pinochet regiert mit einemmal nicht mehr trotz aller und noch ständig wachsender Widerstände, er ist überzeugt, durch den Mordanschlag die fast völlig geschwundene Legitimation für seine Herrschaft neu erworben zu haben (realistischer sehende Regierungspolitiker nutzen zumindest den Effekt). Nur so ist die Vielzahl seiner Äußerungen zu verstehen, in denen er ungeniert und ohne internationale Rücksichten sein Regime als funktionierende Demokratie anpreist. Am Morgen nach dem Attentat erklärte Pinochet im Fernsehen, die Welt habe jetzt den Beweis, daß in Chile Krieg herrsche „zwischen Demokratie und Marxismus", eine Variante seiner langjährigen Maxime „Ich oder das Chaos". Mehrfach deutete er an, das Volk hätte sich – wäre der Anschlag gelungen – gegen die marxistischen Mörder erhoben. Der New York Times erklärte er, das Volk sei mit ihm, er selbst habe keine Ambitionen, wolle die Macht nicht für sich. Sieben Stunden lang ließ er sich bei einem Defilee am „ersten Tag der Zukunft" von seinen Anhängern feiern. Geschickt schürte er nationalistische Gefühle („Wir werden uns auch von den Amerikanern nichts aufzwingen lassen") und rückte ausländische Kritiker seines Regimes ohne Unterschied in die Nähe des Kommunismus.

Frontal wie nie zuvor griff Präsident Pinochet die katholische Kirche des Landes an. Die ersten unter dem verschärften Belagerungszustand Ausgewiesenen waren die drei französischen Geistlichen. Der Erzbischof von Santiago, Kardinal *Juan Francisco Fresno,* hatte die Inhaftierten besucht und den Innenminister vergeblich um eine Überprüfung des Abschiebungsbefehls gebeten. Daraufhin bezeichnete die Chilenische Bischofskonferenz die Ausweisungen als „beleidigenden Angriff auf die Kirche". Zuvor hatte sie den Anschlag auf den Präsidenten öffentlich verurteilt und gleichzeitig die Bitte ausgesprochen, die Bestimmungen des Belagerungszustandes mit Mäßigung anzuwenden. Zudem forderte sie die Aufklärung der Mordfälle in den Tagen nach dem Attentat. In seiner Rede zum 13. Jahrestag des Militärputsches am 11. September machte General Pinochet dann die katholische Kirche und die „mit ihr verbündeten Parteien" ausdrücklich mitverantwortlich für „Zerstörung und Tod" in Chile.

Daß Pinochet aber auch mit seinen derzeitigen Sondervollmachten nicht unumschränkt herrschen kann, zeigt sein offenbar aufgegebener Plan, ein Referendum abzuhalten. Der General hatte am Tag nach dem Attentat im Fernsehen angekündigt, er wolle sich so vom Volk Unterstützung für neue Antiterrorgesetze holen, um die Guerilla endgültig zu vernichten. Dieser Plan stieß offenbar auf Widerstand in der Junta. Von der Opposition aufmerksam registriert wurde eine Äußerung des Marine-Oberbefehlshabers, Admiral *José Toribio Merino,* bei einem offiziellen militärischen Akt am 11. September, das bisher Erreichte sei „nicht das Werk eines Einzigen, sondern das aller". Die konservative Tageszeitung „Mercurio" würdigte die Politik des Präsidenten aus Anlaß des Jahrestags, schrieb aber auch, die Morde an den Regimegegnern seien unentschuldbar.

Streitkräfte wieder zusammengerückt?

Das politische Machtgefüge innerhalb des Regimes war vor dem 7. September in einem prekären Zustand, die oppositionellen Kräfte lebten angespannt unter der von Monat zu Monat wachsenden staatlichen Repression, ohne ihrer noch immer heillosen Aufsplitterung Herr zu werden. Die Bevölkerung leidet unter der andauernden Wirtschaftskrise, vor allem der hohen Arbeitslosenrate (vgl. HK September 1985, 432ff). Ein nationaler Konsens, von der Kirche und den demokratischen Parteien gemeinsam beschworen und in Ansätzen politisch in Gang gesetzt, war in weite Ferne gerückt. Was Chile noch zusammenhalte, so ein kirchlicher Kommentar in diesem Sommer, sei ein Gürtel von repressiver Gewalt. Nach Umfragen hatte das Regime nur noch 15 Prozent der Bevölkerung hinter sich, soviel wie die Kommunisten.

Dennoch deuteten Symptome seit dem Frühjahr darauf hin, daß sich die Machtverhältnisse zu verschieben begonnen hatten, allerdings ohne daß eine Gruppierung, etwa die Opposition, spürbar davon profitiert hätte. Die politische Macht, die gesellschaftlichen Kräfte, schienen insgesamt eher geschwächt. Das hat sich, was Regierung und Streitkräfte angeht, mit dem fehlgeschlagenen Attentat geändert. Die Streitkräfte haben die Reihen gegenüber der Opposition vorläufig wieder geschlossen, nachdem es in den letzten Monaten Versuche der bürgerlichen Parteien gegeben hatte, einzelne, ideologisch weniger fixierte Militärs in die Gespräche über einen nationalen Konsens einzubeziehen. Innerhalb von Regierungsjunta und Streitkräften waren Unstimmigkeiten mit Pinochet entstanden über die Präsidentschaftswahl 1989. Pinochet möchte den Verfassungsartikel geändert sehen, nach dem *die Junta* dem Volk den Kandida-

ten vorschlagen wird, da er den andern Juntagenerälen mißtraut. Luftwaffenchef General *Fernando Matthei* betonte am 11. September nach der Rede des Präsidenten, die Junta werde den in der Verfassung vorgeschriebenen Weg unbeirrt gehen. Das kann nur bedeuten, daß Pinochets Plan weiter auf Widerstand stößt. Eine Annäherung von Teilen der Streitkräfte an die Opposition ist in der derzeitigen Situation indessen kaum zu erwarten, eher könnten die Spannungen mit dem zunehmend halsstarrigen Präsidenten anwachsen.

Die „schmutzige Arbeit", die den in Chile traditionell hoch angesehenen Streitkräften seit 13 Jahren und nun zum dritten Mal unter dem Belagerungszustand mit der Verfolgung, Knebelung und Vernichtung subversiver Kräfte aufgegeben ist, hat vor allem Heer und Carabinerios in Verruf gebracht, um so mehr, als sie seit Jahren auch in Zivil und neuerdings mit geschwärzten Gesichtern im Einsatz sind. In der Bevölkerung wurden die mit großem propagandistischem Aufwand publizierten Berichte über ein von der Armee entdecktes immenses Waffenlager der Guerilla offen angezweifelt (seit zwei Jahren ist bekannt, daß die Armee mit provokativen Bombenlegungen operiert). Das Vorgehen des mit den Jahren offenbar brutalisierten Militärs gegen die Bevölkerung hatte am 2. Juli seinen spektakulären Höhepunkt erreicht: Uniformierte schlugen zwei Jugendliche in einer Nebenstraße im Zentrum von Santiago blutig und steckten sie in Brand. Noch lebend wurden sie an einer Ausfahrtstraße aus dem Jeep geworfen. Das Mädchen überlebte schwerverletzt.

Gegen die skandalöse Behandlung des Falles durch die Justiz protestierte Kardinal Fresno ohne Erfolg. Ungeachtet zahlreicher Zeugen stellte die Polizei die Gewalttat als selbstverschuldeten Unfall dar, später wurde lediglich ein Beteiligter unter Anklage gestellt, zunächst wegen Nachlässigkeit, dann unter dem Druck der Öffentlichkeit wegen unnötiger Gewaltanwendung. Zum Vergleich: zum gleichen Zeitpunkt wurden unter dem Verdacht der medizinischen Hilfeleistung für einen verletzten militanten Regimegegner ein Arzt und ein Anwalt des kirchlichen Solidaritätsvikariats 93 Tage ohne Anklageerhebung festgehalten.

Schwere Zeiten für Kirche und Opposition

Der demokratischen Opposition, von General Pinochet als Handlanger des chilenischen Terrorismus und internationalen Kommunismus bezeichnet, stehen nun noch schwerere Zeiten bevor. Die Regierung hatte sich schon vor dem Attentat konsequent allen Gesprächsangeboten verweigert; damit sind die mühselig zustande gekommenen Zusammenschlüsse wie die „Demokratische Allianz" und die „Bürgerversammlung" in einem wesentlichen Punkt gescheitert.

„Die derzeitige politische Lage ist katastrophal, katastrophal deshalb, weil sie innerhalb der verfassungsmäßigen Ordnung keinen einzigen Ausweg mehr bietet", schrieb die Jesuitenzeitschrift „Mensaje" in der letzten Ausgabe vor dem Anschlag auf Pinochet. Mit der Erfolglosigkeit der bürgerlichen Opposition vor dem Belagerungszustand und der jetzigen unfreiwilligen Tatenlosigkeit wird die bisher entgegen allen offiziellen Behauptungen noch schwache Guerilla Zulauf erhalten. Die Kirche, die im klaren Bewußtsein dieser Gefahr seit Jahren auf eine politische, gewaltfreie Lösung drängt, ist jetzt offenbar zum direkten Gegner des Regimes avanciert. Der offene Konflikt war indessen bereits abzusehen, als die Bischöfe in ihrer Erklärung vom 13. Juli fünf Ursachen für Gewalt und Unfrieden in Chile in dieser Reihenfolge nannten: „das allzu lange dauernde Leiden der Bevölkerung", „die mangelnde Teilhabe des Volkes, vor allem an der Politik", „den militaristischen Charakter des Regimes", „die Machtausübung durch Polizeikräfte", „den politischen Terrorismus unterschiedlicher Prägung". *G. B.*

Das „katholische und" in Österreich

Die Situation nach dem Bischofswechsel in Wien

Österreich bot in den letzten Wochen gleich zwei Überraschungen. Kirchlich bedeutet die Weihe und Amtseinführung des neuen Erzbischofs von Wien P. Hermann Groer einen unerwarteten Einschnitt. Politisch überstürzten sich die Ereignisse fast zur gleichen Zeit geradezu: Nach der Aufkündigung der bisherigen SPÖ-FPÖ-Koalition wurden für die zweite Novemberhälfte Neuwahlen ausgeschrieben. Der folgende Bericht befaßt sich vor allem mit dem Erzbischofwechsel in Wien und den damit zusammenhängenden Vermutungen und Gerüchten, die sich vor allem auf den bisherigen und möglichen künftigen kirchenpolitischen Kurs in Österreich und das Verhältnis Kirche–Parteien beziehen.

Die erbitterte Wahl-Auseinandersetzung um Kurt Waldheim, die im Frühsommer zu einer sozialistischen Niederlage führte, hatte den Rücktritt des Bundeskanzlers Fred Sinowatz zur Folge. *Franz Vranitzky*, sein Nachfolger als Regierungschef, ist erst kurz im Sattel, hat aber als „Typ des Machers" Sympathien bis hinein in bürgerliche Kreise gewinnen können. Trotzdem verlor die sozial-liberale Koalition in Österreich immer mehr an Konturen, und der opportunistische Kurs des freiheitlichen Parteiobmannes *Norbert Steger* führte dazu, daß die ohnehin kleine FPÖ als Junior-Partner der Sozialisten immer mehr zusammenschrumpft.

Veränderte politische Lage

Angesichts dieser Situation kam es innerhalb der freiheitlichen Partei beim Parteitag im September zu einem generalstabsmäßig vorbereiteten innerparteilichen Putsch, der dem mit viel Sinn für demagogische Wirkung ausgestatteten Obmann der Kärntner FPÖ, *Jörg Haider,* zur Führung der Gesamtpartei verhalf. Dieser Führungswechsel in der FPÖ, der in der öffentlichen Diskussion etwas vordergründig und ungenau als Ergebnis einer Auseinandersetzung zwischen den „Liberalen" und den „Nationalen" in der FPÖ gedeutet wird, kam der Führung der Sozialistischen Partei zu diesem Zeitpunkt höchst willkommen: die relativ hohen Sympathiewerte für den neuen Bundeskanzler hatten bereits Wochen zuvor zu innerparteilichen Spekulationen in der SPÖ geführt, ob man nicht mit einer vorgezogenen Nationalratswahl wenigstens die relative Mehrheit im Parlament behaupten könnte.

Die Wahl Jörg Haiders bot nun den Anlaß für die SPÖ, die Koalition mit der FPÖ aufzukündigen und Neuwahlen für den 23. November anzusetzen. Das Problem, wie man bis zu diesem Termin regieren könnte, wurde in längeren Gesprächen mit Bundespräsident Kurt Waldheim gelöst: auch die freiheitlichen Regierungsmitglieder bleiben bis zur Neuwahl im Amt, so daß der neue FPÖ-Parteiobmann Jörg Haider mit seinem Vorgänger und Intimfeind Norbert Steger als Vizekanzler noch einige Wochen auskommen muß.
Im Hintergrund der bevorstehenden Neuwahlen steht die katastrophale Situation der verstaatlichten Industrie, die von den Sozialisten jahrzehntelang als „heilige Kuh" gehätschelt worden ist und die nun vor dem Zusammenbruch steht. Besonders betroffen von dieser Entwicklung ist die VÖEST-Alpine, der größte verstaatlichte Konzern in Österreich, der jahrelang als Paradebeispiel des österreichischen Wiederaufbaues gegolten hat und der nun durch leichtfertige Ölspekulationen, verfehlte Investitionen in den USA und permanente rote Zahlen im eigenen Produktionsbereich Milliardenverluste hinnehmen muß. Der verstaatlichte Konzern sieht sich gezwungen, von insgesamt knapp 40 000 Beschäftigten mehr als 10 000 Arbeiter und Angesellte abzubauen.

Als Bruno Kreisky noch Bundeskanzler war, sagte er immer wieder, er habe keine schlaflosen Nächte wegen der erhöhten Staatsschulden, wenn man damit nur eine größere Arbeitslosigkeit vermeiden könnte. Jetzt, nur wenige Jahre später, ist das Fiasko dieser Politik sichtbar geworden: der Staat muß an die 40 Milliarden Schilling in die verstaatlichten Betriebe hineinpumpen, um sie vor dem Konkurs zu retten, während gleichzeitig Tausende Arbeiter und Angestellte der VÖEST-Alpine und von anderen verstaatlichten Unternehmungen abgebaut werden. Diese Situation hat in den Zentren des VÖEST-Alpine-Konzerns, in Oberösterreich und vor allem im traditionsreichen obersteirischen Industrierevier, schockartige Reaktionen ausgelöst.

Der neue Bundeskanzler Franz Vranitzky versucht in diesem Dilemma, das Ruder sozialistischer Regierungspolitik radikal herumzureißen. Er tritt jetzt für eine „Politik der Ehrlichkeit" ein, bezeichnet die Kündigung von Tausenden Arbeitnehmern in der verstaatlichten Industrie als unumgänglich und meint, nur auf diese Weise könne eine Sanierung der gefährdeten verstaatlichten Industrie durchgesetzt werden. Nach den vielen leeren Versprechungen der vergangenen Jahre findet der neue Bundeskanzler mit dieser seiner Linie ein gewisses Verständnis in der Öffentlichkeit, so daß die SPÖ eine rasche Wahlentscheidung sucht, bevor die akute Krise der verstaatlichten Betriebe in all ihren Konsequenzen deutlich wird.

Der neue Erzbischof

Diese Aufregungen überdecken das wichtigste kirchliche Ereignis des vergangenen Sommers in Österreich, doch vermögen sie den Stellenwert dieses Ereignisses nicht zu vermindern, das in auffallender Parallele zu den Vorgängen auf politischer Ebene auch im kirchlichen Bereich eine neue Ära einzuleiten scheint: Es geht um die überraschende Ernennung des neuen Erzbischofs von Wien, des Benediktinerpaters *Hermann Groer,* der am Fest Kreuzerhöhung im Dom zu St. Stephan in Wien zum Bischof geweiht worden ist. Die Ernennung eines bis dahin relativ unbekannten Wallfahrtsdirektors in einer winzigen 100-Seelen-Gemeinde zum Erzbischof einer der größten Diözesen der Welt bedeutete einen Paukenschlag, der auch jetzt noch, Wochen später, zu Fragen und Spekulationen aller Art Anlaß gibt.
Viele Einwände richten sich übrigens weniger gegen die Person des neuen Erzbischofs, sondern gegen die Vorgangsweise bei seiner Bestellung. Im besonderen wird – auch im Klerus – mit einer gewissen Bitterkeit kritisiert, daß der Nuntius in Wien etwa 2000 Laien und Priester um ihre Meinung über die Person des Nachfolgers von Kardinal König ersuchte. Diese Befragungsaktion wurde wiederholt als Grund für die Verzögerung bei der Neubesetzung des Wiener Erzbistums angegeben, bis sich jetzt herausstellte, daß das Ergebnis der Umfrage völlig irrelevant gewesen ist. Mit Unbehagen wurde auch registriert, daß die Vorschläge der zuständigen Bischöfe einfach übergangen worden sind und daß die Oberhirten der österreichischen Diözesen, wenn überhaupt, erst im allerletzten Augenblick von der Entscheidung verständigt worden sind.

Schon in seinen ersten Stellungnahmen zeigte jedoch der neue Erzbischof, daß er dem Bild hämischer Zeitungskommentare, die ihn als „naiven Landpfarrer" darstellten, wenig entspricht. Der designierte Erzbischof sprach sich freimütig für einen kollegialen Stil in der Erzdiözese Wien aus, er gab seinen Hoffnungen auf die kirchlichen Räte Ausdruck und bezeichnete das Konzil als ein „unschätzbares Gut", das in seiner unerhört spirituellen Dynamik noch gar nicht allgemein erkannt worden sei. Der neue Erzbischof plädierte weiters für eine Fortsetzung

des Dialogs, wobei er ausdrücklich die Gewerkschaften erwähnte, was auch auf der linken Seite des politischen Spektrums zu vorsichtig-zustimmenden Reaktionen führte.
Dieses Präludium änderte nichts an der Tatsache, daß der neue Erzbischof von Wien den meisten Menschen völlig unbekannt war, da er sich als Lehrer, als Wallfahrtsdirektor und als Leiter der Legio Mariae bisher eben nur einem ganz bestimmten Kreis von Gläubigen gewidmet hatte. Durch eine journalistische Infamie, die sich offensichtlich kontraproduktiv auswirkte, erreichte der designierte Erzbischof über Nacht einen beträchtlichen Bekanntheitsgrad: Eine Journalistin der in Wien erscheinenden Skandalillustrierten „Basta" sprach Groer während eines kurzen Kuraufenthaltes an, stellte sich als „Volksschullehrerin aus Kärnten" vor und bat ihn um ein Beichtgespräch. Groer ging auf diese Bitte ein und beantwortete diverse Fragen über die kirchliche Sexualmoral, über die Entwicklungshilfe in Nicaragua, etc. Seine Antworten, aus denen auch Kritik an Kardinal König herausgelesen werden kann, zeichnete die Journalistin mit einem versteckten Tonbandgerät auf und veröffentlichte sie prompt in der nächsten Ausgabe der Illustrierten. Dieser journalistische Piratenakt, bei dem es durchaus denkbar ist, daß auch der veröffentlichte Text manipuliert wurde, hat in Österreich weit über den Kreis der Katholiken hinaus spontane Empörung ausgelöst und sicherte dem neuen Erzbischof schlagartig viel Sympathie.

Streitpunkt: das Kirchenbeitragssystem

Besonders auffallend erscheint es, daß Groer schon am Tag nach seiner Ernennung in einem Gespräch mit Journalisten ein besonders heikles Thema aufgriff, das in den vergangenen Jahren in Österreich nahezu als ein kirchlicher Tabubereich gegolten hatte: Der designierte Erzbischof kam auf die bedrängende Zahl der *Kirchenaustritte* in Österreich (mehr als 500 000 in den letzten 30 Jahren) zu sprechen und plädierte für eine „mildere" Art der Einhebung des *Kirchenbeitrages.* Dieses Thema griff Groer in den folgenden Wochen mehrmals auf, woraus sich erkennen läßt, daß er ihm einen besonderen Stellenwert zumißt.
Der Kirchenbeitrag in Österreich wird anders als die Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland weder direkt vom Lohn oder Gehalt abgezogen noch mit Hilfe der staatlichen Finanzämter der Kirche überwiesen. Die Kirchen in Österreich haben vielmehr ihre eigenen Kirchenbeitragsstellen, die die Kirchenbeitragspflichtigen ermitteln, sie zur Zahlung auffordern und hartnäckige Nichtzahler bei Gericht verklagen.

Diese Art der Kirchenbeitragseinhebung war 1938 nach dem „Anschluß" Österreichs von den nationalsozialistischen Machthabern eingeführt worden, wobei dieses System gewiß als ein Mittel des Kirchenkampfes gedacht war. Unmittelbar nach dem Krieg, als das unabhängige Österreich wiedererstand, wurde die Frage ernsthaft erwogen, ob man nicht ähnlich wie in der Bundesrepublik den Staat in die Einhebung des Kirchenbeitrages einschalten solle. Damals hätten die staatlichen Behörden für eine derartige Dienstleistung nur eine relativ geringe Verwaltungsgebühr verlangt. Die Vertreter der eben aus der Not der Verfolgung kommenden Kirche in Österreich lehnten jedoch zu diesem Zeitpunkt derartige Vorschläge ab: Man wollte aus pastoralen Gründen den direkten Kontakt mit den Gläubigen nicht verlieren und in keine Abhängigkeit vom Staat geraten.

Erst später stellte sich heraus, daß das *nur in Österreich* existierende System eines von der Kirche selbst erhobenen finanziellen Beitrages langfristig gesehen für viele Katholiken eine arge Belastung in ihrem Verhältnis zur Kirche darstellt. In der Erkenntnis dieser Situation kam es in den späten fünfziger und den sechziger Jahren wiederholt zu Fühlungnahmen kirchlicher Vertreter mit staatlichen Stellen über eine Änderung des österreichischen Kirchenbeitragssystems, doch wurde immer deutlicher, daß sich einem solchen Vorhaben nunmehr unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellten, so daß es bei unverbindlichen Gesprächen über dieses Thema geblieben ist.

Daß der neue Erzbischof von Wien dieses Thema unmittelbar nach seiner Ernennung aufgriff und wiederholt darauf zurückkam, wird als ein Zeichen dafür gedeutet, wie wichtig er diese Frage einschätzt. Einige Anzeichen sprechen dafür, daß Groer dabei in Übereinstimmung mit römischen Vorstellungen handelte, da die hohe Zahl von Kirchenaustritten in Österreich, von denen nahezu 50 Prozent allein auf Wien entfallen, im Vatikan schon seit geraumer Zeit mit Sorge beobachtet wird. Freilich ist der Kirchenbeitrag nur in seltenen Fällen die Ursache von Kirchenaustritten, aber den Anlaß mag er doch in vielen Fällen bieten. Die Versicherung des neuen Wiener Erzbischofs, er werde für Milde und Schonung der Kirchenbeitragszahler eintreten, hat Verantwortliche diözesaner Finanzkammern postwendend zu geharnischten Protesten veranlaßt, was einige Konfliktfelder für die Amtszeit des neuen Erzbischofs andeuten dürfte.

Gerüchte und Besorgnisse

Unmittelbar nach der Ernennung von Hermann Groer zum Wiener Erzbischof stellte der als Diözesanadministrator eingesetzte Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl* in einem an alle Priester der Erzdiözese Wien gerichteten Rundschreiben die Frage: „Es liegt nun nahe, zu fragen, welches Zeichen uns der Papst mit dieser für alle unerwarteten Ernennung geben wollte." Diese Frage stellen sich mittlerweile viele Priester und Laien in ganz Österreich, und Zeitungsartikel, wie sie etwa im italienischen Monatsmagazin „Trenta Giorni" der Laienbewegung „Comunione e liberazione" oder auch im „Regensburger Bistumsblatt" erschienen sind, spitzen diese Frage noch zu. Denn in diesen Artikeln ist behauptet worden, der Vatikan wolle die Schwerpunkte im religiösen Bereich

Österreichs anders gesetzt sehen als bisher und Rom habe die „liberalen Vorgangsweisen der bisherigen Ära mit Skepsis verfolgt".
Diese Stimmen lösten gerade bei jenen Priestern und Laien, die den Kurs der katholischen Kirche in Österreich bisher zu einem wesentlichen Teil mitgetragen und mitverantwortet haben, ernste Besorgnis aus. Es wird befürchtet, daß man Groer von interessierter Seite als „Kontrapunkt" zu bisherigen pastoralen Zielsetzungen in Österreich betrachtet. Eine Flut von Gerüchten über angebliche Kandidaten für das Amt des Erzbischofs von Salzburg und für den Bischofssitz von Vorarlberg verstärkten diese Besorgnis noch zusätzlich, und als es hieß, der Regionalvikar des „Opus Dei" für Österreich, *Klaus Küng*, sei für einen der beiden demnächst vakant werdenden Bischofssitze ausersehen, war das Echo quer durch die österreichischen Diözesen relativ einhellig: Eine solche Ernennung würde eine einschneidende Korrektur des bisherigen pastoralen Kurses in Österreich bedeuten.

Besorgt fragen sich nun Katholiken, die Verantwortung auf verschiedenen Ebenen der Kirche in Österreich tragen, was denn Rom zu einem so abrupten Wandel seiner Einstellung gegenüber dem österreichischen Katholizismus bewogen haben könnte. In Österreich erinnert man sich noch immer an die unvergeßlichen Tage des Österreichischen Katholikentages im Jahr 1983, als Papst Johannes Paul II. der Kirche in Österreich in seinen Reden, Predigten und Wortmeldungen aller Art vielfache Ermutigung gegeben hat. Seither ist nicht zu verkennen, daß es zu einer Klimaänderung zwischen dem Vatikan und Wien gekommen ist.
In Österreich wird dies wenigstens zum Teil auf jene beharrliche Flüsterkampagne zurückgeführt, mit der engagierte Anhänger des alten politischen Katholizismus schon seit Jahren den Versöhnungskurs von Kardinal *Franz König* zu denunzieren versuchten. Mit diesem Kurs unternahm es der Kardinal von Wien, die Lehren aus der österreichischen Vergangenheit zu ziehen, in der die Kirche allzulange eine „Partei unter Parteien" gewesen ist. In Erkenntnis dieser fatalen Situation bemühte sich die Kirche in Österreich schon seit 1945 um eine möglichst überzeugende Unabhängigkeit von allen politischen Parteien, und das „Mariazeller Manifest" des Jahres 1952, die Magna Charta des „offenen Katholizismus" in Österreich, formulierte diese Programmatik in einer Form, die bis heute ihre Gültigkeit behalten hat.

Diese Öffnung zu allen Menschen guten Willens, die Kardinal König in seiner Amtszeit unverdrossen fortzusetzen versuchte, ist nicht von all jenen Katholiken verstanden worden, die noch von der christlichsozialen Tradition der ersten Republik geprägt worden sind. So kam es aus dieser Ecke in periodischen Abständen immer wieder zu vereinzelten Attacken gegen den Reformkurs der Kirche in Österreich, der vom überwiegenden Teil der aktiven Katholiken bejaht und mitgetragen wurde und der von der Gestalt Kardinal Königs symbolisiert worden ist. Daher richten sich manche der Attacken in erster Linie gegen die Person des Kardinals, dem vorgeworfen wurde, er unterhalte zu gute Kontakte zum sozialistischen Bundeskanzler, er habe sich zu Vorträgen vor dem Bundesvorstand des österreichischen Gewerkschaftsbundes einladen lassen und strebe sogar bessere Beziehungen zu den Freimaurern an. Mit diesen Attakken, mit denen die Person des Wiener Kardinals eingedeckt, aber die ganze Linie der Kirche in Österreich gemeint wurde, ist die christliche Pflicht eines Bischofs, sich in einem von Wunden mehrerer Bürgerkriege geschlagenen Land für die Versöhnung einzusetzen, in einen Vorwurf umgemünzt worden, und der Kardinal wurde der „Weggemeinschaft mit unchristlichen, mit linken Gruppen" bezichtigt.

Brisante Auseinandersetzung im Hintergrund

In den meisten Fällen wurden derartige Anklagen und Vorwürfe unterschwellig, anonym vorgebracht. Offen ausgesprochen wurden sie von *Andreas Khol*, dem Leiter der Politischen Akademie der Österreichischen Volkspartei (ÖVP), der in der Partei über keinen besonderen Einfluß verfügt, aber die Einstellung einer bestimmten Gruppe im österreichischen CV verkörpert. Er formulierte die Einwände gegen den Kurs der katholischen Kirche in Österreich in einem ausführlichen Artikel im „Österreichischen Jahrbuch für Politik 1984" und faßte seinen Hauptvorwurf in folgenden drastischen Vergleich zusammen: „Wenn man das Gleichnis vom verlorenen Sohn heranzieht, so sind in der zu Ende gehenden Epoche die Sozialisten von der Hierarchie wie der verlorene Sohn behandelt worden ... Die Volkspartei war der Sohn, der zu Hause geblieben war, der stets brav gearbeitet hatte und der anläßlich des Freudenfestes für den verlorenen Sohn das Holz holen durfte." Indessen seien die Hoffnungen der Hierarchie gar nicht eingetreten, der verlorene Sohn sei gar nicht heimgekehrt, denn innerhalb der aktiven Kirche sei „weitgehende Deckungsgleichheit von kirchlicher Aktivität und Engagement in der Volkspartei zu finden". Die Schlußfolgerung von Khol: Auf die pointierte These des politischen Katholizismus von 1918 bis 1938 und auf die Antithese des „Mariazeller Manifestes" mit der Ära des pluralistischen Katholizismus solle nunmehr eine Synthese folgen, die kirchliche, moralische Werte in den Vordergrund stellt, in der Bischöfe, kirchliche Organisationen und Verantwortung tragende Christen grundsätzlich gleiche Positionen beziehen, und die den innerkirchlichen Pluralismus einschränken sollte.

Mit dieser Argumentation, die der Mentalität einer zahlenmäßig nicht sehr breiten Schicht im österreichischen Katholizismus entspricht, setzte sich in dem gleichen Band des Jahrbuches der an der Universität Wien wirkende Politologe *Heinrich Schneider* auseinander, der in der Katholischen Aktion tätig ist. In dem Gegenartikel heißt es, die Identifikation der Kirche mit politischen Sy-

stemen oder Parteiprogrammen sei verfehlt, hingegen seien „*Weggemeinschaften*" *mit Menschen guten Willens* anzustreben. Dies gehe aus den Richtlinien des II. Vatikanischen Konzils deutlich hervor, die von Papst Johannes Paul II. ausdrücklich bestätigt worden sind. Die dienende, um eine Integration der Gesellschaft bemühte Kirche habe das Gemeinsame, das Verbindende, die Zusammenarbeit zu betonen, und dies habe Kardinal König getan. Das vorrangige Erfordernis und Merkmal des Gemeinwohls sei der Friede, der äußere wie der innere. Dies bedeute, daß die Kirche das politische Freund-Feind-Verhältnis ablehnt, daß politische Gegnerschaft nicht Feindschaft sein muß, daß Gespräch nicht Monolog, sondern Dialog heißt, daß in einer demokratischen Gesellschaft der Kompromiß als Ausgleich geachtet und nicht als Packelei mißachtet wird, daß nicht Haß gepredigt wird, daß man nicht dem anderen von vornherein gute Absichten abspricht. Es genüge freilich nicht, daß die Kirche dies anderen predige, sie müsse es vor allem selbst praktizieren.

Aus diesen beiden Artikeln wird die Brisanz der Auseinandersetzung deutlich, die sich in den vergangenen Jahren angesichts der persönlichen Autorität von Kardinal König eher unter der Oberfläche vollzog, die aber mit dem Amtsantritt des neuen Erzbischofs von Wien neuen Auftrieb erhalten könnte.

Dabei wäre es völlig unrealistisch, wollte man annehmen, daß sich die Meinungsverschiedenheiten auf einige strittige Fragen im politischen Bereich beschränken lassen, denn jede einzelne dieser Fragen hat eine theologische Implikation, und im Hintergrund steht die Frage nach dem Kirchenbild, das künftig den Weg der Kirche in Österreich bestimmen soll: Ist es eine gläubige und gleichermaßen menschenfreundliche und weltoffene Kirche, die da angepeilt wird? Soll der Weg des Dialogs in Österreich *mit allen gesellschaftlichen Gruppierungen* fortgesetzt, vielleicht sogar intensiviert werden, nachdem es in letzter Zeit ohnehin manche Stagnation gab? Oder werden Türen und Fenster wieder geschlossen, verstummen die Gespräche, zieht sich die Kirche aus dem öffentlichen Bereich zurück? Gelingt es, die Erziehung zum diaspora-reifen Christen systematisch fortzuführen, der sich auch in einer unchristlichen Umgebung durchzusetzen vermag? Ist es in der Kirche Österreichs, die so stark pastoral geprägt ist, daß man ihr bereits den Vorwurf des „Pastoralismus" macht, weiterhin möglich, dem Nachdenken über die Zukunft, dem Prophetischen mehr Raum zu geben? Gelingt es der Kirche, das Gespräch mit der Zeit, vor allem mit den schöpferischen Menschen der Gegenwart weiterzuführen? Wie kann, wie soll, die Solidarität mit den getrennten Christen überzeugender gelebt werden?

Diese und noch viele andere Fragen bedrängen heute viele Christen in Österreich, wo nicht nur eine neue politische, sondern auch eine *neue kirchliche Ära* zu beginnen scheint. Neuansätze in verschiedensten Bereichen sind notwendig. Dies ergibt sich schon allein aufgrund der eingangs geschilderten prekären wirtschaftlichen Situation und der politischen Schwierigkeiten, die einen Neuanfang zwingend erfordern. Innerhalb der Kirche gibt es aber ebenso bedrängende Entwicklungen, die neue Überlegungen notwendig machen, so etwa den lautlosen Abfall weiter Teile der jungen Generation vom Glauben, die Schwierigkeiten vieler Eltern, ihren Glauben weiterzugeben, usw.

Das eine tun, das andere nicht lassen

Es wird daher gerade die Kirche in Österreich, die stark dialektische Züge trägt, das „katholische und" nicht vergessen dürfen, wie dies der Linzer Pastoral-Theologe *Wilhelm Zauner* schon vor einigen Jahren in einem Buch über die Kirche in Österreich treffend ausdrückte. Das heißt: Gerade in Österreich, wo man es nicht schätzt, vor ein Entweder-Oder gestellt zu werden und wo sich das Bindewort „und" als Imperativ erweist, wird es für den neuen Erzbischof notwendig sein, das eine zu tun und das andere nicht zu lassen: Volkskirche *und* Gemeindekirche, Identität *und* Öffnung, kirchliche Gremien *und* die Vielfalt laienapostolischer Bewegungen, Frömmigkeit *und* Dialog mit der Welt, spirituelle Erneuerung *und* Weltauftrag, lehrende *und* lernende Kirche, Legio Mariae *und* Katholische Aktion.

Fritz Csoklich

Kirche im Apartheidstaat

Die Opposition der Kirche in Südafrika verstärkt sich

Auf den Philippinen, in Südkorea und in einigen Ländern Lateinamerikas haben die Kirchen in jüngster Zeit eindeutig gegen diktatorische Regime ihre Stimme erhoben. Sie haben politische Unterdrückung und wirtschaftliche Ausbeutung kritisiert und sich im Kampf gegen illegitime Herrschaft engagiert. Ähnlich in Südafrika. Christen stehen in der vordersten Front des Widerstands gegen das Apartheidsystem. Katholische und protestantische Kirchenführer sind wegen ihres christlich motivierten politischen Engagements verhaftet, gebannt und gefoltert worden. Aber auch die Inhaber der Staatsgewalt, die nicht bereit sind, die Rassentrennung aufzugeben, sind Christen und verteidigen ihre Einstellung ebenfalls unter Berufung auf die Heilige Schrift. Süd-

afrika ist ein christliches Land, und die Kirchen sind – ob sie es wollen oder nicht – tief in die bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen verwickelt. Mehr noch: Christen sind mitverantwortlich für Entstehung, Verlauf und Ausgang dieses Konflikts.

Südafrika – ein christliches Land im Zwiespalt

Fast Dreiviertel aller Bewohner Südafrikas sind Christen. Es gibt kaum ein Land in der heutigen Welt, das sich so demonstrativ zum Christentum bekennt wie Südafrika. Die neue Verfassung der Republik Südafrika von 1983 legt in der Präambel fest: „Die Völker der Republik Südafrika anerkennen die Souveränität und Führung durch Gott, den Allmächtigen." Die Debatten im Kapstädter Parlament oder die Parteiveranstaltungen der regierenden burischen Nationalpartei werden mit einem Gebet eröffnet. Aus Gottesdiensten oder aus kirchlichen Beerdigungen geht auch häufig politischer Protest der Schwarzen hervor. Priester und Gläubige bildeten von Beginn an das Zentrum des Widerstands.

Der Konflikt um Gleichheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde zwischen Schwarz und Weiß macht auch vor den Kirchentüren nicht halt. Die christlichen Kirchen in Südafrika sind untereinander und teilweise in sich selbst zutiefst gespalten. Es gibt Pro- und Anti-Apartheid-Kirchen.

Die drei *calvinistischen Konfessionen* (Nederduits Gereformerd, Gereformerd, Nederduits Hervormd) mit insgesamt 2,5 Mio weißen Gläubigen (9% der Gesamtbevölkerung) haben ihre Basis bei den afrikaanssprachigen Weißen, aber teilweise auch bei ihren jeweiligen ‚Tochterkirchen'; bei Mischlingen (2,4%), Schwarzen (3,6%) und Indern. Obwohl zahlenmäßig in der Minderheit, sind die afrikaansen Kirchen, insbesondere die Nederduits Gereformerde Kerk (NGK), die politisch und wirtschaftlich einflußreichsten Kirchen Südafrikas, denn ihnen gehören mehr als 90% der Buren oder etwa die Hälfte aller Weißen in Südafrika an. Die NGK hat das Apartheidsystem mitkonzipiert und theologisch legitimiert. Obwohl sich in jüngerer Zeit die innerkirchliche Kritik verstärkt hat, unterstützt die NGK bis heute die Politik der ‚getrennten Entwicklung' – so die offizielle Bezeichnung – und hat auch in der kirchlichen Praxis, z. B. bei Abendmahlsfeiern oder anderen Gottesdiensten, an der Trennung festgehalten.

Zu den *englisch geprägten Kirchen* werden die Katholiken (9,8%), die Methodisten (7,6%) und die Anglikaner (5,8%) als wichtigste Konfessionen gezählt. Im Gegensatz zu den afrikaansen Kirchen sind die Mitglieder der englischsprachigen Kirchen vornehmlich schwarz. Sie repräsentieren mit mehr als 10 Mio. Gläubigen die Mehrheit der Christen Südafrikas. Historisch gesehen haben diese Kirchen den Widerstand gegen die Apartheid mit getragen. Kristallisationskern dieses Widerstands ist der Südafrikanische Rat der Kirchen (South African Council of Churches, SACC), bei dem die katholische Kirche einen Beobachterstatus einnimmt.

Als eine der englisch geprägten Kirchen ist die *katholische Kirche* Südafrikas durch folgende Merkmale gekennzeichnet:

- Sie ist wie alle anderen Konfessionen Südafrikas eine Minderheitenkirche: etwa 2,5 Mio., d. h. knapp 10% aller Südafrikaner sind katholisch.
- Sie ist eine überwiegend schwarze Kirche: mehr als 80% der Gläubigen sind Schwarze und Farbige, nur 400 000 Katholiken sind weiß.
- Beim Klerus ist die ‚Farbverteilung' genau umgekehrt: weniger als 10% der Priester und Bischöfe sind schwarz, der südafrikanische (schwarze) Priesternachwuchs ist gering. Die südafrikanische katholische Kirche gleicht also in ihrer Struktur weitgehend immer noch einer Missionskirche.
- Die katholische Kirche Südafrikas ist die am schnellsten wachsende Kirche des Landes: die Zahl der Gläubigen ist von 1920 bis 1980 von 150 000 auf 2,5 Mio. gewachsen. Da der Zuwachs an Gläubigen weitgehend ‚schwarz' ist, geraten die Weißen in dieser Kirche immer mehr in die Minderheit. Anders formuliert: die katholische Kirche Südafrikas ist auf dem Weg zu einer schwarzen Kirche.

Neben den ‚etablierten' christlichen Kirchen gibt es noch ca. 3000 *‚schwarze unabhängige Kirchen'*, auch Separatistenkirchen genannt, mit insgesamt mehr als 5 Mio. Anhängern. Es handelt sich vornehmlich um synkretistische Bewegungen, die sich als „apostolische" oder „äthiopische" Kirchen von protestantischen Kongregationen abgespalten haben und sich in ihrer Mehrheit auf das ländliche Südafrika konzentrieren. Der politische Standort dieser Separatistenkirchen ist nicht global festzulegen, sie sind in ihrer Mehrheit eher apolitisch und obrigkeitsorientiert und stehen den kritischen Äußerungen der englischsprachigen Kirchen zum Apartheidsystem eher distanziert gegenüber.
Schließlich seien bei der Aufzählung der Religionsgemeinschaften auch *jüdische, hinduistische* und *islamische Glaubensgemeinschaften* genannt, die zwar keine große Anhängerschaft besitzen (insgesamt 3,4%), jedoch zum Teil großen wirtschaftlichen und politischen Einfluß besitzen.

Theologien im Konflikt: Die Kirchen zum Apartheidsystem

Kirchen – so sehr sie in ihrer Verkündigung auf das Jenseits orientiert sein mögen – sind gesellschaftliche Einrichtungen. Sie sind durch eine bestimmte geschichtliche Entwicklung geprägt und werden durch die Meinungen und Interessen ihrer Mitglieder, des Klerus wie der Gläubigen, beeinflußt. Das unterschiedliche Verständnis vom Christentum und die zum Teil diametral entgegengesetzte Interpretation christlicher Glaubensinhalte läßt ge-

rade in Südafrika besonders deutlich erkennen, wie stark gesellschaftliche Interessen durch religiöse Überzeugungen und Bibelinterpretationen gerechtfertigt werden. So ist es nicht verwunderlich, daß der eskalierende Konflikt in Südafrika im verstärkten Maße durch unterschiedliche ‚Theologien' getragen wird. Das puritanisch-calvinistische Denken der Niederländisch-Reformierten Kirche (NGK) hat eine entscheidende Rolle für die Herausbildung und religiöse Legitimierung des „christlichen Nationalismus" des Burenvolkes gespielt. „Getrennte Entwicklung" wird mit ‚gottgegebener Verschiedenheit' (1 Mose 9, 24–27) gerechtfertigt und die Geschichte des Burenvolkes (Großer Trek und Burenkriege) in Analogie zum auserwählten Volk Israel, das aus dem feindlichen Ägypten in ein gelobtes freies Land zog, heilsgeschichtlich überhöht. Bis heute wird die Politik der Botha-Regierung von den afrikaansen Kirchen getragen. Staat, Volk, Partei und Kirche gehen eine einzigartige Symbiose ein: Kirchenälteste und Pfarrer sind zugleich Politiker, die sozialen Untergliederungen in Partei und Kirche fast identisch. In treffender Weise wird deswegen die NGK als ‚Nationale Partei im Gebet' bezeichnet.

Zweifel und Kritik an der apartheidtragenden „Staatstheologie" kamen nicht nur von außen, sondern auch aus den eigenen Reihen der afrikaansen Kirchen; vor allem von den nichtweißen, calvinistischen Tochterkirchen. Spätestens seit den siebziger Jahren beginnt das biblische Rechtfertigungsgebäude der Apartheid zu bröckeln, die reine Lehre der getrennten Entwicklung (Selbstbestimmungsrecht für alle Gruppen in Südafrika auf territorialer Grundlage) wurde von der staatlichen Apartheidpraxis getrennt und Rassendiskriminierung als solche verurteilt. Die innerkirchlichen Konflikte verstärkten sich, als sich 123 Pfarrer und Theologieprofessoren der NGK 1982 gegen die kirchenoffizielle Lehre stellten und ein „neues Gesellschaftssystem forderten, in dem alle Menschen die gleiche Behandlung und die gleichen Chancen erhalten sollten". Verschärft wurde die *innere Polarisierung* durch die Abspaltung der nichtweißen Tochterkirchen, deren Forderung nach gemischtrassigen Einheitskirchen mit gemeinsamen Gottesdiensten und multirassischen Synoden von der weißen NGK abgelehnt wurden.

Auch international geriet die weiße *NGK in die Isolierung,* als ihre Mitgliedschaft 1982 von der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes suspendiert wurde, weil die religiöse Rechtfertigung des Apartheidsystems einen „Mißbrauch des Evangeliums und der reformierten Konfession" darstelle. Nach ihrem Selbstverständnis begreift sich die NGK *nicht mehr als eine Pro-Apartheid-Kirche.* Aufgrund der engen Verknüpfung zwischen Kirche und Staatsmacht und mit Rücksicht auf die Apartheidrealität, in der ihre Gläubigen leben, hält man es jedoch für inopportun, auf die Abschaffung der Apartheid zu pochen. Unter Hinweis auf das calvinistische Obrigkeitsverständnis (Römer 13) wird statt dessen Gehorsam gegenüber der Regierung gefordert und auf kirchliche Aussagen zur konkreten Ausformung der Apartheidpolitik verzichtet. Kurz: die NGK duldet Apartheid.

In den englischsprachigen Kirchen, die aufgrund ihrer gemischtrassigen Struktur und ihrer internationalen Verbindungen für die Buren immer suspekt waren, wurde die Ablehnung gegen die Apartheid und der Widerstand gegen die Regierung viel früher und eindeutiger geäußert. Bereits 1968 hatte der Südafrikanische Kirchenstaat (SACC) in einer Botschaft an das Volk von Südafrika „die Politik der getrennten Entwicklung als Verwerfung der zentralen Inhalte des christlichen Glaubens" angeprangert, denn „sie nennt Gutes böse". Von dieser „Magna Charta" ausgehend, haben die englischsprachigen Kirchen und der SACC in der Folgezeit ihre Kritik formuliert und Strategien des gewaltlosen Widerstandes entwickelt.

Die dem Protest zugrundeliegende *theologische Argumentation* unterscheidet sich deutlich von der NGK: Alle Menschen sind ohne Unterschied der Hautfarbe nach Gottes Ebenbild geschaffen. Daher kommt allen die gleiche Würde zu. Eine Gesellschaftsordnung, die ihre Bürger nach rassischen Kriterien trennt und mit unterschiedlichen Rechten und Werten ausstattet, widerspricht dem Willen Gottes und verneint sein Schöpfungsziel. Mit anderen Worten: „Rassismus ist Sünde". Diese Grundüberlegung, die auf vielen Kirchenkonferenzen in Südafrika, aber auch international beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), vorgetragen wurde, führte über die verbale Verdammung von Rassismus und Apartheid hinaus zur Forderung nach eindeutiger Parteinahme und Aktionen. 1977 wurde dann auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam die Lage in Südafrika als *„status confessionis"* dargelegt, die ein entschiedenes öffentliches Bekenntnis verlange. Die Nationalkonferenz des SACC beschloß daraufhin 1979, daß „die Kirchen in Südafrika verpflichtet sind, die Kooperation mit dem Staat dort zu verweigern, wo das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes verletzt". Mit diesem Beschluß wurde nicht nur das Recht, sondern sogar die Verpflichtung zu einem Widerstand gegen die Apartheidgesetze festgestellt. Unter aktiver Beteiligung bekannter südafrikanischer Kirchenführer, wie Bischof *Desmond Tutu,* Reverend *Allen Boesak* und Bischof *Manas Buthelezi* sowie von *C. F. Beyers Naudé,* der sich explizit in der Tradition der *Bekennenden Kirche* sieht, wurde schrittweise eine Strategie des gewaltfreien Widerstandes entwickelt, die mit moralischer und materieller Unterstützung der internationalen Kirchen, insbesondere des ÖRK, in den letzten Jahren durchgehalten wurde. Sie machte die christlichen Kirchen zur wichtigsten Oppositionsgruppe in Südafrika. Wichtigste Aspekte des Widerstandsprogramms waren:

- bewußte Vernachlässigung bzw. Übertretung von Apartheidgesetzen,
- aktive Teilnahme an Protest- und Boykottaktionen gegen die Apartheid,
- Programme der Bewußtseinsbildung innerhalb und außerhalb der Kirchen,

- Erziehungsprogramme für christliche Widerstandsgruppen in Kirchen, Schulen, Gewerkschaften, Bürgerrechtsgruppen usw. und
- dezidierte Forderung nach internationalem Druck gegenüber Südafrika in Form von Wirtschaftssanktionen.

Die katholische Kirche: nach wie vor eine ‚roomse gevaar'?

Die katholische Kirche ist als Teil der Rom-orientierten Weltkirche für das calvinistische Südafrika immer suspekt gewesen und wurde damit von Anfang an automatisch in eine Oppositionsrolle gedrängt. Sie hat auch als erste der englischsprachigen Kirchen bereits in den fünfziger Jahren gegen Apartheid Stellung genommen. Dennoch war sie lange eher eine schweigende Kirche, in der Schwarze nie ausgeschlossen, aber – wie für Missionskirchen typisch – von den Weißen eher patriarchalisch behandelt wurden. Die große Wende brachte das Zweite Vatikanische Konzil. Ein neues, innerweltliches Rollenverständnis der Kirche wurde formuliert, das auch die Sorge um den Frieden und die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit explizit forderte. Zudem hatte der Soweto-Aufstand von 1976 dramatisch demonstriert, wie stark schwarze und weiße Katholiken sich entfremdet hatten. Nicht religiöse Gemeinsamkeit, sondern rassische und Volksgruppenidentität waren verhaltensbestimmend. Schwarze Katholiken solidarisieren sich zunehmend mit militanten Befreiungsbewegungen, und in der rechtsradikalen Ecke des weißen Spektrums befinden sich Katholiken, die Mitglieder der South African Catholic Defence League sind und damit die Apartheidspolitik der Regierung rückhaltlos unterstützen.

Unter dem Eindruck solcher Entwicklungen rief die katholische Bischofskonferenz im Februar 1977 zu einer *totalen Systemveränderung* auf: „Menschen, die nach Freiheit hungern, die ihrer berechtigten Ansprüche beraubt und in der Würde der Menschen und des Volkes gedemütigt werden, werden nicht eher ruhen, bis auch ihnen ein gleiches Maß an Gerechtigkeit zuteil wird. Wir bekräftigen, daß wir auf der Seite der Unterdrückten stehen ...". Daß die Kirchenleitung es nicht nur bei starken Worten beließ, sondern sich auch zu Taten entschied, zeigt der damals spektakuläre Schritt, die katholischen Schulen des Landes als „open schools" für Südafrikaner aller Rassen zu öffnen. Dieser beispielhafte Akt wurde von der Regierung umgehend mit einer Kürzung der staatlichen Unterstützungsleistungen beantwortet.
Die Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und der Regierung verschärfte sich in den Folgejahren deutlich. 1982 publizierte die katholische Bischofskonferenz einen Bericht über Namibia, in dem die Menschenrechtsverletzungen, Folterungen und Grausamkeiten der südafrikanischen Armee in Namibia gebrandmarkt wurden. 1984 wurden zwei weitere Berichte vorgelegt: der eine über Gewaltanwendung bei Zwangsumsiedlungen und der andere über das brutale Vorgehen der Polizei während der Proteste in den Townships. Durch diese Berichte wurde die Konfrontation zwischen katholischer Kirche und südafrikanischer Regierung so verschärft, daß Polizei und Geheimdienst auch nicht mehr vor der Verhaftung von Kirchenpersonal haltmachten. Prominentestes Opfer war der schwarze Generalsekretär der Bischofskonferenz, *Smangaliso Mkhatshwa*, der in Sicherheitshaft mehrmals gefoltert wurde. Auch Erzbischof *Denis Hurley* (Durban) wurde zweimal vor Gericht zitiert.

Schließlich haben sich die südafrikanischen Bischöfe im Mai 1986 in einem Hirtenwort an die Gläubigen gewandt und sich offen für ökonomischen Druck zur Beendigung der Apartheid eingesetzt: „Wir glauben, daß der bisherige *wirtschaftliche Druck* gerechtfertigt war, um Apartheid zu beenden. Mehr noch: Wir glauben, daß dieser Druck fortgesetzt und – falls notwendig – verstärkt werden sollte, falls die Entwicklungen wenig Hoffnung auf fundamentalen Wandel geben." Die Bischöfe machten zugleich deutlich, daß sie sich zu einem solchen Aufruf moralisch verpflichtet gefühlt hätten, da der Rassenkonflikt in Südafrika inzwischen als so ernsthaft und schwerwiegend anzusehen sei, daß sie sich zu umgehenden tiefgreifenden Schritten veranlaßt gesehen hätten.
Mit Stellungnahmen dieser Art hat die vorwiegend weiße Katholische Bischofskonferenz des Südlichen Afrika (SACBC) eindeutig Partei ergriffen zugunsten der Unterdrückten. Sie konnte damit weder bei vielen weißen Gläubigen, geschweige denn in der südafrikanischen weißen Öffentlichkeit auf Zustimmung hoffen. Deshalb wandte sie sich Anfang 1986 an das Ausland und bat um solidarische Unterstützung und Mithilfe. Die Reaktionen fielen gemischt aus. Die Erklärung des Papstes war grundsätzlich und eindeutig: „Aus tiefer Überzeugung lehnen wir jede Form der Rassendiskriminierung auf das Entschiedenste ab; diese unsere Haltung gründet in dem Bewußtsein von der allen Menschen gleichermaßen innewohnenden Würde." Verständnis und Unterstützung kamen auch von den Bischofskonferenzen der Niederlande, Großbritanniens und der Vereinigten Staaten, die sich nachdrücklich für gezielte Wirtschaftssanktionen gegen Südafrika einsetzten.

Die deutsche katholische Kirche hat sich bisher mit Stellungnahmen eher zurückgehalten. In einer offiziellen Erklärung vom 20. August 1986 hat *Joseph Kardinal Höffner* das „menschenrechtsverletzende System der Rassentrennung in Südafrika" zwar eindeutig kritisiert, es jedoch zugleich abgelehnt, zu Sanktionen aufzurufen, weil „die Bischöfe in ihrer Zuständigkeit überfordert (wären), wenn sie zu einzelnen politischen oder wirtschaftlichen Maßnahmen im Bereich anderer Ortskirchen Stellung nehmen sollten". Das konkrete politische Handeln wird den „mündigen Laien" aufgetragen, „die hinsichtlich dieser oder jener konkreter Maßnahmen unbeschadet ihres Glaubens verschiedener Meinung sein können". Bislang gibt es jedoch nur wenige Organisationen innerhalb der

Kirche, die sich geäußert haben, so Misereor, der Bund der Deutschen Katholischen Jugend oder Justitia et Pax. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das häufiger zu politischen Fragen Stellung nimmt, hat sich zu diesem Thema nicht geäußert.

Schwarze Theologie – Die Befreiungstheologie Südafrikas

Die unmittelbare Betroffenheit der Schwarzen, die in den englischsprachigen Kirchen die überwiegende Mehrheit ausmachen, sich dort aber nicht hinreichend repräsentiert fühlten, führte in den siebziger Jahren zur Übernahme und Entwicklung der *‚black theology'*, die zunächst unter schwarzen Studenten in den USA aufgekommen war. Schwarze Theologie wurde als Protestbewegung gegen weiße Unterdrückung und Diskriminierung aufgefaßt und diente einem Prozeß der Bewußtseinsbildung, der die Befreiung von der weißen Vorherrschaft und von der eigenen schwarzen Unterwürfigkeit zum Ziel hatte. „Black Consciousness versucht, die Lüge zu entlarven, daß ‚normal' weiß ist. Es ist Ausdruck der Erkenntnis, daß Schwarze, wenn sie vor sich selbst wegzurennen und den weißen Mann zu imitieren versuchen, die Intelligenz desjenigen beleidigen, der sie als Schwarze schuf ... Black Consciousness versucht, die schwarze Gemeinschaft mit neuem Selbstbewußtsein zu erfüllen – in ihrer Arbeit, ihrem Wertsystem, ihrer Kultur, ihrer Religion, ihrer Lebensanschauung." So *Steve Biko,* einer der Führer der Black Consciousness-Bewegung. Biko kam 1977 unter ungeklärten Umständen in Sicherheitshaft um.

Das Aufkommen der schwarzen Theologie hat den grundlegenden theologischen Konflikt in Südafrika offengelegt. Die Wirkungen dieser Theologie, die vor allem zu einem neuen Selbstbewußtsein der schwarzen Gläubigen führte, sind sowohl in den politisch-theologischen Auseinandersetzungen zwischen den Kirchen wie vor allem auch innerhalb der Einzelkirchen zu spüren. Kritiker haben die schwarze Theologie als eine ideologische Verformung des Evangeliums hingestellt und als eine Legitimation eines ‚umgekehrten Rassismus' gebrandmarkt.

Aktualisiert hat sich die Diskussion in neuester Zeit anhand einer Stellungnahme, die 150 Akademiker und Theologen zur politischen Krise in Südafrika unter dem Titel *„Kairos Document"* veröffentlicht haben. Dieses Manifest fordert mit aller Deutlichkeit, sich im Namen der Gerechtigkeit mit den Unterdrückten zu verbinden und den berechtigten, auch gewaltsamen Widerstand des Volkes zu unterstützen: „Gott schafft seine Gerechtigkeit nicht durch die Reformen der Pharaonen dieser Welt ... Echte Veränderung und wahre Gerechtigkeit kann nur von unten kommen." Und: „Christen müssen sich ganz einfach an dem Kampf für Befreiung und eine gerechte Gesellschaft beteiligen. ... Sie wird sich manchmal dem Staat widersetzen und ihm den Gehorsam verweigern müssen, weil sie Gott gehorcht."

Vor diesem Hintergrund ist schließlich auch die *Erklärung von Harare* zu verstehen, auf der „Kirchenführer aus Westeuropa, Nordamerika, Australien, Südafrika und anderen Teilen Afrikas ... erklären, daß die Stunde der Wahrheit (Kairos) gekommen ist, sowohl für Südafrika als auch für die Weltgemeinschaft". In Harare wurde im Dezember 1985 zu sofortigen und umfassenden Sanktionen gegen Südafrika aufgerufen und dieser Aufruf als eine christliche Pflicht zum Handeln bezeichnet, die aus dem Evangelium erwachse.

Die Stellungnahmen der Amtskirchen, das „Kairos Document" und die Erklärung von Harare zeigen ebenso wie die schwarze Theologie, wie entschlossen der Widerstand der Kirchen gegen den Apartheidstaat geführt wird. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund sind die Demonstrationen und Verweigerungen zu sehen, aber auch der verschärfte Zugriff einer immer perfekter werdenden Staatssicherheitsmaschine, die vor Verhaftung, Ausweisung, Verbannung und Folter nicht zurückschreckt. Versöhnung, Ausgleich und friedlicher Wandel rücken in immer weitere Ferne. So ist nicht auszuschließen, daß schwarze und weiße Christen – auch unter Berufung auf die Bibel – gegeneinander in den Krieg ziehen werden.

Gerald Braun / Heribert Weiland

Noch ist Polen nicht verloren

Ein Gespräch mit Władysław Bartoszewski

Am 6. Oktober wird der polnische katholische Zeitgeschichtler und Publizist Władysław Bartoszewski mit dem Friedenspreis des deutschen Buchhandels ausgezeichnet. Bartoszewski (Jahrgang 1922) lebt gegenwärtig in Deutschland. Er lehrte im vergangenen Semester in Eichstätt und im Studienjahr 1986/87 in München. Professor Bartoszewski, der im polnischen Widerstand aktiv war und zahlreichen Juden das Leben rettete, wurde von den Nazis verhaftet und vorübergehend nach Auschwitz gebracht. Er mußte auch unter kommunistischer Herrschaft insgesamt ca. sieben Jahre in Gefängnissen verbringen. Zum letzten Mal wurde er bei Verhängung des Kriegsrechts 1981 verhaftet. Wir befragten Bartoszewski zur gegenwärtigen Lage Polens und zu den Problemen, die sich aus der speziellen „geopolitischen Lage" des Landes bezüglich möglicher künftiger Entwicklungen ergeben. Die Fragen stellten Fritz Csoklich und David Seeber.

Ein autobiographischer Erfahrungsbericht Bartoszewskis – Wer ein Leben rettet, rettet die ganze Welt. Die Erfahrung meines Lebens – (141 S. 16,80 DM) ist soeben bei Herder, Freiburg – Basel – Wien erschienen.

HK: Herr Professor Bartoszewski, welche Einschätzung von Ihrer polnischen Heimat haben Sie zur Zeit? Nach den großen Hoffnungen, die man an Solidarność geknüpft hat, scheint es zu einer Pattstellung gekommen zu sein. Wie beurteilen Sie die gegenwärtige Situation?

Bartoszewski: Ich sehe die ganze polnische Nachkriegsgeschichte in Form einer Sinuskurve. Es gibt wellenartige Aufstiege und wellenartige Abstiege, um nicht zu sagen Pleiten. Man geht hoch, man sinkt, man versucht aufs neue. Die Hauptfrage bleibt, wo nach dem Auf- und Abstieg jeweils der niedrigste Punkt ist, ob nach dem jeweils nächsten Abstieg der niedrigste Punkt höher ist als nach dem vorausgegangenen Abstieg. Vergleicht man so die Situationen innerhalb der Zeit seit 1944/45, so war der niedrigste Punkt nach keiner Niederlage so niedrig, wie der Ausgangspunkt oder der jeweils vorausgegangene Tiefpunkt war. Insofern bin ich nicht sehr pessimistisch. D. h., ich bin pessimistisch auf der kurzen Welle, auf der langen Welle bin ich eher optimistisch.

HK: Wo liegt für Sie dann kurz- und mittelfristig das eigentliche Problem?

Bartoszewski: In der Situation der Regierenden selbst. Es würde die Regierenden in Polen ein Stück voranbringen, wenn sie verschiedene Reformen einleiteten und sich zu einer offeneren Haltung gegenüber der Bevölkerung bekennten. Aber man weiß noch nicht recht, ob diejenigen, die hinter ihnen stehen, anders als es gegenwärtig im Westen häufig gesehen wird, dies auch wollen. Natürlich wären sie dazu imstande, aber ob sie es wollen? So tun die Regierenden lieber nichts; denn tun sie etwas, bringen sie ihre Machtposition in Gefahr. Bei der jetzigen Lage, angesichts der tiefgehenden psychologischen Krise in Polen, müßte aber etwas geschehen, denn Partei und Regierung haben selbst noch 1981/82 gesagt, daß manche Forderungen der Arbeiterklasse berechtigt waren. Also müßten sie Folgerungen ziehen. Doch wagen sie das nicht.

„Wir können eine gewisse Zeit überleben"

HK: Die Gesamtentwicklung aber, sagen Sie, geht nach oben; worauf stützen Sie diese Einschätzung?

Bartoszewski: Darauf, daß sich die breite Masse der Bevölkerung – das sieht jeder, der Polen ein wenig kennt und mit den Leuten im Lande spricht – sich mit der Situation, wie wir sie jetzt haben, einfach nicht abfindet. Am wenigsten die Angehörigen der jungen Generation, die im System aufgewachsen sind, die jungen Arbeiter, die jungen Studenten, die Oberschüler. Sie wollen voran und sind hart und unnachgiebig. Man könnte sich nur eine fähige kommunistische Partei wünschen, die imstande wäre, auf sie einzugehen, akzeptable Kompromißformeln zu finden ...

HK: Aber die gibt's nicht, diese Partei ...

Bartoszewski: Die gibt's nicht ...

HK: Ihr Land dürfte sogar der ungünstigste Fall für eine fähige kommunistische Partei sein, weil die gesellschaftlichen Gegenkräfte stark sind und sie trotz Machtmonopol nicht mit der Solidarität der Bevölkerung rechnen kann ...

Bartoszewski: ... und weil die kommunistische Partei in Polen überhaupt keine Tradition hat. In der ČSSR z. B. haben die Kommunisten schon vor 1938/39 eine gewisse Rolle gespielt. In Ungarn unter Béla Kun ganz kurz am Anfang auch. Im Polen der Vorkriegszeit hatten Kommunisten einen gewissen Einfluß, aber höchstens bei nationalen Minderheiten. Die Partei war klein und zur Illegalität verurteilt. Zudem hatte nur Polen eine lange gemeinsame Grenze mit der Sowjetunion. Das förderte das Ansehen der Kommunisten – vom Einfluß der Kirche einmal ganz abgesehen – ebenfalls nicht. Man sagte damals, es sei leicht, in Italien oder in Paraguay Kommunist zu sein, aber nicht an der russischen Grenze.

HK: Es gibt die versteinerte Partei und die Sowjetunion als unmittelbaren Nachbarn, der offenkundig nicht daran denkt, Polen aus seinem Bündnissystem zu entlassen. Worauf gründen sich also Ihre Hoffnungen?

Bartoszewski: Wir können eine gewisse Zeit überleben, solange im Ostblock noch alles unverändert bleibt. Ich rede nicht gern über sowjetische Politik, ich bin da kein Fachmann. Ich habe seinerzeit in westlichen Medien, in bürgerlichen, nicht in kommunistischen gelesen, Andropow sei ein liberaler Mensch. Ich weiß nicht, ob die gegenwärtige sowjetische Führung liberal ist. Es gibt Journalisten in Westen, die meinen es. Die Polen bezweifeln das, auch weil sie näher an den Sowjets leben. Aber es besteht die Hoffnung oder vielmehr die Sicherheit, daß imperiale Systeme in der Geschichte nie über Jahrhunderte unverändert geblieben sind. Und ich weiß auch, daß Völker immer bereit waren, für ihre Freiheit zu kämpfen und daß sie die Veränderungschancen, die sich ihnen boten, auch nutzten. Und Polen hat in den 40 Jahren der Existenz des realen Sozialismus schon so viel Freiheit errungen wie sonst kein Land im östlichen Europa. Auf dem Gebiet der Geistes- und der Glaubensfreiheit z. B. haben die Polen doch eine unvergleichlich bessere Situation als jedes andere Volk im Ostblock.

HK: Aber eine wirkliche Weiterentwicklung kann es für Polen wie für andere Ostblockländer nur geben, wenn innerhalb des Ostblocks insgesamt eine Entwicklung stattfindet ...

Bartoszewski: Es muß nicht alles von der Sowjetunion ausgehen. Ich sehe schon auch Unterschiede, was die Entwicklungsmöglichkeiten der Völker des Ostblocks

betrifft. Bulgarien und Polen, das ist nicht dasselbe, Rumänien und Ungarn auch nicht. Da macht man es sich im Westen zu einfach, wenn man bloß sagt: Ostblock, Ostblock. Die Völker, die völlig anders sind in ihren Traditionen, sind doch immerhin 100 Millionen Menschen mit ihren Wünschen, Werten, Hoffnungen. Von daher sage ich noch einmal, wie ich schon zur Zeit von Solidarność gegenüber westlichen Zeitungen, u. a. gegenüber dem sensationslüsternen „Spiegel", gesagt habe: Polen bräuchte eine fähige kommunistische Partei, die Partner sein kann und Rückgrat und Rückendeckung hat. Sie hat jetzt Rückendeckung, also besteht auch international eine Chance. Aber ob Rückendeckung bedeutet, daß die großen Verbündeten ihr wirklich vertrauen, oder ob sie ihr nur vertrauen, weil sie sicher sind, daß sie nichts macht, das ist die große Frage.

„Man kann nichts reformieren ohne die polnische Gesellschaft"

HK: Wie sehen Sie als Pole die jetzige sowjetische Führung? Sind von Gorbatschow nicht doch neue Entwicklungen zu erwarten?

Bartoszewski: Die Ära Gorbatschow hat erst begonnen. Selbst die klügsten Kremlastrologen und Sowjetologen wissen im Grunde wenig darüber. Nach zwei Jahren kann man reden über sein freundliches Gesicht und die Hüte, die seine Frau trägt, aber noch keine seriöse Analyse betreiben. Die Sowjetunion ist ein riesiges Land und machtpolitisch mit keinem anderen vergleichbar. Sie ist eine unklare Größe für alle Völker der Welt, auch für die Amerikaner. Was sollen da wir Mittel- und Osteuropäer sagen über Wesen, Sein und Schein. Die UdSSR ist erst ein siebzigjähriger Staat. Die russische Tradition ist sehr viel älter, aber die Sowjets haben alle weltpolitischen russischen Ziele seit dem 18. Jahrhundert erreicht oder überschritten. Wir müssen die weltpolitische Kontinuität im Denken der sowjetischen Führer beachten; aber wir wissen nicht, wie die Geschichte entscheidet. Für Polen jedenfalls gilt noch mehr als für jedes andere Land: Man kann nichts reformieren ohne die polnische Gesellschaft, ohne das Vertrauen der Menschen. Dieses Vertrauen war 1981 noch da. Es wird schwer sein für die jetzige Führung, es wieder zu gewinnen. Vielleicht gelingt es einmal einer anderen Gruppe in der Partei. Aber selbst Wałesa und seine Berater wissen, daß sie sich in harter Gesellschaft befinden und daß ihre Dialogbereitschaft bei den eigenen Leuten auf Grenzen stößt; denn die Polen sind sehr empfindsam in puncto Ehre und Würde ...

HK: Ist die Situation in Polen nicht auch deswegen so schwierig, weil auf der einen Seite beachtliche Erfolge erzielt worden sind (Meinungsfreiheit, kulturelle Eigenständigkeit u. a.), auf der anderen Seite aber die wirtschaftlichen Schwierigkeiten so groß sind, daß die jungen Leute, die wenig Aussicht haben, mehr zu verdienen und ihren Lebensstandard zu verbessern, in die Resignation getrieben werden? Dieser Zwiespalt fällt doch auf, das Gefühl: Man kann sich relativ frei äußern, aber das System ist nicht reformierbar; deswegen bleibt nur Emigration, die innere oder äußere.

Bartoszewski: Aber nicht allein aus wirtschaftlichen Gründen, sondern die wirtschaftlichen und politischen hängen zusammen. Ich gebe aber zu: Die Situation ist geprägt von einer Art Doppelleben. Die Mehrheit lebt so, wie man leben muß, und will zugleich völlig anders leben, kann aber überhaupt nichts erreichen, nicht aufsteigen usw. Dieses Leben mit gespaltener Seele ist bedrohlich. Aber solange die politische Führung nicht einen offeneren Kurs steuert und kompetente Fachleute, Wirtschaftler, Technokraten mitwirken und mitentscheiden läßt, sondern sich weiter nur im Teufelskreis der eigenen Nomenklatura bewegt und nach der einen abgewirtschafteten Gruppe jeweils die nächste unfähige nach oben kommt, wird sich daran nicht viel ändern.

HK: Aber zu diesem Teufelskreis gehört auch, daß gerade die fähigen Leute, über die die Nation verfügt, sich dem System nicht zur Verfügung stellen wegen der ideologischen Gegensätze, und das perpetuiert den von Ihnen geschilderten Kreislauf: Die Elite ist antikommunistisch, die Partei pflanzt jeweils ihre eigene Unfähigkeit fort, und das verfestigt das System ...

Bartoszewski: Die Elite will nichts mit dem Kommunismus zu tun haben, aber wir sind nicht antikommunistisch. Wenn ich jemanden nicht liebe, bedeutet das nicht, daß ich ihn hasse. Die Bekämpfung der Ideologie ist für unsere Leute überhaupt nicht interessant. Uns interessieren die Machtverhältnisse an dieser Stelle Europas mit dem riesigen Nachbarn und seinen Traditionen. Aber es ist nicht wahr, daß die Leute bei uns – unter den Existenzbedingungen des gegenwärtigen Systems – nichts tun wollen für den Staat. Ob mit Gomulka oder Gierek, stets gab es diese Bereitschaft zur Mitwirkung. Und *Solidarność* ist kein Gegenbeweis, sondern der beste Ausdruck dafür. Aber wenn die eine Seite überhaupt keine freidenkenden, selbständigen Leute duldet ...

HK: Damit sind wir wieder am Ausgangspunkt. Worauf gründen sich die Hoffnungen angesichts dieser Situation? Es gibt kaum konkrete Ansätze, es gibt keine Alternativen zum Regime. Was sind also die Hoffnungen, die man haben kann? Ist das der lange Atem, den Polen im Verlauf seiner Geschichte immer wieder gezeigt hat?

Bartoszewski: Der lange Atem ist ziemlich genau das, was viele von uns denken. Wir müssen diese Tradition weitertragen, sie an die junge Generation weitergeben und uns bemühen, die Fähigkeit dafür bei ihnen zu erhalten. Und gerade diesbezüglich meine ich, hat sich etwas im positiven Sinne verändert. Bis 1978/79 waren wir völlig im unklaren darüber, was die Leute denken. Intellektuelle, Wissenschaftler, Schriftsteller, Journalisten, auch Kirchenleute wußten überhaupt nicht, was die 8 bis 10 Millionen Arbeitnehmer der mittleren und jüngeren Generation und deren Familien für Vorstellungen haben

und inwieweit sie fähig sind, etwas zu unternehmen. Dann wurde Karol Wojtyła zum Papst gewählt und kam 1979 als Papst zum erstenmal nach Polen. Und da zeigte sich, wie zum erstenmal in einem kommunistisch regierten Land Millionen Menschen in Ruhe und Würde und ohne jeden Aufruhr freiwillig auf die Straßen gingen, um dem Papst zuzujubeln. Da sahen dann die Leute: ja, der und der aus demselben Ort, aus demselben Kreis, aus demselben Betrieb hat die gleichen oder ähnliche Beweggründe. Und so erfuhren die Leute nach all dem Schweigen und Einander-unbekannt-Bleiben: wir sind doch jemand, ein Volk mit gemeinsamen Idealen und Zielen.

HK: Indirekt war das die Geburtsstunde von Solidarność ...

Bartoszewski: Jedenfalls wäre ohne dieses Ereignis eine Entwicklung gleicher Intensität und Breitenwirkung nicht möglich gewesen, obwohl schon nach der Helsinki-Konferenz einiges in Bewegung gekommen war. Das Klima an den Universitäten hatte sich bereits stark verändert. Erst dann kam Solidarność, dann das Kriegsrecht. Und jetzt kann man im Westen hören: die neue staatlich gegründete und geforderte Gewerkschaft habe bereits wieder 4 bis 5 Millionen Mitglieder, und das sei das endgültige Ende der Idee einer freien Gewerkschaft. In Wirklichkeit bedeutet das überhaupt nichts. Im Sommer 1980 hatte die alte kommunistische Gewerkschaft, die praktisch identisch war mit den Gewerkschaften in der DDR oder in der ČSSR, rund 10 Millionen Mitglieder. Wenige Wochen später waren es nur noch ein paar Hunderttausend. Fast alle liefen zu Solidarność über. Das zeigt: die einfachen Leute denken immer pragmatischer, als wir es uns vorstellen. Sie fragen sich: geht's oder geht's nicht? Und wenn sie den Eindruck haben, es geht, machen sie es. Auf jeden Fall haben wir die Fähigkeit entwickelt, uns pragmatisch und ohne Gewaltanwendung zu organisieren. Das war und bleibt für uns die wichtigste Erfahrung: Wir sind fähig, unsere Werte zu bewahren, wenn nötig auch schweigend, und sind fähig, uns zu verteidigen – gewaltlos.

„Der Westen hat uns völlig enttäuscht"

HK: Aber wachsen nicht auch die Rachegefühle aus einem Empfinden der Ohnmacht heraus, daß selbst eine so gewaltige Bewegung wie Solidarność wenigstens nach außen hin mit einem Federstrich ausgetilgt werden konnte und die Regierung trotz ihrer Schwäche aufgrund der weltpolitischen Konstellation die Macht hat, den Willen des Volkes einfach zu ignorieren?

Bartoszewski: Natürlich wird es gefährlich, wenn die Bevölkerung gezwungen ist, noch tiefer in den Untergrund zu gehen. Der Papst (und die Kirche in Polen) sieht diese Gefahr, gerade deswegen mahnt er ständig zu Gewaltfreiheit. Aber Resignation? Da würde ich unterscheiden. Die alten Leute sagen wohl: wir werden so sterben müssen. Es wird sich nicht mehr viel ändern in der Geschichte. Die jungen nicht. Sie haben Erwartungen, und erfüllen sie sich nicht in einer Generation, dann in der nächsten oder in der übernächsten.

HK: Wäre der langfristigen Entwicklung ein anderer Ansatz nicht dienlicher gewesen: nicht unabhängige Gewerkschaften, aber eine allmähliche Reform der Staatsgewerkschaften durch mehr Mitwirkung von unten durch personelle Erneuerung, auch über veränderte Wahlverfahren? Zumindest im Westen wird diese These immer wieder vertreten ...

Bartoszewski: Ich kenne die Theorie, Solidarność hätte sich systemkonformer verhalten sollen, dann wäre sie weitergekommen. Ich sage dazu: Man muß erstens für eine solche Strategie einen Partner finden, mit dem sich ehrlich agieren und verhandeln läßt. Und das war unten oft schwieriger als oben, weil die unten vor denen oben gezittert haben und durch einen bloßen Telefonanruf ihren Posten verlieren konnten. Und zweitens: bitte, was von unten wirklich möglich war, wurde auch geprüft. Aber die staatliche Gewerkschaft, die sich noch 1980 praktisch auflöste, war bereits so schwach und auch in den gewählten Gremien so unterwandert, daß sie, realistisch betrachtet, keine Basis sein konnte. Jerzy Holzer hat das in seinem kritischen, aber nicht überkritischen Solidarność-Buch alles dargestellt. (Jerzy Holzer: „Solidarität". Die Geschichte einer freien Gewerkschaft in Polen. Verlag C. H. Beck, München 1985). Nach meiner Meinung bestanden dafür die Chancen in Polen nur theoretisch. Die Situation unterscheidet sich einfach zu sehr von der anderer Ostblockländer. In der Sowjetunion, in Bulgarien, auch in der DDR: gab es dort überhaupt je die Möglichkeit, in Alternativen zu denken? In Polen gab es sie.

HK: Sie haben Ungarn nicht genannt; dort ging die Alternative 1956 gründlich schief, aber allmählich hat sich doch ein „Kompromiß" herausentwickelt. Und es herrscht dort heute wenigstens ein etwas liberaleres Klima als früher.

Bartoszewski: Aber nur wirtschaftlich ...

HK: ... vielleicht nicht nur wirtschaftlich ...

Bartoszewski: Ich glaube nicht. Die dortige Situation der Kirche beweist das Gegenteil und die Lage der Intellektuellen auch. Ich möchte keine Namen nennen, aber ich habe Freunde in Ungarn, Schriftsteller, mit denen ich in Kontakt bin. Einer von ihnen sagte mir in Berlin 1983, als wir zusammen den Papstbesuch in Polen am Fernsehen verfolgten: Hunderttausende zu mobilisieren, unentgeltlich, nur für irgendwelche Ideen ist bei uns gegenwärtig überhaupt nicht möglich. – Außerdem sind solche Vergleiche historisch völlig falsch: 1956 ist in Ungarn eine ganze Generation ausgeblutet. Und Hunderttausende wurden nach Rußland verschleppt – in einem 10-Millionen-Land. Nachher haben sie resigniert. Die Polen haben sich nach dem Krieg – gegen die ihnen nachgesagte Tradition – ganz ruhig und frei von extre-

men Tendenzen verhalten. Aber sie haben bis heute nicht vergessen, was 1944/45 geschehen ist, wie uns heimgezahlt wurde für unsere Treue als Verbündete, für den Widerstand eines ganzen Volkes gegen die fremde Macht. Wir haben nicht vergessen, daß wir einfach abgegeben wurden in die Hemisphäre *eines* Alliierten, der zudem 1939 bei der Teilung des polnischen Staates Komplize war. Wir sind keine Romantiker, aber damit haben wir uns nie abgefunden.

HK: Es gibt also eine schwere Enttäuschung nicht nur über die Sowjetunion und über den Osten, sondern offenkundig auch über den Westen?

Bartoszewski: Der Westen hat uns völlig enttäuscht. Gegenüber der Sowjetunion gab es keine Enttäuschung, von dort her geschah alles erwartungsgemäß. Oder man hatte – 1945 – viel Schlimmeres erwartet: die Annexion an die Sowjetunion oder daß Millionen nach Sibirien verschleppt würden; einige Hunderttausende waren's ja auch.

„Der Papst warnt auch"

HK: Wirken die Enttäuschungen über den Westen – wenigstens latent – nach wie vor nach?

Bartoszewski: Die Jungen schauen traditionsgemäß in die Richtung, wo sie noch oder wo sie heute Verbündete vermuten, in Richtung England oder Amerika. Sie gehen, wenn sie können, in die Bundesrepublik, um sich eine Existenz aufzubauen. Sie sind pragmatisch genug, um zu wissen, daß dies in Italien oder Spanien, wo man doch die Leute sympathisch findet, wenig Sinn hat. Sympathien sind Sympathien, Möglichkeiten sind Möglichkeiten. Das können junge Leute schon beurteilen, heute auch in Polen. Aber mehr als auf jedes europäische Land richten sich die Hoffnungen auf Amerika. Die Vereinigten Staaten sind in Polen ungemein populär, und sie sind es heute mehr denn je. Man hat in Polen sogar die Schuld an Jalta fälschlicherweise lange Zeit Churchill bzw. den Briten angelastet, obwohl man genau wußte, daß die Beweggründe dafür von Rußland kamen, daß England pleite war und daß Amerika als einzige Macht zu einem härteren Vorgehen in der Lage gewesen wäre. Für die Polen sind die Amerikaner gut, wenn auch naiv ...

HK: Sie haben die Rolle des Papstes beim Entstehen von Solidarność bereits angesprochen. Macht der Papst – aus jetziger Perspektive gesehen – die Lage Ihres Landes chancenreicher, oder trifft eher das Gegenteil zu?

Bartoszewski: Sie ist chancenreicher geworden, jedenfalls bezweifelt das kein Pole, auch die Regierung nicht, und erst recht nicht die Sowjetunion. Moskau hat gleich verstanden, daß der Mann ein Unglück ist für Osteuropa, von seinem Standpunkt aus natürlich.

HK: Gerade das kann umschlagen, im Ergebnis das genaue Gegenteil bewirken ...

Bartoszewski: Die Polen sehen in ihm den höchsten Beistand des Heiligen Geistes als Wiedergutmachung für den verlorenen Krieg, für Jalta, für alle Erniedrigungen, Demütigungen und Verluste. Den Beistand zu haben von jemanden, der Pole ist, der Autorität hat, der eine Hoffnung geworden ist für die ganze Ostblockfamilie – man merkt die Veränderungen in den letzten Jahren in Ungarn, in der ČSSR und selbst in Litauen und in der Ukraine – das stärkt, weckt enorme Hoffnungen.

HK: ... stärkt Hoffnungen, aber schwächt er damit möglicherweise – gegen seinen Willen – die Geduld?

Bartoszewski: Er warnt auch. Er hat direkt gewarnt vor Verzweiflungstaten, vor Gewaltanwendung. Er hat auch gewarnt vor der Emigration. Er ermahnte die jungen Leute, nicht wegzugehen. Und die Kirche insgesamt tut das auch, das ist wichtig. Die Leute hören auf ihn, das stärkt uns.

HK: Nächstes Jahr wird der Papst zum dritten Mal nach Polen kommen. Was wird das Bestimmende dieses Besuches sein? Was erwarten Sie von ihm?

Bartoszewski: Dazu etwas Präzises zu sagen, ist für mich im Augenblick schwierig. Ich konnte die Entwicklung der letzten Monate nicht direkt beobachten, und ich kehre erst nach dem Papstbesuch nach Polen zurück. Ich glaube, der Papstbesuch wird nichts Besonderes bringen im praktischen Sinn des Wortes. Das darf auch nicht erwartet werden. Aber eine Stärkung der bisherigen Linie gewaltfreien Glaubens, Hoffens und gewaltfreien Handelns im Sinne gesellschaftlich aktiver Solidarität der Menschen: das wird das Entscheidende sein. In keinem anderen Land – jedenfalls in Europa – haben Papstbesuche so große Bedeutung wie in Polen. Der Papst ist schließlich der einzige mündige und ganz freie Pole. Er kann zu den Menschen, zu den Herzen sprechen wie sonst keiner im Lande. Und er trägt zugleich die oberste Verantwortung für die Weltkirche, was die Leute verstehen ...

„Die Frage ist, ob es der Kirche gelingt, die nächste Generation religiös tief genug zu erziehen"

HK: Stärkung gewaltfreien Handelns, läßt sich das auf die Dauer durchhalten?

Bartoszewski: Der gewaltfreie, aber nicht passive Widerstand ist unsere gegenwärtige Methode. Sie sollten ihre Wirkung nicht unterschätzen. Ein Beispiel: Ein Ordenspriester mit 10, 15 Leuten mit einem Transparent fordert die Freilassung bestimmter politischer Häftlinge oder setzt sich für einen Wodka-verkaufsfreien Tag ein. Um was immer es geht, es sind moralische Beweggründe. Die Leute werden verhaftet – mit ihnen der Priester. Sie machen keine Aussage, verteidigen sich nicht. Sie werden zu Geldstrafen oder Gefängnis verurteilt, kommen wieder

frei und erhalten Zulauf. Und alle kommen den Behörden wie Gandhi – aber nicht in Indien, sondern in Polen.

HK: Aber wächst nicht gerade im jungen Klerus die Ungeduld über die festgefahrene Situation? Es gibt ja immer wieder Konflikte, auch mit den eigenen Kirchenoberen.

Bartoszewski: Das ist in der ganzen Welt so. Aber das moralische Gefüge hält, solange dieser Papst lebt und in der Kirche sich überhaupt Autorität durchsetzt. Man denkt im Westen oft, die Polen seien ein Volk mit angeborenen anarchistischen Tendenzen, sie erkennten überhaupt keine Autorität an. Das ist nicht so. Aufgezwungene Staats- und Standesautorität von Offizieren oder Landgrafen bedeutet ihnen nichts. Aber die Gebote anerkannter Autoritäten befolgen sie treu bis zum Tod ...

HK: Ist die Autorität des Episkopats, der Kirche überhaupt, wenn wir vom Papst einmal absehen, im Lande selbst gegenwärtig stärker oder schwächer als vor Solidarność?

Bartoszewski: Ich glaube, mindestens von außen gesehen, stärker, einfach weil es überhaupt keine Alternative zu ihr gibt. Und es gibt auch keine vergleichbare Autorität, die etwas bewirken könnte. Jeder, der eigenständig etwas machen, etwas arrangieren, irgendeine kulturelle oder sonstige Aktivität entwickeln will, die vom Staat nicht vorgesehen ist, muß es in der Kirche oder an ihren Rändern tun. Will ein bestimmter Techniker oder Ökologe, der nicht durch die Behörden bevorzugt ist, einen Vortrag halten über ein Thema, das ihm wichtig ist, oder irgendwelche Ideen vortragen, so kann er dies nur in einer Pfarrgemeinde. Dorthin kommt er auch, ob er gläubig ist oder nicht.

„Schattenseiten, aber auch enorme Chancen"

HK: Wobei das für die Kirche auf Dauer eine nicht nur angenehme Rolle sein dürfte ... Sie muß Dinge übernehmen oder auf sich nehmen, die mit ihrer Sendung nur entfernt zu tun haben ...

Bartoszewski: Es ist eine äußerst schwierige Rolle. Und die Bischöfe – sie sind ja keine Kinder, sondern erwachsene Menschen mit ihren je eigenen Vorstellungen – sehen das oft recht unterschiedlich oder verfolgen auch unterschiedliche Taktiken. Die einen wollen vorbrechen, anheizen, organisieren, die anderen halten sich stärker zurück, überlassen die Initiative einzelnen Gruppen, auch Ordensleuten, Dominikanern, Jesuiten usw. Dabei ist der Bischof oft nicht zufrieden mit dem, was sie tun. Er kann dann gegenüber den Behörden sagen: Ich? Nein, bei mir gibt es so etwas nicht.

HK: Sie sagten, von außen sei die Autorität der Kirche gestärkt, ist die Kirche auch nach innen gestärkt?

Bartoszewski: Es kommt darauf an, ob man von der Größe der Organisation her denkt oder an die Vertiefung dessen, was sie tut: Es gibt natürlich auch bei uns sehr unterschiedliche Kirchenzugehörigkeiten und Leute, die sich mit sehr verschiedenen Zielen an die Kirche anhängen. Aber die Kirche kann heute die Leute nicht danach beurteilen, ob sie dreimal in der Woche zur Andacht oder zur Messe kommen oder höchst selten. Das machte man im Mittelalter. Heute macht das ein kluger Bischof oder Pfarrer nicht. Selbstverständlich gibt es da Schattenseiten, aber es ergeben sich damit auch enorme Chancen gerade bei jungen Leuten. Dennoch sehe ich das Hauptproblem nicht in der Organisation der Seelsorge, des Kirchenbaus usw., nicht einmal in den öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten der Kirche, sondern in der Frage, ob es der Kirche gelingt, auch die Generation, die jetzt zur Schule geht, religiös tief genug zu erziehen und so an sich zu binden, wie es ihr in den letzten 20, 30 Jahren gelungen ist.

HK: Hat die Kirche während der letzten Jahre auch Personen und Kreise stärker angesprochen, die sie früher nicht erreichte, oder gibt es zugleich mit einer Art Zugehörigkeit aus politischen Gründen auch eine Tendenz der inneren Distanzierung?

Bartoszewski: Eine Distanzierung in größerem Ausmaß als Folge von Enttäuschung, nein, das sehe ich nicht. Im Gegenteil. Mir erscheint ein Punkt besonders interessant. Unter staatsatheistischer Führung hat eine Minderheit, aber es waren doch Tausende von Familien, vor allem Funktionärsfamilien, ihre Kinder nicht mehr taufen lassen. Das war neu in Polen. In den letzten 10, besonders in den letzten 5 Jahren gibt es nun eine starke Strömung, sich taufen zu lassen, besonders unter den 30- bis 40jährigen, aber auch bei Älteren. Darunter sind auch sehr bekannte Leute: Schriftsteller, Schauspieler, Filmleute, meist Akademiker, keine Juden oder Protestanten, sondern Leute, die bisher *ohne* Glaubenszugehörigkeit gelebt haben. Niemand hat sie gerufen oder von ihnen etwas verlangt. Die Kirche redet nicht viel darüber. Aber es gibt inzwischen in jeder polnischen Großstadt speziell dafür beauftragte Seelsorger.

HK: Besonders in konservativen Kreisen der Bundesrepublik wird Primas Glemp wegen einer angeblich zu weichen, zu kompromißlerischen Haltung gegenüber Partei und Regierung scharf kritisiert. Verfolgt der Primas einen zu nachgiebigen Kurs? Oder muß man nicht sagen, da letztlich doch beide Seiten auf Kooperation angewiesen sind, bringt Kompromißbereitschaft auf längere Sicht mehr als ein auf die Dauer nicht durchzuhaltender Konfrontationskurs?

Bartoszewski: Die Beurteilung der Handlungen des Primas ist nicht einfach. Und die Frage, wie die Kirche ihre Ziele in einer bestimmten Gesellschaft am besten erreichen kann, ist überhaupt kompliziert. Ich finde, die Handlungsweise eines Bischofs in einem autoritären System zu beurteilen sind nur Leute berechtigt, die selbst in einem autoritärem System geprüft wurden und die Prüfung halbwegs bestanden haben. Natürlich kann man

in einem ungefährlichen demokratischen Umfeld darüber urteilen, was z. B. in Paraguay zu tun oder zu lassen ist. Ich halte das nur nicht für sehr sinnvoll. Und gerade Leute in Deutschland, die keine Banditen und keine Verbrecher, aber naiv und anfällig für autoritäre und totalitäre Mächte waren, finde ich, sollten sich in solchen Urteilen zurückhalten. Aber davon abgesehen: Es gibt andere schwierige kirchliche Ämter, in Nordirland z. B.; aber es gibt kein so schwieriges Amt in einem vergleichbaren Land mit 35 Millionen Katholiken. Ob in seiner Situation eine Politik der kleinen Schritte das Richtige ist oder ob ein anderer Weg besser wäre und ob die Position Glemps zu kompromißlerisch ist, wer will das von außen beurteilen. Das menschliche Leben ist immer ein Kompromiß. Der Vatikan redet auch mit allen möglichen Leuten.

„Auch Primas Wyszyński wurde schwer getadelt"

HK: Zwischen dem Papst und Glemp, Spannung oder Arbeitsteilung?

Bartoszewski: Fragen Sie den Papst und den Primas. Ich bin bei ihren Gesprächen nie dabei gewesen ...

HK: Aber Sie haben eine Meinung dazu ...

Bartoszewski: Dieser Papst hat Kardinal Glemp praktisch vom Kaplan zum Bischof und Kardinal gemacht. Man kann das natürlich in erster Linie kirchenrechtlich sehen. Es hat dafür sicher auch Gründe gegeben, die wir heute nicht kennen müssen und die erst die Historiker richtig verstehen werden, wenn sie in 50 oder 100 Jahren die Akten studieren. Im übrigen bin ich der Meinung, daß man den Führungsstil und die „Politik" eines Bischofs in so exponierter Lage nicht von ein paar Jahren her beurteilen kann. Primas Wyszyński, damals noch nicht einmal Kardinal, wurde auch schwer getadelt, als er 1950 von sich aus, ohne vatikanische Rückendeckung, mit der kommunistischen Führung verhandelte. Es hieß, die Kirche werde so keine zehn Jahre überleben. Im Vatikan lief man Sturm. Pius XII. war unzufrieden. 15 Jahre später war Kardinal Wyszyński eine Säule der Kirche und ein Held.

HK: Aber ist der polnische Primas durch den Papst aus Polen nicht auf jeden Fall in einer besonders schwierigen Lage. Wyszyński konnte sich noch vehement dagegen wehren, daß der Vatikan direkt mit dem Staat verhandelte. Jetzt aber besteht die Neigung, in allem direkt mit dem Papst und nicht mit dem Primas zu reden ... Und der Papst scheint es nicht ungern zu sehen, wenn er direkt mit Polen befaßt wird.

Bartoszewski: Er hat recht ...

HK: Wer, der Papst?

Bartoszewski: Ja, klar: der Papst. Sie können aber natürlich auch schreiben: der Papst hat nicht recht. Ich akzeptiere das dann als Ihre Meinung. Nur bitte ich Sie, einen Unterschied zu bedenken: Wyszyński war damals schon ein alter Fuchs. Und die Italiener im Vatikan kannten sich in der Psyche der Kommunisten, der osteuropäischen Kommunisten, nicht so gut aus. Gegenwärtig hat der Papst im Vatikan aber viel mehr direkte Erfahrung als die jungen Bischöfe in Polen ...

HK: Wir fragten nur deswegen, weil wir den Eindruck haben, Glemp stehe jeweils fast notwendig schlecht da, weil im Zweifelsfall immer die höhere Autorität in Rom als die eigentliche entscheidende ins Spiel gebracht wird.

Bartoszewski: Sie haben recht. Die Leute in Polen sehen erwartungsgemäß in Richtung Vatikan. Er hat das letzte Wort. Aber der Vatikan hat auch stets gesagt – und der Papst hat es bei seiner zweiten Polenreise bestätigt: die kollektive Kirchenführung ist gegenwärtig in Polen die richtige Führung; auf diese Weise soll dem Primas geholfen werden. Und die Leute haben dies verstanden. Die Briefe und Erklärungen der Bischofskonferenz haben ein hohes Ansehen. Der Primas trägt gewiß große Lasten, größere, als er nach außen hin zugibt. Aber er hat die polnische Kirche in diesen letzten fünf Jahren zusammengehalten, und diese ist dabei nicht schwächer geworden. Mehr kann man von einem Bischof nicht erwarten. Im übrigen meine ich, Ausländer sollen sich da überhaupt nicht einmischen. Deutsche nicht, Italiener nicht, Franzosen nicht ...

„Schon über Krankheiten reden zu können ist gesundheitsfördernd"

HK: Herr Professor Bartoszewski, wenn wir Sie richtig verstehen, sehen Sie Ihre Lebensaufgabe darin, Erfahrungen, schmerzliche Erfahrungen an die junge Generation weiterzugeben. Wie aber Erfahrungen an Menschen weitergeben, die keine vergleichbaren gemacht haben?

Bartoszewski: Die Frage ist berechtigt. Jeder Familienvater, jeder Lehrer weiß, daß die Weitergabe von Erfahrungen schwierig ist. Das ist bei geistigen, gesellschaftlichen, politischen Erfahrungen der Völker nicht anders. Es sind meist wenige, die Mehrheit ist vielfach nicht in der Lage, einem solche Erfahrungen „abzunehmen". Trotzdem bleibt nichts anderes übrig, als diese immer wieder weiterzutragen und einsichtig zu machen. Man kann natürlich fragen, ob es so etwas wie Erfahrungen der Völker, die in die eigene Tradition eingehen, überhaupt gibt. Aber sehen Sie, bisher haben die größten Erfahrungen die Völker gesammelt, die unterdrückt worden sind. Die Juden z. B. Kein kluger jüdischer Politiker wird sagen, die Erfahrung spiele keine Rolle: wir sind moderne Leute, was gehen uns frühere Zeiten an. Ich glaube, daß viele Völker, z. B. die Juden in ihrer langen Geschichte, wie auch mein Volk, die Polen, in den letzten zwei Jahrhunderten, besondere Erfahrungen gemacht haben. Das ist keine lange Zeit. Aber wenn Erfahrungen schmerzlich sind, sind sie auch immer lehrreich. Und denke ich an

mein Volk, so hat dieses mit seinen schmerzlichen Erfahrungen auch immer Verständnis gefunden – bei Minderheiten. In diesem Sinne fühle ich mich einfach verpflichtet, meine Erfahrungen als Teil der Erfahrungen meines Volkes weiterzugeben.

HK: Sie sind von den Nazis eingesperrt worden, waren vorübergehend in Auschwitz, waren gut sieben Jahre in Gefängnissen der kommunistischen Machthaber, wurden nach dem 13. Dezember 1981 vorübergehend interniert. Sie waren, wie Sie selbst sagen, „berufsmäßiger Widerständler" gegen alles Totalitäre. Es ist Ihr Anliegen, was Sie erlebt, und die Schlüsse, die Sie daraus gezogen haben, gerade auch an die junge Generation im Westen weiterzugeben. Welchen Rat geben Sie?

Bartoszewski: Für einen Polen, aber auch für einen Tschechen, Ungarn oder Litauer ist die westliche Demokratie eine Traumlösung oder jedenfalls die bestmögliche Gesellschaftsausstattung in der gegenwärtigen Welt. Welche Lücken diese Ausstattung hat, wo es Probleme gibt, wissen Sie selbst besser als ich. Als Zuschauer, Beobachter, auch als akademischer Lehrer im Umgang mit jungen Leuten, besonders in der Bundesrepublik, habe ich den Eindruck, daß die Westeuropäer – bei den Jungen verständlich, weil es ihnen gut geht – schon wieder ein wenig vergessen haben, was totalitäre Systeme bedeuten. Man hat lange auf Spanien und Portugal gesehen. Aber diese Länder haben nicht so lange unter autoritären Bedingungen gelebt wie Osteuropa unter totalitären. Viele leben noch, die den Faschismus oder das NS-System erlebt haben und wissen, was sie erlebt haben. Die meisten Mittel- und Westeuropäer haben dank der Amerikaner und Briten durch die Entwicklung der Machtverhältnisse in der Welt den unverdienten Preis der Demokratie erhalten. Sie sind jedoch erstens meist überhaupt nicht dankbar dafür, und zweitens sehen sie nicht ein, wie glücklich sie sind.

HK: Durch was ist die Demokratie im Westen bedroht?

Bartoszewski: Ich sehe sie nicht bedroht durch mögliche Diktatoren oder Diktaturen. Es gibt unseriöse Gestalten überall, sogar in den so sehr demokratischen skandinavischen Ländern. Aber die sind nicht das Problem. Bedroht ist die Demokratie im Westen durch gewisse nihilistische oder doch weitgehend extreme Tendenzen, häufiger von der linken, gelegentlich auch von der rechten Seite. Jedenfalls glaube ich, daß gegenwärtig, wenn sich auch auf dem rechten Spektrum Extreme tummeln, destabilisierende Wirkungen stärker von radikalisierten Linken ausgehen ...

HK: Können Sie das konkretisieren?

Bartoszewski: Ich glaube, gewisse Nachwirkungen von 1968 sind noch nicht überwunden. Es gibt so manche ehemalige Marxisten-Lenisten, die inzwischen gelernt haben, in der Demokratie trotz ihrer Mängel einen Schatz zu sehen, den es zu bewahren gilt. Aber es gibt auch andere: solche, die mit Gewaltanwendung und Terrorismus liebäugeln. Was wollen sie mit ihrer Auflösung des Staates? Ich sehe gerade da nihilistische Tendenzen. Sie sind vermutlich weiter verbreitet, als für gewöhnlich angenommen wird. Mir ist wichtig: 1. Die Leute müssen verstehen, daß keine Demokratie bestehen kann, wenn gegen die demokratische Ordnung Gewalt angewendet wird. Und: Demokratie ist Herrschaft durch gewählte Mehrheiten. Dieses Prinzip muß akzeptiert werden. 2. Eine Demokratie muß kontrollierbar bleiben. Die Welle von Korruption, wie wir sie gegenwärtig in Österreich, in der Bundesrepublik, in Italien oder auch in anderen Ländern erleben, finde ich schlimm. Aber Affären werden in Demokratien bekannt. Viel schlimmer wäre es, sie würden nicht bekannt. Das unterscheidet die Demokratie von autoritären Systemen: Dort darf über Krankheiten des Systems nicht geredet werden. Aber schon über Krankheiten reden zu können ist gesundheitsfördernd.

HK: Bringt da Tschernobyl nicht eine wenigstens kleine Wende auch im Osten. Wenigstens ein bißchen informieren mußten in dem Fall – auch die eigene Bevölkerung – selbst die Sowjets, und Ihre eigene polnische Regierung hat eigentlich recht rasch reagiert ...

Bartoszewski: Ja, ein bißchen. Aber bald wird alles erledigt sein. Ein paar Schuldige haben das Parteibuch verloren, einige Leute gute Posten; das ist alles ...

„Vorsichtig, aber ganz konsequent kitzeln"

HK: Und was raten Sie Ihren eigenen Landsleuten und überhaupt den Menschen in Osteuropa im Umgang mit „ihrem" politischen System?

Bartoszewski: Vielleicht darf ich ein Bild gebrauchen, ein biblisches. Denn biblische Bilder enthalten wie Bilder überhaupt wichtige Erfahrungen nicht nur für Christen, sondern für Menschen überhaupt. Sie wissen, der Prophet Jonas wurde in kritischer Lage von einem Walfisch verschluckt. Gott sei Dank war der Walfisch relativ gutmütig im Vergleich zu anderen aggressiven Wesen in der Weltgeschichte. Er hat den Propheten ausgespuckt, freigelassen, jedenfalls hat der Prophet überlebt. Es gibt von Zeit zu Zeit solche Walfische in der Geschichte, die etwas verschlucken. Sie schlucken sogar enorm viel. Die Frage ist, wie sich Völker und Staaten in solcher Lage verhalten sollen. Man kann hoffen, daß der Walfisch auch sie ausspucken muß. Aber was läßt sich in der Übergangszeit tun? Man kann den Walfisch in seinem Bauch mit Fingerspitzengefühl, also vorsichtig, aber ganz konsequent kitzeln und sich nicht verdauen lassen. Dann bekommt man die Chance. Ich glaube, das haben wir Polen begriffen.

HK: Sie haben über Ihr Land einmal gesagt: unsere Stärke ist unser Gedächtnis. Kann das große Gedächtnis gerade für eine Nation wie die Polen mit ihrer schweren, leidvollen Geschichte nicht auch zu einer Last werden?

Bartoszewski: Ganz im Gegenteil! Polen verdankt dem eine besondere nationale Weltgesinnung, die im Vergleich zu anderen Völkern viel ausgeprägter ist. Wir haben eine Kontinuität der Tradition und zugleich eine offene Option. Wir fühlen uns Rom verbunden, dem Christentum und als slawisches und mittel-osteuropäisches Volk dem Westen. Selbst die Kommunisten bestreiten diese Tradition nicht, auch wenn sie sie anders deuten. Außerdem haben wir aus der Geschichte gelernt. Wir haben Geduld, sind toleranter und pragmatischer geworden, toleranter auch gegenüber Kommunisten. Die Kirche praktiziert diese Geduld; der Papst gibt uns Hoffnung. Ich denke, daß dies auf die Dauer auch für andere Länder im Ostblock, für die Tschechen, die Rumänen, die Ungarn etwas bedeutet.

HK: Herr Professor, noch eine vielleicht zu sehr in die ferne Zukunft ausgreifende Frage: Die Blockbildung Ost–West hat Europa in feindliche Lager gespalten. Sie hat aber auch lange schwelende Konflikte zwischen verschiedenen Völkern in Ost und West unterdrückt bzw. neutralisiert. Was müssen wir an Versöhnung unter den europäischen Völkern „leisten", damit, wenn die Blockbildung sich lockert, wir nicht wieder in die alten Konflikte zurückfallen?

Bartoszewski: Ihre Sorge ist nicht unbegründet. Es gibt solche Konflikte latent auch jetzt: z. B. zwischen Rumänien und Ungarn. Oder schon sehr viel offener: in Jugoslawien. Deswegen rede und schreibe ich so viel über den Abbau von Vorurteilen zwischen Völkern. Unter den Bedingungen der Freiheit werden sich lang andauernde Konflikte – polnisch-ukrainische, polnisch-litauische – nur durch eine föderative Lösung überwinden lassen. Man kann darüber streiten, wie rasch das geht und ob eine wirtschaftliche und politische Union erstrebenswert ist. Aber es bleibt nur die föderative Lösung. Russische Rechte sollen dadurch nicht bedroht werden, aber die Russen müssen sich damit abfinden, daß es auch andere Völker mit ihren eigenen Traditionen gibt: Polen, Ukrainer, Litauer. Damit muß sich auch das Denken über die Zukunft der Kirchen, der Religionen, des Glaubens verbinden. Denn auch die religiösen Traditionen sind verschieden und waren oft Mitverursacher von Konflikten. Was wir für Versöhnung tun können? Was östliche Intellektuelle unter den Bedingungen der Freiheit im Westen jetzt schon tun: miteinander reden, Vorurteile abbauen muß auf breiterer Basis möglich werden. Das Verlangen nach offenen Kontakten zwischen Menschen in Ost und West und zwischen Ost und West darf kein Traum bleiben.

Fromm, nachdenklich, orientierungsschwierig

Der 89. Deutsche Katholikentag in Aachen

Katholikentage sind Großereignisse im Leben der Kirche. Sie entwickeln und verkörpern eine geballte Vielfalt nach eigenen Gesetzen. Auf dem 89. Deutschen Katholikentag wurde das besonders deutlich: Eine Fülle von Veranstaltungen und atmosphärischen Haupt- und Unterströmungen, die allesamt schwer auf einen plausiblen Nenner zu bringen sind. Wie schon nach München (1984) haben wir die Berichterstattung zweigeteilt. Klaus Nientiedt gibt einen Gesamtbericht des Geschehens und analysiert dessen ideelle und faktische Struktur. Ulrich Ruh würdigt, konzentriert auf die fünf Themensektoren, die das thematische Grundgerüst des Katholikentages ausmachten, dessen sachlichen Ertrag.

Kontinuität mit Varianten – Das Ereignis als Programm

Ob alle Teilnehmer des 89. Deutschen Katholikentages ebenso empfanden wie Aachens Bischof *Klaus Hemmerle,* als dieser nach dem Schlußgottesdienst auf die von ihm selbst gestellte Frage, wohin er unterwegs sei, antwortete „Ganz klar: nach Berlin zum 90. Deutschen Katholikentag 1990" ist unwahrscheinlich. In Aachen konnte man eher das Gefühl haben, man sei zunächst einmal froh, daß für 1988 nicht schon wieder ein solches Katholikentreffen geplant ist und somit eine wohlverdiente Pause eingelegt werden kann. Der Blick ging demgegenüber eher zurück auf die vergangenen acht Jahre, in denen die katholische Kirche in der Bundesrepublik fünfmal in dieser Weise an einem Ort zusammengekommen ist:

Vielfältige Perspektiven – ohne beherrschendes Thema

In *Freiburg 1978* sah man sich gerade auch wegen des Zuspruchs der Jugendlichen einem ganz neuen Typ von Katholikentag gegenüber. *Berlin 1980* zeigte, daß Freiburg keineswegs eine einmalige Erscheinung gewesen war; au-

ßerdem zog der erste „Katholikentag von unten" (Kvu) das Interesse auf sich. *Düsseldorf 1982* stand ganz im Zeichen der Auseinandersetzung um Nachrüstung und Friedenssicherung. In *München 1984* schoben sich die Themen Schöpfung und Frau in der Kirche in den Vordergrund; die Freude über die Größe der Veranstaltung hielt sich jedoch vor zwei Jahren in Grenzen; die Diskussionen im nachhinein beherrschte die Frage, ob die in zweijährigem Abstand stattfindende Heerschau des bundesdeutschen Laienkatholizismus mehr gesellschaftliche Bedeutung des katholischen Christentums hierzulande vortäuscht als tatsächlich vorhanden ist.

Die vierjährige „Denkpause" bis Berlin 1990, von der in Aachen die Verantwortlichen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), dem Veranstalter des Katholikentags, sprachen, wäre im Grunde schon nach München fällig gewesen. Der Aachener Katholikentag war zu dem Zeitpunkt allerdings schon beschlossene Sache. Der Zusammenfall des diesjährigen Katholikentages mit der alle sieben Jahre in Aachen stattfindenden Heiligtumsfahrt sowie die Tatsache, daß nach Berlin, Düsseldorf und München nicht mehr das bereits zur Gewohnheit gewordene Messezentrum zur Verfügung stehen würde und damit schon auf Grund der äußeren Bedingungen neue Akzente gesetzt werden mußten, verdeckte etwas die Selbstzweifel nach München. So sehr diese Elemente den Veranstaltern von Anfang die Möglichkeit gaben zu sagen: Aachen wird anders, die Andersartigkeit des Aachener Katholikentags war jedoch nicht dazu angetan, den Teilnehmern das Gefühl zu geben: Schade, daß erst wieder in vier Jahren das nächste Treffen dieser Art stattfindet. Die Entscheidung für eine Pause nach Aachen hat sich auch in Aachen als richtig erwiesen. Und der Beschluß des ZdK, 1988 lediglich auszusetzen, hält eine spätere Entscheidung für die Beibehaltung des Zweijahresrhythmus ebenso offen wie den Wechsel zu einem größeren Intervall von beispielsweise vier Jahren.

Ein *beherrschendes Thema* hatte der Katholikentag in Aachen nicht. Frühere Trends bestätigten sich z. T. wie im Fall der Themen Frau in der Kirche, Weltkirche (Theologie der Befreiung u. a.) und geistliche Gemeinschaft, als neue Themen kamen am Standort der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule nach Tschernobyl die Atomenergie und andere Bereiche der modernen technologischen Entwicklung (Gentechnologie u. a.) hinzu. Die Auseinandersetzung um das *Verhältnis von Kirche bzw. ZdK und den Grünen* – wenigstens in den Medien hatte es den Anschein, als sei dies das beherrschende Thema der Tage in Aachen gewesen – verdankte sich eher der Verlegenheit, daß man über kein wirklich tragendes Thema verfügte, und entpuppte sich – womit keineswegs seine Bedeutung geleugnet werden soll – zum Selbstläufer der Medien bzw. zu einem Thema, in das sich die Verantwortlichen des ZdK von Pressekonferenz zu Pressekonferenz, von Rundfunksendung zu Rundfunksendung selbst immer tiefer hineinredeten. Den Grünen dürfte das Ganze weder geschadet noch genutzt haben. Deutlicher geworden ist jedoch, daß es in der Partei der Grünen engagierte Christen gibt, die selbst in Opposition zum Hannoveraner Parteibeschluß zur Abtreibungsfrage stehen und diesen im Kontext der zentralen Anliegen der Ökopartei für verhängnisvoll halten.

Ein Ergebnis von Aachen: Man kommt auch ohne ein Messezentrum aus

In dem Maße, wie diesem Katholikentag ein beherrschendes Thema fehlte und auch das Thema Wallfahrt nicht dazu angetan war, alles andere in den Schatten zu stellen, sondern sich eher als Teil des Ganzen neben vieles andere einordnete, wurde *der Katholikentag selbst zum Thema des Katholikentags.* Die Orientierungsschwierigkeiten zwischen den verschiedenen Veranstaltungsorten hatte sich mancher, obwohl in dieser Hinsicht durchaus vorgewarnt, nicht so groß vorgestellt. Der hilflose Blick in den Stadtplan, das Zuordnen von Fahrzeiten und Routen der Busse einerseits und der Orte und Termine von Veranstaltungen andererseits wurde zur beherrschenden Tätigkeit und endete nicht selten mit dem Ruf nach einem Taxi als letzter Hoffnung. Hätten sich die Aachener nicht in dieser Situation als besonders hilfsbereit und verständnisvoll gezeigt, wären die Frustrationen noch größer gewesen. Selbst derjenige, dem die Messehallen früherer Katholikentage als ein beredtes Symbol dafür erschienen waren, daß Glaube und Religion in unseren Breiten zur Ware zu verkommen drohen, mußte sich eingestehen, wie angenehm doch der Gang von einer Messehalle zur nächsten gewesen war.

Trotzdem wird man nicht sagen können, Aachen habe bewiesen, daß ohne ein Messezentrum ein Katholikentag heute nicht mehr zu veranstalten sei. Im Gegenteil. Der Versuch von Aachen war es wert, unternommen zu werden. Der *Katholikentag fand statt, wo er hingehört:* auf den Plätzen der Stadt, in den Schulen, Hörsälen, Pfarrzentren, nicht zuletzt in den Kirchen. Die Katholikentagsteilnehmer mischten sich in das Leben der Stadt Aachen ein – in Messezentren kann stattfinden, was will: Man braucht es nicht zur Kenntnis nehmen. In Messezentren gibt es keine Gastgeber – die Aachener richteten dagegen ein Familienfest aus, das dort stattfand, wo auch sonst sich das Leben der Aachener Ortskirche abspielt. Der Aachener Katholikentag wirkte zuweilen ähnlich improvisiert wie die „Katholikentage von unten" vergangener Jahre. Seine nicht selten ernüchternde Pfarrfest-Atmosphäre spiegelte ihrerseits ein Stück kirchlicher Wirklichkeit wider.

Diese grundsätzlich positive Aufnahme, die die Art der Veranstaltung des Katholikentages in einer kleinen Großstadt wie Aachen fand, schließt allerdings Mängel im Detail nicht aus: Aus dem Wunsch heraus, angesichts der kleinen Verhältnisse doch so viel wie möglich an Veranstaltungen unterzubringen, und zur besseren Orientie-

rung teilte man das Gebiet der Stadt Aachen wie Stücke einer überdimensionalen Torte in fünf Teile. In jedem dieser fünf Teile fand einer der fünf Themenschwerpunkte statt: Weltkirche, Europa, Geistliche Gemeinschaft, Sozialer Katholizismus, Technik und Verantwortung für die Zukunft des Lebens, jedes Gebiet ausgestattet mit einem Treffpunkt, einem geistlichen Zentrum und sogenannten Werkstätten. Diese *Aufteilung nach Stadtteilen* dürfte jedoch eher eine Gliederung in den Köpfen der Veranstalter geblieben sein. Die Entfernungen waren z.T. so groß, daß ein wirklicher Zusammenhalt innerhalb eines solchen Teilbereiches nicht zu spüren war. Es trat ein, was eigentlich nicht überraschen konnte: Die Teilnehmerzahlen litten unter den Entfernungen. Man hätte auf manches verzichten sollen und damit denjenigen Frustrationen erspart, die vor fast leeren Sälen saßen, bei denen die Zahl der Anwesenden auf den Podien in keinem rechten Verhältnis zu den Besucherzahlen standen oder deren Veranstaltungen gar ausfielen.

Von der Motivation des Teilnehmers hing viel ab

Die großen Entfernungen erforderten viel Zeit – trotzdem war dies nicht einfach ein Katholikentag des Leerlaufs. Viel dürfte von der konkreten *Motivation des einzelnen Teilnehmers* abgehangen haben: Wer sich für bestimmte Themen und Orte entschieden hatte, wer bereit war, eine längere Zeit an einem Ort auszuharren und nicht der Vorstellung erlegen war, er könne wie bei früheren Katholikentagen an mehreren Veranstaltungen parallel teilnehmen, für den dürften die Tage in Aachen durchaus ertragreich gewesen sein. Wer sich jedoch nicht entscheiden konnte oder wollte, oder wer – wie die journalistischen Beobachter – vor der Aufgabe stand, sich einen Überblick verschaffen zu wollen, der sah sich vor große Probleme gestellt. Diejenigen, die sich auf den letzten Messehallen-Katholikentagen angewöhnt hatten, über einen Katholikentag zu gehen wie über eine Automobilausstellung oder ein Volksfest, der war zwar ständig unterwegs, hatte jedoch vom Katholikentagsgeschehen kaum etwas mitbekommen.

Wegen des nicht zu umgehenden dezentralen Organisationsprinzips entschloß man sich in Aachen, täglich eine *zentrale Veranstaltung* abzuhalten, deren Funktion es auch sein sollte, das Katholikentagsgeschehen zu bündeln und integrierend auf dieses zu wirken: Dies waren die Eröffnungsveranstaltung am Mittwoch, die Kundgebung „für das Leben des ungeborenen Kindes" am Donnerstag, die Europa-Kundgebung am Freitag, die Hauptkundgebung am Samstag und der Schlußgottesdienst am Sonntag. Die Entscheidung für eine solche Zentrierung erwies sich als richtig – auch die Verteilung von Hauptkundgebung und Schlußgottesdienst auf zwei Tage; war doch früher die Zusammenlegung auf einen Tag mit den unentbehrlichen kürzeren oder längeren Pausen eine arge Geduldsprobe.

Nachteilig wirkte sich jedoch aus, daß der Samstag zu wenig inhaltliches Gewicht besaß. Erfahrungsgemäß – und das war in Aachen nicht anders – unterscheidet sich die Teilnehmerschaft am Samstag eines Katholikentags grundsätzlich von derjenigen der anderen Tage. Es kommen mehr die Schichten, die aufs Ganze gesehen an Katholikentagen weiterhin unterrepräsentiert sind: Arbeitnehmer, mittlere Altersschichten, Männer. Mit der Hauptkundgebung am frühen Samstag nachmittag wurde jedoch bereits das Ende des Katholikentags eingeläutet, noch ehe eigentlich der Samstagsbesucher ausreichend Gelegenheit hatte, sich einen Eindruck vom Geschehen in den Themensektoren zu verschaffen. Die Gespräche mit den Katholikentagsteilnehmern rund um Rathaus und Dom ersetzten keine Foren, weil sie kaum ein wirkliches inhaltliches Gewicht erlangten. Die Arbeit in den Themensektoren war weitgehend eingestellt, ab Samstag mittag kennzeichnete diesen Katholikentag ein geradezu *endloses Ende.* Die Erinnerung an einen in seinen wesentlichen Teilen bereits der Vergangenheit angehörenden Katholikentag wurde selbst zum Programmpunkt.

Die Möglichkeit zu einem weiteren integrierenden Element verschenkte man im übrigen: Die sogenannten „Dienste der Kirche" waren auf die fünf Themensektoren bzw. deren Treffpunkte verteilt – und waren damit für viele schwer auffindbar, wenn man sich nicht ohnehin für die Teilnahme an Veranstaltungen eines bestimmten Themensektors entschlossen hatte. Da obendrein die Zuordnung zu einem der fünf Themensektoren in vielen Fällen etwas gewollt wirkte, blieb man an vielen Ständen unter sich. Eine Gelegenheit zu breitem Kontakt blieb vertan. Nicht jeder machte sich die Mühe, gezielt auf Grund der Angaben im Katholikentagsprogramm nach bestimmten Diensten zu suchen. Eine dem Freiburger Katholikentag vergleichbare Lösung, daß man diese Stände auf einem Platz oder einer dafür geeigneten Straße zusammenfaßt und damit leichter auffindbar macht, hätte dem Katholikentag obendrein auch außerhalb der Großveranstaltungen ein kontinuierliches Gesicht gegeben.

Drei Katholikentage

Wie immer man aber auch das Verhältnis von dezentraler Struktur und integrierenden Elementen gestaltet hätte, dadurch hätte nicht verhindert werden können, daß gerade der Aachener Katholikentag in *drei verschiedene Katholikentage* auseinanderfiel: und zwar in Katholikentage der Information (1), des (religiösen) Gemeinschaftserlebnisses (2) sowie den des ZdK (3).

(1) Der Aachener Katholikentag wirkte in mancherlei Hinsicht wie ein *überdimensionales Erwachsenenbildungsprogramm,* wie ein katholisches Mammut-Bildungswerk in viertägiger Blockform. Für die Nachrichtenspalten der Tageszeitungen eignete sich davon vieles nicht, von spektakulär konnte zumeist keine Rede sein, aber dem Pro-

gramm einer katholischen Akademie hätte vieles davon gut angestanden. Man registrierte den großen Ernst, mit dem viele an Foren, Podiumsdiskussionen und Vorträgen teilnahmen. Hierhin gehören große Teile des Programms in den Themensektoren, Vortragsreihen über europäische und außereuropäische Länder, die Bibelarbeiten, und dies alles einschließlich typischer Schwierigkeiten: Nicht selten wurde über die Köpfe vieler Teilnehmer hinweggeredet, und Identifikation mit bestimmten Personen und Themen ersetzte hier und da die Auseinandersetzung in der Sache. Jüngere Generationen nutzten die Gelegenheit zur Erstinformation oder auch dazu, Themen, für die sie sich interessieren, zu vertiefen, Persönlichkeiten, von denen man bereits gehört, vielleicht sogar etwas gelesen hatte, auf Podien zu erleben. Zeitansage – ein Begriff, mit dem frühere Katholikentage gerne bezeichnet wurden, kann man diesen Teil kaum nennen.

Eine ausgesprochene Botschaft des Katholikentages wird von den Teilnehmern nicht gewünscht, sondern man erwartet, daß die Vielfalt dessen, was auch außerhalb des Katholikentags zum Grundbestand christlich-kulturellen Lebens gehört bzw. die kirchlich-theologische wie auch ethisch-gesellschaftliche Diskussion bestimmt, im Rahmen dieser Großveranstaltung seinen Platz findet. Zum Problem wird dies auch erst dann, wenn – wie auch in Aachen verschiedentlich registriert – der Katholikentagsveranstalter in der Auswahl der Themen und der Podiumsteilnehmer den Eindruck erweckt, als könne es unter Katholiken nur eine eingeschränkte Vielfalt an Meinungen geben.

(2) Einen zweiten Katholikentag stellte gerade in Aachen alles das dar, was mit *Gemeinschaftserlebnis* generell, speziell aber religiöser Gemeinschaft zu tun hatte. Bereits bei den vergangenen Katholikentagen hatte dieses Element eine zunehmend größere Bedeutung bekommen. Jeder Tag begann auch diesmal wieder mit Eucharistiefeiern in den Aachener Kirchen. Eine Serie verschiedener anderer thematisch gestalteter bzw. auf bestimmte Personengrupen zugeschnittener Gottesdienste standen auf dem Programm (Soldaten, Pilger, Christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier, Gottesdienst der Nationen, Ökumenischer Gottesdienst, Schlußgottesdienst) Das Geistliche Zentrum bzw. die geistlichen Zentren in den fünf Themenbereichen boten von der Eucharistiefeier um 8.00 Uhr bis zur nächtlichen Komplet um 22.30 Uhr eine Fülle verschiedenster gottesdienstlicher Feiern, Meditationen, Gebetsformen an. Und nach allem, was man selbst beobachtete oder von anderen hörte, wurde von diesem Angebot reichlich Gebrauch gemacht. Spätestens die Wallfahrten von Aachen weg und nach Aachen hin machten deutlich, daß es sich bei diesen Elementen nicht mehr um etwas handelt, das komplementär zum eigentlichen Katholikentagsgeschehen hinzukam, sondern sich mehr und mehr selbst als *genuiner Inhalt eines Katholikentags* verstand. Die dezentrale Organisationsform führte allerdings auch dazu, daß verschiedene Teilgruppen stärker unter sich blieben und so der Kontakt unter Gleich-Gesinnten, Gleich-Betroffenen, unter seinesgleichen einen größeren Stellenwert erhielt: die Jugendlichen, die Frauen, die Dritte-Welt-Interessierten, die geistlichen Gemeinschaften, die katholischen Verbände, auch die Gruppen des Kvu.

(3) Als einen dritten Katholikentag könnte man die Teile des Katholikentags von Aachen bezeichnen, in denen sich in besonderer Weise die *Anliegen des ZdK* ausdrükken. Hierzu zählen die zentralen Kundgebungen einschließlich der Eröffnungsveranstaltung sowie der Themensektor, der traditionell zum Aufgabenbereich des organisierten Laienkatholizismus in der Bundesrepublik gehört, der Soziale Katholizismus. Aachen zeigte wiederum, daß gerade dieser ZdK-Katholikentag in verschiedener Hinsicht quer zum sonstigen Katholikentagsgeschehen stand. Aus den Angaben auf den Anmeldebögen der 35 000 Dauerteilnehmer (vor zwei Jahren in München waren es fast doppelt so viele gewesen, 65 000) zeigte sich beispielsweise, daß zwei der Themen, für die sich gerade das ZdK stark machte, der Soziale Katholizismus und Europa, auf ein vergleichsweise geringes Interesse stießen, was sich dann in Aachen nur bestätigte. Im Fall des Sozialen Katholizismus zeigte sich die Problematik bereits in der Terminologie: Nicht der Soziale Katholizismus, wie er sich vor allem in der Bundesrepublik noch vergleichsweise stark ausgebildet im Verbandswesen darbietet, kann eigentlich das Thema sein, sondern die entsprechenden sozialen Fragen: Arbeitslosigkeit, Arbeitswelt, Familie, Mitbestimmung, Marktwirtschaft, Gesundheit, Alterssicherung u. a. m. Einen spezifischen Beitrag des Katholizismus zu diesen Fragen erwarten offenbar viele nicht mehr. Sofern Katholiken und katholische Gruppe hierzu Wesentliches beizutragen haben, müssen sie sich in die öffentliche Diskussion einbringen wie andere auch, die Erinnerung an historische Verdienste ist verblaßt.

Empörung – ja, aber worüber?

Die Berücksichtigung des ZdK-Katholikentags in den Medien stand wieder einmal im umgekehrten Verhältnis zu seiner tatsächlichen Bedeutung. Prominenz der Redner ersetzte vielfach das Gewicht von der Sache her. Angesichts eines noch unüberschaubarer gewordenen Katholikentagsgeschehens hielten sich die Medien um so lieber an diese vom ZdK ausgegebenen Botschaften. Den Nerv der Zeit trafen diese jedoch nicht. So auch die beiden Kundgebungen zum ungeborenen Leben und zu Europa. Daß die katholische Kirche in der Bundesrepublik vehement für eine *Revision der Abtreibungsgesetzgebung* eintritt, ist alles andere als neu. Damit, daß man bei jeder nur erdenklichen Gelegenheit gebetsmühlenartig darauf hinweist, daß in der Abtreibungsfrage der „status confessionis" gegeben ist, tut man sich selbst und seinem Anliegen keinen Gefallen, zumal dann, wenn das ZdK von Vertretern einer Partei dominiert wird, die selbst den Bundeskanzler stellt, sich aber zu einer Verschärfung des

Abtreibungsparagraphen 218 wegen des Widerspruchs aus den eigenen Reihen außerstande sieht. Je dramatischer das katholische Drängen auf eine Gesetzesänderung, je schroffer die Distanzierung in dieser Hinsicht auch zu den Grünen, desto mehr fiel davon letztlich auf die konservativ-liberale Regierungskoalition zurück.
Hätte man dagegen Themen wie die Asylpolitik oder die Atomenergie zum Gegenstand einer solchen Kundgebung gemacht, Themen, die sich gerade jetzt als zentrale Herausforderungen an den politischen Gestaltungswillen aufdrängen, hätte man demgegenüber als Kirche in den Augen der übrigen Gesellschaft eine neue Glaubwürdigkeit auch in der Abtreibungsfrage erwerben können. Ein ZdK, das sich jedoch mit Rücksicht auf die Position in Teilen der gegenwärtigen Regierungskoalition nicht den Mut findet, ein brisantes Thema wirklich auszufalten und durchzudiskutieren, darf sich nicht wundern, wenn auch irgendwann einmal die vielen Appelle in Sachen Abtreibung überhört werden. Das Problem ist nicht, wie ZdK-Präsident *Hans Maier* dies in seiner Ansprache bei der Hauptkundgebung mit einem Zitat von Charles Péguy zu belegen suchte, daß ein Volk verloren sei, wenn es sich nicht zu empören wisse. Das Problem ist vielmehr, daß auch unter Katholiken sich die einen vor allem über die Abtreibung empören, während die anderen mit einer nicht geringeren Empörung die Gefahren der Atomindustrie thematisieren, die ungerechten Bedingungen der Weltwirtschaft oder die weltweite Rüstungszunahme.

Die „Botschaft" des ZdK

Ähnliches läßt sich zum Stichwort „Europa" sagen: Daß sich *das Interesse auch hier in Grenzen hielt,* zeigte sich auf dem Themensektor Europa. Die Europakundgebung änderte daran nichts. Die Hinweise auf die Lage Aachens im Grenzgebiet von Belgien, den Niederlanden und der Bundesrepublik, die Reverenz gegenüber Aachen als dem historischen Mittelpunkt eines christlichen Abendlandes, das das Gebiet vieler heutiger europäischer Nationalstaaten umfaßte, der Appell an ein europäisches Bewußtsein, das sich nicht in Kategorien einer Marktordnung erschöpfen dürfe, zeigten keine sonderliche Wirkung. „Europa ist, wie Wahl und Wahlkampf zum Europäischen Parlament zeigten, auch unter Katholiken kein Thema" (FAZ, 16. 9. 86). Daß es nicht zu bloßer Europatümelei kam, verhinderte ein Bundespräsident, der bei aller Herausarbeitung der Bedeutung Europas das Schwergewicht seiner Rede auf die Bewältigung derjenigen Probleme legte, zu deren Entstehen gerade Europa erheblich beigetragen hat: Schöpfung bewahren, Gerechtigkeit fördern, Frieden schaffen. Wenn schon das Thema Europa – und daß dies durchaus ein Thema sein kann, zeigte sich z. B. bei einigen Veranstaltungen zur Theologie der Befreiung, in denen es weniger um Lateinamerika als um ein Europa ging, das sich auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Entwicklung in seiner eigenen Identität herausgefordert sieht – was hätte dann näher gelegen, als einen Nichteuropäer als Redner nach Aachen zu bitten?

Eindrücke und Überlegungen dieser Art zeigen nur, daß das ZdK als der Veranstalter eines Katholikentags an die *Grenzen seiner Möglichkeiten* angelangt ist. Man möchte nicht nur Organisator eines Katholikentags sein, sondern dessen Gestalter. Man möchte nicht nur anderen das Mikrophon halten, sondern ZdK-Präsident Maier hielt auf der Hauptkundgebung wiederum selbst die Hauptrede. Man versucht, dem Katholikentag aus eigener Sicht eine Botschaft mitzugeben und merkt doch nicht, daß diese Botschaft mit dem Katholikentagsgeschehen als ganzem nicht zur Deckung zu bringen ist. Man gibt die Parole aus, Katholiken müßten sich offensiver in die öffentliche Auseinandersetzung um Wohl und Wehe des Gemeinwesens einbringen, und merkt doch nicht, daß man sich selbst durch das allzu stark parteipolitisch geprägte Wahrnehmungsraster die Möglichkeiten zu eben dem verbaut.
Die Kompetenz des ZdK bestand einmal darin, die Anliegen eines verbandlich organisierten Laienkatholizismus zur Geltung zu bringen – die Bischöfe sind deshalb bis heute lediglich Gäste beim Katholikentag. Die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Bischofskonferenz und ZdK bestimmt aber schon lange nicht mehr die Wirklichkeit der Katholikentage. Theologie, Pastoral und Frömmigkeit sind mindestens gleichwertige Themen geworden. Die Zahl der Gruppen und Einrichtungen, die den Katholikentag mittragen und mitgestalten, geht weit über den Teil des bundesdeutschen Katholizismus hinaus, der im ZdK vertreten ist. Wenn die Katholikentage der letzten Jahre für die Kirche in der Bundesrepublik Erfolge waren, dann waren sie dies nicht nur *wegen* des ZdK, sondern auch *trotz* des ZdK. Hans Maier warf zwar dem Katholikentag von unten auch in Aachen wieder vor, von der den Kvu veranstaltenden Initiative Kirche von unten (IKvu) höre man zwischen den Katholikentagen nichts; nur bei Katholikentagen versuche man das Interesse der Medien auf sich zu lenken. Spätestens aber seit München 1984 fragte man sich, ob es sich mit dem ZdK eigentlich so völlig anders verhält. Vielleicht nutzt man die Denkpause bis Berlin 1990 auch zu Überlegungen darüber, wie man mit solchen Widersprüchen auf die Dauer umzugehen gedenkt. Grundsätzliche Anfragen an die Stellung des ZdK in der bundesdeutschen Kirche dürften dabei jedenfalls unausweichlich sein.

Für die „Kirche von unten" werden vier Jahre zu lang

Ob sich mit einer Klärung des Selbstverständnisses des ZdK auch manche Probleme im Zusammenhang mit der Initiative Kirche von unten klären werden, ist allerdings nach Aachen eher zweifelhafter geworden. Der Aachener Kvu machte den Eindruck, als habe man sich auf eine dauerhafte Existenz außerhalb des Katholikentags einge-

stellt und denke keineswegs Tag und Nacht darüber nach, wie man diesem Zustand abhelfen könnte. Im Gegensatz zum offiziellen Katholikentag war der Kvu recht geschlossen in zwei größeren Zelten untergebracht. Der Beschluß des ZdK, keine Vertreter der Grünen auf die Podien zu lassen, verschaffte dem Kvu aus seiner Sicht nur eine zusätzliche und durchaus nicht überflüssige Legitimation. Andererseits machte es der offizielle Katholikentag dem Kvu durchaus nicht leichter: Die gemeinsame Veranstaltung zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung sowie vor allem die breite Beachtung, die der lateinamerikanische Befreiungstheologe *Gustavo Gutiérrez* auf dem offiziellen Katholikentag fand, ließen den Graben zwischen „oben" und „unten" keineswegs tiefer werden.
Wenn nach Aachen die Existenz einer Katholikentagsalternative unvermeidbar bleibt, liegt dies natürlich nicht nur einfach am ZdK: Mancher IKvu-Sympathisant hält sich zu den Kreisen, die im bundesdeutschen Katholizismus den Ton angeben, so sehr auf Distanz, weil alles andere ihm wie eine unzumutbare Kompromittierung erscheint. Eine solche Haltung mag einem puristisch vorkommen. Aber so wie die Dinge liegen, ist ein Zustand vorzuziehen, daß Gruppen mit einer mehr oder weniger deutlichen Außenseiterposition ihr eigenes Forum aufmachen, anstatt daß diese Meinungen keinerlei Artikulationsmöglichkeiten hätten. Wie schnell im übrigen der Außenseiter von gestern in den Mittelpunkt des allgemeinen Geschehens rücken kann, hat in Aachen nicht zuletzt Gustavo Gutiérrez deutlich gemacht. Wenn einer ansonsten Schwierigkeiten hat mit der ZdK-Entscheidung, 1988 keinen Katholikentag abzuhalten, dann ist es die IKvu. Es werden Überlegungen angestellt, ob man nicht 1988 ein eigenes Treffen veranstalten soll. Sollte es dazu kommen, wird dies eine Nagelprobe dafür sein, über welche Anhängerschaft diese Gruppen in der Bundesrepublik verfügen. Andererseits sind gerade für die Gruppen der IKvu, die über wenig Strukturen und institutionelle Absicherung verfügen und obendrein besonders auf den Zuspruch jüngerer Leute angewiesen sind, vier Jahre eine lange Zeit, vielleicht eine zu lange.

Klaus Nientiedt

Gottesreich und Weltverantwortung – Die Arbeit in den Themensektoren

Auf dem Stadtplan, den jeder Katholikentagsbesucher in Aachen in die Hand bekam, waren gestrichelte blaue Linien eingezeichnet, die auf den handelsüblichen Stadtplänen fehlen. Sie markierten die Grenzen der fünf *Themensektoren,* in die Aachen während des Katholikentags vom 10. bis zum 14. September eingeteilt war: Weltkirche, Europa, Geistliche Gemeinschaft, Sozialer Katholizismus, Technik und Verantwortung für die Zukunft des Lebens. Die Zuordnung eines Großteils der Foren, Vorträge und Diskussionsrunden zu fünf Schwerpunktthemen unterschied den 89. Deutschen Katholikentag von seinen Vorgängern. In Berlin, Düsseldorf und Aachen bildeten nur die das jeweilige *Leitwort* in einzelne Schritte ausfaltenden „Tagesthemen" die Klammer um das Programmangebot. Ungeachtet der stärkeren Strukturierung war jedoch auch in Aachen die gleiche Themenfülle und -vielfalt anzutreffen wie auf den letzten Katholikentagen. So reichte etwa das Spektrum im Themensektor Europa vom Problem Rüstungskontrolle und Abrüstungsinitiativen bis zur Frage nach der Bedeutung des Islam für die europäische Geistes- und Kulturgeschichte; unter dem zusammenfassenden Signum „Technik und Verantwortung für das Leben" ging es nicht nur um Medizin und Gesundheitswesen, sondern z. B. auch um die Kirchenzeitung als Forum des Bistums.

Bei der Auswahl der fünf thematischen Schwerpunkte ließ man sich ein Stück weit von *Eigenheiten der gastgebenden Stadt* leiten: Mit dem Stichwort Weltkirche konnte man an die Arbeit der in Aachen angesiedelten großen kirchlichen Hilfswerke anschließen (Misereor, Missio); mit dem Schwerpunkt Europa erwies man gleichermaßen der Lage der Stadt im Dreiländereck wie dem geschichtlichen Erbe Aachens als einstigem Mittelpunkt des Reichs Karls des Großen Reverenz. Die Beschäftigung mit Fragen der technischen Entwicklung und ihren Auswirkungen auf die Gesellschaft lag angesichts der großen Technischen Hochschule nahe.

Gleichzeitig war aber auch das Aachener Katholikentagsprogramm wieder Reaktion auf aktuelle Interessenkonstellationen in Kirche und Gesellschaft. Hatte beispielsweise in Düsseldorf 1982 auf dem *Höhepunkt der Friedensbewegung* die Auseinandersetzung um den christlichen Friedensauftrag dem Katholikentag ihren Stempel aufgedrückt und gab es in München zwei Jahre später immerhin noch eine eigene „Friedenswerkstatt", so standen jetzt in Aachen zum Thema Frieden und Rüstung nur noch einige wenige Veranstaltungen auf dem Programm. In München war viel von der christlichen Verantwortung für die Erhaltung der natürlichen Umwelt und für das Leben die Rede gewesen; daß dieses Thema in Aachen vor allem auf die *Gentechnologie* und *Fortpflanzungsmedizin* hin konkretisiert wurde, erklärt sich aus dem inzwischen gewachsenen öffentlichen Interesse für diesen Sektor des technisch-wissenschaftlichen Fort-

schritts und den damit verbundenen Ängsten und Besorgnissen.

Weltkirche: der große Renner Befreiungstheologie

Auch daß jetzt erstmals auf einem Katholikentag dem Thema *Befreiungstheologie* breiter Raum gegeben wurde, war keine Überraschung. Schließlich hat die Diskussion über Theologie und Pastoral in Lateinamerika durch das seinerzeit über *Leonardo Boff* verhängte „Bußschweigen" und die römische Instruktion über einige Aspekte der Befreiungstheologie von 1984 in der bundesdeutschen Kirche beträchtliche Resonanz gefunden, weit über einzelne interessierte und engagierte Gruppen hinaus. In Aachen kam mit *Gustavo Gutiérrez* einer der Väter und profiliertesten Vertreter der Theologie der Befreiung zu Wort; der von den Auseinandersetzungen der letzten Jahre besonders betroffene brasilianische Episkopat war mit seinem Präsidenten, Bischof *Ivo Lorscheiter* von Santa Maria, vertreten.

Die mehr als überfüllten Katholikentagsforen zur Befreiungstheologie (darunter auch die einzige gemeinsame Veranstaltung von Katholikentag und „Katholikentag von unten") konnten die grundsätzlichen wie die aktuellen Probleme nur anreißen. Einige aufschlußreiche Schlaglichter auf den gegenwärtigen Diskussionsstand lieferten sie dennoch: So zeigte sich, daß der Streit zwischen Befreiungstheologie und katholischer Soziallehre noch nicht ausgestanden ist, auch wenn das gegenseitige Verständnis durchaus im Wachsen ist. Während Gustavo Gutiérrez darauf bestand, die Theologie der Befreiung sei eine neue und umfassende, an den Armen und an der Praxis orientierte Art, die christliche Botschaft auszulegen, wollte sie der Bonner Sozialethiker *Lothar Roos* eher als einen zwar notwendigen, aber doch durch die Soziallehre ergänzungsbedürftigen Aufbruch verstanden wissen: Es komme jetzt darauf an, „daß sich die Kirche in Lateinamerika um den Aufbau einer christlich-sozialen und christlich-politischen Bewegung bemüht". Aufschlußreich war auch, wie sich Bischof Lorscheiter immer wieder auf den Brief des Papstes an die brasilianischen Bischöfe vom Frühjahr dieses Jahres berief (vgl. HK, Juni 1986, 277–282) und ihn als klares Plazet für den pastoralen und theologischen Weg der brasilianischen Kirche interpretierte.

Neben den engagierten Voten zur Bedeutung der Befreiungstheologie für Lateinamerika und für Europa standen allerdings auch eher nüchterne Informationen über Probleme einzelner Ortskirchen in der Dritten Welt: Berichtet wurde u. a. über die Basisgemeinden auf den Philippinen, über den Einsatz von Katechisten in einer Pfarrei in Tansania oder über die Probleme der katholischen Minderheit in Pakistan. Einbezogen war in Aachen auch die Frage der in Afrika und Asien entstehenden eigenständigen Theologien. In einem Vortrag über Theologie im kulturellen und religiösen Kontext Indiens formulierte der aus Sri Lanka stammende Jesuit *Seemampillai J. Emmanuel* als abschließende These, auf der Grundlage sowohl der Inkulturationsversuche wie der Ansätze zum sozialen Engagement entstehe gegenwärtig eine neue, praxisorientierte Theologie im indischen Kontext.

Ein weiterer Schwerpunkt im Bereich Weltkirche lag *auf Problemen der Entwicklung und der Entwicklungspolitik:* Bevölkerungsentwicklung, Weltwirtschaftsordnung, armutsorientierte Entwicklungspolitik, Rüstungsexporte. Dabei waren die kirchlichen Hilfswerke auf den Podien ebenso vertreten wie Politiker und Wissenschaftler; die Akzente wurden dementsprechend zum Teil auch verschieden gesetzt. Der Wirtschaftswissenschaftler *Hans-Rimbert Hemmer* plädierte für eine „bessere Wirkungsweise des Wettbewerbsmechanismus auf nationaler wie auf internationaler Ebene" als Alternative zur bestehenden Weltwirtschaftsordnung und warnte davor, zu viel Emotionalität in die Diskussion über die Weltwirtschaft zu legen. Misereor-Hauptgeschäftsführer *Norbert Herkenrath* sprach sich in einem anderen Forum dafür aus, nicht nur die Selbsthilfe der Betroffenen zu fördern, sondern darüber hinaus auch sichtbare Zeichen der Solidarität mit den Armen zu setzen (in diesem Zusammenhang bekräftigte er sein Votum für Wirtschaftssanktionen gegen Südafrika).

Im Mittelpunkt der Abschlußveranstaltung des Sektors Weltkirche stand das Referat des Schweizer Missionstheologen *Walbert Bühlmann* zum Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Weltkirche, wobei Bühlmann eine „kulturelle Katholizität" in der Theologie, der Liturgie und der kirchlichen Disziplin befürwortete und gegenläufige Tendenzen kritisierte: Der CIC von 1983 sei ein „juridisches Monstrum", weil er für alle Kirchen rings um den Erdball alle Dinge bis ins Detail entscheide. Zwei Tage zuvor hatte sich *Johann B. Metz* in Aachen mit dem *„Wagnis einer kulturell polyzentrischen Weltkirche"* befaßt, nicht ohne allzu einfache Vorstellungen über eine Inkulturation des christlichen Glaubens in außereuropäischen Kulturen kritisch zu befragen: Der kirchengeschichtliche Übergang zu einem kulturellen Polyzentrismus könne nicht davon absehen, daß das europäisch-abendländische Kirchenerbe die unabstreifbare Ursprungsgeschichte der Weltkirche bleibe. „Das macht es erforderlich, das abendländisch-europäische Erbe ... entschiedener als bisher herauszuarbeiten."

Europa: Kirche unter säkularen Lebensbedingungen

Um das abendländisch-europäische Erbe ging es auf dem Katholikentag in etlichen Vorträgen und Foren im Themensektor *Europa.* Der Eichstätter Universitätspräsident *Nikolaus Lobkowicz* rekapitulierte in einer breit angelegten Tour d'horizon das geistig-kulturelle Profil Europas. Die Bedeutung der Reformation für die europäische Geistes- und Kulturgeschichte wurde in Aachen behandelt, ebenso der Beitrag der ostkirchlichen Tradition, des Ju-

dentums und des Islam (im Themenbereich Europa war das „Jüdische Lehrhaus" angesiedelt, in dem Juden über Grundlagen und Ausdrucksformen ihres Glaubens informierten; die entsprechenden Veranstaltungen waren durchweg sehr gut besucht, was auf viele andere Angebote im Themensektor Europa nicht zutraf). Vorträge erinnerten an große Gestalten aus der Anfangszeit des christlichen Europa (Benedikt, Kyrill und Methodius, Patrick, Bonifatius).

Nikolaus Lobkowicz griff in seinem Referat das Stichwort von der „Neuevangelisierung Europas" auf, das sich nicht zuletzt in Äußerungen *Johannes Pauls II.* immer wieder findet. Und Kardinal *Franciszek Macharski* appellierte an die Teilnehmer der Europakundgebung, Europa dürfe nicht im „Sumpf der Sinnlosigkeit, des Hedonismus, des Terrors und des unbegrenzten Glücks" untergehen; Europa werde nicht ohne das Kreuz Christi neu erstehen. Ausdrücklich und differenziert angegangen wurde die Frage nach der *Zukunft des Christentums in Europa* auf dem Katholikentag nicht; immerhin war aber von nostalgischer Rückwendung zu vergangenen Epochen eines „christlichen Europa" nichts zu spüren (dem Thema „2000 Jahre Christentum in Europa – 2000 Jahre christliches Europa" galt ein Streitgespräch zwischen Prälat *Bernhard Hanssler* und SPD-Bundesgeschäftsführer *Peter Glotz*): So war man sich etwa im Forum „Von der Aufklärung zur Säkularisierung" darüber einig, daß sich die Kirche angesichts der Herausforderungen durch eine ihrer eigenen Grundlagen und Leitideen inzwischen nicht mehr sicheren modernen Welt nicht auf vormoderne Rezepte und Denkmodelle zurückziehen dürfe, sondern behutsam und geduldig vorgehen müsse.

Aufschlußreichen *Anschauungsunterricht über die Chancen von Religion und Kirche unter den Bedingungen säkularisierter Gesellschaften* (westlicher wie östlicher Provenienz) lieferten in Aachen etliche der zahlreichen Referate, die sich mit der Situation der katholischen Kirchen in den verschiedenen Ländern Europas befaßten. Bischof *Gerhard Schwenzer* (Oslo) wies in seinem Beitrag darauf hin, die einzige Möglichkeit des Überlebens als Diasporachrist unter Anders- wie Ungläubigen liege „in der bewußten Öffnung auf die pluralistische Gesellschaft hin als nonkonforme Alternative". Der Budapester Theologieprofessor *Thomas Nyiri* sprach davon, daß sich in Ungarn in vielen Segmenten der Intelligenz, vor allem bei jungen Leuten, ein Suchen nach Religion beobachten lasse, das mehr sei als Neugier. Was die Kirche in Ungarn, so eine weitere These, als Organisation, als Amtskirche an Breitenwirkung verliere, gewinne sie als Volk Gottes an Tiefgang.

Auch die *politisch-sozialen Gegenwartsfragen* fehlten auf dem Katholikentag im Themensektor Europa nicht, seien es die Zielvorstellung der europäischen Union, Probleme der europäischen Verteidigung in den neunziger Jahren oder die Rolle Europas im Ost-West-Konflikt. In seinem Vortrag zum letztgenannten Thema kam der Kölner Historiker *Andreas Hillgruber* zu dem Schluß, es brauche ein mit den USA in Partnerschaft verbundenes, sich zusammenschließendes, sich aber nicht von den osteuropäischen Nationen abkapselndes Westeuropa. Im Themenbereich Europa war auch eine Tagesveranstaltung zur *Ausländerpolitik in Deutschland* angesiedelt: Wie schon bei den letzten Katholikentagen wurde allerdings auch in Aachen das Thema Ausländer von den Teilnehmern stiefmütterlich behandelt.

Sozialer Katholizismus: wenig gefragt

Das galt auch für etliche Foren, die zum Themensektor *„Sozialer Katholizismus"* gehörten. Schon bei der Anmeldung hatten nur etwa zehn Prozent der Teilnehmer den Themensektor „Sozialer Katholizismus" als Interessenschwerpunkt angekreuzt. Auch beim Katholikentag selber blieb dieser Themenbereich dann *eher im Windschatten.* Dabei wurden in den Foren mit sehr viel Sachverstand von Politikern (die jeweils die bekannten Positionen ihrer Parteien einbrachten), Wissenschaftlern und Vertretern der katholischen Verbände gewichtige Probleme der aktuellen gesellschafts- und sozialpolitischen Diskussion referiert und mehr oder weniger kontrovers erörtert: Zukunft des Rentensystems bzw. der sozialen Sicherheit überhaupt, Kostenprobleme im Gesundheitswesen, Mitbestimmung und Unternehmensverfassung, Strategien gegen die Arbeitslosigkeit, Familienpolitik. Besonders markant fiel beim letztgenannten Punkt das Plädoyer von Prof. *Dietrich Simon* (Vorsitzender des Katholischen Familienbundes) für eine kinder- und familienfreundlichere Politik aus: Für jeden einzelnen müsse, so Simon, der Zusammenhang zwischen dem Aufziehen von Kindern und der Alterssicherung sichtbar und spürbar wiederhergestellt werden. Der Sozialstaat dürfe nicht länger Kinderlosigkeit belohnen.

In einem Grundsatzreferat über die soziale Marktwirtschaft als „Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus" betonte Kardinal *Höffner,* auf dem Weg in die Zukunft werde die Marktwirtschaft die Freiheit des Wettbewerbs sichern müssen; gleichzeitig trete aber die soziale Komponente immer dringender in den Vordergrund. In diesem Sinn nannte der Kardinal als Forderungen an die soziale Marktwirtschaft die Humanisierung der Arbeitswelt, eine dem Gemeinwohl entsprechende Verteilung der Arbeit, eine gerechtere Verteilung des Volkseinkommens, den Schutz der Umwelt und die weltweite Verantwortung.

Gentechnologie und Kernenergie

Vom Schutz der Umwelt, den der Kardinal in seinem Referat nur kurz streifte, war in Aachen andernorts ausführlicher die Rede, allerdings mit einer klaren Zuspitzung: So konzentrierte sich etwa in einem eher grundsätzlich angelegten Forum über „Der Zukunft den Boden bereiten – heute verantwortlich Umwelt gestalten" das

Interesse der Besucher weitgehend auf die Frage der *Kernenergie.* Dem „Tschernobyl-Schock" und seinen Auswirkungen hatte man bei der Programmplanung des Katholikentags noch Rechnung zu tragen versucht. Nachträglich waren ein Forum „Energie und Ökologie" (mit dem rheinland-pfälzischen Umweltminister *Töpfer* als Referenten) und drei „Fragestunden zur Kernenergie" ins Programm aufgenommen worden. Mit Recht moniert wurde, daß auf den Podien fast ausschließlich Befürworter der weiteren Nutzung der Kernenergie saßen und es dementsprechend wenig kontrovers zuging.

Bei den durchweg überfüllten Veranstaltungen zur Gentechnologie und Fortpflanzungsmedizin im Themensektor „Technik und Verantwortung für das Leben" lag das Schwergewicht zunächst auf der Information über die naturwissenschaftlich-medizinischen Möglichkeiten bzw. die rechtlich-ethischen Problemstellungen. Während auf dem Evangelischen Kirchentag vor einem Jahr in Düsseldorf (vgl. HK, Juli 1985, 325–329) die Veranstaltungen zum Thema Gentechnologie fast ganz von Mahnungen und Befürchtungen beherrscht waren, fehlte in Aachen ein so eindeutiger Cantus firmus; positive Möglichkeiten und Gefahren waren gleichermaßen im Blick. Der Aachener Mediziner *Manfred Habedank* kam zu dem Schluß, die Humangenetik ziele nach wie vor auf individuelle Hilfestellung ab, entsprechend der ärztlichen Aufgabe zur Linderung oder Heilung von Leiden für den einzelnen Menschen: „Daran ändern auch die aktuellen genetischen Fortschritte nichts." Demgegenüber warnten in einem anderen Forum der Bonner Moraltheologe *Franz Böckle* und der Erlanger Rechtsmediziner *Hans-Bernhard Würmeling* vor einem ungebremsten gentechnologischen Fortschritt. Genuntersuchungen könnten, so Würmeling, zur „Zwangsabtreibung per Gesetz" führen. Auch Böckle wandte sich gegen jede Art von „Präventiv-Gentechnologie".
Unter dem Signet „Technik und Verantwortung für das Leben" rangierten in Aachen auch Foren und Vorträge zu Fragen der *Medienentwicklung und der Medienpädagogik.* Dabei war nicht zuletzt das Verhältnis der Kirche zu den Medien im Blick: Während sich *Hermann Boventer,* engagierter Befürworter eines eigenen katholischen Rundfunks, auch in Aachen für eine veränderte medienpolitische Strategie der Kirche angesichts der Radikalität der Entchristlichung aussprach, ritt *Michael Albus* eine heftige Philippika gegen falsche kirchliche Erwartungen an die elektronischen Medien: Die Kirche habe ihr Verhältnis zum Fernsehen noch längst nicht geordnet: „Sie schwankt zwischen der Versuchung des Entzugs und der Verführung zur Übersättigung".

Geistliche Gemeinschaften: Zeichen des Aufbruchs

Für den Bereich „Technik" hatte sich bei der Anmeldung zum Katholikentag ungefähr ein Drittel der Dauerteilnehmer entschieden. Etwa gleich viele Interessenten zog der Themensektor *„Geistliche Gemeinschaft"* an. Angesichts des großen Zuspruchs, den bei den letzten Katholikentagen das „Geistliche Zentrum" mit seinen verschiedenen Gottesdienst-, Meditations- und Gesprächsangeboten gefunden hatte, konnte das nicht verwundern. Zweifellos paßte ein Schwerpunkt „Geistliche Gemeinschaft" gut in die kirchliche Landschaft: Im deutschen Katholizismus wird vielerorts nach Möglichkeiten verdichteter Glaubenserfahrung und Lebensgestaltung aus dem Glauben gesucht; die neuen geistlichen Bewegungen kommen stärker ins Gespräch (vgl. HK, September 1986, 428 ff.).

In Aachen dominierte die positive Einschätzung dieser Gemeinschaften und Bewegungen. So sprach Pater *Günther Boll* (Vallendar/Schönstatt) bei seinem Überblick über die verschiedenen Bewegungen auch Problemzonen an (mögliche „spiritualistische" Engführungen, Verhältnis zur Pfarrei), kam aber dann zu dem Schluß: „Es gehört wohl zum Schönsten und Hoffnungsvollsten des kirchlichen Lebens, inmitten mancher Zusammenbrüche und Krise das Aufblühen neuen, vitalen Lebens zu konstatieren". Andere Voten im Themenbereich „Geistliche Gemeinschaft" gingen in die gleiche Richtung. Daß sich der geistliche *Aufbruch* nicht ohne Spannungen vollzieht, zeigte sich etwa in einem Forum über Ansätze zu gelebter Spiritualität in den katholischen Jugendverbänden. Dort schieden sich die Geister an der Frage, ob konkrete Nächstenliebe durch politisches Engagement oder Gottessuche und Selbstfindung Priorität haben müßten.

Neben den neuen Bewegungen waren auf dem Katholikentag natürlich auch die klassischen *Orden* vertreten; die großen Ordensregeln wurden in Vorträgen vorgestellt. Dabei wies Jesuitenprovinzial *Vitus Seibel* in seinem Vortrag über die Exerzitien des Ignatius darauf hin, daß dessen Mystik der Weltfrömmigkeit gerade heute ihre Chancen habe und nicht nur für Jesuiten von großer Bedeutung sein könne. Der Franziskaner *Justin Lang* merkte in seinem Beitrag über die evangelischen Räte an, die Ordenschristen dürften nicht im Komparativ zu den Weltchristen gedacht werden; es gebe viele Räte und nicht nur jene drei, die das Wesen des Ordensstandes ausmachten.
Auf ein Problem, das das religiöse Leben sehr vieler Christen betrifft, versuchte man in Aachen mit besonderem Nachdruck aufmerksam zu machen: Gleich eine ganze Reihe von Veranstaltungen waren verschiedenen Aspekten des *Sonntags* gewidmet, einem Thema, dem in letzter Zeit die verstärkte Aufmerksamkeit zahlreicher kirchlicher Gremien gilt. Um die Frage, ob der Sport die Sonntagskultur gefährde, ging es dabei ebenso wie um die Feier des Sonntags als Chance der missionarischen Gemeinde. Eigens behandelt wurde auch das Problem der sonntäglichen Gottesdienstfeier in Gemeinden ohne Priester am Ort, das in vielen deutschen Diözesen immer bedrängender wird. Der Osnabrücker Pastoraltheologe *Dieter Emeis* plädierte in diesem Zusammenhang dafür, über die Öffnung des priesterlichen Amtes für Verheira-

tete und Frauen zu sprechen, auch wenn es für eine Entscheidung vielleicht noch zu früh sei.

Appelle und Kontrapunkte

Mit der Feier der Eucharistie hatten auch die beiden markantesten *ökumenischen Voten* auf dem Aachener Katholikentag zu tun, auf dem erstmals ein eigenes ökumenisches Zentrum eingerichtet war: Nachdem schon Kirchentagspräsidentin *Eleonore von Rotenhan* in ihrem Grußwort bei der Eröffnungskundgebung sehr direkt von ihrem Schmerz darüber gesprochen hatte, daß sie als evangelische Christin in einer katholischen Eucharistiefeier nicht die Kommunion empfangen könne, nahm sich überraschenderweise auch Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* am Schluß seiner Rede bei der Europakundgebung des Themas eucharistische Gastfreundschaft an: „Es wäre ein Geschenk", so der Bundespräsident, „wenn es uns dabei auch gegeben wäre, uns gegenseitig bei Gottesdienst und Feier der Messe als Gäste voll zuzulassen ... Das Mahl, das wir feiern, ist doch ein Mahl der Liebe Christi. Kann es uns nicht helfen, näher zusammenzufinden?"
Auf die Äußerung des Präsidenten angesprochen, sagte der Aachener Bischof *Klaus Hemmerle* in der abschließenden Pressekonferenz des Katholikentags, man müsse die Sehnsucht und die drängende Bitte nach eucharistischer Gastfreundschaft ernst nehmen; gleichzeitig verwies er auf die noch zwischen den Kirchen stehenden Differenzen, die nach katholischer Auffassung eine solche Gastfreundschaft noch nicht erlaubten. Hemmerle drückte die Hoffnung aus, daß die Rezeption der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises über die gegenseitigen Verwerfungen (vgl. HK, März 1986, 135–142) Fortschritte auf dem Weg zu mehr Kirchengemeinschaft zwischen Katholiken und Protestanten bringen könnte.

Allen christlichen Kirchen ist das *Vaterunser* gemeinsam, dem das Motto des Aachener Katholikentags entnommen war: „Dein Reich komme". Die Vaterunserbitte stand im Mittelpunkt der Rede von Bischof Hemmerle bei der Eröffnungskundgebung; sie wurde auf der Schlußkundgebung in der Rede von ZdK-Präsident *Hans Maier* entfaltet und bildete auch das Gerüst für die *Papstbotschaft* an den Katholikentag. Ein Grundtenor hielt sich bei der Auslegung des Leitworts durch und bestimmte auch viele Bibelarbeiten des Katholikentags, die biblischen Reich-Gottes-Aussagen gewidmet waren („Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen"; „Das Reich Gottes ist mitten unter euch"): Das Reich Gottes, so lautete überall die Quintessenz, ist nicht vom Menschen herzustellen oder zu erzwingen; insofern befreit der Glaube von allen utopistisch-messianistischen Selbstüberschätzungen und Selbsterlösungsversuchen. Gleichzeitig verlangt die Botschaft vom Reich Gottes aber den vollen Einsatz des Menschen und läßt keinen quietistischen Rückzug in die Innerlichkeit oder in ein frommes Getto zu. In den Worten von Bischof Hemmerle: „Der Beter weiß, daß die ganze Gerechtigkeit, die absolute Sicherheit, das risikolose Glück nie auf Erden erreicht sind. Aber er weiß auch: Glaubwürdig kann er um Gottes Zukunft nur beten, wenn er die Gegenwart so gestaltet, daß sie Zeichen für diese Zukunft wird."

Hans Maier rief bei der Schlußkundgebung die Katholiken zur *Mitarbeit an der Lösung heutiger Lebensprobleme* in Staat, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft auf; er warnte dabei vor Verantwortungsscheu, vor einer Abwertung vernünftigen Denkens zugunsten von „Stimmungen, Aufbrüchen, flackernden Gefühlen". Daß Bereitschaft zu Verantwortung wie zur Vernunft durchaus vorhanden ist, dafür gab es auf dem Aachener Katholikentag immer wieder Belege: Es wurde durchweg ohne übertriebene Aufgeregtheit und fragwürdige Emotionalisierung zugehört, gefragt und diskutiert, auch wenn die Beschäftigung mit den verschiedenen Sachthemen natürlich nur eine Seite des Katholikentags bildete. Nicht zuletzt das Interesse an der Befreiungstheologie, bei dem ja vielfach die Frage leitend war, was Befreiung, christliche Freiheit unter unseren Lebensverhältnissen meint, war allerdings Indiz dafür, daß auch viel Unsicherheit im Spiel ist: Unsicherheit darüber, was christliche Weltverantwortung meint, in welcher Weise der Glaube an das Reich Gottes Staat, Gesellschaft und Wirtschaftsordnung prägen kann und soll, etwa in der Asylantenfrage, die sowohl *Johann B. Metz* wie auch Bischof *Franz Kamphaus* (Limburg) in Aachen als Prüfstein für authentisches Christsein heute heranzogen (Metz: „Diese Asylantenfrage ist tatsächlich eine Stellprobe für alle, die sich auf das jüdisch-christliche Erbe Europas berufen").

Glaubensvertiefung und Sachkunde müssen keine feindlichen Brüder sein

Alles in allem zeigte sich in Aachen noch deutlicher als auf den letzten Katholikentagen: Ein Katholikentag kann Fragen, Bedürfnisse, Probleme höchstens sichtbar werden lassen; er kann Aufgaben stellen, die dann im kirchlichen Alltagsleben angepackt werden müssen. Der Aachener Katholikentag hatte *zwei Grundachsen:* Wallfahrten, Gottesdienste, „geistliche" Angebote im engeren Sinn auf der einen, ein breites und vielfältiges Informationsangebot zu verschiedenen Sachbereichen auf der anderen Seite. Beide wurden von den Teilnehmern grundsätzlich angenommen, auch wenn sich jeder seine persönliche Mischung zusammenstellte. Deshalb könnte Aachen ein Anstoß dazu sein, deutlich zu machen, daß *Glaubensvertiefung und Sachkunde* nicht feindliche Brüder sind, sondern zusammengehören. Hier liegen genügend Aufgaben für Verbände, Pfarreien und Bildungseinrichtungen. Die vier Jahre Denkpause bis zum Berliner Katholikentag im Mai 1990 können auch in dieser Beziehung hilfreich sein.
Bei der Planung für Berlin sollte ein Problem nicht außer

acht bleiben, das sich jetzt auch in Aachen wieder gezeigt hat. Auch auf diesem Katholikentag wurde in Foren und Vorträgen teilweise über die Köpfe vieler Teilnehmer hinweggeredet; immerhin war ein Drittel der Dauerteilnehmer noch keine achtzehn Jahre alt, die über 27jährigen stellten nur ein Drittel. Natürlich kann der Katholikentag nicht auf Sachverstand und auf ein den verhandelten Fragen angemessenes Niveau verzichten. Ob die jetzige Kombination von religiösem Jugendfestival und Fortbildungsveranstaltung allerdings der Weisheit letzter Schluß sein muß? Gedanken darüber wird man sich jedenfalls machen müssen, im Blick auf die Auswahl der Themen und Themenschwerpunkte wie auf die Art ihrer Präsentation. *Ulrich Ruh*

Das bioethische Gespräch

Initiativen katholischer Universitäten

Durch den Fortschritt der Biowissenschaften, insbesondere der Humangenetik, sind sowohl die Moraltheologie wie das kirchliche Lehramt besonders herausgefordert. Soll sich keine Seite in Sackgassen verrennen, ist das interdisziplinäre Gespräch darüber unabdingbare Voraussetzung. In den letzten Jahren entwickelten sich so manche Initiativen gerade im katholischen Bereich, die bisher von der Öffentlichkeit fast unbeachtet blieben. Professor Klaus Demmer, Moraltheologe an der Gregoriana in Rom und aufmerksamer Begleiter und Mitwirkender an den verschiedenen Symposien von Anfang an, gibt hier einen ersten Überblick.

Die zunehmende Verfügbarkeit menschlichen Lebens durch den biotechnischen Fortschritt hat in aller Welt das bioethische Gespräch herausgefordert und kräftig vorangetrieben. Im deutschen Sprachraum setzte es verhältnismäßig spät ein. Dafür wurde es allerdings mit hoher Intensität und Sachkompetenz geführt. Nun ist für den philosophischen wie theologischen Ethiker der Kontakt mit den empirischen Humanwissenschaften keine Neuheit. Zumal Grundsatzfragen standen immer im Visier. Aber auch Detailfragen fanden hinreichend Berücksichtigung. Erinnert sei nur an die vielfältigen Formen der Zusammenarbeit zwischen der katholischen Moraltheologie und der Psychologie sowie der Verhaltensforschung. Die Einbettung der deutsch-sprachigen theologischen Fakultäten in den allgemeinen Wissenschaftsbetrieb der staatlichen Universitäten erleichterte und förderte die Auseinandersetzung über die Grenzen der eigenen Disziplin hinweg.

Ein Netzwerk spezialisierter Institute

Nicht überall genießt die Theologie die gleichen Vorteile. Um so begrüßenswerter ist eine Initiative, die durch die *Internationale Vereinigung der katholischen Universitäten* mit dem Sitz in Paris ergriffen wurde. Am 26. März 1981 versammelte sich in der Katholischen Universität „Sacro Cuore" (Mailand) eine *Arbeitsgruppe* unter der Leitung des damaligen Rektors *Giuseppe Lazzati* mit dem Ziel, die institutionellen Voraussetzungen für das interdisziplinäre Gespräch zwischen Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftlern zu schaffen und eine Vereinigung ins Leben zu rufen, die sich zumal der bioethischen Forschung zuwenden sollte. Vertreten waren außer der gastgebenden Universität die *Georgetown University* (Washington) und die Päpstliche *Universität Gregoriana* (Rom). Eine Einladung war auch an die *Universität San Tomás* (Manila) erfolgt. Ein weiteres belangreiches Datum bildete der 9. Februar 1983. Der Verwaltungsrat der Internationalen Vereinigung der Katholischen Universitäten gründete auf seiner Jahresversammlung in Kinshasa die *„International Study Group on Bioethics"*. Sie sollte der Forschung im Rahmen der katholischen Universitäten, der Kirche und ihrem Lehramt sowie der gesellschaftlichen Öffentlichkeit dienen.

Gedacht ist zuallererst an den *regelmäßigen Austausch von Informationen.* Darüber darf indessen die *kritische Reflexion* nicht zu kurz kommen. Die Studiengruppe macht es sich zur Aufgabe, den interdisziplinären Problemstand zu präzisieren und so den wissenschaftlichen Fortschritt voranzutreiben. Vorzüglicher Gegenstand ihrer Tagungen sind *Grenzfragen,* deren Lösung sowohl den Humanwissenschaftler als auch den philosophischen wie theologischen Ethiker bedrängt. Sie gehören dem Gebiet der Grundlagenforschung gleicherweise wie der praktischen, angewandten Forschung an.
Bemerkenswert erscheint der Stil aller bisherigen Zusammenkünfte. Absolute Freiheit der Meinung und der Rede ist selbstverständlich. Man war sich seit Beginn darüber einig, daß die ins Leben gerufene Studiengruppe nur so als wirksame Plattform des interdisziplinären Gesprächs dienen kann. Dieses Anliegen schlägt sich auch in der personellen Zusammensetzung nieder. Die Einladungen zu den Tagungen überschreiten den Rahmen der katholischen Universitäten und sind ebensowenig an religiöse Überzeugungen gebunden. Entscheidend ist einzig und allein die *fachliche Qualifikation.*

Erwähnt sei, daß die Studiengruppe nicht nur in die Internationale Vereinigung der Katholischen Universitäten eingebettet ist, sondern darüber hinaus von der Aktivität einiger *Zentren bioethischer Forschung* getragen wird. Zu nennen wäre in erster Linie das *Joseph and Rose Kennedy*

Institute of Ethics mit seinem dynamischen Leiter *E. D. Pellegrino,* welches der Georgetown University in Washington D. C. angegliedert ist. Aber auch in Europa sind vergleichbare Forschungsinstitute entstanden, die das Vorhaben unterstützen. So existiert in Spanien ein Institut für Bioethik mit dem Sitz in *San Cugat del Vallés* in der Nähe von Barcelona, es steht unter der Leitung des Jesuiten und Mediziners *F. Abel.* In *Löwen* gibt es ein gleiches Institut, an seiner Spitze steht allerdings ein Philosoph, nämlich *J. F. Malherbe,* der sich durch seine gedankliche Nähe zu J. Ladrière, einem prononcierten Wissenschaftstheoretiker, auszeichnet. Auf französischem Boden entwickelte sich endlich eine ähnliche Initiative. Und zwar beherbergt *Lille* ein gleichgerichtetes Institut, für das der Theologe *Ch. Lefèvre* verantwortlich ist. Hier ist im Verlauf der letzten Jahre, wahrscheinlich unbeachtet im deutschen Sprachraum, ein *Netzwerk* entstanden, das den Anliegen und Interessen der Studiengruppe den erforderlichen Rückhalt gibt.

Den Reigen der Veranstaltungen eröffnete ein *Symposion,* das am 25. und 26. April 1982 in *San Cugat* (Barcelona) gehalten wurde. Es sollte in Themenstellung wie Stil wegweisend für alle kommenden Zusammenkünfte werden. Auf der Tagesordnung standen Informationen über den erreichten Stand der Humangenetik sowie die sich abzeichnenden Möglichkeiten der Gentechnologie. In einer Nachfolgekonferenz am 6. und 7. November des gleichen Jahres wurden die wissenschaftstheoretischen und ethischen Probleme erörtert. Das System der Doppeltagung wurde in der Folgezeit beibehalten. Information und Reflexion blieben so aufeinander bezogen. Allerdings bliebe anzumerken, daß sich die Notwendigkeit der Doppelung im spanischen Raum weniger als in anderen Ländern auferlegte, gibt es doch – zumal unter den Jesuiten – eine Reihe hochqualifizierter Naturwissenschaftler, unter ihnen auch Humangenetiker, die gleichzeitig über die notwendige philosophische und theologische Kompetenz verfügen. Das *interdisziplinäre Gespräch* wurde durch diesen glücklichen Umstand erleichtert. Verständnisschwierigkeiten, wie sie bisweilen auf anderen Tagungen auftreten, stellten sich nicht oder konnten doch sehr schnell ausgeräumt werden.

Gewandelte Verstehens- und Erklärungsmodelle

Zum *Stil:* Man hat bislang den Kontakt mit der Öffentlichkeit gemieden. Die Medien waren niemals eingeladen. Das hatte gute Gründe, suchte man doch die Freiheit des Gesprächs zu sichern, was wiederum nur möglich ist, wenn man den Zwängen öffentlicher Meinungsbildung tunlichst aus dem Weg ging. Gelöstheit der Atmosphäre war vonnöten. Es ging nicht um spektakuläre Auftritte. Das Ziel lag vielmehr in der Geduld des Aufeinanderhörens wie in der Diskretion des Vorgehens. Man war sich seit den Anfängen darüber einig, daß eine *wirksame Meinungsbildung* nur so erfolgen kann.

Einigkeit herrschte ebenfalls über die Frage, daß ein interdisziplinäres Gespräch sich auf Dauer nur führen läßt, wenn *Grundlagenprobleme* angeschnitten werden. Das gilt für alle Beteiligten gleicherweise. Aus diesem Grunde wurde in Barcelona der gegenwärtige wissenschaftstheoretische Diskussionsstand konsequent eingebracht. Das geschah zumal unter Berufung auf *T. S. Kuhn, St. Toulmin, P. Feyerabend* und *I. Lakatos.* Im Zentrum stand das Schlüsselwort *Paradigmenwechsel:* Klassische Verstehens- und Erklärungsmodelle nehmen in einem geänderten Kontext eine neue Bedeutung an. Die Geschichte der Naturwissenschaften ist durch die Dauerspannung zwischen theoretischem Modell und experimenteller Verifizierung geprägt. Angesichts dessen erfolgte die Anfrage an die Moraltheologie, ob nicht auch sie stillschweigend mit Paradigmenwechseln operiere. Gibt es nicht auch in ihr einen *Wandel der leitenden Verstehens- und Erklärungsmodelle,* der durch das geschichtliche Ineinander von Einsicht und Erfahrung hervorgerufen wird? Und wieweit verändert der Fortschritt der empirischen Humanwissenschaften die Grundlagen ethischen Verstehens und Argumentierens? Die Forschungsergebnisse auf diesem Gebiet sind nicht einem reinen Informationsmaterial vergleichbar, das unveränderlichen Prinzipien und Denkmodellen nur zu subsumieren wäre. Sie verändern das Selbstverständnis des Menschen und wirken so – zumindest indirekt – auf den Gang ethischer Reflexion ein *(J. Ladrière).* So kann auch der Bedeutungsgehalt vertrauter Begriffe einen Wandel durchmachen. Gedacht ist an die *Schlüsselbegriffe* Person und Natur. Wie ist *Person* zu definieren? Genügt noch die klassische Definition des Boethius, auf die man sich gemeinhin beruft: Persona est naturae rationalis individua substantia? Was bedeutet überhaupt *Substanz* auf molekularbiologischer Ebene? Muß sich der vorwissenschaftliche Substanzbegriff des Boethius Anfragen und möglicherweise Differenzierungen gefallen lassen? Gleiches gilt natürlich für den Begriff Individualität. Kurz, der naturwissenschaftliche Fortschritt fordert den Moraltheologen heraus, sein philosophisches Instrumentarium zu überdenken. Denn sein Kontakt mit den empirischen Wissenschaften ist notgedrungen philosophisch vermittelt.

Darüber hinaus wurde die Forderung angemeldet, detaillierter als dies bislang geschehen ist über ein *christliches Menschenbild* nachzudenken. Auf der Ebene eines kritisch reflektierten Offenbarungsbegriffs habe eine anthropologische Einlösung zu erfolgen. Ohne Frage ist hier die Zusammenarbeit zwischen Moraltheologie und Fundamentaltheologie angesprochen. Das ist notwendig, um klare Vorzugsregeln aufstellen zu können, wenn Konfliktsituationen gelöst werden müssen. Schließlich ist der christliche Glaube ja nicht unmittelbar normativ relevant, er wirkt aber auf die Voraussetzungen des normativen Diskurses ein und erstellt so etwas wie Wegmarken und auch Prioritäten, die den Gang normativer Reflexion – und dies zumal in Grenzsituationen – bestimmen. Gedacht war vor allem an eine konkrete Füllung der Begriffe Menschenwürde und Lebensqualität.

Ringen um einen zeit- und sachgerechten Naturbegriff

Der Boden für weitere Veranstaltungen war damit vorbereitet. Während sich in Barcelona aber noch mehrheitlich spanische und portugiesische Wissenschaftler zusammenfanden – eine zunehmende Internationalisierung war erst bei einem Symposium vom 28. bis 30. Mai dieses Jahres spürbar –, zeigten sich andere Zusammenkünfte bereits weitaus kosmopolitischer. Zu erwähnen wäre eine Doppeltagung in Elkridge, Maryland (U.S.A.) vom 27. bis 29. Dezember 1982 und vom 19. bis 21. September 1983. Anwesend waren Teilnehmer aus den U.S.A., Kanada, Belgien, Brasilien, Frankreich, Italien, Portugal, Spanien, Deutschland (*Joseph Fuchs* und *Klaus Demmer* von der Päpstlichen Universität Gregoriana). Da hier der Informationsbedarf der Geisteswissenschaftler größer war als in Spanien, diente die erste Tagung der ausschließlichen Wissensvermittlung. Zu den Referenten zählten der Nobelpreisträger *Daniel Nathans* (John Hopkins University), leitende Forscher an den National Institutes of Health (Bethesda, Maryland) wie *G. Hodgen* und *F. Anderson,* sowie *H. Jones* (Norfolk, Virginia), Pionier der In-Vitro-Fertilization in den Vereinigten Staaten. Thema waren neben der Humangenetik und der Fortpflanzungsmedizin auch Fragen der Embryologie, zumal das Problem der Chimärenbildung. In der Nachfolgekonferenz erfolgte die theologische Reflexion. Es referierten u.a. Fuchs und Demmer.

Da immer wieder der Bezug auf die menschliche Natur erfolgte und man den Engführungen eines *naturvergessenen Personalismus* wie eines *personvergessenen Naturalismus* zu entgehen suchte, legte sich der Beschluß nahe, dieser Thematik eine eigene Tagung zu widmen. Sie kam unter der Leitung von É. Boné (Löwen) und dem Rektor der Academia Alfonsiana in Rom (einem der Lateran-Universität angeschlossenen Institut für Moraltheologie) *L. Vereecke* vom 7. bis 9. Oktober 1983 in Castelgandolfo zustande. Es nahmen vornehmlich Moraltheologen und Ethiker der römischen Universitäten und Hochschulen teil. In der Methode zeichnete sich insofern ein Unterschied zu den übrigen Symposien ab, als hier jedem der Anwesenden aufgetragen war, ein Kurzreferat zu halten. Die personelle Zusammensetzung erlaubte es, den Bogen weit zu spannen. In einem ersten Schritt wurde die *Geschichte des Begriffs* ausgeleuchtet. Aristoteles, die Stoa, die Patristik, Thomas, die nach-tridentinische Moraltheologie, aber auch außer-europäische Philosophien kamen zu Wort. Ebenso erfolgte eine Klärung des bisweilen schillernden Umgangs mit dem Wort *Natur* in kirchlichen Lehrdokumenten *(O. Bernasconi).* Es wird nicht immer gleichsinnig gebraucht. Man übte sich in hermeneutischer Anstrengung. Welche philosophischen Vorentscheidungen bestimmen den Inhalt kirchlicher Lehrdokumente, und wieweit tun sie das?

In einem zweiten Schritt geschah die Hinwendung zur gegenwärtigen Problematik. Hier ging es um den eigentümlichen Beitrag der humangenetischen Forschung, um Fragen der Soziobiologie, um das Verhältnis von Natur und Kultur, und endlich um die Einbettung all dieser Probleme in den gegenwärtigen Stand der Wissenschaftstheorie. Den Abschluß bildeten Erwägungen zum theologischen Argument in der Naturrechtsdiskussion sowie zur anthropologischen Einlösung der Offenbarungstheologie. Das reiche Potential an Theologen und Philosophen in Rom machte eine solch dichte Tagung möglich. Und jedermann wurde klar, daß der *Begriff einer normativen Natur* so eindeutig nicht ist, wie er sich auf den ersten Blick zu geben scheint. Er spiegelt nicht nur einen unterschiedlichen ideen- und kulturgeschichtlichen Hintergrund wider, er ist zugleich ein Kampfbegriff, der immer dann Verwendung findet, wenn es lähmende Verfestigungen der ethischen Argumentation zu überwinden gilt. Er steht gleichsam stellvertretend für Vernunft und Freiheit und speichert in sich leitende Anliegen einer anthropologischen Option. Kein Wunder also, wenn angesichts dieses Sachverhalts ein gesteigertes *Bedürfnis nach einem vertieften Verständnis von Geschichtlichkeit* aufkommt. Es wäre eine offenkundige Verkürzung, ja es würde die Problematik verstellen, wollte man Geschichte auf den Wechsel zeitlicher Umstände reduzieren, gleichzeitig aber an einer unveränderlichen „natura metaphysica" festhalten. Gefragt ist vielmehr ein Verstehensmodell der wechselseitigen Interferenz oder Vermittlung. Einsicht und Deutung, Erfahrung und Bestimmung konstituieren gemeinsam die normative menschliche Natur. Und es ist ebensowenig zu übersehen, daß der Glaube ein Selbst- und Weltverständnis erzeugt, das in diesen Prozeß eingeht.

Die Sorge um das vorgeburtliche Leben

Da die genetische Steuerung, auch in ihrer therapeutischen Variante, ein Zukunftsproblem ist, dessen erste Vorläufer die Gegenwart berühren, suchte man diese Berührungspunkte zu orten und zum Gegenstand einer weiteren Doppeltagung zu machen. Die erste, sehr informative Tagung fand vom 13. bis 15. Juni 1984 in Brüssel statt. Die Nachfolgekonferenz, die der ethischen Aufarbeitung gewidmet war, vereinigte die gleichen Teilnehmer wiederum in Brüssel, und zwar vom 12. bis 14. Februar 1985. Die gehaltenen Referate gruppierten sich um „Prenatal disorders and other problems in neonatology". Wie man unschwer sieht, im Zentrum standen alle mit der pränatalen Diagnose zusammenhängenden Fragen. Alle Aspekte des medizinischen Forschungsstandes über abnormale Entwicklungen vorgeburtlichen und unmittelbar geborenen Lebens wurden dem Ethiker und Moraltheologen detailliert dargestellt. Die Referenten gehörten dem französichen, italienischen und amerikanischen Sprachraum an. Aus der reichen Palette des vorgestellten Materials seien einige Details herausgegriffen. Berührt wurde das oftmals angerufene „Recht" der Eltern auf ein normales Kind und die damit verbundenen Probleme des

„genetic counseling", der genetischen Beratung, der Informationspflicht des Arztes, seiner Freiheit, eine offenkundig rechtsverletzende Mitwirkung nicht zu leisten, ohne dadurch berufliche oder gesellschaftliche Nachteile gleich welcher Art in Kauf nehmen zu müssen. Man war sich einig darüber, daß zumal das Thema der *Mitwirkung* erhöhte Aufmerksamkeit von seiten des Ethikers verdiene. Welchen Zwängen ist oftmals der Arzt ausgesetzt, mögen sie nun von den Erwartungshaltungen der Eltern oder einer sogenannten Öffentlichkeit herrühren oder einfach systembedingt sein? Man erkannte klarer, daß auch eine pluralistische und tolerante Gesellschaft Nivellierungstendenzen aufweist, die die Freiheit der in eine Konfliktsituation Verwickelten beträchtlich einengen. Das zwingt dazu, die *Rechte aller Beteiligten* zu präzisieren und Konfliktlösungen zu vermeiden, die nicht dem stärkeren Recht, sondern dem Recht des Stärkeren zum Sieg verhelfen.

Im gleichen Zusammenhang wurden die psychologischen Probleme der betroffenen Eltern erörtert: Die gefaßte Annahme eines Kindes mit Down-Syndrom oder vergleichbaren Behinderungen kann bisher latente moralische Kräfte mobilisieren, wie die ärztliche Erfahrung ausweist. Aber Fälle offensichtlicher Überforderung dürfen ebenfalls nicht unterschlagen werden. Hier kommt eine Verantwortung auf die Gesellschaft zu, deren Humanität an der Bereitschaft, auch schwerstgeschädigtem Leben eine Chance zu geben, gemessen wird. Eingegangen wurde auch auf den personalen Status des Anenzephalikus, auf die fließende Grenze zwischen medizinischem Experiment und innovativer Praxis bei vorgeburtlichen Eingriffen, auf die Schmerzempfindlichkeit des Embryo/Fötus und des Neugeborenen, und schließlich auf die seelische Situation jener Frauen, die sich zu einem Schwangerschaftsabbruch auf Grund kindlicher Indikation entschließen. Kardinal *Carlo Maria Martini*, Erzbischof von Mailand und ein entschiedener Förderer der Studiengruppe, regte an, diesem letzten Punkt mehr Aufmerksamkeit zu widmen, daneben aber auch dem Phänomen des hohen Prozentsatzes von Spontanabgängen sowie der Hermeneutik des kirchlichen Lehramtes Raum zu geben. Das sollte in späteren Tagungen noch geschehen.

Wechselverhältnis von Prinzipien und Situationen

Die bereits erwähnte Nachfolgekonferenz ließ die Philosophen und Theologen zu Wort kommen. Referenten waren *Ph. Goffinet, H. Wattiaux, J. F. Malherbe, P. Verspieren* und *J. Mahoney*. Es wurden Leitlinien für die Bewältigung von Mitwirkungssituationen vorgelegt *(P. Verspieren)*, im Visier stand erneut das dialektische Wechselverhältnis von Prinzipien und Situationen *(J. Mahoney)*. Im Verlauf der Diskussionen wurde aber auch die Problematik dieser Art Symposien deutlich. Die wachsende Unzufriedenheit der Naturwissenschaftler und Kliniker mit der abstrakten philosophischen und theologischen Sprache ließ sich nicht länger unterdrücken. Geht man wirklich aufeinander zu oder bleibt man doch im eigenen Gehäuse, nachdem ein erster Informations- und Reflexionsbedarf gestillt ist? Wieweit läßt sich zudem der Naturwissenschaftler auf die Denkarbeit des Philosophen ein? Gewiß steht er unter dem Zwang zur konkreten Lösung. Aber ist er nicht auch in der Gefahr, der Faszination eines *Neo-Naturalismus* zu erliegen? Zwar lernt der Mensch aus der Natur, aber er trägt zugleich ein *anthropologisch gegründetes Projekt* an die gleiche Natur heran, das sich schon nicht mehr hinreichend aus ihr herleiten läßt, ohne seine naturale Bedingtheit auch nur im entferntesten leugnen zu wollen. Kein Anlaß zum Erstaunen also, wenn der Wunsch aufkam, man möge doch den berechtigten Erwartungshaltungen aller Seiten mehr entsprechen, in der Eindeutigkeit verwandter Begriffe, in der Offenlegung stillschweigend vorausgesetzter Wahrheits- und Konsenstheorien, in der Rechtfertigung anthropologisch begründeter Prioritäten und beherrschender Anliegen, welche die Lösung von Konfliktsituationen bestimmen.

Barcelona war der Schauplatz zweier weiterer Tagungen. Die erste fand am 15. und 16. Dezember 1984 statt, die zweite vom 28. bis 30. Mai 1986. Thema der ersten war das verbrauchende Humanexperiment mit Embryonen, und dies mit Bezug auf den personalen *Status des frühen Embryo*. Hauptfrage war die begründete Annahme zugunsten eines ausnahmslosen Lebensschutzes. Wiederum kam das Kernproblem zur Sprache, wie das Zueinander naturwissenschaftlicher Erfahrungsdaten und philosophisch-theologischer Deutekategorien zu handhaben sei. Welchen Kriterien folgt es? Gleichzeitig wurden Anfragen an die Lehramtstheologie formuliert. Sie betrafen das Umgehen mit wissenschaftlichen Hypothesen und Theorien, sofern sie den Referenzpunkt ethischer Theoriebildung darstellen und auf diesem Wege in lehramtliche Verlautbarungen eingehen. Die zweite Tagung konzentrierte sich auf jene drei Anliegen, die bereits in Brüssel von Kardinal Martini formuliert worden waren: Erklärung des Spontanabortus, die seelische Situation jener Frauen, die sich zu einem Schwangerschaftsabbruch entschließen, sowie *Fragen der Lehramtstheologie*. Die Behandlung des letzten Punktes war *Franz Böckle* anvertraut worden. Grundlegend Neues gegenüber den früheren Tagungen – sieht man von einigen embryologischen und psychologischen Details ab – wurde nicht zutage gefördert. Die Schilderung der seelischen Zwangssituation betroffener Frauen – dankenswerterweise kam diesmal auch eine Frau zu Wort – konnte den männlichen Zuhörer zwar beeindrucken, brachte aber von der Sache her bekanntes Material. Wie könnte dies nach der allseits engagierten Diskussion um die Reform des Abtreibungsparagraphen auch anders sein!

Will man Bilanz ziehen, so drängen sich dem ständigen aktiven Teilnehmer und kritischen Begleiter einige Gesichtspunkte auf. In der „International Study Group on

Bioethics" wurde ein Forum des interdisziplinären Gesprächs geschaffen, das seine erste Bewährungsprobe bestanden hat. Sein unerreichbarer Vorteil ist die *Internationalität.* Technische Probleme wurden mit beispielhafter Effizienz gemeistert. In gleicher Weise wurde dem Informationsdefizit des Theologen wie dem Reflexionsdefizit des Naturwissenschaftlers Rechnung getragen. Beide Parteien sahen sich in den Stand versetzt, die rechten Fragen zu stellen, Pseudoprobleme zu vermeiden und so zur Sache zu kommen. Kein Zweifel also, daß man ein Nahziel erreicht hat. Die herrschende Politik war bislang, von gezielter Veröffentlichung der Kongreßakten abzusehen. Der Teilnehmer sollte angeregt werden. Was er aus den empfangenen Anregungen machte, das lag in seiner freien Initiative. Wenn der Anschein nicht trügt, geht eine erste Phase dieser Aktivitäten somit zu Ende. *Vertiefende Aufarbeitung* mußte das Ziel der nächsten Phase sein. Gezielte Forschungsprojekte sind in Angriff zu nehmen, die sich dann in qualifizierten Veröffentlichungen niederschlagen. Und mehr Frauen – ihre Zahl unter den Experten hat sich erfreulich vermehrt – sind hinzuzuziehen. Nirgends in der Theologie ist ihre Kompetenz so sehr gefragt wie gerade hier. Blickt man auf das Niveau der Tagungen, so braucht man den Vergleich mit dem deutschen Sprachraum nicht zu scheuen. Kinderkrankheiten des bioethischen Gesprächs gibt es hier wie dort.

Klaus Demmer

Paraguay am Scheideweg

Die katholische Kirche und der Nationale Dialog

Mit einer ‚Botschaft an das paraguayische Volk' hat die paraguayische Bischofskonferenz im April dieses Jahres offiziell die Initiative ‚Nationaler Dialog' gestartet. Die katholische Kirche bietet ihre Dienste an. Sie will in den zunehmenden gesellschaftlichen Auseinandersetzungen vermitteln. Die politischen Fronten sind verhärtet. Wenn es nicht gelingt, die verschiedenen Gruppen an einen Tisch zu bringen, droht dem kleinen südamerikanischen Land eine Welle der Gewalt.

Über 30 Jahre hatte es der deutschstämmige Präsident General *Alfredo Stroessner* verstanden, das Land unangefochten nach seinem Willen zu regieren. Nach dem Putsch im Jahre 1954 hatte er mit Hilfe der Colorado-Partei und der Militärs ein Herrschaftssystem geschaffen, das einzig auf seine Person ausgerichtet war. Als ausgezeichneter Taktiker der Macht verstand es Stroessner unnachahmlich, die divergierenden Interessengruppen gegeneinander auszuspielen und so die innere Balance des Staates zu sichern. Ihre Ansprüche speiste er über die Zuweisung von gesellschaftlichen Privilegien ab. Alle lukrativen Posten innerhalb des Systems sind als Pfründe vergeben, eine gierige Clique schöpft bei allen Staatsgeschäften für sich privat etwas ab. Dem einfachen Volk wurde der Mythos Stroessner aufgebaut. Er erscheint als der starke Heroe, der das Volk aus den Klauen des Bürgerkrieges befreit hat und fortan ‚Friede und Fortschritt' beschert. Das Volk erbebt in ehrfurchtsvoller Angst, wenn nur der Name Stroessner genannt wird. Der Präsident hat oft genug erklärt: der Innere Frieden hat seinen Preis. Man muß hinzufügen: Das Volk zahlt ihn. Jetzt aber scheint das bisher so geschickt gehaltene Gleichgewicht der Kräfte durcheinanderzugeraten. Der Mythos Stroessner ist entzaubert. Das Volk hat seine Angst verloren, geht auf die Straße und fordert seinen Anteil.

Auslösendes Moment für den Umschwung war vor allem der *wirtschaftliche Niedergang* der letzten beiden Jahre. Als mit der Fertigstellung des brasilianisch-paraguayischen Mammutprojektes, des Wasserkraftwerks Itaipu, die Dollarmillionen aus dem Baugeschäft mit dem Ausland ausblieben und mit einem Schlag 30 000 Arbeitskräfte freigesetzt wurden, offenbarte sich, daß die ganze Entwicklung des Landes in eine Scheinblüte getrieben worden war. Der Aufschwung brach abrupt ab mit dem Jahre 1984. Ein geplantes Anschlußprojekt, der Bau des Wasserkraftwerkes Yacireta, mit dem der Einbruch hätte abgefangen werden sollen, hatte sich wegen interner Probleme des Partners Argentinien unerwartet lange hinausgezögert. Plötzlich wurden so zusätzliche soziale Probleme akut.

Wirtschaftlicher Niedergang

Ein unerhörter Vorfall heizte die allgemeine Unzufriedenheit zusätzlich an. Im November 1985 wurde in der paraguayischen Zentralbank BCP ein gigantischer Schwindel aufgedeckt. Hunderte von Millionen Dollardevisen, die für die Einfuhr bestimmt waren, waren durch Scheingeschäfte abgezweigt worden. Der doppelte Wechselkurs sieht zur Erleichterung des Importes bei bestimmten Produkten die Zuteilung von billigen Dollars vor. Auf dem freien Devisenmarkt konnten die erschwindelten Dollars mit riesigem Profit wiederverkauft werden. Für dringend benötigte Lebensmitteleinfuhren fehlten nun die entsprechenden Devisen.

Bei der Aufklärungsarbeit zeigte sich, daß die höchsten Autoritäten des Staates in die Affäre verwickelt waren. Die Nachforschungen verliefen im Sande, nicht einmal die genaue Höhe des Betrugs konnte festgestellt werden. Lediglich einige Subalterne wurden verhaftet. In der Bevölkerung aber zeitigte dieser Vorfall Signalwirkung.

Alle Beschwörungen und Beteuerungen der Regierung angesichts der einschneidenden Versorgungsmängel wurden mit verbitterter Ironie beantwortet. Für die anhaltende Trockenheit – von November bis Januar hatte es keinen Tropfen geregnet – konnte nun die Regierung zwar ganz gewiß nicht verantwortlich gemacht werden, doch fiel auch dieser Umstand voll auf sie zurück.

Damit breitete sich allgemeine soziale Unzufriedenheit immer weiter aus. Draußen auf dem Lande wurde die Situation so kritisch, daß mancherorts die Bevölkerung sogar Hunger leiden mußte, für Paraguay eine bis dahin nicht gekannte Not. Selbst der ärmste Campesino hatte sich bisher wenigstens immer satt essen können. Der überaus fruchtbare Boden bescherte das ganze Jahr über eine reiche Ernte. Nun war die Ernte vertrocknet und Saatgut für eine neue Aussaat nicht vorhanden. Erst auf beharrlichen Druck der Öffentlichkeit leitete die Regierung schließlich Hilfsgüter in die am schlimmsten betroffenen Zonen im Departamento Misiones (Februar 1986).

Richtungskämpfe innerhalb der Regierungspartei

Seit Monaten fehlt im Land Zucker. Der einheimische Rohrzucker aber wird nach den USA verfrachtet, um Lieferverpflichtungen gegenüber den Vereinigten Staaten zu erfüllen. Das Argument, daß der Staat Devisen braucht, klingt nach dem Skandal der Banco Central in den Ohren des Volkes wie blanker Hohn. Auf Verständnis für die Verkettung unglücklicher Umstände darf die Regierung nicht mehr hoffen. Als Gipfel der Unverfrorenheit wurde es empfunden, als Wirtschaftsminister *Ugarte Centurion* im März die Bevölkerung öffentlich über die Zeitungen und das Fernsehen dazu aufrief, sich auf die traditionellen Werte des paraguayischen Volkes neu zu besinnen: Opferbereitschaft und Geduld.
Selbst an der Basis der eigenen Partei kam es zu wütenden Reaktionen. Hinzu kam, daß der Wirtschaftsminister gar kein gebürtiger Paraguayer war. Er stammt aus Brasilien und steht in dem zweifelhaften Ruf, besonders ausgiebig in seine eigenen Taschen gewirtschaftet zu haben. Da hatte sich gerade der Richtige zu Wort gemeldet. Die Durchhalteparolen der Regierung ziehen nicht mehr.

Noch vermag Präsident Stroessner mit unantastbarer Autorität die Colorado-Partei, die Asociacion Nacional Republicana (ANR), zusammenzuhalten. Noch steht seine Person über aller Kritik. Doch im Innern der Regierungspartei beginnt es zu brodeln. Der seit den Gründerjahren bestehende Gegensatz zwischen „Democratas" und „Guiones" war auch nach Stroessners Gleichschaltung der Partei nie gänzlich überwunden worden. Die alten Parteiführer wie der jetzige Parteichef *Ramon Chavez* sind zwar durch die entsprechende Einbindung in das System ruhiggestellt worden, doch hätten sie niemals den Personenkult um die Person Stroessners mitmachen wollen. Sie suchten stets die Parteitradition hochzuhalten und wußten die totale Vereinnahmung der Partei durch Stroessner zu verhindern. Jetzt in der Krise brachen die alten Fronten wieder auf.

Bereits 1985 brach der interne Machtkampf offen aus. Die „Traditionalisten", die der Partei wieder größere Einflußmöglichkeiten sichern wollen, stellten sich den Militanten entgegen, die sich bedingungslos auf die Person Stroessners stützen. Die führenden Köpfe dieser sogenannten „Stronistas" sind Stroessners Privatsekretär *Mario Abdon Benitez* und Gesundheitsminister *Adan Godoy Jimenez.* Auch Wirtschaftsminister Centurion Ugarte zählt zu dieser Gruppe. Die Traditionalisten, die sich lediglich in ihrem Widerstand gegen die Militanten einig sind, zerfallen in die Gruppen um Parteichef Chavez, Innenminister *Sabino Montanaro,* den stellvertretenden Parteichef *Ruben Stanley,* und andere mehr. Einen eigenen Vorstoß wagten die beiden Vorstandsmitglieder Seifert und Romero Azar, als sie sogar offen die Person Stroessners kritisierten. Der Präsident schaltete sich gleich persönlich ein. In seinen Stellungnahmen vom April 1986 stempelte er die Kritiker als Deserteure ab und isolierte sie so von der Partei. Doch die beiden scheinen so allein nicht zu stehen. Als Romero Azar am 20. April zu einer Reise in die USA aufbrach, fanden sich zu seiner Verabschiedung einige hundert Anhänger am Flughafen ein.

Als Persönlichkeit über den unmittelbaren Parteiquerelen konnte sich in letzter Zeit der Präsident des obersten Gerichtshofes *Luis Maria Argaña* profilieren. Viele anständige Parteimitglieder setzen in ihn große Hoffnung. Es hatte auch bei der Opposition außerordentlichen Eindruck hinterlassen, wie er in den jüngsten Auseinandersetzungen die Unabhängigkeit der Justiz gegen den Druck von Polizeichef Baritez zu verteidigen suchte. Die Justiz hat dabei einen schweren Stand. Der seit Menschengedenken in Asuncion herrschende Ausnahmezustand und das berüchtigte Gesetz Nr. 209 zur Erhaltung des öffentlichen Friedens geben einer willkürlichen Intervention der Polizei stets eine rechtliche Grundlage. Das Gesetz bestimmt, daß, wer zur Gewalt unter Paraguayern aufruft, bestraft wird. Der freien Interpretation dieses Gesetzes sind keine Grenzen gesetzt.

Zerstrittene Opposition

Die Opposition gab lange Zeit ein jämmerliches Bild der Zerstrittenheit ab. Wie in seiner eigenen Partei die verschiedenen Gruppen, so wußte Stroessner die einzelnen Parteien der Opposition gegeneinander auszuspielen. Nach dem Motto: Teile und Herrsche, hatte er ein abgestuftes System der Parteienzulassung erreicht. Als Oppositionsparteien offiziell anerkannt und im Parlament vertreten, gibt es die Liberale und die Radikal-Liberale Partei. Beide sind voll in Stroessners Herrschaftssystem integriert und bekommen als loyale Partner ihren Anteil ab. Als quasi außerparlamentarische Opposition haben

sich die übrigen Parteien im *Acuerdo Nacional* zusammengeschlossen. Doch lediglich die sozialdemokratisch orientierte *Febreristen-Partei* ist bisher offiziell anerkannt. Sie hat sich aus Protest in den letzten Jahren nicht mehr an den Wahlen beteiligt. Den restlichen Parteien blieb bisher die Anerkennung versagt. Die Authentisch-Radikal-Liberale-Partei hatte sich aus den Liberalen Parteien abgespalten, weil sie die opportunistische Unterordnung nicht länger mitmachen wollte.

Die MOPOCO hatte sich in den ersten Jahren nach dem Putsch aus der Colorado-Partei abgespalten, als Stroessner die Partei gleichzuschalten begann. Sie operiert seitdem hauptsächlich von Argentinien her. Die Christlich-Demokratische Partei schließlich hatte sich nach dem Vorbild der Christdemokraten in Chile als Intellektuellenbewegung in den frühen 60er Jahren entwickelt. Obwohl sie allesamt wahrhaftig nicht gut organisiert sind, erscheint die amtliche Begründung für ihre Nichtzulassung mehr als fadenscheinig. Es heißt, sie hätten bisher nicht die erforderlichen 10 000 Unterschriften zur Eintragung ins Parteienregister vorweisen können. In Wirklichkeit versuchten die Behörden mit allen möglichen Schikanen die Eintragung zu verhindern.

Das *Acuerdo Nacional* erwies sich Jahre lang lediglich als Plattform inneroppositorischer Streitigkeiten. Es gelang nicht, sich auf eine einheitliche Linie für eine effektive Politik gegen die Regierung zu einigen. Als mit der Krise plötzlich eine breitere Diskussion in der Öffentlichkeit einsetzte, konnte deshalb auch das Acuerdo keine Alternativkonzepte anbieten. Die vorhandenen Strukturen eröffneten keine Perspektive: auf der einen Seite die Regierungspartei und die gleichgeschalteten gesellschaftlichen Organisationen, auf der anderen Seite eine mit sich selbst beschäftigte Opposition. Deshalb bildete sich allmählich eine unabhängige Parallelstruktur zum bisherigen System. Die demokratische Öffnung, die sich zur gleichen Zeit in den Nachbarstaaten Argentinien, Brasilien und Bolivien vollzog, zeigte neue Ansätze auf. Die Organisierung der einzelnen gesellschaftlichen Bereiche konnte das alte Herrschaftssystem reformieren. Es etablierte sich neben dem offiziellen Gewerkschaftsdachverband CPT die freie Gewerkschaftsbewegung MIT, neben den offiziellen Studentenvereinigungen formierten sich zahlreiche Gruppen in einer unabhängigen Studentenbewegung. Es entstand Bewegung in allen Sektoren der Gesellschaft. Die neue Bewegung erfaßte auch die Medien. Zeitungen, der Rundfunk und auch das Fernsehen veröffentlichten, was gerade passierte. Die Berichterstattung spiegelte wider, wie sich die Gesellschaft zusehends polarisierte.

Vermittlungsbemühungen der Kirche

Die katholische Kirche hatte bereits frühzeitig diese Entwicklung heraufziehen sehen. Nach einer Phase der direkten Konfrontation mit der Regierung in den Jahren 1968 bis 1975, mit der sie letztendlich scheiterte, änderte sie das Konzept und setzte auf die Mobilisierung des Kirchenvolkes. Im Innenbereich begann eine großangelegte planmäßige Umstrukturierung und Neuorientierung der Pastoral. Der erste nationale Pastoralplan 1976 bis 1978 gab die Leitlinien vor. Die „pastoral familiar" und die „pastoral social" wurden systematisch bis in jede Pfarrei hinein aufgebaut und der Ausbildung qualifizierter Laien besondere Priorität eingeräumt. Eine Bestätigung dieses Konzepts erfuhr die paraguayische Kirche auf der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates 1979 in Puebla. Die pastorale Planung in Paraguay fand allgemeine Anerkennung. Nach außen trat die Kirche nun mit dem Anspruch der Evangelisierung der politischen Kultur gemäß den Dokumenten von Puebla auf. Die Überzeugung von der Notwendigkeit eines allumfassenden innerkirchlichen wie dann auch gesellschaftlichen Dialoges wurde als eines der dringlichen Ziele im zweiten Pastoralplan 1981 ausgewiesen. In den Jahren 1982 und 1983 brachte die Kirche erstmals die Forderung nach einem Nationalen Dialog in die öffentliche Diskussion ein. Damals stieß die Initiative noch auf keine größere Resonanz. Ende des vergangenen Jahres 1985 griff schließlich das Acuerdo Nacional die Idee des Nationalen Dialoges wieder auf. Das Acuerdo fragte formell bei der paraguayischen Bischofskonferenz an, ob sie bereit wäre, in dieser wichtigen nationalen Frage zu vermitteln. Am 22. Januar 1986 sagte der Ständige Rat der Bischofskonferenz zu.

Über die Ziele und Inhalte der Initiative Nationaler Dialog herrschte zunächst große Verwirrung. Das Acuerdo hatte den Vorschlag wohl eingebracht, um den an die freien Bewegungen verlorenen Boden für sich politisch wiederzugewinnen. Dementsprechend verstand das Acuerdo unter dem Nationalen Dialog nur das Gespräch der politischen Parteien. Dagegen wehrte sich die Regierungspartei auf das heftigste. Ihr Präsident Chavez erklärte am 5. Februar 86, daß der Dialog zum politischen Alltag der paraguayischen Demokratie gehöre. Das Parlament sei der von der Verfassung vorgesehene Ort des politischen Dialoges. Das Acuerdo Nacional habe als außerparlamentarische und daher irreguläre Opposition keinerlei Anspruch auf politische Mitspracherechte.

In dieser festgefahrenen Situation versuchte die Kirche nun ihre Vorstellung vom Nationalen Dialog verständlich zu machen. „Es ist der Wunsch der Kirche, jede Initiative zu unterstützen, welche die nationale Einheit und die Beteiligung aller Bürger an der Erreichung des Gemeinwohles ermöglicht" (Erklärung des Generalsekretärs der Bischofskonferenz Mons. Livieres Banks am 23. 1. 1986). Die Kirche wolle alle Bereiche gesellschaftlichen Lebens, nicht nur die politischen Parteien, in den Nationalen Dialog miteinbeziehen.
Es zeigte sich sehr schnell, daß die Annahme der Vermittlung für die Kirche eine schwierige, aber dafür um so notwendigere Aufgabe war. In dem Maße, in dem die Konturen des Nationalen Dialoges sich konkreter abzeichneten, verschärften sich die Auseinandersetzungen.

Statt daß es gelang, die unterschiedlichen Positionen anzugleichen, verhärteten sich die Fronten. Obwohl die bischöfliche Kommission, die eigens für die Vermittlung gebildet worden war, äußerst behutsam vorging, war sie nicht ganz unschuldig an dieser Entwicklung. Sie konnte sich nicht eindeutig genug von dem Vorwurf der Parteilichkeit absetzen. Sie erklärte zwar mit Blick auf die politischen Parteien, daß der Dialog alle gesellschaftlichen Sektoren umfassen müsse, doch konnte sie nicht sogleich die entsprechenden Ansprechpartner vorweisen. Zu lange blieb die Vorbereitung des Dialoges auf die Parteien beschränkt. Die Führungen der freien Gewerkschafts-, Campesino- und Studentengruppen wurden an der Vorbereitung nicht beteiligt. Und im Ensemble der Parteien vertrat die Kirche, ob sie wollte oder nicht, eine von der Opposition vorgebrachte Initiative, die Regierungspartei sah sich zu Recht als die Herausgeforderte an.

Die schärfsten Attacken kamen von Kultusminister Ramirez. Er bestritt das Recht der Bischofskonferenz, im Namen der Kirche zu handeln. „Wir alle, die Getauften, bilden die Kirche, und nur ihre hierarchische Autorität, die Bischofskonferenz, ist es, die den Vorschlag des Nationalen Dialoges vorbrachte" (nach Ultima Hora vom 27. 2. 86). Doch der hierarchischen Autorität stehe es nicht zu, sich in die Angelegenheiten der politischen Autorität einzumischen. Für die Regierungspartei hatte sich die Kirche zu weit vorgewagt und sich bereits in die Parteienpolitik begeben. Die Kirche laufe Gefahr, sich über dieser Frage zu spalten.

Die Antwort auf diese Vorwürfe gab der Erzbischof von Asuncion, *Rolon*, Anfang März. Er betonte, daß die Bischofskonferenz mit der Vermittlung im Nationalen Dialog einen Dienst für das gesamte Volk übernommen habe, eine friedensstiftende Mission, wie sie in allen kirchenamtlichen Dokumenten beschrieben wird (Hoy, 8. 3. 86). Eine Welle innerkirchlicher Solidarität bekräftigte die Ausführungen des Erzbischofs. Die FEREL-PAR, der Zusammenschluß aller paraguayischen Ordensleute, und die kirchlichen Laienorganisationen stellten sich einmütig hinter die Positionen der Bischofskonferenz.

Die wirkliche Abkehr vom reinen Parteiendialog schaffte die Kirche aber erst Mitte März 1986. Die Gewerkschaftsbewegung MIT hatte in einem Schreiben an die Bischofskonferenz ihre Besorgnis geäußert, sie fühlte sich bei der Vorbereitung des Dialoges bisher übergangen. In seinem Antwortschreiben vom 16. März beeilte sich deshalb Mons. Livieres Banks zu betonen, daß seit der Annahme der Vermittlung im Januar die Kirche stets den Dialog aller Sektoren angestrebt habe (Hoy, 16. 3. 86).

In der Folgezeit versuchte die Bischofskonferenz auch angestrengt, vom Vorwurf der Parteilichkeit wegzukommen. Mit Verweis auf den nationalen Pastoralplan und die früheren Initiativen, hoffte sie, das Image einer Sachwalterin der Oppositionsinteressen loszuwerden.

Zwischen Dialog und Gewaltausbrüchen

Als im April die Protestbewegung der Ärzte und des Pflegepersonals des Hospital de Clinicas begann, erkannte die Kirche die günstige Gelegenheit zur Stellungnahme. Hier hatte sich ein kleiner Teilbereich der Gesellschaft, außerhalb jeglicher parteipolitischer Festlegung, geschlossen erhoben, um berechtigte Interessen durchzusetzen. In einer Botschaft an das paraguayische Volk erläuterten die Bischöfe, wie sie sich die weitere Entwicklung vorstellten. Die erste Etappe, die dennoch begann, sollte zu einer möglichst umfassende Befragung aller Sektoren der öffentlichen Meinung und aller gesellschaftlichen Gruppen führen. Die Bischofskonferenz forderte dazu auf, es möchten auch die Erwartungen geäußert werden, die man an die Kirche stelle. Die Kirche wolle einen Freiraum des Dialoges anbieten, aber keine Themen aufzwingen. Mit den Erfahrungen der ersten Etappe könne dann in der zweiten Etappe der Dialog in die Praxis umgesetzt werden (Mons. Livieres Banks in La Tarde, 24. 4. 86).

Im Konflikt des Hospital de Clinicas sah sich die Kirche denn bald in die Pflicht genommen. Die Auseinandersetzungen eskalierten. Die Mediziner, die für eine Erhöhung ihrer miserablen Gehälter kämpften, hatten mit einem Streik den gesamten Klinikbetrieb lahmgelegt. Protestmärsche zum Finanzministerium waren von der Polizei zusammengeknüppelt worden. Die Streikführer wurden festgenommen. Viele freie Gewerkschafts- und Studentengruppen hatten sich mit der Sache der Mediziner solidarisiert. Auch die Kirche blieb nicht abseits stehen. Am 4. Mai zelebrierte Erzbischof Rolon im Hospital de Clinicas eine Solidaritätsmesse. Eindringlich forderte er die Regierung zu einer friedlichen Lösung des Problems auf und verurteilte jede Form von Gewalt.

Vorübergehend schien eine Welle der Gewalt sämtliche Ansätze eines Dialogs unter sich zu begraben. Symbolisch war der Fall von Radio Ñanduti. Durch Einschüchterungen sollten die Kritiker mundtot gemacht werden. Zweimal wurde die Radiostation überfallen und schwerer Schaden angerichtet (28. 4. und 3. 5.). Die Sendungen wurden mehrfach gezielt gestört und sein Programmdirektor, *Humberto Rubin*, wurde mehrfach bedroht.

Am 7. Mai feierte Erzbischof Rolon auf Bitten der katholischen Laienbewegungen in der Kathedrale von Asuncion eine Messe für den Frieden. Mehrere Bischöfe, Priester und Ordensleute, über 3000 Personen beteiligten sich an dem Friedensgottesdienst. Doch beim Verlassen der Kirche empfing die Gläubigen ein starkes Polizeiaufgebot, das sie mit Wasserwerfern auseinandertrieb.

Auf die Welle der Gewalt folgte als Antwort eine Welle des Protestes. Am 8. Mai wandte sich Erzbischof Rolon an die Presse und klagte die Polizei als Urheber der Gewalt an.

Am 10. Mai verurteilte der Priesterrat der Erzdiözese das

gewalttätige Auftreten von zivilen Gruppen in Komplizenschaft mit der Polizei und die Passivität und das Stillschweigen der Justiz gegenüber den angezeigten Vorfällen (El Pueblo, 14. 5. 1986). Die Kirche hatte im entscheidenden Moment Geschlossenheit bewiesen.

Gelingt ein neuer Anfang?

Der Nationale Unabhängigkeitstag könnte in Zukunft vielleicht auch als Nationaler Versöhnungstag begangen werden. Bei dem religiösen Festakt am 15. Mai dieses Jahres hatten die zelebrierenden Bischöfe *Rolon, Livieres Banks* und *Cuquejo* zum Abschluß den Segen für die friedliche Eintracht des Vaterlandes erbeten. Kann die brüderliche Umarmung der Bischöfe mit Präsident Stroessner als ein Zeichen des guten Willens von beiden Seiten gewertet werden? Die nächsten Monate werden es zeigen. Gegenwärtig sieht es allerdings eher nach dem Gegenteil aus.

Im Juli verschärfte sich der Konflikt zwischen Kirche und Regierung. Die Behörden verweigerten dem Leiter des katholischen Rundfunksenders „Caritas", *Javier Arancón,* ohne Angaben von Gründen die Wiedereinreise nach Paraguay ... Der spanische Franziskanerpater war bereits mehrmals wegen des angeblich oppositionellen Kurses von „Radio Caritas" anonym mit dem Tode bedroht worden. Sein Nachfolger, *Guilleromo Yanlup,* erklärte in einem Interview mit Radio Vatikan, der paraguayische Innenminister Montanaro habe öffentlich alle ausländischen Geistlichen der Subversion beschuldigt. Nach mehreren Priesterausweisungen seien derzeit nur 19 ausländische Priester in Paraguay tätig, darunter 13 Jesuiten. Weder die Ordensoberen noch die Bischöfe, die die Ausweisung als Verletzung der Verfassungsrechte verurteilt hätten, seien bisher über die Gründe der Ausweisung informiert worden.

Gesundheitsminister *Godoy Jimenez* warf der katholischen Kirche auf einer Parteiveranstaltung Mitte Juli pauschal vor, sie verzerre das Evangelium und stürze die Katholiken in Verwirrung. Gottesdienste würden zu regelrechten politischen Veranstaltungen. Der Bischof der Diözese Benjamin Azeval, *Mario Melanio Medina,* wies die Vorwürfe des Ministers als haltlos zurück. „Mehrere Regierungsvertreter werfen uns sogar vor, wir seien Kommunisten, weil die Kirche sich um die Einhaltung der Menschenrechte in Paraguay und um die Respektierung der Presse- und Versammlungsfreiheit kümmert." Es sei falsch zu behaupten, „wir würden uns von der Heiligen Schrift entfernen, wenn wir diese Fragen auf der Kanzel anschneiden", sagte der Bischof vor ausländischen Journalisten.
Die Kirche schätzt derzeit ihre Chance, Regierung und Regierungspartei für den Nationalen Dialog zu gewinnen, mit Recht äußerst gering ein.

Kommunikation unter elektronischen Bedingungen

Überlegungen zu Fragen der Medienpastoral

Eckhard Bieger, (katholischer) kirchlicher Fernsehbeauftragter beim ZDF, übermittelte uns die folgenden Überlegungen zu verschiedenen, unter sich zusammenhängenden Fragen der Medienpastoral bzw. des kirchlichen Medienverhaltens. Sie beziehen sich zum Teil auf unsere eigene Berichterstattung zum diesem Themenkomplex, zum Teil auf die gegenwärtige Diskussion über Kirche und Medien insgesamt.

In den letzten Monaten wurden von verschiedener Seite Befürchtungen geäußert, die Verantwortlichen der Kirche könnten einer Medien-Euphorie anheimfallen (vgl. dazu auch HK, Oktober 1985, 445–447). Mit Hilfe der sog. „Neuen" Medien, so die vage Hoffnung, könnten pastorale Lücken geschlossen werden, Lücken in der Verkündigung und in der Katechese, wie auch in der Missionierung Fernstehender, die mit den bisherigen Mitteln und Methoden offen geblieben waren. Das sind utopische Vorstellungen. Jedoch, von einer Medien-Euphorie war wohl in keiner Phase der letzten Jahre in beiden Kirchen etwas zu spüren, eher sah man sich gezwungen, auf die neuen technischen und politischen Veränderungen zu reagieren.

Inzwischen sind durch die Bischofskonferenz die neuen Versuchsprojekte – Bildschirmtext und lokales Kabelfernsehen im Bereich Ludwigshafen – gestoppt bzw. reduziert worden. Diese Beschlüsse haben sich nachhaltig auf die Motivation und die Stimmung kirchlicher Medienarbeiter ausgewirkt. Das Stimmungstief ist inzwischen überwunden, eine nüchterne Analyse der Lage wird jetzt notwendig.

Fast unbemerkt vollzieht sich ein tiefer kultureller Wandel

In der Diskussion um die Chancen und die Gefahren der neuen Medien werden zwei sehr unterschiedliche Entwicklungen nicht genügend auseinandergehalten. Es geht einmal um die Verkabelung, zum anderen um die Satellitentechnik. Die Veränderung, die das Kabel bringt, ist wohl von grundlegenderer Bedeutung und hängt mit einem fundamentalen kulturellen Wandel zusammen.

Die technische Zivilisation, die in Europa und Amerika entwickelt wurde, ist auf Wirtschaftswachstum angelegt,

hat als Grundlage das Agieren der Unternehmen, wie auch der Verbraucher über die Marktgesetze. Schon allein das hat einen *immensen Informationsbedarf* zur Folge, der nur zufriedengestellt werden kann, wenn die Informationen differenziert eingesammelt und verteilt werden können. Nun beobachten wir eine stille Revolution in der Verbreitung der Informationen. Im Zeitalter der Postkutsche war die Informationsweitergabe an die Verkehrswege gebunden. Mit der Erfindung des Telegraphen entwickelten sich Kommunikationswege, die unabhängig von den Verkehrswegen wurden, einmal die Verlegung von Kabeln und Drähten sowie die drahtlose Telegraphie mittels Funk. Das Telegramm, dann das Telefon und die Antenne bis hin zum Satelliten sind die technischen Stichworte für die weitere Entwicklung.

Der nächste Schritt war dann, er ist inzwischen eingeleitet, daß das Telefonnetz und demnächst ein sog. Breitbandnetz, auf dem sehr viel mehr Informationen pro Zeiteinheit transportiert werden können, mit der elektronischen Datenverarbeitung gekoppelt wurde. Das fiel anfänglich noch nicht ins Gewicht, da die Computer größer dimensioniert waren, und daher nur zwischen einigen Großrechenzentren Verbindungen hergestellt werden mußten. Inzwischen hat der *Computer* nicht nur Einzug in die Mittelbetriebe gehalten, auch im kirchlichen Bereich, sowie bei Presse und Fernsehen wird zunehmend über Computer und Bildschirm gearbeitet. Presseverlage kommen heute praktisch ohne Setzer aus, da die Redakteure ihre Texte über einen Bildschirm eingeben, korrigieren und Rechenprogramme den Umbruch bewerkstelligen.

Der nächste Schritt ist, nicht zuletzt für das *kommunikationsintensive Unternehmen Kirche,* schon abzusehen: Zwischen den einzelnen kirchlichen Arbeitsstellen, und seien sie auch nur Zwei-Mann-Betriebe, werden demnächst von elektronischer Schreibmaschine mit entsprechendem Speicher direkt über das Telefonnetz und später das Glasfasernetz Information, Briefe, aber auch ganze Texte weitergegeben. Wenn die Kirche in Zukunft in den Medien überhaupt vorkommen will, muß von den kirchlichen Bildschirmarbeitsplätzen, z. B. den Presseabteilungen u. a., ein direkter „Draht" in die Zeitungs-, Rundfunk- und Fernsehredaktionen gehen. Vor allem wird der recherchierende Journalist in Zukunft an seinem Bildschirm sitzen und die *Datenbanken* abfragen. Pressedienste, Dokumentationen und andere Unterlagen, die bisher auf Papier zugänglich gemacht wurden, müssen demnächst über Datenbanken angeboten werden, so daß sie direkt auf dem Bildschirm eines Journalisten erscheinen können.
Von den kirchlichen Entscheidungsträgern wird offensichtlich nicht gesehen, daß Bildschirmtext mit einem kircheneigenen, separaten großen Datenspeicher der erste Schritt in diese Richtung gewesen wäre. Wenn die Kirche in Zukunft ihre Informationen, aber auch all das, was man in Archiven für die Recherche zur Verfügung hält, die Stellungnahmen, Lehrschreiben und Enzykliken nicht über elektronische Datenverarbeitung zugänglich macht, werden diese Informationen und Archivmaterialien nicht mehr abgefragt werden.

Die gegenwärtige medienpolitische Diskussion und die Kirchen

Im Vergleich zur Entwicklung der elektronischen Verkehrswege stellt die *Satellitentechnik* keine so revolutionäre Veränderung dar. Man verlegt die Sendeantenne in den Himmel und gleicht damit einen Nachteil der UKW-Wellen aus. Diese verhalten sich, anders als z. B. die sog. Mittelwellen, wie das Licht und werden so durch Berge wie auch durch Hochhäuser in ihrer Verbreitung gehindert. Strahlt man Programm von oben aus, umgeht man die Barrieren der Berge und Hochhäuser.
Parallel zur Satellitentechnik ist die *Verkabelung* zu sehen, die in den letzten Jahren durch die Bundespost forciert wurde. Diese Kabel übernehmen nicht die erweiterte Funktion eines Telefonnetzes, sondern sind vergleichbar den Gemeinschaftsantennen, über die Hörfunk- und Fernsehsignale einzelnen Wohneinheiten zugeführt werden. Weil die Satelliten noch schwache Signale senden, ist für den Empfang eine aufwendigere Antennentechnik nötig. Sog. Kopfstationen von Kabelnetzen sind mit größeren Parabolantennen ausgestattet.
Die Möglichkeit, mehr Programme zu senden, bestimmt im Moment die medienpolitische Diskussion. Deshalb fehlt leider der grundlegenden Veränderung durch den Ausbau des Telefonnetzes und die Kopplung des Computers mit diesem Netz die notwendige Aufmerksamkeit.

Die medienpolitischen Stellungnahmen der Kirchen bewegen sich in der Linie, wie sie bereits bei der Diskussion über die Gründung des ZDF formuliert wurden. Auf einige Punkte soll hingewiesen werden:
1. Die Stellungnahmen beider Kirchen gehen dahin, die Grundprinzipien der Medienordnung, wie sie vor allem das Bundesverfassungsgericht in verschiedenen Urteilen ausformuliert hat, fortzuschreiben und sicherzustellen, daß alle gesellschaftlichen Gruppen und Stimmen auch in den sog. neuen Medien, d. h. in den privaten Hörfunk- und Fernsehprogrammen zu Wort kommen können.
2. Beide Kirchen sind sich klar darüber, daß ein werbefinanziertes privates Programm verschiedenen Gefahren ausgesetzt ist und daß deshalb ein gesetzlicher Rahmen notwendig ist, um nicht nur die Qualität des Programms, sondern auch die Breite der Informationen sicherzustellen. Die Forderung, daß Werbung nur im Block ausgestrahlt werden darf und daß die Anteile der Werbung auf unter 20% der Sendezeiten begrenzt bleiben müssen, gehören zum Grundbestand kirchlicher Forderungen. Schließlich dringen die Kirchen darauf, den Sonntag von Werbung frei zu halten, um hier auch einen Freiraum zu erhalten, der nicht durch das Wirtschaftsleben und die von diesem ausgehenden Konsumanstöße belastet wird.
3. Mit zu einem Desiderat kirchlicher Stellungnahmen gehört es, daß die neuen privaten Programme nicht allein

durch Produktionen des amerikanischen Fernsehens gespeist werden, sondern daß deutsche, bzw. europäische Produktionen einen angemessenen Anteil in diesen Programmen ausmachen.
Das Grundproblem bei der Fortschreibung unserer Medienordnung ergibt sich aus den sehr unterschiedlichen Konzepten zweier Parteien. Dieser Gegensatz bestimmt die medienpolitische Lage und zwingt alle anderen gesellschaftlichen Gruppen, sich in einem zu eng abgesteckten Feld zu bewegen. Die *Sozialdemokratische Partei* geht davon aus, daß Rundfunk, d.h. Hörfunk und Fernsehen, eine öffentliche Dienstleistung darstellen, die, entsprechend den Grundoptionen dieser Partei, auch in *öffentlicher Trägerschaft* erbracht werden müssen. In den Urteilsbegründungen des Verfassungsgerichts finden sich auch derartige Maximen. Die jetzige *Bonner Koalition* geht davon aus, daß öffentliche Dienstleistungen über die Regulative eines Marktes am besten erbracht werden können und verweist auf die vielfältige Presselandschaft. Die technischen Möglichkeiten, durch Kabel und neue Frequenzbereiche, die durch die Satelliten genutzt werden, machen es in den Augen der Union möglich und sinnvoll, ein vielfältigeres Programmangebot zu erreichen.

Das Fernsehen – ein Leitmedium?

Da innerhalb der Kirche auch beide Optionen vertreten werden, war für die bischöflichen Stellungnahmen ein Mittelweg zu finden. Zudem können, das bestätigen verschiedene Urteile des Verfassungsgerichtes, private Programmanbieter nicht ausgeschlossen werden, wenn genügend Sendekapazitäten zur Verfügung stehen. Ein Mittelweg wurde in der Richtung gesehen, daß private Veranstalter unter einem öffentlich-rechtlichen Dach tätig werden sollten. Diese Linie hat sich allgemein durchgesetzt, praktisch in allen neuen Landesmediengesetzen wird eine *Landesrundfunkanstalt* mit entsprechenden Kompetenzen eingesetzt, die über die Meinungsvielfalt im gesamten Programmangebot zu wachen hat. Je nach Landesgesetz werden den privaten Programmveranstaltern unterschiedlich strenge Auflagen gemacht. Inwieweit der Einfluß dieser neuen Landesanstalten, die aus Vertretern der gesellschaftlichen Gruppen zusammengesetzt sind, greifbar wird, muß die Entwicklung zeigen, Skepsis ist sicher angebracht. Die Kirchen sind bisher mit ihrer Forderung nicht durchgedrungen, für bundesweit ausgestrahlte Programme auch eine Kontrollinstanz auf Bundesebene einzurichten.
Von verschiedener Seite aus dem innerkirchlichen Raum wird den Verantwortlichen der Kirche eine *„Medien-Askese"* nahegelegt, zumal im Umfeld eines werbefinanzierten Programms eine christliche Aussage nur entstellt werden könne. Den Verantwortlichen wird oft abgeraten, in privaten Programmen Rechte für die kirchliche Präsenz zu erstreiten, darüber zu verhandeln. Das widerspricht der allgemeinen Option der Kirche, im öffentlichen Raum Präsenzrechte zu fordern. Theologische Fakultäten sowie der Religionsunterricht in den Schulen sind vergleichbar der Präsenz im Rundfunk.
Mit der Forderung nach Präsenz in Hörfunk- und Fernseh-Programmen verbindet sich die Frage, inwieweit die Kirche ein legitimes Recht hat, *Präsenz in der Öffentlichkeit* zu verlangen. Das waren früher die Kirchen, die Kirchtürme, die Glocken, Wallfahrten, Prozessionen außerhalb der Kirchenmauern u.a. Immer dann, wenn der Staat die Präsenz der Kirche, ihre Wirksamkeit eingrenzen wollte, hat er diese Öffentlichkeitsrechte der Kirche beschnitten.
In einigen Ländern verzichtet die Kirche zwar nicht auf diese angestammten Rechte, jedoch auf die Präsenz in Hörfunk und Fernsehen. Man kann nun nicht einfach einen Vergleich mit den Ländern im kommunistischen Machtbereich oder mit Südamerika herstellen. Wenn, wie z.B. in einem kommunistischen Land die Presse, der Hörfunk und das Fernsehen allein von einer Ideologie bestimmt werden und keine Pluralität möglich ist, haben diese Presseorgane und Programme eine ganz andere Funktion als in einer demokratischen Gesellschaft. Leser, Zuhörer und Zuschauer erwarten gar nicht, daß alle Themen, alle Vorkommnisse, alle künstlerischen Ideen über diese Medien vermittelt werden. Wenn es, wie in den westlichen Demokratien, keine staatlichen Zugangsbeschränkungen für einzelne Medien gibt, erwarten die Bürger, daß ihnen die Medien auch ein umfassendes Bild der Wirklichkeit bieten. Dazu gehört dann auch die aus der Sicht der Religionen formulierten Interpretationen der Wirklichkeits- und Existenzerfahrungen.
Faktisch ist in unserer Gesellschaft der Bildschirm ein Gradmesser dafür, was der Zuschauer für wichtig halten sollte. Was auf dem Schirm erscheint, gilt als wichtig, als diskussionswürdig! So ist das Fernsehen eine Art *Leitmedium* geworden, zumindestens für die breiten Bevölkerungsschichten. Es geht letztlich darum, welche Themen auf die Tagesordnung des öffentlichen Gesprächs gesetzt werden. Kommen diese Themen nicht in irgendeiner Weise im Fernsehen vor, gelangen sie auch nicht auf die öffentliche Tagesordnung. Das hat dann Rückwirkungen auf das ganze kirchliche Leben, aber auch auf das Gespräch der Kirche mit der Gesellschaft.

Basiskommunikation gegen öffentliche Kommunikationen?

In der Diskussion um die Neuen Medien wird die *direkte Kommunikation in Gruppen und Gemeinden gegen die vermittelte Kommunikation der Funkmedien* ausgespielt. Es wird die Rechnung aufgemacht, daß kirchliche Redaktionen, die für regionale Programme Beiträge beisteuern, dadurch aufgewogen werden könnten, daß das Geld für qualifizierte Theologen, bzw. Sozialdienste eingesetzt wird, die direkt mit kirchlichen Gruppen arbeiten.
Hier wird ein Theoriedefizit deutlich, das man gerade an dem Schlagwort „Kirche von unten", deutlich machen kann. Diese sog. „Kirche von unten", bzw. „Katholiken-

tag von unten" wird gerade durch die Medienöffentlichkeit wirksam. Das Zentralkomitee der Katholiken und die Bischöfe haben erst dann nervös auf diese Initiativen reagiert, als diese sich in den Medien ausbreiteten und die Thematik der Berichterstattung beeinflußten. Höhepunkt war wohl ein Katholikentagsfilm über den Berliner Katholikentag, der einzig Sprecher und Themen des sog. „Katholikentags von unten" auf den Schirm brachte. Die Strategie der Vertreter der Kirche von unten war durchaus richtig. Indem sie ihre Themen über die Zeitungsseiten und Bildschirme verbreiteten, brachten sie gerade viele Gruppen dazu, über ihre Themen zu diskutieren.
Wer einen Gegensatz zwischen der durch Medien ermöglichten gesellschaftlichen Kommunikation und den Gesprächen in Familien, Gruppen, Seminaren, Zirkeln aufbaut, verkennt die Realität der Kommunikation. Es gibt keinen Gegensatz zwischen beiden, vielmehr eine *Wechselwirkung*. Die Kommunikationsforschung hat eindeutig gezeigt, daß Botschaften, die über die Medien verbreitet werden, nicht einfachhin von isolierten Rezipienten übernommen werden, sondern daß Meinungsbildungsprozesse zwar durch die Medien ausgelöst werden können, sich aber in der Primärkommunikation abspielen.
Für sehr viele Gespräche liefern die Medien die Ausgangsinformationen. Medien lösen Gespräche aus, ihre Meinung jedoch bilden sich die einzelnen in der direkten Kommunikation mit Verwandten, Fremden, Kollegen. Fehlen bestimmte Themen in den Medien, sind die Chancen geringer, daß sie in der direkten Kommunikation vorkommen. Dieser grundlegende Tatbestand ist bisher in der Theoriebildung kirchlicher Pastoral nicht rezipiert worden. Deshalb fehlt auch das theoretische Rüstzeug, sich mit den pastoralen Möglichkeiten der Funkmedien nüchtern auseinanderzusetzen und die Grenzen dieser Medien realistisch zu sehen.
Wer beklagt, daß das Fernsehen sich immer mehr als Unterhaltungsmedium darstellt, daß die durch Werbespots finanzierten Programme eine Konsumhaltung förderten und daß in diesem Umfeld die Themen des Evangeliums schlecht plaziert seien, der findet sich mit einer Realität ab, die auch eine innerkirchliche Realität ist. Denn bis auf wenige Ausnahmen werden die aktiven Katholiken, aber auch die Pfarrer und Religionslehrer, die Theologieprofessoren u. a. das Fernsehen ähnlich nutzen wie der Großteil der Bevölkerung. In einer normalen Pfarrei, in einer Schule, im Umfeld eines Bildungswerkes ist der Fernsehkonsum eine Realität. Wer hier Abstinenz predigt, hat für einige wenige vielleicht etwas getan, aber er ist der jetzigen Realität nicht gerecht geworden. Genutzt wird das Fernsehen vorrangig, um abzuspannen.

Dringend wäre dabei zu klären, welche Kriterien aus einem christlichen Hintergrund heraus für Unterhaltungsprogramme zu formulieren sind. Nicht vergessen werden darf, daß über Filme, Serien und Unterhaltungsprogramme Werte transportiert werden, daß diese Filme und Programme sich zudem oft auch auf christliche Werte beziehen und noch öfter diese Werte konterkarieren.

Ein weiteres muß gesehen werden: Man kann den Radio-Hörern, bzw. den Fernsehzuschauer mit unterschiedlichen Programmen bedienen. Innerhalb einer Hörfunk- bzw. Fernsehanstalt gibt es zwei sehr unterschiedliche Konzepte:
1. Die Zuschauer bzw. Hörer sollen das Programm verfolgen und, wenn das Programm zu Ende ist, sollen sie kein Problem, keine Fragestellung mitnehmen. Den Programmachern dieser Richtung kommt es allein darauf an, daß ihr Programm angeschaut wird.
2. Das Programm soll aus der Sicht der anderen Journalisten-Richtung *relevante Informationen* vermitteln, die das Handeln der Hörer bzw. Zuschauer beeinflussen, es sollen Probleme artikuliert, Fragen gestellt werden, der „Sinn" der Programmveranstaltung besteht gerade darin, daß die Hörer bzw. Zuschauer mit den Inhalten des Programms auch nach der Sendung noch etwas anfangen können.
Die abschließende Frage wäre, welche Programmacher man mehr unterstützen möchte. Falls christliche Theologie ein gesellschaftliches Gewicht haben will, ist sie angefragt, zu sagen, in welche Richtung sie optiert.

Eckhard Bieger

Kurzinformationen

Johannes Paul II. hat den Heiligen Augustinus als Theologen, Seelsorger und Lehrer der Kirche gewürdigt.

Aus Anlaß der 1600-Jahrfeier der Bekehrung des Heiligen Augustinus veröffentlichte der Papst am 26. August das Apostolische Schreiben „Augustinum Hipponensem". Der umfangreiche Text, der zu einem erheblichen Teil aus Augustinuszitaten besteht, geht zunächst auf die Bekehrung Augustins ein und beschreibt dann Grundzüge der augustinischen Theologie: Johannes Paul II. spricht über die Aussagen Augustins zum *Verhältnis von Glaube und Vernunft*, über seine Christologie, Trinitätslehre und Ekklesiologie; schließlich wird die Lehre Augustins über Freiheit und Gnade ausführlich gewürdigt. Das Schreiben hebt auch die Bedeutung Augustins für die *Spiritualität* hervor. Ein weiterer Teil gilt dem Wirken des Heiligen als Seelsorger und Bischof. Zum Abschluß des Schreibens stellt der Papst die Frage, was

Augustinus den Menschen unserer Zeit sagen könne. Dabei macht er auf die beständige Suche Augustins nach der Wahrheit aufmerksam und weist darauf hin, daß der Bischof von Hippo den Theologen einen unendlich großen Schatz von größtenteils auch noch heute gültigen „Aussagen" hinterlassen habe. Augustinus wird als Kronzeuge dafür genannt, daß zum Theologietreiben immer der unerschütterliche *Gehorsam gegenüber der Autorität des Glaubens* gehöre. Johannes Paul II. nennt als weiteren Punkt, an dem Augustinus dem heutigen Menschen etwas zu sagen habe, seine Liebe zur Heiligen Schrift und zitiert in diesem Zusammenhang den bekannten Satz Augustins, daß er dem Evangelium nicht glauben würde, wenn ihn nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegte. Der Papst weist darauf hin, daß Augustinus die Künstler und Wissenschaftler dazu mahne, in den gesellschaftlichen Dingen die Spuren Gottes zu entdecken.

Kardinal Höffner rügt die Grünen wegen ihrer Ehe- und Sexualauffassungen.

In der letzten Augustwoche machte eine Schlagzeile die Runde: „Kardinal Höffner: Grüne für Katholiken nicht wählbar." Sie ging auf eine entsprechende Äußerung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz in einem längeren Interview mit einer rheinischen Regionalzeitung (vgl. „Kölnische Rundschau/Bonner Rundschau" vom 23. 8. 86) zurück. Die Kritik des Kardinals an den Grünen richtete sich in dem Interview vor allem gegen die *Ehe- und Sexualauffassungen* der Grünen (Gleichstellung von nicht ehelich Zusammenlebenden mit verheirateten) und gegen die von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung abgelehnten und auch innerhalb der Grünen selbst umstrittenen *Forderung ihres Parteiprogramms nach völliger Abschaffung des § 218.* Dazu hatte der Kardinal wörtlich erklärt: „Ein gläubiger Katholik kann selbst entscheiden, wie er sich kraft seines Glaubens bei einem solchen Programm verhalten wird." Erst auf die Zusatzfrage, ob das konkret heiße, die Partei der Grünen sei für einen Katholiken nicht wählbar, antwortete Höffner: „Das ist meine Überzeugung, wegen des Programms, nicht aufgrund einer vorgefaßten Meinung über Grüne." Der Kardinal argumentierte also anhand des Programms der Grünen und wollte auf die Widersprüche hinweisen, in die sich ein Katholik verstrickt, wenn er trotz solcher Positionen die Grünen wählt. Der Akzent im Interview lag darauf nicht auf einem generellen kirchlichen Verbot der Wahl von Grünen durch Katholiken. Zudem machte der Kardinal klar, daß er damit vor allem seine persönliche Überzeugung wiedergab. Aber die einmal in die Welt gesetzte Schlagzeile wurde über die Pressekonferenzen beim Katholikentag als Verstärkern gleichsam zum Selbstläufer und erhielt eine Bedeutung, die sie vom ursprünglichen Interviewtext her nicht hatte. Der Kardinal machte allerdings in mehreren Antworten auf Journalistenfragen deutlich, daß es ihm um einen klaren Trennungsstrich zwischen der Position der Kirche und der der Grünen insgesamt ging. Ein Gesprächsersuchen der Grünen, um das sich vor allem solche Grüne bemühen, die sich ausdrücklich als christlich verstehen, wurde mit Begründung auf den bevorstehenden Wahlkampf (vorläufig) abgelehnt.

Die Gesamtzahl der Priester in der katholischen Kirche hat sich auch 1984 verringert.

Nach den jetzt vom Statistischen Zentralbüro im Vatikan vorgelegten neuesten Zahlen handelt es sich dabei allerdings um die geringste Abnahme seit dem Vergleichsjahr 1973: Damals nahm der Klerus um 3780 Diözesan- und Ordenspriester ab, 1984 nur noch um 1964. 1984 wurden insgesamt 6333 Priester geweiht, davon 4609 Diözesanpriester und 1724 Ordenspriester. Deutlich *zurückgegangen* ist die Zahl der *Amtsniederlegungen:* Sie betrug 1973 3690, 1973 noch 1049. Insgesamt gab es in der katholischen Kirche 1984 405 959 Priester; im Vergleichsjahr 1973 waren es 433 089. Kräftig *gestiegen* ist in den letzten zehn Jahren die Gesamtzahl der *Priesteramtskandidaten.* Nach den römischen Angaben gab es 1984 insgesamt 80 302 Kandidaten in Großen Seminaren, während es 1975 nur 60 142 waren. Zwischen 1973 und 1984 hat sich die Zahl der Seminaristen in Afrika mehr als verdoppelt (von 4237 auf 8894); eine noch größere Steigerung war in Südamerika zu verzeichnen (von 5587 auf 13 768). In Europa war nur ein leichter Zuwachs zu verzeichnen (von 26 246 auf 28 447), während die Zahl der Seminaristen in Nordamerika deutlich zurückging (von 12 264 auf 8264). 1984 gab es insgesamt 9659 Novizen und 18 285 Novizinnen von Ordensgemeinschaft (die Vergleichszahlen für 1973: 7675 bzw. 12 521). *Ständige Diakone* gab es im Berichtsjahr 1984 insgesamt 11 733, davon 65% in Nordamerika und 21% in Europa. Interessant sind auch einige Angaben zu einzelnen Ländern. So wird für Afrika auf das besonders starke Ansteigen der Priesterweihen in Zaire aufmerksam gemacht; auf dieses Land entfielen 1984 allein 22% aller Neupriester in Afrika. In Lateinamerika ergaben sich deutliche Zuwächse der Priesterweihen vor allem für Argentinien, Brasilien und Kolumbien. In Europa entfielen 1984 etwa 30% aller Priesterweihen auf *Polen;* in absoluten Zahlen folgen dann Italien an zweiter und die Bundesrepublik an dritter Stelle. Auf diese drei Länder zusammen entfielen 1984 ca. 60% der Priesterweihen in Europa.

Die Schweizer Bischofskonferenz sprach sich gegen die Praxis der gegenseitigen eucharistischen Gastfreundschaft zwischen den getrennten Kirchen aus.

In einer bereits im Juni genehmigten und Anfang September veröffentlichten Erklärung fordern die Bischöfe dazu auf, sich an die geltende kirchliche Lehre in diesem Bereich zu halten. Vielerorts – so die Bischöfe – habe

sich ein Verhalten herausgebildet, das ökumenisch begründet werde, „in Wirklichkeit aber gegenüber den echten ökumenischen Bemühungen nicht verantwortet werden" könne. Zur Frage des *Empfangs der Eucharistie durch Nicht-Katholiken* wird darauf hingewiesen, daß es nur in Notfällen möglich sei, „die Eucharistie gemeinsam mit einem Christen aus einer anderen Konfession zu empfangen, deren Glaubensüberzeugungen von der unseren abweicht". Würde dies jedoch zur Regel, so würde der tiefe Zusammenhang zwischen dem Herrenmahl und der Einheit der Kirche im Glauben aufgelöst. Trete ein evangelischer Pfarrer offiziell als Vertreter seiner Kirche auf und empfange er in dieser Situation die Eucharistie, so werde eine noch nicht erreichte Einheit vorgetäuscht. Zur Frage des *Empfangs des Abendmahls durch Katholiken* betonen die Bischöfe, Eucharistie- und Amtsverständnis der evangelischen Kirche machten es nicht möglich, die Teilnahme am evangelischen Abendmahl gutzuheißen. Die Teilnahme am Gedächtnis des Herrn in einer bestimmten Gemeinschaft beinhalte und begründe ein Bekenntnis zu dieser Glaubensgemeinschaft. Man könne sich aber nicht gleichzeitig zu zwei getrennten Glaubensgemeinschaften bekennen. Aus dem Hinweis der Schweizer Synode 72, daß – falls ein Katholik sich unter bestimmten Umständen berechtigt fühle zum Empfang des Abendmahles –, man ihm dies nicht notwendigerweise als Bruch mit der eigenen Kirchengemeinschaft auslegen werde, könne man keine Erlaubnis zum Empfang des evangelischen Abendmahls folgern. Die Bischöfe bemühen sich zu betonen, daß man mit diesem Dokument den Fortschritt der Ökumene nicht lähmen wolle. In der Erklärung selbst sprechen sie von den im ökumenischen Dialog engagierten katholischen und evangelischen Christen, denen diese ihre Mahnung weh tun werde und bitten um Verständnis dafür, daß man keine Praxis erlauben könne, die zu Unklarheiten und Zweideutigkeiten führe. Abt *Georg Holzherr* von Einsiedeln wies in einer Erläuterung darauf hin, daß Ziel des ökumenischen Weges nicht die *Interkommunion*, sondern die *Communio* „zwischen Schwesterkirchen" sei, „in denen je die ganze Fülle des Glaubens und der Kirchenverfassung der Apostel verwirklicht ist".

Bücher

Glaube zum Leben. Die christliche Botschaft. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986. 840 S. 29,80 DM.

Vor zwei Jahren erschien bei den „Editions du Centurion" in Paris das von einem französischen Autorenteam erarbeitete Glaubensbuch „La foi des catholiques". Jetzt liegt dieses Buch in einer sorgfältigen deutschen Übersetzung und Bearbeitung vor, für die der Freiburger Religionspädagoge *Günter Biemer* verantwortlich zeichnet. Der für die deutsche Version gewählte Titel „Glaube zum Leben" trifft den Grundcharakter des Werks sehr genau: Es handelt sich um ein Glaubensbuch, das die christliche Botschaft nicht primär im Medium theologischer Reflexion darstellt (auf theologische Fachsprache wird weithin verzichtet), sondern vor allem das Subjekt des Glaubens im Blick hat, den Christen also, der unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen seinen Glauben zu leben versucht. Das Schwergewicht liegt dementsprechend weniger bei den einzelnen Glaubensartikeln und deren Geschichte als bei der Grundhaltung und der ihr entspringenden Praxis des Glaubens. „Glaube zum Leben" ist dabei gleichermaßen vom Bemühen um *Konzentration* auf das Wesentliche und Entscheidende am christlichen Glauben geprägt wie vom Bemühen, den vielfältigen *Herausforderungen* und *Kontexten* gerecht zu werden, in die Glaube heute eingebettet ist und denen er sich nicht entziehen kann. Das Buch beginnt mit einem dreifachen Einstieg: Es wird das Christentum skizziert, wie es heute als empirische Größe erscheint, dem folgen ein Rückblick auf die Anfänge der Kirche im Leben der ersten Gemeinden und eine Analyse des Weges, auf dem Menschen zum Glauben an Jesus Christus kommen. Der zweite Hauptteil gilt der christlichen Offenbarung („Gott sagt seinen Namen") und ihrer Weitergabe in der Geschichte. Der dritte Hauptteil befaßt sich mit dem Menschsein nach dem Evangelium; hier werden, ausgehend von Ausführungen zum christlichen Bild vom Menschen und dem Verhältnis von Glaube und Moral, die individual- und sozialethischen Problemfelder behandelt. Der Kirche in ihren verschiedenen Dimensionen ist der vierte Hauptteil gewidmet. Das Buch schließt mit einem Kapitel mit der Überschrift „Das Wagnis des Zeugeseins". Damit ist ein weiterer Grundzug des Werks zum Ausdruck gebracht: Es will zum Leben aus dem Glauben und zum Glaubenszeugnis ermutigen; in immer neuen Anläufen wird für den Glauben geworben, in einer einladenden, oft fast überschwenglichen Sprache. Gleichzeitig wird aber das Wagnis des Glaubens nirgendwo unterschlagen, wird Glaube durchweg als ein *Weg* gesehen, der vom einzelnen Christen und von der Gemeinschaft der Kirche immer neu begangen und auch gesucht werden muß. Der in einem sehr lebendigen, wenn auch manchmal etwas redundanten Stil geschriebene Haupttext des Buchs wird durch eingeschobene Auszüge aus kirchlichen Dokumenten, Begriffserklärungen u. ä. sinnvoll ergänzt. Alles in allem ist „Glaube zum Leben" ein sehr gut lesbares, in seiner Verbindung von Begeisterung und ehrlicher Offenheit ansprechendes und in vieler Hinsicht originelles Glaubensbuch. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

KLEIN, GÜNTHER. **Der Friede Gottes und der Friede der Welt.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Jhg. 83 Heft 3 (August 1986) S. 325–355.

Der Münsteraner evangelische Neutestamentler möchte die Beruhigung in der Friedensdiskussion dazu nutzen, genauer nach der neutestamentlichen Friedensbotschaft zu fragen. Den Kernbereich des Friedens bildet im Neuen Testament der Friede mit Gott; es handle sich dabei nicht um das „religiöse Ornament an einem allgemeinen Friedensbegriff". Der Friede mit Gott zeitige sich dann mit innerer Notwendigkeit als Frieden des Menschen mit sich selbst. Als äußere Erscheinungsweise der inneren Befriedung sieht Klein den wechselseitigen Frieden der Befriedeten, „kraft dessen die Christusgemeinde zur Brunnenstube des himmlischen Friedens auf Erden berufen ist". Auf diesem Hintergrund geht Klein dem Zusammenhang zwischen Gottesfrieden und Weltfrieden nach, unter Rückgriff auf zwei lukanische Stellen: Lk 2,14 und 19,38. Die lukanische Konzeption lasse darauf aufmerksam werden, daß man christlich den Frieden Gottes und den Frieden der Welt weder vermischen noch trennen dürfe. Beides sei in der Kirche aber gang und gäbe. Der Auftrag des Glaubens an die Welt besteht für Klein darin, der Welt den „empfangenen Frieden in Wort und Tat so beredt zuzuwenden, daß ihr solches Friedenszeugnis wahrhaft zur ‚Heimsuchung', das heißt zur verheißungsvollen Krisis ihrer Friedlosigkeit gereicht".

SIEVERNICH, MICHAEL. **„Theologie der Befreiung" im interkulturellen Gespräch.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 61 Heft 3 (1986) S. 336–358.

Der Verfasser nähert sich dem Grundanliegen der Befreiungstheologie historisch im Rückblick auf den Beginn der iberischen Kolonisation des südlichen Amerika. Dem neuzeitlichen Freiheitspathos, das er an Pico della Mirandolas Rede über die Würde des Menschen von 1486 festmacht, kontrastiert er die „Option für die (elenden) Armen", die sich bei Las Casas als faktische Option für die Indios findet. Der Option eines Las Casas für die Unterdrückten seiner Zeit entspreche „in der Zeitgenössischen Theologie Lateinamerikas die programmatische Option für die Armen". Wenn sich das noch kaum in Gang gekommene interkulturelle Gespräch zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie nicht in peripheren Themen verbeißen solle, müsse es bei der „ins theologische Zentrum führenden Frage der Christusbegegnung im Nächsten, die ans Gottgeheimnis des Menschen rührt", ansetzen. Als Grundlage für ein Gespräch zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie arbeitet Sievernich die drei Grunddimensionen der Option der Befreiungstheologie heraus: die prophetische, praktische und theoretische. Er zeigt, daß es in allen drei Fällen Parallelen zur Bewältigung der sozialen Frage in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts gibt.

Kultur und Gesellschaft

GIRARD, ALAIN. **La population française vieillit.** In: Études (Septembre 1986) S. 199–211.

Girard gibt in diesem Beitrag eine statistische Übersicht über das Phänomen des Alterns der französischen Gesellschaft, geht ihren Gründen nach und entwickelt Perspektiven über die mögliche weitere Entwicklung auf diesem Gebiet. Der Anteil derjenigen, die 60 Jahre und älter sind, sei seit der Französischen Revolution von sechs auf 18 Prozent gestiegen. Der Geburtenanstieg in Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg habe zwar dazu geführt, daß der Anteil der unter 20jährigen um 1965 auf einer Höhe lag wie im Jahr 1900, nämlich bei 34 Prozent, dieser Anteil jedoch wieder zurückgefallen sei auf 29 Prozent. Ein Vergleich zwischen den Ländern der EG zeigt, daß es sich hierbei um ein allgemeines Phänomen handelt, jedoch mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Während Frankreich unmittelbar nach dem Krieg das Land mit dem größten Anteil der Über-60jährigen gewesen sei, liege es heute im Mittelfeld. In den 50er Jahren hätten die Alten noch 30 Prozent der Erwachsenen im Alter von 20 bis 29 Jahren ausgemacht, 1985 sei dies bereits ein Anteil von 34 Prozent gewesen und werde bis zum Jahr 2000 auf 38 Prozent und auf die Hälfte weitere 20 Jahre später ansteigen. Der Autor diskutiert neue Formen der Rentenfinanzierung, meldet Zweifel am allgemeinen Konsens darüber an, daß das Recht auf Arbeit für ältere Arbeitnehmer beschränkt werden müsse.

MERKERT, REINALD. **Das Fernsehen als Totengräber von Kultur und Humanität.** In: Communicatio Socialis Jhg. 19 Heft 2 (April–Juni 1986), S. 130-141.

Der US-amerikanische Medienwissenschaftler *Neil Postman* hat die Diskussion um die Folgen einer von den Medien beherrschten Gesellschaft für den Menschen in den letzten Jahren durch zwei Bücher bereichert: Das Verschwinden der Kindheit (Frankfurt 1983) und Wir amüsieren uns zu Tode (Frankfurt 1985). Seither ist die seltsame Erscheinung festzustellen, daß man gerne aus diesen Veröffentlichungen zitiert, sich zugleich aber auch wieder von ihnen distanziert, weil sie doch eher eine griffige und essayistisch dargebotene These beinhalten als eine eingehende Analyse. Eine eigentliche Auseinandersetzung mit Postman findet kaum statt. Merkert stellt in diesem Beitrag Postmans Thesen dar und formuliert eine Reihe von Anfragen, ohne jedoch schon eine klare Gegenposition zu beziehen. Er fragt, ob nicht manches, was Postman den elektronischen Medien, vor allem dem Fernsehen anlastet, zumindest auch noch von einer Reihe anderer Faktoren mitverursacht ist. Könnte Postman nicht zu einigen seiner Ergebnissen dadurch gekommen sein, daß er den idealen Leser mit einem Durchschnittsfernseher vergleicht? Berücksichtigt er eigentlich ausreichend, daß Kindheit auch ein ambivalentes Phänomen ist?

Kirche und Ökumene

TILLARD, JEAN-MARIE R. **Ecclésiologie de communion et exigence oecuménique.** In: Irénikon Jhg. 59 Heft 2 (1986) S. 201–230.

Tillard zeigt im Rückgriff auf das neutestamentliche Verständnis von „koinonia", wie sehr die Trennung der Kirchen dieser für die Kirche Jesu Christi konstitutiven Gemeinschaft widerspricht. Die Wiederherstellung der Einheit muß, das macht Tillard an den einschlägigen paulinischen Aussagen deutlich, auf die gemeinsame Eucharistie zielen. Der Weg dazu führt seiner Meinung nach nicht über „leichtfertige Interkommunion", sondern über die Besinnung auf das, was zur Taufe als Voraussetzung für eucharistische Gemeinschaft gehört. Als Bedingung für die Einheit nennt Tillard auf dieser Grundlage zunächst die Einheit im Glauben: Die Kirchen müßten sich fragen, ob sie ungeachtet der Unterschiede in den Theologien, Traditionen und Glaubensaussagen den Glauben zumindest in bezug auf Gott und das von ihm geschenkte Heil gemeinsam hätten. Zur Einheit gehört für Tillard auch, daß in jeder Kirche ein Amt besteht, das sie an das apostolische Amt zurückbindet und so die Verbindung zum Ursprung der Kirche gewährleistet. Hier stellt sich dann auch die Frage nach dem Petrusamt, das nur von der katholischen Kirche als unverzichtbare Bedingung für die „koinonia" der Kirchen betrachtet wird. Die Einheit der Kirchen kann – dieser Gedanke liegt den ganzen Überlegungen Tillards zugrunde – nicht einfach auf der rechtlichen Ebene herbeigeführt werden; „koinonia" ist nicht so sehr eine Frage der Struktur als des Lebens.

Notizen

Die beim Papstbesuch in England 1982 eingesetzte zweite *Internationale Anglikanisch-katholische* Kommission verabschiedete Anfang September bei ihrer vierten Sitzung in Llandaff (Wales) ein Konsensdokument zur *Rechtfertigungslehre.* Das Dokument wird nach der Approbation durch die beiden Kirchen vermutlich Ende des Jahres veröffentlicht. Auf der Sitzung in Llandaff beschäftigten sich die Mitglieder der Kommission auch mit einem Dokument über „Schritte zur Einheit" das verschiedene Möglichkeiten aufzeigt, wie Anglikaner und Katholiken auf der Grundlage des bislang schon erreichten Grads an Einheit weiter aufeinander zugehen können. Zur Diskussion stand schließlich ein Dokument über die Wiederherstellung der vollen Einheit zwischen den beiden Kirchen.

Der im Juli von Johannes Paul II. überraschend zum Nachfolger von Kardinal *König* als Erzbischof von Wien ernannte Benediktinerpater *Hermann Groer* (67) hat gleich nach der Besitzergreifung von seiner Diözese seinerseits für eine Überraschung gesorgt. In seiner ersten Ansprache nach der Weihe teilte er die Ernennung des Pfarrers von Kaiser-Ebersdorf im Wiener 11. Bezirk, *Rudolf Trpin* (57), zum neuen Generalvikar mit. Der neue Generalvikar war über seinen bisherigen Tätigkeitsbereich hinaus ähnlich wenig bekannt wie der neue Erzbischof. Erzbischof Groer sagte dazu, er habe Pfarrer Trpin bisher selbst nicht persönlich gekannt, diesen aber aus der Entfernung (über seine früheren Schüler im Aufbaugymnasium Hollabrunn) als einen „sehr klugen, vorsichtigen, eifrigen, sachlichen und doch herzlichen Seelsorger" schätzengelernt. Bisher war Weihbischof *Helmut Krätzl* Wiener Generalvikar. Seit dem Rücktritt Königs bis zur Weihe Groers war Krätzl, in dem lange Zeit viele auch den möglichen Nachfolger Königs sahen, Diözesanadministrator.

In Österreich gibt es seit mehreren Wochen Gerüchte, dem derzeitigen Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz und Erzbischof von Salzburg, *Karl Berg,* würde demnächst ein *Koadjutor* beigegeben. Dazu wurden auch schon mehrere Kandidaten genannt. Daß die Gerüchte nicht ganz aus der Luft gegriffen sind, bestätigt indirekt ein Artikel im Rupertus-Blatt, der Kirchenzeitung von Salzburg, die Ernennung eines Koadjutors mit der Feststellung, die Bestellung des Koadjutors (in Salzburg wählt das Domkapitel den Bischof nach einem Dreiervorschlag Roms) bedeute einen „eklatanten Bruch des Konkordats zwischen Österreich und dem Heiligen Stuhl".

Eine *Benediktinergemeinschaft* – es handelt sich um das Kloster im burgundischen Flavigny-sur-Ozerain –, die sich 1976 dem von Rom suspendierten Erzbischof *Marcel Lefebvre* und seiner traditionalistischen Bewegung anschloß, hat sich mit der katholischen Kirche wieder ausgesöhnt. Die Mönche unterzeichneten eine Erklärung, in der sie alle Beschlüsse des Zweiten Vatikanums akzeptierten. Den neuen, aus der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums hervorgegangenen Meßritus hatten sie bereits 1985 (wieder) eingeführt. Die in der Zeit der Trennung von Rom erfolgten Diakonats- und Priesterweihen in der Klostergemeinschaft wurden inzwischen vom zuständigen Ortsbischof (*Jean Balland* von Dijon) als gültig anerkannt.

Landesbischof *Werner Leich* (Eisenach), der Vorsitzende des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR, sieht die evangelische Kirche der DDR gegenwärtig in einer „Phase des Aufarbeitens und der Selbstbesinnung". Es gebe wenig spektakuläre Ereignisse, sagte Leich in einem epd-Interview. Im Verhältnis zwischen Kirche und Staat habe es in den letzten zwölf Monaten weder nennenswerte Fortschritte noch besondere Spannungen gegeben. Als gesellschaftspolitisches Defizit, das ihm gegenwärtig am meisten zu schaffen macht, nannte der Kirchenbundsvorsitzende die Stellung junger Christen im staatlichen Bildungswesen, den Einsatz von Wehrpflichtigen, die sich für einen waffenlosen Dienst als „Bausoldaten" entschieden hätten, an nichtmilitärischen Objekten und die staatsbürgerliche Teilhabe an Entscheidungsprozessen.

Dem von dem Moraltheologen und Jesuiten *John Mahoney* verfaßten Buch „Bioethics and Belief" entzog die Erzdiözese Westminster das im Jahr 1984 zunächst gewährte Imprimatur. Mahoney stellt darin Überlegungen über die Existenz eines sogenannten „Prä-Embryos" an, eine andere Bezeichnung für das befruchtete Ei in seinem frühesten Stadium. Der Theologe fordert die Kirche auf zu überdenken, ob es sich dabei wirklich schon um ein schützenswertes menschliches Wesen handelt. Die Bejahung der Existenz eines solchen Prä-Embryos hätte Folgen für die sittliche Beurteilung von Methoden der Empfängnisverhütung und der medizinischen Forschung mit Zygoten. Nach Ansicht der Diözesanleitung von Westminster sind solche Meinungen mit der kirchlichen Lehrauffassung unvereinbar. In einem gemeinsamen Kommuniqué des Generalvikars der Erzdiözese und des Autors wird sowohl der Entzug des Imprimaturs begründet wie auch auf Mahoneys Ansicht von der Freiheit der theologischen Forschung hingewiesen. Kirchliche Kreise Englands werten dies Vorgehen von Kardinal *Basil Hume,* dem Erzbischof von Westminster, als den Versuch, ohne Sanktionen gegen den Theologen und im Respekt vor der Forschungsfreiheit auszukommen.

Gegen zwei weitere US-amerikanische Theologen bestehen offenbar Vorbehalte bei vatikanischen Stellen, nachdem im Sommer erst dem Moraltheologen *Charles Curran* die Lehrerlaubnis entzogen worden war. Zum einen handelt es sich dabei um den Kirchenrechtler *James Provost* von der Katholischen Universität von Amerika in Washington, zum anderen um den geschäftsführenden Leiter der Kommission für Glaube und Pastoral der US-amerikanischen Bischofskonferenz, den Jesuiten *Michael Buckley.* Im Zusammenhang mit der Verlängerung seines Lehrauftrages hat Provost sich bereit erklärt, klärende Artikel zu drei beanstandeten Punkten zu veröffentlichen. Außerdem kündigte er Änderungen in weiteren Auflagen eines Kirchenrechtskommentars in zwei Punkten an. Buckley werden von konservativen Kreisen abweichende Ansichten zur Frage der Empfängnisregelung zur Last gelegt. Seine Ernennung zu einem der obersten Berater der US-Bischöfe wurde von ihnen als „Provokation" angesehen.

Für eine Neubewertung der Religion innerhalb der chinesischen Volksrepublik sprach sich der stellvertretende Vorsitzende der chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften, *Zhao Fuschan,* aus und bezog sich dabei speziell auch auf das Christentum. Die jüngsten Erfahrungen, so der Wissenschaftler, sprächen „für eine Zusammenarbeit mit Christen aller Konfessionen für den Aufbau des Sozialismus". Und: „Nach der Abschaffung der Klassen sollte die Religion als Bestandteil der Kultur des Volkes Chinas ein Platz in der sozialistischen Gesellschaft gesichert sein." Die (vulgär) marxistische These von der „Religion als Opium des Volkes" sei nicht als unveränderbare Wahrheit der historischen Materialismusforschung zu betrachten.

Zum ersten Mal seit dem Koreakrieg besuchte jetzt eine *Delegation nordkoreanischer Protestanten* den Sitz des Weltkirchenrats in Genf. Ein offizieller Besuch von Genfer Stabsmitgliedern des ÖRK in Nordkorea war 1985 vorausgegangen. Nach Angaben der nordkoreanischen Delegation gehören der „Christlichen Föderation" in Nordkorea etwa 10000 Gläubige an. Sie treffen sich in etwa 500 Hausgemeinden, von denen 50 in der Hauptstadt Pjöngjang angesiedelt sind.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 11 · 40. Jahrgang · November 1986

Das entscheidende Element in der gegenwärtigen Situation des westlichen Menschen ist der Verlust der Dimension der Tiefe.

Paul Tillich

Worauf wird gehofft?

Die Ärztin eines Ostberliner Krankenhauses, Hauptfigur von „Drachenblut", einer Novelle des DDR-Schriftstellers *Christoph Hein* (Darmstadt und Neuwied 1983), sagt von sich, daß sie nicht glücklich sei, aber auch nicht unglücklich. Als geschiedene Frau hatte sie eine Zeitlang eine „hübsche Beziehung" zu einem gewissen Henry. Henry war verheiratet und hatte Kinder. Auf Grund unglücklicher Umstände kam er ums Leben. Die Frau zögerte, ob sie zu seiner Beerdigung gehen sollte. Während der Zeit ihrer Beziehung hatten sie es tunlichst unterlassen, sich gegenseitig mit „Mißlichkeiten" zu behelligen. Ja, es gehe ihr gut, sagt sie. Ihrer Mutter habe sie am Telefon sogar gesagt, es gehe ihr glänzend: „Ich bin ausgeglichen. Ich bin einigermaßen beliebt. Ich habe wieder einen Freund ... Ich bin mit meiner Wohnung zufrieden. Meine Haut ist in Ordnung. Was mir Spaß macht, kann ich mir leisten. Ich bin gesund. Alles, was ich erreichen konnte, habe ich erreicht. Ich wüßte nichts, was mir fehlt. Ich habe es geschafft. Mir geht es gut."

Fehlt Hoffnung, wo nichts fehlt?

Sieht man einmal von der Überraschung ab, mit der man immer noch registriert, daß das Leben der Menschen im zweiten deutschen Staat trotz eines geringeren Freiheitsniveaus und einiger Annehmlichkeiten weniger als im Westen so verschieden von dem bei uns offenbar nicht ist, dann drängt sich einem nach der Lektüre dieser Erzählung natürlich trotz – bzw. gerade wegen – aller gegenteiligen Beteuerungen der Frau der Eindruck auf, daß ihr Wichtiges fehlt. Sie sagt es übrigens selbst: Bei der Durchsicht ihrer sorgfältig in einem Schrank verstauten Photographien fällt ihr auf, daß den Bildern der Horizont ebenso fehlt wie das Verwelken und das Vergehen, „und damit die Hoffnung". Hoffnung ist für sie ansonsten allenfalls das Rauschen und Vibrieren von Stahlseilen aus der Tiefe eines Fahrstuhlschachtes, das ihr vorkommt wie ein „Versprechen auf eine erwünschte Veränderung", wie eine „Hoffnung, die geduldig macht".
Im übrigen aber kommt einem das Wort Hoffnung in dieser Erzählung vor wie aus einer Kategorie von Wörtern stammend, die im Leben dieser Frau ohne sonderliche Ausschläge des Zeigers für Gefühle, Sehnsüchte, Möglichkeitssinn oder Trauer nicht recht hineinpassen. Das Wort Hoffnung klingt vor diesem Hintergrund wie ein Wort aus einem Sprachfeld, das außer Gebrauch geraten ist, ähnlich vielleicht wie Ewigkeit oder „Bis der Tod euch scheidet" oder Liebe. Vielleicht ist es kein Zufall, daß Verliebt-Sein, das Lesen von biblischen Geschichten und die Freundschaft zu Katharina für die Protagonistin dieser Erzählung allesamt Elemente einer früheren Lebensperiode sind. Inzwischen ist sie zur Überzeugung gelangt, daß sie ungeeignet sei für Mystik: „Und jede Überlegung, die da mehr sagen will, als die Biologie es vermag, ist für mich mystisch." Und: Sie hält diese Einstellung nicht für Schwäche, sondern für Stärke. Trennungen können sie nicht mehr umwerfen. Sie vermeidet es, enttäuscht zu sein: „Ich bin unverletzlich geworden. Ich habe in Drachenblut gebadet ..."

Ob ihre Haut nun wirklich so undurchlässig ist, wie sie es beschwört, ob in ihr nicht doch mehr Sehnsucht steckt, als sie zuzugeben bereit ist, diese Frage kann man getrost auf sich beruhen lassen, den Befund stößt sie nicht um: Die Ich-Erzählerin dieser Geschichte stellt geradezu das zum Typus verdichtete Lavieren heutiger Menschen dar zwischen einem Bedürfnis nach Hoffnung, das man sich nur selten eingesteht, und einer Hoffnungs-losigkeit, die einen durchaus nicht partout hoffnungslos machen muß, mit der für alles Typische und Erzählte notwendigen Einschränkung natürlich, daß es nicht identisch sein muß mit tatsächlich Gelebtem. Schlechte Zeiten für die Hoffnung? Zumindest schwierige. Im einzelnen ist nicht immer leicht auszumachen, um was es sich handelt, um die vielen kleinen Allerwelts-Hoffnungen, die im Falle, daß sie enttäuscht werden, niemandem weh tun, oder um die *eine* Hoffnung, an der möglicherweise irgendwann einmal alles hängen könnte, deren Enttäuschung sich auch nicht durch noch so viele Erfolgserlebnisse, Zuwendungen, Glückserfahrungen aufwiegen läßt. Vielleicht hängen beide Arten von Hoff-

nung auch stärker zusammen, als man gemeinhin annimmt. Jedenfalls steckt man seine Erwartungen erst gar nicht so hoch und kann daher auch nicht enttäuscht werden. Ohne Hoffnung ist man nicht, weil einem etwas fehlt, sondern weil einem gerade nichts fehlt, wenigstens nichts wirklich Entscheidendes.

Dem Tod den Stachel genommen

Nicht alle Bürger einer mitteleuropäischen Industriegesellschaft mögen wie diese Ärztin einer gehobenen Mittelschicht angehören, mit sicherem Arbeitsplatz und passablem Einkommen. Nicht alle haben Distanz zu anderen Menschen gewissermaßen zu ihrem Lebensprinzip erhoben (was nicht besagt, daß diese Frau sich nicht dennoch ein waches Gespür dafür bewahrt hat, wo sie gebraucht wird). Vielen wird es durchaus an manchem fehlen, und nicht nur Materiellem, so daß sich bei ihnen die Frage nach der Hoffnung etwas anders stellen mag. Dennoch vermittelt dieser Prosatext ein durchaus prototypisches Bild eines heute anzutreffenden Lebensgefühls. Während die Hoffnung vor 20 Jahren noch in einem allgemeinen Zukunfts- und Fortschrittsoptimismus mitschwimmen konnte, muß sie sich heutzutage einer resignativen Grundstimmung entgegenstellen. Sie wandert nicht selten ins Private ab und tut sich auch dort, wie man sieht, mitunter recht schwer. Die Angewohnheit, die Wirklichkeit vorrangig unter dem Blickwinkel ihrer Veränderbarkeit zu betrachten, erfuhr eine beträchtliche Ernüchterung. Wir richten unsere Hoffnung weniger denn je auf etwas positiv Beschreibbares, sondern auf das, was hoffentlich nicht eintritt ...
Vor allem aber wird der individuellen Kontingenzbewältigung wieder eine größere Aufmerksamkeit geschenkt, allem voran dem Tod, sei es, daß man ihn mehr oder weniger erfolgreich zu verdrängen versucht wie die Ärztin in „Drachenblut" („Meine undurchlässige Haut ist meine feste Burg") oder daß man sich ihn zum Freund macht wie der Künstler *Horst Janssen* bei seiner Lübecker Ansprache über den Tod (FAZ, 6. 1. 86): „Aber der Tod – ER ist eine feste Burg." Lange Zeit war es der Tod, der gewissermaßen als letzte Barriere erschien, über die auch der aufgeklärteste Frager nicht hinwegkonnte. Inzwischen wird jedoch vielerorten versucht, den Eindruck zu erwecken, als sei der Tod gar nicht das Problem. Henry, der Bekannte der Ärztin, sagt von sich, daß er sich nicht vor dem Sterben fürchte. Schlimmer sei es für ihn, „nicht wirklich zu leben". Und Horst Janssen bekennt in einer Mischung aus prophetischem Memento mori und vitalistischem Einverständnis mit dem Tod, daß er zwar das Sterben in Krankheit und Grausamkeit hasse, aber ansonsten das einzig Sichere im Leben der Tod sei; zu ihm unterhalte er ein freundschaftliches Verhältnis.

Auch wenn hier noch versucht wird, dem Tod als Geheimnis etwas abzugewinnen, so kann diese Kameraderie mit dem Tod ihre Verwandtschaft mit einem Tod kaum verleugnen, der strikt als das angesehen wird, was er biologisch ist: das Ende der Lebenskurve eines Organismus, das schon aus Gründen des geordneten Fortbestehens der Gesamtpopulation unverzichtbar ist. Die Vernünftigkeit des Todes für die Gattung tritt bei der Vorstellung vom „natürlichen Tod" an die Stelle des trauernden Aufbegehrens gegen den konkreten, als schmerzlich empfundenen Schnitt. Zu einer Zeit vielfältiger Ängste um das eigene Leben und das Leben anderer wird das Bedürfnis nach Sicherheit, und sei es im Tod, größer als die Bereitschaft, *gegen* das Unausweichliche zu hoffen.
Genährt wird diese grundlegende Veränderung im Umgang mit dem Tod aus zwei Quellen: zum einen durch das Unvermögen, religiöses Geheimnis und geheimnislose Natur jeweils für sich und doch aufeinander bezogen zu denken, zum anderen von der Verlagerung der Angst vor dem Tod auf das, was dem Tod vorausgeht bzw. vorausgehen kann. Letzteres dadurch, daß Rolle und Auftrag der Medizin zur Frage geworden sind: Sie kann zwar den Zeitpunkt des Sterbens hinausschieben, was dem Sterbenden damit aber zugleich auch u. U. an Leiden auferlegt wird, provoziert die Frage nach der Verhältnismäßigkeit. Die Vorstellung vom „natürlichen Tod" soll den Tod entdramatisieren und Angst abbauen.

Was christliche Unsterblichkeit eigentlich meint

Die Gefahr, den Tod lediglich zu verdrängen bzw. zu verharmlosen und damit Hoffnung angesichts des Todes im eigentlichen Sinn zu verunmöglichen, besteht auch noch aus einem weiteren Grund. Auch wenn man in jüngster Zeit in der Theologie von einer scharfen Entgegensetzung zwischen Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele eher wieder abgerückt ist, die Seele als Bezeichnung dieses einen von zwei Aspekten der körperlich-geistigen Einheit Mensch sogar eine gewisse Rehabilitierung erfährt, es bleibt die Tatsache, daß man in Theologie und Verkündigung sich der besonderen Problematik und Mißverständlichkeit von Begriffen wie Unsterblichkeit und Seele bewußt geworden ist. Während man sich dort also vor der Versuchung eines dualistischen Auseinanderreißens von Leib und Seele in acht nimmt, verstärken sich im Bereich einer neuen, außerkirchlichen, synkretistischen Religiosität Tendenzen eines wiedererstarkenden Dualismus, deutlich erkennbar z. B. an der Art und Weise und am Ausmaß, wie in westlichen Industrieländern heute die aus dem Osten stammenden Seelenwanderungslehren rezipiert werden. Es sieht ganz so aus, als suche man sich seine Form des Umgangs mit Tod und Unsterblichkeit dort, wo sie einem am ehesten angeboten wird: wenn nicht in den Kirchen, dann eben außerhalb.
Alles Irritierende am Tod, sein Charakter als bedrohliches Widerfahrnis wird auch hier latent aufgehoben, verharmlost, weil der Tod letztlich nur noch als Übergang von einer obendrein nur vorübergehenden und letztlich belangloseren Existenzweise zur anderen angesehen wird. Da alles Leiblich-Geschichtliche nicht eigentlich zu

dem gerechnet wird, was die Identität des Menschen ausmacht, kann der Tod dem Menschen an sich kaum etwas anhaben. Vermeintliches Wissen über eine alles Leiblich-Geschichtliche übersteigende menschliche Identität dominiert und kann die Notwendigkeit der Hoffnung samt ihrer radikalen Ungesichertheit eigentlich nicht aufkommen lassen. Die Hoffnung des Christen ist hingegen etwas anderes als der sichere Verweis auf eine Unsterblichkeit, auf Grund deren man sich ein für allemal gegen alles geschützt weiß, was einem im Tod geschehen könnte. Sie ist auch etwas anderes als Vertrauen auf die eigene Leistung, mit der man sich von Leben zu Leben zu vervollkommnen sucht. Hoffnung findet im Grunde erst da statt, wo man ein schlechterdings unverdientes Geschenk erhofft. Wo das Erhoffte nur Gegenleistung ist, braucht man es nicht zu erhoffen, es steht einem zu.

Man zieht sich in seiner eigenen Burg zurück und verlernt auf diese Weise, sich selbst und seine Begrenztheit hoffend zu überschreiten, weil man von außen auch nichts mehr erwartet – Man freundet sich mit dem an, der ohnehin todsicher ist, dem Tod nämlich, und glaubt so dem unausweichlich drohenden Ende ein Schnippchen geschlagen zu haben – Man versucht, der Tödlichkeit des Todes dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man der Todesgrenze ihre Endgültigkeit zu nehmen bemüht ist ... Zeigt dieser Befund nun eigentlich mehr an, als daß Menschen sich immer wieder diesem ebenso anspruchsvollen wie labilen Balanceakt der Hoffnung zwischen dem *Schon* einer bereits ergangenen Erlösungstat Gottes und dem *Noch-nicht* einer in seiner ganzen Fülle noch ausstehenden letzten Vollendung von Mensch und Schöpfung durch Gott auf die eine oder andere Weise entziehen? Bestehen, solange es die Verheißung end-gültigen Heils durch Gott gibt, immer auch die bekannten Schwierigkeiten mit dem Nur-Verheißenen?

Wo Hoffnung zum Ernstfall wird

Die christliche Hoffnung angesichts von Leiden und Tod ist nicht erst seit heute eine „Torheit", dennoch zeigen diese Beispiele, wie gegenwärtig elementare Verständnisschwierigkeiten über das aufbrechen, was Christen Hoffnung nennen, bzw. wie sehr diese gelebte Hoffnung Antworten bieten könnte auf Fragen, die sich im Zusammenhang mit Selbstfindung und Beheimatung in einer säkularisierten Gesellschaft verschärft stellen:

1. *Selbstüberschreitung.* Für die Ärztin in der Novelle war es u. U. eine große Befreiung, als sie einmal gelernt hatte, ich zu sagen. Den dadurch gewonnenen Selbststand glaubt sie nun jedoch in permanenter Selbstbehauptung verteidigen zu müssen. Hoffnung ist für sie etwas aus der Zeit vergangener Unselbständigkeit. Um überhaupt einmal wieder hoffen zu können, müßte diese Frau sich neu als endlich erleben lernen, als auf andere angewiesen, sie müßte ihre Angst verlieren, von ihrer Freiheit radikal Gebrauch zu machen. Es müßte sich ihr neu eine Endlichkeit, eine Abhängigkeit eröffnen, die keineswegs klein hält und unfrei macht, wie sie jetzt vielleicht noch befürchtet. Christoph Hein veranschaulicht in seiner Erzählung eine verbreitete Überforderung des Ichs, die wohl nur zu überwinden wäre, wenn man den Mut fände, sich selbst hoffend zu überschreiten. Mit der Hoffnung auf Auferstehung hat dies zunächst nur indirekt zu tun: Zu dem Bekenntnis, daß im Tod Leben aufbrechen kann, wird es jedoch erst kommen können, wenn man auch erfahren hat, daß Menschen tot sein können, selbst wenn sie leben.

2. *Leidenserinnerung.* Die Vorstellung vom natürlichen Tod würde man mißverstehen, wollte man unterstellen, ihre Vertreter sähen nicht, daß viele Tode eben nicht natürlich gestorben werden – weil zu früh oder durch Gewalteinwirkung. Insofern ist mit dieser Vorstellung die Forderung verbunden, allen diesen natürlichen Tod erst einmal zu ermöglichen. Dennoch fragt es sich, ob hier nicht vergessen wird, daß jeder Tod, und sei er noch so „natürlich", einen schmerzhaften Verlust bedeutet, unabgegoltene Sehnsüchte übrigläßt. Werden hier die Widersprüche, die mit dem Tod gegeben sind, um des vermeintlichen Fortschritts einer natürlichen Harmonie willen nicht übergangen? Gerade Christen erinnern im übrigen an einen durch und durch unnatürlichen Tod. Christliche Hoffnung zeigt sich gerade darin, daß auch die unabgegoltenen Wünsche derjenigen, die zu früh oder gewaltsam sterben, das Glück, das ungelebt blieb, in dem aufgehoben sind, was man „ewiges Leben" und „Auferweckung der Toten" nennt. Was heißt im übrigen „natürlich"? Gehört es nicht zur Würde der Trauer, sich nicht einfach in das Natürliche und Unausweichliche sang- und klanglos zu schicken? Beginnt nicht die Möglichkeit, das Geheimnis zu denken, immer mit der Fähigkeit, das Nur-Natürliche zu transzendieren?

3. *Begrenzte Zeit. Gisbert Greshake* hat darauf hingewiesen, daß es kein Zufall sei, wenn gerade heute die Seelenwanderungslehren bei uns auf Interesse stoßen und vor allem, *wie* dies geschieht. Er sieht darin einen Versuch, vor der Endgültigkeit von Zeit und Geschichte zu fliehen, indem man sich mit der Perspektive tröstet, weitere Leben stünden zur Verfügung für eine Bewährung, die hier und jetzt nicht geleistet werden müsse. Man drücke sich so vor letzter Verantwortung, das Leben erhalte etwas Spielerisch-Unernstes: „Die menschliche Freiheit als Fähigkeit, sich in befristeter Zeit in wagendem, letztgültigem Einsatz zu verwirklichen (wird damit) mehr oder minder entwertet" (Gisbert Greshake, Seelenwanderung oder Auferstehung, in: ders., Gottes Heil, Glück des Menschen, Freiburg 1983, S. 229). Ähnlich ist es mit der Hoffnung: Sie erlebt erst ihren Ernstfall, wenn das Leben als radikal begrenzt angenommen wird und nicht noch allerlei Hintertürchen offengehalten werden. Christliche Hoffnung bekennt – in welchem Bild sie dies auch immer auszudrücken versucht – nicht mehr, aber auch nicht weniger, daß Gott denjenigen, den er geschaffen hat und den er liebt, auch und erst recht im Tod nicht verläßt.

Klaus Nientiedt

Paray-le-Monial

Der Papst, die Jesuiten und die Herz-Jesu-Verehrung

Während der letzten Frankreichreise des Papstes (vgl. ds. Heft, S. 512) fiel etwas auf, was sich als Ereignis mehr am Rande abspielte, das aber nicht nur einem Teil der Presse zu Spekulationen Anlaß gab, sondern dem der Papst selbst ein besonderes Gewicht geben wollte: der kurze Gebetsbesuch des Papstes am Grabe des seligen *Claude La Colombière* in Paray-le-Monial. Schon der Besuch selbst fiel Kennern katholischer Frömmigkeitsformen auf. Es ging um die Herz-Jesu-Verehrung in ihren nachreformatorisch-barocken Formen, für die Paray-le-Monial der eigentliche Ursprungsort ist. Dort lebte und starb die 1920 heiliggesprochene Marguerite-Marie Alacoque (1647–1690). Ihre Visionen (Privatoffenbarungen) mit dem Auftrag, sich für die Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung und die Einführung eines eigenen Herz-Jesu-Festes am Tag nach der Fronleichnamsoktav einzusetzen, das dann von Clemens VIII. 1765 gestattet, aber erst 1856 von Pius IX. auf die ganze Kirche ausgedehnt wurde, begründete die „moderne" Herz-Jesu-Verehrung.

Da die Heilige der Herz-Jesu-Verehrung selbst in Paray-le-Monial begraben ist, hätte es nahegelegen, es bei einem Besuch dort bewenden zu lassen. Der Papst aber wollte offensichtlich ein sehr viel konkreteres Zeichen setzen. Denn Claude La Colombière war Jesuit und Seelenführer (Spiritual) der Marguerite Alacoque (neben anderen Jesuiten), eifriger Verbreiter der Visionen der Heiligen und der Herz-Jesu-Verehrung selbst (vor allem des damit verbundenen Sühnegedankens und der Sühneandachten). Über ihn wurde die Herz-Jesu-Verehrung zur besonders prägenden Frömmigkeitsform der Jesuiten, die deren Praktizierung und Verbreitung im 19. Jahrhundert und bis in unsere Tage hinein als „munus suavissimum", als angenehm-innigsten Auftrag ihres Ordens verstehen.

An diesen Auftrag wollte der Papst die Jesuiten erinnern. Deswegen beließ er es nicht bei dem schlichten Besuch am Colombière-Grab und – wie zu erwarten gewesen wäre – bei ein paar mahnenden Worten, sondern richtete aus diesem Anlaß ein eigenes Schreiben an den Generaloberen des Ordens, das gegenüber der sachlich-knappen Grußadresse des Ordensgenerals *Peter-Hans Kolvenbach,* der sich darauf beschränkte, dem Papst für diese Geste zu danken und an die Verpflichtung des Ordens zu erinnern, durch besondere Eindringlichkeit auffiel: Er wünsche, so der Papst in dem Brief, „daß alle Mitglieder der Gesellschaft diese Andacht mit noch mehr Eifer fördern", denn diese entspreche mehr denn je den Erwartungen unserer Zeit. Deswegen habe er den dringenden Wunsch, „daß Ihr in einer beständigen Aktion die Verbreitung der wahren Verehrung des Herzens Christi fortsetzt und daß Ihr meinen Brüdern im Episkopat helft, diese Verehrung überall zu verbreiten". Sie sollten sich dabei um die bestgeeigneten Mittel in Darstellung und Praxis bemühen, „damit der Mensch von heute mit seiner Mentalität und seinem ihm eigenen Empfinden darin die wahre Antwort auf seine Fragen und Erwartungen findet".

Da damit die Jesuiten angesprochen waren, wurde, da die zeitweisen Spannungen zwischen dem Papst und dem Orden allgemein bekannt sind – sie gibt es im Verhältnis zu anderen Orden auch –, gleich spekuliert, Johannes Paul II. habe die Jesuiten damit von neuem mit einem „Verweis" oder „Tadel" bedenken wollen. Von Tadel kann in dem Fall allerdings keine Rede sein. Der päpstliche Brief enthielt lauter positive Aufforderungen. Dennoch ging es ihm natürlich schon um die Jesuiten und sicherlich auch um den Gedanken, die Besinnung auf die Herz-Jesu-Verehrung sollte und könnte einem Orden, der von seinem pastoral-missionarischen Auftrag her sehr weit in weltliche Zusammenhänge sich hineinbegeben muß, helfen, sein geistliches Profil in die Tiefe mehr und mehr zu stärken. Vor allem aber war es dem Papst wohl um die Herz-Jesu-Verehrung selbst zu tun. Er erwartet offenbar von einer ganzheitlich verstandenen (die Personmitte Christi des Gottmenschen meinende), aber gerade auch die damit verbundenen emotionalen Gewichte einbeziehenden Herz-Jesu-Verehrung jene „seelische Ergänzung" im und durch den christlichen Glauben, deren eine funktionalistisch verfremdete Lebenswelt wie die unsere besonders bedarf.

Der Papst bezieht sich, wie es seiner eigenen frömmigkeitlichen Prägung entspricht und aus gegebenem Anlaß, zwar nur auf den Geist von Paray-le-Monial und auf die von dort her populär und gesamtkirchlich gewordene Herz-Jesu-Verehrung – übrigens ohne die Herz-Jesu-Enzykliken Pius' XI. („Miserentissimus Redemptor", 1928) und Pius' XII. („Haurietis Aquas", 1955) zu erwähnen. Doch kann er sich in der Sache fast auf die gesamte Glaubensgeschichte des Christentums – von der Vätertheologie über die Bettelorden des Mittelalters und besonders auf die deutsche Mystik bis zur devotio moderna – berufen. Überdies hat gerade die von Paray-le-Monial ausgehende und besonders von den Jesuiten getragene Herz-Jesu-Verehrung ganze Generationen von Katholiken bis in die Gegenwart herein (Heilige Stunde, Herz-Jesu-Freitage mit Beichte und Kommunionempfang) kirchlich nachhaltig (wenn auch oft gewiß auch auf fragwürdige Weise) geprägt. Und wenn wir die Menschwerdung Christi gerade „als Gehorsam bis ans Kreuz" ernst nehmen, kann theologisch wie im Glaubensvollzug sehr wohl sehr verantwortlich und ohne verengende Sentimentalität vom Herzen Jesu als der verleiblichten Mitte seiner gottmenschlichen „Gesinnung" gesprochen und sich darauf beziehend gläubig gelebt werden. *Karl Rahner* hat – auch in diesem Punkte ganz Sohn seines Ordens – wenigstens ein halbes Dutzend Beiträge zur theologischen Vertiefung der Herz-Jesu-Verehrung in diesem Sinne geschrieben.

Allerdings sind uns solche Konkretionen von Christusfrömmigkeit durch ein abstrakt gehaltenes Gottesbild besonders fremd geworden. Nicht zufällig passierten einem sonst als sachlich bekannten und angesehenen deutschen Fernsehkorrespondenten bei einem kurzen Bericht über den Besuch des Papstes in Paray innerhalb von zwei Sätzen gleich drei sachliche Fehler und sprach er plötzlich von dort entstandenem „Jesuskult". Aber es liegt auch Armut in unseren abstrakten Gottesbildern und -verhältnissen, die solche Konkretionen nur schwer zulassen, ohne ins Sentimentale abzugleiten. *se*

Verscharrt

Die kirchliche Beerdigung ist nicht mehr selbstverständlich

Im Krematorium des Stuttgarter Pragfriedhofs gab es im Jahr 1985 neben 1600 Einäscherungen mit Trauerfeier etwa 350 Verbrennungen mit dem Vermerk „keine Feier". Darauf machte der Stuttgarter Pfarrer *Gerhard Koch* im württembergischen evangelischen Pfarrerblatt aufmerksam und kommentierte, wenn bei einer Bestattung niemand da sei, der Anteil nehme, keine Gemeinde und kein geistliches Wort, werde ein Verstorbener zum „reinen Beseitigungsproblem" entwürdigt. Wer aus einem Dorf oder einer Kleinstadt stammt, wo es auch heute noch selbstverständlich ist, daß eine Familie bei Todesfällen in der Nachbarschaft oder entfernten Verwandtschaft bei der Beerdigung vertreten ist, wird sich bei einer solchen Nachricht zunächst erstaunt die Augen reiben. Wenn man dann aber bedenkt, wie viele alte Menschen inzwischen gerade in Großstädten ohne Angehörige oder fast ohne Einbindung in ein soziales Umfeld leben und sterben, kann einen die große Zahl von Beerdigungen „ohne Feier" allerdings kaum mehr wundernehmen.

In Stuttgart hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen mittlerweile veranlaßt, daß das Friedhofsamt die Kirchen benachrichtigt, wenn die Bestattung eines vereinsamten Menschen vorzunehmen ist. Die Mehrkosten für die kirchliche Feier übernimmt dann das Sozialamt. Der vom Sozialamt bezahlte Pfarrer, der am Grab nicht nur betet, sondern auch die Trauergemeinde ersetzt: Das könnte ein Anstoß sein, sich darüber Gedanken zu machen, welchen Preis an Vereinsamung und Beziehungslosigkeit wir für die immer stärkere Ausdifferenzierung unserer individualisierten Gesellschaft zu zahlen haben bzw. zahlen wollen. Mit wohlfeilen Sprüchen über das Ziel einer Industriegesellschaft mit menschlichem Antlitz ist es sicher nicht getan.

Die Kirchen, die in Stuttgart bei Beerdigungen von Vereinsamten benachrichtigt werden, haben allerdings auch in diesem Bereich *kein Monopol mehr:* In manchen Hamburger Stadtteilen etwa wird nur noch die Hälfte der Verstorbenen kirchlich beerdigt, bei einem Drittel spricht ein Trauerredner. Auch diese Bastion der Volkskirche beginnt also zumindest in Großstädten zu bröckeln. Zwar ist das Argument, der Verzicht auf das kirchliche Begräbnis sei in manchen Fällen ehrlicher als der Vollzug eines religiösen Rituals, das außer dem Pfarrer keinem aus der Trauergemeinde mehr viel sagt und für das man sich eigentlich nur aus Konvention oder Tradition entschieden hat, nicht von der Hand zu weisen. Wo die Kirche nur noch für die kirchliche Beerdigung in Anspruch genommen wird, ist die Bindung an sie schon sehr locker geworden. Das Christentum ist ja auch nicht in dem Sinne eine Jenseitsreligion, daß es sich auf Begleitung für Sterbende und auf die Verkündigung des ewigen Lebens am Grab reduzieren ließe.

Ebenso gilt aber: Wo nicht nur die christliche Hoffnung auf die Auferstehung, sondern auch die von ihr getragenen Rituale ihre Selbstverständlichkeit verlieren, entsteht ein Vakuum. In unsere Kultur ist die biblische Botschaft über Sterben, Auferstehung und ewiges Leben, sind die sie auslegenden Texte und Lieder der christlichen Tradition zu tief eingegraben, als daß man ihren Verlust einfach als quantité négligeable abbuchen könnte. Wenn in diesen Wochen in vielen Kirchen und Konzertsälen die großen Requiem-Vertonungen gespielt werden, kommt dieser Zusammenhang vielleicht manchem mehr oder weniger säkularisierten Zeitgenossen wieder einmal ins Bewußtsein. *ru*

Streitgespräch

Der § 218 und die Grünen

Ende August gab Kardinal *Höffner* der Bonner/Kölner Rundschau ein Interview. In diesem wurde er auch über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Grünen befragt und ob Grüne für Katholiken überhaupt wählbar seien. Auf längeres Nachfragen antwortete der Kardinal klipp und klar: Nein, sei dies seine Überzeugung „wegen des Programms, nicht aufgrund einer vorgefaßten Meinung". Die damalige Äußerung des Kardinals hat sich zu einer längeren öffentlichen Diskussion verselbständigt. Sie bestimmte u. a. die Pressekonferenzen auf dem Katholikentag in Aachen mehr, als es dem Katholikentag, und vermutlich auch mehr, als es der Sache, um die es geht, guttat. Der Trennungsstrich wurde dort sowohl von Kardinal Höffner selbst wie vom Präsidenten des Zentralkomitees deutscher Katholiken, *Hans Maier,* noch einmal deutlicher gezogen. Das Tischtuch sei zerschnitten, es habe keinen Sinn, miteinander zu sprechen.

Nun fand ausgerechnet im „Spiegel" doch eine Art katholisch-grünes Gespräch statt: zwischen der Berliner Bürgermeisterin *Hanna-Renate Laurien* und der Bundestagsabgeordneten der Grünen *Antje Vollmer.* Das vom „Spiegel" veranlaßte Streitgespräch, bei dem sich der Vertreter der Redaktion im großen und ganzen unparteiisch verhielt, brachte zwar kein Ergebnis im Sinne einer Verständigung, klärte aber in sehr hilfreicher Weise die Positionen, um die es in der künftigen Auseinandersetzung wird gehen müssen. Frau Laurien distanzierte sich indirekt deutlich vom

ZdK-Präsidenten und zeigte sich als willige Gesprächspartnerin, indem sie zwar deutliche katholische Positionen vertrat, aber Reizworte vermied und in Fragen des Eheverständnisses und vor allem des § 218 moralische Grundsatzpositionen von rechtsethischen und rechtspolitischen Fragestellungen unterschied.

Von Verständigungsmöglichkeiten war auch in diesem Streitgespräch nichts zu finden, doch wurde die Kernfrage, um die es den Grünen im Umgang mit dem § 218 geht, deutlich auf den Punkt gebracht. Die Position, die Frau Vollmer dabei vertrat, lautet zusammengefaßt: Das Selbstbestimmungsrecht der Frau gilt unbegrenzt und absolut. Ihm sind nicht nur alle anderen Rechtsgüter unterzuordnen, sondern die Entscheidung über das werdende bzw. das ungeborene Kind ist erst dann moralisch möglich, wenn die Frau völlig selbstbestimmt, ohne Beeinflussung oder Mitsprache durch Dritte entscheiden kann.

Maßgebend für die Position der Grünen ist also, folgt man der Argumentation von Frau Vollmer, die Theologin ist und sich selbst als evangelische Christin bekennt, ein „fundamentalistisches" Verständnis von Selbstbestimmung. Wieweit an dessen Ursprung auch konfessionell bestimmte Motive stehen (ein sich total verselbständigendes protestantisches Autonomieverständnis), mag offen bleiben. Wichtiger ist wohl, daß der verabsolutierte Selbstbestimmungsbegriff, der seinen Sitz im Leben zunächst in der feministischen Emanzipationsbewegung hat, verbunden wird mit einem verabsolutierten Naturverständnis (die Techniker berauben die Frau ihrer Selbstbestimmung ebenso wie die katholische Morallehre) und einer rational nicht mehr hinterfragten Betroffenheit, die zum *Letztkriterium* aller subjektiven Entscheidungen wird, die zugleich als die einzigen objektiv richtigen verstanden werden. Gerade diese Verdichtung von jeder Argumentation abgeschotteten Prämissen zeigt, wie sehr eine intensive Auseinandersetzung gerade mit dieser Position notwendig ist. Sie ist ja keine Einzelposition einer bestimmten Gruppe, sondern Synonym eines verbreiteten Welt- bzw. besser Existenzbildes. *se*

Überraschung

Bischof Kamphaus zum „Jugendbischof" gewählt

Unter den nicht allzu vielen personellen Entscheidungen der diesjährigen Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, S. 547) gab es eine Überraschung. Der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* wurde neuer Vorsitzender der Unterkommission Jugend ihrer Pastoralkommission, also „Jugendbischof". Der bisherige Jugendbischof, der Mainzer Weihbischof *Wolfgang Rolly*, hatte auf eine Wiederwahl verzichtet. So mußte man sich im Rahmen der turnusmäßig notwendigen Neubesetzung der Kommissionen um einen Nachfolger für dieses als schwierig geltende Amt bemühen. Überrascht war man zunächst einmal darüber, daß Weihbischof Rolly nicht weiterhin für dieses Amt zur Verfügung stand, vor allem aber darüber, daß der Limburger Bischof zu seinem Nachfolger bestellt wurde.

Was den Jugendverbänden diese Personalentscheidung so positiv erscheinen läßt, ist vor allem die Tatsache, daß mit Kamphaus ein Bischof zum Jugendbischof gewählt wurde, der sich in den wenigen Jahren seit seiner Ernennung zum Nachfolger von *Wilhelm Kempf* in Fragen vorgewagt hat, die auch einigen der Jugendverbände besonders am Herzen liegen: Fragen im Zusammenhang mit dem Nord-Süd-Konflikt, Frieden und Abrüstung, Theologie der Befreiung und kirchliche Soziallehre, nicht zuletzt die Asylantenproblematik, zu der sich Bischof Kamphaus erst unlängst auf dem Katholikentag in Aachen sowie im Anschluß daran in einem eigenen Hirtenwort geäußert hat. Die Tatsache, daß Kamphaus – wie im übrigen der Katholikentag wiederum eindrucksvoll bewies – das Vertrauen gerade auch jüngerer Menschen in der Kirche genießt, dürfte ihn in den Augen mancher, die ihn gewählt haben, für dieses Amt qualifizieren.

Dennoch ist nicht anzunehmen, daß nunmehr nur eitel Sonnenschein ausbricht im Verhältnis von Jugendverbänden und Bischöfen. Zum einen war auch der bisherige Jugendbischof in diesem schwierigen Verhältnis sehr um Vermittlung bemüht. Zum anderen könnte sich Bischof Kamphaus mit seinem Gewicht als Ortsordinarius und dem Vertrauensvorschuß aufgrund seines Einsatzes in den genannten Fragen vielleicht sogar als ein schwieriger Gesprächspartner herausstellen. Solange noch ganz andere Namen als mögliche Nachfolger für Rolly gehandelt wurden und in den Augen der Verbände schlechte Zeiten verhießen, konnte sich mancher Verbandsfunktionär noch relativ leicht absetzen. Für manchen von ihnen wären die Fronten so u. U. klarer gewesen. Das sind sie nun weniger denn je.

Und daß im Verhältnis Bischöfe – Jugendverbände noch einiges zu klären sein wird, davon zeugt bereits eine Stellungnahme der Katholischen Jungen Gemeinde zu den Beratungen der Bischofskonferenz. 1984 hatten die Bischöfe die KJG zu einem Überdenken ihres Selbstverständnisses aufgefordert. Im Mai dieses Jahres legte die KJG-Bundeskonferenz daraufhin eine Standortbestimmung vor. Die Bischöfe stellten nun in Fulda fest, daß sich darin einerseits gute Aussagen fänden – u. a. zur Gemeinde als wesentlichem Ort der KJG, zur Verbindlichkeit des Glaubens der Kirche für einen kirchlichen Verband –, jedoch auch weiterhin erhebliche Defizite festzustellen seien: ein negativer Grundzug in bezug auf die Gesamtsituation von Jugend, Kirche, Gesellschaft, eine zu stark auf innerweltliche Werte beschränkte Sichtweise, eine allzu kirchenkritische Einstellung, ein unangemessener Absolutheitsanspruch unter dem Stichwort „Parteilichkeit". Anstatt nun aber ihrerseits das deutliche Zeichen der Wahl von Bischof Kamphaus zum Jugendbischof und die insgesamt recht maßvoll abwägende Haltung der Bischöfe zu der Standortbestimmung zu

honorieren, hat die KJG in ihrer Stellungnahme nichts Wichtigeres zu tun, als der Bischofskonferenz vorzuwerfen, sie wolle die KJG-Arbeit entpolitisieren und auf die Aufgabe der Glaubensverkündigung beschränken. Demgegenüber hält man den Anspruch auf ein „politisches Mandat" aufrecht. Als wenn das die Alternative wäre. *nt*

Kleine Lösung

Italien mit weniger Diözesen

Einen Rekord hatte Italien bisher auf jeden Fall aufzuweisen, sogar einen sehr einsamen. Es war bei weitem das bistumsreichste Land der Erde – angesichts der römischen Apostelgräber und des Papstes als Primas in seiner Mitte eigentlich kein Wunder. Zudem weist Italien neben Spanien den größten Katholikenanteil unter seiner Bevölkerung auf. Und sehr viele seiner Diözesen reichen in die frühe Frühzeit des Christentums zurück. Die Berufung mancher Bistümer gar auf Apostelgründungen stützt sich, von Rom abgesehen, freilich auf bloße Legenden.

Mit der Zahl der Diözesen ist es jetzt mit einem Federstrich radikal anders geworden. Mit Dekret vom 30. September hat die römische Bischofskongregation die italienischen Bistümer und kirchlichen Verwaltungsbezirke um ganze 97 von 325 auf 228 reduziert. Als ob Italien auf diese Weise seinen ganz eigenen Beitrag zur viel diskutierten Nord-Süd-Verlagerung im Katholizismus und in der gesamten Christenheit zu leisten hätte, wird sein Früh- bzw. Kernland nun von Brasilien, das mit ca. 120 Millionen auch die größte Katholikenzahl aufweist, mit einstweilen 243 Diözesen und (kirchenrechtlich teilweise gleichgestellten) anderen kirchlichen Verwaltungssprengeln (Apostolische Präfekturen, Freien Prälaturen usw.) überholt. Und da in Brasilien immer noch Diözesen geteilt bzw. hin und wieder neue errichtet werden, wird dort die Zahl noch steigen, während in Italien weitere Zusammenlegungen nicht ausgeschlossen sind. Möglicherweise wird in Italien in den nächsten Jahrzehnten auf diese Weise auch von den USA überrundet, wo es gegenwärtig 182 Diözesen gibt.

Die jetzige Maßnahme der Bischofskongregation, die außerhalb Italiens als hochspektakulärer Akt erscheint und in den betroffenen Gebieten selbst – vor allem Süditaliens – zu heftigen Protestaktionen der Bevölkerung und ihrer Vertreter jeglicher politischer Couleur geführt hat, ist kleiner. Zwar hat jetzt die Bischofskongregation mit Zustimmung der italienischen Bischofskonferenz mehr oder weniger über das ganze Land hin, vor allem im Süden, aber auch in Mittelitalien in der Regel zwei, in mehreren Fällen sogar drei Diözesen zusammengelegt. Nur vier Regionen: die Lombardei, Piemont, Aostatal (das bis heute keine eigene Diözese hat), Trentino-Südtirol und die Venezia Giulia (Friaul), bleiben davon unberührt. Damit werden aber ausnahmslos *nur rechtlich* neue Verhältnisse geschaffen. Praktisch gab es die jetzt abgeschafften Diözesen bereits längere oder kürzere Zeit nicht mehr, da sie in den letzten 20 Jahren nach und nach in Personalunion – teilweise bei getrennter, teilweise gemeinschaftlicher Verwaltung, dem Bischof der Nachbardiözese unterstellt worden waren, dessen Sitz in der Regel nun zum Bischofssitz der neu umschriebenen Diözese geworden ist. Man hatte im Falle des Rücktritts oder des Todes eines Bischofs einfach keine neuen Bischöfe mehr ernannt.

Die jetzige rechtliche Neuregelung entsprang überdies nicht einer besonders rücksichtslosen Willensanstrengung des Episkopats und der römischen Behörden, sondern drängte sich durch das neue, im Februar 1984 abgeschlossene Konkordat und seine Folgedekrete für kirchliche Verwaltung einfach auf, da diese größere kirchliche Verwaltungseinheiten zwar nicht zwingend vorschreiben, aber praktisch notwendig machen. Man muß immerhin bedenken, daß die meisten der jetzt aufgelösten Diözesen weniger als 100 000, teilweise sogar weniger als 50 000 Gläubige aufzuweisen hatten und daß viele von ihnen, wenn schon nicht vom Gebietsumfang, so doch von der Bevölkerung her die Ausmaße einer größeren Großstadtpfarrei nicht überschritten.

Was aber nun von der betroffenen Bevölkerung als Minderung örtlichen Eigenlebens und als Bruch uralter Traditionen bedauert und von kirchenamtlicher – episkopaler und römischer – Seite als ein großer Schritt nach vorne dargestellt wird, ist nicht mehr als der Gerade-noch-Vollzug des Unvermeidlichen. Denn mit der jetzigen Regelung wird ein viel älteres und viel weitergehendes Projekt praktisch aufgegeben. Art. 16 des früheren (Lateran-)Konkordates hatte ein in Übereinstimmung mit der staatlichen Seite vorzunehmende Anpassung der Diözesen- an die Provinzgrenzen vorgesehen: mit dem Ziel eine Diözese pro Provinz. Diese Bestimmung bzw. Absichtserklärung wurde ins neue Konkordat von 1984 nicht mehr übernommen. Jedes Land hat zwar seine eigenen Traditionen und gewachsenen Verhältnisse. Das deutsche Modell von Großdiözesen, das immer wieder als Gegenmodell zur italienischen Aufsplitterung angeführt wird, ist seinerseits das Gegenteil eines Ideals, wenn man kirchliche Verwaltungsbezirke allein nach seelsorglichen Kriterien beurteilt. Aber bei einer Reduktion der Zahl der Diözesen auf 95 – so viele Provinzen hat das Land – wären immer noch keine Groß-, geschweige denn Mammutdiözesen entstanden. Insofern wurde mit der jetzigen *kleinen Lösung* die mittelfristig mögliche große Lösung vertan.

Dennoch ergibt die Vorstellung italienischer kirchlicher Kleinstädterei ein falsches Bild. Italien ist auch „diözesan" ein Land der Kontraste. Neben den Zwergen, von denen es weiterhin viele gibt, fehlt es auch nicht an Riesen. Rom, Turin, Neapel sind Großdiözesen, wie es andere europäische Großstädte auch sind. Und Mailand ist mit seinen 4 867 000 Katholiken nach São Paulo (9 243 000) und Mexiko City (9 205 000) die drittgrößte Diözese der Welt (knapp gefolgt von Rio mit 4 715 000). *se*

Johannes Paul II.: Dritter Frankreichbesuch

Ein Kurzbesuch à l'italienne hatte es werden sollen: an einem Tag Rom – Ars und Ars – Rom. Schon bei seinem ersten Besuch in Frankreich im Jahre 1980 hatte Papst Johannes Paul II. den Wunsch geäußert, dem Ort einen Besuch abzustatten, an dem *Jean-Marie Vianney* (1786–1859), der 1925 heiliggesprochene Pfarrer von Ars, 41 Jahre lang wirkte. Bei seiner 31. Auslandsreise, die den Papst vom 4. bis 7. Oktober eines drittes Mal nach Frankreich führte, konnte er sich diesen langgehegten Wunsch erfüllen. Es war jedoch inzwischen aus dieser Reise mehr geworden als nur ein päpstlicher „saut de puce" (Flohsprung) – so Kardinal *Albert Decourtray* von Lyon. Die Stippvisite zum Grab des Curé d'Ars geriet im Laufe ihrer Planung zu einer ausgewachsenen Pastoralreise von vier Tagen unter Einschluß all dessen, was zu dieser jungen Form von kirchlichem Großereignis schon traditionell dazugehört.

Die Reiseziele drängten sich auf

Mit dem Aufenthalt von Johannes Paul II. in Lyon und Umgebung scheint sich ein neuer Typ von Papstreisen anzudeuten, eine Akzentverlagerung, die sich auch bereits für den bevorstehenden zweiten Papstbesuch in der Bundesrepublik abzeichnet: Handelte es sich bei der ersten Serie von größeren Besuchen in mitteleuropäischen Ländern zumeist um Pastoralreisen mit einzelnen Wallfahrtselementen, so dominierte diesmal eindeutig das Wallfahrtsmotiv, ohne daß es nun pastorale Elemente ausschloß. Die Reise profitierte in dieser Hinsicht von dem in vergleichbarer Verdichtung wohl nur selten anzutreffenen Phänomen, daß von einem recht kleinen Gebiet für Kirche und Kultur eines Landes, aber auch weit darüber hinaus so wichtige spirituelle Impulse ausgegangen sind. Hatten die Planer dieser Papstreise einmal Abschied genommen von einem Eintagesausflug nach Ars, drängten sich viele Ziele geradezu auf. Ortsnamen sind eng verbunden mit einer Reihe von großen Namen: Neben Ars und Jean-Marie Vianney Lyon und der heilige *Irenäus*, die frühchristlichen Märtyrer des 2. Jahrhunderts, der während der Papstreise seliggesprochene *Antoine Chevrier* (1826–1870), Begründer der Priesterbruderschaft Prado, *Marie-Pauline Jaricot* (1799–1862), Gründerin des „Werkes der Glaubensverbreitung", *Marius Gonin*, Gründer der Semaines Sociales de France, *Paul Couturier* (1881–1953), Wegbereiter der Ökumene in Frankreich; Paray-le-Monial und die heilige *Margareta-Maria Alacoque* (1647–1682), die Begründerin, der selige *Claude la Colombière* (1641–1682), der Förderer der Herz-Jesu-Verehrung; Annecy und der heilige *Franz von Sales* (1567–1622) und die heilige *Johanna von Chantal* (1572–1641). Und dafür, daß die große Vergangenheit dieses Raumes nicht abreißt, stehen Taizé und die ökumenische Brudergemeinschaft um *Roger Schutz* sowie Paray-le-Monial als Zentrum der charismatischen Bewegung in Frankreich.

An diesen Personen und ihren Anliegen entlang buchstabierte Johannes Paul II. durch, was die außerordentliche Bischofssynode vom Dezember letzten Jahres im Anschluß an das Konzil die „Berufung aller Gläubigen zur Heiligkeit" nannte (vgl. HK, Januar 1986, 43). Die Reise des Papstes war eine einzige große Aufforderung an die französischen Katholiken, sich auf ihre eigene große spirituelle Vergangenheit zu besinnen, um ausgehend davon die Schwierigkeiten der Gegenwart zu meistern. Analog zu seiner berühmten Frage von 1980 „Frankreich, stehst du treu zu deinem Taufversprechen?" fragte der Papst diesmal: „Kirche von Lyon, erinnerst du dich der vielen Impulse, die im Laufe der Jahrhunderte von deinen Söhnen und Töchtern ausgegangen sind?"

Beim Zusammentreffen mit Vertretern nicht-katholischer Konfessionen im Lyoneser Amphithéâtre des Trois Gaules, einem durch die Märtyrer des 2. Jahrhunderts für alle Konfessionen gleichermaßen symbolkräftigen Ort, legte der Papst das Stichwort „Martyrium" auf die heutige Zeit aus: Man werde zwar als Christ nicht mehr den wilden Tieren vorgeworfen, im Gegenteil: man genieße alle Freiheiten. Aber, so fragte er seine Zuhörer, werde der Glaube nicht von Denkrichtungen, Lebensstilen und manchmal auch staatlichen Gesetzen ausgehöhlt, die dem Wesen des Menschen und dem Willen Gottes entgegenstünden? Den Rahmen dieses ökumenischen Treffens wählte der Papst auch für die Ankündigung, daß er die Möglichkeiten seiner Diplomatie nutzen wolle, um für den 27. Oktober einen weltweiten Waffenstillstand zu erreichen. An diesem Tag kamen in der Stadt des heiligen Franz auf Einladung des Papstes Vertreter verschiedenster Weltreligionen und christlicher Konfessionen zu einem Gebet für den Frieden zusammen.

Antoine Chevrier und der Pfarrer von Ars

Unterscheidbarkeit der Christen von der Welt – in diesen Cantus firmus stimmte der Papst auch bei der Seligsprechung von Antoine Chevrier auf dem Messegelände Euroexpo bei Lyon ein. Das Anliegen dieses Apostels der Armen umriß der Papst mit der modernen Formel der „Option für die Armen". Die Deutlichkeit, mit der er Frankreichs Katholiken bei dieser Gelegenheit an ihre Verantwortung gegenüber den ausländischen Einwanderern erinnerte, stärkte dem gastgebenden Ortsbischof, Kardinal Decourtray, unzweideutig den Rükken in den Auseinandersetzungen um Rassismus und Änderungen der Einwanderungsgesetzgebung. Auffallend

gering war das Echo auf diese Äußerungen gerade in den französischen Medien, die sonst gerne den Papst bzw. Rom gegen die eigenen Bischöfe zum Zeugen anrufen.

Die große Bedeutung, die Ars und Jean-Marie Vianney bei diesem Papstbesuch haben sollten, hatte bereits im Vorfeld der Reise für Spannungen gesorgt. Manche Priester hatten Unverständnis und Mißfallen darüber geäußert, daß ihnen nun der Landpfarrer Vianney aus dem 200-Seelen-Nest Ars des nachrevolutionären 19. Jahrhunderts als Modell priesterlichen Wirkens vorgestellt werden sollte. Wie schon in seinem diesjährigen Gründonnerstagsbrief an die Priester beschäftigte sich der Papst jedoch, unbeirrt von solcher Kritik, mit dem Pfarrer von Ars in seiner Ansprache im Rahmen einer Recollectio mit den französischen Seminaristen sowie Priestern und Diakonen, die in Ars stattfand. Er unterstrich darin die Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit der priesterlichen Berufung, wandte sich dagegen, sich mit dem Priestermangel abzufinden bzw. das kirchliche Leben so einzurichten, als könne man auf längere Sicht auf Priester in einem gewissen Maß verzichten.

Der Papst wies auf Beichte und Eucharistie als zwei zentrale priesterliche Aufgaben hin. Hier wie auch bei anderer Gelegenheit verglich Johannes Paul II. die schwierigen Bedingungen, unter denen ein Jean-Marie Vianney sein Amt in Ars antrat, und die Veränderungen, die er im Laufe der Zeit zu bewirken vermochte, mit den heutigen Schwierigkeiten in der Seelsorge. Er rief seine Zuhörer zu einem „spirituellen Neubeginn" auf. Die Rede war der Versuch, den Priestern und Seminaristen Mut zu machen, sich nicht das eigene priesterliche Ideal durch falsche Einflüsse von außen zerreden und madig machen zu lassen. Das von Aussage zu Aussage recht unterschiedliche Verhalten beim Applaus der Seminaristen, Priester und Diakone zeigte, daß die Zuhörerschaft in ihren Ansichten gespalten war, aber auch, daß der Papst sich nicht stromlinienförmig einfügte in das, was an konservativen Tendenzen gerade auch im jüngeren Klerus in Frankreich gegenwärtig anzutreffen ist.

Bei einer Erneuerung der Kirche durch Rückbesinnung auf spirituelle Tradition denkt der Papst auch an Formen der Volksfrömmigkeit, wie sie sich im Zusammenhang mit der Herz-Jesu-Verehrung herausgebildet haben. Während Johannes Paul II. seine Predigt beim Gottesdienst in Paray-le-Monial im wesentlichen dazu nutzte, die kirchliche Lehre über die Familie und Ehe in Erinnerung zu rufen, kam es am selben Ort, und zwar am Grab des Jesuiten Claude la Colombière zu einem Treffen des Papstes mit Jesuitengeneral *Peter-Hans Kolvenbach.* Der Papst forderte den obersten Vertreter der Societas Jesu bei der Gelegenheit auf, man solle sich wieder stärker für die Verbreitung dieser Frömmigkeitsform einsetzen, da diese „mehr denn je den Erfordernissen unserer Zeit" entspreche (vgl. ds. Heft, S. 508).

Gemeinschaft von Taizé sieht sich bestätigt

Die Erneuerung der Kirche durch eine Verstärkung des spirituellen Elements in der Kirche – in dieses Gesamtkonzept fügte sich auch der Abstecher des Papstes nach Taizé ein. Seine Ansprache an die zum Gebet versammelten Jugendlichen und die Gemeinschaft setzte fort, was Johannes Paul II. an anderer Stelle zum Verhältnis von Jugendlichen und Kirche bereits mehrfach gesagt hat. In der an die Brüder gerichteten Ansprache ging der Papst stärker auf den Ökumenismus ein: Er bezeichnete ihn als eine pastorale Priorität in seinem Dienst. Die Brüdergemeinschaft forderte er auf, einerseits auf die Kritiken und Anliegen der Christen aus den christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu hören, mit allen im Dialog zu bleiben, aber nicht zu zögern, auch die eigenen Erwartungen und Absichten auszusprechen. Die Gemeinschaft um Frère Roger wertete den Besuch als eine Bestätigung ihrer Mission. Der Besuch in Taizé war ein bewegendes Zeichen der Anerkennung für eine Gruppe von Männern, deren Lebenszeugnis der faktisch erreichten Einheit zwischen den Kirchen weit vorauseilt. Für manchen, gerade auch französischen Beobachter war der Abstecher jedoch schon deshalb weniger spektakulär, als es hier und da erscheinen konnte, weil man ohnehin der Ansicht ist, Taizé sei schon recht katholisch.

Es hätte nicht erst der wegen Nebel notwendig gewordenen Autofahrt des Papstes von Lyon nach Taizé bedurft, um die gigantischen Sicherheitsmaßnahmen zu dokumentieren, die man in Frankreich zum Schutz des Papstes aufbot. Die Attentatsserie der letzten Wochen und eine Prophezeiung des Nostradamus, die vom Mord an einem Papst in einer Stadt spricht, in der zwei Flüsse zusammenfließen, hatten die Gemüter mehr erregt, als es unter normalen Bedingungen zu erwarten gewesen wäre. Zumal das Interesse an der Papstreise, läßt man sich nicht den Blick durch die Menschenmassen und den Medienrummel versperren, sich durchaus in Grenzen hielt. Die Erwartungen in bezug auf den Besuch der Großveranstaltungen wurden zwar erfüllt – allerdings war man mit den Erwartungen schon auf ein realistisches Maß zurückgegangen.
Berücksichtigt man die großen Entfernungen, die mancher zurücklegte, um den Papst zu sehen, so sind 300 000 in der Lyoneser Euroexpo, 50 000 Jugendliche im Stadion Gerland, 50 000 in Annecy, 15 000 in Ars zwar beeindruckende Zahlen. Lyon machte aber keineswegs den Eindruck, als blieben die Uhren für vier Tage stehen. Viele Lyoneser hatten es vorgezogen, ein verlängertes Wochenende außerhalb der Stadt zu verbringen. Hätte nicht das Licht- und Feuerwerksspektakel des Musikers *Jean-Michel Jarre* am rechten Ufer der Saône auf dem Hügel von Notre-Dame-de-Fourvière stattgefunden, dann hätte so mancher Lyoneser noch weniger vom Papstbesuch mitbekommen.

Der dritte Besuch des Papstes in Frankreich war vielleicht nicht so auf-

geräumt-herzlich wie der in Belgien oder Österreich, jedoch auch nicht so konfliktgeladen bzw. heikel wie der in den Niederlanden oder der Schweiz. Der Empfang des Bischofs von Rom durch die Lyoneser Ortskirche war mehr als nur freundlich, zuweilen enthusiastisch – wie beim Treffen mit den Jugendlichen. Dennoch könnte man wiederum hinweisen auf den Widerspruch zwischen dem Jubel und dem Applaus einerseits und das von der Forderungen des Papstes abweichende Verhalten der Franzosen andererseits. Daß der *Sänger* sich in Frankreich großer Beliebtheit erfreut, aber durchaus nicht immer sein *Lied*, darauf wies auch eine von der Tageszeitung Le Monde, der katholischen Wochenzeitung La Vie und dem Hörfunksender France-Inter in Auftrag gegebene Umfrage hin (vgl. Le Monde, 1. 10. 86). Natürlich wird man auch gerade in Frankreich noch lange streiten über die Frage, inwieweit die vom Papst der Ortskirche Frankreich nahegelegten pastoralen Akzente eigentlich der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit dieses Landes gerecht werden.

„Je mehr das Volk Gottes zerstreut lebt ...“

Daß der Papst die allgemeine Lage von Glaube und Kirche in einem Land wie Frankreich durchaus etwas anders einschätzt als mancher französische Katholik, wurde spätestens bei einem Halbsatz seiner Rede an die Jugendlichen im Stadion Gerland deutlich, den er jedoch nicht vorlas: Entchristlichung, wie man in Frankreich die Säkularisierung auch nennt, ist für ihn eine „vorübergehende Krankheit“; als Medikamente gegen sie empfahl er die vielen Heiligen, Seligen und herausragenden Christen, mit denen sein Pilgerweg in und um Lyon gepflastert war.

Im übrigen aber konnte man in Lyon den Eindruck haben, daß der Papstbesuch von einer Kirche auf dem Weg in die Diaspora wie die französische als eine willkommene Gelegenheit erfahren wurde, sich Rechenschaft zu geben darüber, wo man steht, wo man hinwill. Bei einem Treffen mit Vertretern des Pastoral- und des Priesterrates der Erzdiözese Lyon wies der Papst auf etwas hin, das gar nicht auf seinen Besuch in Frankreich gemünzt war, das diesen aber besser als vieles andere kennzeichnete: „Je mehr das Volk Gottes verstreut lebt, um so mehr spürt es das Bedürfnis, seinen Glauben zu feiern, die Erfahrung zu machen, daß dieser Glaube von vielen geteilt wird, gemeinsam zu beten und offen den großen Zusammenhalt zu bezeugen, der seine Freude und seine Kraft ausmacht.“ Wann sonst – außer bei Papstbesuchen – hat eine Kirche wie die Frankreichs im großen Stil Gelegenheit dazu? *K. N.*

„Nova spes“: Ein Zukunftsprogramm geistiger Aufrüstung

Am Vorabend der Wiener KSZE-Nachfolgekonferenz tagte im September auf Initiative von Kardinal *Franz König* im Schloß Laxenburg in der Nähe der österreichischen Bundeshauptstadt ein Symposion der internationalen und interkonfessionellen Stiftung „Nova spes“. An dem Symposion unter dem Titel „Eine neue Hoffnung für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa“ nahmen u. a. der vatikanische „Außenminister“, Erzbischof *Achille Silvestrini, Otto Graf Lambsdorff*, der seinerzeitige österreichische Bundeskanzler *Bruno Kreisky*, der frühere italienische Außenminister *Emilio Colombo*, der deutsche Naturwissenschaftler und Friedensforscher *Carl Friedrich von Weizsäcker* und die in Genf lehrende Philosophin *Jeanne Hersch* als Diskutanten teil.

In einer einleitenden Situationsanalyse stellte Kardinal König fest, es bestehe die berechtigte Hoffnung, die vorhandenen internationalen, militärischen, politischen und ideologischen Trennungslinien zu überschreiten, wenn man die Kräfte der Wissenschaft, der Religion, der Kommunikation und der Wirtschaft zum gemeinsamen Handeln, zum Wohl des Menschen und zur Förderung eines menschlichen Fortschritts zusammenführen könne. Unter den mehr als 200 Teilnehmern des Symposions – unter ihnen Politiker sowie anerkannte Fachleute und Wissenschaftler aus verschiedensten Bereichen – fiel der hohe Anteil von Besuchern aus osteuropäischen Ländern auf.

Eine Gründung besonderer Art

Der Tagungsort für dieses Sympsion war nicht zufällig gewählt: In gewisser Weise hat „Nova spes“ von Laxenburg seinen Ausgang genommen. Hier begann nämlich der römische Priester Don *Pietro Pace* Überlegungen anzustellen, wie man der vielfach antihumanen und entfremdenden Dimension der heutigen Gesellschaft eine Alternative gegenüberstellen könnte. Nach diesen ersten Überlegungen fanden sich in Rom Persönlichkeiten aus den Bereichen von Wissenschaft und Wirtschaft zusammen, um den Gedanken von „Nova spes“ aufzugreifen und weiterzuführen.

Eine erste Begegnung interessierter Persönlichkeiten fand bereits im März 1978 in Rom unter dem Titel „Sein als Verwirklichung von Werten“ statt. Im Jahr 1979 kam es dann zur Gründung von „Nova spes“, und das erste römische Kolloquium der Stiftung behandelte im November 1979 das Thema „Der Mensch, was ist er wirklich?“. Im Jänner 1980 folgte ein Gespräch über „Die Dimension der Hoffnung im Menschen von heute“. Im November 1980 setzte sich das zweite römische Kolloquium von „Nova spes“ mit der Akte von Helsinki auseinander. Beim dritten römischen Kolloquium, das „Nova spes“ organisierte, trafen zwölf Nobelpreis-

träger aus verschiedenen Ländern und verschiedener Fachrichtungen mit *Johannes Paul II.* zusammen. In einer Schlußerklärung dieses Kolloquiums sprechen sich die Nobelpreisträger aus den Bereichen Medizin, Chemie, Physik und Nationalökonomie dafür aus, den traditionellen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion zu überwinden und eine gemeinsame neue Ausgangsbasis zu schaffen. Die Nobelpreisträger erinnerten weiterhin daran, daß die wissenschaftliche Erkenntnis oft für den Krieg mißbraucht werde, daß aber auch die friedliche Nutzung wissenschaftlicher Ergebnisse unerwartete und unerwünschte Nebenwirkungen mit sich bringen könne. Von den Vertretern der Wissenschaft werde daher ausgeprägt sittliche Sensibilität erwartet.

In einem Rückblick auf diese Initiativen sagte Kardinal König bei dem Symposion in Laxenburg, alle diese Begegnungen seien Zeichen eines vielfältigen Aufbruchs von „Nova spes" gewesen, in dessen Rahmen Menschen verschiedener geistiger, weltanschaulicher, religiöser und geographischer Herkunft ihren Beitrag an Ideen leisteten. Gleichzeitig sei es innerhalb von „Nova spes" zu einer Phase der inneren Diskussion und der Verarbeitung verschiedener Impulse gekommen. Dabei habe der Gedanke einer „operativen Allianz" zwischen Wissenschaft und Religion, Kommunikation und Wirtschaft einen zentralen Platz eingenommen.

Forderung nach einer operativen Allianz

Auf der Grundlage dieser Überlegungen wurde ein konkreter Vorschlag für die internationale und interkonfessionelle Stiftung „Nova spes" im September 1982 in Castelgandolfo in Anwesenheit des Papstes einer international zusammengesetzten Gruppe vorgelegt, die aus Spitzenvertretern verschiedener Bereiche bestand. Nach intensiven inneren Diskussionen und nach Einarbeitung zahlreicher Impulse, die von außen kamen, konnte im Jahr 1983 das Manifest von „Nova spes" beschlossen und veröffentlicht werden. In diesem Manifest wird festgestellt, daß die innere Einheit des Menschen von einer Spaltung bedroht sei, so daß die Vorherrschaft von Teilbereichen zum Nachteil des Ganzen beobachtet werden müsse. In Anlehnung an Thesen von *Erich Fromm* wird in dem Manifest auf eine übersteigerte Betonung jener Dimension des Menschlichen aufmerksam gemacht, die man als den „Geist des Habens" definieren kann: „Das zum Primat erhobene ‚Haben' lenkt von jener ‚Ausrichtung auf das Sein' ab, das die eigentliche Entscheidung des Menschen darstellen sollte, und blockiert so den Prozeß der Selbstfindung des Menschen. Der Mensch, der sich nur im ‚Besitzen' wiedererkennt, verkürzt sich selbst und den anderen zum reinen Objekt."

In dem Manifest von „Nova spes" wird die Einheit als grundlegendes Element der Person bezeichnet. Der alternative Vorschlag von „Nova spes" als Antwort auf die Krise des gespaltenen Menschen findet seinen Ausdruck in einer „kulturellen Aktion", die sich als „Kultur der Wiedervereinigung" versteht. Als strategische Ziele dieser kulturellen Aktion nennt das Manifest: Formulierung eines Humanismus der neuen Hoffnung; Förderung einer operativen Allianz von Religion, Wissenschaft, Kommunikationstechnik als neue Methode, um die Einheit der Person wiederherzustellen; Vorschlag der ethischen Neugestaltung des Menschen und der Gesellschaft auf der Basis der menschlichen Grundwerte (zu diesem Zweck soll eine Charta der menschlichen Grundwerte zusammengestellt und ein internationaler Rat eingerichtet werden); Förderung einer neuen Ordnung der Beziehungen auf der Grundlage der Anerkenntnis der spezifischen Daseinsbedingungen des Menschen zur Verwirklichung neuer Lebensweisen; der Primat der Kultur des Seins soll durchgesetzt werden.

In den folgenden Jahren wurde versucht, das Gedankengut, das im Manifest von „Nova spes" formuliert wurde, durch verschiedene Initiativen in die Praxis umzusetzen. So erschien unter der Schriftleitung des Turiner Philosophen *Vittorio Mathieu* eine Vierteljahrs-Zeitschrift in englischer Sprache unter dem Titel „nova spes letter", die in Rom redigiert und gedruckt wird. Dem Ziel der Verbreitung des Gedankenguts von „Nova spes" diente auch das Buch „Vivere la speranza, dare la speranza" von Vittorio Mathieu, das im Herbst 1986 im Verlag Styria in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Nova spes – Ein Programm für die Zukunft des Menschen" erschienen ist. In einem Vorwort zu diesem Buch schreibt Kardinal Franz König, die Ganzheit sei verlorengegangen, das Haben triumphiere über das Sein, die Wahrheit sei in viele, beziehungslos nebeneinanderstehende Teilwahrheiten aufgespalten, von denen jede den Anspruch erhebt, die ganze Wirklichkeit darzustellen: „In dieser Situation vermag nur der eine wirklich neue Hoffnung zu geben, der die Krise an der Wurzel bewältigen will. Die Wurzel der Krise liegt ohne Zweifel im Geistigen, von dort her muß es zur Sanierung kommen."

Wieder ein geistiges Klima schaffen

Im Juni 1986 kam es bei einem Kongreß von „Nova spes" in der römischen Engelsburg zu einem detaillierten Vorschlag für eine operative Allianz. In einem Appell an die Vertreter von Religion, Wissenschaft, Kommunikationswesen und Wirtschaft wurde auf die Herstellung einer solchen Allianz gedrängt. Durch eine derartige Zusammenarbeit soll ein internationales Forum der Allianz als ideeller Ort der Begegnung entstehen und in Rom ein „Haus der Allianz" errichtet werden. Außerdem wird die Errichtung eines Komitees geplant, das das „Internationale Forum der Allianz" begründen und ein Netz von lokalen und regionalen Zentren von „Nova spes" schaffen soll. Darüber hinaus denkt man an die Errichtung von regionalen Vereinigungen der Freunde von „Nova spes", wobei diese Vereinigungen die Aufgabe haben, das „Haus der Allianz" in Rom zu verwirklichen und die Aktivitäten des Zentralsekretariats und der loka-

len Zentren von „Nova spes“ zu unterstützen. Ein Journalistenpreis soll die Öffentlichkeitsarbeit wirksamer gestalten.

Johannes Paul II. begrüßte am 27. Juni 1986 die Teilnehmer des „Nova spes“-Kongresses und unterstrich bei dieser Gelegenheit die Notwendigkeit eines Handlungsbündnisses zwischen den verschiedenen Ausdrucksformen des Menschlichen für ein entschiedeneres Vorankommen auf dem Weg des wahren Fortschritts: „Ich hoffe, daß der Vorschlag von ‚Nova spes‘ dem modernen Menschen hilft, wieder ein geistiges Klima zu schaffen, in dem er sich selbst wiederfindet und die Grundvoraussetzung für den vorrangigen Wert der Person wiederentdeckt.“

Mit dem Symposion in Laxenburg bei Wien wurde die Arbeit von „Nova spes“ in Anwesenheit von Don Pietro Pace, der mittlerweile Generalsekretär der internationalen Stiftung geworden ist, fortgesetzt. Die organisatorischen Agenden für den deutschsprachigen Raum übernahm *Adolf Bayer,* der seinerzeitige Generaldirektor des österreichischen verstaatlichten Stahlunternehmens VEW. Adolf Bayer war nicht nur die Moderation des Laxenburger Symposions übertragen worden, er sorgte auch dafür, daß durch Verbindung mit öffentlichen Stellen und finanzkräftigen Firmen die wirtschaftlichen Voraussetzungen für das jüngste Symposion von „Nova spes“ gesichert werden konnten. *F. C.*

Protestantisches Selbstbewußtsein und Ökumene: 100 Jahre Evangelischer Bund

Die Reihe der Jubiläen reißt nicht ab: Dieses Jahr kann der Evangelische Bund auf sein hundertjähriges Bestehen zurückblicken, eine Organisation, die aus der jüngeren Geschichte des deutschen Protestantismus nicht wegzudenken ist. 1886 in Erfurt auf Initiative des Hallenser Neutestamentlers *Willibald Beyschlag* gegründet, machte sich der Evangelische Bund seinerzeit die „Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“ zur Aufgabe, mit einer doppelten Zielrichtung: Zum einen ging es um *evangelische Selbstbehauptung* gegenüber der „wachsenden Macht Roms“ (so das Gründungsprogramm) bzw. gegenüber dem politischen Katholizismus, zum anderen um die Förderung evangelischen „Gemeinbewußtseins“ angesichts eines landeskirchlich und in theologisch-kirchliche Parteien und Strömungen zersplitterten Protestantismus. Bis zum Ersten Weltkrieg wurde der Bund mit bis zu einer halben Million Mitgliedern zur größten evangelischen Bewegung in Deutschland und entfaltete eine rege publizistische Tätigkeit im Sinn seiner Anliegen. Seine Generalversammlungen verstanden sich als Gegengewicht zu den Katholikentagen. Auch nach der Zäsur von 1918 blieb der Evangelische Bund seinen nationalprotestantischen Zielsetzungen verpflichtet. Im „Wartburgprogramm“ von 1921 hieß es: „Der Evangelische Bund will sammeln und einigen, was deutsch und evangelisch ist ... Er erfüllt seine Aufgaben als Dienst am deutschen Volkstum, am deutschen Protestantismus und an der evangelischen Kirche.“

Von der „Wahrung des deutsch-protestantischen Interesses“ ist im Evangelischen Bund inzwischen längst nicht mehr die Rede. Nachdem der Bund im Dritten Reich zwischen grundsätzlicher Zustimmung zum Führerstaat und Kritik an den Entchristlichungsbestrebungen im Nationalsozialismus laviert hatte und trotz etlicher Widerstände in den eigenen Reihen dem Regime zumindest anfänglich wohlwollend begegnet war, kam es nach 1945 in mehrfacher Hinsicht zu einem *Neuanfang.* So wurde der Bund nicht wieder zu einer zahlenmäßig starken Bewegung: Gegenwärtig gehören ihm etwa 4 300 Einzelmitglieder und etwa 3 500 korporativ angeschlossene evangelische Kirchengemeinden an.

Der Evangelische Bund ist anders geworden

An die Stelle der auf Breitenwirkung bedachten und entsprechend kämpferisch angelegten publizistischen Arbeit zur Verteidigung evangelischer Interessen ist inzwischen fast ganz die *wissenschaftlich-theologische Arbeit* getreten. Sie wird durch das 1947 gegründete Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim geleistet, das weitgehend aus Mitteln der EKD finanziert wird. Der Evangelische Bund beobachtet, wie es in den 1969 verabschiedeten Grundsätzen für seine Tätigkeit heißt, „die großen Konfessionen, vor allem die römisch-katholische Kirche und ihre Entwicklung in Lehre und Recht, Kult und Organisation, Mission und Politik“. Neben der Klärung des Verhältnisses zwischen den Konfessionen nennen die Grundsätze als Aufgaben des Bundes die Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen unserer Zeit und die „Verantwortung vor der Zukunft“.

Die Jubiläumsveranstaltungen in Bensheim Ende September standen unter dem Motto: „Evangelisch und ökumenisch“. Damit sind die Anliegen umrissen, die die Arbeit des Evangelischen Bundes bzw. des Konfessionskundlichen Instituts heute bestimmen. Es geht – und darin liegt die Kontinuität zu den Anfängen der Organisation und ihrer Entwicklung in den ersten Jahrzehnten nach ihrer Gründung – immer noch um Herausarbeitung und Profilierung des spezifisch Evangelisch-Reformatorischen und um die innerprotestantische Gemeinschaft (Der Evangelische Bund will, so die Grundsätze von 1969, „daß der Protestantismus sich in der Vielfalt seiner Erscheinungen seiner inneren Einheit bewußt bleibt“). Allerdings geschieht die evangelische Profilierung *im Horizont der veränderten ökumenischen Situation,* besonders was das Verhältnis zur katholischen Kirche anbelangt.

Eine *Positionsbestimmung* aus Anlaß des hundertjährigen Bestehens unternahm der Bund mit den im März dieses Jahres verabschiedeten Leitsätzen für das ökumenische Gespräch, die ebenfalls unter der Überschrift „Evangelisch und ökumenisch" stehen. Anhand der vier berühmten „Allein"-Formeln der Reformation (Allein aus Gnaden, Allein Christus, Allein im Glauben, Allein die Heilige Schrift) wird darin das besondere Anliegen der reformatorischen Kirchen in der Ökumenischen Bewegung zu bestimmen versucht; in vier weiteren Leitsätzen wird die Richtung skizziert, in der sich nach Auffassung des Evangelischen Bundes Ökumene entwickeln sollte. Als evangelische Zielvorstellung hält der Text fest: Die bisher getrennten Konfessionen sollten ihre Gemeinschaft im Fundamentalen des Glaubens an den dreieinigen Gott bestätigen, sich als Teile der einen Kirche Jesu Christi verstehen und die Taufe, die Gottesdienste, das Abendmahl und die Ämter in den anderen Konfessionen gegenseitig anerkennen. Weiter: „Sie sind eins in dem Auftrag, das Evangelium von Jesus Christus durch Verkündigung und Dienst in der Welt zu bekennen. Sie vereinigen sich regelmäßig in repräsentativen Gremien (Synoden), um für die Kirchen sprechen und handeln zu können."

Katholische Anfragen

Anmerkungen zu den Leitsätzen aus katholischer Sicht lieferte der Mainzer Bischof *Karl Lehmann* in einem Beitrag für den Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (Nr. 4/86, S. 65–66; der Stellungnahme von Lehmann folgen Bemerkungen zu den Leitsätzen aus methodistischer, altkatholischer und baptistischer Sicht). Mit Recht macht der Mainzer Bischof kritisch darauf aufmerksam, daß die Leitsätze zwischen einem weiten Begriff des „Evangelischen" im Sinn des Evangeliumsgemäßen und der traditionellen Konfessionsbezeichnung hin und her spielen, ohne daß die Begriffe für eine solche Austauschbewegung genügend geklärt wären. Als zweite grundsätzliche Anfrage moniert er die völlige Ausklammerung der kirchlichen *Verfassungsstruktur* und damit der *Ämterfrage* bei den Kriterien für die Einheit der Kirche und das Kirchesein, wie sie von den Leitsätzen entwickelt werden.

Bei den Bensheimer Jubiläumsveranstaltungen kam als katholischer Theologe der Frankfurter Dogmatiker *Werner Löser* zu Wort, der auf einem Studientag zum Thema „Was gilt in der Kirche" katholische Fragen an die evangelische Kirche formulierte. Löser entwickelte dabei, ohne auf die Leitsätze des Evangelischen Bundes einzugehen, in der Sache eine klare Gegenposition: Während die Leitsätze für eine Gemeinschaft der Konfessionskirchen plädieren, die sich gegenseitig als Schwesterkirchen anerkennen und als Voraussetzung dafür ihre Exklusivitätsansprüche aufgeben, unterschied Löser scharf zwischen der „Katholizität" der katholischen und der „Konfessionalität" der evangelischen Kirche, die gemessen am Maßstab des Katholischen „Mängel" einschließe. Die für die evangelischen Kirchen immer noch bestimmende Option der Reformatoren für die Rechtfertigungslehre als Mitte der Schrift und Maß der Verkündigung und aller kirchlichen Struktur und Praxis führe zu einer „ausschnitthaften Wahrnehmung der Botschaft der Schrift und zu einer unter Vorbehalte gestellten Anerkennung der altkirchlichen Bekenntnisse". Sie ziehe eine Gefährdung des Universalitäts- und Öffentlichkeitsanspruchs von Kirche nach sich.

Es fehlte bei dem Studientag die Zeit, um den Ansatz Lösers und seine Konsequenz für die Ökumene genauer zu diskutieren. Die wichtigste Frage an das Referat wäre zweifellos gewesen, ob die holzschnittartige Gegenüberstellung: hier die katholische Kirche in ihrer vollen Katholizität, dort die evangelische Kirche als bloße Konfessionskirche im Blick auf die Entwicklung von Katholizismus und Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert wie auf das gegenwärtige Selbstverständnis der beiden Kirchen, so aufrechterhalten werden kann.

Mehr protestantisches Selbstbewußtsein?

Die Anfragen des Frankfurter Dogmatikers waren nicht die einzigen kritischen Töne, die bei den Veranstaltungen zum hundertjährigen Bestehen des Evangelischen Bundes zu hören waren. Man ging dort den dunklen Flecken in der eigenen Vergangenheit nicht aus dem Weg. So widmete der Präsident des Bundes, der Kieler Kirchenhistoriker *Gottfried Maron*, einen beträchtlichen Teil seiner Festansprache der Auseinandersetzung mit dem Verhalten des Evangelischen Bundes im Dritten Reich. Tags zuvor hatte der Marburger Systematiker *Hans-Martin Barth* (Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats des Evangelischen Bundes) dem gegenwärtigen Protestantismus ein schlechtes Zeugnis ausgestellt, indem er ihm die Vernachlässigung des allgemeinen Priestertums der Glaubenden, den Vorrang der Gesetzlichkeit und Aktivismus und „Verrat an der evangelischen Freiheit" vorhielt. Der Protestantismus brauche eine neue Frömmigkeit, eine erneuerte Predigtkultur, eine neu zu entfaltende und einzuübende Gemeindestruktur und ein von Gott inspiriertes neues Selbstbewußtsein.

Der Evangelische Bund ist in seiner gegenwärtigen Gestalt keine Bewegung mehr, die in der Breite dazu beitragen könnte, ein neues protestantisches Selbstbewußtsein zu fördern. Im übrigen ist man sich im deutschen Protestantismus ja auch nicht darüber einig, worauf sich ein solches Selbstbewußtsein stützen könnte. Das zeigt sich nicht zuletzt in der innerprotestantischen Diskussion darüber, was eigentlich das reformatorische Proprium ausmacht, das im ökumenischen Gespräch eingebracht werden muß und nicht zur Disposition steht. Als kritischer und sachkundiger Begleiter des ökumenischen Gesprächs in seinen verschiedenen Facetten und der Entwicklungen in der katholischen Kirche wird der Evangelische Bund allerdings auch in den kommenden Jahren einen gewichtigen Part spielen. *U. R.*

Schwellenerfahrungen mit der Postmoderne

Das 13. Humanismusgespräch in Salzburg

Sie hatten sich viel vorgenommen, die Veranstalter des 13. Humanismusgesprächs in Salzburg (getragen vom und veranstaltet im Landesstudio Salzburg des ORF vom 29. 9. bis 1. 10.). „Mythos, Religion und Wissenschaft in der Postmoderne" war das Thema, und darüber stand die Frage: „Wovon werden wir morgen leben?" Man wollte offenbar nicht bei der Analyse von undeutlichen Übergangszuständen stehen bleiben, sondern das, was sich gegenwärtig geistig in der Wissenschaft, in der öffentlichen Meinung, im Kommen und Gehen der Ideen abspielt, so auf den Punkt bringen, daß möglichst klar zu ersehen war, wie sich dies alles auf die für uns absehbare oder auch fernere Zukunft auswirken werde.

Mythos, Religion und Wissenschaft – in diesen dreien wurden die geistigen Mächte geortet, aus denen am Ende der Moderne – in teilweiser Ergänzung, aber auch in Überschneidung und Konkurrenz zueinander – Zukunft als Kultur, als Geistesleben sich entwickeln würde. Den Zugang dazu sollten jene „Schwellenerfahrungen" – bzw. die Auseinandersetzung mit ihnen – öffnen, die mit dem Schlagwort „Postmoderne" als „neuem Verstehenshorizont" umschrieben wurden: „die kritische Selbstreflexion und Selbstbegrenzung der modernen Wissenschaft, insbesondere in ihren avanciertesten Disziplinen ...; die Wiederentdeckung des Mythos als geistiges Ereignis allerersten Ranges; das Auftreten der sog. neuen Mythologien und Pseudomythen und die damit in Zusammenhang stehende neue Konjunktur des ‚Polytheismus'; das Phänomen der sog. ‚neuen Religiosität' mit seinen ausgesprochen synkretistischen Zügen, sowie die wachsende Skepsis gegenüber der instrumentellen, operationalen Rationalität unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation und die damit in Zusammenhang stehende Suche nach „Alternativen" – so der langjährige Organisator und Leiter der Humanismusgespräche, *Oskar Schatz,* in einem Vorpapier.
Die eigentliche Frage im Hintergrund – aber sehr bewußt gestellt – war die, welche Rolle letztlich Religion *innerhalb* dieses „neuen" Verstehenshorizonts – der einerseits als gegeben vorausgesetzt wurde, andererseits genauer beleuchtet werden sollte – spielt und wie sie sich beim Überschreiten der Schwellen in die neuen Verstehenshorizonte oder diese selbst formend, beeinflussend oder von ihnen transformiert würde behaupten können.

Einige Schwierigkeiten mit viel gelehrtem Personal

Man hatte zur Spezifizierung und Ausfaltung dieser Fragestellung eine Menge gelehrtes Personal versammelt – ganz überwiegend bekannte Namen, die in neuester Zeit durch Publikationen zu einer der in Salzburg zu thematisierenden „Schwellenerfahrungen" hervorgetreten sind: der Kieler Philosoph und Wissenschaftstheoretiker *Kurt Hübner* (Die Wahrheit des Mythos, bekannter noch durch seine „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft"), der Tübinger Biophysiker *Alfred Gierer* („Die Physik, das Leben und die Seele"), der in Zürich lehrende und in Einsiedeln lebende, von zahllosen Vorträgen gesellschafts- und kulturphilosophischer Art bekannte und neuerdings der Religionstheorie zuneigende *Hermann Lübbe* („Religion nach der Aufklärung"), dazu der französische Phänomenologe *Paul Ricœur,* der Berliner Religionswissenschaftler *Jakob Taubes,* der Münchener evangelische Systematiker *Wolfhart Pannenberg,* der Bochumer Dozent *Carl-Friedrich Geyer,* der sich mit den „neuen Mythologien", vor allem solchen französischer Provenienz in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Religion bzw. mit deren Wissenschafts- und Religionsverständnis auseinanderzusetzen hatte, der Paderborner Theologe, Mythenforscher und Psychoanalytiker *Eugen Drewermann* und der Freiburger Soziologe *Günter Dux.*

Aber wie das so geht bei Ensembles aus lauter Individualisten – sie sind schwer auf ein Mannschaftsspiel zu verpflichten, will sagen auf ein vorgeformtes Gedankenprojekt festzulegen. Die dichtgedrängten Referate (10 insgesamt in knapp zwei Tagen) argumentierten eher über allfällige Stringenz hinweg, als daß sie die zentrale Fragestellung verdichten halfen. Und so klar waren die *Vorgaben* mit den neuen „Schwellenerfahrungen" auch nicht, daß man – sie vor Augen – gleichsam von selbst zum Thema fand. Um eine einzelne Fragestellung länger durchhalten oder mehrere Fragestellungen bündeln zu können, fehlte es vielfach an den nötigen Verbindungslinien zwischen den einzelnen Referaten.

Einzelne Beiträge standen von vornherein wie erratische Blöcke mitten im Tagungsgeschehen, so der von Pannenberg über „Religion und Ethik". Dabei hätten gerade Pannenbergs Ausführungen einer ausführlichen Diskussion bedurft. Seine teilweise im Widerspruch zu seinen eigenen geschichtlichen Ausführungen über Religion, Recht und Ethos formulierte Grundthese, eine allgemeinverbindliche Ethik sei heute auf einer nichtreligiösen Basis nicht mehr zu begründen, bzw. positiv allgemein verbindliche ethische Normen ließen sich gerade heute *allein noch religiös begründen,* weil anders Verbindlichkeit gar nicht zustande komme – die gleiche Freiheit aller werde sonst nur noch als Recht auf möglichst uneingeschränkte individuelle Selbstverwirklichung verstanden –, war zwar heftig umstritten. Aber die in Pannenbergs These verpackte *Dialektik* („Wenn heute der Appell an die Autonomie der Vernunft keine allgemeinverbindlichen ethischen Normen mehr zu begründen vermag, ethische Verbindlichkeit ohne religiöse Autorisierung nicht mehr erreichbar zu sein scheint, so kann doch nur eine solche religiöse Begründung

ethischer Normen allgemeine Geltung beanspruchen, deren Grundlagen allgemein als wahr gelten können") wurde nicht aufgegriffen, geschweige denn hinterfragt.

Und so spielte die *Frage ethischer Verbindlichkeit* – trotz fortwährender Klagen über die Beliebigkeiten in Begründung und Verhalten als Kennzeichen der „Postmoderne" – so gut wie keine Rolle. Dies wiederum hing nicht nur damit zusammen, daß Ethiker vom Fach unter den Diskutanten nur spärlich oder gar nicht vertreten waren, sondern lag noch mehr am speziellen akademischen Zuschnitt der Humanismusgespräche. Wie schon frühere Male bewegte man sich auf einer Abstraktionsebene, wo die reine Idee bzw. der Begriff als solcher vorherrschten und wo man sich lebensweltlichen Verhältnissen, in denen Menschen religiös, sittlich, kulturell sich konkret verhalten, nur gelegentlich über Ricœursche Gleichnisinterpretationen, über Drewermannsche Mythenexplorationen oder gar nur über die Lübbesche Lust am Anekdotischen näherte.

Fragen des abwesenden Kardinals

Doch auch auf der einmal gewählten und im ganzen durchgehaltenen hohen Abstraktionsebene gab's Probleme, sobald sichtbar gemacht werden sollte, was als Zukunft „geistig" im Werden ist.

Kardinal *Franz König* hatte als Eröffnungsreferent versucht, behutsam und umsichtig in die Gesamttagung einzuführen. Er nannte darin eine Menge auf die bereits sich abzeichnende Zukunft bezogene Punkte, ethische vor allem: Moral und Fortschritt, Zivilisation und Menschlichkeit, Wissenschaft und Verantwortung angesichts der neu sich eröffnenden Möglichkeiten durch die Gentechnik z. B. Er versuchte auch den Begriff des Postmodernen vor allem im Anschluß an *J. F. Lyotard* ein wenig zu präzisieren und einzugrenzen als einen „Gefühls- und Geisteszustand, der vor allem auf Pluralität, Heterogenität und Diskontinuität als Grundorientierung beruht". Der Kardinal warnte vorsichtig vor einem *Mißbrauch des Mythos* durch im Irrationalen beheimatete Geheimlehren und „neue", aus bestimmten Traditionen heraus oder im Rückgriff auf bestimmte geschichtliche Vorgänge sich dezisionistisch bildende „neue Mythen". König projizierte das die Postmoderne als eine Übergangskultur kennzeichnende spannungsreiche Ineinander von Vernunftvertrauen und Vernunftverachtung auf den Hintergrund einer glaubensleer gewordenen und nach neuen „religiösen" Antworten suchenden freischwebenden Religiosität. Er zog Entwicklungslinien von Nietzsches „Fröhlicher Wissenschaft" und ihrer Toterklärung Gottes („Du wirst ... niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen ... Aber du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden ...") bis zur New-Age-Bewegung.

Vor allem stellte er eine Menge *Fragen:* Ist das wissenschaftliche Weltbild vom Mythos her tatsächlich ergänzungsbedürftig? Wieweit sind irrationale Strömungen vom Mythos unterscheidbar? Gibt es Zusammenhänge – psychische – zwischen der Hinwendung zum Mythos und einem sich abzeichnenden Zukunftspessimismus? Wie verhalten sich Wissenschaft und Religion in diesem Spannungsfeld? Und wo ist eigentlich der Wurzelgrund des Mythos? Sind es die Bruchstellen zwischen Wissenschaft und Leben, die anthropologisch verdeutlichen, worauf wir hoffen können bzw. woher wir kommen? Und kann der Mythos ein Weg zum christlichen Glauben sein, oder wird er zu einem „oppositionellen Gesprächspartner des Christentums" (unter Anspielung auf die Bindung des antiken Mythos [und der neuen Mythen] an den Polytheismus und auf gewisse auf mythisches Denken sich stützende oder dieses in Anspruch nehmende neopagane Bewegungen mit ausdrücklicher Ablehnung des Christentums, aber auch der aus ihm entlassenen modernen wissenschaftlichen Weltbilder als Bezugspunkt des Handelns und der Daseinsdeutung)?

Die Fragen des Kardinals hätten allein schon ausgereicht, um ein zweitägiges Symposion zu beschäftigen. Aber der unter allen kirchlichen Persönlichkeiten der Zeitgeschichte am meisten um das Gespräch zwischen Glaube, Wissenschaften und Geistesströmungen aller Art verdiente Alterzbischof von Wien (vgl. auch ds. Heft, S. 514) war aus gesundheitlichen Gründen abwesend! Sein Referat wurde vom Salzburger Erzbischof verlesen. So fehlte gleich am ersten Abend der Gesprächspartner. Ohne ihn wollte nichts so recht in Gang kommen. Taubes brachte zwar ein bißchen Spannung in den Saal. Er fühlte sich unwohl angesichts der „Harmonisierungsversuche" des Kardinals. So einfach sei das mit dem *Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion* nicht, daß die alten Gegnerschaften insbesonders zwischen Naturwissenschaften und Religion – vor allem in ihrer jüdisch-christlichen Gestalt – einfach erledigt seien. Und wo sie scheinbar erledigt seien durch *die Entwicklung des Verhältnisses* selbst, so sekundierte ihm Hübner, sei diese Entwicklung doch ganz einseitig auf Kosten der Religion gegangen. Wo sich die Gegnerschaft erledigt habe, herrscht, laut Taubes, kein Miteinander, sondern schlichtweg „Friedhofsruhe". Tolerierung durch Ignorierung.

Ein Friede, nochmals geschlossen

Dennoch gehörte die gewiß nicht mehr neue Erkenntnis, daß gerade Naturwissenschaft und Religion heute keine Gegner mehr sind, weil die Naturwissenschaften (wie Wissenschaft überhaupt) ihren Weltbild- oder gar Weltanschauungsanspruch in der Regel aufgegeben haben und die Glaubensinterpreten keine Kompetenz mehr für (inhaltliche) naturwissenschaftliche Sachverhalte beanspruchen, zu den wenigen eindeutigen und zugleich unumstrittenen Aussagen auf der Salzburger Veranstaltung. Es hätte nicht erst des Hinweises von *Hermann Lübbe* bedurft, es veranstalte heute niemand mehr wie seinerzeit Ernst Haeckel und die Leute seines Monistenbundes

Wallfahrten zu den Saurierfunden auf der Schwäbischen Alb oder – als gegenreligiöse Riten – genau zur Zeit des sonntäglichen Hochamtes wissenschaftliche Sitzungen, um zu verdeutlichen, daß Wissenschaft inzwischen insoweit „religiös" neutralisiert ist, daß Wissenschaftler ihr Metier weder als Religion mit anderen Mitteln noch als Religionsersatz noch als Gegenreligion verstehen. Sie wollen schlicht nüchterne Forschung betreiben und diese technisch anwenden.

Freilich: die Hoffnungen, die Theologie und Kirche daraus schöpfen können, sind begrenzt. *Alfred Gierer* hat es von seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen her (Unbestimmtheit in der Quantentheorie, Unentscheidbarkeit in der mathematischen Logik: „Was nur für einen superkosmischen Computer bestimmt ist, ist unbestimmt") so formuliert: „Wissenschaftliches Denken kann zwar objektive Aussagen über die Natur bestätigen oder widerlegen und eine Kontrolle des fehlbaren intuitiven Denkens durch Erfahrung und Experiment ausüben – die Rätselhaftigkeit und Mehrdeutigkeit der Welt kann es jedoch nicht überwinden." Daraus folgt: „Das moderne wissenschaftliche Denken, *das auch seine eigenen Voraussetzungen reflektiert,* ist durchaus mit unterschiedlichen Philosophien und Kulturen, ihren überlieferten Werten und ihren verschiedenen Welt- und Menschenbildern logisch vereinbar." Auf Religion angewandt hieß das bei Gierer: „Wissenschaftliche Erkenntnis hat zwar viele religiöse Traditionen, die sich auf inhaltliche Erklärungen der Natur bezogen, in Frage gestellt oder sie auf eine bild- oder symbolhafte Interpretation reduziert. Die *wesentlichen,* die metatheoretischen Aussagen der Religionen werden jedoch von der Wissenschaft weder bestätigt noch widerlegt." Und dies gelte vor allem für die Auffassung der Welt als Schöpfung Gottes und des Menschen als Gottes Ebenbild. Aber auch nicht mehr. Es werde immer Menschen geben, die einer religiösen Interpretation positiv und andere, die ihr ablehnend gegenüberstehen.

Hübnersche Abrechnung mit der Evolutionstheorie

Damit war freilich nur eine Selbstverständlichkeit noch einmal klargestellt, aber noch nichts darüber gesagt, *wie* sich das geschichtlich konkret entwickelt hat, ob Hübner nicht doch recht hatte mit dem Hinweis, in der Neuzeit seien die Wirkungen wissenschaftlicher Erkenntnis und ihrer Anwendung auf die Lebensverhältnisse weitgehend eben doch auf Kosten der Religion gegangen. Die Frage, wieweit künftig eine neue Balance zwischen beiden möglich wird, wurde aber auch im Referat Hübners, das dem Gierers vorausging, nicht thematisiert. Und wieweit der Mythos, verstanden als gegenüber der Wissenschaft „rationaler" Erkenntnisweg, dabei vermittelnd wirksam werden könnte, auch nicht, obwohl die Ausführungen Hübners neben denen von Drewermann am ehesten in diese Richtung gingen.

Was stärker aus Hübners Referat im Gedächtnis geblieben ist, war seine sehr kritische Abrechnung mit der Evolutionstheorie, als einem Beispiel, wie Wissenschaft dazu neigt, aus „Plausibilitätshypothesen" geschlossene, in allem Wahrheit beanspruchende Theorien zu entwickeln. Die generelle Richtigkeit der Evolutionstheorie stand für Hübner außer Frage. Er bezog keine fundamentalistischen Positionen, wie jene amerikanischen Kreationisten, die per Gericht durchsetzen möchten, daß im Biologieunterricht neben der Darwinschen Abstammungslehre auch der Schöpfungsbericht gelehrt werden (vgl. HK, Oktober 1986, S. 456) und von denen in Salzburg auch mehrmals die Rede war. Er rückte jedoch mit erkenntnistheoretischen Argumenten ihren Voraussetzungen, soweit es sich seiner Meinung nach um apriorische Setzungen handelt, zu Leibe. Dabei ging er – bei sichtlicher Nervosität mancher Naturwissenschaftler, denen Hübners Argumentation ärgerlich unernst erschien – ziemlich weit.

Seine zentralen Kritikpunkte waren die beiden Hauptaxiome, mit denen die Evolutionstheorie die Entwicklung der Lebewesen erklärt: Mutation und Selektion bzw. im Falle der ersteren, der *Mutation,* die Verwendung des Begriffs Zufall. Dieser letztere Begriff sage im Zusammenhang mit der Evolutionstheorie im Grunde gar nichts aus, sondern sei praktisch als Synonym für Unerklärbarkeit anzusehen. Er werde aber fast durchgängig als semantischer Trick verwendet, um so von vornherein jeden Hinweis auf ein mögliches Wirken transzendenter Mächte zu unterbinden. Das zweite Axiom, die Selektion, erklärte Hübner schlichtweg zur *Tautologie,* da jedenfalls in der Makroevolution die *Kriterien* der Selektion empirisch gar nicht bestimmbar seien. Mehr als: etwas habe überlebt, weil es überlebensfähiger sei und sei lebensfähiger, weil es überlebt habe, könne man bezüglich der Selektion nicht sagen.

So sauber durchgearbeitet die Argumentation schien und so überzeugend sie als erkenntniskritische Begrenzung naturwissenschaftlicher Theoreme wirkte, so wenig überzeugte die pauschale Infragestellung der Grundlagen der Evolutionstheorie. Und seine *Vorordnung des Mythos vor den Logos* in seiner Interpretation des biblischen Schöpfungsberichts (Gen 1, speziell 1–19) provozierte naturnotwendig den Einwand, die auf diese Weise einerseits selbst dem Mythos zuerkannte Bedeutungsschwere werde gerade dem jüdisch-christlichen Offenbarungsverständnis als geschichtlichem Vorgang mit eschatologischer Zielrichtung nicht gerecht. Am Ende blieb doch der Eindruck beherrschend, gerade Hübner eröffne mit seinem Plädoyer für die Rationalität des Mythos einen gleitenden Übergang zu jenen neuen Mythologien, die sich dezidiert antirational und letztlich auch antigeschichtlich gebärden und deren Problematik spätestens dann in ihren willkürlichen Setzungen offenkundig wird, wenn sie sich politisch zu artikulieren beginnen, ob es sich dabei um den Mythos Nation, Volk, Rasse oder nur „Umwelt", „Natur", „Leben", oder was immer handelt.

Unbefriedigt blieb gerade, wer sich von der Tagung ganz unprätentiös Aufschluß versprach über die Bedeutung des Mythos nicht als „Wahrheit", sondern als *Erkenntnisweg* zu anthropologischen Strukturen, die nur narrativ, über Bilder und Symbole und nicht durch die Strenge logischer Ableitungen erhellt werden können. Auch Drewermanns „Analyse" des biblischen Sündenfalls war für jemand, der nicht ohnehin gläubiger Anhänger Drewermannscher Mythendeutung war, nicht sonderlich erhellend. Zu sehr erschien seine Interpretation von Gen 3, 1–7 rückgedeutet aus zeitgenössischen Strategien einer neuen Einbindung des Menschen in die Natur, um nicht zu sagen der kosmischen Verschmelzung des Menschen, als daß seine Interpretation in sich schlüssig und seine These von der Angst als Verursacher des Bösen ganz verständlich geworden wäre.

Die eigentliche Arbeit am Mythos blieb ungetan

Am ehesten kam diesem Bedürfnis noch Ricœur mit seiner *strukturanalytischen Verdeutlichung biblischer Gleichnisse und Erzählungen* entgegen. Sie wurde freilich nicht bis zur Frage weitergeführt, wie denn christliche Verkündigung aussehen würde, wenn biblische Gleichnisse als erzählende Symbolik die Glaubensvermittlung und das Glaubensbewußtsein stärker prägten als das definierte Dogma, das in einer oft extremen Begrifflichkeit ohnehin mehr der Grenzziehung als dem inhaltlichen Bekenntnis dient. Und ob biblische Gleichnisse trotz der anders geprägten Umwelt, der sie entnommen sind, angesichts unserer heutigen Denkstrukturen wirklich so schwer zu vermitteln sind, wie von pastoralen Praktikern meist gesagt wird. Also weder Entlogisierung noch Remythologisierung, sondern mehr lebensweltliche Symboldeutung?

So blieb die eigentliche „Arbeit am Mythos" trotz des Experimentierens an verschiedenen Zugängen zur Postmoderne ziemlich unerledigt. Und auch die Antwort auf die am Beginn der Tagung gestellte Frage, wie es denn der Religion zwischen wissenschaftlicher Welterklärung und postmoderner Hinwendung zu mythischer „Rationalität" ergehen dürfte, blieb praktisch unbeantwortet. *Lübbes* Darstellung der *Auswirkungen der Säkularisierung auf religiöses Verhalten* überzeugte in der Analyse, aber nicht in den Schlußfolgerungen. Es war aus dem Lübbeschen Referat nicht zu ersehen, wie denn angesichts der beschriebenen radikalen Verdrängung religiöser Äußerungen durch die heutige Lebenswelt, Religion dennoch „reüssieren", also kulturprägend und lebensbestimmend sein oder wieder werden soll. Lübbes Religionsbestimmung als „Kontingenzbewältigung" hätte noch mehr nachgegangen werden müssen.

Duxens Nachweis der „Gottverlassenheit unserer Sozialwelt" war zwar als *geschichtsphilosphisches Szenario* und als Argumentationsbild eines Agnostikers eindrucksvoll, wirkte aber in seiner Abgehobenheit leicht künstlich. Gott ist nicht schon deswegen abwesend, weil er in den Naturgesetzen nicht (unmittelbar) „vorkommt" oder weil die reale Gesetzgebung nicht das Gesetz bzw. den Willen Gottes widerspiegelt. Für den christlichen Gottesglauben beginnt es ja da so recht interessant zu werden.
Mythos – Religion – Wissenschaft – inwieweit das Zukunftsmächte sein werden, wie sie untereinander zu gewichten sind, darüber wurde in Salzburg nicht viel Klärendes gesagt. Eher noch darüber, wie sich Gewichte im einzelnen verlagern. Aber auch da war nicht leicht zu unterscheiden: was ist nicht mehr ganz neue „Pariser Mode" *(Hans Michael Baumgartner)* und was verändert sich dauerhaft? Immerhin einige Schwellenerfahrungen mit Postmoderne konnten so gemacht werden. Dies war verdienstvoll. Schon deswegen sollte der ORF die Humanismusgespräche fortsetzen. *David Seeber*

Nicaragua ist nicht der einzige Sünder

Menschenrechte in Mittelamerika

Der guatemaltekische Präsident *Vinicio Cerezo* hat bei seinem Besuch in der Bundesrepublik im Oktober von der Schaffung eines mittelamerikanischen Parlaments gesprochen, das „ein angemessenes Instrument für die Diskussion der verschiedenen Lösungsmodelle der mittelamerikanischen Probleme" sein könne. Die Idee ist nicht neu, sie wurde beim Treffen der mittelamerikanischen Präsidenten Ende Mai in Esquipulas/Guatemala zur Diskussion gestellt und positiv aufgegriffen.
In Esquipulas, einem alten Pilgerort, hatte der Erzbischof von Guatemala-Stadt, *Prospero Penados Barrio,* über den Frieden als „reale historische Möglichkeit" gepredigt und die anwesenden Staatspräsidenten aufgefordert, endlich mit „absoluter Ehrlichkeit" für den Frieden in der Region zu verhandeln. Die falsche Rhetorik und Demagogie der vergangenen Jahre habe ein „absolutes Mißtrauen" gegenüber den öffentlichen Institutionen entstehen lassen und „im Bewußtsein unserer Völker größere Schäden angerichtet als die Gewalt": „Leider wurden bis jetzt, obwohl man von der Anerkennung der Rechte des anderen redete und eine echte Öffnung und den Dialog angeboten hat, Initiativen unterstützt, die auf die eine oder andere Weise darauf ausgerichtet waren, die Macht des anderen zu schwächen – mit dem Ziel, direkt oder indirekt die eigenen Interessen zu behaupten."
In Abwandlung der Monroe-Doktrin empfahl der Erz-

bischof, Zentralamerika den Zentralamerikanern zu überlassen. Zweifellos rühre ein Großteil der Probleme daher, daß Mittelamerika von imperialistischen Mächten unterschiedlicher ideologischer Herkunft als „Versuchsgelände" genutzt werde. Die Solidarität zwischen den mittelamerikanischen Ländern und ihren Regierungen müsse gefestigt und ständige Organe geschaffen werden, die die Fortdauer des Dialogs garantierten.

Der schönen Idee steht einiges entgegen. Zum einen lassen die derzeitigen politischen Machtverhältnisse in Mittelamerika, vor allem die historisch-wirtschaftliche und die neue, ideologisch begründete *Abhängigkeit von den USA,* einen eigenständigen politischen Weg überhaupt nicht zu. Zum anderen existieren *nationalistische Strömungen,* denen wenig an überregionaler Zusammenarbeit liegt, und selbst grundsätzliche Befürworter des Gedankens beugen sich von vorneherein der realistischen Einschätzung in die geringen Erfolgsaussichten.
Nicht zum Vorteil der politischen Entwicklungen im mittelamerikanischen Raum verengt sich zudem der Blick immer mehr auf ein einziges Land der Region, *Nicaragua.* Unter welt- und sicherheitspolitischem Aspekt mag die große Aufmerksamkeit und genaue Beobachtung der politischen Vorgänge dort begründet sein. Diese in hohem Maß ideologisch motivierte Konzentration auf ein Land verstellt jedoch den Blick auf die politische und soziale Entwicklung in den anderen Ländern der Region, die nicht nur entwicklungspolitisch weit weniger wichtig genommen werden. Einzelne europäische Politiker weisen seit Jahren darauf hin, daß das Fehlen eines europäischen politischen Konzepts für Mittelamerika nicht nur die drückenden sozialen Verhältnisse zementiert, sondern sich auch sicherheitsstrategisch bereits mittelfristig rächen könnte.

Übersteigerungen und Ausblendungen

Das übersteigerte Interesse an Nicaragua und die geringe internationale Beachtung des restlichen Mittelamerika lassen sich nun auch an einem besonders heiklen Bereich aufzeigen, der *Menschenrechtsproblematik.* In diesem Jahr mehrten sich die Stimmen in der westlichen Welt, die dem sandinistischen Regime schwere Menschenrechtsverletzungen vorwerfen, wohingegen über die nördlichen Nachbarländer Guatemala und El Salvador, wenn überhaupt, überwiegend mit dem Tenor der Genugtuung über Fortschritte in der Menschenrechtsfrage berichtet wird. Zahlreiche Berichte und Veröffentlichungen zu diesem Thema lassen allerdings auch unschwer das Interesse erkennen, das nicaraguanische Regime auf diese Weise zu diskreditieren. Für die amerikanische Regierung ist die *politische Instrumentalisierung* der Menschenrechtsfrage gängige politische Praxis, aber auch politische, selbst kirchliche Gruppierungen bei uns sowie Menschenrechtsorganisationen zeigen sich diesbezüglich anfällig (einige Vertreter der anderen Couleur reagierten entsprechend mit verharmlosenden Einschätzungen).

Den weit auseinanderliegenden Daten zur Lage der Menschenrechte in Nicaragua entspricht eine sehr *unterschiedliche Gesamtbewertung* der Situation. Sie reicht von „quantitativ und qualitativ schlimmer und schwieriger als unter der Somoza-Diktatur" (*Esteban Gonzalez* von der nicaraguanischen Menschenrechtskommission CPDH im Exil) bis „korrekt, von wenigen Einzelfällen abgesehen". Kirchenvertreter aus Mittelamerika beklagen in Gesprächen diese Polarisierung der Diskussion und die ungleiche Gewichtung der Menschenrechtsfrage vor allem in Westeuropa. So sprach sich ein mittelamerikanischer Bischof gegen Vergleiche mit der Situation in anderen Ländern zum Zweck der Entlastung und Verharmlosung aus, da jede Menschenrechtsverletzung zu verurteilen und anzuprangern sei. Er zeigte sich jedoch betroffen über die unkritische, ideologieträchtige Argumentation mancher engagierter Christen in der Bundesrepublik, die den unter staatlicher Repression lebenden und leidenden Menschen mit zweierlei Maß messe.

Vorsichtig zu bewertende Angaben

Nach Einschätzung kirchlicher Vertreter und Kenner Nicaraguas gab und gibt es unter der Herrschaft der Sandinisten über die massive Einschränkung der Bürgerrechte hinaus schwerwiegende Menschenrechtsverstöße. So schildert der des Landes verwiesene Bischof von Juigalpa, *Pablo Antonio Vega,* in einem im August in Rom veröffentlichten Bericht drei Fälle aus den Jahren 1982/83, in denen Gemeindehelfer aus seinem Bistum unter ungeklärten Umständen umgekommen, wahrscheinlich von Sicherheitskräften ermordet worden seien. Von 1979 bis heute sind dem Regime jedoch keine *systematischen,* in seinem Auftrag ausgeführte Gewaltverbrechen (Mord, Entführung und schwere Folter im Sinn der internationalen Menschenrechtsabkommen) nachgewiesen worden.

In den Gefängnissen des Staatssicherheitsdienstes (DGSE), insbesondere den weit abgelegenen, zu denen internationale Menschenrechtsorganisationen keinen Zutritt erhalten, werden nach Zeugenaussagen bei Verhören jedoch nicht selten *Foltermethoden,* wie Scheinhinrichtungen und Schläge, angewendet. In dokumentierten Einzelfällen ist es auch zu schwerer physischer Quälerei gekommen, einige der Verantwortlichen wurden vor Gericht gestellt und bestraft. Generell können die Haftbedingungen und Verhörmethoden unter dem Begriff der „weißen Folter" zusammengefaßt werden, die von vorzugsweise nächtlichen Verhören über Dunkelhaft in winzigen Zellen bis zur schikanösen Behandlung und der Androhung von Repressalien für Angehörige reicht. Nach Schätzungen, auf die sich auch kirchliche Stellen berufen, gibt es in Nicaragua zwischen 5000 und 10000 Gefangene.

Vorsichtig zu bewerten sind die Angaben der CPDH über sogenannte Verschwundene. Nach Aussage von *Juan Mendez* von der Menschenrechtsorganisation Ame-

rican Watch dokumentieren entsprechende Listen Fälle von Verhafteten, deren Angehörige von den Behörden über Wochen oder sogar Monate nicht erfahren haben, in welches Gefängnis der Verhaftete gebracht wurde. Es ist also einerseits gängige Praxis der nicaraguanischen Sicherheitsorgane, den Aufenthaltsort von Häftlingen über einen längeren Zeitraum geheimzuhalten. Da diese vermißt Gemeldeten aber in der überwiegenden Mehrzahl wieder ausfindig gemacht werden, ist ihre Bezeichnung als Verschwundene zumindest irreführend angesichts der Praxis anderer lateinamerikanischer Regime in der Vergangenheit wie in der Gegenwart, deren Verschwundene nur in geringer Zahl jemals wieder lebend auftauchten.

Nach Angaben dieser Menschenrechtsorganisation verschwanden zwischen 1979 und 1980 (zumindest zeitweilig) 600 Menschen; im Jahr 1984 registrierte sie 60 Fälle; 1985 erhielt sie 26 Vermißtenmeldungen. Die Berichte der CPDH wurden wiederholt angezweifelt, andererseits ist in Nicaragua wie in allen autoritären Regimen die systematische Erfassung von Verstößen gegen die Menschenrechte schwierig. Auf *massive* Weise verletzt das sandinistische Revolutionsregime indes die allgemeinen Rechte des Menschen: durch die zahlreichen Dekrete des Ausnahmezustands, durch das Spitzelwesen, die Nötigung der Bevölkerung, für das Regime zu arbeiten, Zwangsrekrutierungen und Zwangsumsiedlungen sowie die Knebelung oppositioneller und kirchlicher Organe. Gegen diese repressive, in fast alle Lebensbereiche dringende Politik des sandinistischen Regimes richtet sich auch die Kritik der Bischöfe des Landes.

Auch wo demokratisch gewählt wird, geht das Militär eigene Wege

Blutiger Terror herrscht hingegen immer noch in *Guatemala,* obwohl die Regierung *Cerezo* versucht, der Gewalt auch in den Reihen der Militärs und der extremen Rechten Herr zu werden. In der weltweiten Aufregung um Nicaragua sind Berichte von Menschenrechtsorganisationen über die Lage dort kaum zur Kenntnis genommen worden. Eine von „Pro Mundi Vita" herausgegebene Studie über die Verfolgung der Kirche in Guatemala belegt dieses Mißverhältnis im öffentlichen Bewußtsein.
Der Studie zufolge sind in Guatemala zwischen 1980 und 1985 zwischen 5000 und 10 000 Menschen spurlos verschwunden oder tot aufgefunden worden. (Die Gesamtzahl der Opfer in den vergangenen zwanzig Jahren liegt nach Angaben der guatemaltekischen Selbsthilfeorganisation „Grupo de Apoyo Mutuo (GAM)" bei 35 000 bis 40 000.) Verantwortlich für die Morde sind die guatemaltekische Armee, die sich mehrfach rühmte, keine Gefangenen zu machen, die Polizei und die rechtsextremen Todesschwadronen, die in den Jahren der Zerschlagung der Guerilla freie Hand hatten. Noch 1985 verschwanden bis zu 100 Menschen monatlich. Nach Angaben der Vereinten Nationen sank die Zahl politischer Morde von 992 (1984) auf 597 (1985). Seit 1978 wurden in Guatemala 12 Priester umgebracht, mehr als 100 Geistliche, Ordensleute und Laien wurden ins Exil getrieben, darunter Bischof *Juan Gerardi* von El Quiché, heute Weihbischof in Guatemala-Stadt. Die Zahl der ermordeten oder verschwundenen Katecheten geht in die Hunderte. Im März dieses Jahres brachte der Paderborner Generalvikar *Bruno Kresing* von einem Besuch zweier guatemaltekischer Diözesen eine Liste mit Namen von über 11 000 gewaltsam Getöteten, darunter viele Katecheten, allein aus der Diözese El Quiché mit. Die Gesamtzahl der Ermordeten und Verschwundenen, so habe man ihm berichtet, liege allein in diesem Bistum bei 20 000.
1985 wurden zwei führende Mitglieder des GAM mit den Spuren schwerer Folterungen ermordet aufgefunden. Der Gruppe gehören nach eigenen Angaben Angehörige von 1300 Verschwundenen an, in der Mehrzahl gewerkschaftlich organisierte Arbeiter und Studenten, Landarbeiter und Katecheten. Die christdemokratische Partei des Präsidenten Cerezo hat unter der Diktatur 2000 Mitglieder verloren. Zur derzeitigen Lage der Menschenrechte in Guatemala erklärte Vizepräsident *Carpio Nicolle,* ebenfalls Christdemokrat: „Es wird vergessen, daß man eine dreißigjährige Tradition des Übels nicht über Nacht ändern kann. Die guatemaltekische Verfassung garantiert die Menschenrechte, und wir sind bestrebt, der Verfassung zu entsprechen. Es gibt immer noch Gewalt in unserem Land, aber sie hat sich gegenüber früheren Zeiten verringert" (Lateinamerika-Report 9/86).
Auch aus *El Salvador* werden immer noch brutale Übergriffe beider Bürgerkriegsparteien bekannt. Nach Angaben des Erzbischofs von San Salvador, *Arturo Rivera Damas,* haben die Unruhen in den vergangenen sechs Jahren 61 000 Menschenleben gefordert, 7000 Menschen gelten als vermißt, 1000 sind als politische Gefangene inhaftiert. Die wahllose Bombardierung ländlicher Gebiete durch die Luftwaffe, der laut „Christian Legal Aid" zwischen Januar und September 1985 noch 802 Zivilisten zum Opfer fielen, ist nach internationalen Protesten eingeschränkt worden. Auch die politischen Morde (nach Angaben des Rechtshilfebüros „Oscar Romero" 1665 im Jahre 1985 allein durch die Sicherheitskräfte) sind in diesem Jahr zurückgegangen. Unvermindert hält jedoch die Folter an, insbesondere während der ersten 15 Hafttage, die nach dem Dekret Nr. 50 meist in Einzelhaft ohne Rechtsbeistand verbracht werden. Für die Brutalität der Foltermethoden spricht der schlechte körperliche Zustand der auf freien Fuß Gesetzten sowie eine hohe Anzahl schriftlicher Geständnisse. Nach einem Bericht der UN-Menschenrechtskommission wird in salvadorianischen Gefängnissen psychisch und physisch gefoltert; dies geschehe jedoch nicht im Auftrag der Behörden.

Regierungen unterliegen Gegenkräften

Während das sandinistische Regime von äußeren und inneren Kräften immer mehr in die Enge getrieben wird und eine Milderung oder Aufgabe der repressiven Politik

weniger zu erwarten ist als eine Verschärfung zu Lasten der Menschenrechte, bleibt die Entwicklung in Guatemala und El Salvador (in Honduras, von den USA zunehmend dominiert, ebenfalls) offen. Der unwägbare Faktor wird weiterhin das Militär sein, das in den christdemokratisch regierten Staaten Guatemala und El Salvador einen Großteil der Macht, wenn auch nicht die eigentliche politische Macht innehat.

Diese Länder sind Beispiele dafür, daß aufgrund der sensiblen inneren Machtbalance auch und gerade unter demokratisch orientierten und rechtsstaatlich gesinnten Regierungen Gegenkräfte wirksam werden, die das Erreichte leicht zunichte machen können. Der aus guten Gründen besorgte Blick auf Nicaragua sollte daher verstärkt seinen Nachbarländern gelten.

Gabriele Burchardt

„Das Lehramt befindet sich notwendigerweise eher in der Nachhut"

Ein Gespräch mit Charles Curran

Dem bekannten US-amerikanischen katholischen Moraltheologen Charles Curran, bisher Professor an der „Katholischen Universität von Amerika" in Washington, wurde wegen abweichender Positionen speziell in sexualethischen Fragen auf Geheiß der römischen Glaubenskongregation die Lehrbefugnis entzogen. Ein Deutschlandaufenthalt Currans Ende September bot Gelegenheit zu einem längeren Gespräch mit Curran über seinen Fall und seine Positionen. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Man hat dem gegenwärtigen Papst den Satz nachgesagt, zwischen dem kirchlichen Lehramt und manchen Moraltheologen gebe es eine Art Schisma. Ist der Entzug der Lehrerlaubnis für Sie durch die Glaubenskongregation Ausdruck dieses Zustandes?

Curran: Ich glaube nicht, daß es zu einem Schisma im Sinne eines totalen Zerwürfnisses zwischen Moraltheologie und kirchlichem Lehramt kommen wird. Zwischen beiden ist zwar eine erhebliche Spannung entstanden, aber eine solche Spannung muß es in gewissem Sinne sogar geben. Denn eine der Funktionen der Theologie besteht darin, Diskussionen voranzutreiben, neue Wege und Themenfelder zu sondieren, vorauszugehen. Das kirchliche Lehramt bewegt sich in diesem Zusammenhang notwendigerweise eher in der Nachhut. Daß es dabei zu Spannungen kommt, ist keine schlechte Sache. Nur müssen wir versuchen, diese Spannung schöpferisch zu nutzen und zerstörerische Wirkungen zu vermeiden. Wir brauchen Mechanismen, die einen kreativeren Umgang mit diesen Spannungen ermöglichen.

„Zu bestimmten Zeiten hat die Theologie die Rolle der loyalen Opposition zu spielen"

HK: Weisen Sie damit dem Lehramt gegenüber der Theologie nicht eine Aufgabe zu, mit der es sich vielleicht in der Theorie, aber kaum in der Praxis zufriedengeben kann?

Curran: Ich möchte nicht mißverstanden werden: Ich bin kein Gegner des kirchlichen hierarchischen Lehramtes. Wir benötigen es. In meinem Land hat vor allem das bischöfliche Lehramt eine Reihe von guten Vorstößen unternommen. Denken Sie an die Pastoralschreiben der Bischöfe zu Fragen des Friedens und der Wirtschaft. Dies sind gute Beispiele für die Art und Weise, wie das kirchliche Lehramt mit Schwierigkeiten und Problemen, die gegenwärtig die Welt bewegen, umgehen kann. Aber das hierarchische Lehramt muß auch anerkennen, daß es nur dann glaubwürdig wirkt, wenn es seinerseits die legitime Rolle der Theologen anzuerkennen bereit ist. Zur Rolle der Theologie gehört aber, daß sie gegebenenfalls auch abweichende Positionen vertreten kann. Ich sehe meine Rolle auch darin, das hierarchische kirchliche Lehramt gerade dadurch glaubwürdiger zu machen: Zu bestimmten Zeiten, ich betone: zu bestimmten Zeiten hat die Theologie die Rolle einer loyalen Opposition zu spielen, und dies letztlich im Dienst an der Kirche. Nur durch ehrliche Diskussion und kritische Analyse wird die Kirche in der Lage sein, sich zu wandeln.

HK: Sie fordern neue Mechanismen für einen angemesseneren Umgang zwischen Theologie und Lehramt. Wie sollen diese aussehen und wie sollen sie funktionieren?

Curran: Zunächst einmal muß die bestehende Verfahrensordnung der vatikanischen Glaubenskongregation revidiert werden. Die Rechte der Betroffenen werden nicht ausreichend geschützt. Kardinal Ratzinger selbst hat gesagt, daß sich die Glaubenskongregation zu Änderungen entschlossen hat, und zwar im Sinne dessen, was die deutschen Bischöfe vorgeschlagen haben (vgl. HK, August 1984, S. 360–368). Aber offenbar hatte man bislang noch nicht genügend Zeit, diese Änderungen in Kraft zu setzen. Jeder Betroffene sollte wissen, wer seine Ankläger sind. Und jeder sollte das Recht haben, sich beraten zu lassen. Man sollte auch die Möglichkeit haben, die gesamte Akte einsehen zu können. Wenn die Kirche anderen gegenüber Gerechtigkeit einklagt, benötigt sie selbst gerechte Strukturen und Verfahren.

HK: Zwei der von Ihnen genannten Verfahrensschwachpunkte spielten auch in Ihrem Fall eine Rolle. Kardinal Ratzinger hat Ihnen jedoch geantwortet, Ihre Ankläger seien die von Ihnen verfaßten Schriften und bei dem Gespräch mit der Glaubenskongregation sei ja ein Berater Ihres Vertrauens, der Moraltheologe Bernhard Häring, zugegen gewesen.

Curran: Das trifft auch zu. Nur wenn die Veröffentlichungen meine Ankläger sind, fragt es sich, warum dann alle diejenigen, die in der Sache dasselbe schreiben, nicht gleichfalls angeklagt werden. Viele in Deutschland und in anderen Teilen der Welt haben dasselbe gesagt wie ich. Wenn man als Kirche glaubwürdig sein will, muß man bei der Anwendung der eigenen Maßstäbe fair sein. Im übrigen sagt ja auch die Glaubenskongregation: Ein Prozeß beginnt dann, wenn eine Anklage gegen jemanden vorliegt. Und was die Beratung durch Bernhard Häring anging, ist zu sagen: Kardinal Ratzinger selbst hat deutlich gemacht, daß es sich bei unserem Gespräch nicht um ein formelles Gespräch im Sinne der Verfahrensordnung handelte. Nur wenn der Glaubenskongregation Zweifel kommen und sie es als notwendig erachtet, kommt es zu einem formellen Gespräch. In meinem Fall bestand dafür jedoch offenbar kein Bedarf. Meine Positionen in der Sache waren klar. Deshalb gab es nur ein informelles Gespräch. In einem formellen hätte ich keinen Berater haben können.

HK: Nun ist die Notwendigkeit der Novellierung der Verfahrensordnung bei Lehrbeanstandungen durch die Glaubenskongregation im Grunde nicht strittig. Aber warum braucht die Glaubenskongregation so lange dafür, warum geht sie Nebenwege (Verurteilungen ohne formelles Verfahren) und geht es nur um das Verfahren oder müßte sich die Rolle der Glaubenskongregation dabei grundsätzlich wandeln?

Curran: Dies ist in der Tat die Frage. Ich glaube, wichtig ist eines: Wir müssen mehr und mehr dahin kommen, daß solche Fälle zunächst auf lokaler Ebene behandelt werden, in meinem Fall in den Vereinigten Staaten. Die Glaubenskongregation sollte sich bei solchen Prozessen auf die Rolle der letzten Instanz beschränken.

HK: Die Glaubenskongregation versichert, dies anstreben zu wollen, soweit nicht ohnehin so verfahren werde (vgl. HK, August 1984, S. 362f.).

Curran: Richtig. Aber Absichtserklärungen und Praxis scheinen noch nicht hinreichend übereinzustimmen. Letztlich geht es um die Frage, wie ernst wir die Subsidiarität in der Kirche nehmen. Natürlich kann es dadurch auch zu zusätzlichen Spannungen kommen, und zwar zwischen der lokalen und der universalen Kirche. Aber der erste Schritt in diese Richtung war die Anerkennung der Kollegialität durch das Zweite Vatikanum. Wenn man die Kollegialität grundsätzlich akzeptiert und auf das Verhältnis der Rolle der Bischöfe, der Ortskirchen, der Bischofskonferenzen zu Rom auch praktisch anwenden will, muß man den Teil- und Lokalkirchen einen größeren Stellenwert einräumen. Interessant ist übrigens, daß Paul VI. dies in bezug auf soziale Fragestellungen in „Octogesima adveniens" von 1971 durchaus deutlich sah: Er sagt darin, daß es weder das Ziel noch die Aufgabe Roms und des Papstes sein könne, konkrete Direktiven für das zu geben, was in den einzelnen Ländern der Welt zu geschehen habe. Vielmehr müsse der einzelne auf der Basis der frohen Botschaft und der Lehre der Kirche zu Lösungen für die eigene Situation kommen.

„Es besteht in der Kirche die Gefahr einer schleichenden Infallibilisierung"

HK: Eine bloße Verlagerung der Entscheidung auf die teilkirchliche Ebene würde aber noch nicht bedeuten, daß auch die Entscheidungen selbst anders ausfallen.

Curran: Durchaus nicht. Nur gehört es zum Grundsatz der Subsidiarität, daß zunächst einmal die Theologen selbst sich bemühen müßten, mit den anstehenden Fragen fertig zu werden. Das erste Urteil müßte immer ein Urteil von Gleichen sein, also von Theologen. Theologen machen auch Fehler. Ich mache Fehler. Jeder von uns macht Fehler. Aber die normale Art und Weise, damit umzugehen, ist zunächst einmal die kollegiale Auseinandersetzung innerhalb der Gemeinschaft der Theologen. Wenn dann das hierarchische Lehramt zu einem bestimmten Zeitpunkt zum Ergebnis kommt, es müsse in diesen Prozeß eingreifen, dann muß es einerseits sehr sorgfältig die Rechte des einzelnen achten, und es muß andererseits den in der Kirche bestehenden Pluralismus an Theologien berücksichtigen, anstatt auf der Basis eines einzelnen Theologen oder einer bestimmten theologischen Richtung zu urteilen.

HK: Aber auch Rom denkt da heute pluraler, will es jedenfalls ...

Curran: Dies trifft zum Teil und in vielen Bereichen gewiß zu, aber es gibt auch immer noch Tendenzen, nur eine gewisse Handbuch-Theologie für maßgeblich zu halten, und es wird übersehen, daß auch andere Theologien existieren. In meinem Fall heißt das: Die meisten Leute in den Vereinigten Staaten sehen durchaus, daß meine Positionen im Grunde moderat sind, sich in einem mittleren Bereich dessen bewegen, was theologisch gedacht wird. Über 750 katholische Theologen in den USA leisteten ihre Unterschrift für eine Solidaritäts-Erklärung. Und selbst wenn sie nicht in allen einzelnen Punkten mit meinen Positionen übereinstimmen, so sind sie doch mit mir der Meinung, daß ich ein Recht habe, diese Positionen zu vertreten, und daß diese meine Positionen sich im Bereich dessen bewegen, was katholisch als rechtgläubig anzusehen ist.

HK: Gerade in Ihrem Fall geht es aber weniger darum, ob es eine legitime theologische Pluralität gibt, sondern zugespitzt um das Verhältnis von fehlbarer und unfehl-

barer kirchlicher Lehre. Müssen Sie dem Lehramt aus pastoralen Gründen nicht auch dort ein Eingriffsrecht zubilligen, wo es nicht um definierte Glaubens- und Morallehren im strengen Sinne geht?

Curran: Wenn ich zwischen der fehlbaren und unfehlbaren Lehre unterscheide, sage ich damit noch keineswegs, daß man schon deshalb, weil etwas nicht unfehlbar definiert ist, anderer Meinung sein könne. Ich spreche in dem Zusammenhang lediglich von einigen nicht-unfehlbaren Lehren. Dabei möchte ich im wesentlichen eine Unterscheidung vornehmen zwischen dem, was zum Kern des Glaubens gehört, und dem, was weiter von ihm weg liegt. Kardinal Ratzinger hat gesagt, die Kirche könne nicht nur aus dem bestehen, was unfehlbar definiert ist. Dem stimme ich zu. Das Gegenteil wäre eine unhistorische Sichtweise. Unfehlbarkeit ist für mehr anzunehmen, als nur für das, was als solches definiert ist. Dennoch glaube ich, daß in der Kirche die Gefahr besteht zu dem, was man eine schleichende Infallibilisierung nennen könnte.

HK: Aber wie kommen Sie dann mit der Schwierigkeit zurecht, einerseits unfehlbare und fehlbare kirchliche Lehre nicht ungebührlich auseinanderzureißen, andererseits der menschlichen Wirklichkeit ausreichend gerecht zu werden?

Curran: In der Moral ist es wichtig, verschiedene Ebenen von Moralität anzuerkennen. Es ist zu unterscheiden zwischen solchen Aussagen, die allgemeingültig sind, und solchen Aussagen, die eine spezifischere, aber eingeschränktere Bedeutung haben. Zum Christsein gehören z. B. Mitleid, Glaube, Hoffnung. Dies sind Haltungen, Tugenden, ohne die man kein Christ sein kann. Bei der Kritik an meinen moraltheologischen Positionen geht es aber nicht um solche Haltungen, sondern es geht um sehr spezielle Normen, bei denen sich zeigt, daß auf die vorhin genannten Haltungen bezogene Werte miteinander in Konflikt geraten können. Es handelt sich aber erstens um Dinge, die einigermaßen weit entfernt sind vom Kern des Glaubens. Zweitens geht es dabei um Fragen, die epistemologisch so komplex sind, daß es unmöglich ist, eine Sicherheit zu erreichen, die die Möglichkeit des Irrtums ausschließt.

HK: Nehmen wir als praktisches Beispiel die Unauflöslichkeit der Ehe ...

Curran: Hier ist meine Position ganz klar. Die Unauflöslichkeit steht für mich als Gebot fest. Ich verstehe darunter ein Zielgebot, dem wir alle ausnahmslos verpflichtet sind. Aber in bestimmten Situationen müssen wir berücksichtigen, daß Ehen, wie immer die Schuld daran zu beurteilen ist, scheitern. Selbst Matthäus und Paulus machten Ausnahmen. Ich meine, daß die Kirche heute Ähnliches tun muß. Sie muß Scheidung in bestimmten Fällen zulassen. Das legt mir meine seelsorgliche Arbeit mit geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken als zwingend nahe.

„Ich gebe der Erfahrung einen größeren Stellenwert, ohne sie absolut zu setzen"

HK: Wo liegt in den anderen strittigen Fragen – der Abtreibung, Kontrazeption, Homosexualität usw. – der eigentliche Unterschied zwischen Ihrer Position und der des Lehramtes? Ist es letztlich der Unterschied zwischen einer vom ontologisch-statischen Normenverständnis und einer stärker von den konkreten Verhaltens- und Handlungssituationen her argumentierenden Ethik?

Curran: Ich würde den Unterschied in den Positionen etwas anders beschreiben. Wie viele andere zeitgenössische Moraltheologen gebe ich der Erfahrung des einzelnen eine größere Bedeutung, als es die traditionellere Richtung tut, der die Glaubenskongregation folgt. Erfahrung hat mit Geschichte und Geschichtlichkeit zu tun. Wort und Leben Jesu treffen auf Menschen, die unter jeweils verschiedenen historischen und kulturellen Verhältnissen leben. Ich gebe der Erfahrung einen größeren Stellenwert, ohne sie jedoch absolut zu setzen. Die traditionellere, klassische Position bezeichne ich deshalb nicht gerne als ontologisch, weil ja auch meine Position nicht auf Ontologie verzichtet. Es ist ja nicht so, als gäbe es eine einzige ontologische Position, und alles andere wäre relativistisch.

HK: Und trotzdem werden Ihre Positionen von manchen gelesen als bloße Anpassung an Standards, wie sie sich in der modernen bürgerlichen Gesellschaft herausgebildet haben.

Curran: Deshalb sage ich ja gerade, daß man die zeitgenössische Erfahrung nicht einfach absolut setzen darf. Ich glaube z. B., daß es für viele Katholiken eine wichtige Erfahrung ist zu sehen, wie sehr sich die Kirche im Laufe der Zeit verändert hat. Bei einer Pressekonferenz in den USA habe ich dies – sehr vergröbert natürlich – so verdeutlicht: Der heilige Petrus hätte bei einer heutigen Katechismusprüfung erhebliche Schwierigkeiten: Er wüßte nicht, wie viele Sakramente es gibt, wie viele Personen in Gott sind. Der „Genius" des römischen Katholizismus bestand immer darin, daß er nicht sagte: Die Schrift allein, sondern: Schrift und Tradition. Und Tradition endete durchaus nicht vor fünfzig Jahren. Auch ein Thomas von Aquin hat nicht einfach wiederholt, was Menschen vor ihm gedacht hatten, sondern er hat sich dem zeitgenössischen Denken seiner Zeit gestellt, um in dessen Kategorien den christlichen Glauben besser verstehen zu helfen. So müssen auch wir unser Verhalten zu der uns umgebenden Kultur sehen. Manches können wir bejahen, anderes müssen wir ablehnen. Aber wir müssen unsere Zeit verstehen. In dieser Haltung steckt etwas von dem katholischen Verständnis des Gutseins der Schöpfung, der Inkarnation und der fortdauernden Gegenwart Christi in der Welt. Jedoch ist zugleich auch die Sünde gegenwärtig, das Reich Gottes steht letztlich noch aus. In dieser Spannung leben wir. Und durch solche Span-

nungen hindurch ändert sich die Kirche und bleibt doch sie selbst: 1816 meinte das Heilige Offizium noch, die Sklaverei sei keineswegs durch und durch schlecht. Kardinal Ratzinger hat davon gesprochen, daß die Moraltheologen vor der Alternative stünden, sich für das Ethos von Evangelium und Kirche oder das Ethos der westlichen modernen Gesellschaft entscheiden zu müssen. Und unglücklicherweise entschieden sich so viele Moraltheologen für einen Dissens mit dem Lehramt. Ich sehe das nicht so. Eher sehe ich beim Lehramt wieder ausgeprägter eine neoaugustinische Position am Werk. Ich glaube, ich selber dürfte thomistischer denken als Kardinal Ratzinger ...

„Mein Denken ist weniger durch das Paradox als durch ein Sowohl-Als-auch charakterisiert"

HK: Aber auch Kritiker werden Ratzinger attestieren, daß es ihm gerade zeitgenössischen Strömungen gegenüber um das unterscheidend Christliche geht, dessen Mitte das Ärgernis des Kreuzes ist.

Curran: Gewiß muß das Kreuz im Leben eines Christen einen zentralen Platz einnehmen. Nur müssen wir vorsichtig dabei sein, wie wir es gebrauchen. Als ich 1964 das erstemal über die Empfängnisverhütung sprach, argumentierte ich zugunsten der kirchlichen Position auf der Basis der Passion und der Auferstehung. Ich sagte damals, daß es im Leben eines jeden auch Leiden geben müsse. Danach wurde mir aber bald klar, daß wir heute alles Mögliche unternehmen, um Leiden zu vermeiden. Und das ist richtig so. Nehmen Sie die moderne Medizin. Wir sagen nicht: leide, wir sagen: gehe zum Arzt. Aber es gibt Situationen, in denen wir nichts tun können und sehen uns damit sehr direkt mit dem Kreuz konfrontiert. Wenn Sie ein Fundamentalist wären, würde ich sagen: Selbst Jesus wünschte sich das Kreuz wenn möglich weg. Gerade die protestantische Tradition hat vielfach in solchen Entgegensetzungen gedacht: Die Macht Gottes wird bekannt in menschlicher Schwachheit, die Freude Gottes in menschlichem Leiden, die Existenz Gottes im Tod der Menschen. Die katholische Tradition hat immer demgegenüber stärker, wie ich es nenne, transformatorisch gedacht: Die Freude Gottes wird auch erfahren in menschlicher Freude, die Schönheit Gottes in menschlicher Schönheit, die Existenz Gottes im Leben der Menschen. Dennoch gibt es existentiell grundlegende Situationen, in denen sich die Existenz Gottes im menschlichen Tod zeigt, die Macht Gottes in menschlicher Schwachheit.

HK: Und das Kreuz wäre demnach ...

Curran: ... Jedenfalls nicht etwas, was sich allem entgegenstellt, was in der Welt geschieht. Das Kreuz existiert auch in der Inkarnation, in der Auferstehung. Inkarnation besagt: Alles, was zur Schöpfung gehört, ist gut. Auferstehung umgreift die ganze Wirklichkeit. Das Kreuz müssen wir im Lichte der fünf christlichen Geheimnisse, wie ich sie nenne, sehen: Schöpfung, Sünde, Inkarnation, Erlösung, Auferstehung. Wir sollten immer alle fünf präsent haben. Falsch wird es da, wo man das eine oder andere Element übersieht. Manch einer vergißt das Gutsein der Schöpfung, manche ordnen der Welt zu viel, manche zu wenig Sünde zu. Bei manchen fallen die Eschata in sich zusammen, sie glauben, daß die Fülle des Reiches Gottes morgen verwirklicht sein wird. Wir müssen die fünf Größen in ihrer Spannung zueinander sehen und diese Spannung aushalten. Insofern ist mein Denken weniger durch das Paradox charakterisiert als durch ein Sowohl-Als-auch.

HK: Ist das dann die von Ihnen so benannte Theologie des Kompromisses bzw. wie verstehen Sie diese?

Curran: Mir geht es bei dem Stichwort „Theologie des Kompromisses" nicht so sehr um ein alles erklärendes Prinzip. Es soll in einer komplexen Wirklichkeit vielmehr nur einen hier und jetzt gültigen Ausgleich von Gütern und Werten zustande bringen. Nehmen Sie als Beispiel die Homosexualität. Ich verstehe Homosexualität nicht so sehr als eine persönliche Sünde, sondern als Sünde aus dem Zustand der Welt. Wenn jemand in diesem Zustand lebt, ist ihm u. U. etwas erlaubt zu tun, was anderen, die an sich nicht in dieser Situation leben, nicht erlaubt ist. Ich habe hier sehr enge Grenzen gezogen: Homosexuelle Beziehungen innerhalb einer persönlichen Bindung, die auf Dauerhaftigkeit angelegt ist, können meines Erachtens akzeptiert werden. Oder das Thema künstliche Empfängnisverhütung. Hierbei geht es um menschliche Endlichkeit: Zwei Güter treffen hier aufeinander und eines kann unter bestimmten Umständen zugunsten des anderen geopfert werden. Oder das Thema Ehescheidung: Hierbei geht es um die Spannung zwischen der eschatologischen Fülle und der Tatsache, daß menschliches Handeln hier und jetzt mit Mängeln behaftet ist, daß Ehen scheitern können.

„Man kann das Gewissen auch verabsolutieren"

HK: In allem also eine Form der Güterabwägung, wie sie einem stärker deontologisch-normativistisch ausgerichteten Denken leicht relativistisch vorkommen kann ...

Curran: Das muß nicht sein. Denn diese Theorie, die ich vertrete, besagt, daß aus Gründen der Verhältnismäßigkeit ein nicht-sittliches (vormoralisches) Übel nicht immer auch als moralisches Übel angesehen werden muß. Nur bedeutet dieses keinesfalls einen Utilitarismus. Auch auf der Grundlage des Proportionalismus lassen sich absolute Normen rechtfertigen. So halte ich z. B. auf der gleichen Basis am Verbot unterschiedsloser Tötung von Kämpfenden und Nichtkämpfenden im Kriegsfall fest, während viele Proportionalisten eine solche Norm über-

haupt bestreiten. Ich sehe jedoch keinen Grund, der das direkte Töten von Teilen der Zivilbevölkerung rechtfertigen kann.

HK: Weil Sie gerade ein Beispiel der Sozialethik erwähnen. Es fällt auf, daß das kirchliche Lehramt in der Sozialethik immer noch sehr viel zurückhaltender ist als bei der Individualethik. Kommt das daher, daß es im einen Fall sehr viel stärker auf das Gewissen des einzelnen setzt als im anderen? Und warum spitzt sich das gerade bei der Sexualität zu?

Curran: Wir haben es hierbei kirchlicherseits zweifellos mit einem gewichtigen historischen Problem zu tun. Hinzu kommt, daß Sexualität für Menschen eine angstmachende Angelegenheit sein kann. Wo Sexualität und Autorität zusammenkommen, kann schnell eine explosive Lage entstehen. Der Unterschied im Vergleich von Individual- und Sozialethik ist jedoch auch noch in methodologischer Hinsicht interessant: Die Kirche verhält sich im Bereich der Sozialethik viel geschichtsbewußter. Und es wird in der Sozialethik größerer Nachdruck auf die Naturverhaftetheit der Person gelegt. So kommt es in der Tat zu einer immer größeren Divergenz zwischen der Sozialethik und ihrer Methodologie einerseits und der Individualethik und ihrer Methodologie andererseits.

HK: Gibt es gegenwärtig aber nicht insgesamt eher eine Verlagerung von der Individualethik zur Sozialethik auch im Sinne einer stärkeren Einbindung der persönlichen Verantwortung in den sozialen Kontext. Wie stehen Sie dazu?

Curran: Solche Verlagerungen gibt es, sie können aber für mich keine Alternative sein. Wir müssen uns mit beidem beschäftigen, der Individual- und der Sozialethik. Fragen wie Ökologie, Kernenergie, Frieden, technologische Entwicklung, Wirtschaft in der Dritten Welt – all das sind gewiß bedeutungsvolle Themen. Aber Fragen wie z. B. Ehescheidung und Wiederverheiratung betreffen nicht nur das Individuum, sondern auch die Gemeinschaft.

„Mit mir sollte ein Exempel gegenüber der US-Kirche statuiert werden"

HK: Kommen Sie nicht gerade gegenwärtig in die Gefahr – ich denke z. B. an die Abtreibungsdiskussion in den USA –, daß sich Ihnen wegen des Entzugs der Lehrerlaubnis so mancher Curran-Sympathisant als falscher Freund anbietet?

Curran: O ja. Da gibt es z. B. bestimmte Fernsehprogramme, bei denen ich nicht aufgetreten bin, weil ich von vorneherein den Eindruck hatte, daß man dort nur gegen die Kirche voreingenommen ist. Das gilt z. B. auch für die Frage der Abtreibung auf Verlangen. Leute, die diese Position vertreten und mich unterstützen wollen, kann ich immer nur daran erinnern, daß ich mit ihrer Position nichts zu tun habe. Oder andere sagen: Curran ist in jedem für die Gewissensfreiheit. Vorsicht, kann ich da nur sagen. Man kann das Gewissen auch verabsolutieren.

HK: Wie Sie sind wohl viele der Meinung, daß wir uns in sexualethischen Fragen kirchenamtlich gegenwärtig in einer Sackgasse befinden. Aber sie exponieren sich nicht, weil für sie diese Fragen die Bedeutung nicht haben, die ihnen zugemessen wird, oder weil sie hoffen, der Konflikt löse sich irgendwann von selbst auf. Warum exponieren Sie sich?

Curran: Ein Grund dafür, daß über diese Fragen gesprochen werden muß, besteht meiner Ansicht nach darin, daß sonst die Kirche weiter an Glaubwürdigkeit verlieren würde. Viele Menschen haben die Kirche verlassen. Ich fordere die Menschen auf, anstatt die Kirche zu verlassen, sich für den Wandel einzusetzen. Man kann diese Fragen nicht einfach unter den Teppich kehren. Es ist wichtig, daß wir uns ihnen stellen. In mancherlei Hinsicht spielen Themen wie die Empfängnisverhütung in der pastoralen Praxis in der Tat, wie jeder weiß, keine große Bedeutung mehr. Aber sie erhalten einen symbolischen Wert: Wenn wir hier nicht zu einer Veränderung kommen, werden wir auch woanders nicht zu einer Veränderung kommen. Denken Sie bitte daran, daß das größte innerkirchliche Problem der nächsten Jahre die Stellung der Frau sein wird.

HK: Ist es zum Fall Curran auch deshalb gekommen, weil Sie sich nicht auf Ihre Aufgabe als Hochschullehrer beschränkten, sondern in die breitere kirchliche und außerkirchliche Öffentlichkeit hineingewirkt haben?

Curran: Für meine Position wäre es sicher leichter, wenn ich mich auf die Rolle des Theologen beschränken würde. Aber ich glaube nicht, daß dies fair wäre. Spannungen verursachen diese Themen nicht, weil ich als Theologe von der kirchenamtlichen Linie abweiche, sondern weil normale Gläubige als Glieder der Kirche abweichende Meinungen vertreten. Ich sehe meine Aufgabe darin, den Menschen daran zu erinnern: Du brauchst nicht die Kirche zu verlassen, du kannst ein guter, loyaler Katholik sein, auch wenn du in bestimmten Punkten eine andere Meinung vertrittst. Die für mich überraschendste Kategorie bei den rund 2000 Briefen, die ich in den letzten Wochen erhielt, war die von alten katholischen Gläubigen. Viele dieser Briefe lauteten etwa so: Ich bin eine 70jährige Mutter von sechs Kindern und Großmutter von 32 Enkelkindern. Bei meinen Kindern und Enkelkindern habe ich gesehen, daß die Kirche ihre Haltung ändern muß. Ich bin gewiß kein spekulativer Theologe und will es auch nicht sein. Aber Moraltheologen müssen meiner Ansicht nach versuchen, die Alltagsprobleme der Menschen im Lichte von froher Botschaft und kirchlicher Tradition anzugehen.

HK: Wo ist dann Ihrer Ansicht nach der Weg, der aus den allenthalben festgestellten Blockierungen herausführt?

Curran: Ich bin sicher, daß sich auch weiterhin genügend kompetente Leute mit den Problemen befassen und auch Lösungen finden werden. Im übrigen gibt es aus der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils ein berühmt gewordenes Buch, in dem jemand das Gesetz aufstellte, Rom rufe dann am lautesten und reagiere am härtesten, wenn es dabei ist, seine Haltung zu ändern. Ob diese Beobachtung richtig ist oder nicht, weiß ich nicht. Ich hoffe es.

HK: Wir möchten Sie nicht zum Richter in eigener Sache machen. Aber steht der Fall Curran für sich oder ist er eher symptomatisch für die gegenwärtige Einschätzung der Kirche in den USA durch Rom?

Curran: Ein Zufall ist mein Fall sicher nicht. Zwischen Rom und der Kirche in den USA bestehen seit einiger Zeit erhebliche Spannungen. Gegen zwei US-Bischöfe gab es Untersuchungen: Hunthausen von Seattle und Sullivan von Richmond. In den letzten zwei Jahren prüfte Rom die US-Seminare und die Ordensgemeinschaften. Die Kirche in den USA ist eine bedeutende Kirche. Die USA haben mehr Theologen als alle anderen Länder. Hinzukommen die vielen Universitäten und Colleges, insgesamt 235. Im übrigen waren auch in der Vergangenheit die Beziehungen Roms zu bestimmten Theologen durch mehr beeinflußt als nur durch theologische Faktoren. Nehmen Sie das Beispiel Leonardo Boff. Boff ist keineswegs der radikalste katholische Befreiungstheologe. Aber Boff stammt aus Brasilien. Zwischen Brasilien und Rom gab es gleichfalls erhebliche Spannungen. Ich glaube schon, daß mit mir ein Exempel statuiert werden sollte gegenüber der US-Kirche und der besonders großen Gruppe von Theologen dieses Landes.

„Ich habe versucht, den Dialog respektvoll zu führen"

HK: Könnte das auch daran liegen, daß die katholische Kirche sich bis heute immer noch besonders schwer tut mit dem, was man „amerikanischen Geist" nennt und dieser Geist natürlich auch seine Schattenseiten hat?

Curran: Es gibt sicher manches, was am „amerikanischen Geist" zu kritisieren ist. Ich erwähnte bereits die Pastoralschreiben der US-Bischöfe zu Fragen von Frieden und Wirtschaft, in denen dies durchaus geschieht. Andererseits sind da doch auch eine Reihe von Dingen, bei denen die Kirche von den amerikanischen Erfahrungen lernen könnte und ja auch gelernt hat. Denken Sie an die Berücksichtigung der Menschenrechte durch die Kirche, wie sie erstmals in „Pacem in terris" von Johannes XXIII. zum Ausdruck kam, oder an „Dignitatis humanae", die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Und immerhin ist es heute in Amerika nicht schwieriger, die frohe Botschaft zu verkünden als anderswo: Auch bei uns tendiert man weg von einem totalen Individualismus. Vergessen darf man nicht den starken Fundamentalismus in den protestantischen Kirchen, der nun auch mehr und mehr in die katholische Kirche hineinzuwirken beginnt. Z.B. im Rahmen der charismatischen Bewegung, in der manche, durchaus nicht alle, recht fundamentalistisch eingestellt sind. Es besteht ein Durst nach spirituellen Werten. Das Bedürfnis nach Religion findet Anerkennung. Viele Leute sehen, daß der technologischen Entwicklung Grenzen gesetzt werden müssen.

HK: Ein Teil der Solidarisierung, die Sie in den USA erfahren, scheint sich auch durch die Tatsache zu erklären, daß man ohnehin seit einiger Zeit um die Autonomie der katholischen Universitäten zu fürchten begonnen hat ...

Curran: In den USA legt man in der Tat großen Wert auf die Autonomie und die akademische Freiheit in den Colleges und Universitäten. Keine Kraft von außen, sei sie klerikal oder laikal, soll Entscheidungen fällen dürfen, die sich unmittelbar im akademischen Bereich auswirken. Nach Plänen der vatikanischen Unterrichtskongregation soll nun der can. 812 in den Statuten aller katholischen Universitäten inkorporiert werden. Wenn diese Gesetzgebung tatsächlich in Kraft treten sollte, wird es in den USA heißen: Das sind aber keine Universitäten im eigentlichen Sinne des Wortes mehr. Damit könnten staatliche Beihilfen zurückgezogen werden. Das ist zwar kein Argument dafür, es nicht zu tun. Dennoch wäre ich hier vorsichtig. Ich möchte die geltende Rechtslage verteidigen. Letztlich wird sie der katholischen Theologie und der Kirche selbst mehr helfen als die geplante Änderung.

HK: Erst unlängst haben Sie angedeutet, Sie würden alle kirchenrechtlichen und zivilrechtlichen Möglichkeiten ausschöpfen, um den Entzug der Lehrerlaubnis rückgängig zu machen. Welche Möglichkeiten gibt es da überhaupt noch?

Curran: Zunächst einmal möchte ich feststellen, daß ich hinter mir keine Brücken abbrechen will. Nach den Universitätsstatuten habe ich die Möglichkeit, vor dem Entzug der Lehrerlaubnis einen Prozeß zu verlangen. Zu diesem Zweck wird aus Mitgliedern der Fakultät ein Komitee gebildet. Dieses hat die Aufgabe festzustellen, ob die Gründe des Kanzlers der Universität ausreichen, um mir die kirchliche Lehrerlaubnis zu entziehen. Es waren meine Kollegen, die mich baten, den Prozeß anzustrengen. Ich kann nicht für alle sprechen, aber ich habe den Eindruck, daß sie auf diese Weise auch ihr Recht verteidigen wollen. Dieser Prozeß wird Ende Oktober mit der Ernennung der Komiteemitglieder beginnen. Realistischerweise muß ich mir aber eingestehen, daß ich diesen Prozeß wahrscheinlich nicht gewinnen kann. 50 Prozent der Mitglieder des Kuratoriums der Universität, dem dieses Komitee dann berichten muß, sind Kleriker, die meisten von ihnen Bischöfe. Von daher setze ich nicht viel Hoffnung in dieses Verfahren. Daneben gibt es noch einen zivilrechtlichen Aspekt: Ich habe einen gesetzlich bindenden Vertrag. Aber bevor ich diesen zivilrechtlichen Weg einschlage, muß erst der interne Prozeß der Universität vorüber sein. Die katholische Universität, an

der ich lehre, steht unter der Aufsicht des Bundesstaates Maryland.

HK: Wie schätzen Sie Ihre Lage nach dem römischen Verdikt insgesamt ein?

Curran: Am Tag nach dem Bekanntwerden des Lehrentzugs habe ich auf einer Pressekonferenz gesagt: Das ist keine so horrende Sache. Ich kann einen Job verlieren. Viele Menschen verlieren Jobs. Und wenn ich dies noch hinzufügen darf: Ich habe die ganze Zeit über versucht, den Dialog respektvoll zu führen und jede unnötige Polemik zu vermeiden. Manche haben mir empfohlen, mich ganz ruhig zu verhalten und nichts zu sagen. Diesen Weg bin ich nicht gegangen, weil ich glaube, daß es wichtig ist, die Sachdiskussion voranzubringen. Ich sehe mich nach einem Weg um, dies ganz im Sinne des alten theologischen Axioms zu tun: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

Politik – Moral – Recht

Ein Vortrag von Bischof Karl Lehmann

Das Verhältnis von Moral und Recht ist zu einem Dauerthema öffentlicher Auseinandersetzung geworden, besonders in den Beziehungen zwischen Politik, gesellschaftlichen Interessengruppen und Kirche. Interdisziplinär durchgearbeitete Stellungnahmen dazu sind aber gerade im kirchlichen Bereich selten. Die Ausführungen des Bischofs von Mainz, Karl Lehmann, entstanden auf dem Hintergrund einer langen Auseinandersetzung speziell um die „Grundwerte", vorgetragen auf der letzten Tagung der Gesellschaft katholischer Publizisten in Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 11. Oktober und hier in überarbeiteter Form abgedruckt, füllen eine lange empfundene Lücke. Bischof Lehmann geht es dabei nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, um die konkreten Anwendungsbereiche, sondern um eine grundsätzliche Klärung im Horizont der heutigen Gesellschaft unter Einbeziehung der gerade kirchlich oft sehr vernachlässigten geschichtlichen Wirkungsfaktoren in diesem Bereich. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

I. Zwei Dimensionen von Verbindlichkeiten

Wenn man die Verhältnisbestimmungen zwischen Politik – Recht – Moral erläutert, kommt einem zunächst spontan ein alter Gegensatz zwischen den angesprochenen Größen in Erinnerung. Seit den Anfängen des abendländischen Rechtsdenkens gibt es zwei konkurrierende Grundpositionen, den Rechtspositivismus sowie das Naturrechts- und Vernunftrechtsdenken. Dahinter steckt zunächst einmal die Frage, ob positives Recht überpositiven Grundsätzen, vor allem der Sittlichkeit, verpflichtet ist. Zugleich ist damit das Problem gegeben, ob sich das Recht sinnvollerweise ohne jeden Bezug auf sittliche Verbindlichkeiten definieren läßt, wenn wir „Moral" einmal damit gleichsetzen dürfen. Nach dem Naturrechtsdenken gibt es allgemeine und absolut verbindliche Grundsätze der Sittlichkeit, mit denen die Rechtsnormen übereinstimmen sollen. Diese Grundsätze sind der menschlichen Verfügung entzogen und können mit Hilfe der natürlichen Fähigkeiten der Vernunft erkannt werden (daher auch „Vernunftrecht"). Eine solche Position, wie immer sie zwischen den einzelnen Naturrechtsvertretern und ihren Schulen begriffen wird, tendiert ansatzweise auf eine große Nähe von Recht und Moral. Rechtsnormen erscheinen so als ethische Forderungen von besonderer Dringlichkeit. Das Recht soll die höhere Verbindlichkeit dieser Norm schützen und sichern. Ihre Verletzung wird mit Sanktionen, ja mit Strafen belegt und geahndet. Auch wenn die Ausdrücke „Naturrecht" und „Vernunftrecht" von zeitgenössischen Philosophen eher vermieden werden, so gibt es doch auch heute ähnliche Argumentationsweisen.

Der Rechtspositivismus bestreitet die Bindung positiven Rechts an sittliche Grundsätze. Er sieht in den Rechtsnormen eine eigene spezifische Klasse von Regeln, die sich durch die Art ihrer Wirksamkeit und Durchsetzbarkeit von jeder Moral unterscheidet. Die Rechtsordnung gilt als eine ausschließlich empirische Gegebenheit in der sozialen Realität. Das Recht hat die technische Funktion einer Ordnung des sozialen Zusammenlebens; es regelt wertfrei und wertungsfrei menschliches Verhalten; Strafsanktionen soll es nur geben, wenn eine unmittelbare Sozialschädlichkeit des Verhaltens dies verlangt. Der Rechtspositivismus geht von einer Trennung zwischen Recht und Moral aus. Sie haben nichts miteinander zu tun.

Es liegt auf der Hand, daß sich diese – hier schematisch und abstrakt gezeichneten – Positionen zunächst nur in einer Gemeinsamkeit treffen, nämlich in der Annahme von zwei *Dimensionen von Verbindlichkeiten:* Recht und Moral. Der Streit zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus geht primär darum, ob die beiden Gruppen von Verbindlichkeiten (Recht und Moral) sich gegenseitig ausschließen, wie der Rechtspositivismus folgert, oder sich mindestens zum Teil überschneiden, wie ein Naturrechtsdenken annimmt. Es besteht kein Zweifel, daß beide Systeme jeweils gute Gründe für sich haben, zugleich der Kritik unterliegen und daß es gewisse Mischformen der Erklärung gibt. Denn einmal verkennt auch

kein Naturrechtsdenken, daß geschichtliche Gestaltungselemente menschlicher Übereinkunft oder faktischer gesellschaftlicher Verhältnisse in ein bestehendes Rechtsgefüge eingehen können und auch eingegangen sind (vgl. die Rolle des römischen Rechts), zum anderen kann auch der Rechtspositivismus nicht verdrängen, daß es bei allen faktisch durchgesetzten Rechtsnormen vorpositive Sitten und Überzeugungen gibt, die auf die Normbildung Einfluß genommen haben.

II. Woher die Kontroversen rühren

Die *Kontroversen* um die Beziehung sind natürlich in hohem Maß von den begrifflichen Unklarheiten der Leitworte Politik – Recht – Moral geprägt. Zweifellos sind diese Grundbegriffe mehrdeutig und werden in verschiedener Bedeutungskonstellation einander zugeordnet. Allgemein geht es um *Regeln für das menschliche Verhalten.* Recht und Moral betreffen ja das individuelle und soziale Verhalten des Menschen. Die Philosophie unterscheidet mit guten Gründen das Gebiet technischer Regeln und Spielregeln, die bloß für das Erreichen einzelner Zwecksetzungen oder für bestimmte vorübergehende Tätigkeiten gelten, und jenen Bereich von Regeln, die grundsätzlich und allgemein für menschliches Verhalten in Kraft sind: *G. Patzig* (Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971, 9ff.) schlägt mit vielen anderen für die zuletzt genannte Gruppe eine Dreiteilung vor:

1. Regeln der Konvention bzw. der gesellschaftlichen Etikette,
2. Moralische Normen,
3. Gebote der Rechtsordnung.

Der Übergang zwischen den Regeln der Konvention und den moralischen Normen ist nicht leicht abgrenzbar, wie allein schon zwischen den beiden ersten Größen der ganze Bereich des „Taktes" beweist. Allerdings gibt es eindeutige Fälle bloßer Konvention und moralischer Verpflichtungen, die nicht auf Gewohnheit und Übereinkunft beruhen. Auch die moralischen Normen unterscheiden sich von den Geboten der Rechtsordnung. Rechtsregeln werden zu einer bestimmten Zeit in einer konkreten Gesellschaft erlassen. Sie sind fixiert und dokumentierbar. Über solche Rechtsnormen kann man streiten, wieweit z.B. ihr Geltungsbereich geht. „Rechtsnormen sind einklagbar und erzwingbar; bei moralischen Regeln können als Sanktion nur Ermahnung, Mißbilligung und schließlich Abbruch des Umgangs auftreten. Eine Rechtsnorm, die fast jeder übertritt, ist ausgehöhlt und kann aufgegeben werden. Dagegen bleiben moralische Regeln auch dann in Kraft, wenn sie generell mißachtet werden. Wenn die christliche Forderung ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' eine berechtigte moralische Forderung ist, so bleibt sie bestehen, auch wenn nur wenige Menschen immer und viele Menschen überhaupt nicht nach ihr leben können oder wollen" (*G. Patzig,* Ethik ohne Metaphysik, 12). Rechtsregeln beziehen sich ferner auf das äußere Verhalten der Menschen und schreiben keine Gesinnung vor. In welcher Gesinnung jemand seine Steuern bezahlt, ist für die Beurteilung seiner Handlungsweise gleichgültig.

Die moralische Beurteilung beschränkt sich nicht auf die Gesinnung, aber sie kann davon nicht absehen. Die Moralität als Inbegriff der Motive und Bestimmungsgründe des Handelns bezieht sich auf den Verantwortungsraum der Person. Diese personale Sittlichkeit läßt sich nicht schon an der Handlung als solcher, sondern erst am subjektiven Grund des Handelns, d.h. dem Willen, ausmachen. Moralität besteht demnach auch nicht schon in der Übereinstimmung einer Handlung mit pflichtmäßigem Handeln. Sie findet sich erst dort, wo die Pflicht zugleich selbst sittlich gewollt ist. Sie besteht z.B. darin, daß man nicht bloß deshalb ehrlich oder hilfsbereit ist, weil man dann in besserem Ansehen steht, sondern weil man Aufrichtigkeit und Hilfsbereitschaft als solche will. Es gibt also zwei Arten des Verhältnisses zur moralischen Verbindlichkeit: Legalität und Moralität. Dies bedeutet aber auch, daß man die Moral nicht bloß vom Inhalt der Praxis her bestimmen kann (Pflichten, Normen, Werte, Verfahrensvorschriften). Das moralische Handeln bedeutet eine Verschärfung legalen Handelns und wird durch fortgesetztes Einüben eines entsprechenden Wollens zu einer sittlichen Grundhaltung (Tugend), welche eine gewisse konstante Lebensführung und vielleicht sogar eine Lebensform ermöglicht. Moralität ist also nicht nur ein rigides Sollen, sondern hat etwas mit der Wirklichkeit zu tun.

Die Moralität ist fest an die Subjektivität einer handelnden Person gebunden. „Moral und Sitte werden (jedoch) nicht allein in persönlichen Überzeugungen und Verhaltensweisen, sondern auch in der Verfaßtheit öffentlicher Institutionen (Eigentum, Familie usw.), letztlich in der gelebten (nicht bloß postulierten) wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen (besonders auch religiösen) Ordnung sichtbar" (Lexikon der Ethik, hrsg. v. *O. Höffe,* München 1977, 162f.). In eine ähnliche Richtung weist das Wort „Ethos", was eine ungeschiedene Einheit von Lebensgewohnheit (objektiv) und Charakter (subjektiv) bedeutet. Zu ihm gehören bei den Griechen die Erziehung und die Pflege der Gesundheit, der Feldbau und der Krieg, das Reden und Schweigen, die Ehe und die Heilkunst, der Umgang der Menschen untereinander und mit den überirdischen Mächten. So unterscheidet sich Moral und Sitte vom Recht: sie sind eine geschichtlich gewachsene Lebensform, stammen nicht aus formellen Akten staatlicher Gewalt und verbinden sich auch nicht unmittelbar mit Strafen. Die Sanktionen von Moral und Sitte bestehen eher in Tadel, Mißbilligung und Vermeiden sozialer Beziehungen. Moral und Sitte sind nicht nur Brauch und Gewohnheit, da ihnen ein höheres Maß an Überzeugungskraft und Verantwortungsbereitschaft innewohnt. Moral und Sitte beruhen in diesem Sinne auf einer allgemeinen Grundübereinstimmung (Achtung vor der Menschenwürde, Ablehnung von Zwang, Minderung von Leiden usw.).

Allein schon dieser sehr fragmentarische Versuch erweist, wie wenig mit der Entgegensetzung abstrakter Systeme allein getan ist und wie vielschichtig Begriffe wie Recht, Moral, Moralität, Ethos, Norm usw. sind und wie sehr sie in einem pluralen Begründungsverhältnis zueinander stehen.

III. Abkoppelung als durchgehendes Problem der Moderne

Begriffe, auch wenn sie fein säuberlich und korrekt bestimmt wären, sind für sich allein noch weit entfernt von der realen Lebenswelt. Seit mehr als anderthalb Jahrhunderten ist das Verhältnis von Recht und Moral durch „Trennung" als leitende Grundkategorie geprägt. Kant ist der eigentliche Vater dieser Denkform (vgl. *O. Höffe,* Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß, in: Neue Hefte für Philosophie 17, Göttingen 1979, 1–36). Das Recht erscheint als eine Ordnung, zu deren Durchsetzung staatliche Sanktionen zur Verfügung stehen. Moral ist eine *Sollensordnung,* die ihre Sanktion in der Mahnung des Gewissens oder in einer Belohnung/Vergeltung jenseits des Todes findet. Diese Unterscheidung schafft gewisse Probleme. Die Rechtsetzung erscheint als Ausdruck einer Machtentscheidung des Staates und ist dadurch grundsätzlich theologischer oder sittlicher Beurteilung entzogen. Man denke an Thomas Hobbes' Aussage: „auctoritas, non veritas facit legem" – wie immer die Interpretation lautet (vgl. *M. Kriele,* Die Herausforderung des Verfassungsstaates, Neuwied 1970, 11ff.). Kants Unterscheidung von Legalität und Moralität weist das Recht dem bloß „äußeren" Verhalten, das Ethos dem „inneren" Bereich der Gesinnung zu. Die Beschränkung des Ethos auf die bloße Gesinnung führt dann dazu, daß das Recht positivistisch nur noch als vom Staat gesetzte Norm und als politische Entscheidung verstanden wird. Die Frage des Rechts kann so verkürzt werden auf die Durchsetzung durch die politische Macht. Sie ist nicht mehr primär orientiert an übergeschichtlichen Grundsätzen eines Naturrechts oder an einer Idee der Gerechtigkeit (vgl. z. B. *J. Rawls,* Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt ²1979).

Eine solche Auffassung, sosehr sie in verkürzter und gemilderter Form immer noch vertreten wird, stößt auf beträchtliche Einwände. Nicht zuletzt Max Weber ist in seiner berühmten Schrift „Politik als Beruf" (Berlin ⁴1964) auf diese Aporie eingegangen. Die *Eigentümlichkeit der Gesinnung* besteht ja darin, sich ganz auf das Wollen des Guten zu stützen, unabhängig davon, ob die Handlung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zum Erfolg führt oder nicht. Die Verantwortungsethik, die in kontradiktorischem Gegensatz zu dieser Gesinnungsethik steht, fordert, nicht schlechthin hohen ethischen Imperativen zu folgen, vielmehr erst die voraussehbaren Folgen von Handlungen in den Blick zu nehmen und für sie aufzukommen. In diesem Sinne hat gerade Politik eine eigene Form der Vermittlung von Recht und Moral geschaffen. Wird dies nicht als ständige Aufgabe der Politik begriffen, reduziert sich diese auf den subjektiven Kampf um Macht und eine Technik der Gewalt.

In der neuzeitlichen Geschichte ist diese *Abkoppelung der Politik von Recht und Ethik* ein durchgehendes Problem. Für unser Bewußtsein hat die negative Erfahrung im nationalsozialistischen Totalstaat mit Rechtsmißbrauch und ungerechten, aber formell korrekt zustande gekommenen Gesetzen die feinsäuberliche Trennung von Moral und Recht stark erschüttert. Es gab nicht nur ein „Naturrecht des Erschreckens", sondern auch den Konflikt zwischen gesetzlichem Unrecht und übergesetzlichem Recht (zur Frage nach der richtigen Haltung des Richters gegenüber dem unsittlichen Gesetz vgl. *G. Radbruch,* Rechtsphilosophie, Stuttgart ⁷1974, 339ff.; *H. U. Evers,* Der Richter und das unsittliche Gesetz, Berlin 1976; *M. Kriele,* Recht und praktische Vernunft, Göttingen 1979, 111ff.). Auch die „Neue Linke" hat sich seit Ende der sechziger Jahre gegen Kants säuberliche Trennung von Moralität und Legalität gewandt (vgl. z. B. *R. Wiethölter,* Rechtswissenschaft, Frankfurt 1968, 65ff.) und alles Recht unter einen moralischen Anspruch gestellt, vor allem die Idee sozialer Gerechtigkeit. Zugleich wird offenkundig, daß gerade die Entscheidungen von höchsten Verfassungsgerichten (vgl. z. B. das Bundesverfassungsgericht und den österreichischen Obersten Gerichtshof) in den letzten Jahrzehnten in einer früher unvorstellbaren Weise auf vorpositive Elemente zurückgegriffen haben, wie z. B. allgemein anerkannte sittliche Grundsätze, „Grundwerte", „Wertordnung" usw. (vgl. *H. Goerlich,* Wertordnung und Grundgesetz, Baden-Baden 1973). So sieht die Theorie wie die Rechtspraxis der Gegenwart bei aller Unterscheidung von Recht und Moral auch wiederum auf die bestehenden Zusammenhänge. Dies kann nicht bedeuten, daß eine Rechtsordnung heute der Niederschlag, gleichsam die Übersetzung einer bestimmten Moral wäre. In den Rechtsordnungen offenbaren sich konkurrierende Vorstellungen unterschiedlicher moralischer Systeme. So gibt es ein sehr komplexes Mischungsverhältnis von Grundüberzeugungen z. B. aus der heidnischen Antike, christlichen Maximen, liberalen Ordnungsvorstellungen und sozialistischen Postulaten. Unter den Bedingungen des neuzeitlichen Pluralismus gibt es kein anderes Modell der Vermittlung von Recht und Ethik als einen solchen „Kompromiß" in einem hochdifferenzierten Prozeß der Konsensbildung. Der österreichische Jurist *Theo Mayer-Maly* kann deshalb zusammenfassend formulieren: „Es gibt also eine Angewiesenheit des Rechts auf die Moral, aber keine Abhängigkeit einer bestimmten Rechtsordnung von einer bestimmten Moral" (Recht und Moral, in: Christliche Verantwortung in der Welt der Gegenwart, hrsg. von *St. Rehrl,* Salzburg/München 1982, 49–60, hier 52; vgl. auch *M. Kriele,* Theorie der Rechtsgewinnung, Berlin ²1976).

Es gibt zweifellos eine Reihe von *vermittelnden Instanzen* zwischen Recht und Moral, so z. B. das Gewissen und

die „guten Sitten". Freilich wird gerade dadurch auch die Schwierigkeit dieser Vermittlung offenkundig. Was dem einen als Gebot des Gewissens erscheint, ist für den anderen ein Skandal. „Deutlich wird dieses Problem etwa an der Weigerung von Eltern, die einer bestimmten Sekte angehören, an ihren Kindern, wenn diese einen Verkehrsunfall erleiden, Bluttransfusionen vornehmen zu lassen. Das Recht, das eine allgemeine Ordnung aufstellen soll und nur als solche seine Friedensfunktion entfalten kann, darf sich nicht völlig den Gewissensstimmen der Rechtsgenossen anvertrauen. Andererseits aber hängt der moralische Stellenwert einer Rechtsordnung nicht zuletzt davon ab, wieviel Respekt sie vor den Gewissensentscheidung der einzelnen bezeugt" *(Th. Mayer-Maly,* a.a.O. 53f.). Während das Gewissen eine streng auf das Individuum gerichtete Beziehung erschließt, führen die „guten Sitten" zu einem gesellschaftlichen Maßstab, zu Standards. So verlangen z.B. die Gebote der Geschäftsmoral ein sozialethisches Werturteil. Ohne das sehr differenzierte Diskussionsfeld der „guten Sitten" näher ausführen zu wollen, möchte ich nur an die Probleme z.B. der Sittenwidrigkeit bei Wettbewerbshandlungen (vgl. das „Kleingedruckte" in Verträgen) oder an das Problem der Sittenwidrigkeit von Fluchthilfeverträgen erinnern (vgl. genauer *Th. Mayer-Maly,* a.a.o., 54ff.).

Zu einer Rechtsordnung heute gehört auch der *Verzicht auf eine totale Moralisierung des Rechts.* Eine staatliche Rechtsordnung hat nicht die Befugnis und nicht die unmittelbare Aufgabe, die Bürger mit rechtlichen Mitteln zu einer größeren Sittlichkeit anzuhalten, schon gar nicht allein mit strafrechtlichen Mitteln. Da die Moralität an die freie Zustimmung der Subjekte gebunden ist, kann sie durch keine noch so strenge Rechtsordnung herbeibefohlen werden. Das Recht hat andere Aufgaben als die Moral. Man kann die Konflikte des Gewissens mit dem Gesetz nicht einfach aufheben, wie es ein marxistisches Gesellschaftsverständnis meint. Eine gewisse Differenz zwischen Recht und Moral enthält auch einen *Ansatz zur Freiheit.* Wer ein Rechtssystem schlechterdings auf Moralität verpflichtet, kann ein Tyrann werden, und doch ist ihm der letzte Zugang zur Moralität verwehrt. – In diesem Licht erscheint es auch fragwürdig, Recht und Gerechtigkeit als „Grenzmoral" oder als „Minimum an sittlichen Forderungen" zu begreifen, wie es oft bei der Erörterung der Funktion des Strafrechts geschieht (vgl. *G. Jellinek,* Die sozial-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, Wien 1878, Neudruck Hildesheim 1967).

Die vorgetragene vielschichtige Verhältnisbestimmung hat manche Konsequenzen. Gebote und Verbote personaler Sittlichkeit sind nicht schon *automatisch Bestandteil einer Rechtsordnung.* Die Aufhebung strafrechtlicher Bestimmungen ist ebenso nicht unmittelbar identisch mit einer Leugnung moralischer Werte. Aber dann gilt auch umgekehrt, daß die rechtliche Erlaubtheit keineswegs schon auf eine sittliche Erlaubtheit schließen läßt. In jedem Fall muß auch geprüft werden, ob gewisse moralische Güter nicht zugleich Rechtsgüter sind. Schließlich darf der Rang der personalen Sittlichkeit nicht einfach abgetrennt werden von der öffentlichen Ordnung. Das individuelle Verhalten ist keineswegs folgenlos für die öffentlichen Maßstäbe. „Es ist die personale Gerechtigkeit, die zwar keine zureichende, nicht einmal eine notwendige, wohl aber eine in entscheidender Hinsicht förderliche subjektive Voraussetzung dafür darstellt, daß die Menschen dann, wenn sie von der Ungerechtigkeit betroffen sind, aber auch dann, wenn sie von ihr ‚profitieren', sich tatsächlich für die Entwicklung gerechter Rechtsordnungen einsetzen. Auch ist die personale Gerechtigkeit eine wichtige Schranke der Bürger gegen das Abgleiten einer politischen Gemeinschaft in eklatante Unrechtsverhältnisse" (Praktische Philosophie/Ethik. Reader zum Funk-Kolleg, Band 2, hrsg. von *O. Höffe, G. Kadelbach, G. Plumpe,* Frankfurt 1981, 61f.).
Es besteht kein Zweifel, daß diese *mehrdimensionale Rückwirkung von Instanzen und Prozessen* gerade bei der rechtlichen Verwirklichung von „Grundrechten" eine beträchtliche Rolle spielt, wie unschwer an der Diskussion im Bereich des Lebens-, Ehe- und Familienrechts des vergangenen Jahrzehnts und der Gegenwart abzulesen ist (vgl. *A. Bleckmann,* Allgemeine Grundrechtslehren, Köln 1979).

IV. Ethik und Recht auf dem Entstehungshintergrund der bürgerlichen Gesellschaft

Im Interesse einer Klärung der bisherigen Strukturen mußten wesentliche Gesichtspunkte im Verhältnis Politik – Recht – Moral bei den vorstehenden Überlegungen im Hintergrund bleiben. Sie konzentrieren sich nun weit mehr auf das *Verhältnis des christlichen Glaubens zu unseren Problemen.*
In der Antike, im Mittelalter und weit in die frühe Neuzeit hinein gab es ungeachtet einer gesellschaftlichen Vielfalt im ganzen eine große Homogenität von Wertvorstellungen, die praktisch mit den Grundlagen des Christentums identisch waren. Freilich darf man sich diese „Homogenität" nicht zu uniform vorstellen, denn das konkrete Ethos des Christentums befindet sich seit dem Neuen Testament stets in Auseinandersetzung und Widerspruch zu anderen ethischen Grundüberzeugungen. So findet sich in der Entfaltung des jesuanischen Ethos vor allem auf griechischem Kulturboden ein Rückgriff auf vorchristliche, z.B. stoische Elemente. Später spielen Anleihen und Fortführungen aus dem römischen Recht und natürlich auch aus den Lebensgewohnheiten germanischer Völker eine Rolle. Was so einfach „christliche Ethik" heißt, ist also selbst schon ein Ganzes, das manche heterogene Elemente und Spannungen in sich enthält. Aber bei allen Wandlungen kann man doch wiederum diese Epoche einer vom Christentum geprägten Ethik als relativ einheitlich bezeichnen, wenn wir sie mit

anderen Wertvorstellungen außerhalb des Christentums vergleichen.

Erst in der *frühen Neuzeit* brechen die Grundstrukturen dieses relativ einheitlichen Normengefüges auseinander. Dies ist ein langsamer Prozeß, der hier nur angedeutet werden kann. Diese Auflösung beginnt spätestens im Zeitalter der Reformation. Um nämlich in der Bürgerkriegssituation vor allem des 17. Jahrhunderts ein Minimum menschlichen Lebens miteinander erreichen zu können, bei dem wenigstens die Waffen schweigen, verzichtet der Staat des 17. Jahrhunderts auf die Beantwortung der Wahrheitsfrage im Streit der Konfessionen untereinander. Was die getrennten Christen unter sich nicht vermögen, wird nun auch nicht mehr von außen aufgezwungen. Was vielleicht wahr ist, wird nicht schon deswegen gegenüber allen durchgesetzt. Vielmehr wird die Wahrheitsfrage ausgeklammert, weil man nur um den Preis eines solchen Verzichtes die entscheidende Frage beantworten kann: Wie können die verfeindeten Menschen miteinander koexistieren? Die politischen fundamentalgarantien (Abwehr äußerer Feinde, Bewahrung des inneren Friedens, Erwerb von Reichtümern, Genuß unschädlicher Freiheit) werden von der übrigen gesellschaftlichen Entwicklung unterschieden. Gesellschaft und Staat treten auseinander. Mit der Beschränkung auf die unmittelbaren Lebensbedürfnisse ist zwar keineswegs die pure Selbsterhaltung gemeint, vielmehr ein möglichst glückliches Leben. Was aber nun entscheidender wird, ist die Tatsache, daß solche Angelegenheiten im Zwang der beschriebenen Entwicklung der ‚privaten' Sphäre angehören und frei wählbar sind. Anders formuliert: Indem das Gemeinwesen sich zunächst nur um die elementaren Erhaltungsbedingungen des Lebens kümmert, wird der Bereich des Religiösen bewußt freigegeben. Jedenfalls geht keine religiöse Bestimmung des Menschen in diese Sicht von Staat und Gesellschaft ein. *Religion* wird damit nicht verneint, sondern sie wird einfach in diesem Kontext nicht näher berücksichtigt. Es gibt im Kern der politischen Ordnung keine Verbindung mehr zur Religion; faktisch hat sich damit eine innere Differenz zwischen Religion und staatlich-gesellschaftlicher Ordnung aufgetan.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß dies die Geburtsstunde der modernen Religionsfreiheit und Toleranz ist. Der Staat ist die politische Herrschaftsorganisation zur Sicherung dieser Glaubens- und Religionsfreiheit, so daß er gerade deswegen in seiner eigenen Struktur a-religiös oder a-theistisch sein muß. Wenn er sich auf eines der verschiedenen Bekenntnisse festlegte, würde er ungerecht. Der Staat verweist die Religion in den Bereich der freien Gesellschaft. Die Religion wird zu einer Angelegenheit des Interesses einzelner Bürger. Sie ist kein Bestandteil der staatlichen Ordnung. Die Freigabe der Religion bedeutet zunächst das Freiwerden von Bindungen an den Staat, aber auch das Entlassenwerden und Sichselbstüberlassensein im gesellschaftlichen Raum. Religionsfreiheit enthält nicht nur die Möglichkeit, eine Religion privat und öffentlich zu bekennen, sondern ebenso das Recht, sie nicht zu bekennen (vgl. *R. Schnur,* Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jhs., Berlin 1962).

Daraus entsteht das, was wir im modernen Sinne des Wortes „*Gesellschaft*" nennen. Nach meinem Dafürhalten hat keiner so intensiv wie Hegel eine Theorie der modernen Gesellschaft entworfen. Dies kann hier nur in wenigen Strichen skizziert werden (vgl. ausführlicher *K. Lehmann* in: Gesellschaft ohne Christentum?, hrsg. von *U. Hommes*, Düsseldorf 1974, 131 ff.). Die Grundpfeiler dieser Gesellschaft sind die Reduktion des Gemeinsamen auf die „natürlichen Bedürfnisse" des Menschen und die Allgemeinheit dieser „Selbstsucht." Der Zweck aller Interessen steht in einem inneren Zusammenhang. Indem jeder für sich und seinen „Genuß" arbeitet, sorgt er gleichzeitig auch für die Bedürfnis-Befriedigung der übrigen Gesellschaftsmitglieder. Die Tendenz dieses gesellschaftlichen Zustandes geht auf die „unbestimmte Vervielfätigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse" (Rechtsphilosophie, §§ 184–186), die keine Grenzen kennt. So liegt die eigene Desorganisation im Wesen der bürgerlichen Gesellschaft. Eigentlich wird das Ganze nur durch die Rechtspflege, die staatliche Ordnung, die Verwaltungspraxis („Polizei") und durch andere Organisationsformen reguliert, welche die Isolierung der Individuen und ihrer einzelnen Zwecke aufheben sollen. Die sittlichen Kräfte und Wurzeln der Gesellschaft kehren nur durch solche Vermittlungen wieder in die bürgerliche Gesellschaft zurück. Schließlich erscheint der Staat als die „entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit" (Rechtsphilosophie, § 265). Recht und Moralität werden in der Institution des Staates fundiert. Aber diese bis zur Apotheose des Staates vordringende Übersteigerung fällt bald in sich zusammen. Damit beschränkt sich die Gesellschaft zunehmend auf das „System der Bedürfnisse". Der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft ist aus den geschichtlichen und geistigen Zusammenhängen herausgelöst. Allein der Subjektivität wird in höchstem Maß das Recht zur sittlichen Entscheidung freigegeben. Alle anderen Lebensmächte werden zwar nicht vernichtet, aber sie werden für das Ganze nicht mehr direkt konstitutiv sein. Gerade der künstliche Boden dieser Gesellschaft, die ja nicht die „feste Erde" gewachsener Lebensüberzeugungen ist, kann in ihrer Instabilität kaum überschätzt werden, so „wie ein Funke auf einen Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat, als auf fester Erde, wo er spurlos vergeht" (Rechtsphilosophie, § 319).

Damit tut sich das eigentliche Problem auf: Wo sind die Kräfte verwurzelt, die dieser „abstrakten" Gesellschaft jene Substanz vor allem in ethischer Hinsicht geben, welche diese Gesellschaft konkret-geschichtlich trägt? Von woher haben Staat und Gesellschaft jene Fundamentalüberzeugungen vom Sinn menschlichen Zusammenlebens, die sie selber nicht gewährleisten? Der moderne Staat kann sie nicht erzeugen, da er seine weltanschauli-

che Neutralität aufgeben müßte. Die pluralistische Gesellschaft erscheint eher in ihrer Tendenz zur Desorganisation. Ich erinnere an *E.-W. Böckenfördes* (Staat – Gesellschaft – Freiheit, Frankfurt 1976, 42 ff.) bekanntes Wort: Der säkularisierte Staat und die moderne Gesellschaft leben von Voraussetzungen, die sie nicht selber garantieren können. Die Freiheit, die der Staat seinen Bürgern gewährt, muß sich von innen her aus der ethischen Substanz des einzelnen und der freien Kräfte in der Gesellschaft regulieren. Wo bietet sich die Möglichkeit einer Rückbindung in ein Gemeinsames? Mit anderen Worten formuliert dasselbe *M. Kriele* (Recht und praktische Vernunft, 131): „Die demokratischen Verfassungsstaaten sind zerbrechliche Gebilde, weil es ihr Wesen ist, die Freiheit zu gewährleisten und weil sie deshalb die Tendenzen zu ihrer eigenen Zerstörung in sich dulden, es sei denn, sie geben sich selbst als demokratische Verfassungsstaaten aus. Ihre Überlebenschance besteht nur darin, daß sie in sich selbst regenerieren, wie es nach der Epoche des europäischen Faschismus der Fall gewesen ist."

Dies verschärft die Grundproblematik von Politik – Recht – Moral. Durch die zunehmende Pluralisierung, einen gewissen Abbau staatlicher Souveränität und die Zwänge wissenschaftlich-technologischer Entwicklungen wird dieser Prozeß beschleunigt. Die moderne Grundwerte-Debatte versucht, wenn sie sich selbst recht versteht, dieses Problem zu formulieren (vgl. *K. Lehmann*, Grundwerte, in: Staatslexikon II, Freiburg ^{7}1986, 1131–1137).

V. Auch Grundrechte sind auf das Ethos angewiesen

Wenigstens kurz soll eine Zwischenthese formuliert werden. Es geht um das *Verständnis der Grundrechte.* Ich möchte die Überzeugung vertreten, daß die Grundrechtsbestimmungen gerade im Kontext der Relation Politik – Recht – Moral nicht nur als Abwehrrechte, institutionelle Garantien usw., sondern im Sinne der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes als „Wertentscheidung", „Elemente einer objektiven Ordnung" usw. begriffen werden müssen. Jedenfalls sind Grundrechte auch auf das Ethos angewiesen. Sie sind mehr als subjektive Freiheitsansprüche des einzelnen gegenüber dem Staat. Im Verständnis der Grundrechte verdichtet sich in besonderer Weise die Zuordnung von Recht und Moral. Hier versöhnen sich Naturrecht und Rechtspositivismus, vor allem wenn man auf die juristische Positivierung und institutionellen Grundlagen der Menschenrechte baut. Die Unterscheidung von Recht und Moral darf nicht so weit getrieben werden, daß der Zusammenhang und das Beziehungsgeflecht zwischen Recht und Sittlichkeit aufgelöst werden. Dieses Verhältnis hat zur Konsequenz, daß es auch eine sittliche Verpflichtung ist, dem Recht Folge zu leisten, gerade im Bereich der Grundrechte. Dies bleibt ein ständiger Auftrag gerade des Staates, auch wenn das allgemeine Bewußtsein bezüglich der Verbindlichkeit der Grundwerte gelegentlich schwankt und unsicher geworden ist. Der Staat ist im Blick auf Grundwerte nicht nur ein Notar der faktischen öffentlichen Meinung, sosehr der Meinungsbildungsprozeß auch ins Gewicht fallen mag. Er hat sich darum für die Anerkennung der Grundwerte einzusetzen und darf die sittlichen Grundüberzeugungen nicht schlechterdings dem einzelnen überlassen, sowenig er über das konkrete Ethos der Bürger, in das die Grundrechte eingelagert sind, befinden kann. Der Staat muß einen Willen zur Förderung und zum Schutz, zur Pflege und zur Stützung der Grundrechte und Grundwerte bezeugen. Bestimmte Grundwertentscheidungen sind dem Wechsel der Tageswertungen entzogen. Um so notwendiger werden in einer Zeit der Krise der Maßstäbe die Sorge für die ethische Kultur und die Pflege der Grundwerte. Die Grundrechte und die Menschenrechte stellen Beispiele für die Überschneidung von Recht und Ethos dar. Was das Bundesverfassungsgericht im „Abtreibungs"-Urteil vom 25. 2. 1975 formuliert hat, gilt grundsätzlich im Blick auf die Grundrechte als Verfassungsauftrag: „Der Staat darf sich seiner Verantwortung auch nicht durch Anerkennung eines ‚rechtsfreien Raumes' entziehen, indem er sich der Wertung enthält und diese der eigenverantwortlichen Entscheidung des Einzelnen überläßt" (BVerfGE 39, 1/44). Dieses Urteil und andere Urteile bringen eine Fülle von Belegen für diese Auffassung.

Was so mehr im Blick auf die Grundrechte formuliert wurde, soll durch drei Zitate aus der evangelisch-katholischen Studie „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung" (1970) in andere Bereiche hinein erhellt werden. „Nicht jedes auch im Interesse der Gesellschaft wünschenswerte sittliche Verhalten kann und darf erzwungen werden. Andererseits bedeutet die Einschränkung gesetzlicher und strafrechtlicher Regelungen nicht, daß die Gemeinschaft für die sittliche Wertordnung im Volke nicht mit verantwortlich wäre." „Die zwischen Recht, Moral und Ethik bestehende Spannung darf nicht so weit aufgelöst werden, daß jede sittliche Wertung in den rein privaten Bereich des persönlichen Lebens verwiesen wird." „Es ist ein Irrtum zu meinen, der Staat könne sich auf eine wertfreie Ordnungsfunktion beschränken und nur auf diese Weise sei eine der Würde des Menschen entsprechende Freiheit zu verwirklichen" (vgl. „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung", Gütersloh 1970, 12, 13).

VI. Folgerungen

Es kann im Rahmen dieses Beitrags nun nicht mehr meine Aufgabe sein, vom Standort der Kirche her *konkrete* politische und gesellschaftliche Gestaltungsfragen im einzelnen zu erörtern. Aber ich möchte abschließend wenigstens thesenförmig die Konsequenzen aus dem bisher Gesagten sichtbar werden lassen:

1. Wenn die Kirchen sich für Wertentscheidungen ein-

setzen, die mit den Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens eng zusammenhängen, dann treten sie nicht für ihre Gruppennormen oder ein eigenes Sonderinteresse ein, sondern versuchen, jene gemeinsamen Rechtsgüter und Grundsätze zu verteidigen, die den Menschenrechten und Grundrechten vorausliegen und sie begründen.

2. Die Kirchen wehren sich gegen die Aufkündigung eines Fundamentalkonsensus über die „Grundwerte" unserer Gesellschaft, auch wenn sie um die Pluralität, die unterschiedliche Herkunft und die verschiedenen Begründungsweisen solcher Werte wissen und die Vielfalt respektieren. Wenn der Staat zwar weltanschaulich neutral, aber nicht wertneutral ist, ist auch er selbst zur Pflege und Unterstützung solcher Werte verpflichtet.

3. Die Pflege des ethischen Konsensus in der Gesellschaft ist nicht die ausschließliche, ja auch nicht die vorrangige Aufgabe des Staates; er teilt sie mit allen Kräften der freien Gesellschaft, wie z. B. Kirchen, Verbänden, Gewerkschaften und Medien. Die Kirchen haben aber keine Monopolverpflichtung für Grundwerte. Sie dürfen sich nicht in die Rolle des letzten Garanten der Moralität in der säkularisierten Gesellschaft drängen lassen.

4. Die Kirchen leisten ihren Dienst für das Ethos des freiheitlichen Gemeinwesens am besten, wenn sie ihrem spezifischen Auftrag mit Entschiedenheit nachgehen. Die innersten christlichen Wahrheiten sind zwar ausstrahlungsfähig und befruchtend in Richtung allgemein akzeptabler Grundwerte (vgl. Bergpredigt, Demut, Feindesliebe), aber sie sind keineswegs Grundwerte im strengen Sinne. Das Christentum steht an der Wiege vieler Grundwerte, die zwar zunächst einem partikulären Gruppenethos entstammen mögen, aber mit der humanen Einsicht kompatibel sind und – wie immer ihr letzter Kern begründet wird – eine universal vermittelbare und mit der menschlichen Vernunft vollziehbare Einladung bzw. Verpflichtung für alle darstellen. Ein Beispiel dafür ist der heutige Personbegriff, auch wenn er viele Wandlungen erfahren hat. Weitere Exempel wären das Friedensethos und die Menschenrechte.

5. Insofern das Christentum besonders in der katholischen Spielart auch traditionellerweise ein allgemeines, den Menschen betreffendes Natur- und Vernunftrecht vertreten hat – darin auch ein guter Teil der griechisch-römischen Tradition weitervermittelt wird –, hat es immer auch schon ein Instrument der Zuordnung von Recht und Moral gesucht, gefunden und weiterentwikkelt. Manche Formen dieser Naturrechtstradition sind in eine tiefe Krise geraten. Wenn jedoch die innere Vielfalt des Naturrechtsgedankens, seine Geschichtlichkeit und seine Veränderbarkeit beachtet werden sowie die Vermittlung mit einem geschichtlich geprägten Erfahrungsethos gelingt, ist eine Aktualisierung naturrechtlicher Denktraditionen möglich und notwendig. Mindestens können sie eine kritische Instanz bei Unrechtsverstößen darstellen (vgl. *E. Bloch,* Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961) oder aber in einer anthropologischen Version Konstanten des Menschseins zum Ausdruck bringen. Auf jeden Fall verweist das Naturrecht auf „die Unbeliebigkeit normativer Vernunft" (vgl. *F. Böckle/E.-W. Böckenförde,* Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 306, 309). In diesem Sinne mag zwar die traditionelle Ausformung des Naturrechts nicht wiederholbar sein, aber die Fragestellung des Naturrechts ist damit keineswegs erledigt. Die moderne Ethik, die Rehabilitierung der praktischen Vernunft und nicht wenige rechtsphilosophische Entwürfe sind Belege dafür, auch wenn man begreiflicherweise im Blick auf den Begriff sehr zurückhaltend bleibt (vgl. *O. Höffe,* Naturrecht – ohne naturalistischen Fehlschluß, Wien 1980; *K.-H. Ilting,* Naturrecht und Sittlichkeit, Stuttgart 1983; *M. Honecker,* Das Recht des Menschen, Gütersloh 1978, 104 ff.).

Die Theologie hat hier ein weites Feld der Rezeption durch Anknüpfung und Widerspruch. Sie hat darin auch eine große geschichtliche Erfahrung. „Alles aber prüfet, das Gute behaltet" (1 Thess 5, 21), was ohne eine Unterscheidung der Geister jedoch nicht möglich ist (vgl. 1 Kor 12, 10).

Theologie an der Universität

Situation und Probleme der theologischen Fakultäten

Im Unterschied zu den meisten anderen europäischen Ländern wird in der Bundesrepublik katholische (und evangelische) Theologie vorwiegend an staatlichen Universitäten gelehrt und studiert. Zwischen Passau und Münster gibt es zwölf katholisch-theologische Fakultäten bzw. Fachbereiche an staatlichen Universitäten (die Hälfte davon allein in Bayern), an denen derzeit etwa 13 000 Studenten eingeschrieben sind. Sie sind zum einen integrierter Bestandteil des staatlichen Hochschulwesens in der Bundesrepublik. Gleichzeitig haben die Fakultäten einen beträchtlichen Stellenwert für die deutsche Kirche: als gut ausgestattete Institutionen für die theologische Forschung in den verschiedenen Disziplinen und als wissenschaftliche Ausbildungsstätten für zukünftige Priester, Pastoralreferenten und Religionslehrer.

Im Rampenlicht des kirchlichen oder öffentlichen Interesses stehen die theologischen Fakultäten gegenwärtig allerdings nicht. Nach dem spektakulären Entzug der

Lehrerlaubnis von Hans Küng im Dezember 1979 (vgl. HK, Februar 1980, 73–85), der eine intensive Diskussion über Stellung und Auftrag des Universitätstheologen im Spannungsfeld zwischen akademischem Freiraum und kirchlicher Bindung auslöste, hat es keinen vergleichbaren Fall mehr gegeben. Anders als in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren gibt es derzeit auch kaum Stimmen, die der Theologie ihren Platz an der Universität streitig machen oder die Umwandlung der theologischen in religionswissenschaftliche Fachbereiche verlangen. Im übrigen sind die Universitäten heute überhaupt selten in den Schlagzeilen zu finden; die unruhige Reform- und Umbruchzeit ist längst vorbei.

Bemühungen um eine Reform des Theologiestudiums

Ein Hauptthema jener Jahre war neben der Frage der Lehrkörperstruktur bzw. der Vertretung der einzelnen Gruppen in den universitären Gremien die *Studienreform.* Die Studienreformdiskussion betraf seinerzeit auch die theologischen Fakultäten. Einen Überblick über die verschiedenen Anstöße und Projekte zur Neugestaltung des katholischen Theologiestudiums liefern vor allem die von der Kommission „Curricula in Theologie" des Katholisch-theologischen Fakultätentags zwischen 1973 und 1980 herausgegebenen sechs Bände der Reihe „Studium katholische Theologie". Die in diesen Bänden zusammengestellten Materialien lassen die Grundanliegen deutlich werden, die auch über die Arbeit der Kommission hinaus damals die Bemühungen um eine Reform des theologischen Studiums bestimmten. Gefordert wurden vor allem ein stärkerer Bezug des Studiums zur Lebens- und Glaubenssituation der Theologiestudenten wie zu ihren künftigen Berufsfeldern sowie eine bessere Verzahnung der theologischen Studiengänge (Diplomstudiengang, Lehramtsstudiengänge für die verschiedenen Schulstufen). Das exemplarische Arbeiten sollte gegenüber der Massierung von immer mehr Stoff größeres Gewicht erhalten, eine deutlichere Schwerpunktbildung im Theologiestudium ermöglicht werden. Angeregt wurde auch mehr fächerübergreifendes Arbeiten. Neben die herkömmlichen Lehrmethoden sollten neue, stärker auf Kommunikation und Kooperation angelegte Arbeitsformen treten.

Diesen Anliegen war die *„Rahmenordnung" für Studiengänge in katholischer Theologie* verpflichtet, die von der Kommission „Curricula in Theologie" 1975 vorgelegt wurde. Die Rahmenordnung strukturierte das Theologiestudium in einen allen Studiengängen gemeinsamen „Kernbereich", einen darauf aufbauenden Pflichtbereich I (für den SII-Lehramts- und für den Diplomstudiengang) und Pflichtbereich II (nur für den Diplomstudiengang) und einen je nach Studiengang unterschiedlich breit angelegten Wahlpflichtbereich. In der Diskussion über die Rahmenordnung zeigte sich allerdings bald, daß sie in dieser Form nicht viel Gegenliebe fand. Kritik kam vor allem von Arbeitsgemeinschaften der einzelnen theologischen Disziplinen, die ihre Fächer nicht genügend berücksichtigt sahen. Auch die Orientierung an Studienbereichen statt an Studiengängen wurde vielfach kritisiert. Die Kommission erarbeitete daraufhin 1977 eine revidierte Version ihrer Rahmenordnung, die allerdings wie auch die erste Fassung nur den Charakter einer Empfehlung hatte.

Manches aus der zweiten Version der „Rahmenordnung" (etwa die Formulierungen der Zielbestimmungen der einzelnen theologischen Fächer und Fächergruppen, die Aufnahme humanwissenschaftlicher Studienanteile in das Theologiestudium oder die Schwerpunktbildung) hat in die 1978 von der Bischofskonferenz verabschiedete *„Rahmenordnung für die Priesterbildung"* (vgl. HK, September 1978, 467–472) Eingang gefunden, die Studien- und Prüfungsinhalte für das Theologiestudium der Priesteramtskandidaten und Grundelemente einer Studienordnung vorschreibt. Diese „Ratio nationalis" legt fest, daß die in ihr genannten Studien- und Prüfungsinhalte als unverzichtbarer Bestand in die örtlichen Studien- und Prüfungsordnungen aufzunehmen sind. Der damit gegebenen Rahmennormierung für den Diplomstudiengang an den einzelnen Fakultäten folgten die 1982 von der Bischofskonferenz verabschiedeten „Kirchlichen Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt in Katholischer Religion an Hauptschulen, Realschulen, Gymnasien und Beruflichen Schulen" (vgl. HK, November 1982, 567). Sie sollen in Zukunft bei der Erstellung oder Veränderung von Studien- und Prüfungsordnungen für Lehramtsstudiengänge als kirchliche Rahmenvorgabe zugrunde gelegt werden.

Die Bemühungen um eine Reform des Theologiestudiums waren nicht einfach umsonst: Die einzelnen Disziplinen wurden dazu herausgefordert, ihren Ort im Ganzen der Theologie und des theologischen Studiums zu reflektieren und die aus ihrer Sicht unverzichtbaren Studien- und Prüfungsinhalte neu festzulegen. Aufs Ganze gesehen, hat sich das Theologiestudium zumindest auf der Ebene der Studien- und Prüfungsordnungen nicht grundlegend verändert: Der Kanon der Disziplinen, wie er sich in den letzten Jahrhunderten herausgebildet hat, ist ebenso geblieben wie ihre Abfolge. Das Eigengewicht der theologischen Fächer von der Exegese bis zum Kirchenrecht und die Sorge um die materiale Vollständigkeit des theologischen Studiums haben gegenüber Forderungen nach einer stärkeren Praxisorientierung, Schwerpunktbildung und exemplarischem Lernen die Oberhand behalten. Viel Reformelan verpuffte im übrigen auch bei dem zeit- und nervenraubenden Geschäft der Neufassung bzw. Novellierung von Studien- und Prüfungsordnungen – wer einmal in entsprechenden Gremien mitgearbeitet hat, kann ein Lied davon singen!

Ein wesentliches Element der Reform hat bedauerlicherweise bisher kein einheitliches und klares Profil bekommen: Der schon vom Konzil geforderte und in der „Ratio nationalis" vorgeschriebene theologische „Grund-

kurs" zu Beginn des Studiums. De facto ist „Grundkurs" eher ein Etikett, unter dem in den einzelnen Fakultäten recht Verschiedenes subsumiert wird. Der Fakultätentag hat bei seiner letzten Sitzung die Einrichtung einer Arbeitsgruppe beschlossen, die die bisherigen Erfahrungen mit dem Grundkurs sichten soll.

Haben die Laien künftig noch Chancen?

Eine wichtige Rolle spielte auf den Sitzungen des Katholisch-Theologischen Fakultätentags in den letzten Jahren die Frage nach den derzeitigen und zukünftigen Chancen von *Laien,* Professorenstellen an theologischen Fakultäten übernehmen zu können. Diese Möglichkeit besteht für alle theologischen Fächer erst seit 1972. Nach langem Zögern beschloß die Deutsche Bischofskonferenz damals, „daß für alle theologischen Disziplinen in Ausnahmefällen auch Nichtpriester habilitiert und berufen werden können". Inzwischen sind im Schnitt 15 bis 20 Prozent der Professorenstellen an den Fakultäten von Laien besetzt. Von den 77 theologischen Habilitationen zwischen 1975 und 1980 entfielen 18 auf Laien; in den Jahren seither war der Anteil der Laien bei den Habilitationen etwa ebenso hoch. Die Verhältnisse nehmen sich allerdings von Fakultät zu Fakultät recht unterschiedlich aus: So ist unter den Professoren der Katholisch-theologischen Fakultät München nur ein Laie zu finden, während ihr Anteil in Freiburg ein Viertel beträgt, und in Münster fast die Hälfte der Professoren Laien sind (dabei ist allerdings die dortige Integration der PH in die Universität zu berücksichtigen).

Es gibt keinen Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz, die Möglichkeit der Habilitation und Berufung von Nichtpriestern in Zukunft grundsätzlich einzuschränken. Die Festlegung einer „Laienquote" wäre für den einzelnen Bischof ohnehin nicht verbindlich. Dennoch sind die Befürchtungen, Laien würden es in Zukunft bei der Bewerbung um entsprechende Stellen noch schwerer haben, nicht aus der Luft gegriffen: Immerhin gibt es schon Fälle, in denen Bewerbern in der einen oder anderen Form bedeutet wurde, sie kämen aufgrund ihres Laienstatus nicht für einen aussichtsreichen Platz auf der Berufungsliste in Frage, oder in denen Laien allem Anschein nach nicht wegen mangelnder Qualifikation und Eignung, sondern wegen der fehlenden Weihe nicht zum Zug kamen. Allerdings kann man auch hier die Fakultäten nicht über einen Kamm scheren. Sehr viel hängt von der jeweiligen Zusammensetzung des Lehrkörpers und von der Haltung des für die Fakultät zuständigen Bischofs ab.
Im Herbst 1983 verständigten sich die Bischöfe darauf, in den darauffolgenden drei Jahren sollte jedes Bistum eine bestimmte Zahl von Priestern zur Promotion freistellen, nachdem die Zahl der Freistellungen für die wissenschaftliche Laufbahn aufgrund des immer stärker spürbaren Priestermangels vielerorts zurückgegangen war. Auf der Herbstvollversammlung dieses Jahres (vgl. ds. Heft, S. 547) kam man überein, die Freistellung von Priestern auch in den nächsten Jahren in dem 1983 abgesteckten Rahmen weiterzuführen. Die Bischöfe wollen mit ihren Maßnahmen verhindern, daß schon deshalb der Anteil der Laien an der theologischen Professorenschaft weiter zunimmt, weil nicht genügend qualifizierte Priester zur Verfügung stehen. Ob das Freistellungsprogramm allerdings die erhofften Ergebnisse zeitigt, bleibt abzuwarten.

Unabhängig von diesem oder jenem Einzelfall wird man aber in den nächsten Jahren um *grundsätzliche Klärungen* nicht herumkommen: Betrachten die Bischöfe die Habilitation und Berufung von Laien an katholisch-theologischen Fakultäten auch weiterhin als „Ausnahmefälle", wie es in dem Öffnungsbeschluß von 1972 heißt, unter Berufung auf die gesamtkirchliche Bestimmung der „Ratio fundamentalis" für die Priesterausbildung, wonach in der Regel nur Priester als Theologieprofessoren bestimmt werden sollen? Welches Gewicht hat die Forderung, daß Theologieprofessoren im Regelfall Priester sein sollen, angesichts der deutschen Fakultäten, in denen inzwischen die Priesteramtskandidaten nur noch eine Minderheit der Theologiestudierenden sind (ihr Anteil liegt im Schnitt etwa bei einem Fünftel der Theologiestudenten)? Wie steht es mit dem Argument, im Interesse der Priesterausbildung müsse sich der Anteil der Laien unter den Theologieprofessoren in Grenzen halten? Steckt dahinter nicht doch vielfach das – wenn auch uneingestandene – Mißtrauen, Laien seien in ihrer Kirchlichkeit und geistig-geistlichen Ausstrahlung Priestern von vornherein unterlegen? Die bisherigen Erfahrungen mit Laien als Theologieprofessoren rechtfertigen, aufs Ganze gesehen, ein solches Mißtrauen jedenfalls nicht.

Im Spannungsfeld von Staat und Kirche

An der Frage der Habilitation bzw. Berufung von Laien wird auch das *komplizierte Beziehungsgefüge* sichtbar, in dem die theologischen Fakultaten stehen: Sie sind Teil der staatlichen Universität wie jede andere Fakultät auch und unterliegen damit auch voll der staatlichen Hochschulgesetzgebung. Gleichzeitig hat die Kirche aber *Mitwirkungsrechte,* die durch die Konkordate und durch sie ergänzende Verträge zwischen Staat und Kirche garantiert werden (vgl. dazu jetzt die umfassende Darstellung von *Martin Heckel,* Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat, Tübingen 1986; Heckel behandelt sowohl die allgemeinen staatskirchenrechtlichen Fragen wie die speziellen Probleme der evangelischen und der katholischen Fakultäten). Das größte Gewicht kommt dabei der kirchlichen Mitwirkung durch Gewährung, Versagung oder Widerruf des „Nihil obstat" für das Lehrpersonal an den katholisch-theologischen Fakultäten zu.

Seit dem Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis für Hans Küng und dem damit verbundenen Widerruf des „Nihil obstat" durch den zuständigen Bischof ist keinem katholischen Theologieprofessor in der Bundesrepublik mehr wegen einer Abweichung von der kirchlichen Lehre das „Nihil obstat" entzogen worden. In mehreren Fällen kam es zu einem Widerruf des „Nihil obstat", nachdem Theologieprofessoren, die Priester waren, einen Laisierungsantrag gestellt hatten. Daß „Priester, die dem Priesterstand nicht mehr angehören", nicht mehr der theologischen Fakultät angehören können, war für Bayern in einem Notenwechsel von 1974 zum Bayerischen Konkordat festgestellt worden. Die „Einvernehmliche Interpretation" zwischen Kirche und Staat bezüglich des „Nihil obstat", die 1979 in Nordrhein-Westfalen getroffen wurde, sieht den Antrag auf Laisierung als „Verstoß gegen die Erfordernisse des priesterlichen Lebenswandels" und damit als einen Grund für den Widerruf des „Nihil obstat" gemäß Konkordat.

In der staatskirchenrechtlichen Fachdiskussion nach wie vor umstritten ist die Frage, ob der Entzug des „Nihil obstat" in jedem Fall das Ausscheiden des betreffenden Theologen aus der Fakultät zur Folge haben muß (vgl. dazu Heckel, S. 54). Sie hat vor allem im Fall Küng eine Rolle gespielt. Die obengenannten Regelungen für Bayern und für Nordrhein-Westfalen lassen allerdings keinen Spielraum: Das Ausscheiden wird als notwendige Folge des „Nihil obstat"-Widerrufs gesehen. Der Freiburger Saatskirchenrechtler *Alexander Hollerbach* wertet in seinem Beitrag „Die Theologischen Fakultäten und ihr Lehrpersonal im Beziehungsgefüge von Staat und Kirche", (Band 16, Münster 1982, S. 69–102) die beiden Regelungen als „deutende Positivierung des gemeinen deutschen Staatskirchenrechts" (ebd. S. 90), die die Rechtslage allgemein klären.

Ein neuer Staatskirchenvertrag, der auch die theologischen Fakultäten betrifft, wurde 1984 zwischen dem Land Nordrhein-Westfalen und dem Heiligen Stuhl geschlossen (vgl. HK, Mai 1984, 205–206). Er enthält u. a. eine Bestandsgarantie für die theologischen Fakultäten Bochum, Bonn und Münster und regelt, daß Studien-, Prüfungs- und Habilitationsordnungen in Katholischer Theologie nur genehmigt werden, wenn vom zuständigen Bischof keine Einwendungen erhoben werden. Im Schlußprotokoll wird festgehalten, daß „Katholische Theologie an staatlichen Hochschulen aufgrund des Einvernehmens zwischen Staat und Kirche in Bindung an das Lehramt der Katholischen Kirche gelehrt wird" und daß für die Anforderungen an ein abgeschlossenes Studium der Katholischen Theologie die einschlägigen kirchlichen Vorschriften gelten. Im Zusammenhang mit der Neubesetzung von Lehrstühlen an der theologischen Fakultät Münster haben sich inzwischen schon wieder staatlich-kirchliche Meinungsverschiedenheiten über die Auslegung des Vertrags gezeigt.

Die staatskirchenrechtliche Stellung der Katholisch-theologischen Fakultäten machte auch nach der Neuregelung des kirchlichen Hochschulrechts durch die Apostolische Konstitution „Sapientia Christiana" vom 15. April 1979 ein eigenes *Anpassungsdekret* für die theologischen Fakultäten im Bereich der deutschen Bischofskonferenz erforderlich (vgl. HK, August 1983, 344–345). Die Fakultäten waren darin u. a. gehalten, durch den Ortsordinarius Rom ein Dokument über die Verwirklichung von „Sapientia christiana" vorzulegen. Das ist inzwischen geschehen. Das Kapitel Akkomodation von „Sapientia Christiana" für die deutschen Fakultäten ist aber immer noch nicht abgeschlossen. Die Reaktionen der vatikanischen Studienkongregation auf die Berichte der Fakultäten zeigten, daß Rom die mühsam ausgehandelten Bestimmungen des Akkommodationsdekrets in manchen Punkten restriktiv und extensiv interpretierte. Es kam zu Gesprächen zwischen der Kongregation und der Deutschen Bischofskonferenz, die allerdings noch nicht in allen Punkten zu einvernehmlichen Lösungen führten. Strittig ist nach wie vor die Ausgestaltung der nach Nr. 19 des Anpassungsdekrets vom Doktoranden geforderten „Lehrveranstaltungen, die der Spezialisierung dienen". Die römische Seite besteht offenbar darauf, diese „cursus specialisationis" möglichst einheitlich und detailliert vorzuschreiben. Einen Hang zu unangemessener Detailhuberei lassen auch Stellungnahmen der Studienkongregation zu deutschen Studien- und Prüfungsordnungen erkennen, zu denen der Ortsordinarius gemäß Nr. 14 des Anpassungsdekrets das „Urteil des Apostolischen Stuhls" einholen soll. Warum die Studienkongregation zur Diplomprüfungsordnung oder zum Studienplan einer deutschen theologischen Fakultät Stellung nehmen muß, ist nach wie vor ebenso wenig plausibel zu machen wie die im Akkommodationsdekret vorgeschriebene Einholung des römischen „Nihil obstat" durch den Bischof als Voraussetzung für das durch ihn gemäß Konkordat zu erteilende „Nihil obstat".

In ihrem Status kaum angefochten

Der Status der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten der Bundesrepublik wird gegenwärtig weder von staatlicher noch von kirchlicher Seite grundsätzlich in Frage gestellt. In der katholischen Kirche der Bundesrepublik gibt es niemanden, der etwa dafür plädieren würde, die Priesterausbildung aus der Universität herauszunehmen und auf kircheneigene Ausbildungsstätten zu verlagern. Auch generelle Bedenken gegenüber der Universitätstheologie werden kaum geltend gemacht, sieht man einmal von Randgruppen ab, die immer wieder dem einen oder anderen Theologieprofessor vorhalten, er würde Häresien verbreiten. In den Universitäten, wo die theologischen Fakultäten in den Vorlesungsverzeichnissen traditionsgemäß immer noch an erster Stelle stehen, bläst ihnen der Wind nicht ins Gesicht, sondern werden sie durchweg respektiert. Auch von staatlich-politischer Seite droht den theologischen Fakultäten derzeit keine Gefahr, zumal sie durch Staatskirchenverträge rechtlich gut abgesichert sind.

Ohne Spannungen dürfte es allerdings auch in Zukunft nicht abgehen. Sie können sich ergeben, wenn die Kirche ihre Mitwirkungsrechte exzessiv interpretiert und ohne das nötige Augenmaß und den Respekt vor dem Eigengewicht der Fakultäten und ihrer Einordnung in die Universität ausübt. Gerade weil die Bischöfe sich aufgrund der Konkordate und vor allem auch ihrer Fortschreibung in den letzten Jahren in einer günstigen Position befinden, ist Behutsamkeit in ihrer Politik gegenüber den theologischen Fakultäten geboten. „Die Fakultät darf nicht gleichsam als Außenstelle der kirchlichen Hierarchie zum Fremdkörper an der Universität gemacht werden. Zur Amtsverantwortung und Fürsorgepflicht der staatlichen Kultusverwaltung gehört es, darüber zu wachen, sofern sich hier eine reale Gefährdung zeigen sollte" (Heckel, S. 53).

Ohne die Theologie geht es nicht

Der Sonderstatus der theologischen Fakultäten konnte nicht verhindern, daß auch sie von den *Sparmaßnahmen* der einzelnen Bundesländer im Universitätsbereich erfaßt wurden. Fast überall gab es Mittelkürzungen, mußten und müssen die Fakultäten Stellen abgeben oder vorübergehende Stellensperrungen in Kauf nehmen. Die Sparmaßnahmen fielen mit dem erheblichen *Zuwachs der Studentenzahlen* zusammen, den auch die theologischen Fakultäten in den siebziger Jahren zu verkraften hatten (zwischen 1970 und 1980 hat sich die Zahl der Studierenden in der katholischen Theologie mehr als verdreifacht). Die Zeit der Überlastquoten geht inzwischen allerdings auch für die theologischen Fakultäten zu Ende: In den letzten Jahren ging schon die Zahl der Anfänger im theologischen Lehramtsstudium zurück; bald dürfte sich der Rückgang der Abiturientenzahl auch in den anderen Studiengängen auswirken.

Angesichts des zu erwartenden Studentenrückgangs empfahl der Fakultätentag bei seiner diesjährigen Sitzung den Fakultäten im Blick auf die neunziger Jahre, sie sollten ein kontinuierliches Lehrangebot der Fort- und Weiterbildung für die Absolventen theologischer Studiengänge einrichten. Empfohlen wurde außerdem die Schaffung eines für die einzelnen Ausbildungsprofile spezifischen Angebots an Spezial- und Ergänzungsstudien sowie die Förderung fakultätsübergreifender Forschungs- und Lehrangebote.

Für die Fakultäten bietet das Abschmelzen des Studentenbergs durchaus *Chancen.* Das Nachlassen der Belastung durch die Lehre (diese Belastungen waren allerdings auf die einzelnen Fakultäten und Fächer sehr unterschiedlich verteilt) schafft mehr Raum für die Forschung und ermöglicht eine intensivere Ausbildung der Studenten, die ja teilweise mit einem Minimum an Vorwissen ihr Studium beginnen und deren Studierfähigkeit recht unterschiedlich ausgeprägt ist. Eine solide und gleichzeitig perspektivenreiche und offene theologische Ausbildung liegt nicht nur im Interesse der Fakultäten, sondern auch in dem der Kirche: Schließlich ist es angesichts der gegenwärtigen Herausforderung für das Verständnis und die Vermittlung des christlichen Glaubens in unseren komplizierten geistigen und gesellschaftlichen Verhältnissen unerläßlich, daß die zukünftigen Priester und Religionslehrer (wie auch die Theologen, die in andere Berufsfelder gehen) über einen gründlichen Wissensfundus, die notwendige Argumentationsfähigkeit und geistige Sensibilität verfügen.

Die theologischen Fakultäten haben auch weiterhin die unverzichtbare Aufgabe, die wissenschaftliche Theologie in ihren verschiedenen Methoden und Disziplinen in Lehre und Forschung voranzubringen und auch deren *Gewicht im Leben der Kirche* geltend zu machen. Dazu gibt es gerade in diesen Jahren genügend Anlaß, sind doch oft plakative Antworten, spirituelle Engführungen und vereinfachte Geschichtsbilder in- und außerhalb der Kirche eher gefragt als wissenschaftlich-theologische Differenzierung und gedankliche Präzision. Nicht zuletzt bietet die Integration der theologischen Fakultäten in die Universitäten Möglichkeiten zum *Gespräch der Theologie mit anderen Wissenschaften,* seien es die Geistes-, Sozial- oder Naturwissenschaften. Diese Chancen könnten noch stärker als bisher genutzt und damit auch für das Glaubensverständnis und die gesellschaftliche Präsenz des Christentums fruchtbar gemacht werden. *Ulrich Ruh*

Wo stehen Liturgie und Liturgiewissenschaft?

Ein Kongreß katholischer Liturgikdozenten

Nicht selten stellt sich dem Teilnehmer am Ende von Tagungen die Frage: „Was haben diese Tage nun eigentlich gebracht? Gewiß, es war schön, sich wiederzusehen, diesen oder jenen kennenzulernen, aber ansonsten: Nichts Neues unter der Sonne!" Mit solchen „Enttäuschungen" mußten sich die Teilnehmer des Kongresses, zu dem die „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten im Deutschen Sprachgebiet (AKL)" vom 22. bis 26. September nach Rastatt eingeladen hatte, nicht quälen. Das Tagungsthema „Liturgie und Liturgiewissenschaft heute und morgen" war vielversprechend. Es war vom derzeitigen Sprecher der „Sektion Bundesrepublik", dem Freiburger Liturgiewissenschaftler *Helmut Büsse* und seinen beiden Assistenten, *Birgit Jeggle-Merz* und *Michael B. Merz,* so vorbereitet worden, daß einerseits viele Aspekte zur Sprache kommen, sich andererseits aber

auch Konturen abzeichnen konnten beim „Gemeinsamen Versuch einer Standort- und Aufgabenbestimmung". Dabei waren sich die mehr als 60 Liturgiewissenschaftler aus beiden Teilen Deutschlands, den Niederlanden, Österreich und der Schweiz, aus Jugoslawien, Polen und Ungarn in der Beurteilung der jüngsten Reformgeschichte, der derzeitigen Situation, aber auch der Zukunftsperspektiven weitgehend einig.

„Liturgiewissenschaft war noch nie so interessant"

Arbeit für sie gibt es genug: in der Liturgie und in der Liturgiewissenschaft. Das Feld der Liturgiewissenschaft hat sich „beängstigend" ausgeweitet, seit sich die Erkenntnis durchgesetzt hat, daß das zu bearbeitende Materialobjekt nicht länger die betende und feiernde Kirche qua Institution und die von ihr edierten liturgischen Textsammlungen allein sein kann. Vielmehr müssen auch und vor allem die am Ort sich versammelnde Gemeinde und deren Glieder mit ihrer jeweiligen (Glaubens)Geschichte und in ihrer sich stets verändernden (Lebens)Situation in den Blick genommen werden.
Daß sich die anwesenden Wissenschaftler davon nicht erschrecken ließen, bewies ihr heftiges Applaudieren, als *Angelus Häußling* (Maria Laach/Benediktbeuren) sein Referat „Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns" mit der Feststellung beendete: „Liturgiewissenschaft war noch nie so interessant wie heute und morgen."
Häußling hatte deutlich gemacht, daß sich – noch nicht 25 Jahre nach Konzilsbeginn – die Situation grundlegend verändert hat. Nicht nur die Zeit der „alten" (sogenannten tridentinischen) Liturgie ist vorbei, sondern auch die (erste Etappe der nachkonziliaren) Liturgiereform. Die Studenten, die jetzt die Vorlesungen belegen, haben die „alte" Liturgie nicht mehr erlebt. Ihr Wissen ist oft minimal, und vielen fehlt eine kontinuierliche Gottesdienstpraxis. Die Hörerschaft setzt sich aus vielen Laientheologen und wenigen Priesteramtskandidaten zusammen, die einerseits als Glieder des Volkes Gottes lernen sollen, Träger der Liturgie zu sein, zugleich auf unterschiedliche Vorsteherrollen vorzubereiten sind und zur mystagogischen Verkündigung befähigt werden sollen. Wenn die Liturgiewissenschaft eine solche Ausbildung verantwortlich betreiben will und zugleich nicht nur Ausbildung zur Praxis sein soll, dann muß sie Wissenschaft bleiben, d. h. sie muß mit wissenschaftlichen Methoden arbeiten.

Was aber ist die Methode einer Liturgiewissenschaft, die den Menschen, der heute Gottesdienst feiert und die Gemeinde, die sich im Osten oder im Westen, in der Ersten, Zweiten oder Dritten Welt zum Gottesdienst versammelt, ernst nimmt? Schon Romano Guardini wußte, daß Liturgiewissenschaft mit verschiedenen Methoden arbeiten muß. Die ständigen Beteuerungen, daß dieses Fach ohne historisch-kritische Forschung nicht denkbar sei, wirkten auch auf dem Kongreß in Rastatt wie Beschwörungsformeln gegen den Sturm unübersehbarer Anforderungen. Denn: „Auch die Aufgaben der liturgischen Geschichtsforschung stellen sich heute ganz neu und das erarbeitete Material ist unter solchen Fragen neu zu ordnen und neu zu präsentieren" (Häußling). Für wen waren z. B. die Sakramentare geschaffen? Wem waren sie nützlich? Wessen Frömmigkeit konnte sich in ihnen artikulieren? Was ist geschehen, daß sie schließlich bestimmend wurden für die römische Liturgie? „Wer hat die Liturgie getragen? Das Volk? Eine klerikale Oberschicht?" Haben die liturgischen Texte, die ja gewachsene, von Menschen formulierte Texte sind, in einem bestimmten kulturellen und sozialen Milieu entstanden und durch die Jahrhunderte tradiert, ihre Kontinuität bewahrt? Oder haben die Menschen der ausgehenden Antike, des Mittelalters, der Aufklärung mit derselben Sprachgestalt – etwa einer lateinischen Oration – unterschiedliche Inhalte und Bedeutungen verbunden?

Ohne ökumenisches und interdisziplinäres Gespräch geht es nicht mehr

Zwei Antworten drängten sich auf: Heute und in Zukunft kann Liturgiewissenschaft nur im ökumenischen Vergleich betrieben werden. Für unseren Sprachbereich gilt dabei, daß neben dem Blick auf die ostkirchlichen Liturgien auch die reformatorische Gottesdienstgeschichte und -praxis ins Auge zu fassen ist, schließlich aber auch die jüdische Tradition bis zu ihren alttestamentlichen Ursprüngen. In diese *vergleichende Forschung* sind zugleich auch die vielfältigen Aufbrüche aus der römischen Liturgietradition in der Dritten Welt einzubeziehen, soweit sich die Kirche dort auf die einheimischen kulturellen Traditionen eingelassen hat.
Die zweite Antwort auf die derzeitigen Herausforderungen heißt: Wir müssen das interdisziplinäre Gespräch suchen und führen! Die Organisatoren des Kongresses beließen es hier nicht beim Appell. Drei der fünf Referenten kamen aus anderen Fachbereichen und brachten ihre Sicht und Erkenntnisse ihrer Wissenschaft zum Thema Gottesdienst ein. Daneben konnten die Teilnehmer in zwei der sechs Arbeitskreise ihre Erfahrungen und Wünsche formulieren und austauschen. Über „Neuere Methoden in der Liturgiewissenschaft" sprach man in einem Arbeitskreis unter der Leitung der beiden Sprachwissenschaftler *Iwar Werlen* (Bern) und *Elisabeth Hug* (St. Gallen). Daß man sich mit diesen Moderatoren auf den sprachwissenschaftlichen Zugang konzentrierte, lag nahe. Man konnte dabei auf das klare Referat von Iwar Werlen „Linguistische Analyse von Gottesdiensten" aufbauen.
Nach Werlen ist Gottesdienst „symbolisches, kollektives, konstitutiv sprachliches, komplexes, herstellendes und damit interaktives und kommunikatives Handeln". Ein solches „situativ orientiertes Handlungsmodell" ermöglicht es dem Wissenschaftler, die einzelnen Adjektive dieser Definition als Variable zu begreifen, deren Verände-

rung nach Ort, Zeit und handelnden Personen jeden Gottesdienst beeinflußt und zu einem höchst sensiblen Gebilde macht. Dabei kommen jeweils drei Grundbegriffe ins Spiel, die für diese Methode konstitutiv bleiben: „Interaktion-Situation-Handeln". Das sprachliche Handeln ist wiederum jeweils unter drei Aspekten zu betrachten: Unter dem „lokutionären" Aspekt nimmt der Beobachter das Aussprechen einer Äußerung wahr. Unter dem „illokutionären" Aspekt beachtet er die „konventionell mit dem Aussprechen verbundene Handlung" und unter dem „perlokutionären" Aspekt interessiert er sich darüber hinaus für die „Wirkung der (Sprach)Handlung beim Hörer", was auch das Erfassen von „nicht-zugebbaren Handlungen" einschließt.

Jede „Situation", auch die gottesdienstliche, ist geprägt von den räumlichen Gegebenheiten, und von einer „sozial definierten Szene". Die Gottesdienst-Situation zeichnet sich dadurch aus, daß der Dialog zwischen Gott als „Sprecher" und dem Menschen als „Hörer" nur über einen „Ansprechenden" möglich ist, über einen, der die Botschaft ausspricht. Der Hörer der Botschaft kann dann als „Angesprochener" eine Antwort geben, z. B. im Antwortpsalm nach der Lesung und macht so Gott zum „Angesprochenen". Eine besondere Gefährdung entsteht dort, wo – etwa in einem freiformulierten Tagesgebet – der Gottesdienstvorsteher diesen Antwortpart für alle übernimmt. Dabei verfällt er nicht selten der Gefahr der Mehrfach-Adressierung: Gott wird zwar angesprochen, gemeint sind tatsächlich aber die Gottesdienstteilnehmer, denen auf diese Weise – meist moralisierend – eine Botschaft vermittelt wird unter der Gestalt des Gebetes. Die „Fürbitten" sind geradezu zum Tummelplatz solcher Mehrfach-Adressierung geworden.

Liturgiewissenschaft als Kunst- oder Gestaltlehre?

Eine andere Spur verfolgten die Teilnehmer in einem Arbeitskreis, der sich unter der Moderation von *Albert Gerhards* (Bochum) mit „Liturgiewissenschaftlichen Fragestellungen im Kontext theologischer (und benachbarter) Disziplinen" beschäftigte. Hier wurde die Frage gestellt, ob sich nicht neue und fruchtbare Ansätze für die „Liturgie und Liturgiewissenschaft" ergäben, wenn man das Fach als „Kunstlehre" oder als „Gestaltlehre" verstehen würde. Liturgiewissenschaft hätte dann die Aufgabe, die Gestalt der Liturgie zu erfassen, wie sie *heute gefeiert wird.* Zugleich wäre diese Gestalt kritisch danach zu befragen, ob sie den theologischen Maximen eines spezifisch christlichen Gottesdienstes und der gewachsenen Glaubens- und Gebetstradition der Kirche entspricht und Ausdruck des Glaubens heutiger Menschen und einer konkreten Gottesdienstgemeinde ist. Dabei wäre entscheidend, das Geschehen selber als „Gesamtkunstwerk" zu begreifen, in dem die Künste nicht nur ihren Platz haben (etwa die Kirchenmusik) und für das die Künste auch nicht nur den Raum schaffen (etwa Architektur, Malerei und Bildhauerei). Wird das Gottesdienst-Geschehen selber als Kunst begriffen, dann wird klar, daß hier nicht nur „Können", sondern auch „Erkenntnis" verlangt ist, daß es nicht nur um den Vollzug eines Kultrituals geht, sondern um die Verwirklichung menschlicher Existenz.

Liturgik wäre dann die „Wissenschaft von der Kunst, einen christlichen Gottesdienst zu feiern". Sie wäre theologische Grunddisziplin und könnte die beiden Grundbewegungen im Auge behalten und kritisch betrachten, die das Spezifisch-Christliche im Gottesdienst ausmachen: die Selbstoffenbarung und -darbietung Gottes (katabatische oder soteriologische Dimension) und die Antwort des Menschen in dankbar-gläubiger Verehrung (anabatische oder latreutische Dimension). Diese beiden Dimensionen jedes christlichen Gottesdienstes verlangen immer zugleich einen praktisch-theologischen und systematisch-theologischen Zugang. Fruchtbar kann dieses Selbstverständnis freilich erst werden, wo man Liturgie als „offenes Kunstwerk" (Umberto Eco) begreift, dessen Qualität sich gerade darin erweist, daß ihm immer neue Bedeutungen abgewonnen werden können.

Ein solches Liturgieverständnis würde zu den „benachbarten Disziplinen" der Liturgiewissenschaft auch die Künste zählen, mit Künstlern aller Sparten und Richtungen ins Gespräch kommen müssen und deren Werke nicht länger als Dekoration und ästhetisches Superadditum mißverstehen, sondern in ihnen das Prophetische zu entdecken suchen und in ihnen die „Zeichen der Zeit" als „Zeichen des Glaubens" wahrnehmen lernen. Liturgiewissenschaft könnte dann allerdings nicht länger vom Katheder allein gelehrt werden. Sie müßte zur kritischen „Wahrnehmungslehre" werden, müßte den Vollzug von Gottesdiensten einüben und reflektieren, müßte bei Gottesdienstfeiern in den Gemeinden und bei der Aus- und Weiterbildung der Gottesdienst-Vorsteher die Supervision übernehmen.

„Eine humanwissenschaftliche Runde der Liturgiewissenschaft"

Eine befriedigende Lösung in der Methodenfrage verlangt eine überzeugende Theoriebildung, die für die Liturgiewissenschaften noch fehlt. Es war deshalb nicht zufällig, daß die Veranstalter den Pastoraltheologen *Rolf Zerfaß* (Würzburg) um ein Referat zum Thema „Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche – Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie?" gebeten hatten. Zerfaß begreift Praktische Theologie als „Handlungswissenschaft" und forderte von diesem Standpunkt aus zu einer „neuen Runde der Liturgiewissenschaft" auf, die für ihn „eine humanwissenschaftliche Runde" sein muß. Diese Runde sei aber erst dann eingeläutet, wenn die Theologie dazu bereit sei, wirklich von den Humanwissenschaften zu lernen, was zuerst bedeute: den Gegenstand der theologischen Reflexion nicht länger nur von innen, son-

dern auch von außen zu betrachten. Es gehe um eine „Theorie kirchlicher Praxis", gerade auch im Gottesdienst.
Zerfaß bezog sich auf den evangelischen Praktischen Theologen *Peter Cornehl*, der wichtige Beiträge zum Verständnis von Gottesdienst geliefert hat, indem er diesen als „darstellendes Handeln der Kirche" begreift. Gemeint ist ein „personales Handeln (Praxis)", das in sich selbst sinnvoll und immer intersubjektiv, d.h. kommunikativ ist. Die Liturgiewissenschaft müsse fragen und sich fragen lassen: Haben unsere Gottesdienste diese personale Praxis im Blick? Geht es in ihnen um „die Hoffnung und Freude menschlicher Existenz heute"? Oder wird der Gottesdienst verzweckt, setzt sich auch im Gottesdienst „die expansive Dynanik des instrumentellen Handelns" durch, die sich überall „parasitenhaft ausbreitet und zur destruktiven Kraft" wird? Haben wir „Abschied vom machtförmigen Denken" genommen? Oder sind wir nicht vielmehr gerade wieder dabei, in ihm unsere Zuflucht zu suchen? Sind unsere Gottesdienste „Abbild der gesellschaftlichen Herrschaftsformen", Karikaturen überlebter Feudalformen, in denen der Pontifikalkitsch blüht, oder kritische Alternativmodelle aus der Kraft des Glaubens? Stellt sich in unseren Gottesdiensten christliche Praxis dar in der Zerrgestalt „systemimmanenter Eigendynamik"? Oder zeigt sich in ihnen „die Bereitschaft zur universellen Solidarität"? Wird jeder, der teilnimmt, kompromißlos als Partner anerkannt, der alles hinterfragen darf? Eröffnen unsere Gottesdienste ein Feld intersubjektiver Kreativität, auf dem einer dem anderen hilft, „seine Freiheit anzunehmen"? Erst dann geschähe ja „Kommunikation des Evangeliums".

Ob solche „herrschaftsfreie Kommunikation" des Evangeliums in einer Gottesdienstfeier möglich ist, hängt nicht zuletzt an der „liturgischen Zuständigkeitskompetenz" des Gottesdienstleiters, auf die *Hermann Stenger* (Innsbruck) in seinem Beitrag zum Tagungsthema aus der Sicht eines Pastoralpsychologen zu sprechen kam. Entscheidende Voraussetzung für diese Ermöglichung ist ihm zufolge das rechte Verhältnis von „liturgischer Rolle und personaler Idendität" des Vorstehers. Ist die liturgische Rolle nicht nur „Bereicherung seiner personalen Identität", sondern „Identitätsersatz", sind *Kommunikationsstörungen* vorprogrammiert. Stenger versteht die „liturgische Fähigkeitskompetenz" als „übergreifende personale Kompetenz", die zwar auf bestimmten Einzel-Fähigkeiten beruht, sich in diesen aber nicht erschöpft, sondern von der ausgeprägten Identität des Vorstehers lebt. Ein Problem jeder Institution, auch der Kirche liegt dann darin, daß die Kompetenz der Kompetenten nicht garantiert werden kann.

Auch in der Liturgie gebe es zahllose Inkompetente, die durch ein „Kompetenz-Zuweisungsritual" (etwa die Priester- oder Bischofsweihe) zwar die Kompetenz zum Vorstehen erlangten, aber diese nur inkompetent ausüben könnten. Die derzeitige Situation der katholischen Kirche ist nach Meinung Stengers jedenfalls in unserem Sprachraum gekennzeichnet durch einen Überhang an „kompetenten Inkompetenten", d.h. es gibt viele qualifizierte Kräfte, denen von der Institution die notwendige Kompetenz nicht zugewiesen wird.
Das gilt auch für den Nachwuchs in der Liturgiewissenschaft. Grund dafür dürfte nicht zuletzt ein klerikalistisch verengtes Kirchenbild sein, das den Blick für die Charismen verdeckt, und schon die Kompetenzzuweisung an habilitierte Laientheologen verunmöglicht, ohne zu begreifen, daß in einer Liturgie, die vom Volk Gottes getragen werden soll, die Kompetenz des Laien z.B. auf dem liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl nicht weniger bedeutsam ist als die eines Amtsträgers.

„Auf zum Ziel, das die Liturgiekonstitution uns gesteckt hat!"

Der „Versuch einer Standort- und Aufgabenbestimmung" in „Liturgie und Liturgiewissenschaft heute und morgen" konnte selbstverständlich nicht vorbeigehen am „Sacrosanctum Concilium". So überraschte es nicht, daß die Reihe der Referate in Rastatt mit einer „Relecture der Liturgiekonstitution" eröffnet wurde, die *Bruno Kleinheyer* (Regensburg) übernommen hatte. Erfreulicherweise wurden seine Ausführungen nicht zur Jubiläumsansprache. Kleinheyer versäumte nicht, die Liturgiekonstitution als „Momentaufnahme" der Kirchengeschichte vorzustellen, als eine Etappe in einer langen Entwicklung mit wechselhafter Vorgeschichte und vielschichtigen Folgen. Das Material zur wissenschaftlich verantwortbaren Beurteilung ist bis heute nicht vollständig zugänglich. Die Konstitution selber ist kein geschlossener Text, darüber hinaus der Erstlingstext des Konzils, in dem es seine Arbeitsweise erprobte, der also immer auch im Vergleich mit den übrigen Konzilstexten beurteilt werden muß. Wie sehr es bei der „richtigen" Interpretation dieses Textes auf die Brille ankommt, die einer trägt, und wie sehr sich auch bei einflußreichen Kirchenmännern die Gläser der eigenen Brille verdunkeln können, machte Kleinheyer geschickt deutlich, indem er mit fünf Zitaten aus Vorträgen begann, die nach dem Konzil ein junger Professor landauf landab in Deutschland gehalten hatte und die voll des Lobes für dieses große Werk des Konzils gewesen waren. Erst als er gegen Ende seines Vortrags u.a. auch auf „Das Fest des Glaubens" von Joseph Ratzinger zu sprechen kam, verriet er dessen Autorenschaft auch für die so gänzlich anders klingenden Zitate des Anfangs.

„Relecture der Liturgiekonstitution" kann deshalb nach Kleinheyer nicht heißen: „Zurück zum Konzil!", sie wird vielmehr zur Aufforderung: „Auf zum Ziel, das die Liturgiekonstitution uns gesteckt hat!" Dieses Ziel ist noch lange nicht erreicht. Wir brauchen durchaus keine „neue Liturgiereform". Wir müssen vielmehr begreifen, daß die Liturgiereform gerade die ersten, noch unsicheren Schritte – mehr oder weniger verletzt – hinter sich gebracht hat. *Werner Hahne*

Das wiedergefundene Mysterienspiel

Ein Experiment des Basler Theaters

Die Zeit der Mysterienspiele, so scheint es, ist längst vorbei. Was für den mittelalterlichen Menschen Kurzweil und Belehrung zugleich bedeutete, ähnlich wie das Betrachten der Figuren an einem reichgeschmückten Kirchen-Portal, das ist für den heutigen Theaterbesucher eher eine langweilige Angelegenheit und kein Anlaß zum Lachen. Während die Mysterienspiele ursprünglich für eine große Menge von Menschen und als Freilichtaufführungen gedacht waren, wagt man sich heute im Theater nur noch sehr vorsichtig und mit Vorbehalten an jene Texte heran. Das Spiel, in dem es um die Grundfragen der menschlichen Existenz geht und in dem neben dem Menschen die Tugenden, die Laster, Gott, der Teufel und der Tod auftreten, sind kein Thema mehr für das moderne Theater. Nur den sommerlichen Freilichtspielen scheint es vorbehalten zu sein, mit *Hofmannsthals* „Jedermann" an diese alte Spieltradition zu erinnern.

„König Mensch"

Freilich fragt man sich, wenn im Sommer die Menschen beim Salzburger Dom Schlange stehen, um an einem schönen Sommernachmittag *Klaus Maria Brandauer* in der Rolle des Jedermann zu sehen, ob es sich hier um den Abglanz mittelalterlicher Tradition handelt oder um eine Mischung von Starkult und touristischem Interesse. Letzteres dürfte auch in deutschen Freilichtspiel-Orten den Ausschlag geben und eine eher oberflächliche Motivation bilden. Und doch geht es vielleicht um mehr, als um einen chargierenden Star in einer abgespielten Inszenierung, oder um das schöne und doch schauerliche Gefühl, das den Zuschauer erfaßt, wenn rings um ihn der Ruf nach Jedermann erschallt. Ob unter der Oberfläche des Spiels nicht zuweilen doch ein moralisierendes Moment mitklingt, das den Zuschauer für ein paar Augenblicke still werden und in einer Art eigener Betroffenheit weiterdenken läßt?

Im Basler Theater hat man nun das Experiment gewagt, den Zuschauer von heute auf eine ungewohnte, unkonventionelle, aber doch sehr theatergerechte Art in die Welt des Mittelalters und der Mysterienspiele zurückzuführen. Das Theaterfoyer, einst mit *Hollmanns* vielbeachteter Inszenierung der „Letzten Tage der Menschheit" von *Karl Kraus* eingeweiht, wird wie damals vielfältiger und faszinierender Ort des Weltgeschehens. Dem Zuschauer, dem man das Schicksal des Menschen in eindringlichen Bildern naherückt, statt es ihm aus der sonst üblichen Distanz zu zeigen, kommt gleichsam hautnah in Kontakt mit den Kräften des Bösen und des Guten, die in der Menge und manchmal auch mit der Menge ihr Spiel treiben, wie es wohl auch in früheren Zeiten üblich war. Und wenn der Mensch bei seinem ersten Auftritt im Kreis der ihn umstehenden Zuschauer von seiner Nacktheit spricht, so ist diese nicht metaphorisch gemeint, sondern, wie es im Text heißt, „nur zu gut" zu sehen.

Was der Regisseur *David Mouchtar-Samourai* und sein Dramaturg *Johann Sauer* unter dem Titel „König Mensch" als fast vierstündige Uraufführung vorstellen, ist eine aktualisierte, mit höchst vitalen und farbigen Bildern, mitunter auch mit schockierenden Details ausgestattete *Mischung aus drei mittelalterlichen Spielen,* die hier zu einem großen Bilderbogen zusammengeschnitten wurden. In der unbefangen gereimten, manchmal sehr gewagt klingenden Übersetzung von *Frank Günther* gewinnen diese Texte eine Aktualität, die von der als Rahmen verwendeten mittelalterlichen Musik auf Originalinstrumenten wieder historisch aufgefangen wird.
Es gelingt auf diese Weise nicht nur, aus zwei mittelalterlichen Spielen aus England und der angefügten Schlußszene des „Ackermanns aus Böhmen" von Johannes von Saaz eine Einheit zu schaffen, sondern auch, im Sinne des Regisseurs szenisch das „Buch des Mittelalters" aufzuschlagen. Die Bilder der Biblia Pauperum werden so lebendig gemacht, daß sich der Zuschauer von heute der Auseinandersetzung mit ihnen nicht entziehen kann. Auch wenn die begleitenden Texte allen Aktualisierungen zum Trotz zuweilen in einem gleichförmigen frommen Pathos daherkommen, die das Interesse an der Handlung punktuell abnehmen lassen, bis ein Auftritt des oder der Bösen wieder Leben in das Ganze bringt.

Erdenwanderung der menschlichen Seele

Solche Längen entstehen gerade im ersten Teil des Spiels, wenn die Tugenden als ährenbindende Frauen auf die Bühne geschoben werden und in der „Burg der Beständigkeit" ihre frommen Worte deklamieren. „Castell of Perseverance" lautet der Titel der anonymen englischen Vorlage aus dem Jahr 1420, die Grundlage dieser Szenen bildet. Dieser Text ist das Musterbeispiel einer mittelalterlichen Moralität, deren Aussage jener der Biblia Pauperum entspricht und dem Zuschauer zeigt, daß alle Mysterienspiele letztlich nur Variationen des einen großen Themas sind. Worum es geht, ist die Erdenwanderung der menschlichen Seele von der Geburt über Versuchung, Rettung, neue Versuchung und drohende Verdammnis bis hin zur endgültigen Erlösung.
Um diesen Weg zu illustrieren, hat man sich in Basel einiges einfallen lassen, hat ein vielköpfiges Ensemble aus Schauspielern, Tänzern und Sängern aufgeboten, um dem Zuschauer klarzumachen, daß er sich nicht vor einem Kirchenportal mit allegorischen Figuren befindet, sondern in einem Theater, in dem diese Figuren auf manchmal schon recht aggressive oder schockierende Art zum Leben erwacht sind. So ist der Auftritt des die

fleischliche Begierde symbolisierenden Caro mit seinen sich im Bett wälzenden unflätigen Genossen ebenso auf Schockwirkung berechnet, wie der Einzug der tobenden und tanzenden Teufel, während sich Belyal, der Böse selbst, als Intellektueller im schwarzen Gewande tarnt und nur der weiße und der schwarze Engel mit ihren dekorativen Schwingen oben in der Galerie ihren Kampf um die Seele des Menschen als traditionelle Pantomime zeigen.

Die in klassische Gewänder gehüllten frommen Frauen sind in diesem ersten Teil des Spiels nichts weiter als ein dekoratives Bild, während sie in der Satire des zweiten Teils auf drastische Art zu Opfern politischer und gesellschaftlicher Dekadenz gemacht werden.
Dieses Stück mit dem Titel „Ane Satire of the thrie Estaitis" entstand hundert Jahre nach dem Mysterienspiel und wurde keineswegs nur zur Belehrung der Armen geschrieben. Es handelt sich um das 1540 entstandene dramatische Protokoll, das der schottische Edelmann und Diplomat Sir David Lindsay als Resümee seines Lebens verfaßte. Die Kritik an dem Intrigenspiel der bösen Kräfte und falschen Ratgeber, die den Herrscher, den „König Mensch" umgeben, ihn in seinen Schwächen und Begierden bestärken und ihn von guten Handlungen abhalten, sowie der hier dargestellte Machtkampf zwischen den drei Ständen und die Parodie auf erste Ansätze der Demokratie wirken heute noch so aktuell, daß dieses Stück in der Nachkriegszeit in Schottland wiederentdeckt wurde und beim Edinburgh Festival gespielt wird.

Bei der Wiederentdeckung im Basler Theater gab man dem Stück mit seiner Doppelbödigkeit, seiner sublimen Dialektik und seinen drastischen Szenen der Folterung und Mißhandlung der Armen und Tugendhaften noch eine zusätzliche Dimension, indem man die Personen des Mysterienspiels auch in die Gewänder der Gesellschaftssatire steckt. Aus dem Menschen wird so der König, aus dem Teufel der Abt, aus Geilheit, Völlerei und Faulheit die falschen Königsdiener, die mal unter edlen, mal unter bösen Namen ihre Machenschaften treiben.
Der Zuschauer, dem der Text der aktualisierenden Übersetzung in die Hand gegeben wird, in dem er sowohl beim Mysterienspiel als auch bei der politischen Satire all das nachlesen kann, was beim oft sehr turbulenten Geschehen an den verschiedenen Spielorten des Foyers in den dramatischen Aktionen untergeht, erhält durch diese Überlagerungen auf doppelte Weise Stoff für seine Auseinandersetzung mit dem Mittelalter und mit den menschlichen Grundfragen, die durch den abschließenden Dialog zwischen Mensch und Tod wieder auf eine abstrakte religiöse Ebene zurückgeführt wird.

Wie der Zuschauer auf mittelalterlichen Marktplätzen hat er die Möglichkeit, das Schicksal dessen, der hier nicht Jedermann genannt wird, sondern schlicht Mensch oder König (Mensch), ganz aus der Nähe zu verfolgen, indem er ihm auf den Stationen seines Lebensweges nachgeht. Er kann sich einbeziehen lassen in turbulente kleine Szenen, in denen die Darsteller sich mit den Kleidern der Zuschauer tarnen wollen, was nicht ohne komische Rangeleien abgeht. Er kann sich, und das scheint das Interessante an diesem Theater-Experiment, das andernorts Schule machen sollte, vom unterhaltsamen Spektakel so stark gefangennehmen lassen, daß ihm darüber für den Augenblick nicht nur die Vorurteile gegenüber den alten frommen Spielen des Mittelalters vergehen, sondern auch der Sinn für die in ihm zweifellos auch enthaltenen moralischen Lehren.

Die Verarbeitung setzt erst ein, wenn der Zuschauer, der nur im zweiten Teil des Abends auf Kissen und Tribünen sitzend das Intrigen-Spiel verfolgen darf, während er im ersten Teil selbst in Bewegung gehalten wird, ermüdet das Theater verläßt. Im Ohr bleiben ihm die Worte des Todes oder das Lied des Königs, in dessen Refrain es schlicht heißt: „Es hat hier auf Erden nichts Irdisches Bestand." Hier aber liegt der Gegenpol zu den ebenso aufwendig wie sorgfältig inszenierten lebensvollen Szenen des im Basler Theater gezeigten Spiels vom Schicksal des Menschen. Von hier auch gewinnt das gezeigte Experiment, so drastisch es auch in einzelnen Szenen wirken mag, seine Bedeutung als gelungenes Beispiel einer Wiederentdeckung des Mittelalters im Theater, das gleicherweise der ernsten Thematik, dem Unterhaltungsbedürfnis des Theaterbesuchers, aber auch seinem Wunsch nach Aktualität und Identifizierungsmöglichkeiten entgegenkommt. *Renate Braunschweig-Ullmann*

Kirchlicher Dienst und politisches Mandat

Zu unserer Glosse im Juliheft 1986 der Herder-Korrespondenz (Seite 304f.) schickte uns Dr. Hugo Helbok vom bischöflichen Schulamt in Innsbruck die folgende Stellungnahme:

1. Der Religionslehrer und seine Tätigkeit (nach dem Schulvertrag zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich vom 9. 7. 1962 samt Schlußprotokoll vom 8. 3. 1971):

Nach hiesiger Sicht tritt jemand, der in einer öffentlichen oder mit Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Privatschule röm.-kath. Religionsunterricht erteilt, in den besonderen und unmittelbaren *Verkündigungsdienst der Kirche.* Dieser schließt über das Bemühen um authentische Verkündigung an alle ihm Anvertrauten hinaus auch die Hinführung zu christlichem Lebensvollzug im sakramentalen und mitmenschlich-diakonalen Bereich ein.
Entsprechend dieser, die Konkordanztheorie zwischen

Staat und Kirche beachtender Auffassung ist die von der Kirche erteilte Befähigung und Ermächtigung (missio) Voraussetzung zur Erteilung des Religionsunterrichtes. Der Religionslehrer untersteht hinsichtlich der Vermittlung des Lehrgutes ausschließlich kirchlichen Vorschriften und Anordnungen, der Lehrplan wird von der Kirche erlassen und dem Staat mitgeteilt, ebenso werden die Inspektoren für den Religionsunterricht von der Kirche bestellt und dem Staat bekanntgegeben.
Darum ist es in Österreich unmittelbar Aufgabe der kirchlichen Behörde, dafür zu sorgen, „daß parteipolitische Agitation vom Unterricht ferngehalten wird" (nur bei Gefahr im Verzuge dürfte die staatliche Schulbehörde eingreifen).
Bischof Reinhold Stecher hat dies getan, indem er am 15. 1. 1986 an alle Religionslehrer der Diözese einen Brief geschickt hat, in dem er diese auffordert, sie sollen auf das Recht eines parteipolitischen Engagements verzichten (so wie es auch den freiwilligen Verzicht auf andere Grundrechte des Menschen gibt – siehe Gelübde).
Das Wort „sollen" ist, da es sich um eine pastorale Anweisung des Bischofs handelt, sicher so zu verstehen, wie es in der Pastoral verwendet wird, z. B. in den 10 Geboten, nicht als formaljuridischer Begriff. Anders verhält es sich mit dem gesellschaftlichen Engagement. Die Religionslehrer werden sogar ermuntert, „sich für das schulische und öffentliche Wohl der Menschen und insbesondere für die Anliegen der Jugend in allen jenen Formen einzusetzen, die außerhalb der parteipolitischen Tätigkeit möglich und wünschenswert sind".

2. Gründe, die für die Richtigkeit der Entscheidung unseres Bischofs – wie der anderen österreichischen Bischöfe – sprechen:
a) Ein sachlicher Grund: Der Religionslehrer steht im Dienst unmittelbarer Seelsorge. Diese richtet sich an *alle Menschen.* Parteipolitik bedeutet nach dem unmittelbaren Sinn des Wortes besonderes Engagement für eine Gruppe von Menschen. Das Vertrauensverhältnis zu anderen Gruppen kann dadurch sehr belastet werden.
Die Vermutung der Befangenheit, Zweifel an der Objektivität des Religionslehrers, und seien sie auch nur subjektiv gegeben, würden die Erfüllung des Auftrages erschweren, wenn nicht gar verunmöglichen.
b) Ein pädagogischer Grund: Der Religionslehrer steht nicht gleichaltrigen, mit einer festen Meinung ausgestatteten Erwachsenen gegenüber, sondern unterweist *Kinder und Jugendliche,* deren Wachsen und Heranreifen zu einer frohen und tiefen Glaubensüberzeugung und einer von selbständigem Gewissen geleiteten Sittlichkeit er fördern soll.
Alles, was diesen Reifungsprozeß stört, hat der Lehrer von seinen Schülern behutsam fernzuhalten; dazu gehört wohl auch die Tagespolitik.
c) Ein geschichtlicher Grund: Der österreichische Katholizismus der Vergangenheit war geprägt vom Bündnis zwischen Thron und Altar. Mit dem Zusammenbruch der Monarchie mußte die Kirche eine neue Beziehung zur Gesellschaft aufbauen und tat dies nach ersten Versuchen mit direktem politischem Engagement – ich erinnere an Bundeskanzler Seipel – und schlechten Erfahrungen, indem sie in den 30er Jahren den Klerus aus der Tagespolitik zurückzog mit dem Auftrag, *politische Mandate zurückzulegen.* Die damit gemachten Erfahrungen waren nicht die schlechtesten. Im Amtsblatt der Österr. Bischofskonferenz vom 25. 1. 1984 wurde das Verbot der aktiven Teilnahme in politischen Parteien auf die ständigen hauptamtlichen Diakone ausgeweitet.
So glaube ich nicht fehlzugehen in der Annahme, daß die neueste Entscheidung hinsichtlich der Religionslehrer im Lichte dieser geschichtlichen Erfahrung und Entwicklung zu deuten ist.

Mit dieser Stellungnahme hoffe ich zum besseren Verständnis der österreichischen Situation und Entscheidung beigetragen zu haben. *Hugo Helbok*

Kurzinformationen

Vom 8. bis 10. Oktober fand in Budapest ein Dialog-Symposion von Christen und Marxisten statt.

Das Symposium hatte offiziösen Charakter und wurde veranstaltet von der *Ungarischen Akademie der Wissenschaften* und vom *Päpstlichen Sekretariat für die Nichtglaubenden.* Insgesamt kamen etwa 30 Vertreter der katholischen Kirche (vorwiegend in Marxismus-Fragen spezialisierte Theologen) und marxistische Wissenschaftler aus 15 europäischen Ländern zusammen. Die katholische Delegation leitete Kardinal *Paul Poupard;* teilweise war auch Kardinal König anwesend. Die marxistischen Vertreter kamen ausnahmslos aus Ostblockländern. Auch die Sowjetunion war vertreten, aber keine Marxisten aus dem Westen. Dies war so beabsichtigt, auch von katholischer Seite. Man wollte mit *dem* Marxismus ins Gespräch kommen, der politisch an der Macht ist, und zugleich Theologen und Vertreter solcher Teilkirchen einbeziehen, die täglich mit den Bedingungen des realen Sozialismus konfrontiert sind. Das Thema hieß „Gesellschaft und ethische Werte". Die Sitzungen fanden *unter Ausschluß der Öffentlichkeit* statt. Doch waren Journalisten als Zaungäste eingeladen und wurden am Rande von einzelnen Teilnehmern und auf einer abschließenden Pressekonferenz, auf der die beiden Delegationen *getrennte Erklärungen* abgaben, wenigstens summarisch über den

Verlauf des Symposions unterrichtet. Nach allem, was dort zu hören war, konzentrierte sich das Gespräch vorwiegend auf *Fragen der unterschiedlichen Begründung des Ethischen im Christentum und im Marxismus.* Eine gemeinsame Plattform fand sich insoweit, als von beiden Seiten die Bereitschaft zu erkennen war, zu prüfen, welches die gesellschaftlichen Fragen in der Gegenwart sind, die beide gleichermaßen angehen und in welchen man auch praktisch zusammenarbeiten könne und müsse. Gesellschaftliche Verfallsprobleme („sittlicher Nihilismus", „grober Hedonismus", aber auch weltweite Armut, Drogen- und Alkoholabhängigkeit) wurden dabei offenbar von marxistischer Seite noch mehr ins Gespräch gebracht als von den katholischen Gesprächspartnern. Von katholischer Seite gab es vor allem zwei Kernfragen: Inwieweit kann der Marxismus, dort, wo er an der Macht ist, eine *von ideologischen Zweckmäßigkeitsfragen und herrschaftsimmanenten Gesichtspunkten unabhängige sittliche Ordnung* anerkennen? Das Verhälnis von Ethik und Politik im Marxismus sollte also geklärt werden – und die *Frage der Religionsfreiheit.* Offenbar kam es darüber zu recht lebhaften Auseinandersetzungen, die sich auch noch in der abschließenden Pressekonferenz niederschlugen. Es wurde aber anerkannt, auch von katholischen Teilnehmern aus Ostblockländern, die ihre Situation ihren marxistischen Gesprächspartnern durchaus realistisch schilderten, daß es wenigstens bei marxistischen Theoretikern Bestrebungen gebe, die Toleranzidee zuzulassen und auf marxistischer Grundlage weiterzuentwickeln. Das wichtigste Ergebnis: Man will das Gespräch fortsetzen.

Auf ihrer Herbstvollversammlung beschäftigte sich die Deutsche Bischofskonferenz ausführlich mit den kirchlichen Beratungsdiensten.

Im Pressebericht hieß es zu den Ergebnissen des Studientags über die kirchlichen Beratungsdienste, kirchliche Beratung werde sich zum einen am Handeln Jesu Christi ausrichten und zum anderen mit den Mitteln unserer Zeit den Versuch machen, auf die Anliegen und Schwierigkeiten einzugehen. Das Vertrauensverhältnis zwischen Bischöfen und Beratern könne sich nur auf der Grundlage eines intensiv geführten Meinungsaustauschs entwickeln. Es sei darauf zu achten, daß die Mitarbeiter in den Beratungsstellen ein entsprechendes Glaubenswissen hätten, damit eine Beratungsstelle auch zu einer kirchlichen Beratungseinrichtung werde. Die Bischöfe halten fest, die im Bereich der Beratung geleistete diakonische Tätigkeit verdiene Dank und Anerkennung. Die Vollversammlung, die mit einem Referat von Kardinal Höffner über den Staat als „Diener der Ordnung" eröffnet wurde, beschäftigte sich u. a. mit *Menschenrechtsverletzungen* in den verschiedenen Weltgegenden und mit der Verantwortung der Christen für die *Flüchtlinge.* Dabei wurde festgehalten, Christen seien verpflichtet, sich verfolgter Menschen anzunehmen. Die Pfarrgemeinden werden aufgerufen, die gegenwärtige Lage nicht nur als Last, sondern auch als eine Chance zu sehen, sich auf das christliche Grundgebot zu besinnen. Es sei Pflicht des Staates, den Asylanten und Flüchtlingen zu helfen. Es sei anzuerkennen, daß auch bei der Aufnahme von Flüchtlingen eine Belastungsgrenze erreicht werden könne. „Ihre Festlegung ist eine schwerwiegende sittliche Frage für unser Volk." Eine unerträgliche Belastung durch Flüchtlinge sei derzeit nicht gegeben. Die Bischöfe sprachen in Fulda auch über einen ersten Modelltext für den *zweiten Teil des Erwachsenenkatechismus.* Wie lange die Erarbeitung des der Sittenlehre gewidmeten zweiten Teils des Katechismus noch dauern wird, ist gegenwärtig nicht abzusehen. Behandelt wurde in Fulda auch die Frage eines *bundesweiten katholischen Hörfunks.* Der Pressebericht stellt fest, die Publizistische Kommission habe der Bildung einer Arbeitsgemeinschaft zur subsidiären Förderung privater katholischer Rundfunkinitiativen in den Diözesen Vorrang eingeräumt. Die verschiedenen Problemfelder um einen privaten katholischen Rundfunk bedürften noch einer gründlichen Klärung und Förderung. – Bei der turnusmäßigen Neubesetzung der Kommissionen ergab sich bei den Vorsitzenden eine Änderung: anstelle des bisherigen Vorsitzenden, Erzbischof *Kredel* von Bamberg, leitet jetzt Bischof *Homeyer* von Hildesheim die Kommission für gesellschaftliche Fragen.

Nach Auffassung der Glaubenskongregation ist Edward Schillebeeckx' Verständnis des kirchlichen Amtes in wichtigen Punkten unvereinbar mit der Lehre der Kirche.

Das geht aus einer „Notificatio" der Glaubenskongregation hervor, die vom 15. September 1986 datiert ist und am 23. September veröffentlicht wurde (vgl. den Text in: Osservatore Romano, 24. 9. 86). Die „Notificatio" nimmt Stellung zu Schillebeeckx' Buch „Pleidooi voor mensen in de kerk" von 1985 (deutsche Übersetzung: Christliche Identität und kirchliches Amt, Düsseldorf 1985) und greift dabei auf den im Januar 1985 veröffentlichten Briefwechsel zwischen der Glaubenskongregation und dem niederländischen Theologen zurück (vgl. HK, Februar 1985, 56). Darin ging es um die von Schillebeeckx in seinem Buch „Kerkelijk ambt" von 1980 vertretene These, unter bestimmten Umständen könne es auch einen nichtgeweihten, „außerordentlichen" Vorsteher der Eucharistiefeier geben. Diese These war von der Glaubenskongregation in ihrem Dokument „Sacerdotium ministeriale" vom Sommer 1983 (vgl. HK, Oktober 1983, 440–442) ohne Nennung von Schillebeeckx zurückgewiesen worden. In der „Notificatio" wird jetzt festgehalten, Schillebeeckx weise zwar in seinem neuen Amtsbuch „Sacerdotium ministeriale" nicht formell zurück; aber anstatt die Aussagen des Schreibens anzuerkennen, unterziehe er es einer kritischen Analyse. Schillebeeckx stelle die Apostolizität der Kirche auch weiterhin so dar, daß die apostolische Sukzession durch die sakramentale Priesterweihe eine nicht essentielle Bedingung für die Ausübung des Amtes und damit auch für die

Darbringung der Eucharistie sei; damit stehe er im Gegensatz zur Lehre der Kirche. Die „Notificatio" übt auch indirekt Kritik an der exegetisch-historischen Argumentation Schillebeeckx', indem sie auf die Aussage der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums verweist, wonach die Auslegung der Schrift letztlich dem Urteil der Kirche unterworfen sei. Die „Notificatio" spricht keine Sanktionen gegen den niederländischen Theologen aus.

Bischof Joachim Wanke (Erfurt) hat zu mehr gemeinsamem Handeln der Christen in der DDR aufgerufen.

In seinem Grußwort der Tagung der Synode des Evangelischen Kirchenbundes Ende September im Erfurter Augustinerkloster nahm Bischof Wanke pointiert zu den gemeinsamen Herausforderungen der Kirchen in der DDR Stellung. Er verwies auf die *Hilflosigkeit mit den alten Antwortmustern* in Theorie und Praxis „angesichts einer postchristlichen Generation, die weder für noch gegen das Evangelium ist, weil sie dieses im Grunde gar nicht kennt". Deshalb sei es eine Aufgabe von wirklich ökumenischer Tragweite, die Wirklichkeit und Mächtigkeit der Liebe Gottes angesichts des faktisch gelebten und des verordneten Atheismus in der DDR-Gesellschaft zu bezeugen. Es sei wichtig, so Bischof Wanke weiter, nicht nur im Bereich der Lehre, sondern auch *im Bereich des Handelns* zu größerer Gemeinsamkeit zu kommen. Die Christenheit sei angesichts der großen Menschheitsprobleme aufgefordert, mit einer Stimme zu sprechen. Es sei nicht gleichgültig, ob die Christen auf konkreten Feldern wie Arbeitsmoral, Freizeitverhalten, Verantwortung gegenüber gesellschaftlichem Eigentum, Kinderfreundlichkeit und staatsbürgerliche Zivilcourage zu einer gemeinsamen Sprache fänden. Es gebe in der DDR so etwas wie eine „instinktive Witterung" der Christen untereinander, die sich nicht zuerst an der Tatsache des Kirchensteuerzahlens oder des Kirchenbesuchs orientiere, sondern an untrüglichen Hinweisen aus der Lebenspraxis: „An uns läge es, diesen Prozeß zu fördern, ihn ins Bewußtsein zu heben, die Gemeinsamkeit ethischer Grundüberzeugungen zu stärken und ihr Öffentlichkeit zu verleihen, und nicht zuletzt unsere Gläubigen zu einem demütigen Selbstbewußtsein zu führen, das sie gegenüber dem platten Materialismus unserer Alltagswelt störfrei macht." Bischof Wanke machte vor der Kirchenbundsynode deutlich, daß er es als katholischer Bischof begrüßen würde, wenn es gelänge, „die Stimmen der Christen in diesem Land zu einem eindrucksvollen Zeugnis, etwa für einen Frieden in Freiheit und Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, zu vereinen".

In den Gliedkirchen der EKD standen Anfang 1986 17 102 Pfarrer im aktiven Dienst.

Damit ist, wie aus der neuesten EKD-Statistik hervorgeht, die Zahl der Pfarrer im aktiven Dienst seit 1964 um 3650, das sind 27 Prozent, gestiegen. Der Anteil der *Frauen* lag 1964 bei 1,9 Prozent, inzwischen sind es im EKD-Durchschnitt 10,5 Prozent. Auf einen Gemeindepfarrer entfallen gegenwärtig im Durchschnitt aller Landeskirchen 2020 Gemeindemitglieder. Die Zahl der *Studierenden der Evangelischen Theologie* (ohne Lehramtsstudenten) belief sich im Wintersemester 1984/85 auf 13 649, davon 37,4 Prozent Frauen. 1985 wurden in den Gliedkirchen der EKD insgesamt 806 Theologen nach bestandenem zweiten Examen in den Pfarrdienst übernommen. Zum Vergleich: 1975 waren es 330 und 1983 618 Theologen. An den Wahlen zu den *Kirchenvorständen*, die in den Gliedkirchen der EKD zwischen 1982 und 1985 stattfanden, beteiligten sich durchschnittlich etwa 20 Prozent der Gemeindemitglieder (Anfang der siebziger Jahre waren es etwa 16 Prozent); überdurchschnittlich war die Wahlbeteiligung in den Gliedkirchen Pfalz (30,6 Prozent), Württemberg (30,0 Prozent), Oldenburg, Kurhessen-Waldeck, Braunschweig und Baden (jeweils zwischen 25 und 30 Prozent). 35 Prozent der gewählten Kirchenvorsteher waren Frauen. Etwa zwei Drittel gehörten der Altersgruppe zwischen 40 und 59 Jahren an; der Anteil der zwischen 30 und 40jährigen ist gegenüber den vorausgegangenen Wahlen gesunken. 62 Prozent der Mitglieder der neuen Kirchenvorstände waren zum Zeitpunkt ihrer Wahl Selbständige, Beamte und Angestellte; etwa 20 Prozent entfielen auf Hausfrauen. Damit sind Selbständige und Beamte in den Kirchenvorständen verglichen mit ihrem Anteil an der evangelischen Wohnbevölkerung überrepräsentiert; Arbeiter, Hausfrauen, Rentner und Pensionäre sind in den Kirchenvorständen unterrepräsentiert.

Kirchliche Ehemoral: eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern.

Auf Widersprüche in der kirchlichen Sexualmoral hat der Bonner Internist *August Wilhelm von Eiff* bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Was ist für den Menschen natürlich? – Zur kirchlichen Lehre über Sexualität in der Ehe" hingewiesen. Es sei nicht einsichtig, erklärte von Eiff sinngemäß, einerseits die ganzheitliche personale Liebe der Gatten zu betonen, andererseits jedoch diesen Parameter – der in seinen Augen auch die psychisch-seelische Befindlichkeit des Partners einschließt – in der Frage der Geburtenregelung nicht mehr gelten zu lassen. Für ihn als Arzt gebe es hier kein „secundum" und „contra naturam"; wenn die Kirche mit Recht die Abtreibung ablehne, müsse sie sich überlegen, wie sie den Frauen in dieser Frage entgegenkommen könne. Von Eiff kritisierte außerdem die „scheinbare Gleichsetzung von Empfängnisverhütung und Abtreibung" in manchen kirchlichen Stellungnahmen. Während er zugleich den „mangelnden Mut" von Priestern und Laien beklagte, dem Papst in diesem Punkt „die Wahrheit" zu sagen, vertraten der Bonner Moraltheologe *Franz Böckle* und der Frankfurter Pastoraltheo-

loge *Ludwig Bertsch* die Auffassung, daß Johannes Paul II. zutiefst von der Richtigkeit und dem verpflichtenden Charakter seines ontologischen Ansatzes in der Ehelehre überzeugt sei. Bertsch hielt es deshalb für sinnvoller, einfach „zur Tagesordnung" überzugehen. Er bezeichnete es als bedauerlich, daß die päpstlichen Lehrschreiben „Humanae vitae" (1968) und „Familiaris consortio" (1981) in erster Linie unter der Methodenfrage diskutiert und das umfassendere Thema der „verantworteten Elternschaft" wie auch die Frage der Einstellung zum Kind damit in den Hintergrund gedrängt würden. Böckle plädierte dafür, die Gestalt der sexuellen Beziehung vom Gesetz der personalen Liebe her zu beurteilen. Eine rücksichtsvolle, für geistige und leibliche Fruchtbarkeit offene Liebe, die den andern um seiner selbst willen sucht, wird, so Böckle, nicht weniger Zucht im Verlangen fordern; aber sie wird diese Zucht nicht an einen biologischen Rhythmus binden, sondern dem alleinigen Gesetz unterstellen, nach dem der andere niemals ein Mittel zum Zweck werden darf.

Bücher

ULRICH RUH / DAVID SEEBER / RUDOLF WALTER (Hrsg.), **Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen.** Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien. 520 S., 58,00 DM.

„Urteilsfähigkeit bilden" und „Solidaritäten aufbauen", das sei – so hat Hans-Georg Gadamer vor kurzem einmal gesagt – die Voraussetzung dafür, daß angesichts der kaum noch überschaubaren, ebenso rasanten wie tiefgreifenden Veränderungen unseres Lebens und Zusammenlebens durch Wissenschaft und Technik verantwortliches, menschenwürdiges Denken und Handeln möglich bleibt. Diese Aussage könnte als regulative Idee hinter Konzeption und Ausführung des neuen „Handwörterbuchs" gestanden haben. *Urteilsfähigkeit,* das heißt: zum einen Sachwissen, aber auch Denken in Zusammenhängen, „Sinn für das Ganze", und zum anderen Bereitschaft, sich ohne Scheuklappen „des eigenen Verstandes zu bedienen", aber auch Einsicht in die Begrenztheit unseres Wissens und Könnens. *Solidaritäten* (nicht von ungefähr ein Plural), das meint sowohl die Unverzichtbarkeit von Gruppen mit einem das ganze Leben prägenden gemeinsamen Ethos wie auch die Bereitschaft zur Gemeinsamkeit über alle weltanschaulichen und sozialen Grenzen hinaus. In abstrakter Formulierung ist damit genau das beschrieben, was sich die Herausgeber nicht nur als Ziel vorgenommen, sondern in imponierender Weise auch erreicht haben.

Das Handwörterbuch steht in der Tradition eines Vorgängers aus den 40er Jahren. Damals hatte Conrad Gröber als alleiniger Autor verantwortlich gezeichnet, und das Werk hatte sein klares Profil durch die Gegnerschaft zum Nationalsozialismus. Die gewandelte Lage von Kirche und Gesellschaft bringt es mit sich, daß ein solches Buch heute einen anderen Zuschnitt haben muß als damals. Die Themen und Probleme, die Fragen und Antworten sind vielfältiger geworden, also muß es auch ihre Darstellung sein. „Der eine christliche Glaube muß sich mit einer Vielzahl sozialer Situationen und Erfahrungshorizonte verbinden lassen, wenn er geschichtlich wirksam und vor allem tradierbar bleiben will", heißt es – charakteristisch für das Gesamtwerk – in dem Artikel über kirchlichen Pluralismus (S. 356). Geblieben ist freilich im Vergleich zum Handbuch der 40er Jahre das Anliegen: zentrale Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge in Beziehung zu bringen zu aktuellen Grundfragen des persönlichen und sozialen Lebens. Der theologische Ausgangspunkt ist dabei, daß die Offenbarung „nicht Äußerung eines unbegreiflichen Gottes (ist), die nur im Akt blinder Unterwerfung angenommen werden kann, sondern die Antwort auf die Frage, die der Mensch selbst ist, daher sein Heil und seine Erfüllung" (S. 316).

In diesem Horizont werden in über 100 Beiträgen behandelt: Themen des *Glaubensverständnisses* (Gott, Jesus Christus, Offenbarung, Kirche, Ökumene, Papsttum und – beachtenswerterweise und mit Recht – auch Auschwitz), der *Glaubenspraxis* (wie Gebet, Gemeinde, Glaubensvermittlung, Sakrament), des *Welt- und Menschenbildes* (z. B. Agnostizismus, Ehe, Evolution, Familie, Gewissen, Wertewandel) und der *gesellschaftlich-politischen Aktualität* (von der Arbeitswelt über Friedens- und Umweltethik, Fortpflanzungsmedizin und Gentechnik, Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe bis hin zum Nord-Süd-Konflikt). Innerkirchlich umstrittene Themen wie Befreiungstheologie, Lehrbeanstandungsverfahren, Ehe- und Sexualmoral werden offen und redlich angesprochen.

Es ist Herausgebern und Autoren in eindrucksvoller Weise gelungen, „geistliche" und „weltliche" Dimensionen zusammenzuführen. Die anthropologisch-sozialen und theologischen Aussagen stehen nicht schiedlich-friedlich, aber unvermittelt nebeneinander, sondern sind in der Gesamtkonzeption des Werkes und auch in den meisten Einzelbeiträgen überzeugend integriert. Die illustre Versammlung von Fachleuten der verschiedensten Disziplinen (u. a. gehören dazu die Philosophen *Jörg Splett* und *Johann B. Lotz,* der Verfassungsrichter *Ernst-Wolfgang Böckenförde,* Kardinal *König,* der Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann,* die Theologen *Heinrich Fries* und *Rudolf Schnackenburg*) befleißigt sich bei aller Knappheit der Texte einer klaren Argumentation und einer verständlichen Sprache. Und immer bleibt das Ziel

deutlich erkennbar: im Geiste einer *offenen Katholizität* wissenschaftlich gut begründete Orientierungen in den Fragen zu geben, die die nachdenklichen Zeitgenossen – die gläubigen vor allem, aber auch weniger gläubige – umtreiben. *H. G. K.*

JACOB KREMER. **Lazarus.** Die Geschichte einer Auferstehung. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1985. 384 S. 58.–DM.

Der Wiener Neutestamentler schlägt mit seinem Buch über die johanneische Lazarusperikope einen Weg ein, der in der gegenwärtigen Exegese nicht gerade häufig beschritten wird: Er kombiniert die Texterklärung nach den Regeln der historisch-kritischen Methode mit einer Darstellung der Auslegungsgeschichte von den ersten Väterzeugnissen bis zur Gegenwart. Dabei bezieht er nicht nur die theologische Auslegung ein, sondern auch Zeugnisse der Literatur und bildenden Kunst. Schon das reiche und vielfältige auslegungsgeschichtliche Material, das Kremer zusammengetragen hat, lohnt die Lektüre, läßt es doch sehen, in wie vielen Facetten sich ein Text durch die Jahrhunderte hindurch und in der Optik seiner verschiedenen Deuter bricht. Kremer ist es aber nicht nur um die Ausbreitung des farbigen historischen Befunds zu tun; er möchte im Durchgang durch die Auslegungsgeschichte neu an den biblischen Text selber heranführen und ein „geistliches" Verstehen der Lazaruserzählung ermöglichen. Dementsprechend schließt das Buch nach ausführlicher Texterklärung und breit entfalteter Wirkungsgeschichte mit einer theologischen Auslegung, die den Text für den heutigen Leser als Wort Gottes erschließen soll. Wer die eigentümliche Gestalt des Textes, die vom Evangelisten gewählte Textsorte und die Auslegungsweise früherer Generationen beachte, könne die Lazarusgeschichte wieder einfach lesen und sich von ihrem Erzählfluß gefangennehmen lassen, ohne durch viele ungelöste Einzelfragen gehindert zu werden. Kremer arbeitet gut heraus, daß sich erst in der Neuzeit das theologische Interesse auf die Faktizität der Totenauferweckung konzentriert, während die patristische und teilweise auch mittelalterliche Auslegung sehr viel stärker vom Gesamtzusammenhang der Auferstehungsbotschaft denkt und damit den Sinn der johanneischen Perikope besser trifft. Das Buch Kremers ist methodisch sauber gearbeitet, die einzelnen Schritte werden genau reflektiert. In der heutigen Diskussion über die historisch-kritische Exegese und bei der Suche nach Wegen einer „geistlichen" Schriftauslegung sollte es nicht übersehen werden. *U. R.*

KLEMENS RICHTER (Hrsg.), **Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?** (Quaestiones disputatae Bd. 107). Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986. 192 S. 39,– DM

Eine Problemanzeige formuliert dieser Sammelband, der dem kürzlich verstorbenen Altmeister der Liturgiewissenschaft *Emil Joseph Lengeling* zum 70. Geburtstag gewidmet ist: Spielt die Liturgie, die das II. Vatikanische Konzil „Gipfel und Quelle des gesamten christlichen Lebens" nennt, tatsächlich eine herausragende Rolle in den verschiedenen theologischen Disziplinen? Die Antworten dokumentieren eine frappierende Fehlanzeige und eine große Verlegenheit; die Vertreter der verschiedenen theologischen Disziplinen bedenken meist weniger die Einbeziehung der Liturgie wie des liturgischen Handelns in das Grundgerüst ihrer Wissenschaft; vielmehr präsentieren sie grundsätzliche (als solche freilich respektable!) Überlegungen zum Thema „Liturgie" bzw. zu deren kriteriologischem Ort aus der Perspektive ihrer jeweiligen Disziplin.

Leider fehlt ausgerechnet ein Beitrag aus der theologischen Ethik; als komplementäre Handlungswissenschaft (schließlich geht es auch innerhalb der Liturgie wesentlich um ein Handlungsgefüge) hätte sie interessante Aspekte beisteuern können und die Pluralität christlichen Handelns so eindrucksvoll verdeutlichen können. Um so wichtiger sind daher die Einblicke in die Rolle der Liturgie in anderen „praktischen" Fächern wie Katechetik, Religionspädagogik und Kirchenrecht; erstaunlich auch, was die Kirchengeschichte zur Liturgiewissenschaft beizutragen weiß; und bedenkenswert, wie deutlich vor allem die exegetischen Wissenschaften, aber auch die Dogmatik die tragende Rolle von Kult und Gottesdienst für den christlichen Glauben und die theologische Wahrheitsfindung unterstreichen. Das Spektrum wird erweitert durch die Einbeziehung der Religionswissenschaft, der jüdischen sowie der evangelischen und orthodoxen Theologie, jeweils befragt nach Rolle und Bedeutung von Kult und Liturgie; die größte Nähe zur Liturgie zeigt dabei begreiflicherweise die Orthodoxie, deren Theologieverständnis wesentlich doxologisch (und damit liturgisch) geprägt ist. Wie weit sich hier Möglichkeiten eines ökumenischen Dialogs ergeben, ist daher Gegenstand eines eigenen wegweisenden Beitrags.

Die eigentliche Bedeutung dieses Bandes dürfte darin liegen, daß er mit schonungsloser Offenheit „blinde Flekken" in zahlreichen Disziplinen der Theologie aufdeckt; er zeigt, daß bis heute (trotz der entscheidend theologischen Impulse der Liturgischen Bewegung, trotz des liturgieorientierten II. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Liturgiereform!) die Liturgie in den konkreten Vollzug von Theologie kaum als bedeutsamer theologischer Erkenntnisort und Glaubensquelle eingebracht ist. Dabei liegt eine solche liturgische Neuorientierung der Theologie auf der Hand: Der vielbeschworene Praxisbezug theologischer Wissenschaft, die soziale Dimension des Glaubens, die Sorge um Begründung und Bewahrung christlicher Identität, die umfassende Neubesinnung auf Symbol und symbolische Interaktion, das Interesse an der Frömmigkeit des Volkes – diese und viele andere brennend aktuelle Themen heutiger Theologie sind ohne Einbeziehung der Liturgie kaum zufriedenstellend zu lösen. Dieser Band könnte zum Zeichen und Anfang einer Neubesinnung werden. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

RATZINGER, JOSEPH KARDINAL. **Freiheit und Befreiung.** Die anthropologische Vision der Instruktion „Libertatis conscientia". In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 15 Heft 5 (September 1986) S. 409–424.

Bei dem Aufsatz des Präfekten der Glaubenskongregation handelt es sich um den Text einer Vorlesung, die er während seines Besuchs in Peru diesen Sommer in Lima hielt. Ratzinger kontrastiert darin den der Instruktion über christliche Freiheit und Befreiung zugrundeliegenden christlichen mit dem „anarchistischen" Freiheitsbegriff der Befreiungsideologien. Einem Freiheitsbegriff, dessen Grundmaßstab die Anarchie und dessen Weg das systematische Beseitigen von Bindungen sei, stelle die Instruktion eine Vision entgegen, „nach der geordnete Bindungen der eigentliche Schutz der Freiheit, Wege der Befreiung sind." Die Philosophie der anarchischen Freiheit – Ratzinger räumt ein, das nicht alles falsch sei, was im einzelnen in dieser Vision gewollt werde – sei nur vom Ich aus konstruiert und setze daher den Sklavenstatus aller anderen voraus. Eine rechte Vision des Menschen müsse dagegen von einer Beziehung ausgehen, „in der jede Person frei bleibt und gerade so dem anderen verbunden ist." Der Realismus der christlichen Freiheitsidee bedeute nicht, daß sich der Mensch resigniert in seine Endlichkeit zurückziehe und nur noch Mensch sein wolle: Im Einssein mit seinem Wesen, mit der Wahrheit, könne der Mensch im Endlichen das Unendliche berühren.

SECKLER, MAX. **Theologie der Religionen mit Fragezeichen.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 166 Heft 3 (1986) S. 164–184.

Der Tübinger Fundamentaltheologe stellt klärende Überlegungen zur Aufgabe einer Theologie der Religionen an, ausgehend von der Feststellung, diese neue theologische Disziplin sei im ganzen noch mit vielen Unsicherheiten behaftet. Als Aufgabenfelder einer Theologie der Religionen nennt Seckler eine religionsbezogene Theorie des Christentums, eine theologische Theorie des Religionenpluralismus sowie eine theologische Kriteriologie der Religionen. Seckler sieht die Theologie der Religionen als eine theologische Disziplin, die damit an das dogmatische Prinzip gebunden ist und von ihrem konkreten Standort nicht absehen darf. Bei der Behandlung wichtiger Sachfragen einer Theologie der Religionen wendet sich Seckler gegen ein undifferenziert-unvorsichtiges Verständnis der Religionen als Heilswege: Dadurch werde den Religionen als sozio-kulturellen Systemen ein pauschaler Kredit eingeräumt. Seckler plädiert dafür, die Wahrheitsfrage nicht auszuklammern: Aus christlicher Sicht sollte alles dafür getan werden, das Heil als Wahrheit und das Sein in der Wahrheit als Heil zu denken. In der Frage nach der Zukunft der Mission sieht Seckler die Gewinnung von Personen nur noch als die eine Seite der Aufgabe. Die Aufgabe werde in Zukunft auch darin zu sehen sein, den „Religionssystemen zu größerer Wahrheit zu verhelfen".

Kultur und Gesellschaft

BUSCH-LÜTY, CHRISTIANE. **Kibbutzim in Israel.** Wandel und Kontinuität einer alternativen Lebens- und Wirtschaftsform. In: Stimmen der Zeit 111 (Oktober 1986), S. 689–703

Auch wenn schon wegen der engen Verbindung zu Zionismus und Gründung des Staates Israels als einer Heimstätte des jüdischen Volkes einzigartig, so ist die Kibbutzimbewegung doch ein interessantes Beispiel für eine „alternative" Form menschlichen Zusammenlebens. In dem Beitrag werden die Entwicklungen dieser Lebensform nachgezeichnet, ihre Prinzipien dargestellt, ihre Bedeutung innerhalb der israelischen Gesellschaft analysiert. Angesichts wachsender Identifizierungsprobleme vieler israelischer Bürger mit ihrem Staat sei in der letzten Zeit das Prestige der Kibbutzim wieder auffallend gestiegen. Sosehr die Kibbutzniks einerseits die Elite des Landes bildeten, würden sie andererseits auch als Sonderlinge betrachtet. Als ein relativ neues Problem stellte sich nun auch in den Kibbutzim das Altenproblem. Eine Altersgrenze für die Arbeit gebe es nicht, jedoch eine altersabhängige schrittweise Reduzierung der Arbeitszeit, die bei Frauen mit 45 und Männern mit 50 Jahren alle fünf Jahre eine Arbeitsstunde pro Tag ausmache. Die Arbeit – so das Ergebnis neuerer Untersuchungen – nehme bei den älteren Kibbutzniks eine noch zentralere Rolle ein als bei den Jungen, sie trage gerade bei dieser Altersgruppe am meisten zur allgemeinen Lebenszufriedenheit bei.

MAILA, JOSEPH. **Irak – Iran. Conflit de civilisations et enjeux stratégiques.** In: Etudes (Oktober 1986) S. 293–306.

Der Krieg zwischen dem Iran und dem Irak geht ins siebte Jahr, und ein Ende ist nicht abzusehen. Der Beitrag geht den kulturellen und politischen Hintergründen des Konfliktes nach, zeigt die weltpolitischen Verquickungen auf und analysiert die aktuelle Lage der beiden kriegführenden Nachbarländer am Persischen Golf. Der Irak führe diesen Krieg gewissermaßen stellvertretend für die übrigen arabischen Länder, um die östliche Flanke der einen „arabischen Nation" zu verteidigen. Der Konflikt mit dem Iran erscheine aus irakischer Sicht wie ein Konflikt zwischen zwei verschiedenen Zivilisationen, der arabischen und der persischen. Demgegenüber sakralisiere der Iran diesen Konflikt. Dadurch, daß man im Iran diesem Krieg eine sozio-religiöse Dimension verleihe, gelinge es dem Land, Armee und Volk, Staat und Gesellschaft zu einer starken Symbiose zusammenzuführen. Die Haltung der arabischen Länder diesem Konflikt gegenüber seien ebenso verschieden wie gegenüber dem israelisch-arabischen Konflikt. In bezug auf die Haltung von USA und UdSSR sei nicht auszuschließen, daß die Großmächte, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, versuchen, die beiden kriegführenden Parteien zu schwächen, ohne jedoch einer der beiden Parteien den Sieg zu ermöglichen.

Kirche und Ökumene

KÜHN, ULRICH. **Das reformatorische Proprium und die Ökumene.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 32 Heft 3 (Juli–September 1986) S. 170–186.

Kühn setzt sich mit der in Teilen der deutschen evangelischen Theologie vorgebrachten Kritik an den Lima-Dokumenten und anderen ökumenischen Gesprächsergebnissen auseinander, die diesen vorwirft, sie gäben das reformatorische Proprium auf. Er zeigt im Durchgang durch die drei entscheidenden Gravamina, die dabei von evangelischer Seite vorgebracht werden (Frage der Strukturen gesamtkirchlicher Einheit, Frage des Ineinanders von kirchlichem Handeln und Werk Gottes, besonders in den Sakramenten, Frage einer Grunddifferenz im Offenbarungsverständnis), daß die Kritik problematische Verengungen im Verständnis des Reformatorischen mit sich führt. Kühn möchte das reformatorische Proprium seinerseits als ein „spezifisches Paradigma des Heilsverständnisses" fassen, in dem das Heil „stärker" als in der katholischen und der orthodoxen Tradition in personalen, worthaften Kategorien zum Ausdruck gebracht wird". Darin liege aber gleichzeitig die Offenheit für andere Paradigmen. Kühn schreibt den protestantischen Kritikern an Lima ins Stammbuch, ein sachgerechtes Urteil über die Texte sei nur unter der Voraussetzung der Bereitschaft möglich, über die eigene Tradition hinauszugehen.

Notizen

Für eine klare Distanzierung von „*Humanae vitae*" sprach sich der Innsbrukker Fundamentaltheologe *Walter Kern* aus. Nach einer Kathpress-Meldung bezeichnete Kern bei einer Diskussion in der Innsbrucker Studentengemeinde die Enzyklika als „Irrtum". Vor allem aber sei das päpstliche Lehrschreiben über die Empfängnisregelung von 1968 kein Dogma. Deswegen solle man den Menschen in dieser Frage auch kein schlechtes Gewissen machen, sondern letztlich die Eheleute selbst vor ihrem Gewissen entscheiden lassen. Mit gleichem Nachdruck unterstrich Kern die *Unverzichtbarkeit des kirchlichen Lehramtes.* Gerade angesichts des modernen Pluralismus bedürfe es „amtlicher Sprachregelung". Das Lehramt solle sich aber nicht auf Grenzgebiete fixieren, sondern sich auf die Wahrheiten konzentrieren, die für ein christliches Leben zentral bzw. entscheidend seien.

Auf der jüngsten Sitzung des Rates Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) Anfang Oktober in Warschau wurde der Erzbischof von Mailand, Kardinal *Carlo M. Martini,* zum neuen Vorsitzenden des Rates gewählt. Martini wurde in dieser Eigenschaft Nachfolger des Erzbischofs von Westminster, Kardinal *Basil Hume.* Das Warschauer Treffen war das erste des CCEE in einem Ostblockland. Künftig soll abwechselnd in einem west- und in einem osteuropäischen Land getagt werden. In Warschau konnten nicht alle osteuropäischen Episkopate teilnehmen. Es fehlten Vertreter aus der ČSSR, Bulgarien und den baltischen Ländern.

Der Trierer Bischof *Hermann Josef Spital* wurde bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz zum Beauftragten der deutschen Bischöfe für die deutsche Sektion der katholischen Friedensbewegung *Pax Christi* berufen. Wegen des Rücktritts des Eichstätter Bischofs *Karl Braun* vom Amt des Präsidenten der deutschen Sektion von Pax Christi mußte sich die Bischofskonferenz mit der Neubesetzung dieses Amtes beschäftigen. Einen Vorschlag für die Neubesetzung dieses Amtes machten die Bischöfe jedoch nicht. Zunächst soll geprüft werden, ob der Präsident von Pax Christi auch in Zukunft überhaupt ein Bischof sein müsse. Außerdem hält man eine weitere Klärung von Selbstverständnis und Zielen von Pax Christi für nötig.

Marcel Lefebvre, suspendierter Erzbischof und Gründer der traditionalistischen Priesterbruderschaft St. Piux X., weihte am 12. Oktober auf dem Gelände der Rheinischen Landesklinik in Bonn die frühere Kirche dieser Klinik als Gottesdienstraum seiner Bewegung. Die Übernahme dieser ehemaligen Klinikkirche ist ein weiterer Schritt zur Errichtung eines Netzes bestehend aus Rektoraten, Kirchen und Kapellen, die sich die Priesterbruderschaft zum Ziel gesetzt hat. Aus Anlaß dieser Einweihung wies der Kölner Erzbischof Kardinal *Joseph Höffner* darauf hin, daß Katholiken, die an unerlaubten sakramentalen Handlungen wie denen von Erzbischof Lefebvre und seinen Mitarbeitern teilnähmen, diese Spaltung der Kirche förderten. Eine Woche zuvor hatte Lefebvre im burgundischen Flavigny das erste Priesterseminar seiner Bewegung auf französischem Boden seiner Bestimmung übergeben.

Auf einen *spürbaren biblischen Aufbruch* in der katholischen Kirche, der schon seit Jahren anhalte, wies der Direktor des Katholischen Bibelwerkes hin. Die Bibel wird nach Auffassung von Prof. *Paul-Gerhard Müller* vor allem als „Orientierungsbuch" mit Leitwerten für die praktische Lebensgestaltung gesehen. Müller warnte nachdrücklich vor einem fundamentalistischen Bibelverständnis, wie es bei vielen Sekten anzutreffen sei. Diese Methode, mit der nach unumstößlichen Methoden für das praktische Handeln gesucht werde, versuche, die biblischen Texte wortwörtlich anzuwenden.

Vertreter des *Zentralrates der Juden in Deutschland* und des Rates der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) trafen sich am 8. Oktober zu einem Gedankenaustausch in Frankfurt. Es war die erste Begegnung dieser Art seit Kriegsende. Im Mittelpunkt des Gesprächs stand die gemeinsame Verantwortung der Kirchen und Religionsgemeinschaften für das öffentliche Bewußtsein und die politische Kultur in Deutschland. Beide Seiten sprachen sich gegen einen zunehmend oberflächlichen Umgang mit der „furchtbaren Zeit der Hitlerdiktatur" und für eine tiefere und ernsthaftere Beschäftigung mit den Problemen des Antisemitismus aus, heißt es in einer Pressemitteilung. Es sei eine gefährliche Verharmlosung, wenn aktuelle politische Kontroversen in Parallele gesetzt würden zu Geschehnissen im Dritten Reich, wie sie die Juden erleiden mußten.

Die *Russisch-Orthodoxe-Kirche* hat einen Beschluß rückgängig gemacht, der in Ausnahmefällen die *Zulassung von Katholiken zu den Sakramenten* vorsah. Im Jahre 1969 hatte der heilige Synod des Moskauer Patriarchats bestimmt, daß „in Fällen, in denen sich Katholiken mit der Bitte um Zulassung zu den heiligen Sakramenten an die orthodoxe Kirche wenden, diesem Verlangen stattzugeben ist". Dieses Entgegenkommen erfolgte in einer Zeit relativen ökumenischen Tauwetters. Der damalige, auch mit vatikanischen Verhältnissen gutvertraute Leiter des Moskauer Außenamtes galt als besonderer Befürworter dieser Öffnung. Die jetzt erfolgte *Rücknahme* des Beschlusses wurde vom Patriarchat mit dem Hinweis begründet, dieser sei „in der Praxis nicht aufgegriffen worden". Eine spätere Entscheidung soll gesamtorthodox getroffen werden. Ob hinter dieser Rücknahme auch politische Gründe stecken, ist unklar.

Nach Einschätzung der lutherischen Kirche in *Estland* finden dort immer mehr Menschen den Weg zum Glauben. Der estnische Oberkirchenrat *Eerik Hiisjärv* sagte vor der Synode der Nordelbischen Kirche bei ihrer Herbsttagung in Rendsburg, in den letzten fünf Jahren sei die Zahl der Taufen, Konfirmationen und Gottesdienstbesucher erheblich gestiegen. Die Zahl der Studenten am Theologischen Institut in Tallin habe sich von 30 im Jahr 1966 auf inzwischen fast 60 erhöht. Es gebe auch eine wachsende Zahl junger Leute, die sich nach Studienabschluß in einem anderen Fach für das Theologiestudium entschieden. Der estnischen lutherischen Kirche gehören etwa 200 000 Protestanten an.

Schwarze Priester aus Brasilien haben sich in einem Brief an Kardinal *Gantin,* den Präfekten der Bischofskongregation, über das Verhalten des Erzbischofs von Rio de Janeiro, Kardinal *Sales,* beklagt. Der Erzbischof hatte nicht zugelassen, daß die dritte landesweite Versammlung schwarzer brasilianischer Priester in seiner Diözese abgehalten wurde. In ihrem Brief baten die Priester, Rom solle die brasilianischen Bischöfe dazu ermächtigen, eine Kommission einzusetzen, die eine authentische afro-brasilianische Liturgie ausarbeiten solle. Sie verlangten auch, Rom solle für die mehrheitlich schwarze Diözese Bahia einen schwarzen Weihbischof ernennen.

Die *siebente Vollversammlung des Weltkirchenrats* soll Anfang 1991 in der australischen Hauptstadt *Canberra* stattfinden. Das beschloß jetzt der Exekutivausschuß des ÖRK. Weitere Bewerber um die nächste Vollversammlung waren Hamburg, Birmingham, Manila, Seoul, Harare, Tokio und Kyoto, außerdem mit Perth und Sidney zwei weitere australische Städte. Die sechste Vollversammlung des Weltkirchenrats hatte im Sommer 1983 in Vancouver an der kanadischen Pazifikküste stattgefunden.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt vom Kösel Verlag, München, und Verlag Herder, Freiburg, bei.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 12 · 40. Jahrgang · Dezember 1986

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 Versuchungen behaupten, zumal sie vielerorts mit einem beträchtlichen wirtschaftlichen Aufschwung Hand in Hand ging. Außerdem sah es so aus, als machten die Sachgesetzlichkeiten 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, vermittle 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 lebenshilfliches 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 Wissenschaft, 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 Ruh

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 Veramtlichung 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*

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 pointierter 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 nahezulegen, 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 entwicklungshilflichen Effekts vor den nationalen Interessen des Geberlandes, vorrangige 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 Bündnissystem 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-

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 *Lehrschreiben.*

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 Testamentes (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, Frankreichs 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* voraus: 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 Weltrat 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 Weltrates 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 wiederzuentdekken". 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 Grundsatzerklärung 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, 491ff.) 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 Grundsatzerklärung 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 Eucharistiefeier durch nicht-katholische Christen, darunter auch Fälle, in denen evangelische Pfarrer in der Eucharistiefeier nicht nur predigen, sondern auch die Kommunion empfangen und austeilen, 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 gutheißen 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-

krementes 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 Rahner* 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 Pastoralschreiben, 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 unbeträchtliche 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 austeilen 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 Eucharistiefeier 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 Mischehepaaren – 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). *K. N.*

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 Gastfreundschaft *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 Verwerfungsstudie

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

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 *Amtsdokument,* 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 Salzuflen.

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 Salzuflen 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 Kirche sein 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 Salzuflen 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 verschiedenster 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.*

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 Erhebung 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 Zwei- 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.

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-

worten, die gegen die Unauflöslichkeit der Ehe gerichtet ist" (Esquiú, 21. 9. 86).

In der Fülle von gemeinsamen Stellungnahmen und Erklärungen einzelner Bischöfe sowie des bischöflichen Familiensekretariats aus den vergangenen Jahren wandte sich die Kirche immer an das *argentinische Volk* und nicht nur an die gläubigen Katholiken. Sie appellierte zum einen in betont patriotischem Ton an die *nationalen Werte,* die es vor fremden Einflüssen zu verteidigen gelte. So ist in einem Grundsatzpapier der Bischofskonferenz über die politische und moralische Lage der Nation vom 11. 5. 85 zu lesen: „Wir Argentinier müssen der Gefahr institutioneller und kultureller Auflösung entgegentreten, der uns ausländische Interessen aussetzen." Der Erzbischof von San Juan, *Italo Severino Di Stéfano,* ermahnte die Argentinier, „die wir immer entweder die ersten oder wenigstens die Ausnahme sein wollen", entgegen dem allgemeinen Strom „die Institution Familie intakt zu halten", und klagte: „Die argentinische Seele – einst reich an Werten – hat sich gewandelt und einer importierten, in Flaschen abgefüllten Kultur Platz gemacht."

Zudem stützen sich die Bischöfe in der Argumentation gegen ein ziviles Scheidungsgesetz bewußt weniger auf biblische Begründungen der Unauflöslichkeit der Ehe etwa nach Matth. 19,6, sondern berufen sich auf das von der Schöpfungsordnung aller Gesetzgebung vorgegebene *Naturrecht.* Damit zeigt sich die offizielle Kirche Argentiniens all denjenigen gegenüber gänzlich unzugänglich, die mit der unterschiedlichen Verbindlichkeit des Scheidungsverbots für Katholiken und Nichtgläubige auf der Grundlage einer Trennung von staatlicher ziviler und kirchlicher Jurisdiktion argumentieren. „Die Unauflöslichkeit der Ehe ist ein naturgegebener menschlicher Wert, der für alle verständlich, faßbar und zu schätzen ist. Sie ist nicht in erster Linie Glaubensinhalt ... auch unterliegt sie nicht einem Mehrheitsvotum", schreiben die Bischöfe in einer „Botschaft zur Unauflöslichkeit der Ehe" vom 13. 4. 84.

Bei der weiteren Begründung ihrer kompromißlosen Haltung äußern die argentinischen Bischöfe in allen Stellungnahmen *sozialethische und -psychologische Bedenken.* Die Ablehnung der Gesetzesinitiative ist fast immer begleitet von der Klage über den allgemeinen Sittenverfall, die wachsende Permissivität in der argentinischen Gesellschaft, die Verbreitung der Pornographie etc. Häufig verweisen die Bischöfe auf soziale Probleme und Mißstände in „Scheidungsländern" („países divorcistas"): „Die Scheidungen fördern den Sittenverfall, der seinerseits die öffentliche Ordnung beeinträchtigt und ihre Stabilität schwer erschüttert. Die Scheidungsländer haben ihre Erfahrungen mit den schlimmen Folgen: seelisch geschädigte Kinder, die dem Leben mit Bitterkeit begegnen, Frühkriminalität, Neigung zu sexuellen Fehlentwicklungen, Alkoholismus, Drogenabhängigkeit und Diebstahl" (aus einem Hirtenbrief des Bischofs von San Francisco, *Agustín Adolfo Herrera,* August 1986).

Die katholische Zeitschrift „Esquiú" (13. 6. 86) veröffentlichte eine Tabelle mit statistischen Daten aus einem demographischen Jahrbuch der Vereinten Nationen, korreliert von der Anti-Scheidungsgesetz-Initiative „Frente Cívico por la Familia". Darin wird ohne jede Angabe von Daten abschließend festgestellt: „Länder mit der höchsten Selbstmordrate, mit dem höchsten Bevölkerungsanteil an Homosexuellen und Lesbierinnen sowie vagabundierenden Kindern sind Scheidungsländer."

Ein „Marsch zur Verteidigung der Familie"

Obwohl in den Parlamentsdebatten gelegentlich deutliche antiklerikale Töne zu hören waren, verlief die politische Diskussion in überwiegend sachlichen Bahnen. Hingegen ließen sich Kirchenvertreter zu Äußerungen hinreißen, die bis zu derben Beschimpfungen und intriganten persönlichen Unterstellungen reichten. So nannte Bischof *Emilio Ogñenovich* von Mercedes, Vorsitzender des Familiensekretariats, die Befürworter des Scheidungsgesetzes im Parlament „Totengräber der Demokratie"; hinter der „Scheidungslobby" stehe eine kleine, wohlhabende Gruppe, die in „fremde Ideologien und Drogenhandel" verwickelt sei. Bischof *León Kruk* von San Rafael billigte den Scheidungsbefürwortern zu, „sie mögen ihr Recht auf Ehebruch verteidigen, aber nicht für andere gültige Gesetze schaffen wollen. Schweine, die sich zu Gazellen machen wollen, bleiben doch Schweine ihr ganzes Schweineleben lang" (AICA, 19. 6. 86).

Die argentinische Kirche versuchte die Bevölkerung mit dem Aufruf zu einem lange vorbereiteten „Marsch zur Verteidigung der Familie" zu mobilisieren, dem am 8. Juli in der Hauptstadt Buenos Aires rund 50 000 Menschen folgten. Die Demonstranten waren mit dem Gnadenbild der Muttergottes von Luján, dem nationalen Heiligtum der Argentinier, nach Buenos Aires gezogen. Es war das zweite Mal in 350 Jahren, daß das Gnadenbild die Kathedrale von Luján verließ. Nach Presseberichten umging die Prozession auf der Strecke von Luján nach Buenos Aires zwei Bistümer, deren Bischöfe sich dem Aufruf nicht angeschlossen hatten. Der Aufmarsch auf der Plaza de Mayo im Zentrum der Hauptstadt wurde von den „Müttern der Plaza de Mayo" kritisiert, einem Zusammenschluß von Frauen und Müttern der unter der Militärdiktatur Verschwundenen: „Wo waren die Bischöfe, wo war die Kirche, als das Militär Tausende unserer Männer und Söhne verschwinden ließ – war das etwa kein Angriff auf die Familie?" (Die argentinischen Bischöfe haben fast ausnahmslos und bis in die letzte Phase der Diktatur zu den Menschenrechtsverletzungen durch Militär, Polizei und Rechtsextremisten geschwiegen. Der Erzbischof von La Plata und Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, *Antonio Quarracino,* sprach sich zur Zeit der Prozesse gegen Verantwortliche der Repression dafür aus, den „Mantel des Vergessens" über das Geschehene zu breiten. – Im Nachbarland Chile exkommunizierte der Bischof von Punta Arenas,

Tomás González, Ende Oktober einen ehemaligen Geheimdienstmitarbeiter, weil dieser Gefangene gefoltert hat.)
Auffallende Zurückhaltung hat bisher der *Vatikan* in der öffentlichen Diskussion gezeigt. Der Präsident des päpstlichen Rates für die Familie, Kardinal *Edouard Gagnon*, forderte bei einem Familienkongreß in Buenos Aires im August dieses Jahres den Schutz der Institution Familie, ging aber auf das anstehende Scheidungsgesetz nur insofern ein, als er sich gegen den derzeit gängigen Begriff „Católico-divorcista" (katholischer Scheidungsbefürworter) aussprach, der „eine Lüge oder eine Selbsttäuschung" signalisiere.
Es ist zu vermuten, daß die argentinischen Bischöfe sich bis zur nächsten Sitzungsperiode des Parlaments einerseits genauer mit dem Inhalt des Gesetzentwurfes befassen werden. So will das Familiensekretariat auf die Änderung eines Artikels in dem Entwurf dringen, nach dem Verträge zwischen Eheleuten, lebenslang auf das Recht auf Scheidung zu verzichten, nichtig sind. Zum anderen erhoffen sich die Bischöfe Unterstützung durch den *Besuch Johannes Pauls II.* im April 1987. Da die Opposition gegen das neue Gesetz im Senat wesentlich stärker ist als in der Abgeordnetenkammer, könnte es dort zu Fall gebracht (und an das Unterhaus zurückgegeben) und damit die Einführung der Ehescheidung in Argentinien um Jahre hinausgezögert werden. *G. B.*

„Frauen motivieren, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen"

Ein Gespräch mit der Wiener Psychologin Helga Kauer über Emanzipation und Partnerschaft

Wie ist eigentlich gegenwärtig der Stand der „Frauenfrage"? Wie stark wird sie von den Frauen selbst, aber auch von den Männern empfunden? Wie wirkt sich das veränderte Frauenbild, Frauenbewußtsein, Frauenverhalten auf Ehe und Familie aus? Wie gehen Emanzipation und Partnerschaft zusammen? Was muß sich, damit sie besser zusammengehen, in der häuslichen und in der Berufswelt ändern? Über diese Fragen sprachen wir mit der Wiener Psychologin Helga Kauer. Sie ist verheiratet mit dem Wiener Landtagsabgeordneten Robert Kauer, Hausfrau, Mutter dreier Kinder und teilzeitlich als Psychologin an einem Wiener Kinderkrankenhaus tätig. Kirchlich wirkt sie beratend im Rahmen des österreichischen Pastoralinstituts mit. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Frau Dr. Kauer, die Angleichung zwischen Frau und Mann ist gesellschaftlich – wenigstens theoretisch, aber ich meine doch auch praktisch – relativ weit fortgeschritten. Der Abbau der Benachteiligung der Frau scheint aber noch nicht gleich weit gediehen zu sein. Stehen wir erst am Anfang einer Entwicklung, durch die Benachteiligungen erst sehr langsam abgebaut werden, oder nimmt mit dem Abbau von Ungleichheiten das Empfinden der Benachteiligungen erst zu?

Kauer: Ich glaube das letztere kann man auf jeden Fall bejahen. Die Sensibilität ist gewachsen, auch seitens der Männer. Immer mehr Frauen sehen ihre unbefriedigende Situation nicht als naturgegeben, sondern als veränderbar, und jeder gelungene Schritt in Richtung auf Gleichstellung der Frau schärft den Blick für Ungleichheiten. Es ist Frauen, die ihren neuen Aufgaben und Möglichkeiten gerecht werden, zu danken, wenn auch Männer sich mehr Frauen in allen Aufgabenbereichen vorstellen können oder sogar wünschen. Formelle Forderungen haben in Österreich allerdings zu einer paradoxen Situation im Kampf um Gleichstellung geführt: Manche Position erreicht – wenn sie will – inzwischen eine Frau leichter als ein Mann, weil z. B. weniger Frauen in die Politik drängen.

HK: Im allgemeinen hört man eher das Gegenteil: Die Frauen müssen das Doppelte oder Dreifache leisten, wenn sie sich durchsetzen wollen ...

Kauer: In der Regel ist es auch so, jedenfalls war es immer so und ist, glaube ich, weitgehend auch heute noch so. Aber wenn Lösungen erkämpft werden wie die, daß mindestens ein Drittel oder – als Zukunftsvorstellung – die Hälfte der Mitglieder in den verschiedensten Gremien Frauen sein sollen, dann muß natürlich mit der Lupe eine Frau gesucht werden, obwohl drei, vier Männer zu der Position drängen. Es ist mir klar, daß das Vorgänge sind, die unmittelbar nur wenige Frauen betreffen, allerdings Vorgänge, die in einem besonderen Maß öffentlich sind, in den Medien kommentiert werden und so das Bild von der Stellung der Frau beschönigen. Wo es um die Führung eines Betriebs, um die Leitung eines Instituts oder ähnliches geht, muß eine Frau nach wie vor höher, ich will nicht sagen doppelt qualifiziert sein, um dieses Ziel zu erreichen.

HK: Diversen Umfragen ist zu entnehmen, daß sogar mehr Männer als Frauen überzeugt sind, Frauen würden nach wie vor benachteiligt. Das stimmt mit dem überein, was Sie eingangs erwähnt haben. Was bedeutet das – aus Ihrer Sicht – aber praktisch?

Kauer: Einzelne sind sensibler geworden, das wollte ich

sagen. Ich glaube, daß diese Männer den Beitrag einer Frau zu einem gemeinsamen Projekt oder in der täglichen Zusammenarbeit als das erkennen, was ihnen fehlt, als notwendige Ergänzung. Im Blick auf eine Frau kann ein Mann, der sensibel geworden ist für seine eigene Beschränkung durch das traditionelle Rollenbild, seine „weiblichen Anteile" wahrnehmen und entwickeln. Die Einsicht, daß Mann und Frau ihre jeweils gegengeschlechtlichen Anteile entdecken und annehmen lernen, scheint mir viel fruchtbarer als der Streit um „naturgegebene Unterschiede" oder durch Erziehung geprägtes Rollenbild. Es macht es aber den Frauen in ihrem Kampf gegen Benachteiligungen nicht leichter. Gerade die Vorkämpferinnen mußten, um sich in der männlich dominierten Gesellschaft durchzusetzen, selbst männliche Eigenschaften verstärkt entwickeln und liefen Gefahr weibliche Werte und Fähigkeiten geringzuachten oder zu vernachlässigen: Ganzheitliches Erfassen, Intuition, Einfühlung in den Rhythmus der Natur, Empathie. Die berufstätige Frau merkt in der Praxis von dieser neuen Sensibilität noch wenig: Die Diskrepanz zwischen der größeren Sensibilität für die Benachteiligung der Frau und die Vernachlässigung der „weiblichen" Werte durch einzelne und der zögernden, unbefriedigenden gesellschaftlichen Wirklichkeit für die Frau ist viel größer, als auf Grund der gesetzlichen Lage angenommen werden könnte.

„Die Chance eines fruchtbaren Miteinanders liegt nicht in der Angleichung, sondern in der Ergänzung"

HK: Leidet aber nicht gerade gegenwärtig die Diskussion um die Gleichstellung der Frau unter zu starker Vereinheitlichung? Manchmal hat man den Eindruck, Frauen würden dadurch unter einen Leistungsdruck gesetzt, der wirklicher Emanzipation eher hinderlich als förderlich ist. Es gibt bei Frauen Unterschiede wie bei Männern auch. Die eine verkraftet die Kombination von Familie, Berufstätigkeit und – sagen wir – öffentlichem Mandat. Die andere schafft es – sogar bei gleich guter Begabung – aufgrund anderer persönlicher Situation und Disposition nicht. Ihr Leben kann dennoch gelingen, sogar erfreulicher sein, wenn sie nur ihren Weg findet ...

Kauer: Die Vorstellung, daß *eine* Lösung der Frauenfrage für alle Frauen gültig sein muß, ist von vorneherein zum Scheitern verurteilt. Sie ist schon im Ansatz falsch. Aber solange es noch eine Menge Bereiche gibt, wo Chancengleichheit überhaupt nicht erreicht ist oder wo von der Gesellschaft bereits gebotene Chancen noch sehr unterschiedlich wahrgenommen werden, kommt es darauf an, vor allem in diesen Punkten voranzukommen. Das eigentliche Problem beginnt für mich noch vor dem Berufseintritt. Nach meiner Erfahrung werden viel zu wenig Mädchen in der Zeit, in der sich ihr weiterer Lebensweg entscheidet, überhaupt motiviert, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen. Ich meine die 14- bis 18jährigen. Viele von ihnen haben keine großartige Vorstellung von dem, was sie werden wollen. Sie wollen irgendwo etwas verdienen, die meisten wollen heiraten, den Beruf wollen sie dann nicht aufgeben, aber sie haben nichts Besonderes damit vor. Sie bereiten sich auch auf den Beruf weniger durch eine gute Ausbildung vor als junge Männer. Und sehr viele gehen noch in Berufe, in denen sie von vornherein kaum Entwicklungschancen haben. Eine Friseurinnenlehre scheint für viele bereits das höchste der Gefühle zu sein ...

HK: Wirken da noch traditionelle Erziehungsmuster nach, z. B. die berufliche Ausbildung sei bei Mädchen doch nicht so wichtig wie bei Jungen, oder fängt bereits wieder etwas anderes an: ein Zögern schon bei jungen Mädchen, sich den Herausforderungen der Emanzipation zu stellen?

Kauer: Auf meinem Erfahrungshintergrund sieht es etwa so aus: Mädchen aus Familien, in denen die Frau bereits in der Elterngeneration eine gewisse Eigenständigkeit erreicht hat – das muß nicht im Beruf, es kann auch innerhalb der Familie oder durch eine ehrenamtliche Tätigkeit innerhalb einer Gemeinde sein – finden viel mehr Unterstützung bei der Frage, welchen Beruf sie ergreifen, welche Ausbildung sie anstreben, wie sie sich überhaupt in Beruf und Partnerschaft auf das Leben einstellen sollen. Kinder, vor allem Mädchen, frustrierter Mütter haben es schwerer, das nötige Selbstwertgefühl zu entwickeln. Die Arbeit von Frauengruppen, insbesondere von Gruppen geschiedener oder verlassener Frauen können zu einer Chance für beide Generationen werden.

HK: Frauenemanzipation tendierte im Anfang – vielleicht ist es Vorurteil, aber so wird es empfunden – sehr zur Angleichung an den Mann durch berufliche Ertüchtigung der Frau usw. In den letzten Jahren vollzieht sich nun in der Frauenbewegung selbst eine Art Wende. Man betont stärker weibliche Eigenständigkeit und frauliche Werte. Gelegentlich wird darin auch weibliche Überlegenheit demonstriert: „Zeigen wir unsere Stärke", „Unsere Schwächen sind unsere Stärke". Ist das nun die Schiene, auf der man neuer Partnerschaft zustrebt, oder wird es ein langer Umweg zu wirklicher Partnerschaft?

Kauer: Die Wende, die Sie ansprechen, führt gewiß – wenigstens gedanklich – bereits einen Schritt weiter: bei manchen. Während jedenfalls in Österreich noch verlangt und gerufen wird: Mädchen hinein in die Männerberufe, haben die führenden Köpfe der Frauenbewegung bzw. die Frauen, die sich sehr viel damit beschäftigt haben, diese Linie bereits wieder verlassen. Man hat gelernt, daß Gleichberechtigung nicht einfach darin liegt, daß ein Mädchen auch Schlosser oder Automechaniker werden kann. Natürlich gehört das auch dazu, wenn ein Mädchen das wünscht; das dürfte auch kein Problem mehr sein. Aber in dieser Richtung liegt für mich nicht eigentlich die Zukunft der Gleichberechtigung.

HK: Sondern ...

Kauer: ... in der Anerkennung verschiedener Erlebniswirklichkeit und Lebensbewältigung bei Männern wie bei Frauen mit gleichen Chancen, vor allem aber ein Miteinander, in dem nicht einer glaubt, dem anderen von vorneherein überlegen zu sein, weil er ein Mann oder umgekehrt weil sie eine Frau ist. Ein solches Miteinander auf unterschiedlichen Ebenen und in den verschiedenen Bereichen: in der Familie, im Gemeinwesen, in der Kirche oder wo auch sonst, ist aber immer nur zwischen Menschen möglich, die sich selbst als Mann oder Frau annehmen können, die ihre männlichen und weiblichen Anteile gerade im Zusammenspiel entwickeln und in einer fruchtbaren Spannung leben: ohne verhärtende Abgrenzung und ohne strukturloses Angleichen. Die Chance eines fruchtbaren Miteinander liegt nicht in der Angleichung, sondern in der Ergänzung.

„In gewissen Phasen des Lebens müssen sich Frauen auch miteinander immer wieder verständigen können"

HK: Wird neben der beruflichen Seite oder sagen wir neben der Erwerbsarbeit für die praktische Gleichstellung der Frau zunehmend noch wichtiger, was Frauen an Gemeinwesenarbeit einbringen?

Kauer: Mir ist als Diagnose wichtig, daß ein großer Teil der Frauen, auch der Frauen, die zumindest zeitweilig in einem Beruf stehen, sich auf die ganz niedrigen Karrierestufen beschränken. Denn gerade das schafft viele Ungleichheiten, auch in der Partnerschaft. Mehr Mitarbeit von Frauen im Gemeinwesen kann natürlich einen Ausgleich bringen und eine Hilfe dafür sein, daß sich Männer und Frauen wirklich als gleichwertig erleben können, und zwar jede Art von politischer und vorpolitischer Tätigkeit, auch solche in kirchlichen Gremien, in den verschiedenen Vereinen und in der Erwachsenenbildung zum Beispiel. Oft sind Frauen aber auch in diesen Bereichen dadurch benachteiligt, daß sie sich nicht artikulieren können oder es nie gelernt haben, sich über Alltagsfragen hinaus am Gespräch und an den Entscheidungen zu beteiligen. Sie überlassen das Reden in der Gemeindeversammlung oder auch sonst oft noch einfach den Männern.

HK: Sie sehen die kirchlichen Gremien als eine Möglichkeit, wo sich Frauen, wenn sie den nötigen Mumm haben, sich gut „einbringen" können? Meist wird gerade der Kirche der Vorwurf gemacht, sie hinke bezüglich Gleichstellung der Frau weit hinter Politik, Berufswelt und Wirtschaft her. Haben Frauen in der Kirche möglicherweise aber tatsächlich mehr Chancen als gemeinhin angenommen wird?

Kauer: Ja, das sehe ich schon so, und zwar aus einem einfachen Grund. Die Frauen, die sich in den kirchlichen Gremien engagieren, sind zum großen Teil Frauen, die noch einige Kapazität zur Verfügung haben, weil sie zeitweilig nicht so stark im Beruf engagiert sind, also in der Zeit, in der ihre Kinder heranwachsen. Gerade in dieser Zeit können Frauen in der Gemeinde oft eine sehr aktive Rolle spielen. Und man merkt, daß unter den heutigen Bedingungen die Kirche auch durchaus bereit ist, diesen Frauen eine Funktion einzuräumen. Die Vorbereitung auf die Erstkommunion, die Vorbereitung auf die Firmung ist zum großen Teil bereits in der Hand der Mütter und Frauen, die sich in der Gemeinde engagieren. Man nennt sie noch sehr abwertend „Tischmütter." In Wirklichkeit läuft über sie die eigentliche spirituelle Vorbereitung der Kinder. Es handelt sich dabei nur um erste Schritte. Und vieles hängt von der jeweiligen Gemeindeleitung bzw. vom Pfarrer ab. Ich sehe in dieser Entwicklung aber eine Chance für die Frau *und* für die Kirche. Voraussetzung wäre allerdings, daß dieser wesentliche Beitrag endlich ernst genommen würde, nicht nur als Ersatz für den überlasteten Kaplan oder Religionslehrer geduldet wird. Die Weitergabe – nicht die Verwaltung – der Geheimnisse und der Weisheit der Religion lag auch im Altertum schon in den Händen der Frauen.

HK: Gegenwärtig hört man wieder häufiger die Forderung, Frauen müßten, um Benachteiligungen ausgleichen zu können, auch einmal „als eigene Sorte für sich sein" *(Hanna-Renate Laurien).* Teilweise will man auch wieder weg von Koedukation. Wenn Mädchen für sich seien, seien sie z. B. auch in Mathematik nicht schwächer als Jungen. In Rheinland-Pfalz z. B. wurden in diesem Sommer eigene Computer-Kurse eingerichtet für Mädchen. Man habe dort gute Erfahrungen gemacht, heißt es. Wie beurteilen Sie diese Entwicklung?

Kauer: Ich kann zu den von Ihnen genannten Versuchen nicht Stellung nehmen, da ich sie weder als Vorgang noch in den Ergebnissen kenne. Aber es ist schon etwas daran, was ich aus meiner Erfahrung bestätigen kann. Es ist wichtig, daß sich die Frauen in verschiedenen Phasen des Lebens oder einer Tätigkeit auch untereinander immer wieder verständigen können. Ich glaube aber grundsätzlich nicht, daß ein Mädchen sich nur in einer Gruppe von Mädchen profiliert, eine gute Mathematikerin oder Computerfachfrau werden kann. Schaut man in Gymnasien und Realgymnasien hinein, so findet man immer wieder Mädchen, die auch in mathematischen und naturkundlichen Fächern ihrer oft zahlreicheren männlichen Konkurrenz durchaus gewachsen sind. Es sind aber vielleicht eher die Hoch- und Höchstbegabten, während unter den Gleichbegabten die Burschen sich leichter tun. Das hat aber mehr mit dem Selbstbewußtsein der Mädchen zu tun als mit unterschiedlichem Denk- und Lernvermögen.

HK: Also eigene Sorte nur zeitweise zur Stützung des Selbstwertgefühls ...

Kauer: Ja, insofern als es in der reinen Mädchenausbildungsgruppe mehr Mädchen möglich sein dürfte, zu ei-

ner entsprechend guten Leistung zu kommen. Sie brauchen dann nicht das Gefühl zu haben, gegen übermächtige Konkurrenz antreten zu müssen. Aber insgesamt überzeugt mich der Ruf nach getrennten Wegen nicht. Vielmehr glaube ich, daß die Arbeit für die Gleichstellung – Gleichberechtigung – der Frau dann am erfolgreichsten ist, wenn Männer und Frauen zusammenarbeiten. Wohl aber sollten Frauen mehr auf selbstverständlichere Weise Solidarität untereinander entwickeln.

„Immer noch werden Rezepte für Scheinlösungen verkauft"

HK: Liegen aber die Hauptprobleme zwischen Mann und Frau bzw. die wirklicher Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung der Frau überhaupt noch im Beruflichen und im öffentlichen Bereich und nicht vielmehr im Privaten und Familiären. Das Problem scheint ja trotz gewachsener Sensibilität der Männer das ganz banale der häuslichen Lastenverteilung zu sein. Der Mann beläßt es bei Autowäsche und Wohnungsreparatur ...

Kauer: Da kann ich Ihnen nicht widersprechen. Es gibt noch immer eine ziemlich klare Verteilung der Kompetenzen innerhalb einer Familie bzw. einer Partnerschaft. Die traditionellen Frauenarbeiten werden weiterhin traditionell von Frauen gemacht, Männer beteiligen sich selten daran. Das gilt sicher noch für einen Großteil der Ehen bzw. Familien. Am meisten geändert hat es sich, glaube ich, dort, wo beide Partner von Anfang an bewußt ein anderes Modell leben. Sehr oft sind es Studenten oder Leute aus dem Sozialbereich, die sich die Aufgabe gestellt haben, es von vorneherein anders zu machen. Und viele Erfahrungen zeigen, daß auch Männer dadurch durchaus gewinnen. Der Wandel, glaube ich, beginnt damit, daß die Männer sich bewußter werden, daß *Kinder* nicht nur der Frau gehören, daß also ein Baby zu wickeln oder zu füttern, nicht nur dann, wenn die Frau verhindert ist, ganz selbstverständlich zum Vater-sein dazugehört. Prozentual sind es immer noch wenige, aber im Vergleich zu der sonstigen Hausarbeit ist dieser Bereich bereits sehr viel positiver besetzt.

HK: Der Augenschein ist so, aber das demoskopische Bild, soweit es Innerhäusliches erfaßt, ist anders ...

Kauer: Gewiß, die wenigen, die sich so verhalten, wie ich es geschildert habe, fallen immer noch auf. Aber die Männer, die sich das Baby im Tragetuch „rumhängen", vermitteln das Gefühl, daß sich tatsächlich etwas ändern könnte. Dennoch wäre es eine Utopie zu meinen, es könnte oder sollte überall so sein. In normalen Unter- oder Mittelschichtfamilien, die Kleinkinder haben, gilt es doch in den meisten Fällen, alles dranzusetzen, um die Familie finanziell halbwegs gut durchzubringen. Es ist nach meinem Empfinden nicht nur selbstverständlich, sondern immer auch noch das sicherste Modell, um den Kindern und der ganzen Familie sozusagen ein gutes Klima zu schaffen, daß die Frau in dieser Zeit die Berufstätigkeit einschränkt. Zur gleichen Zeit muß der Mann oft sehr viel mehr arbeiten als später mit 40 oder 50. Er muß Überstunden machen oder in Nebenjobs arbeiten. Vielfach bleibt so von der Freizeit des Mannes nur noch ein Bruchteil für Familie und Haushalt übrig. Da bleibt natürlich vom Partnerschaftsideal des Alles-Miteinander nicht viel übrig. Und wir müssen – das ist meine Realitätsbremse – ganz einfach auch die Situation der Kinder bedenken. Ich kenne sehr, sehr wenige Familien, in denen bei voller partnerschaftlicher Teilung aller Arbeiten, also auch der Arbeit des Geldverdienens, sich eine Lösung abzeichnet, wo die Kinder gut, also mit der nötigen Nestwärme versorgt sind. Es gibt Modelle, ein paar Idealisten leben sie auch, aber es hängt sehr stark davon ab, wie der Mann seine Berufstätigkeit einteilen kann und wie ab- oder unabhängig er ist ...

HK: Das Alles-Miteinander-Tun mag in der Regel nicht funktionieren und ist vielleicht auch kein Ideal. Aber ist der eigentliche Stand der Partnerschaftsdebatte nicht ein anderer? Ich meine, es geht doch darum, daß bei allem Druck der Verhältnisse Rollen tatsächlich viel weniger vorgegeben sind als früher, daß also die Spielregeln für den Alltag zwischen Ehepartnern erst im Konsens gefunden werden müssen. Gerade da aber wächst das Mißtrauen, die Empfindlichkeit von wegen möglicher Übervorteilung. Liegt nicht auf dieser psychologischen Ebene gerade in der bürgerlich-kleinbürgerlichen Ehe gegenwärtig das Hauptproblem?

Kauer: Dies ist ein wichtiger Punkt. Und insofern frage ich mich auch, ob es überhaupt so entscheidend ist, daß das Geschirr gemeinsam gewaschen wird, der Hausputz geteilt, der „Mist" gemeinsam weggetragen wird. Wenn man überlegt, daß es vielen Paaren heute nicht gelingt, ihre Ehe über die ersten Hürden, über die ersten 5, 6 Jahre hinwegzubringen, so muß man sich doch auch fragen, woran liegt das. Liegt es wirklich daran, daß der Mann nicht Geschirr abtrocknet, oder nicht vielmehr daran, daß sie überhaupt nicht in der Lage sind, gemeinsam eine Lebensform zu finden, sich miteinander und aneinander als Menschen in ihrer Beziehung und in ihren Aufgaben (Beruf) weiterzuentwickeln. „Ko-evolution" wie das Jürg Willi nennt, und nicht nur Kooperation. Es spielt dann keine so große Rolle, wie die notwendige Arbeit verteilt ist, sondern daß jeder seine Arbeit und die des Partners als wesentlichen Beitrag erlebt.

HK: Liegt es überhaupt auf dieser praktischen Ebene, wenn Ehen über die ersten Jahre nicht hinauskommen? Ist es nicht vielmehr die emotionale Überladung mit Erwartungen an die Partnerschaft selbst, die diese für Krisen anfälliger macht? Ehepartner sind im heutigen kleinfamiliären Revier ohnehin viel stärker emotional aufeinander angewiesen als etwa noch in der agrarischen oder bürgerlichen Großfamilie, wo es mehr Personen gab und man institutionell stärker eingebunden war und gewisse Emotionen – sagen wir sachwertorientiert – stärker neutralisiert wurden.

Kauer: Ich glaube, es gibt sehr viele verschiedene Gründe. Sicherlich liegt es auch daran, daß die meisten kein Modell „mitbringen", das sie einfach nachleben können im Sinne dessen, was früher galt, als die Ehe noch eine Institution war, die eine Reihe von Sachaufgaben zu bewältigen hatte, die heute weitgehend wegfallen. Aber für mich ist ein ganz wichtiger Grund, warum es so oft schiefgeht, das Nicht-wirklich-sich-aufeinander-einlassen-Können und das Nicht-in-der-Lage-Sein, etwas miteinander zu tun. Ich denke da an das Schlagwort, das wohl am meisten angerichtet hat in letzter Zeit, an die sog. Selbstverwirklichung. Sicherlich verhilft es in einer gewissen Schicht von jungen Leuten zu einem höheren Realitätsbewußtsein. Aber noch häufiger wird Realität ausgeblendet. Was oft nötig ist und nur zum Teil mit diesem Schlagwort getroffen wird, ist das „Nachreifen". Dies ist wohl ein Prozeß, den jeder für sich leisten muß, aber nicht unabhängig von Partner oder Familie erreichen wird.

HK: Das ist ja, wenn wir ehrlich sind, auch für die mittlere und ältere Generation kein so ganz neues Problem ...

Kauer: Das Problem ist nicht neu, aber es werden heute noch immer Rezepte für Scheinlösungen (noch dazu teuer) verkauft. Im übrigen ist es natürlich gut, wenn Frauen versuchen, sich selbst zu bewegen, sich stärker zu artikulieren und ihre eigenen Bedürfnisse wahrzunehmen. Aber bei Menschen, die bereits in einer Partnerschaft leben, wird leicht ein Gegeneinander daraus. Im Grunde kann eine unreife Beziehung nur besser werden, wenn die Frage der Selbstverwirklichung nicht in einer Frauen- und nicht in einer Männergruppe, sondern in einer Partnergruppe angegangen wird. Es ist wie bei einem Kind, dem es seelisch schlecht geht: es darf nicht aus der Familie herausgenommen, es muß in ihr und mit ihr geheilt werden.

„Den jungen Mädchen helfen, eine mündige Frau zu werden"

HK: Wenn ich es richtig sehe, haben für Sie Frauengruppen als eigenständige Einrichtung nur eine geringfügige Bedeutung ...

Kauer: Sie haben eine wichtige Funktion, wenn es gilt, Benachteiligungen auszugleichen. Es braucht Selbsthilfegruppen von Frauen, denen es schlecht geht und die mit sich und ihrer Umwelt nicht zurechtkommen. Bezeichnenderweise finden sich in solchen Gruppen meist Frauen nach einer Scheidung oder solche, die aus einer sonst gescheiterten Beziehung kommen. In solchen Situationen kann es durchaus heilsam sein, vor dem Eingehen einer neuen Beziehung, selbst mündig zu werden. Aber wo eine Partnerschaft besteht, muß dies in der Partnerschaft und nicht gegen sie gesucht werden. In jedem Fall ist es das wichtigste, daß Frauen es schaffen, wirklich erwachsene Menschen zu werden. Viele junge, aber auch Frauen mittleren Alters verharren lange in einer Art Kindverhältnis gegenüber dem Partner. Früher war es der Vater, jetzt ist es der Partner.

HK: Ist Selbstverwirklichung nur deswegen „wichtig" geworden, weil man sich noch von allen möglichen Vater- und Mutterbindungen freizumachen hat? Die Angst vor der eigenen Unabhängigkeit scheint die Selbstfindung mindestens ebensosehr zu behindern. Ist das nicht alles Ausdruck eines in sich schwierigen Übergangsstadiums?

Kauer: Beides spielt eine Rolle. Auch bezüglich Übergangsstadium gebe ich Ihnen recht. Die Sache wird aber, glaube ich, dann am konkretesten, wenn man sich überlegt, was einem jungen Mädchen heute helfen könnte, eine mündige Frau zu werden, die einem Partner wirklich eine Partnerin sein kann. Und dann meine ich, wären die Versuche, sich selbst zu finden und zu verwirklichen, eigentlich in der frühen Jugendzeit anzusetzen. Die Zeit zwischen Pubertät und Erwachsenwerden ist ja gerade die Zeit der Selbstfindung. Es ist klar, daß Selbstfindungsgruppen zwischen dreißig und vierzig oder auch noch später notwendig werden, wenn die Persönlichkeitsreifung nicht früher stattgefunden hat. Gerade das wird heute ein besonderes Problem junger Menschen, die sehr früh in eine Partnerschaftsbeziehung drängen oder aus den verschiedensten Gründen hineingedrängt werden. Sie gehen die Beziehung in einem noch relativ unreifen Zustand ein und können nur, wenn sie großes Glück haben, in der Partnerschaft nachreifen.

HK: Es gibt Probleme der Reifung, es gibt aber auch solche des Bildungsstatus und der sozialen Lage. Ich denke an einen bestimmten Typus Frau mit einem relativ hohen Bildungsgrad, vom persönlichen Zuschnitt her in angehobener gesellschaftlicher Position. Frauen, die bildungsmäßig dem männlichen Partner oft überlegen sind, aber sie können ihr Leben kaum nach ihrem Bildungsniveau gestalten, weil sie haushaltlich gebunden sind, nicht nur durch Kindererziehung, sondern haushaltlich. In dieser Gruppe gibt es eine starke Unzufriedenheit, weil Frauen den Eindruck haben, unterfordert zu sein, mehr und Qualifizierteres leisten zu können, als ihnen von den Umständen her möglich ist. Wie problematisch ist diese Problemlage?

Kauer: Ich glaube, es gibt für viele Frauen mit qualifizierter Berufsausbildung, vor allem in einem akademischen Beruf, eine sehr schwierige Zeit, wenn sie merken, sie kommen nicht mehr in den Beruf hinein oder können keine lohnende Aufgabe finden. Es ist ein Problem – in Einzelfällen wird es immer schwierig sein –, dem man in den letzten zehn, fünfzehn Jahren in unseren Breiten wenigstens bereits stärker Beachtung geschenkt hat. Man sieht inzwischen besser die Probleme und Chancen jenseits der Lebensphase, in der eine Frau kleine Kinder zu erziehen hat und in der Familie voll gebraucht wird. Wir sind diesbezüglich erst am Anfang. Aber ich habe den Eindruck, daß sowohl Frauen wie Männer die Bedeu-

tung der zweiten Lebensphase einzusehen und sich darauf einzurichten beginnen. Es ist in dieser Phase sehr wichtig, daß Frauen wieder in den Beruf einsteigen können oder ihre Chance mit der Erfahrung, die sie mitbringen, außerberuflich, im größeren Umkreis der Familie, im sozialen Bereich, aber auch in Kirche und Politik erhalten und nutzen. Ich sehe in der größeren Wertschätzung der Zeit „jenseits der Vierzig" eine große Chance für die Frauen, für die Sache der Frau. Wenn sie es gemeinsam mit ihrer Familie und partnerschaftlich geschickt macht, kann sie sich so freispielen von allzu vielen häuslichen Pflichten. Und es bleibt ihr so noch viel Zeit, das, was sie einmal gelernt hat, beruflich oder außerberuflich anzuwenden und mit Erfolg in die Gesellschaft einzubringen.

„Solange Kleinstkinder zu versorgen sind, ist für mich die Unterbrechung der Berufstätigkeit die beste Lösung"

HK: Ein anderes Problem: Es gibt demoskopische Untersuchungen, die zeigen, daß berufstätige junge Frauen und Mütter ihre Doppelbelastung durch Familie und Beruf als lange nicht so gravierend empfinden, wie meist angenommen wird. Auch die negativen Auswirkungen der Doppelbelastung auf Kinder (auch auf deren schulische Leistungen) halten sich demnach in Grenzen. Ist das ein zutreffendes oder ein geschöntes Bild?

Kauer: Ich glaube, da muß man einen großen Unterschied machen. Zwischen der Kleinkindzeit und der späteren Kindheit. Kleinstkinder sind nur dann gut aufgehoben, wenn sie von jemandem zu Hause betreut werden können. Das muß nicht den ganzen Tag die Mutter sein. Frauen, die es schaffen, die sich auf die Hilfe einer Großmutter oder einer Schwester stützen können, können daneben durchaus ihrem Beruf nachgehen, weil ihnen zur gleichen Zeit im Haushalt jemand Arbeit abnimmt. Das können auch Männer sein, Vater oder Großvater. Aber diese Voraussetzung muß erfüllt sein. Denn eine Frau, die voll berufstätig ist und eine Familie und Kleinkinder zu versorgen hat, ist natürlich gleich mehrfach belastet, übrigens auch dadurch, daß sie nicht das Gefühl haben kann, ihr Kind sei in ihrer Abwesenheit immer gut versorgt.

HK: Aber wie sieht es mit den Auswirkungen auf die Kinder aus? Spiegelt das demoskopische Bild die Realität wider, oder reden sich viele nur heraus?

Kauer: Es gibt auch in Österreich eine Studie über Schulkinder und die Auswirkungen der Berufstätigkeit der Mutter auf die Schulleistung, auf die Schulzufriedenheit usw. Auch bei uns hat man festgestellt, daß bei Frauen, die mit ihrer Berufstätigkeit selber zufrieden sind, die also ihr Leben so führen, wie sie meinen, daß es gut ist, die Auswirkungen auf die Kinder sehr gering sind. D. h., letztlich hängt es davon ab, wie es eine Familie schafft, die Lasten zu verteilen, und wie es die Frau selbst schafft, Beruf und Familie zu vereinbaren. Im übrigen gleicht sich im Schulkindalter vieles schon dadurch aus, daß Kinder normalerweise einen Teil des Tages in der Schule und dann oft zusätzlich in einer Nachmittagsbetreuung zubringen.

HK: Geht es sozusagen nur um die Bewältigung der Zeiten bzw. um die Zeiteinteilung? Gerade von Frauen ist vielfach zu hören, es müßte einfach jemand dasein, der ein Zuhause und Atmosphäre schafft, und das gehe nicht anders als durch wenigstens zeitweisen Verzicht auf Berufstätigkeit ...

Kauer: Das kann man schon deswegen so allgemein nicht sagen, weil mindestens ebenso viele Frauen darunter leiden, daß sie in Wohnung und Haushalt isoliert sind. Für mich ist wesentlich, daß Kleinstkinder nicht im außerhäuslichen Bereich untergebracht werden müssen, weil dann gerade in der Zeit die Bezugsperson fehlt, wo sie am meisten gebraucht wird. Für die Zeit, in der Kleinstkinder in der Familie sind, ist für mich die Unterbrechung der Berufstätigkeit die beste Lösung. Später bietet die Teilzeitarbeit gute Chancen. Besonders hektisch wird es jeweils, wenn ein Kind krank wird. Wer soll es betreuen, wo soll es untergebracht werden? In unserem Kinderkrankenhaus stellen wir fest, daß mindestens der Hälfte der Kinder der Spitalaufenthalt erspart werden könnte, wenn zu Hause jemand wäre, der sie versorgen könnte. Das führt nicht nur zu Problemen beim Kind, sondern hat negative Auswirkungen auf die Mutter: das schlechte Gewissen ist ein schlechter Erziehungsberater. Man muß sich die Verhältnisse genau ansehen. Familien mit Großfamilienhintergrund tun sich leichter, Kleinfamilien und Alleinerziehende tun sich schwer.

HK: Ist Teilzeitarbeit *die* Lösung?

Kauer: Ob sie *die* Lösung ist, weiß ich nicht. Ich sehe darin aber große Chancen für die Frauen *und* die Familien. Ein Pluspunkt ist: Die Frau entwächst ihrem Beruf nicht ganz; sie kann mithalten, auch mit den jeweils neueren Entwicklungen. Daß sie das kann, wird immer notwendiger, nicht nur in allen wissenschaftlichen, sondern auch in den Büroberufen. Jemand, der zehn Jahre nicht mehr gearbeitet hat, traut sich möglicherweise an den inzwischen üblich gewordenen Kleincomputer gar nicht mehr ran. Daneben müssen auch Fortbildungsmöglichkeiten, berufliche wie staatsbürgerliche, von Frauen mehr genutzt werden. Es gibt mehr und mehr Angebote, aber sie werden noch zu wenig genutzt. Von daher, glaube ich, brauchen Frauen gerade im Arbeitsbereich ein hohes Maß an Phantasie und Hartnäckigkeit, um für ihre spezielle Situation eine Lösung zu finden. Sie brauchen dazu aber auch Menschen in der Arbeitsmarktverwaltung, den Ämtern und Betrieben, die ebenfalls Phantasie und den nötigen Mut zu neuen Lösungen aufbringen.

HK: Nun gibt es aber Frauenvertreterinnen, die ein-

dringlich davor warnen: die Teilzeitarbeit treibe Frauen von neuem in minderqualifizierte Berufe ...

Kauer: Die Gefahr muß man sehen, aber sie sollte uns nicht davon abhalten, den eingeschlagenen Weg weiterzugehen. Ich habe eine 10-Stunden-Anstellung in unserem Kinderkrankenhaus. Ich habe nicht den Eindruck, daß drei, vier solche Kräfte weniger bringen als eine Vollzeitangestellte. Im übrigen sind die Vorurteile gegen Teilzeitarbeit dort am größten, wo man es damit noch nicht versucht hat ...

HK: Kinder wollen nicht nur betreut und erzogen sein, sie verhalten sich schon aufgrund ihrer Existenz quer zu allen Lebensplänen und Selbstverwirklichungsansprüchen. Braucht es für eine Frau heute (oder auch für ein Ehepaar) nicht eine *sehr* hohe Motivation, um Kinder überhaupt zu wollen. Man zögert Kinder hinaus, bis es dann zu spät ist ...

Kauer: Zunächst: Ich halte es für richtig, daß Menschen heute die Entscheidung, Kinder in diese Welt zu setzen, ernst nehmen. Sie ist lebens-entscheidend für sie und die Kinder, und es ist deshalb nicht nur unverantwortlich, sondern auch kurzsichtig, sich dabei von Konsumwünschen oder kurzfristigen Karrierezielen bestimmen zu lassen. „Geburtenplanung" ist Teil des „Lebensplanes", „Finanzierungsmodelle" sind wichtig, ersetzen aber keine echte Entscheidung. Ich halte es eigentlich für verantwortungslos, sich nach dem Erreichen eines Karriereziels auch noch ein Kind „zu gönnen". In der Praxis meine ich, daß auch die Entscheidung für Kinder durch den Ausbau von Teilzeitarbeitsmöglichkeiten, stärkere Flexibilität der ganzen Arbeitswelt und kinderfreundliche Arbeitsbedingungen erleichtert werden könnte ...

„Bevormundungstendenzen müssen auf Unverständnis stoßen"

HK: Noch eine Frage zum Verhältnis Frau–Kirche. Sie haben die Mitwirkungschancen von Frauen in der Kirche relativ positiv bewertet. Es gibt aber Erkenntnisse, die besagen, daß gerade die Frauen zwischen 20 und 40 zu den kirchenfernsten Bevölkerungsteilen gehören. Stoßen sich da nur gegensätzliche Rollenmuster im Raum, oder haben wir es mit schlechterdings unversöhnlichen Leitbildern zu tun?

Kauer: Ich weiß nicht, ob das mit der Altersgruppe so ganz hinkommt ...

HK: Es handelt sich jedenfalls zum Teil um eine Altersgruppe, bei der man schon von der Familiensituation her, wenigstens zum Teil, engere Kontakte zur Kirche vermuten könnte, weil die Chancen zu Kontakten (Taufe, Kindergarten, Religionsunterricht) allein schon über die Kinder relativ groß sind.

Kauer: Diese Chancen werden sicher sehr unterschiedlich genutzt, und dafür gibt es eine Reihe von Gründen. Z.B. werden in dieser Zeit Kinder mit der Pflicht zur Sonntagsmesse konfrontiert, der Familien oft überhaupt nichts abgewinnen können, wo sie sich daher durch die Forderungen an die Kinder unter Druck gesetzt fühlen. Hinzu kommen die vielen familiären und u.U. beruflichen Belastungen in dieser Zeit; wenn in einer solchen Situation der Partner keinen Bezug zur Kirche hat, läßt man es auch selber. Aber das mögen Randprobleme sein. Etwas anderes scheint mir für viele Frauen ungleich wichtiger: Im allgemeinen haben Frauen in diesem Alter gelernt, selbst Verantwortung zu übernehmen. Sie wollen ihr Leben selbst gestalten. Da *müssen* Bevormundungstendenzen der Kirche auf Unverständnis stoßen. Wer gewohnt ist, beruflich eigenständig zu arbeiten, gegebenenfalls auch über größere Geldsummen zu entscheiden, wer gewohnt ist, eigenständig Kinder zu erziehen oder mit anderen zusammenzuarbeiten, der findet es gerade in diesem Alter besonders befremdlich, wenn er für den intimsten Bereich gesagt bekommt, so und nur so hast du dich zu verhalten. Später mag manchmal die Erkenntnis kommen, daß nicht jeder Ratschlag von der Hand zu weisen war. Aber in diesem Alter wirkt Bevormundung besonders entfremdend.

HK: Damit hat die Kirche wohl nicht nur wegen der von Ihnen angedeuteten Sachverhalte, sondern von ihrer gesamten Tradition her Schwierigkeiten ...

Kauer: Ich glaube, daß es gerade die genannten Fragen sind. Es geht ja dabei um nichts Zentrales, Empfängnisverhütung ist keine Glaubensfrage, und sie wird auch von vielen Priestern, die mit Menschen alltäglich im Gespräch sind, nicht als solche gesehen. Aber die Frage ist durch das Verhalten des Lehramtes in der Öffentlichkeit stark präsent. Eine junge Frau, die in diesem Punkt nicht ganz dem entspricht, was kirchenamtlich verlangt wird, die also ganz banal die Pille nehmen will, ohne jemanden zu fragen, wird mit einer Institution nichts zu tun haben wollen, die ihr da dreinreden will. Sie will erst gar nicht in den Konflikt kommen. Dies ist, glaube ich, schon ein wichtiger Grund, wobei das nicht immer so ausgesprochen wird. Natürlich gibt es andere Gründe auch: das Selbständigwerden mit einem Partner z.B., die Entwicklung eines eigenen Lebensstils usw. Und für viele ist ja die Bindung an die Kirche schon früher verlorengegangen oder erst gar nicht oder nur oberflächlich zustande gekommen.

HK: Eine allerletzte Frage: Hat die Entfremdung der Frauen von der Kirche nur mit der mißverstandenen Rolle der Frau zu tun oder nicht wenigstens ebensosehr damit, daß Lebensweltliches in den kirchlichen Vollzügen – wann wird beispielsweise schon über Partnerschaft, Familie, Lebensverhältnisse der Frau wirklich lebensnah gepredigt – wenig vorkommt?

Kauer: Da muß man nuancieren. Das Grundproblem sehe ich darin, daß die Frau in der Kirche nur in sehr traditionellen Bildern präsent ist, und zwar in der kirchlichen Öffentlichkeit, in den Predigten noch ausgeprägter als in der Wirklichkeit einer Pfarrgemeinde. Wenn ich so

überlege, was ich an Predigten gehört habe, dann kommt sehr häufig das Lob *der* Frau vor, die die bescheidene Arbeit der Hausfrau auf sich nimmt. Es ist sicher gut, daß das hochgeschätzt wird. Nur ist dieses Lob sehr oft verbunden mit einer Abwertung *der* Frauen, die nicht in dieses Bild passen. Es ist die Verbindung mit dieser Abwertung, weswegen viele Frauen sich mit ihren Problemen nicht verstanden fühlen. Hinzu kommt, daß die Frau überhaupt in allem, was sie bewegt, vornehmlich nur mit dem Teil, der mit Opfer, mit Aufopferung, mit Hingabe zu tun hat, in Zusammenhang gebracht wird, nicht aber mit den Teilen des Lebens, wo sie aktiv ist und selbst im Vordergrund steht. Dies ist aber weitgehend eine Frage der Präsentation und nichts Grundsätzliches. Ich glaube, daß die Frauen, die wirklich in einer Pfarrgemeinde mittun, häufig andere, positivere Erfahrungen machen, auch die Erfahrung, daß sie dort oft sehr viel ernster genommen werden als an ihrem Berufsbereich. Aber das Bild nach außen ist ein völlig Traditionelles.

HK: Was müßte sich also ändern?

Kauer: Eine Kirche, in der Frauen sich ernst genommen und gleichwertig erleben sollen, müßte trachten, auch in den Formen der Verkündigung, die die Öffentlichkeit erreichen, der Frau Eigenständigkeit und Verantwortungsbewußtsein zuzutrauen und schwierige Fragen der Lebensführung mit den Frauen beraten und nicht in bevormundender Weise für sie zu lösen. Letztlich muß die Frage des Altardienstes und des Priesteramtes für verschiedene Zeiten und Kulturen verschieden gelöst werden, die *Begründungen* aber dürfen die Gleichwertigkeit von Mann und Frau nicht in Frage stellen.

Bewährungsfeld der Christusnachfolge

Die katholische Kirche in der DDR präzisiert ihren Standort

Zwei Vorgänge resp. Dokumente aus der katholischen Kirche der DDR haben in den letzten Wochen Aufsehen erregt: Ein vom 8. September datierter Brief der Bischöfe in der DDR über die seelsorglichen Probleme, die mit der Existenz der Kirche im sozialistischen Staat zusammenhängen. (Der Wortlaut des Schreibens wurde in der FAZ vom 24. Oktober veröffentlicht.) Und der Vortrag, den Konrad Feiereis, Professor für Philosophie am philosophisch-theologischen Studium Erfurt, auf dem Dialog-Symposion von Katholiken und Marxisten, das vom 8. bis 10. Oktober in Budapest stattfand, hielt (vgl. HK, November 1986, 546f.). Obwohl beide Vorgänge bzw. Dokumente und ihr Bekanntwerden im Westen rein zufällig zeitlich fast zusammenfielen, werfen doch beide ein bezeichnendes Licht auf die Schwierigkeiten, mit denen katholische Christen und Christen überhaupt in der DDR täglich zu kämpfen haben und wie die dortige Kirche versucht, politisch-gesellschaftliche Entwicklungen beobachtend, Veränderungen im Ideologischen registrierend, aber nicht überbewertend, innerhalb der politischen Rahmenbedingungen der DDR ihren Ort zu finden und zu halten, ohne zu Kompromissen bereit zu sein, die das geistliche und theologische Profil der Kirche unkenntlich machen würden. Beide Dokumente sind von daher über den Tag hinaus von besonderem Interesse: Unser Mitarbeiter Ernst-Alfred Jauch *faßt den wesentlichen Inhalt des Pastoralschreibens zusammen und gibt dazu die nötige Hintergrundinformationen. Dem Bericht Jauchs folgt eine in den Eingangspassagen wesentlich gekürzte Fassung des Vortrags von* Konrad Feiereis.

Das ausschließlich den Priestern und Diakonen auf dem Kurierweg zugestellte Hirtenwort überraschte die Ostberliner Regierung zu einem Zeitpunkt, da man sich schon länger mit Überlegungen zur Verbesserung des Verhältnisses zur katholischen Kirche trug. In welcher Richtung sich solche Überlegungen auch immer bewegen mochten – an eine Kehrtwendung auf dem repressiven politischen Kurs gegen die Kirche war wohl weniger gedacht als an einen neuerlichen Versuch, die Christen, insbesondere die Katholiken, in die „politisch-moralische Einheit von Marxisten und Christen" zwecks ungestörten Erreichens der politischen Ziele einzubinden. Derartige Versuche scheiterten in der Vergangenheit an dem Willen der Bischöfe, an der strikten Distanz von Staat und Kirche festzuhalten und in Konsequenz dieser Haltung die Amtsträger anzuweisen, sich aller politischen Aussagen im engeren Sinn zu enthalten.

Bedrohung durch Säkularismus und weltanschaulichen Materialismus

In ihrem umfangreichen Dokument, das den Seelsorgern „als Grundlage für Gespräche in den Gruppen und Kreisen Ihrer Gemeinde und in anderen kirchlichen Gemeinschaften" dienen soll, beschreiben die Bischöfe die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in der DDR, ehe sie Folgerungen für das pastorale Wirken der Kirche ziehen. Die Grundgedanken des Textes sind zwar nicht neu, aber er läßt hinsichtlich seiner Präzision und seines Tiefganges alle bisherigen Äußerungen zu diesem Thema – Hirtenbriefe, Ansprachen und Predigten der Bischöfe – hinter sich. Die Handschrift des Erfurter Apostolischen Administrators, Bischof *Joachim Wanke,* ist unverkennbar.

Die Bischöfe gehen von der bereits früher aufgeworfe-

nen Frage aus, ob „es eine Chance gibt, uns als Christen in die Bereiche einzubringen, die durch den Anspruch der sozialistischen Gesellschaft und ihrer prägenden Weltanschauung gekennzeichnet sind". (Vgl. das Hirtenwort der Berliner Bischofskonferenz zur österlichen Bußzeit 1981: „Richtige Grundentscheidungen für das Leben": HK, Mai 1981 239–242.) Zwei besondere Schwierigkeiten belasteten die Pastoral in der DDR: Die „Säkularismus-Welle" und der „Weltanschauliche Materialismus marxistischer Prägung", heißt es in dem Hirtenbrief. „Die Welt und das Alltagsleben werden als Bereiche einer radikalen Profanität erfahren. In den Herzen der Menschen breitet sich als Grundmentalität der Lebensführung ein praktischer Materialismus aus, der den Gottesglauben erstickt oder unmöglich macht." Die seelsorglichen Probleme erwüchsen aus dem Anspruch dieser Ideologie, die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit zu durchdringen. Es werde „prinzipiell der Versuch fortgeführt, auf breiter Ebene die säkulare Gesellschaft von einer allumfassenden ideologischen Konzeption her zu strukturieren". Arbeit und Freizeit, Familie und Schule, Wissenschaft und Kultur, privates und gesellschaftliches Leben würden zu weltanschaulichen „Kampffeldern". Der Staat sei nicht nur ein „wertneutraler Ordnungsfaktor", sondern eine „weltanschauliche Größe". Er verlange Bürger, die sich zu ihm bekennen.

Die Bischöfe unterstreichen, daß die Mehrzahl der von der Seelsorge angesprochenen Menschen keine andere gesellschaftliche Realität als die des sozialistischen Staates erlebt haben. Für gläubige Christen entstünden im gesellschaftlichen Bereich gerade wegen ihrer christlichen Überzeugung handfeste Konflikte, die das Leben in Familie und Beruf belasteten und zu Verbitterung und Resignation führen könnten. In diesem Zusammenhang erinnern die Verfasser des Papiers an die Ausreise-Anträge, ein Problem, das bereits von mehreren evangelischen Synoden als bedrängend angesprochen worden ist. Als „konfliktgeladene Bereiche" nennen sie besonders die weiterführende Schul- und Hochschulbildung, den Zugang zu bzw. die Tätigkeit in höheren Leitungsfunktionen der Wirtschaft und Verwaltung wie auch den Bereich der Wehrerziehung und des Militärdienstes. Viele behaupteten sich tapfer, andere gingen selbst in Gewissensfragen „bedenkliche Kompromisse" ein.

Sorge bereiten den Oberhirten vor allem die *Schule* und andere Bildungseinrichtungen, die vom Marxismus-Leninismus und dessen Wertgefüge bestimmt seien. Das gelte auch hinsichtlich der Einschätzung von Religion und Christentum. Klar und eindeutig lehne die SED die Religion als „verkehrtes Denken" ab. In der weltanschaulichen Auseinandersetzung werde die Kontinuität der marxistisch-leninistischen Religionskritik voll gewahrt. Das Schulgesetz von 1979 verpflichte die Pädagogen zur „kommunistischen Erziehung" ihrer Schüler, was theoretisch und praktisch eben auch die Erziehung zum Atheismus intendiere. Hier schließen die Autoren des Hirtenworts freilich eine interessante Bemerkung an: Bei „einigen marxistischen Philosophen" machten sich „zaghafte Versuche" bemerkbar, zu einer „differenzierteren Beurteilung der Religion" vorzustoßen. Diese Versuche sollten aufmerksam verfolgt werden, selbst wenn sie sich nicht erfahrbar im konkreten Schul- und Bildungsalltag auswirkten.

Unterschiedliche Beurteilungen der innermarxistischen Diskussion

Daß die neuere marxistische Philosophie in der DDR sich offenbar seit einigen Jahren auf dem Weg zu einer Neubewertung der christlichen Religion und der Kirchen befindet, hatte der Erfurter Theologe *Konrad Feiereis* in seinem Budapester Vortrag festgestellt (vgl. ds. Heft, S. 578). Er suchte den Nachweis zu führen, daß man auf marxistischer Seite dabei sei, dem Toleranzbegriff innerhalb der marxistischen Philosophie einen neuen Stellenwert einzuräumen. Es verdiene größte Aufmerksamkeit der Christen, wenn Marxisten in diesem Zusammenhang vermerkten, daß es für die Beurteilung einer Weltanschauung ein entscheidendes Kriterium sei, ob sie dem Wohl der Menschen diene. Ihm diene aber – so Prof. *Wolfgang Kliem* von der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED – offensichtlich eine Kirche, die eine positive Einstellung zu den Wissenschaften und zur Technik habe, zu Fragen der Entwicklung, der Ökologie, des Kolonialismus und Rassismus und die Analphabetentum, Armut, Hunger und Unterernährung bekämpfe.
Auch hinsichtlich des Glaubensverständnisses der Marxisten sieht Feiereis Ansätze zu einer neuen Entwicklung. Er verwies in diesem Zusammenhang auf einen 1982 in der Ostberliner „Deutschen Zeitschrift für Philosophie" erschienenen Beitrag, in dem die Frage gestellt wurde, ob „Glauben tatsächlich eine überholte und untaugliche Kategorie für die marxistische Philosophie sei und mit Irrationalismus gleichgesetzt werden dürfe ..." Die Marxisten sind nach Ansicht des Theologen dabei, Glauben als wissenschaftliche Kategorie anzuerkennen.

Die Berliner Bischofskonferenz scheint die Diskussion in philosophischen Höhen *weniger euphorisch* zu bewerten, sonst hätte sie diesem Thema gewiß einen breiteren Raum in ihrem Hirtenwort zugebilligt. Man hatte sogar den Eindruck, als seien die Äußerungen des Erfurter Philosophen, der sich seit längerer Zeit mit dem Marxismus beschäftigt, aus der Sicht einiger Bischöfe nicht eben zu einem besonders glücklichen Zeitpunkt publik geworden. Dabei mag auch eine Fehleinschätzung der Wirkungsverstärkung durch die Medien eine Rolle gespielt haben. Für den durchschnittlichen Katholiken in der DDR muß es verwirrend gewesen sein, von den Bischöfen ein äußerst kritisches Bild der Lage der Kirche in der DDR gezeichnet zu bekommen, während fast gleichzeitig ein Professor für christliche Philosophie ein ungleich hoffnungsvolleres Zukunftsgemälde entwirft.
In einer gewissen Spannung zu den ideologischen Ziel-

setzungen der SED stehe heute das Bemühen, so heißt es weiter in dem Hirtenschreiben, im gesellschaftlichen Bereich die weltanschauliche Auseinandersetzung zugunsten einer politisch-moralischen Einheit von Marxisten und Christen zurückzustellen. Es werde versucht, die Kirchen und einzelne Christen in „den Aufbau und die Stärkung der sozialistischen Gesellschaft", in den von Partei und Staat geführten „Kampf um den Frieden" und „die Sicherung sozialen Fortschritts" einzubeziehen. „Für uns Christen ist es problematisch, daß der Maßstab für die neue Gesellschaft und den neuen Menschen aus dem philosophischen Materialismus marxistischer Prägung genommen wird." Christliche und allgemein menschliche Werte würden von diesem Maßstab her neu definiert, heißt es in dem Dokument. Die Schwierigkeiten begännen dort, wo weltanschaulich bedingte Forderungen von den Christen nicht mitgetragen werden könnten, wie z. B. die Erziehung der Kinder zum Haß gegen den „Klassenfeind".

Deutliche Absage an die DDR-CDU

Die gegenwärtige Kirchenpolitik der Partei- und Staatsführung spiegelt nach Ansicht der Oberhirten die Spannung zwischen weltanschaulicher Bewertung der Religion und politischer Behandlung der Kirchen wider. Die Kirchen sollen sich danach – trotz der ihnen zugestandenen Eigenständigkeit und Selbstverwaltung im kirchlichen Bereich – dem gesellschaftlich angestrebten Gesamtziel einordnen und von daher ihre Existenzberechtigung empfangen. Von echter Partnerschaft zwischen Staat und Kirche könne nicht gesprochen werden. Im Augenblick sei die Schlüsselfrage für die gesellschaftliche Stellung von katholischen und evangelischen Christen nicht die Frage nach der Weltanschauung, sondern die nach der Bereitschaft, den Staat und die sozialistische Gesellschaft unter Führung der SED aufzubauen und zu verteidigen. Das erkläre auch die verstärkten Anstrengungen der CDU der DDR, aktive christliche Laien und möglichst auch Priester für die politische Mitarbeit zu gewinnen.

Die Bischöfe kommen hier auch auf die *Jugendweihe* zu sprechen. Sie stelle ein Moment des umfassenden Bemühens dar, in der nachwachsenden Generation eine „atheistische Lebenskultur" heranzubilden. „Darum lehnen wir auch weiterhin die Jugendweihe ab", heißt es wörtlich in dem Text. Im Augenblick erlebe man freilich, daß sie als „bloßes" Gelöbnis zum sozialistischen Staat interpretiert und die weltanschauliche Dimension heruntergespielt werde. Das verstärke die falsche Meinung, die Jugendweihe sei ein wertfreies staatsbürgerliches Ritual ohne jede Bedeutung für den Glauben. Das Hirtenwort spricht hier von „Vernebelung", die zusätzlich Verwirrung unter den Gläubigen stifte. Insgesamt werde sich die Kirche darauf einzustellen haben, daß trotz einer gewissen differenzierten Behandlung der Kirchen, ihrer Amtsträger und einzelner Christen administrative Maßnahmen, die den Wirkungsraum der Kirche einengen, nie ganz auszuschließen seien. Dazu gebe die Verfassung dem Staat auch den entsprechenden Spielraum.

Die Kirche müsse auf die skizzierte Situation „in pastoraler Weise" reagieren, was freilich eine „politische Dimension" einschließe. Ein derartiger Satz wäre in früheren Hirtenschreiben der Bischöfe in der DDR kaum denkbar gewesen. Er spiegelt *neue Einsichten in die Rolle der Kirche in diesem Land.* Sie habe eine eigene Identität, die sie von Christus ableite. Von keiner außergöttlichen Macht dürfe sie sich ihre Daseinsberechtigung oder ihre Aufgaben zuteilen lassen, so wird unterstrichen und hinzugefügt: „... auch nicht vom Staat oder einer staatstragenden Partei". Die Trennung von Staat und Kirche halten die Autoren für einen „kaum zu überschätzenden Wert". Es müsse auch jeder Eindruck vermieden werden, daß die Kirche im Dienst des Staates oder einer Partei stehe. Ohne ein bestimmtes Land zu nennen, erklären die Bischöfe: „Wir wissen, wie solche ‚In-Dienst-Nahme' kirchlicher Autorität für fremde Interessen aussehen kann". Die Unabhängigkeit und Glaubwürdigkeit der Kirche könnten dabei schwersten Schaden nehmen. In diesem Zusammenhang unterstreichen die Verfasser des Hirtenwortes die besondere Bedeutung der Verklammerung der Kirche in der DDR mit der Weltkirche und dem Papst. Es diene der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, wenn sich die kirchlichen Amtsträger jeder politischen Betätigung im engeren Sinn enthielten. Hier wird angespielt auf den sogenannten Döpfner-Erlaß von 1957, der unter allen Vorsitzenden der BBK Gültigkeit behielt.

Der DDR-CDU, die vor allem auf Priester und einen Teil der katholischen Laien ständig Druck in Richtung auf eine politische Betätigung ausübt, wird konsequent eine Abfuhr erteilt. Wörtlich heißt es: „Der von der CDU und den ihr nahestehenden Gruppen" (es dürften besonders die ‚Berliner Konferenz europäischer Katholiken' (BK) und die Herausgeber, Redakteure und Sympathisanten der Monatsschrift ‚begegnung' gemeint sein) „verfolgten Tendenz, Priester, Diakone, Sprecher von kirchlichen Gremien, Leiter karitativer Einrichtungen und andere in partei- und gesellschaftspolitische Arbeit hineinzuziehen, muß mit aller Entschiedenheit widerstanden werden." Das hindere nicht, daß die Kirche und ihre Vertreter sich um ein konkretes, sachliches Verhältnis zur staatlichen Autorität bemühten.

Bekenntnis zu Römer 13

Mit nicht geringer Verwunderung nimmt der Leser des Hirtenworts die folgende Passage zur Kenntnis: „... Wir dürfen uns ins Bewußtsein rufen, daß die ‚sozialistische' Gesellschaftsordnung ebenso unter Gottes Herrschaft steht wie die ‚kapitalistische' oder sonst irgendeine andere Ordnung der Welt". Hier wird zum ersten Mal die Quintessenz aus Römer 13 („Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es

gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt".) in einem offiziellen Dokument der katholischen Kirche in der DDR auf den Staat angewendet. Vor mehr als 30 Jahren hatte die protestantische Kirche in beiden deutschen Staaten mit großer Leidenschaft darüber diskutiert, ob Römer 13 lediglich auf einen Rechtsstaat im demokratischen Sinn oder auch auf totalitäre Staaten wie die DDR angewandt werden könne. Den Höhepunkt jener Diskussion, an dem man sich katholischerseits nicht beteiligt, bildete die berühmte Schrift „Obrigkeit?" des damaligen Bischofs der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg und Ratsvorsitzenden der EKD, *Otto Dibelius.* Fand die evangelische Kirche inzwischen die Formel von der „Kirche im Sozialismus", so lehnte es die katholische stets ab, ihre Rolle gegenüber dem Staat näher zu definieren.
Die Pastoral, so heißt es jetzt, verfolge das Ziel, die Gläubigen zu einem „unverkrampften Wahrnehmen der Wirklichkeit" zu führen, und diese sei durchaus offen für den Einfluß des Geistes Christi. Der Christ und sein ganzheitliches Glaubenszeugnis seien in dieser Gesellschaft durchaus gefragt. Im einzelnen zeigen die Bischöfe sodann Möglichkeiten und Grenzen eines gesellschaftlichen Engagements sowohl für die Kirche als Institution als auch des einzelnen Christen auf. Vor allem müsse die Kirche Kirche bleiben und dürfe nicht zum „verlängerten Arm staatlicher und gesellschaftlicher Interessen" werden. Es müsse deutlich werden, daß die Kirche an den Nöten und Sorgen der Menschen mitträgt.

In diesem Zusammenhang kündigen die Bischöfe ihre Bereitschaft an, mit dem Staat *über gemeinsam interessierende Fragen zu reden.* Derartige Angebote hat es in der Vergangenheit nicht gegeben. Erstmals scheint sich die Kirche entschlossen zu haben, die administrative Ebene, auf der Kirche und Staat bisher miteinander meist unter Ausschluß der Öffentlichkeit und auf staatliches Drängen verhandelten, zu verlassen und die SED demonstrativ zu Verhandlungen aufzufordern. Als Gegenstände solcher Gespräche nennen sie „beispielsweise" die Frage der Stabilisierung der Ehen und Familien, der Solidarität zwischen den Generationen oder der Bewertung des ungeborenen Lebens bis hin zur Frage der Darstellung von Kirche und christlicher Religion in Schul- und Lehrbüchern.
Der Christ dürfe sich dort zur Zusammenarbeit mit andersdenkenden Menschen aufgerufen wissen, wo es um das Wohl des einzelnen Menschen, einer Gemeinschaft oder um das allgemeine Wohl der Gesellschaft gehe und wo „er gleichzeitig (!) ungeschmälert und offen sein Leben und Wirken unter Gottes Anspruch stellen darf". Eine Mitarbeit jedoch in Gremien und Institutionen, deren marxistisch-weltanschaulicher Charakter wiederholt und betont herausgestellt werde, könne es für ihn nicht geben. „Das gilt insbesondere für die Mitgliedschaft in der SED", so wird unterstrichen. Offenbar wächst die Zahl jener Katholiken, die eine gleichzeitige Mitgliedschaft in Kirche und Einheitspartei für unproblematisch halten.
Das Hirtenwort wendet sich auch gegen jegliches „Mitmachen" aus dem Bestreben, seinen christlichen Glauben zu verbergen oder sich dem klaren Einstehen für eigene Überzeugungen zu entziehen. Die Bischöfe rufen ihren Hirtenbrief zum Thema „Christliche Erziehung" aus dem Jahre 1974 ins Gedächtnis, in dem sie Grenzen für die Teilnahme der Gläubigen an bestimmten Aktivitäten aufgestellt hatten. Unter den Bereichen, in denen Christen sich jedenfalls betätigen sollten, werden Nachbarschaftshilfe, Sorge um Kranke und Behinderte, Einsatz für ein gutes Klima im Betrieb oder Kollektiv, Solidarität mit Gestrauchelten oder Hilflosen, Mitarbeit von Eltern für Schulklasse oder Kindergartengruppe, schließlich kulturelle oder sportliche Betätigung genannt. Das seien Felder, wo Christen sich bewähren könnten und sich auch nicht verdrängen lassen dürften.

„Christen wollen hier leben, arbeiten und wirken"

Von größter Bedeutung seien klare Entscheidungen, fahren die Bischöfe in ihrem Brief fort. Sie erleichterten den späteren Lebensweg. Eine redliche und offene Entscheidung werde auch von der nichtgläubigen Umwelt respektiert, „vielleicht sogar insgeheim erwartet". Es sei Aufgabe aller katholischen Christen, die Bedeutung ihres Glaubens und des Evangeliums im Einsatz für eine gerechte, menschenwürdige und friedliche Welt zu erkennen und in die Tat umzusetzen. Als Bewährungsfelder werden Arbeitsmoral, Freizeitverhalten, Verantwortung gegenüber gemeinschaftlichem Eigentum genannt, Verhaltensweisen also, bei denen die Kirche zweifellos den Beifall der Partei finden wird. Daneben ist vom Schutz des ungeborenen Lebens, von Kinderfreundlichkeit, Konfliktbewältigung in der Ehe oder am Arbeitsplatz, Erziehung zur Friedensliebe die Rede. „Christen, deren Glauben das ganze Leben durchformt, werden wie ein positives Ferment in jeder Gesellschaft wirken, auch in der unsrigen," heißt es wörtlich.
Den Christen sollte „innere Gelassenheit", ja „Heiterkeit" auszeichnen. Denn sein Glaube lasse ihn nicht so schnell verbittern oder in Resignation verfallen. Vielmehr verbreite er ein „Klima der Friedfertigkeit, der Menschlichkeit und Wahrhaftigkeit". Das sei „christlicher Weltdienst", der von jedem geleistet werden könne. „Vielleicht lebt unsere Gesellschaft mehr von diesem unauffälligen Einsatz der Christen als wir meinen", vermuten die Bischöfe. Es gelte, den Gläubigen nicht nur die Gefahren, sondern auch die Chancen zu zeigen, die sich ihnen inmitten des atheistischen Milieus für die Nachfolge Christi eröffneten.

Als Bischöfe hätten sie die Aufgabe, sich auch schützend vor einzelne zu stellen, die aus Gewissensgründen bzw. ihrer religiösen Überzeugung wegen in Bedrängnis gerieten. Sie fühlten sich verpflichtet, die staatlichen Autoritä-

ten immer wieder daran zu erinnern, daß „die Christen hier leben, arbeiten und wirken wollen". Aber sie wollten sich nicht einem Weltanschauungsdiktat unterwerfen, das „sie unter der Flagge des Sozialismus für den Aufbau einer religionsfreien, atheistischen Gesellschaft vereinnahmt". Wörtlich wird festgestellt: „Als Christen erwarten wir nicht, daß die Grundpfeiler des Hauses Staat, in dem wir wohnen, aus christlichem Zement gegossen sind. Aber wir erwarten, daß wir zusammen mit allen andern Bürgern in diesem Haus gleichberechtigt und geachtet leben können."

Die Bischöfe lassen diese Passage in einer Mahnung an die Partei- und Staatsführung einmünden: Ein auf das Wohl aller seiner Bürger bedachtes Staatswesen könne es auf die Dauer nicht verantworten, so meinen sie, „eine starke Gruppe der Bevölkerung allein wegen ihrer religiösen Grundentscheidung von qualifizierter Verantwortung und eigenständigem Einsatz für das Gemeinwohl abzuhalten".

Sie ermahnen schließlich die Katholiken, sich der Bedeutung der Gemeinsamkeit aller Christen bewußt zu sein. Evangelische und katholische Christen stünden weltanschaulich in der gleichen Bewährungsprobe. „Da uns im Bekenntnis des Glaubens an den Herrn ... mehr verbindet als trennt, muß die Ökumene zwischen den Kirchen angesichts einer atheistischen Ideologie und des faktisch gelebten Materialismus gekennzeichnet sein vom Geist der gegenseitigen Liebe und Hinwendung zu diesem Herrn", heißt es in dem Text.

Kirchenpolitische Wende?

Die Medien der DDR haben das Kirchenpapier, wie gehabt, totgeschwiegen. Lediglich in einem Bericht der „Neuen Zeit", Zentralorgan der DDR-CDU, über eine Veranstaltung der „Nationalen Front" mit Christen beider Konfessionen am 6. November in Leipzig erklärte der Stellvertreter des Staatssekretärs für Kirchenfragen, *Hermann Kalb,* das Bischofsschreiben habe „in die Auseinandersetzungen unserer Zeit durchaus berechtigt das Ideal der Bergpredigt ins Gespräch gebracht". Der Weg zu diesem Ziel führe „über nüchterne Realpolitik". Es ist im Augenblick schwer zu sagen, ob diese Stellungnahme eine letztlich positiv gemeinte Bewertung des Hirtenworts durch Staat und SED anzeigt.

In kirchlichen Kreisen wird es als *kirchenpolitische Wende* von der jahrzehntelangen Abstinenz zum Dialog mit den Trägern der Macht in Ost-Berlin bewertet, eine Wende, die für die Mehrheit der Katholiken in der DDR allerdings unerwartet gekommen sein dürfte. Ohne Zweifel enthält das Hirtenwort nicht nur ein dezidiertes Gesprächsangebot, sondern auch die prinzipielle Bereitschaft der Katholiken zu Mitarbeit in Staat und Gesellschaft, die freilich von unabweisbaren Voraussetzungen abhängig gemacht wird. Die apologetische Einstellung in den grundsätzlichen kirchlichen Aussagen scheint, obwohl auf die protestantische Definition „Kirche im Sozialismus" verzichtet wird, der Vergangenheit anzugehören.

Ernst-Alfred Jauch

Das Zusammenleben von Christen und Marxisten in der DDR

Ein Vortrag von Professor Konrad Feiereis in Budapest

Die Behandlung dieses Themas erfolgt unter zwei Voraussetzungen, die im Folgenden zu beachten sind: Ich lebe als katholischer Christ in einem sozialistischen Staat. Aspekte und Folgerungen aus meinem Beitrag sind nicht ohne weiteres auf Länder mit einer anderen Gesellschaftsstruktur zu übertragen. Ich lebe in der Deutschen Demokratischen Republik. Ich maße mir nicht an, das Zusammenleben und -wirken zwischen Christen und Marxisten in anderen sozialistischen Ländern zu beurteilen.

Meine Darstellung ist auf einige Aspekte begrenzt, die der Reflexion beider Seiten dienen und dem weiteren Dialog nützlich sein können: eine erschöpfende umfassende Behandlung des gestellten Themas ist nicht beabsichtigt. Jeder der anwesenden Referenten weiß sich verantwortlich vor seinem Gewissen, objektiv und wahrhaftig zu sein. Gegensätze besonders philosophischer, weltanschaulicher Art dürfen in einem solchen Kolloquium nicht verschwiegen werden. Wir sind aber auch verantwortlich für die Menschen, die große Hoffnung auf eine Verbesserung der Beziehungen von Christen und Marxisten setzen. Zur Erreichung dieses Zieles ist es notwendig, den Gesprächspartner zu verstehen und so zu interpretieren, daß dieser sich in der jeweiligen Darstellung wiedererkennen kann ...

Marxistisch-leninistische Grundauffassungen

Die Negierung ideologischer Koexistenz

Bis in die jüngste Vergangenheit interpretierte der Marxismus-Leninismus politische wie geistige Kämpfe als

Folge der allen Auseinandersetzungen zugrunde liegenden Konfrontation zweier entgegengesetzter Ideologien: der kommunistischen auf der einen Seite und der bürgerlichen auf der anderen, des Materialismus und des Idealismus. Mit dem von den sozialistischen Ländern verfolgten Ziel, politische Entspannung anzustreben – dieses Ziel wird von uns Christen uneingeschränkt begrüßt – korrespondierte die These von der Verschärfung des ideologischen Kampfes (Wissenschaftlicher Kommunismus. Berlin 1972, 537f.). Während im Bereich der Politik die friedliche Koexistenz oberste Maxime ist, verneint der Marxismus-Leninismus – soweit ich sehe – bis heute die Koexistenz zwischen kommunistischer und bürgerlicher Ideologie mit Entschiedenheit. Hier stellt sich für uns Christen die Frage, inwiefern Koexistenz zwischen marxistischer und christlicher Überzeugung verneint, die Koexistenz von marxistisch oder christlich denkenden Bürgern in einer sozialistischen Gesellschaft bejaht und begründet werden kann. Läuft diese Theorie in ihrer Konsequenz darauf hinaus, daß Christen und Marxisten heute selbstverständlich in der sozialistischen Gesellschaft zusammen leben und kooperieren, auf Zukunft hin aber Christen in dieser ohne eine Überlebenschance sind? Ich erinnere in diesem Zusammenhang an den marxistischen Begriff der „Parteilichkeit", der ja nicht nur eine politische, sondern darüber hinaus eine weltanschauliche Entschiedenheit oder Entscheidung des einzelnen für eine der beiden großen Weltanschauungen, die sozialistisch-kommunistische oder die „bürgerliche", beinhaltet.

Den Ausgangspunkt der marxistisch-leninistischen Weltanschauung bildet die Einheit der folgenden drei Bereiche:
1. dialektischer und historischer Materialismus
2. politische Ökonomie
3. wissenschaftlicher Sozialismus und Kommunismus.

Marxisten haben es bisher stets abgelehnt, einen dieser Bereiche von den anderen abtrennen zu lassen oder gar mit einer der vielen Formen der bürgerlichen Anschauungen verschmelzen zu wollen. Dieses Selbstverständnis des Marxismus-Leninismus ist auch von uns Christen zu respektieren. Daraus ergibt sich für den Christen im Sozialismus dieses Problem: Angenommen, er lehnt den Kapitalismus ab: kann er den Sozialismus bejahen und mit Marxisten kooperieren im Streben nach der kommunistischen Gesellschaft, wenn er sich aus Glaubensgründen die materialistische Weltanschauung, insbesondere den dialektischen Materialismus nicht aneignet? Lehnte nicht sogar Lenin jede Form eines „christlichen Sozialismus" mit Nachdruck ab?

Die Gesellschaftstheorie

Aufgrund dieser Überlegungen stoßen wir auf die wichtige Frage der marxistisch-leninistischen Gesellschaftstheorie, die bei der Behandlung des mir gestellten Themas nicht ausgeklammert werden kann.
Wir Christen leben in einer sozialistischen Gesellschaft. Der Sozialismus stellt die erste oder niedere Phase des Kommunismus dar und wird als „unvollendeter Kommunismus" definiert. Der Kommunismus wird als die höhere Stufe der neuen Gesellschaft interpretiert.

Beim Sozialismus und Kommunismus handelt es sich also um zwei Stufen, zwei Entwicklungsphasen ein und derselben Gesellschaftsformation. Für die DDR gilt, daß sie sich in der Phase befindet, die als eine des „entwickelten Sozialismus" oder die „des vollen Ausreifens des Sozialismus" bezeichnet wird (Was ist Sozialismus? Hg. Parteihochschule „Karl Marx" beim ZK der SED. Berlin 1984, 43). Jede dieser Phasen auf dem Weg zum Kommunismus hat tiefgreifende Veränderungen mit sich gebracht und ist durch verschiedene Kriterien charakterisiert, auf ökonomischem, sozialpolitischem und geistigem Gebiet.
Für uns Christen sind von besonderer Bedeutung jene Veränderungen, die das Zusammenleben und -wirken zwischen Christen und Marxisten beeinflussen:
- das Anwachsen der führenden Rolle der marxistisch-leninistischen Partei
- die Verbreitung der materialistischen Weltanschauung und der kommunistischen Moral bei allen Gliedern der Gesellschaft
- Das Absterben bzw. Aussterben der Religion
- die Herausbildung eines neuen Menschen, die nicht nur als Folge, sondern als Bedingung für den Übergang zum Kommunismus angesehen wird.

Diese Kriterien stellen sich nach Auffassung des Marxismus-Leninismus. Unsere Fragen lauten: Beinhaltet das Anwachsen der führenden Rolle der Partei, daß christliche Bürger bestimmte Positionen in Staat und Gesellschaft nicht wahrnehmen können?
Wie kann der Bürger sich – angesichts des Zieles einer kommunistischen Gesellschaft – als gleichberechtigt und gleichverpflichtet betrachten?
Wie kann der Christ eine Gesellschaftstheorie bejahen und für deren Erreichung mit Marxisten kooperieren, die einen neuen Menschen, die kommunistische Persönlichkeit, als Zielsetzung proklamiert?

Die Religionsauffassung

Bekannt ist die These von Marx, Religion sei ein „verkehrtes Bewußtsein". Über die Religionsauffassung von Marx gibt es – auch von katholischer Seite – eine Reihe fundierter wissenschaftlicher Untersuchungen (*W. Post,* Kritik der Religion bei Karl Marx. München 1969. *J. Kadenbach,* Das Religionsverständnis von Karl Marx. München – Paderborn – Wien 1970. *W. Kern,* Atheismus, Marxismus, Christentum. Beiträge zur Diskussion. Innsbruck 1976. *P. Ehlen,* Marxismus als Weltanschauung. Die weltanschaulich-philosophischen Leitgedanken bei Karl Marx. München – Wien 1982. *A. Senge,* Marxismus als atheistische Weltanschauung. Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge marxistischen Denkens. Paderborn – München – Wien – Zürich 1983).
Für das Zusammenleben von Christen und Marxisten in

einer sozialistischen Gesellschaft wirkte es sich bisher als hinderlich aus, daß Religion mit Aberglaube auf eine Stufe gestellt wurde, als unwissenschaftlich bezeichnet und als phantastische, illusorische Widerspiegelung der objektiven Realität charakterisiert wurde (Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie. Hg. von *A. Kosing.* Berlin 1985, 450f. Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie. Hg. von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. [3]1973, 463–464). Damit wurde auch Religion als Form des Humanismus in Frage gestellt. Praktisch wirkte sich bis heute diese Auffassung besonders auf dem Sektor der Bildung und Erziehung aus. Der konsequent atheistische Charakter der Weltanschauung der Arbeiterklasse, die atheistische Erziehung als wesentliche Aufgabe der ideologischen Führungstätigkeit der Partei bilden wesentliche Gründe dafür, daß sich das Zusammenleben und die Kooperation zwischen Christen und Marxisten nicht konfliktfrei vollzieht, was sich in der Realität immer wieder zeigt, nicht zuletzt in dem Phänomen „Jugendweihe".

Neue Entwicklungen in der marxistisch-leninistischen Philosophie – neue Chancen für Zusammenleben und Kooperation

Es dürfte unbestritten sein, daß die theoretische Grundlage für die Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft durch die marxistisch-leninistische Philosophie erarbeitet wird. Diese theoretische Konzeption und ihre praktische Anwendung entscheiden darüber, wieweit sich ein Christ mit dem Staat, in dem er lebt, identifizierten kann oder nicht. Unter diesem Gesichtspunkt verfolgen wir Christen in der DDR gegenwärtig mit großer Aufmerksamkeit neue Entwicklungen in der Philosophie der DDR.

Die Widerspruchstheorie

Die marxistisch-leninistische Philosophie in der DDR versteht sich selbst als „Fundament" für die Politik der SED (So S. Heppener in DZfPh 8–9/84, 713). Ihr Ziel ist es, alle Prozesse in der Gesellschaft zu beeinflussen (a. a. O. 714). Sie erklärt, daß sich neue Erkenntnisse nicht geradlinig gewinnen lassen (ebd.). Der Weg zu neuen Einsichten sei kompliziert und langwierig und die Praxis müsse den Wahrheitsbeweis liefern, Standpunkte können korrigiert werden (So *K. Hager,* zitiert nach a. a. O. 714). Mehr als bisher wird heute eingeräumt, daß man dem Widerspruch zwischen Theorie und gesellschaftlicher Praxis bisher zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet habe (DZfPh 4/84, 289).

Für uns Christen ist die Einsicht wichtig, daß die weitere Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft als eine Phase von langer Dauer betrachtet wird (a. a. O. 295). Das bedeutet, daß Kriterien, die für die kommunistische Gesellschaft gültig sind, nicht für die Phase der gegenwärtigen sozialistischen Gesellschaft maßgeblich sind. Erwartungen, der Übergang zum Kommunismus stehe nahe bevor, scheinen zurückgenommen worden zu sein.
Ohne Zweifel gehört die Existenz von Religion und Kirche zu dem Bereich der Widersprüche in einer sozialistischen Gesellschaft. Entscheidend ist, welchen Charakter Widersprüche im Sozialismus haben. Nach Lenin verschwindet der Antagonismus im Sozialismus, der Widerspruch bleibt (Vgl. DZfPh 8–9/84, 729). Im Marxismus gilt der dialektische Widerspruch als die allgemeine und letzte Quelle aller Bewegung und Entwicklung.
Ein Widerspruch gilt als antagonistisch, wenn sich Menschen und Interessen feindlich und unversöhnlich gegenüberstehen; er kann nur gelöst werden, indem er – notfalls gewaltsam – beseitigt wird. Ein Widerspruch ist dann nicht antagonistisch, wenn die Kontrahenten gemeinsame Interessen haben; er wird durch eine Synthese gelöst.

Der Streit darüber, ob es im Sozialismus antagonistische Widersprüche gibt, dürfte in der DDR nach langen Jahren harter Auseinandersetzung grundsätzlich beendet sein (a. a. O. 730, aber auch 727, 731–734. Ferner DZfPh 9/82, 1148). Da es in der DDR keine feindlichen Klassengegensätze gibt, sind auch christliche und marxistische Bürger nicht durch unversöhnliche Interessen und Ziele gespalten. Folglich ist auch die Existenz von Religion und Kirchen im Sozialismus prinzipiell in die nichtantagonistischen Widersprüche einzuordnen.
Diese in der Philosophie und in der Politik getroffene Grundentscheidung könnte sich positiv auf das Zusammenleben und die Kooperation von Christen und Marxisten auswirken. Mit ihr wird nicht nur die theoretische Voraussetzung für die gegenseitige Akzeptanz geschaffen, sie bildet auch den Ausgangspunkt für Reflexionen, die Christen und Marxisten unmittelbar berühren.

Der Begriff des Humanismus

Bekanntlich nannte Marx den Kommunismus den „realen Humanismus" (MEW 3,70). Lange Zeit wurde daraus die Auffassung abgeleitet, der Marxismus-Leninismus sei ein totaler Bruch mit der Vergangenheit und ein Neubeginn der Menschheitsgeschichte.
So hieß es in wissenschaftlichen Büchern, mit dem Sozialismus sei der Humanismus „in Existenz getreten", der bisherige Humanismus sei nur eine „Vor-Geschichte" der Menschheit (Das Philosophische Wörterbuch, [10]1974, I, 533). Von dieser Position aus mußte nicht nur ein Dialog, sondern auch das Zusammenleben von Christen und Marxisten als kaum durchführbar erscheinen. Für Christen ist es daher von großer Bedeutung, daß marxistische Philosophen in der DDR diese bisherige Theorie radikal in Frage stellen, sie als Beweis für Sektierertum ansehen und als „Todesgefahr" bezeichnen (So *H. Seidel,* DZfPh 8–9/1984, 749). Sie erheben vielmehr die Forderung, den marxistischen Humanismusbegriff neu zu erarbeiten (ebd. ferner 756). Dafür werden zwei Begründungen genannt:
Man dürfe erstens nicht die eigenen geschichtlichen

Wurzeln abschlagen, sondern müsse sie hegen und pflegen (ebd.).
Zweitens weist man auf verheerende Auswirkungen hin, wenn Marxisten glaubten, Menschen mit humanistischer Gesinnung bekämpfen zu müssen, nur weil sie keine Marxisten seien; angesichts der großen Probleme in der Welt sei dies ein Irrweg (ebd.). Wer meine, mit einem Menschen anderer Denkrichtung fertig zu sein, ihm nichts mehr zu sagen zu haben, trete die Humanität mit Füßen (a. a. O. 751).

Versuche, den Begriff „Humanismus" neu zu bestimmen, beziehen vormarxistische wie auch gegenwärtige nichtmarxistische Denkrichtungen ausdrücklich ein. Humanismus wird beschrieben als eine Einstellung, die auf „Bewahrung und Sicherung der natürlichen und gesellschaftlichen Existenz der menschlichen Individuen" gerichtet ist, wo der Mensch seine Kräfte „frei und schöpferisch" entfalten kann (a. a. O. 751). Humanismus sei das „Wissen um den Wert des menschlichen Lebens, um die Verantwortung des Menschen gegenüber seinesgleichen" (ebd.). Integraler Bestandteil des Humanismus sei die Herausbildung von Tugend und Sittlichkeit, die Achtung vor der Würde und Freiheit der Persönlichkeit (ebd.). Integraler Bestandteil des Humanismus sei die Herausbildung von Tugend und Sittlichkeit, die Achtung vor der Würde und Freiheit der Persönlichkeit (ebd.) und die Anerkennung des Rechtes aller Menschen, unabhängig von Rasse und Weltanschauung (So *V. Wrona* a. a. O. 759).
Die marxistische Philosophie in der DDR hat sich die Aufgabe gestellt, die Wahrheit von Wertvorstellung zu überprüfen, wozu Freiheit, Persönlichkeitswürde und Humanität gerechnet werden (So *H. Hörz,* DZfPh 11/82, 1319). Die Lösung der heutigen Probleme erfordere einen Humanismus, der unserer Zeit angepaßt ist; sie sei nicht darin zu sehen, daß alle Menschen Marxisten-Leninisten werden (a. a. O. 1301).

Für christliches Denken verdient Beachtung, daß sich in der marxistisch-leninistischen Philosophie offensichtlich eine Weiterentwicklung vollzogen hat. Zwar bleiben christliches und marxistisches Menschenbild (Menschwerdung durch die Schöpfungstat Gottes – Menschwerdung durch Arbeit im gesellschaftlichen Prozeß) von ihrem theistischen bzw. materialistischen Ausgangspunkt her unvereinbar; Humanismus und christliche Wertvorstellungen werden aber, wie es scheint, im Marxismus-Leninismus nicht mehr als Antinomien gesehen.
Für die katholische Philosophie stellt sich hier die Frage nach philosophischer Begründungen der Menschlichkeit im Marxismus (So *P. Ehlen,* Karl Marx und die Menschlichkeit. In: Stimmen der Zeit 201 [1983], 147–157). Marx kennt – so ist unsere Interpretation – sehr wohl das Individuum, aber nicht die Person im Sinne der klassischen Philosophie (a. a. O. 153, vgl. 151). Die Gesellschaft steht nach P. Ehlen bei Marx nicht über dem Individuum, sie durchdringt es vielmehr so sehr, daß sich die totale Individualität als Einheit mit dem gesellschaftlichen Bewußtsein manifestiere (a. a. O. 152). Die Würde des Menschen wird demnach von der Gattung abgeleitet und durch sie begründet. Wenn für uns Christen zwar diese Sicht nicht annehmbar erscheint – ohne „Umkehr des Herzens" (a. a. O. 149) und verknüpft mit dem Atheismus (a. a. O. 157) –, so können wir doch der These P. Ehlens zustimmen, Marx sei „theoretischer Humanist" gewesen (a. a. O. 149).
Unsere marxistischen Gesprächspartner werden verstehen, daß dieser Aspekt bisher für uns Christen nicht ohne weiteres akzeptabel erschien. Die Implikation des Atheismus in den dialektischen und historischen Materialismus stand für christliches Denken so sehr im Vordergrund, daß eine Verständigung über gemeinsame humanistische Wertvorstellungen von Christen und Marxisten im Raum der Kirche deshalb kaum thematisiert wurde.

Ich möchte an dieser Stelle den Wunsch äußern, daß christliche Forscher sich in verstärktem Maß auch Lenin und dessen literarischem Werk zuwenden mögen. Meiner Ansicht nach sind dessen vier zusammenhängende Beiträge über Religion und Kirche nur kurz und zu wenig aussagekräftig, seine Briefe an Gorki aus dem Jahre 1912 ebenfalls nicht ohne den Blick auf sein gesamtes Werk zu interpretieren. Ähnlich wie Untersuchungen des Atheismusproblems bei Marx das gesamte geistige und soziale Umfeld jener Zeit einbezogen haben, sollten christliche Forscher das humanistische Ethos Lenins nicht schon wegen seiner radikalen Äußerungen über Religion und Kirche in Frage stellen. Eine Beurteilung des Humanismus bei Lenin muß aus seinem gesamten Werk, aus der Berücksichtigung der damaligen sozialen Verhältnisse, dem Erscheinungsbild der russisch-orthodoxen Kirche und vor dem Hintergrund seiner Biographie erhoben werden. Diese Arbeit ist von christlichen Forschern immer noch zu leisten; sie könnte dem Dialog über christliches und marxistisches Verständnis von Humanismus wertvolle Impulse verleihen.

Der Begriff der Toleranz

Von unmittelbarer Auswirkung auf das Zusammenleben und die Kooperation von Christen und Marxisten in einer sozialistischen Gesellschaft ist das Verständnis von Toleranz. Wir Christen wissen aus unserer eigenen Geschichte, wie schwer sich auch die Kirche in den Ländern, in welchen die christliche Religion die herrschende Weltanschauung gewesen ist, mit der Akzeptierung von Toleranz und Religionsfreiheit getan hat. Ein mühsamer und dornenreicher Weg führte bis zu den Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils über die Ursachen des Atheismus (Gaudium et spes 19–21), über Toleranz (ebd. 28, 43, 73, 75) und über die Religionsfreiheit (Dignitatis humanae).
Marxistische Philosophen räumen ein, daß „Toleranz" seiner Herkunft nach kein marxistischer Begriff ist (So *V. Wrona,* DZfPh 8–9/84, 757). Toleranz wurde als konsequente Trennung von Staat und Kirche interpretiert

und als die Möglichkeit verstanden, in den Schulen ungehindert die marxistische Weltanschauung lehren zu können (Das Philosophische Wörterbuch II, 1228). Lenin lehnte, soweit ich sehe, jeden dritten Weg zwischen Weltanschauungen und Gesellschaftssystemen ab. Tatsächlich streitet man bis heute, ob dem Begriff der Toleranz ein legitimer Platz im Marxismus-Leninismus eingeräumt werden könne (DZfPh 8–9/84, 757. [*V. Wrona;* von ihr stammen auch die folgenden Zitate]). Es verdient daher größte Aufmerksamkeit auf seiten der Christen, wenn marxistische Philosophen diesen Begriff aufgreifen. Diese gestehen zu, daß es immer noch Marxisten in den eigenen Reihen gebe, welche sich „mit einem gewissen Unbehagen des Begriffs der Toleranz bedienen" (a. a. O. 761, Anm. 16). Mehrere Autoren in der DDR vertreten die Auffassung, daß Toleranz ein „Teilaspekt des Humanismus" sei (a. a. O. 759, vgl. 751). Hätten sich die Klassiker – Marx, Engels, Lenin – zeitbedingt dem „kämpferischen Moment des Humanismus" (a. a. O. 757) zuwenden müssen, so sei es die Aufgabe unserer Zeit, den Humanismus, der allen Weltanschauungen und Denkrichtungen zugrunde liege, aufzudecken. Dadurch stellten sich Gemeinsamkeiten heraus, welche Grundlage eines „Miteinanders und konstruktiven Dialogs" sein könnten (a. a. O. 761).

Der Toleranzbegriff wird abgehoben von indifferenter Duldung und passivem Verhalten gegenüber anderen Auffassungen (ebd.). Man müsse, um tolerant zu sein, nicht in Grundfragen – wie Menschenbild und Moral – übereinstimmen und brauche auch nicht auf seine geistige Selbständigkeit zu verzichten, weder der Christ noch der Marxist (a. a. O. 763). Entscheidendes Kriterium für die Beurteilung einer Weltanschauung sei, ob sie dem Wohl des Menschen diene oder schade (a. a. O. 759).
Insofern könne man – entsprechend Lessings Nathan dem Weisen – Religion, Weltanschauung und Philosophie synonym setzen (a. a. O. 759, 761).
Christen in einer sozialistischen Gesellschaft sehen in diesen Auffassungen eine bedeutsame Entwicklung der marxistisch-leninistischen Philosophie. Je mehr der einzelne christliche Bürger vor Ort erfährt, daß diese Gedanken in praktische Politik umgesetzt werden, desto mehr wird seine Bereitschaft dafür wachsen, die großen Anliegen unserer Zivilisation in Kooperation mit Marxisten und andersdenkenden Menschen lösen zu helfen.

Das Verständnis von „Glauben"

Christen sind Glaubende, Marxisten Nichtglaubende. Gerade in einer sozialistischen Gesellschaft ist das Zusammenleben und -wirken von Christen und Marxisten abhängig davon, wie „Glaube" verstanden wird.
Lange Zeit wurde Glauben und wissenschaftliche Erkenntnis von Marxisten in Gegensatz zueinander gebracht. Die Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaften während des 19. Jahrhunderts dürfte dafür eine Erklärung bieten und diesbezüglich wirksam geblieben sein. Als Erkenntnis galt nur, was bewiesen werden konnte. Glaube wurde früher in der Philosophie der DDR als „unbewiesene Annahme" bezeichnet; Gewißheit könne es im Glauben – so wurde erklärt – nicht geben (Vom Jenseits zum Diesseits. Wegweiser zum Atheismus, Bd. I, 83).

Die marxistisch-leninistische Weltanschauung wird bis heute als die „wissenschaftliche Weltanschauung" deklariert. Jede andere philosophische oder religiöse Überzeugung mußte sich dadurch als diskreditiert betrachten. Auch hier lassen sich Ansätze einer neuen Entwicklung konstatieren. In Heft 1 des Jahrgangs 1982 erschien in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie ein Beitrag über das Thema: „Zu erkenntnistheoretischen Problemen des Glaubens". Der Verfasser stellte darin die Frage, ob „Glauben" tatsächlich eine überholte und untaugliche Kategorie für marxistische Philosophie sei und Glauben mit Irrationalismus gleichgesetzt werden dürfe (DZfPh 1/82, 115. Der Verfasser ist *Franz Loeser*). Er sprach sich dafür aus, Glauben als wissenschaftliche Kategorie anzuerkennen. Dabei berief er sich auf Engels, der an dem „Entwurf des kommunistischen Glaubensbekenntnisses" von 1847 maßgeblich beteiligt gewesen ist. Der Verfasser trat dafür ein, Glauben nicht undifferenziert als reaktionär oder als falsche Widerspiegelung der Realität zu bezeichnen (aa. a. O. 116). Ein Mensch, der lediglich mit verifizierbarem Wissen auskommen wolle, besäße ein begrenztes Gedankengut und könne seine Umwelt nicht adäquat beherrschen, weder im Alltag noch in der Wissenschaft (a. a. O. 118).

Wir Christen sehen in diesen Überlegungen, Glauben als solchen, aber auch den religiösen Glauben, objektiv zu bewerten und als zum Menschsein gehörig zu betrachten, einen positiven Beitrag, um das Zusammenleben von Christen und Marxisten in der Gesellschaft zu verbessern. Wir wünschen uns, daß der Begriff „wissenschaftliche Weltanschauung" neu bedacht werden sollte. Förderlich wäre für das Zusammenleben in einer sozialistischen Gesellschaft, wenn Lehr- und Schulbücher im Bildungswesen den neuen Erkenntnissen angepaßt würden. Auf diese Weise könnte dem unter marxistisch denkenden Bürgern herrschenden Vorurteil begegnet werden, daß Bürger christlichen Glaubens hinter der Zeit zurückgeblieben seien und Religion mit Unwissenschaftlichkeit oder Aberglauben gleichzusetzen sei.

Neue Aspekte über Religion

Die Anschauungen von Marx, Engels und Lenin über die Religion dürfen bei den Teilnehmern dieses Kolloquiums als bekannt vorausgesetzt werden. In einer sozialistischen Gesellschaft sind sie jedem normal gebildeten Bürger vertraut. Noch vor vier Jahren konnte man in einem bedeutenden Lehrbuch folgende Sätze lesen: „Der Hauptgegner der wissenschaftlichen Weltanschauung ist die Religion. Es ist die Aufgabe der Schule, die Schüler zu bewußten Atheisten zu erziehen, die bereit und fähig sind, einen unversöhnlichen Kampf gegen die Religion

zu führen ... Wichtig ist, daß man den Schülern das Schädliche der religiösen Moral zeigt ..." (Zur Theorie und Methodik der kommunistischen Erziehung. [Moskau 1974]. Berlin ²1982, 94).

Es war für uns Christen auf Grund dieser und zahlreicher ähnlicher Aussagen nur schwer möglich, auf eine tragfähige und auf Dauer ausgerichtete sowie fruchtbare Möglichkeit des Zusammenlebens und der Kooperation zwischen Christen und Marxisten in einer sozialistischen Gesellschaft zu vertrauen. Wie kann unter diesen Bedingungen, wenn sie Ziel der Politik sein sollten, eine Identifikation des Christen mit seiner Gesellschaft, mit seinem Staat und seinem Arbeitsplatz gelingen?

Neuen, bisher in der Philosophie der DDR nicht gekannten Reflexionen über Religion und Christentum kommt daher eine noch nicht abzuschätzende Bedeutung zu. Ich halte sie für so gewichtig, daß sie das Verhältnis von Christen und Marxisten auf eine neue Grundlage stellen könnten, sollten sie sich in der Praxis des Alltags auswirken. Dadurch würde sichergestellt, daß Christen auch in einer sozialistischen Gesellschaft ihre Heimat haben.

Uns allen hier ist bewußt, daß es sich dabei nicht um eine Revision der ursprünglichen marxistischen Theorien über die Religion als solche handeln kann. Diese wird auch von Christen nicht zur Bedingung eines Dialogs gemacht werden können. Dennoch verzeichnen wir eine Entwicklung der Ansichten über die sozialen Bedingungen des religiösen Glaubens, welche eine außerordentlich positive Veränderung des Verhältnisses von Christen und Marxisten bewirken kann.

Tätsächlich erfolgt seit dem Herbst 1984 eine differenzierte, z.T. positive Beurteilung von Religion und Christentum in der philosophischen Literatur der DDR. Die Autoren sind renommierte Vertreter ihres Faches. Sie gehen von der Feststellung aus, daß die Mehrzahl der Menschen auf der Erde heute Anhänger einer Religion sei und die Religionen und ihre Institutionen in der internationalen Öffentlichkeit hohe moralische Autorität besitzen (So *W. Kliem,* DZfPh 8–9/84, 767. Vom selben Verfasser sind die folgenden Zitate). Das Fundament christlicher Ethik bilde „die Anerkennung des menschlichen Lebens als des höchsten Wertes in der realen Welt" (a.a.O. 771). Es wird betont, daß die Kirchen in der Bewahrung des Friedens eine zutiefst moralische Frage erblicken (ebd.). Positiv wird die Einstellung der Christen gegenüber den Wissenschaften gewürdigt, ebenso zu den Problemen von Technik, Entwicklung Ökologie, Kolonialismus, Rassismus, Analphabetentum, Armut, Hunger und Unterernährung (ebd.). Den Christen wird bestätigt, daß sie die Zukunft in einer gerechten Welt erblicken und mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten wollen (ebd.). Kommunisten und Gläubige seien mit den gleichen Problemen konfrontiert; es sei von sekundärer Bedeutung, daß der Gläubige die Welt „über seine Beziehung zu Gott" zu begreifen suche (So *H. Lutter* und *O. Klohr,* DZfPh 10/85, 875).

Mit Nachdruck wird an die gemeinsamen Erfahrungen von Christen und Marxisten in der NS-Zeit erinnert und von der daraus erwachsenden Verpflichtung zu „echter Toleranz, gegenseitigem Respekt, der Ablehnung jeglichen Kulturkampfes und administrativer Maßnahmen gegen die Religion sowie der Verletzung religiöser Gefühle", und es wird vom „rechtlichen Schutz des Gottesdienstes und des Beichtgeheimnisses" als der gegenwärtigen Grundlage der Beziehungen zwischen Staat und Kirche gesprochen (a.a.O. 881, vgl. 880, 879).

Erstmals begegnen Christen der Aussage, im Sozialismus existiere kein atheistischer Staat (a.a.O. 882); die sozialistische Gesellschaft sei keine atheistische Gesellschaft, die kapitalistische keine christliche (So in: Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium, Berlin ¹²1985, 413; vgl. Anm. 15).
Von unmittelbarer Auswirkung auf das Zusammenleben von Christen und Marxisten könnten folgende Thesen sein, vorausgesetzt, diese Ansätze werden aufgegriffen und in die Praxis übergeführt:

1. Das Wichtigste im Marxismus-Leninismus ist nicht sein Atheismus, auch wenn er unabdingbar zu ihm gehört.
2. Der Gegensatz zwischen materialistischer Weltanschauung und religiösem Glauben ist gegenüber gemeinsamen Lebensinteressen von sekundärer Art.
3. Religion mit politischer Reaktion gleichzusetzen, bedeutet Sektierertum; den Kampf gegen die Religion zur politischen Aufgabe der Partei zu erklären, bedeutet Anarchie.
4. Der Marxismus-Leninismus erkennt an, daß religiöse Überzeugung Verantwortungsbewußtsein, aufrechtes sittliches Verhalten und tätigen Humanismus hervorbringen kann.
5. Die Kommunisten zwingen dem Anhänger einer Religion nicht die materialistische Weltanschauung auf. (So *W. Kliem,* DZfPh 8–9/84, 772. Ebenso *H. Lutter* und *O. Klohr,* DZfPh 10/1985, 876f. 880–883. Vgl. *W. Kliem,* Kommunisten und Christen gemeinsam im Kampf um den Frieden. In: Philosophie im Friedenskampf. Berlin 1986, 105–112).

Ausblick

Das Zusammenleben und die Kooperation von Christen und Marxisten in der Gesellschaft ist, wie wir sahen, nicht ohne Spannungen und Schwierigkeiten verlaufen. Dennoch sehen wir Anzeichen, daß die Phase der Stagnation und der Sprachlosigkeit überwunden sein könnte. Welche Probleme stellen sich in der Zukunft für Christen und Marxisten, welche Aufgaben gibt es zu lösen?

Differenzierte Beurteilung

In „Gaudium et spes" heißt es, daß die Kirche „in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit

der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist". Wir Christen begrüßen es daher, wenn auf der Seite der Marxisten die Kirche nicht in die Nähe irgendeines politischen Systems oder einer politischen Partei gerückt und ihre eigene Sendung in jeder Gesellschaftsform anerkannt wird.
Katholische Kirche wie sozialistische Staaten stehen heute wie nie zuvor vor der großen Aufgabe, Mißtrauen, Argwohn und gegenseitige Dämonisierung abzutragen.

Es gilt weiterhin zu bedenken, wie Christen zu ihrer Identität finden können in einem Staat, dessen Grundlage der Marxismus-Leninismus ist. Hilfreich ist es für die Lösung dieses Problems, wenn die Rechte des Christen in der Verfassung und Gesetzgebung verankert bleiben. Die Charta der Vereinten Nationen wie die Schlußakte von Helsinki bieten eine gute Ausgangsposition, die Bemühungen um eine Verbesserung des Zusammenlebens und der Kooperation zu verstärken.
Die Aufgabe der Kirche wird es sein, sich selbst zu fragen, inwieweit Christen nicht nur Schuld haben an der Ausbreitung des Atheismus, sondern die Ursache auch dafür gewesen sind, daß der Marxismus-Leninismus dem Christentum mit Vorbehalt oder Ablehnung begegnet ist. Hier ist besonders an den ungenügenden Einsatz der Kirche und der Christen in der Vergangenheit bei der Lösung sozialer Probleme zu erinnern. Es ist unbestritten, daß Erklärungen der Päpste unseres Jahrhunderts gegenüber dem Kommunismus oder dem dialektischen und historischen Materialismus verschiedenartige Nuancen gehabt haben. Damit wird die Tatsache, daß sich die Kirche und die Christen der Welt und den Andersdenkenden zugewandt haben, in keiner Weise gemindert.

Der unverzichtbare Beitrag des Christen für das Zusammenleben und die Kooperation

In der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR wurde im Beschluß „Glaube heute" im Jahre 1975 folgende Grundaussage getroffen: „Der Christ weiß die Entwicklung der Welt durch Gottes Auftrag den Menschen aufgegeben. Dieser Auftrag nimmt uns in den Dienst für die Zukunft und läßt uns mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten, um die Welt menschlicher zu machen und das Leben der Menschen in Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit zu gestalten" („Glaube heute", Nr. 69).

Die Christen in der sozialistischen Gesellschaft wissen, daß nicht nur die atheistische Erziehung der Kinder und Jugendlichen ein Problem für den Glaubenden darstellt, sondern mehr noch der sich ausbreitende Hedonismus, Nihilismus, Zynismus, der im wachsenden Maße die Lebenseinstellung zahlreicher Bürger beeinflußt. Viele Bereiche des individuellen und gesellschaftlichen Lebens stellen heute erhöhte Anforderungen an Christen und Marxisten. Die Christen sind bereit, von der Grundlage ihres Glaubens her ihren Beitrag zur Förderung des bonum commune zu leisten, besonders in der Frage der Erhaltung des Friedens und der Schöpfung. Wir setzen uns für den Abbau von Feindbildern ebenso ein wie für die Erziehung zum Frieden vom Kindesalter an. Wir suchen wie die Marxisten nach Möglichkeiten, daß die Naturwissenschaften und die Technik dem Menschen nicht schaden, sondern nützlich sind. Wir sind bereit, den Dialog zu pflegen und Kooperation zu leisten bei den heutigen Problemen der Sittlichkeit, besonders der Ehe- und Arbeitsmoral, bei dem Ausgleich von Ungerechtigkeit und der Beseitigung von Elend in und außerhalb der Gesellschaft. Wir treten ein für den Schutz des werdenden menschlichen Lebens und für die Bewältigung von Krankheit und Tod. Viele Christen leisten caritative Arbeit, sind in Krankenhäusern, Debilenheimen und Altenheimen tätig und bieten Hilfe an für Randgruppen der Gesellschaft.

Wir Christen wünschen uns nichts sehnlicher, „als den Menschen unserer Zeit immer großherziger und wirksamer zu dienen" (Gaudium et spes 93).

Über das Christentum nachdenken

Eine Dokumentation zum 40jährigen Bestehen der Herder-Korrespondenz

In diesem Herbst beging die Herder-Korrespondenz ihr vierzigjähriges Bestehen. Auf den folgenden Seiten versuchen wir zu dokumentieren, wie dies geschehen ist. Zunächst gibt unser Schweizer Kollege Rolf Weibel *einen Bericht von der aus diesem Anlaß gemeinsam mit der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg von der Redaktion veranstalteten und ungewöhnlich gut besuchten Tagung. Im Anschluß daran dokumentieren wir das Tagungs-Schlußreferat des Münsteraner Fundamentaltheologen* Johann Baptist Metz *„Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums." Unsere Dokumentation schließt mit der Würdigung der Herder-Korrespondenz durch Prälat* Robert Schlund, *dem Generalvikar der Erzdiözese Freiburg, beim Empfang, den der Verlag am 25. Oktober abends aus Anlaß des vierzigjährigen Bestehens der Zeitschrift gab. Die Zwischenüberschriften in allen Beiträgen sind von der Redaktion. (Soweit dies räumlich möglich ist, werden wir in den nächsten Nummern der Herder-Korrespondenz noch weitere Texte von der aus Anlaß des 40jährigen Bestehens durchgeführten Tagung dokumentieren.)*

Zum Zeugnis herausgefordert

Christentum als Glaube und Leben im Spannungsfeld der Gegenwart

Kaum um die Bestandsveränderung und wenig um den Gestaltwandel ging es bei der aus Anlaß ihres 40jährigen Bestehens von der Herder-Korrespondenz zusammen mit der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg vom 24. bis 26. Oktober durchgeführten Tagung zum Thema „Zukunft des Christentums – Leben und Glauben in ‚nachchristlicher' Zeit"; als durchgehende Themenstellung erwies sich vielmehr die Frage, ob und wie das Christentum heute und morgen Licht und Salz der Erde aus dem Glauben sein kann und welches sein möglicher oder wünschbarer Beitrag zu einer besseren Zukunft der Menschheit sein könnte.

Schwierigkeiten mit dem Zeugnis

Die Profilierung des christlichen Zeugnisses ist nicht nur infolge gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklungen schwieriger geworden, die, wie *David Seeber* einführend skizzierte, zu einer Reduktion von Religion auf Kontingenzbewältigung und zu einer Verkirchlichung des Christentums geführt haben. Sie ist auch von der Geschichte des Christentums belastet, wie der französische Politologe und Ethiker *Alfred Grosser* (Paris) – er selber bezeichnet sich als „spirituellen Atheisten" – in seinen „Betrachtungen eines wohlwollenden Außenseiters" über „Christlicher Glaube und Ethik heute" demonstrierte.

Wohl ging es Grosser um die Inhalte, die Glauben und Ethik miteinander in Verbindung bringen, zur Sprache brachte er dann aber vorwiegend, was seiner humanistischen Ethik Mühe macht. Seine Schwierigkeiten mit dem Alten Testament – von der blutigen Rache über die mangelnde Universalität bis zur Erbsünde – gipfelten in einer grundsätzlichen Kritik an einem christlichen Heilsverständnis: Heil als „Heil für mich" sei eine merkwürdige Ethik, und seine Verbindung mit Glauben, ein Festhalten an Mk 16, 16: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" zerstöre die Zusammenarbeit zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden. Zudem sei diese Gleichsetzung von Sünde und Unglauben nicht so klar, weil sich zum einen im Gefolge der Akkulturation des Christentums außerhalb Europas die kulturelle Bedingtheit solcher Aussagen erweisen werde und zum andern sich die Theologien selber entwickeln.

Daß im Verlauf der Kirchengeschichte dabei von nichtkirchlichen Kreisen Werte des Evangeliums früher und gegen kirchlichen Widerstand wiedergefunden wurden, verleitete Grosser nicht nur zum Gedanken, die Glaubenden würden ihm – spät – entgegenkommen, sondern ist ihm auch hinreichender Grund, die theistische Begründung der Ethik durch das kirchliche Lehramt („Die sittliche Ordnung hat nur in Gott Bestand" [Mater et Magistra].) als „die katholische Anmaßung" zurückzuweisen. Zu diesen Werten gehört die Freiheit des anderen, die Freiheit namentlich des Glaubens, gegen die im Verlauf der Kirchengeschichte verbrecherisch gefehlt wurde, was es einzugestehen gelte. Hingegen hätten die Kirchen immer noch Mühe mit der Macht wie mit der Gewaltanwendung gegen eine ungerechte Staatsmacht, Mühe mit der Welt überhaupt, könne doch die christliche Rede von der Bedeutungslosigkeit der Welt zu einer Weltverachtung führen, die für eine Sozialethik tödlich sein müßte oder die gegen das Leiden und die Armut „christliche Resignation" statt soziale Gerechtigkeit setzte. Daß die Kirche auf „die Grundfrage": Wer ist mein Nächster?, mit dem Evangelium aber wieder antwortet: der Leidende und der Verfolgte, ist für Grosser Grund zu Zuversicht in bezug auf die Zusammenarbeit von Katholiken und Humanisten. In diesem Zusammenhang konnte er sogar dem Trinitätsglauben etwas Erfreuliches abgewinnen, nämlich „das Emporheben des Menschen, das durch die Menschwerdung Gottes erwirkt wird".

Widerstände gegen das Zeugnis

Das christliche Zeugnis begegnet aber nicht nur der Schwierigkeit, vor der Rechenschaft über die Hoffnung Antwort geben zu müssen auf entrüstete und besorgte Fragen an christliche Lehre und Praxis in Vergangenheit und Gegenwart, es begegnet auch ideologisch bedingter und durch die Staatsgewalt geführter Abwehr wie in den sozialistischen Ländern Osteuropas. Auch wenn die Situation der Gläubigen und der Kirchen in den einzelnen sozialistischen Ländern sehr unterschiedlich ist, gilt die Religion nach marxistisch-leninistischer Weltanschauung als ein negativer Faktor im gesellschaftlich-wirtschaftlichen Leben. Ob es zu Entspannung und Koexistenz kommt, entscheiden realpolitische Erwägungen wie die Erklärung, „daß die Gläubigen am Aufbau der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Ordnung, vor allem aber an der Sicherung des äußeren und inneren Friedens und an der Produktion teilnehmen". In einer derart schwierigen Situation fragte Erzabt *Andreas Szennay* (Pannonhalma/Ungarn) nicht nach der Zukunft der sozialistischen Gesellschaft und des Christentums in ihr, sondern nach den Bedingungen und Möglichkeiten, Gott und seine Sache in einer sozialistischen Gesellschaft zu vertreten.

Dabei sind die Christen und die Kirchen zum einen durch den ideologischen Gegner gefordert, dem sie nicht feindselig, sondern mit einem rufenden, vermittelnden und bekennenden Zeugnis zu begegnen haben – ohne aus dem Auge zu verlieren, was sie aufgrund ihrer Glaubensgrundsätze von den Marxisten trennt. „Trotzdem

sind sie nicht unsere Feinde", erklärte Szennay in seinem „Zeugnis aus Ungarn": „Wir kämpfen mit ihnen als Gegner auf einem geistigen Turnierplatz. Natürlich erheben wir für diesen geistigen Kampf – und das möchte ich stark unterstreichen – Anspruch auf die gleichen Mittel, und zwar im selben Maß, wie diese von ihnen benützt werden. Ich muß hier z. B. auf Erziehung und Unterricht der Jugend, auf die Buchproduktion, die Presse, den Rundfunk usw. hinweisen."
Zum andern ist das Christentum namentlich in Ungarn durch eine „Missionssituation" herausgefordert, durch „die große Zahl der Desinteressierten, die weder im Lager der Christen noch in dem der atheistischen Marxisten engagiert sind", durch Massen von Erwachsenen, denen die Kirche „den unbekannten oder kaum, vielleicht unrichtig erkannten Christus und sein Evangelium verkünden" müsse, denn „viele Sätze der christlichen Lehre sind unbekannt, werden in Frage gestellt, sogar abgelehnt". So ist die Zukunft des Christentums in Ungarn (wie in anderen sozialistischen Gesellschaften) nicht nur vom künftigen Verhältnis zwischen Staat und Kirche abhängig, sondern auch vom pastoralen Mut und vom Sendungsbewußtsein der ungarischen Kirche: „Wir sollen anders sein wollen als die, die im Prinzip ohne Gott leben oder ihm widersprechen, weil wir nur so Gott und seine Sache in unserer Umgebung glaubwürdig vertreten können."

Ein Gegenzeugnis als Dienst

Während sich das Christentum in Osteuropa so auf einem ideologischen Spielfeld befindet, steht es im Westen in einem „Spannungsfeld der Verweltlichung". „Verweltlichung" im Sinne von „Säkularisierung" ist allerdings nur ein Denkmodell des Verhältnisses von Christentum und moderner Gesellschaft, wie der Sozialwissenschaftler *Franz Xaver Kaufmann* ausführte. Dieses Deutungsmuster behauptet einen Kontinuitätsbruch zwischen der Moderne und der christlich-abendländischen Tradition, die sie ermöglicht hat, während die Metapher vom „Abendland" postuliert, daß diese Tradition auch heute noch das gültige Wertsystem westlicher Gesellschaften bildet. Eine andere Metapher, jene von der „Legitimiät der Neuzeit", stellt darüber hinaus sogar die Bedeutung des Christentums für die Entstehung der Moderne in Frage. Nicht als Bedeutungsverlust, sondern als Ausgrenzung versteht die Metapher von der „*Verkirchlichung*" die modernen Veränderungsprozesse des Christentums, denen zufolge „Religion" neben anderen Sinnprovinzen als eine spezifische Sinnprovinz gesellschaftlich anerkannt ist. Und auch die Metapher der „*Zivilreligion*" geht von einer Bedeutungsveränderung aus, indem sie in modernen Gesellschaften einen kollektiven moralischen Grundkonsens mit jüdischem, christlichem und aufklärerisch-humanistischem Gedankengut feststellt. So ist die gegenwärtige Situation des Christentums durch „eine bedenkenswerte Ambivalenz zu jener westlichen Welt zu kennzeichnen, mit der es selbst groß geworden ist".

Zu dieser *Ambivalenz* gehört nach Kaufmann, daß das Christentum die kulturelle Voraussetzung für die Moderne darstellt, indem es drei Spannungen stabilisierte, die für die abendländische Entwicklung wegweisend werden sollten: die Zwei-Naturen-Lehre der Christologie stabilisierte die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz, die Erlösungslehre die Spannung sowohl zwischen Individuum und Gesellschaft als auch zwischen Individualismus und Universalismus. Angesichts der Aporien der Moderne stellt sich zudem die Frage, „ob – oder warum nicht – diese problematischen Entwicklungen nicht auch dem christlichen Ursprung zuzurechnen sind". In prospektiver Hinsicht erscheint diese Ambivalenz als noch nicht eingelöster eigener Anspruch angesichts der zunehmenden Internationalisierung, kann das Christentum doch „ein wesentliches Ferment der Entstehung eines normativen Weltbewußtseins sein" und gerade darin Glaubwürdigkeit gewinnen.
Diese Glaubwürdigkeit hänge allerdings nur teilweise von den damit zum Tragen kommenden Ideen ab, weil fraglich geworden sei, ob vom Christentum in modernen Gesellschaften im Sinne der Religionssoziologie „normative Integrationsleistungen" erwartet werden können. Als eigentlich interessante Frage erhob Kaufmann dann jedoch, „wieweit das Programm einer von den Ideen der Aufklärung geprägten Moderne trägt, wenn sich dieses von seiner christlichen Herkunft löst". Weil sich heute gerade in dieser Perspektive Probleme so stellen, daß sie als mögliche Bruchstellen des „Projektes Moderne" verstanden werden können – von den Umweltproblemen bis zur psychosozialen Befindlichkeit –, kann das Christentum Gegengewichte einbringen und also ein kontextuelles Zeugnis ablegen.

Von den Möglichkeiten und Chancen des Christentums im Westen zu sprechen, impliziert für Kaufmann allerdings auch die Schwierigkeit, daß die Kirchen und das Christentum an den Erfolgen und Problemen der Moderne teilhaben – am Wohlstand so gut wie an der Erosion der sozialen Beziehungen. Gleichzeitig bewahrt das Christentum aber die Hoffnung auf einen Zustand des Heils, hält es gegen die Gefahren von Nihilismus und Selbstreferenz an einer weltüberschreitenden Transzendenz fest, was zu sehen ermöglicht, „daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist" (Ludwig Wittgenstein). Die damit gegebenen Möglichkeiten gelte es zu aktualisieren, wofür Kaufmann drei Beispiele beibrachte: 1. Zurück zu den Inhalten, die es im Horizont der Moderne neu auszulegen gelte; 2. neue christliche Sozialformen entwickeln (Kommunitäten), weil bloße Gesellschaftskritik nicht ausreiche; 3. exemplarische Lösungen sozialer Probleme anbieten und sich auch in diesem Bereich nicht dem gesellschaftlichen Selbstverständlichen anpassen.

Während der Sozialwissenschaftler die mögliche Zukunft des Christentums und damit auch Formen des christlichen Zeugnisses von der Gegenwart und ihren kulturellen Entwicklungstendenzen her bedachte, setzte

der Theologe *Johann Baptist Metz* beim Christentum selber an: Dem Christentum und seinem den Menschen rettenden Gedächtnis müsse man ins Antlitz schauen, wenn man „von der Zukunftsfähigkeit der Menschen und der Menschheit" reden wolle.

Zukunft des Christentums – Zukunft des Menschen

Von der Zukunftsfähigkeit des Christentums selber zu sprechen, gebe es gute Gründe, allen voran die von einer christlichen Hoffnung getragene gegenwärtige Suchbewegung des Aufbruchs zu einem Weltchristentum. Das Christentum ist „auf dem Weg von einem kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen Christentum Europas und Nordamerikas zu einem kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltchristentum". Damit diese Suchbewegung aber nicht zur theologisch verschleierten „Fluchtbewegung aus dem Elend, aus der Zukunftslosigkeit des europäischen Christentums" gerät, ist gleichzeitig die Frage nach dem Schicksal des europäischen Christentums zu stellen, zumal es kein kulturenthobenes, ethnisch unschuldiges Christentum gibt, das dann so in nichtwestlichen Kulturen Gestalt gewinnen könnte. Dazu kommt, daß sich die nichteuropäischen Völker und Kulturen der Europäisierung als Modernisierung allzu übereifrig anzupassen scheinen, so daß zu fragen ist, „ob es überhaupt noch genügend kulturelle Identität und Resistenz gegenüber diesem Weltprozeß der europäischen Zivilisation mit seinen unleugbaren Fortschritten, aber eben auch mit seinen Fortschrittsmythen gibt. Ist am Ende jeder Fortschritt und jede Befreiung dieser Länder überhaupt etwas anderes als eine Art Befreiung zum Westen?" In diesem Westen aber sind gefährliche Entwicklungen im Gang, „Prozesse der Entmächtigung und Auflösung des Menschen, wie er uns bisher vertraut und anvertraut war": Der Mensch ist in seinem Subjektsein, in seinen zwischenmenschlichen Beziehungsfähigkeiten und in seinem Geschichtsbewußtsein schwächer geworden. In dieser Situation plädiert Metz für den Kampf um die Rettung, um die Verlebendigung des jüdisch-christlichen Erbes in unserer abendländisch-europäischen Welt, für den Kampf um die Zukunftsfähigkeit des Christentums als Kampf um die Zukunftsfähigkeit des uns geschichtlich vertrauten und anvertrauten Menschen.

Im Anschluß an Nietzsche formulierte Metz den Umkehrschluß: „Wer dem Dahinschwinden des Menschen widerstehen will, wer seinen sanften oder dramatischen Tod verhindern will, wer den uns anvertrauten Menschen retten will, seine subjekthafte Identität, seine Verständigungsmöglichkeiten, sein Gedächtnis und seinen ungesättigten Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, der kann das, wenn es zum Schwure kommt, nur aus der Kraft des Gottesgedächtnisses." Dieses christliche Gottesgedächtnis ist für Metz namentlich in zwei Hinsichten ein den Menschen rettendes Gedächtnis: In der Gebetssprache als Sprache der Leidenden, die vielleicht tatsächlich die einzige Sprache ist, „in der der Mensch noch als Mensch artikuliert", und als Leidensgedächtnis: „Eine memoria passionis: das durch nichts zu beruhigende Eingedenken ungesühnter Leiden".

Für die Christen heißt das, „daß sie immer weniger Adressaten und immer mehr Träger des Gottesgedächtnisses werden", und zwar auch im Blick auf Glaubenserfahrung und Glaubenssprache. Dazu bedarf es in der Sicht von Metz eines gesellschaftskritisch wachen Christentums, das sich als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft versteht und als solches zu produktivem Widerstand fähig ist gegen die wachsende Subjektmüdigkeit, den Gedächtnisschwund, den Sprachzerfall. Weil die Erzählungen des Glaubens Ausdruck eines geschichtlichen Eingedenkens sind, rufen sie das Gedächtnis, vor allem das Leidensgedächtnis der Menschen an, in dem sich christlicher Glaube mit den geschichtlichen Erfahrungen der Menschen zu verbinden sucht, „sich zu verbinden sucht auch mit der Weisheit und den Leidenserfahrungen anderer nichteuropäischer Kulturen".

Auf die ganze Welt bezogen

Aus einer solchen Verbindung müßte auch verbindlicher Austausch werden, aus dem sich ein Beitrag auch für das Christentum ergeben kann. Worin ein solcher Beitrag der Dritten Welt denn bestehen könnte, war die Frage an den afrikanischen Theologen *Augustine Ndeukoya* (Nairobi). Für ihn ist ein solcher Beitrag zunächst aufgrund der jugendlichen Kraft der Dritten Welt und ihrer Glaubensbegeisterung wie auch aufgrund ihrer „Diasporasituation" möglich. Als größten Beitrag Afrikas zum Christentum machte er die Hochschätzung der Gabe des Lebens gerade in der gegenwärtigen Weltlage namhaft, wobei für den Afrikaner Leben in ontologischer und existentieller Hinsicht „ständig Bezug zu Gott als der Quelle des Lebens und als Ursprung der menschlichen Gesellschaft" ist. Auch der besondere Beitrag Lateinamerikas, die Theologie der Befreiung, ist für Ndeukoya ein Beitrag der Dritten Welt, der lehre, „daß das Evangelium nicht nur von individueller Sünde, sondern auch ganze Völker von der gesellschaftlichen Sünde befreit".

Die Herausbildung des Dienstes der männlichen und weiblichen Katechisten in Afrika könnte für das Christentum insgesamt von erheblicher Bedeutung werden, weil damit die Rolle der Laien und insbesondere der Frauen in der Kirche zur Debatte gestellt ist. Die Entwicklung einer eigenständigen systematischen afrikanischen Theologie hingegen hat erst begonnen, für Ndeukoya aber verheißungsvoll, weil „sich Afrika auf diesem Feld wegen der Unterschiedlichkeit und des Reichtums seines geistlichen und kulturellen Erbes als besonders fruchtbar erweisen" dürfte. Zu beklagen hatte er dann aber die Beschränkungen, denen die Herausbildung einer afrikanischen Gestalt der christlichen Liturgie unterworfen ist, und er äußerte Traurigkeit „über die ‚Geburtenkontrolle', die von unserer Mutter, dem Patriarchat des

lateinischen Ritus, praktiziert wird". Denn das Christentum „soll in der Dritten Welt nicht nur als Anpassung seiner europäischen Gestalt übernommen werden, sondern es braucht die Chance, in den örtlichen kulturellen Bedingungen Gestalt und Fleisch anzunehmen".
Für den Afrikaner ist Leben „Teilhabe" und Tod „Getrenntsein", so daß auch in dieser Sicht die Spaltung des Christentums ein Problem ist. Mit diesem setzte sich *Klaus von Bismarck* (München) von seinen persönlichen Erfahrungen her auseinander, während die Frage nach der weiteren Ökumene, das heißt das Thema „Die monotheistischen Religionen in der Welt von morgen" infolge Erkrankung des Referenten, Kardinal *Franz König*, nicht behandelt werden konnte. Klaus von Bismarck äußerte sich darüber betroffen, daß für ihn persönlich im letzten Jahrzehnt – auch bei äußerst freundlichem Umgang miteinander – die Zeichen einer Erstarrung auf katholischer wie protestantischer Seite überwogen. Auf Weltebene vermutet er eine entscheidende Weichenstellung darin, daß sich Rom Anfang der 70er Jahre für mehr Distanz zum Ökumenischen Rat der Kirchen entschied, und auf der Ebene der Bundesrepublik mußte für ihn der Enthusiasmus des gemeinsamen Pfingsttreffens 1971 in Augsburg ernüchternd wirken und Ängste auslösen, die bis heute nicht überwunden werden konnten.

Von besonderer Bedeutung jedoch scheint ihm „die unterschiedliche Entwicklung der parteipolitischen Soziologie" der beiden Kirchen und Kirchentage, insofern die parteipolitische Grundhaltung der Mitglieder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit ganz wenigen Ausnahmen deckungsgleich ist mit der Haltung der CDU/CSU, während es beim Deutschen Evangelischen Kirchentag eine ähnliche parteipolitische Deckungsgleichheit bis heute nicht gibt. Daraus ergibt sich eine (partei-)politisch begründete Zurückhaltung, der das nahe Miteinander an der Basis entgegensteht. Deshalb wird es „nur möglich sein, in eine ökumenische Dimension des Christentums einzutreten, wenn wir die historische (politische) Fleischwerdung in und mit uns sowie der anderen mehr annehmen", ein Vorgang, der schmerzhaft und offenbar lang ist und Mut erfordert: „Wir dürfen den politischen Konflikt dabei nicht scheuen."

Im Rückblick auf die Tagung scheint auch eine Antwort auf die Eingangsfrage nach dem Beitrag des Christentums zu einer besseren Zukunft Mut zum Konflikt zu fordern: Er braucht den Mut zum Streit nicht nur um die rechte Deutung der Gegenwart, sondern auch um die Wahrheit des Christentums, die es zu bezeugen gilt.

Rolf Weibel

Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrtausends

Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums

Ist das Christentum, wenn es nach seiner Zukunftsfähigkeit fragt, nicht von vornherein auf einer falschen Fährte? Gilt denn nicht: nach Zukunft fragen die Heiden, nach Ewigkeit aber die Christen? So ginge es eigentlich nicht darum, ob das Christentum zukunftsfähig ist, sondern ob es ewigkeitsfähig ist. Reden wir am Ende von der Zukunftsfähigkeit des Christentums nur, weil sich seine Ewigkeitsfähigkeit erschöpft hat? Interessieren wir uns als Christen für das Später nur, weil uns das Jenseits ausgeglüht ist? Und ist uns deswegen, im Zug der Moderne, die Religion nicht längst zur Utopie geraten, zu der bekanntlich niemand betet? Woher sonst die Atrophie der Gebete, die auch für viele Christen nicht einmal mehr Privatsache sind?

Christentum auf dem Weg zum Weltchristentum

Ein Christentum, das solche Fragen in den Wind schlägt, würde den erhobenen Verdacht nur bestätigen. Und doch gibt es gute Gründe, von der Zukunftsfähigkeit des Christentums zu sprechen: von der Suchbewegung seiner Hoffnung in dieser Welt und für sie. Im Wort von der Zukunftsfähigkeit des Christentums ist die Hoffnung der Christen mit dem Geschick der Menschheit verbunden.
Lassen Sie mich mit einer ins Auge fallenden Beobachtung beginnen: Das Christentum probt heute authentisches Weltchristentum. Das Christentum, über nahezu 2000 Jahre einem relativ einheitlichen Kulturraum verpflichtet, nämlich dem europäisch-abendländischen, weitet sich heute zu einem kulturell vielfach verwurzelten Weltchristentum. Es steht in einer Zäsur seiner Geschichte, der vielleicht tiefgreifendsten seit urchristlicher Zeit. Es steht in einer von „der Hoffnung, die in uns ist", (vgl. 1 Petr 3,15) getragenen Suchbewegung, es ist auf dem Weg von einem kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen Christentum Europas und Nordamerikas zu einem kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltchristentum.[1]

Um den kirchengeschichtlichen und theologischen Rang dieses Aufbruchs zu erfassen, möchte ich, in Anlehnung an einen Vorschlag *Karl Rahners,* die Geschichte des Christentums in die folgenden drei Epochen einteilen: einmal in die zeitlich relativ kurze, aber für die theologisch-historische Identität des Christentums fundamentale Epoche des Juden-Christentums; dann in die sehr lange Epoche innerhalb einer mehr oder minder einheitlichen Kultur, nämlich in die Epoche des auf dem Boden des Hellenismus sich entfaltenden Heiden-Christentums und der damit zusammenhängenden und sich entfaltenden europäisch-abendländischen Kultur und Zivilisation bis in unsere Tage; und schließlich in die Epoche eines weltweit verwurzelten, kulturell polyzentrischen Weltchristentums. Wenn nicht alles täuscht, dann steht das Christentum heute in der tiefreichenden, von mutigen Ausblicken und schmerzlichen Rückfragen gekennzeichneten Suchbewegung zu dieser dritten Epoche hin. Es steht im Übergang von einem abendländisch-europäischen Christentum, in dem das Weltchristentum eigentlich nur simuliert werden konnte, zu einem kulturell polyzentrischen Weltchristentum. In ihm beginnt sich erst geschichtlich zu verdeutlichen, was mit jener apostolischen Sendung beabsichtigt ist, die uns die erste Kirchengeschichte des Christentums, nämlich die Apostelgeschichte, überliefert: „Ihr werdet meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1, 8). Für die katholische Kirche kann das jüngste Konzil als institutionell greifbarer Ausdruck dieser Suchbewegung gelten, also als das letzte ausschließlich europäisch-abendländisch geprägte Konzil, in dem die Kirche schon anfänglich als kulturell polyzentrische Weltkirche auftritt und gestikuliert.[2]

Der Preis für die Geschichtlichkeit des Christentums

Nun habe ich im Verlauf der letzten Jahre vor allem die Verheißungen herauszuarbeiten versucht, die in dieser Suchbewegung des Christentums liegen[3]: die Anzeichen dafür, daß es schon zu einem gegenseitigen Austausch zwischen den nichteuropäischen und den europäischen Kirchentümern kommt; daß z. B. die Prophetie der armen Kirchen in der Dritten Welt immer mehr auch im alteuropäischen Zentrum des Christentums gehört wird und daß die Theologie der Befreiung ein legitimer und notwendiger Entwurf nachidealistischer Theologie sei. Ich habe auch auf die ökumenische Bedeutung des Aufbruchs verwiesen – nicht nur im Blick auf die innerchristliche Ökumene, sondern gerade auch im Blick auf das ökumenische Verhältnis zwischen Christen und Juden, zwischen Kirche und Synagoge; tatsächlich blieb ja das auf hellenistischem Boden eingewurzelte Heiden-Christentum des Abendlandes zu sehr durch seinen Gegensatz zum jüdischen Ursprung geprägt, so daß sich ein latenter Antisemitismus durch die ganze europäische Kirchen- und Christentumsgeschichte zieht, während ein kulturell polyzentrisches Weltchristentum endlich wieder wahrnehmungsfähiger dafür werden kann, daß das christliche Erbe immer von zwei Traditionssträngen geprägt ist, von zwei Kulturen, nicht nur vom griechisch-hellenistisch inspirierten und durch römisch-lateinische Traditionen strukturierten und disziplinierten Erbe, sondern auch vom Erbe aus Jerusalem, aus den jüdischen Traditionen.[3a]

Hier möchte ich nun ausdrücklicher als bisher auf die ganze Komplexität, gewissermaßen auf die innere Gegenläufigkeit dieser Suchbewegung ins polyzentrische Weltchristentum eingehen – selbst auf die Gefahr hin, daß ich damit vorgefaßte Erwartungen enttäuschen muß. Ich setze an mit der Frage: Ist dieser Aufbruch ins kulturell polyzentrische Weltchristentum wirklich eine von der christlichen Hoffnung getragene Suchbewegung oder nicht einfach eine theologisch verschleierte Fluchtbewegung aus dem Elend, aus der Zukunftslosigkeit des europäischen Christentums? Aus dem Mund unserer theologischen Freunde der Dritten Welt hört sich das etwa so an: „Ihr Christen im alten Europa steht wie entlaubte Bäume da, ihr habt keine Visionen mehr, laßt uns nun wenigstens die unseren ...". In der Tat, haben wir mehr als Geld und guten Willen und ansonsten leere Hände? Und fliehen wir nicht, um sie zu füllen, in den Mythos ferner Länder und Kulturen? Und das zu allem Überfluß auch noch zu einer Zeit[4], in der sich viele Europaaussteiger – inzwischen drastisch entmythologisiert – schon wieder auf der Rückreise ins alte Abendland befinden?

Die These über die Suchbewegung nach einem kulturellen Polyzentrismus enthebt nicht von der Frage nach der spezifischen Zukunftsfähigkeit des europäisch-abendländischen Christentums. Ganz im Gegenteil! Damit diese Suchbewegung nicht zu einer Fluchtbewegung gerät, nicht zur mythischen Kompensation für verlorene Hoffnung, steht die Frage nach dem Schicksal des europäischen Christentums in kaum je gekannter Dringlichkeit auf dem Spiel. Ich möchte das kurz durch zwei Überlegungen unterstreichen.

Die erste ist theologischer Natur. Sie heftet sich an ein verbreitetes Mißverständnis, das sich mit der Vorstellung von der Einwurzelung des Christentums in nichtwestliche Kulturen verbindet, mit dem also, was im Christentum heute unter dem Stichwort „Inkulturation" verhandelt wird. Der wohlgemeinte Versuch, das reale Weltchristentumwerden vor ethnozentrischen Trugschlüssen zu bewahren, sozusagen eine zweite späte Machtergreifung Europas im Weltchristentum zu verhindern, ist nicht selten von Vorschlägen begleitet wie etwa: das Christentum müsse endlich sein europäisches Gewand ablegen, es müsse seine europäisch-abendländische Hülle endgültig abstreifen usw. Dahinter steckt die Vorstellung von einem geschichtslosen, von einem kulturenthobenen und ethnisch unschuldigen Christentum, die Vorstellung von einem „nackten Christentum", das zunächst nichts als sich selbst am Leibe hat und das sich erst im nachhinein die verschiedenen Kulturgewänder umlegt. Doch diese Vorstellung ist eine Fiktion, genährt von der ungeprüften metaphorischen Rede über „nackte Tatsachen" oder auch über die „nackte Wahrheit".[5] Man kann das

Christentum nicht kulturell entblättern, ohne seine Identität preiszugeben, so wie man von der Rose nicht alle Blüten pflücken kann, ohne sie selbst zu zerstören. Kulturen sind nicht der Rost, den man vom Eisen des Christentums klopfen kann, um es als blankes dann zurückzubehalten. Ein kulturell entblößtes, ein kulturell nacktes Christentum ist nicht möglich. „Jesus war kein Christ, sondern Jude."[6] Wer nur das Christentum kennt, kennt das Christentum eben nicht. Die Kultur, die sich das Christentum nicht vom Leib reißen kann, ist die aus jüdisch-palästinensischen und griechisch-hellenistischen Traditionen assimilierte abendländisch-europäische Kultur. Die Frage, wie es unter dieser Voraussetzung überhaupt ein kulturell polyzentrisches Weltchristentum geben kann, wie eine Inkulturation, die nicht nur taktisch verhüllte westliche Expansion ist, fällt auf das abendländisch-europäische Christentum zurück[7], und offensichtlich ist die Frage nach der Zukunft des Christentums nicht einfach von der nach der Zukunft des abendländisch-europäischen Christentums zu trennen. Nur wenn in ihm das christliche Gottesgedächtnis nicht versiegt, wird es sich auch anderen Kulturen rettend mitteilen und in ihnen blühen können. Das ist in meinen Augen der Preis für die oft so gedankenlos strapazierte Rede von der Geschichtlichkeit des Christentums.

Prozesse der Entmächtigung und Auflösung

Die zweite Überlegung, die uns auf das Schicksal des europäischen Christentums zurückwirft, hat eher empirischen Charakter. Im Verlauf des letzten Jahrhunderts ist Europa ja auf eine bestimmte Weise weltweit, ist universal geworden. Und zwar auf dem Wege über jene profane Europäisierung der gesamten Welt, die wir „Wissenschaft" und „Technik" oder auch „technologische Zivilisation" nennen. Also durch jene sog. „okzidentale Rationalität", die inzwischen mit ihrer „Entzauberung der Welt" die Weltherrschaft angetreten hat. Dabei mußten wir in der letzten Zeit eine Erfahrung machen, erfreulich für die einen, überraschend für andere und enttäuschend und frustrierend für Dritte: die Erfahrung nämlich, daß sich die nichteuropäischen Völker und Kulturen dieser Europäisierung ihrer Welt allzu übereifrig anzupassen scheinen. Dieses Anpassungsverhalten, für das es viele Symptome gibt, weckt die Frage, ob der kulturelle Polyzentrismus in unserer Welt nicht schon keimhaft zersetzt ist, ob es überhaupt noch genügend kulturelle Identität und Resistenz gegenüber diesem Weltprozeß der europäischen Zivilisation mit seinen unleugbaren Fortschritten, aber eben auch mit seinen Fortschrittsmythen gibt. Ist am Ende jeder Fortschritt und jede Befreiung dieser Länder überhaupt etwas anderes als eine Art Befreiung zum Westen? Sind wir also bei der Frage nach der Zukunftsfähigkeit des Christentums noch einmal auf uns selbst zurückgeworfen, weil wir, die wir eine Zeitlang die nichteuropäische Welt für unsere Zukunft hielten, unterderhand zur Zukunft eben dieser nichteuropäischen Welt geworden sind? Müssen wir also die Vision von der Zukunft des Christentums vor allem aus unserem alteuropäischen Erbe ziehen? Ja, so sieht es aus.

Wie aber sieht es bei uns aus? Was geht vor im späten Europa, was im späteuropäischen Christentum (diesseits und jenseits des Atlantik)? Das Christentum kann das Weltprojekt, von dem eben die Rede war, das Projekt der wissenschaftlich-technischen Zivilisation nicht einfach als unschuldigen Katalysator für die Weltsendung seiner Hoffnung betrachten. Es ist zu augenfällig, daß in diesem späteuropäischen Projekt auch tiefste Gefährdungen für das Christentum stecken. War es nicht dieses späte Europa, in dem erstmals in der Welt der „Tod Gottes" öffentlich verkündet wurde? Und ist es nicht dieses Europa, in dem wir seit geraumer Zeit auch auf den „Tod des Menschen", so wie wir ihn aus unserer bisherigen Geschichte kennen, vorbereitet werden?

Diese Prozesse der europäischen Moderne, die zur profanen Europäisierung der Welt führten, sind offensichtlich nicht nur Säkularisierungsprozesse als Prozesse der gesellschaftlichen Entmächtigung und Auflösung von Religionen; sie entpuppen sich immer mehr auch als Prozesse der Entmächtigung und Auflösung des Menschen, wie er uns bisher vertraut und anvertraut war. Immer weniger, so scheint es, ist der Mensch noch sein eigenes Gedächtnis, immer mehr nur noch sein eigenes Experiment. Alles wird technisch reproduzierbar, am Ende auch der produzierende Mensch selbst. Eine Beobachtung scheint jedenfalls schon ohne jeden kulturpessimistischen Überschwang verallgemeinerungsfähig zu sein: die europäischen Modernisierungsprozesse machen, wo sie sich undialektisch einem vermeintlichen Stufengang des Fortschritts überlassen, den Menschen in seinem Subjektsein, in seinen zwischenmenschlichen Beziehungsfähigkeiten und seinem Geschichtsbewußtsein nicht eigentlich stärker, sondern schwächer. Das Waren- und Tauschprinzip dieser Zivilisation hat inzwischen über den ökonomischen Bereich hinaus längst die seelischen Grundlagen unserer Gesellschaft erreicht und die Herzen der Menschen auf seine Weise kolonialisiert: Alles erscheint austauschbar, auch die zwischenmenschlichen Beziehungen, und auch bei unseren geschichtlichen Erinnerungen regiert immer weniger die moralische Verantwortung, immer mehr hingegen die als Objektivität ausgegebene Unschuld. Die rasende Beschleunigung, in der wir leben, der überstürzte Wechsel im Verbrauch und in den Moden, auch den kulturellen, gewährt kaum mehr sinnenhafte Anschauung; weil wir den Menschen und Dingen zumeist nur nachblicken, gewissermaßen nur in den Rükken schauen können. So wird der Einzelne immer mehr auf Anpassung an eine abstrakt-unanschauliche, unübersichtliche Welt dressiert. Auch der Rekurs auf die Phantasien seiner Kindheit scheint verlegt, weil wir die mit unseren (Spiel-)Automaten erstickt haben, ehe sie sich entfalten konnten.

Wohin also ist „der Mensch"? Es scheint, daß er um so erfolgreicher überlebt, je mehr er sich zum anpassungs-

schlauen Tier zurückzüchtet. In den USA hat die öffentliche Ausschreibung für einen Nachfolger des Menschen schon begonnen. Time hat ihn in einem Titelblatt der letzten Jahre als „Mann des Jahres" portraitiert: den Roboter, eine sanft und widerspruchlos funktionierende Maschine, eine computerisierte Intelligenz, die sich nicht erinnern kann, weil sie ja von keinem Vergessen bedroht ist, also eine Intelligenz ohne Geschichte, ohne Leidensfähigkeit und ohne Moral. Wem das nach Science-fiction klingt, der lese wenigstens *Robert Bellahs* neues Buch „Habits of the Heart"[7a], in dem er die US-Gesellschaft als eine Gesellschaft wachsender Sprachlosigkeit, zunehmender Vereinsamung und Beziehungslosigkeit beschreibt, gerade weil die Menschen in ihr nirgendwo allein sind, weil sie über ihre verkabelten Wohnräume und ihre medienelektronisch vernetzten Arbeitsplätze immer „in der Masse" und „wie eine Masse" leben.

Dieser schleichende, sanfte Tod des Menschen wird um so erfolgreicher vonstatten gehen, je mehr wir ihn nicht als Bedrohung und Unterdrückung, sondern als Vergnügen und Zerstreuung erleben. Das besorgt unsere moderne Kulturindustrie, die wachsende Übermacht der Massenmedien, nicht zuletzt des Fernsehens, die unseren Alltag immer mehr quasi transzendental umspannt und uns von unseren eigenen Bildern, unseren eigenen Träumen, von unseren eigenen Geschichten und unserer eigenen Sprache immer mehr entlastet und uns eines Tages zu routinierten, glücklichen Analphabeten macht.[8] H. M. Enzensberger hat diesen „sekundären Analphabeten", wie er ihn nennt, unter uns bereits ausgemacht. Er beschreibt ihn so: „Er hat es gut; denn er leidet nicht an dem Gedächtnisschwund, an dem er leidet; daß er über keinen Eigensinn verfügt, erleichtert ihn; daß er sich auf nichts konzentrieren kann, weiß er zu schätzen; daß er nicht weiß und nicht versteht, was mit ihm geschieht, hält er für einen Vorzug. Er ist mobil. Er ist anpassungsfähig. Er verfügt über ein beträchtliches Durchsetzungsvermögen. Wir brauchen uns also keine Sorgen um ihn zu machen. Zu seinem Wohlbefinden trägt bei, daß der sekundäre Analphabet keine Ahnung davon hat, daß er ein sekundärer Analphabet ist. Er hält sich für wohlinformiert, kann Gebrauchsanweisungen, Piktogramme und Schecks entziffern und bewegt sich in einer Umwelt, die ihn hermetisch gegen jede Anfechtung seines Bewußtseins abschottet. Daß er an seiner Umgebung scheitert, ist undenkbar. Sie hat ihn ja hervorgebracht und ausgebildet, um ihren störungsfreien Fortbestand zu garantieren. Der sekundäre Analphabet ist das Produkt einer neuen Phase der Industrialisierung."[9]

Das also wären einige Parameter der europäischen Noch- oder Nachmoderne: Subjektmüdigkeit, Gedächtnisschwund, Sprachzerfall und auch, ja vor allem auch Abschied von der Geschichte. Denn wenn man der bei uns schon wieder viel gepriesenen neuen Geschichtsfreudigkeit einmal ins Herz schaut, dann ist sie vor allem dies: Lust an der Literarisierung der Geschichte. Eco läßt grüßen. „Die Geschichte ist ganz zur Literatur geworden, in der man sich à la carte zusammenstellt, was einem schmeckt: die nouvelle cuisine der posthistoire."[10] Mythen sind wieder bekömmlich, vor allem wenn sie aus nichtchristlichen Ländern auf den Tisch kommen; das kritische Subjekt, das allzu lange an ihnen gewürgt hat, ist ohnehin in Auflösung begriffen.

Trotzdem: Klingt das nicht alles wie elitäre, leicht geschmäcklerische Kulturkritik – angesichts der realen Gefahren, etwa der realen Bedrohung der Menschheit durch die Bombe? Ich glaube nicht. Denn nehmen wir die Realität, die reale Gefahr auch tatsächlich wahr, immer mehr – oder immer weniger? Droht nicht ein massiver Realitätswahrnehmungsverlust? Rückt „Realität" nicht immer mehr in Anführungszeichen? Lassen Sie mich das an einem vertrauten Vorgang in Ihrer nächsten Umgebung erläutern. Die Pilger zum Drehort der Schwarzwaldklinik haben längst die Zahl der religiös motivierten Wallfahrer überrundet (und vermutlich auch bald die, die in Ländern des Ostblocks tagtäglich an Polit-Mausoleen anstehen). Der Kult des Imaginären grassiert. Leben wir am Ende doch schon in einer ausschließlich simulierten Welt, wie der Franzose *Baudrillard* vermutet? Wird zumindest die Unterscheidung zwischen natürlicher Lebenswelt und künstlich reproduzierter Massenmedienwelt nicht immer schwieriger, fallen nicht Realität und bildhaft reproduzierte Realität immer ununterscheidbarer in eins? Ist das, was wir für Realität halten, am Ende nichts anderes als ihre künstlich reproduzierte Kopie? Wieso erhält der Fernsehprofessor aus der Schwarzwaldklinik tagtäglich Briefe mit der Bitte um ärztlichen Rat? Ist das vielleicht nur eine Episode, oder doch auch schon Symptom? Symptomatischen Charakter gewinnen solche Vorgänge jedenfalls dann, wenn sie auch im Herzen unserer Modernisierungsbetriebe und Informationszentren immer häufiger zu beobachten sind. So weiß man von den Beschäftigten des großen französischen Computerunternehmens Compagnie Générale de l'Information, daß unter ihnen die Anhänger der obskuren Rosenkreuzersekte stärker vertreten sind als die Gewerkschaftsmitglieder.[11] Der Kult des Imaginären triumphiert. Realitätswahrnehmung verfällt, nicht aus Mangel an Information, sondern aus Überinformation.[12] Und die Katastrophe besteht nicht in der Katastrophe, sondern darin, daß wir sie nicht mehr als solche wahrzunehmen vermögen, daß wir vielmehr immer mehr zu Voyeuren des eigenen Untergangs werden.

Im übrigen scheint es so, als wäre die Neutronenbombe in vielen Köpfen bereits explodiert, als wäre der Tod des Menschen inmitten ansonsten intakter Verhältnisse eine von den modernen Wissenschaften längst besiegelte Tatsache. Augenscheinlich ist unser modernes Wissenschaftswissen nicht am subjekthaften Fundament des Wissens interessiert; Subjekt, auch Freiheit, Individuum usw. sind, streng wissenschaftlich gesprochen, Anthropomorphismen. Gegen den Einwurf, daß eine solche Behauptung doch reichlich kalt und abstrakt sei, verteidigt sich z. B. *Michel Foucault,* dessen Einfluß sich posthum immer mehr steigert: „Abstrakt? Ich möchte folgendes

antworten: es ist der Humanismus, der abstrakt ist! All diese Herzensschreie, all diese Ansprüche der menschlichen Person, der Existenz sind abstrakt: d. h. abgeschnitten von der wissenschaftlichen und technischen Welt, die nämlich unsere wirkliche Welt ist ... Der Versuch, der gegenwärtig von einigen unserer Generation unternommen wird, besteht daher nicht darin, sich für den Menschen gegen die Wissenschaft und gegen die Technik einzusetzen, sondern deutlich zu zeigen, daß unser Denken unser Leben, unsere Seinsweise bis hin zu unserem alltäglichsten Verhalten Teil des gleichen Organisationsschemas sind und also von den gleichen Kategorien abhängen wie die wissenschaftliche und technische Welt. Es ist das ‚menschliche Herz', das abstrakt ist." [13] So wäre also, was wir treuherzig und naiv immer noch „den Menschen" nennen, längst ein Anachronismus. Diesen Menschen, sollte es ihn je gegeben haben, gibt es eigentlich nicht mehr. Um zu wissen, was der Fall ist, ist von seinem Tod auszugehen. Zumindest bei französischen Denkern, die immer gern ihre Nase ein wenig über das wissenschaftlich verordnete Pflichtprofil hinausstrecken, ist dieser Tod des Menschen eine ausgemachte Sache. Und deutsche Gründlichkeit hat ihn auch schon systemtheoretisch erläutert und eingeordnet: Es gibt keine Subjekte, nur selbstreferentielle Systeme.[14] In ihnen herrscht nicht die Spontaneität des Geistes (welch „alteuropäische" Vorstellung!), sondern die Weltraumkälte einer unendlich gleichgültigen Evolution. Was in ihr an den Menschen erinnert, der wir einmal waren, ist allenfalls gestaltlose, wahrnehmungs- und handlungsferne Angst.[15] Was hilft es uns da schon, wenn man uns versichert, dieser „Tod des Menschen" sei nur „rein epistemologisch" gemeint, gewissermaßen „rein wissenschaftstheoretisch"? Was hilft uns das in einer Welt, in der gerade die Wissenschaften auf dem Weg über die Technik ganz praktisch werden und so nicht nur beschreiben, sondern auch definieren, was wirklich ist?

Was also wäre zu tun? Doch noch einmal aus Europa aussteigen? Ins wilde Leben fliehen? Oder zurück ins heiter-unschuldige, geschichtslose Leben des mediterranen Griechentums vorchristlicher Zeit, wie es uns mit hohem Bildungsaufwand manche mythenfreudigen Propheten einer sog. postmodernen Zeit empfehlen? Oder eben ein resignatives Sichabfinden, ein instinktives Sichkleinmachen, ein Leben ohne große Vergewisserungen, in verkleinerten Maßstäben, ein Nischendenken angesichts gefühlter Gefahr? Oder schließlich doch dies: Kampf um die Rettung, um die Verlebendigung des jüdisch-christlichen Erbes in unserer abendländisch-europäischen Welt? Kampf um die Zukunftsfähigkeit des Christentums als Kampf um die Zukunftsfähigkeit des uns geschichtlich vertrauten und anvertrauten Menschen? Nur wo dies gelingt, wird m. E. der europäische Geist die ihm selbst entsprungenen Gefahren meistern können. Schließlich sind wir ja auch hier im säkularisierten Europa in einer Suchbewegung. Nicht etwa dümmlich-arrogant nach der Abschaffung unserer wissenschaftlich-technischen Welt und ihrer Errungenschaften, nicht etwa geleitet von dem fahrlässigen Wunsch nach einer Euthanasie der Technik überhaupt, wohl aber gerichtet auf neue Formen des Umgangs mit ihr, gerichtet auf den kulturellen Hintergrund unserer technologischen Rationalität, weil wir nicht darauf bauen wollen, daß der evolutionäre Modernisierungsprozeß allein und aus sich selbst menschenwürdige Zukunft gewährt, wissend, daß wir nicht nur Fortschritte, sondern auch Fortschrittsmythen produzieren. Ehe wir uns fragen, ob hier die nichteuropäischen Kulturen Orientierungs- und Widerstandsreserven bieten, hätten wir unser eigenes Erbe anzurufen und zu verlebendigen.

Eben das schulden wir schließlich auch den nichteuropäischen Christentümern, schulden wir vor allem den armen Kirchen der Dritten Welt und ihren Befreiungsintentionen. Die profane Europäisierung der Welt auf dem Wege über Technik und Kulturindustrie hat ja vor diesen Ländern und ihren Kulturen nicht halt gemacht. Diese zweite Versklavung ist längst erfolgreich im Gange. Und bei diesen Völkern wirkt der sanfte Terror dieser Kulturindustrie eher noch tödlicher als bei uns. Er paralysiert jeden Befreiungsprozeß. Das Opium der Armen ist längst nicht mehr die Religion. Es ist die Massenmedienkultur, die diese Menschen subjektmüde macht, ehe sie zu Subjekten ihrer Befreiung werden; die ihnen, kaum daß sie sich ihrer eigenen Leidensgeschichte bewußt werden, das Gedächtnis schon wieder raubt und die ihre Sprache bedroht, ehe sie sich selbst zur Sprache gebracht und alphabetisiert haben. Der Widerstand gegen die Auflösung des Menschen, seiner Geschichte und seiner Sprache wäre eine Art Befreiungsarbeit für alle, nicht die einzige, aber gewiß auch nicht die geringste. Doch wie?

Wohin ist Gott? Wohin denn der Mensch?

Ich möchte Sie darauf hinweisen, daß sich nahezu alle Protokollanten des Todes des Menschen als Jünger Nietzsches verstehen[16], des kompromißlosesten Propheten einer nachchristlichen Zeit. Es lohnt sich, bei ihm nachzusehen, worum es geht. Üblicherweise zitieren wir ihn als den Künder des Todes Gottes im Herzen des europäischen Abendlandes. Vielfach vergessen wir darüber jedoch (weil wir Nietzsche klischeehaft mißverstehen als den, der nun den Menschen zum Nachfolger Gottes ausruft, zum mehr oder weniger gelungenen neuen Gott oder doch wenigsten, wie Freud spottete, zum „Prothesengott"), ich sage: Vielfach vergessen wir darüber jedoch, daß Nietzsche selbst aus diesem Tod Gottes eine unerbittliche Konsequenz zieht, nämlich die des Todes des Menschen, jenes Menschen, als der wir uns bislang vertraut und anvertraut sind. Denn auch Nietzsche redet schon vom Tod des Subjekts, hält das Subjekt für eine bloße „Fiktion" und die Rede vom „Ich" für einen Anthropomorphismus.[17] Auch er beschreibt schon den endgültigen Zerfall der Sprache im subjektlosen Taumel der Metaphern; man lese nur einmal seine kleine Schrift

„über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn".[18] Auch er sagt schon, daß die Geschichte, losgekettet von der Ewigkeit, in eine anonyme Evolution stürzt, die nichts will als Evolution[19]: ein leeres, überraschungsfreies, ins Unendliche wachsende Kontinuum, das alle und alles gnadenlos einschließt und jede substantielle Erwartung austreibt. Aber Nietzsche kennt und nennt eben noch die Hintergrundsannahme für diesen Tod des Menschen: nämlich den Tod Gottes. Er kennt das Echo auf den Schrei seines „tollen Menschen": Wohin ist Gott? Es lautet: Wohin denn der Mensch?

Deshalb riskiere ich hier, drastisch verkürzt, den Umkehrschluß: Wer dem Dahinschwinden des Menschen widerstehen will, wer seinen sanften oder dramatischen Tod verhindern will, wer den uns vertrauten und anvertrauten Menschen retten will, seine subjekthafte Identität, seine Verständigungsmöglichkeiten, sein Gedächtnis und seinen ungesättigten Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, der kann das, wenn es denn zum Schwure kommt, nur aus der Kraft des Gottesgedächtnisses.[20] Und was die auf den Tod des Menschen eingeschworene Noch- oder Nachmoderne in Rechnung zu stellen hätte, ist die Subversion dieses Gottesgedächtnisses, das uns auch heute noch von Humanität und Solidarität, von Entfremdung, Unterdrückung und Befreiung reden und gegen himmelschreiende Ungerechtigkeit, gegen Verelendung und zerstörerische Armut kämpfen läßt. Bei Foucault übrigens, dem großen Ahnen der europäischen Postmoderne, ist dieser Zusammenhang zwischen dem Eingedenken Gottes und dem Andenken des Menschen verschlüsselt noch erkennbar, wenn er etwa an Hölderlins Wort vom „Fehl Gottes" erinnert und am Schluß seiner „Archäologie des Wissens"[21] formuliert: „Es kann durchaus sein, daß ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, daß ihr aus all dem, was ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er."

Aus diesem nachdenkenswerten Satz höre ich vor allem die Emphase für die Sprache heraus („Was ihr gesagt habt ..., was ihr sagt ..."). Es geht hier offensichtlich um Rede, um Sprache, wenn es um den Tod Gottes und den Tod des Menschen geht. Wer spricht? ist denn auch die Ausgangsfrage derer, die ausziehen um nachzuweisen, daß es die der Sprache unterstellten Subjekte gar nicht gibt, weder göttliche noch menschliche. Es gibt keine Subjekte, heißt es da, sondern nur Diskurse, die sich zu Subjekten reimen lassen. Ich frage mich, ob hier am Ende unsere gesamte gelehrte, strukturalistische und poststrukturalistische Semantik und Semiotik nicht mit einem höchst fragwürdigen Einstieg arbeitet. Das Christentum jedenfalls empfiehlt einen Wechsel in der Ausgangsfrage. Für das Christentum lautet diese Ausgangsfrage nicht: Wer spricht?, sondern: Wer leidet? So fragt Religion, wenn sie nach Subjekten fragt. Und auch nach der Sprache des Menschen. Denn für sie gehört die Sprache nicht zuerst den Denkenden, sondern den Leidenden.[22]

Darum auch ist die Ursache der Gebete vor allem eine Sprache der Leidenden.[23] Und die Gebetssprache als Sprache der Leidenden ist nicht eine Sprache der trostreichen Antwort auf das Leid, sondern der ungetrösteten Rückfrage aus dem Leid. Diese Rückfrage an Gott im Gebet ist, so scheint mir, eine letzte Rückmeldung „des Menschen" in der Sprache, in der er unserem fortgeschrittensten Bewußtsein schon längst abhanden gekommen zu sein scheint. Häufig erweckt das Christentum den Eindruck, als dürfte der Glaube nicht zu nahe an die Wirklichkeit heranrücken, gewissermaßen nicht zu „diesseitig" werden. Doch das Gegenteil ist der Fall. Wenn wir Christen besser und genauer, unerbittlicher und illusionsloser sagen können, was „der Fall" ist, könnten wir auch unsere eigene Sache verheißungsvoller vertreten, so z. B. die Sprache des Gebets. Vielleicht ist sie tatsächlich die einzige Sprache, in der der Mensch noch als Mensch gestikuliert! In der er nicht nur als gereimtes, imaginäres Subjekt von Zeichen- und Codierungssystemen vorkommt.

Das Christentum enthält noch in einer anderen Hinsicht ein den Menschen rettendes Gedächtnis. Das christliche Gottesgedächtnis ist ja in seinem Zentrum ein Leidensgedächtnis. Eine memoria passionis: das durch nichts zu beruhigende Eingedenken ungesühnter Leiden. Inmitten unserer Modernisierungsprozesse formuliert das Christentum die im Glauben an die Auferweckung der Toten und des Gerichts enthaltene Frage nach Gerechtigkeit für die ungerecht Leidenden, für die ungesühnten Opfer und Besiegten der Geschichte als eine gefährliche Erinnerung, mit der es den Bann unserer Fortschrittsmythen zu brechen sucht. Es betrachtet das Eingedenken der vergangenen Leiden als eine Kategorie der Rettung des Menschen. Wo wir nämlich die vergangenen Leiden im Abgrund einer anonymen Evolution verschwinden lassen, projektieren wir uns am Ende auch selbst als subjektlose Wesen, als Oberflächenspiele auf den Wogen dieser Evolution. Ohne dieses Eingedenken vollzieht sich, da sanft, dort dramatisch, jener Tod des Menschen und jene Stillegung seiner Geschichte, von der hier hinreichend die Rede war. Ohne dieses Eingedenken wird die Zukunft des Menschen jedenfalls immer fraglicher. Deshalb klagt das Christentum diese Frage nach der Rettung der unwiderruflich vergangenen Leiden immer wieder in unserem öffentlichen Bewußtsein ein – zur Rettung der Lebenden und ihres Sinns für ungeteilte Gerechtigkeit und Befreiung. Etwa in der Sprache des Synodentexts „Unsere Hoffnung": „Diese Frage ... zu vergessen und zu verdrängen, ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben. Schließlich macht auch kein Glück der Enkel das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt versöhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfahren ist. Wenn wir uns zu lange der Sinnlosigkeit des Todes und der Gleichgültigkeit gegenüber den Toten unterwerfen, werden wir am Ende auch für die Lebenden nur noch banale Versprechen parat haben.

Nicht nur das Wachstum unseres wirtschaftlichen Potentials ist begrenzt, wie man uns heute einschärft; auch das Potential an Sinn scheint begrenzt und es ist, als gingen die Reserven zur Neige und als bestünde die Gefahr, daß den großen Worten, unter denen wir unsere eigene Geschichte betreiben – Freiheit, Emanzipation, Gerechtigkeit, Glück – am Ende nur noch ein ausgelaugter, ausgetrockneter Sinn entspricht."[24]

Vom Christentum zu den Christen

Lassen Sie mich nun noch einen raschen Schritt vom Christentum zu den Christen tun. Damit sie den geschilderten Herausforderungen entsprechen, scheint mir vor allem eines nötig: daß sie immer weniger Adressaten und immer mehr Träger des Gottesgedächtnisses werden; daß sie immer entschiedener ihre reine Betreuungsmentalität abstreifen, und zwar nicht nur im Blick auf die „rein weltlichen" Aufgaben der Christen, sondern gerade auch im Blick auf Glaubenserfahrung und Glaubenssprache, in der sich Lebens- und Glaubensgeschichte miteinander verbinden.

Da genügt nicht die rein defensive Phantasie eines christlichen Fundamentalismus und Traditionalismus; der programmiert nur reine Betreuungschristen in einem am Ende humorlosen, zelotischen Sektierertum. Da genügt aber auch nicht, wenn ich recht sehe, die heute so beliebte Variante eines pneumatisch-charismatischen Christentums; denn wer bewahrt es davor, das Christentum nicht mit einer Art Erbauungspsychologie zu verwechseln und schließlich in eine postmoderne Subkultur abzugleiten? Es bedarf eines durchaus gesellschaftskritisch wachen Christentums, das sich als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der einen und ungeteilten Nachfolge Jesu versteht und das als solches mit nicht nur kopierter, sondern „erfinderischer" gesellschaftskritischer Phantasie arbeitet: im produktiven Widerstand gegen die wachsende Subjektmüdigkeit, gegen den Gedächtnisschwund, gegen den Sprachzerfall und den Analphabetismus zweiter Ordnung. Nur dann werden auch die Liebe und der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit in unserem sozialen Leben nicht versiegen.

Hier scheint mir nicht zuletzt auch die heutige Theologie gefordert. Gewiß, sie hat – als akademische – viele Aufgaben und kann der Argumentationssprache keineswegs entraten. Doch muß sie mit ihren Argumenten gerade die kommunikative Würde des Gedächtnisses und der Erzählung schützen; denn ohne sie fielen alle theologischen Aussagen ins Leere. Die Theologie muß also versuchen, die allzu sehr unter dem Einfluß der klassischen griechischen Metaphysik formulierten subjektlosen Lehrsätze des Glaubens zwar nicht einfach zu entwichtigen oder gar zu leugnen, wohl aber sie verständlich zu machen als Formeln eines gefährlichen und befreienden Gedächtnisses, als formelhaft abgekürzte, gewissermaßen stenografierte Geschichten, und sie muß diese dogmatischen Formeln zurückerzählen in die biblischen Geschichten des Aufbruchs und der Umkehr, des Widerstands und des Leidens und immer wieder in die synoptischen Nachfolgegeschichten. Diese erzählend-erinnernde Gestalt gehört zur Tiefenstruktur der christlichen Glaubenswahrheiten; sie ist ihnen nicht nur nachträglich angesonnen, sie dient auch nicht ihrer bloßen pädagogischen und pastoralen Ausschmückung, sie ist vielmehr eine unverzichtbare Ausdrucks- und Mitteilungsform christlicher Identität.[25]

Diese Erzählungen des Glaubens sind freilich nicht einfach literarisch, sondern historisch gemeint. Sie sind Ausdruck eines geschichtlichen Eingedenkens, sie rufen das Gedächtnis, vor allem das Leidensgedächtnis der Menschen an, in dem sich christlicher Glaube mit den geschichtlichen Erfahrungen der Menschen zu verbinden sucht. Sich zu verbinden sucht auch mit der Weisheit und den Leidenserfahrungen anderer nichteuropäischer Kulturen. Deren Widerstand gegen eine abstrakte Evolutionslogik, in der schließlich die Geschichte durch ökonomische Naturgesetze die Hoffnung durch das Kalkül und das Gedächtnis durch den Computer ersetzt wird, ist durchaus koalitionsfähig mit den Zukunftsintentionen des Christentums. Vermutlich wäre eine solche Koalition und gegenseitige schöpferische Assimilation der Kulturwelten der eigentliche Fortschritt. Jedenfalls ist sie eine unerläßliche Voraussetzung des so ungewissen Weltfriedens. Könnte hier das zum kulturellen Polyzentrismus heranreifende Christentum womöglich gar ein produktives Vorbild sein?

Ins Angesicht, nicht in den Rücken schauen

Nicht selten hört man heute sagen, unsere Zeit sei längst eine „nachchristliche Zeit". Sie wäre wohl jene Zeit, in der man dem Christentum nur noch in den Rücken schauen kann, trauernd die einen, ironisch die andern und gleichgültig vielleicht die vielen. Ich wollte zu Ihnen von einer Zeit sprechen – nochmodern oder nachmodern: das sei hier ruhig einmal dahingestellt –, von einer Zeit, in der man dem Christentum nicht in den Rücken, sondern ins Antlitz schauen muß, wenn man von der Zukunftsfähigkeit der Menschen und der Menschheit reden will. Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch.

Johann Baptist Metz

Anmerkungen:

[1] Im Blick auf die Situation der katholischen Kirche habe ich in den letzten Jahren diesen Prozeß in verschiedenen Publikationen zu erläutern versucht; zuletzt in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Jubiläumsausgabe 1986; demnächst auch im Dokumentationsband zum Katholikentag in Aachen 1986 mein Beitrag: Theologie im Kontext von Kulturen und gesellschaftlichen Verhältnissen. [2] Zu dieser Einschätzung des Konzils vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie XIV (1980) und J. B. Metz: siehe Anm. 1. [3] Vgl. u.a. J. B. Metz (Hrsg.), Theologie der Befreiung – Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?, 1986; dazu meinen Aufsatz: Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Entwürfe der Theologie, 1985 und auch meine in Anm. 1 genannten Texte. [3a] Schließlich hat Paulus selbst, der den Weg vom Judenschristentum ins Heidenchristentum anbahnte, die bleibende Bedeutung Israels für das Christentum (in seinem Römerbrief) angemahnt. [4] Vgl. dazu etwa die Beobachtungen von H. M. Enzensberger, Eurozentrismus wider

Willen (in: ders., Politische Brosamen, 1982) und auch bei H. J. Heinrichs, Die katastrophale Moderne, 1985. [5] Zur Erläuterung dieser Metaphorik vgl. H. Blumenberg, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6, 1960. „Die Entdeckung der Geschichte inmitten der Aufklärung und gegen ihren Sinnstrom ist die Entdeckung der Illusion der ‚nackten Wahrheit' oder der Nacktheit als Illusion, die Aufhebung der Metapher und ihre Erneuerung in der Richtung, daß die ‚Verkleidungen' der Wahrheit nun nicht mehr rhetorischem Schmuckbedürfnis und dichterischer Phantasie entstammen, ja überhaupt nicht akzidentell-abstreifbare ‚Zutaten' darstellen, sondern den Manifestationsmodus der Wahrheit konstitutiv ausmachen" (a. a. O. 55). [6] J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, 113. [7] Zur Frage, wie sich die im abendländisch-europäischen Christentum angelegte Tendenz zur weltweiten Universalität, zur Vielvölkergemeinschaft mit einem authentischen und nicht nur geheuchelten Polyzentrismus im Christentum verbinden läßt und ob und inwieweit die im jüdisch-christlichen Erbe Europas fundierte Anerkennungskultur hier eine Möglichkeit für einen echten Polyzentrismus eröffnet, vgl. meinen in Anm. 1 genannten Katholikentagsvortrag. [7a] Als Teamarbeit erschienen 1985. [8] „Wir amüsieren uns zu Tode" heißt denn auch ein in hellsichtiger Übertreibung geschriebener Bestseller des amerikanischen Mediensoziologen N. Postman (1985). [9] Zitiert nach der „Zeit" vom 29. 11. 1985. [10] Aus: L. Baier, Gleichheitszeichen, 1985 (S. 30 f.). [11] Hinweis bei L. Baier, Der Schwindel der Simulation, in: Merkur 451/452 (1986). [12] Baudrillard stellt sich vor, daß man eines Tages ausrufen wird: Das ist doch bloß Information!, so wie man heute sagt: Das ist doch bloß alles Kino. „Der Bildschirm, den die Medien (die Information) um uns herum aufbauen, ist ein Bildschirm absoluter Ungewißheit. Es geht nicht mehr um die Ungewißheit, die einem Mangel an Information entspringt, sondern die aus der Information selber und aus dem Überfluß an Information herrührt. Im Gegensatz zur traditionellen Ungewißheit, die sich immer auflösen ließ, kann diese neue Form nicht wieder beseitigt und niemals aufgelöst werden." (Zitiert nach L. Baier: vgl. Anm. 11) Baier resümiert: Je informierter wir sind, desto dümmer, abergläubischer, unzurechnungsfähiger werden wir. [13] Zitiert nach: Ästhetik und Kommunikation, H. 63 (1986). [14] Das Wort „selbstreferentiell" scheint verräterisch. Verweist es nicht noch einmal auf die das Subjekt auszeichnende Selbstreflexivität, deutet der Gebrauch von „Selbst" nicht doch auf unhintergehbare Subjektidentität? Vgl. M. Frank, Die Unhintergehbarkeit von Individualität, 1986. [15] So etwa N. Luhmann in seinen neuesten, ebenso scharfsinnig-brillanten wie erschreckenden Analysen der „Ökologischen Kommunikation" (1986). [16] Ich erinnere an die gegenwärtige Nietzsche-Renaissance im „postmodernen" Frankreich, auch hierzulande und in den USA. Mutatis mutandis gehört hierher auch die neue Aufmerksamkeit für M. Heidegger. [17] Werke (ed. Schlechta) III 126 u. ö.; weitere Belege bei M. Frank: Vgl. Anm. 14. [18] Werke III (ed. Schlechta). [19] Z. B. Werke I (ed. Schlechta) 1080. [20] Näheres über diesen Zusammenhang des „Todes Gottes" und des „Todes des Menschen" im Lichte einer nachtranszendentalen Theologie in meinem Buch „Glaube in Geschichte und Gesellschaft", 1977 u. ö. (62 f.). [21] Deutsch erschienen 1973. [22] Vgl. den Vorschlag, den U. Eco 1968 (!) in seiner „Einführung in die Semiotik" (413 f.) gemacht hat. [23] Ausführliches zum Thema Gebet und Gebetsprache in dem angedeuteten Sinn bei J. B. Metz – K. Rahner, Ermutigung zum Gebet 1977 u. ö. [24] Unsere Hoffnung. Ein Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1976) I 3. [25] Vgl. dazu aus „Glaube in Geschichte und Gesellschaft" § 11 und § 12.

„Wache Gegenwärtigkeit"

Ansprache von Generalvikar Robert Schlund

Ich überbringe die Grüße unseres Herrn Erzbischofs. Eine nicht mehr verlegbare und auch nicht vertretbare Verpflichtung seines bischöflichen Amtes macht zu seinem Bedauern die persönliche Anwesenheit nicht möglich. 40 Jahre „Herder-Korrespondenz" sind ja auch 40 Jahre „Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit"! Der Herr Erzbischof läßt dem Verleger danken für die Einladung und möchte die ausgesprochene Bitte um sein Wort bei diesem Anlaß verstehen als den Wunsch zum Dialog mit dem Bischof des Verlags und Erscheinungsortes dieser wichtigen Publikation. Die erklärte Bereitschaft hierzu will zugleich Anerkennung sein des Ansehens, das sich die Herder-Korrespondenz in den 40 Jahren erworben hat, und Ausdruck des Dankes für den Dienst, den sie in diesen Jahren geleistet hat.

„In der Kirche der Kirche euren Dienst leisten"

Ein Prediger aus der Barockzeit hatte den Einfall, das menschliche Leben im Vergleich mit dem literarischen Produkt eines Buches zu illustrieren, und begann also: „Der Mensch gleicht einem Buche. Seine Geburt ist das Titelblatt, seine Taufe die Widmung, sein erster Schrei die Vorrede."
– Das Titelblatt der Herder-Korrespondenz die Geburtsanzeige! –
Ihr Erscheinen im September 1946 war in der Tat ein Ereignis inmitten der vielen ernsten Alltäglichkeiten dieses Nachkriegsjahres. Ich habe es selbst miterlebt als Leser von dieser ersten Stunde an. Hinter dem fast etwas altertümlich anmutenden Titel „Korrespondenz" verbirgt sich, wie bereits erwähnt, eine behördliche Kleinkariertheit, zugleich aber eine große Idee und weite Perspektive von Verleger und Redaktion und ein wagemutiger Entschluß des Verlags. Die Besatzungsbehörde genehmigte nur eine „Korrespondenz", d. h. ein Organ, das kirchliche Nachrichten sammeln und aufbereiten sollte für die damals noch spärlich erscheinenden Kirchenblätter. Verleger und Redaktion aber erkannten, was nottut nach den Jahren der erzwungenen Isolation, was übrigens pikanterweise in dem französischen Wort ‚correspondance' auch steckt: „Anschluß", „Zugverbindung": Es ging um den Anschluß an die katholische Welt und den geistigen Austausch mit ihr. Der Untertitel „orbis catholicus" zeigte es an! Mit erstaunlicher Einsicht wird noch darüber hinaus in der „Vorrede", in der die Herder-Korrespondenz sich zum ersten Mal verlautbart und vorstellt, die Tatsache ausgesprochen, daß „die Welt nun endgültig und unausweichlich eine Einheit geworden ist." So geschah es im September 1946.

Es ist nach 40 Jahren des Nachdenkens wert: Aus geistigem Hunger, aus einer Not ist die Idee der Herder-Korrespondenz erwachsen. Ihr Blickfeld ist von Anfang an weltweit, weltoffene Katholizität ihr Signet. Nur ein Verlagshaus wie der Herder-Verlag mit seinen weltweiten Verbindungen konnte eine solche Idee in der damaligen Zeit realisieren.

– „Was die Widmung für das Buch, das ist die Taufe für den Menschen" –
Was aber war die „Widmung" des publizistischen Produkts, das auf den Namen Herder-Korrespondenz „getauft" wurde? Was ist ihr „Thema"?

Die Kirche? Gewiß! Die Herder-Korrespondenz will in der Kirche der Kirche einen Dienst leisten. Aber sie ist keine Kirchenzeitung und kein Kirchenblatt! Oder ist es spezifisch die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit? Ganz gewiß. Doch die Herder-Korrespondenz ist kein ‚Archiv für kirchliche Zeitgeschichte', wiewohl eine solche nicht gut geschrieben werden könnte ohne Einbezug dieser Quelle. In der besagten „Vorrede" steht es bereits präzise: „Die Kirche inmitten der werdenden Welt, die zu ihrer Sendung gehört". Das ist das Themenfeld. Dabei werden immer, ja betont „der Christ" und „die Christen" selber angesprochen. „Alles, was an Wichtigem in der Welt geschieht, was also den Christen und die Kirche angeht und von ihnen beachtet werden sollte, was zu wissen für ihre Aufgabe in der heutigen Welt relevant ist, sollte in der Zeitschrift gesammelt, gesichtet, aufgearbeitet werden. Sie wollte also viel mehr als kirchliche Nachrichten für Katholiken vermitteln, sie wollte ihnen ... die wichtigsten Materialien an die Hand geben, die sie für die Erfüllung ihrer Aufgabe in der Zeit kennen mußten", so bestätigt *Karlheinz Schmidthüs* im Rückblick auf 20 Jahre das Konzept der Herder-Korrespondenz. Das also sollte ihr Dienst sein: den Leser informieren über die Vielzahl der Entwicklungen im Korrelationsfeld von Kirche und Gesellschaft, um ihn daran teilnehmen zu lassen, ihm Information zur Hand zu geben und ihn so zu befähigen zu der ihm als Christ aufgegebenen verantworteten Zeitgenossenschaft in der Teilhabe und Teilnahme an der Sendung der ganzen Kirche. *Alfons Auer,* von dem ich das Wort von der verantworteten Zeitgenossenschaft übernehme, bemerkt dazu: „Die Kirche kann sich nicht auf der Tribüne der Geschichte aufstellen und ihren Heilsauftrag durch moralische Zwischenrufe in die Arena der scheinbar von allen guten Geistern verlassenen Zeitgenossenschaft abgelten" (Weltoffene Katholizität, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1985, 108).

– In der „Vorrede" fällt auf: Ein Wort hat einen neuen Klang, der Laie in Kirche und Welt.
Er wird betont angesprochen als „der Christ" oder „die Christen". In der nicht weiter reflektierten Formel „der Christ (die Christen) und die Kirche" ist er bevorzugt Subjekt. Der Wandel im Verständnis des Laien in der Kirche von dem Verständnis der Katholischen Aktion als der tätigen „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche" (Pius XI.), wie es noch in der „Vorrrede" anklingt, zum vertieften Verständnis des II. Vatikanischen Konzils in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" wird bewußt und in wacher Teilnahme mitvollzogen und mitgetragen. So kann *Karlheinz Schmidthüs* in der Januar-Nummer der Herder-Korrespondenz 1966 – unmittelbar nach dem Abschluß des Konzils am 8. Dezember 1965 – mit spürbarer Genugtuung feststellen: „Das wachsende Selbstbewußtsein der Laien, das aus dem Bewußtsein der Kirche erwuchs, daß die Weltaufgabe der Laien ein wesentlicher Bestandteil der Aufgabe der Kirche in der Zeit ist und daß deren Dienst ein integraler Bestandteil des Dienstes ist, den die Kirche den Menschen zu leisten hat, drückt sich in der Tatsache aus, daß die Herder-Korrespondenz ganz von Laien geplant, durchgeführt und verantwortet wurde."
Die Herder-Korrespondenz weiß sich in ihrem Grundkonzept bestätigt. Dabei kann ihr bestätigt werden, daß sie von Anfang an frei war von einem „verklemmten" Konkurrenzdenken zu den Aufgaben des kirchlichen Amtes" (K. Lehmann), was Schmidthüs bekräftigen will mit dem Hinweis, daß dieses Verständnis des Laien „aus dem Bewußtsein der Kirche selbst erwuchs." In seinem Rückblick „30 Jahre Herder-Korrespondenz" (Oktober 1976) bemerkte *Karl Lehmann* zum Grundkonzept: „Ich glaube nicht, daß eine umfassende neue Programmatik für die Zukunft dieser Zeitschrift entworfen werden muß." Dies bedeutet Anerkennung, die noch unterstrichen wird, wenn Lehmann die Aufgabe der Herder-Korrespondenz charakterisiert als „den immer kühnen Versuch einer Zeitansage zwischen Gesellschaft und Kirche".

„Die Aufgaben und Chancen kritisch befragen"

Im Rückblick auf „40 Jahre Herder-Korrespondenz" ist davon nichts zurückzunehmen, wohl aber kann man in den vergangenen Jahren deutlicher erkennen, wie der „immer kühne Versuch einer Zeitansage zwischen Gesellschaft und Kirche" sich einer sich wandelnden und gewandelten Zeitsituation gegenübersieht. *David Seeber,* seit 20 Jahren Chefredakteur, hat dies in seinem Leitartikel vom Januar 1968 „Zum Beginn des neuen Jahrgangs" bereits angezeigt: „In einer Zeit, in der lange Gefestigtes ins Wanken gerät und eine Vielzahl differierender und sich oft widersprechender Meinungen unser nicht gerade sturmfestes geistiges Zelt bilden, gehört zur Informationsform und zum Informationshorizont auch das das eigene Profil prägende Urteil. Solange es sachorientiert ist – wobei die ‚Sache' den möglichen Konflikt nicht ausschließen muß –, ist es mit echter Information durchaus vereinbar, ja ist deren wesentlicher Bestandteil. Das Ideal der meinungsfreien Dokumentation ist ein in sich nicht unproblematischer Annäherungswert. Als Fetisch wäre er gewiß nur schädlich."

Es spricht für die wache Gegenwärtigkeit der Redaktion, daß sie den in den endsechziger Jahren zutage tretenden, in einem bisweilen fast einbruchartigen Versinken bislang noch tragender Traditionen sich anzeigenden geistesgeschichtlichen Wandel sensibel signalisierte, den man heute unter verschiedenen Metaphern als Übergang in eine „postmoderne Zeit" zu begreifen sucht, der man auch das Kennwort ‚nachchristlich' gibt. Die aus glei-

chem Anlaß vom 24. bis 26. Oktober veranstaltete Gemeinschaftstagung mit der Katholischen Akademie Freiburg zum Thema „Zukunft des Christentums – Leben und Glauben in ‚nachchristlicher' Zeit" bot Gelegenheit, den Begriff selbst und die damit angezeigte Zeitsituation auf ihren Sachgehalt, die Aufgaben und Chancen kritisch zu befragen. Eine solche „Zeitansage" entspricht der ursprünglichen „Widmung" der Herder-Korrespondenz, Christen zu informieren und ihnen Hilfe zu bieten zur Wahrnehmung der ihnen aufgegebenen verantworteten Zeitgenossenschaft – eben „in dieser Zeit".
Das geschieht weiterhin in der bewährten Form der Dokumentation und der aus ihrem geschichtlichen Kontext erhellten kommentierten Nachricht über wichtige Ereignisse und Fragen, die ein qualitatives Mehr an Information bietet als die bloße Weitergabe von Agenturberichten, vor allem aber geschieht es mit deutlichem Profil in den von den Lesern aufmerksam verfolgten „Leitthemen", die die einzelnen Monatshefte jeweils einleiten. Die Herder-Korrespondenz zeigt hier Profil, setzt bewußt Zeichen, akzentuiert die Zeitansage, indem sie auch Defizite in Geschichte und Gegenwart kritisch sondiert. Es ist eine anspruchsvolle und schwierige Aufgabe, die hier bewußt übernommen wird. Die Leistung der relativ kleinen Redaktion verdient schon als solche Anerkennung.

„Wer ‚hört', kann die ‚Stimmen' unterscheiden"

Doch darf es auch nicht wundern, daß gelegentlich kritische Stimmen hörbar werden, die andere Akzente setzen. Ist schon jede Zeitansage ein zwar notwendiger, aber immer auch „kühner Versuch", so wird hier im profilierten Urteil das sensible Feld „zwischen Information und Meinungsbildung" berührt.
Der Hinweis des Konzils, daß Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen" (GS n.43), hat in unserer Zeit providentielle Bedeutung, wenn Christen die mitgegebene Mahnung befolgen, „in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen, die gegenseitige Liebe zu bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht zu sein". Unser Freund, der Prediger, billigt dem Menschen gelegentlich auch den Irrtum zu, wenn er sagt: „Irrtümer sind die Druckfehler, die Reue ist die Korrektur."
Für mich selbst habe ich vor Jahren aus den 13 Aphorismen zum Jahreswechsel von *Eberhard Jüngel* den 13. notiert. Er lautet: „Wer Angst hat, hört das Gras wachsen. Die Christenheit braucht weniger: nur Ohren, zu hören" (Entsprechungen: Gott–Wahrheit–Mensch, München 1980, 362–370).

Wer so „hört", wie es hier gemeint ist, der kann die „Stimmen" unterscheiden. Er kann erkennen: Diese Stimmen haben ihren „Ort" – ‚Ethos' nannten ihn die Griechen – „in der Kirche". Von dort kommen sie her. Das unterscheidet die Geister! Wenn es schon um Kritik geht, dann muß man immer nach dem Eigentlichen fragen, um das es in der Kritik geht. In bezug auf die Kirche wünsche ich von daher zum einen, daß solche Kritik durch alle Welthaftigkeit, die der Kirche eigen ist, hindurch nicht den Blick verstellt auf das, was wir als das „Geheimnis der Kirche" glauben und im Credo bekennen. Zum anderen hat dann eine Kritik, die bei der „Sache" bleibt, ihr gutes Recht, wenn sie ihre Kraft – ihr „Salz" (Mk 9,50) – nicht ‚verloren' hat an ein falsch verstandenes ‚Sentire cum ecclesia'.
Die bedeutungsvolle Sachaussage der deutschen Bischöfe in ihrer vorbereitenden Stellungnahme zur Bischofssynode 1987 „Der Laie in Kirche und Welt" soll das Schlußwort sein: „Wenn in Lumen gentium 32 das Miteinander und Füreinander von Hirten und Gläubigen im Hören aufeinander herausgestellt werden, so liegen hier nicht einfach nur ‚fromme Ermahnungen' vor. – Daß in diesem Dialog auch dem Laien Kompetenz zusteht, ist nicht Folge einer ‚zusätzlichen Gunst' und bedeutet schon gar nicht Angleichung an bloß säkulare Macht- und Mitbestimmungsmodelle, sondern gründet in der je eigenen Geistesgabe sowie in der allen Christen gemeinsamen Würde und Beauftragung zur Sendung in Kirche und Welt."
Wir freuen uns, daß die Herder-Korrespondenz am Sitz des Erzbistums Freiburg erscheint. Ihnen, den Redakteuren, Dank und Gottes Segen auf ihre anspruchsvolle, verantwortliche – und ich füge hinzu –, hilfreiche journalistische Arbeit, der Kirche zum Dienst auf ihrem Weg durch die Zeit. *Robert Schlund*

Kurzinformationen

Vom 21. bis 24. Oktober tagte in Neu-Delhi der 14. katholische Presse-Weltkongreß.

Damit trat er zum erstenmal auf asiatischem Boden zusammen. Der Kongreß wurde vom indischen Staatspräsidenten *Giani Zalil Singh* eröffnet. Mehr als 400 Delegierte aus 48 Nationen waren der Einladung gefolgt, unter ihnen befanden sich 118 katholische Verleger und Journalisten aus Indien. Bei den Beratungen des Kongresses, der unter dem Motto „Religion – Kultur – Kommunikation" stand, standen Probleme der Inkulturation der Kirche in Asien, Afrika und Lateinamerika im Vordergrund. Eine „stehende Ovation" der Kongreßteilnehmer gab es für den philippinischen Kardinal *Jaime Sin*

aus Manila und für seinen Mitstreiter, den katholischen Publizisten *Felix Bautista*, der mit seiner Zeitung der Marcos-Diktatur Widerstand geleistet hatte und deswegen ins Gefängnis gekommen war. Da nach zwei Perioden die Amtszeit des bisherigen Präsidenten der katholischen Weltunion der Presse (UCIP), *Hanns Sassmann* aus Graz, abgelaufen war, erfolgte eine Neuwahl, der sich drei Kandidaten stellten. Der französische Publizist *Jean-Marie Brunot* von Bayard-Presse in Paris wurde mit großer Mehrheit zum neuen UCIP-Präsidenten gewählt.

Die österreichischen Bischöfe bereiten einen Sozialhirtenbrief vor.

Auf ihrer Herbstvollversammlung in Wien (3. bis 6. November) beschäftigte sich die Österreichische Bischofskonferenz vornehmlich mit politisch und gesellschaftlich relevanten Fragen. Der derzeit in *Wien tagenden KSZE-Konferenz* galt eine Erklärung, in der die Bedeutung dieser Konferenz „für eine menschenwürdige und friedliche Welt von morgen" hervorgehoben und an die Österreicher appelliert wurde, sich für die Verwirklichung der Menschenrechte einzusetzen. Die Bischöfe mahnten außerdem, daß Österreich „ein Land bleiben müsse, das Flüchtlingen offensteht, Gastarbeitern gerecht wird, Toleranz gegenüber Minderheiten übt, den Rechtsstaat wahrt, niemanden bedroht und ein kleiner, aber entschiedener Friedensfaktor in der Welt bleibt". Aus aktuellem Anlaß traten Österreichs Bischöfe – wie bereits zwei Jahre zuvor – gegen ein Offenhalten der Geschäfte am *8. Dezember* (Mariä Empfängnis) ein. Schon 1984 waren Geschäftsleute in den an die Bundesrepublik und an die Schweiz angrenzenden Bundesländern gegen die Einhaltung dieses in Österreich konkordatär festgelegten Feiertages Sturm gelaufen. Die Bischöfe befürchten einen Domino-Effekt vor allem für die jeweils auf Donnerstage fallenden Feste Christi Himmelfahrt und Fronleichnam und betonten, daß über die religiöse Bedeutung hinaus Feiertage wesentlich zum „kulturellen Reichtum des Volkes" beitrügen. Von den Bischöfen wurde weiters die *Ausarbeitung eines Sozialhirtenbriefes* unter der Federführung des Linzer Diözesanbischofs *Maximilian Aichern* – in seiner Diözese befinden sich zentrale verstaatlichte Unternehmen mit Struktur- und Absatzproblemen und daraus resultierender Arbeitslosigkeit – in Angriff genommen. Binnen zwei Jahren sollten grundsätzliche Überlegungen zur Arbeitsmarkt-Situation, zur Neuverteilung der Arbeit, zu den gegenwärtigen sozialen Verschiebungen erarbeitet und auch bis an die Basis diskutiert werden. (Bischof *Johann Weber:* „Ein neuer Klassenkampf derer mit ungesicherten Arbeitsplätzen gegen jene mit sicheren Arbeitsplätzen ist im Gang!" Als „Dauerbrenner" der letzten Bischofskonferenzen, aber auch als Anliegen des neuen Wiener Erzbischofs *Hans Hermann Gröer* standen auch der *Modus der Kirchenbeitragseinhebung* und vor allem die derzeit möglichen gerichtlichen Schritte gegen säumige Zahler auf der Konferenz-Tagesordnung, ohne daß konkrete Entscheidungen gefällt wurden. Schließlich wurden noch die Vorschläge an Johannes Paul II. für seinen zweiten Besuch in Österreich ausgearbeitet: in Aussicht genommener Termin ist September 1988, besucht werden soll vornehmlich Westösterreich.

In der Schweiz fand eine Tagung zur Vorbereitung der Bischofssynode '87 statt.

Zum zweiten Mal trafen sich am 18. Oktober auf Einladung der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz (PPK) die Delegierten der diözesanen und kantonalen Seelsorgeräte zu einem interdiözesanen Austausch über die Laienfrage. Ging es beim ersten Treffen vorwiegend darum, Erfahrungen bei der Behandlung des Themas der nächsten Ordentlichen Bischofssynode auszutauschen und Impulse zu erhalten für die konkrete Weiterarbeit, trat beim zweiten Treffen die Bischofssynode selber in den Vordergrund. Die Delegierten ließen sich von der Bischofskonferenz über die Ereignisse der Vernehmlassung informieren, setzten sich damit auseinander und äußerten Anliegen und Wünsche zu Handen von Weihbischof *Gabriel Bullet* (Lausanne, Genf und Freiburg), der die Schweiz an der Synode vertreten wird. Die Bischofskonferenz hat ihre Eingabe an die Bischofssynode, der Verfahrensregelung gemäß, nicht veröffentlicht; es darf aber davon ausgegangen werden, daß sie sich an die in ihrem Auftrag von Mitgliedern der PPK erarbeiteten *sprachregionalen Synthesen* gehalten hat. Weihbischof Bullet erklärte dazu, daß viele und grundsätzliche Anliegen in allen Sprachregionen geäußert wurden und daß diese überdies mit Anliegen der entsprechenden Antworten der Deutschen und der Französischen Bischofskonferenz übereinstimmten. Bei der Verhältnisbestimmung zwischen Priester und Laie müsse die Dualität überwunden werden, in der dem Priester die Kirche und dem Laien die Welt zugeordnet würde. Ausgegangen werden müsse vielmehr von der *gemeinsamen Sendung* aller, von der Sendung des Volkes Gottes, der Welt Jesus Christus zu verkünden; die Kirche sei in der Perspektive des „für das Heil der Welt" zu sehen, Leitbild müsse die Evangelisation sein. Daraus ergebe sich die Notwendigkeit, *Gemeinschaft* (communion) aufzubauen, Gemeinschaft (communauté) zu sein. Innerhalb dieser Gemeinschaft erst sei von den unterschiedlichen Aufgaben zu sprechen, aber immer im Hinblick auf die einzige Sendung der Kirche. Deshalb sei auch eine Identitätsfindung des Laien ohne Identitätsfindung des Priesters nicht zu gewinnen: Laie und Priester haben je ihre besondere Aufgabe, aber im Dienst des Ganzen, so daß es zugleich eine gemeinsame und besondere Identitäten gebe. Vermißt hat Weihbischof Bullet in den schweizerischen Eingaben, daß der Gedanke der Weltpräsenz („présence au monde") zu kurz gekommen ist, daß beispielsweise auch der Sachverhalt, daß das Gemeinschaftsleben der Kirche so viele Kräfte von Laien absorbiert, daß für die Evange-

lisation keine Kraft mehr übrigbleibt, nicht zur Sprache gebracht wurde. Aus dieser Sicht ist der Beschluß der Delegierten erfreulich, noch vor dem Sommer 1987 ein weiteres Treffen zur Thematik „Zweite Evangelisierung" durchzuführen.

Die US-amerikanischen Bischöfe beschäftigten sich auf ihrer Vollversammlung mit dem Fall Hunthausen und verabschiedeten ihren Wirtschaftshirtenbrief.

Während es lange Zeit so ausgesehen hatte, als würde die Verabschiedung des Hirtenbriefs „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft" samt einem knapperen Begleittext im Mittelpunkt der Beratungen der in Washington versammelten Bischöfe der USA stehen, hatten sich in den letzten Monaten die Auseinandersetzungen um die „Entmachtung" des Erzbischofs von Seattle, *Raymond Hunthausen,* in den Vordergrund des öffentlichen Interesses geschoben (vgl. HK, Oktober 1986, 455f.) sowie eine weitere Anzahl von Fragen, die für Spannungen zwischen der US-Kirche und dem Vatikan gesorgt hatten. In einer Erklärung zum Fall Hunthausen vermieden es die US-Bischöfe, sich auf eine Seite und gegen die andere zu stellen. Sie versichern einerseits Rom ihrer Loyalität, bieten aber andererseits Hunthausen ihre Unterstützung an. Johannes Paul II. richtete einen Brief an die US-Bischöfe, den der Pro-Nuntius in den USA, Erzbischof *Pio Laghi,* zu Beginn der Vollversammlung verlas. Der Papst drückt darin sein Vertrauen gegenüber den US-Bischöfen aus und bezeichnet es als seine Aufgabe als Nachfolger Petri, „die Universalität der Kirche zu fördern, ihre legitime Vielfalt zu schützen, ihre katholische Einheit zu garantieren, die Bischöfe in ihrem apostolischen Glauben und Dienst zu bestärken und in Liebe vorzustehen". Außerdem geht der Papst auf den Stand der Arbeiten der beiden vom Vatikan einberufenen Arbeitsgruppen zu Fragen der Seminare (vgl. ds. Heft. S. 599) und der Ordensgemeinschaften ein (L'Osservatore Romano, 12. 11. 86). Im weiteren Verlauf der Beratungen verabschiedeten die Bischöfe mit 255 gegen neun Stimmen den Wirtschaftshirtenbrief. Zum neuen Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz wählten sie den als gemäßigt geltenden Erzbischof von St. Louis, *John May,* zum Vizepräsidenten den Erzbischof von Cincinnati, *Daniel Pilarczyk.* (Ein ausführlicher Bericht folgt im Januarheft.)

Die vatikanische Kongregation für das katholische Bildungswesen veröffentlichte einen Bericht über die US-Seminar-Studie.

Der Bericht hat die Form eines Briefes des Präfekten der Kongregation, Kardinal *William Baum,* an die US-amerikanischen Bischöfe (NC News Service, 6. 10. 86). Die Studie war 1981 vom Vatikan bei den US-Bischöfen in Auftrag gegeben worden. Der nun veröffentlichte Zwischenbericht beschränkt sich auf 38 Priesterseminare und bezeichnet den Zustand dieser Einrichtungen als „im allgemeinen zufriedenstellend". Abweichungen gegenüber der kirchlichen Lehre seien in einigen wenigen Fällen festgestellt worden, es handele sich dabei aber nicht um ein allgemeines Charakteristikum. In einigen Seminaren zeige sich eine gewisse „Verwirrung" über die autoritative Lehre der Kirche im Bereich der Moraltheologie, die Mehrheit von ihnen jedoch biete „ausgewogene und glaubenstreue Programme" an. In bezug auf die Qualität der US-Priesteramtskandidaten heißt es: Obwohl Fehler gemacht worden seien, brauche man in der Öffentlichkeit nicht mehr Sorgen über die Qualität der Seminare haben, als durch die Wirklichkeit gerechtfertigt sei. Schwachstellen beträfen die Ausbildung in Philosophie vor dem Theologiestudium und die zu geringe Zahl von farbigen Seminaristen bzw. Hispanics. Darüber hinaus solle in den Seminarien zukünftig klarer unterschieden werden zwischen Priestertum und Laiendiensten. Auch der Zugang von Nicht-Seminaristen zu den Seminarveranstaltungen solle begrenzt werden.

Auf der dritten „Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenz" wurde ein Dokument zur Friedensfrage verabschiedet.

Die Präkonziliaren Konferenzen (die letzte fand 1982 statt) dienen der Erarbeitung von Vorlagen für ein seit längerem geplantes Konzil aller Orthodoxen Kirchen. Das auf der jetzt in Chambésy abgehaltenen Konferenz von den 80 Delegierten aus vierzehn Kirchen verabschiedete Dokument über den Beitrag der Orthodoxie für Frieden, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit enthält eine klare *Verurteilung des Kriegs.* Die Orthodoxie habe Verteidigungskriege geduldet, durch die die mit Füßen getretene Gerechtigkeit wiederhergestellt werden sollte. Heute dagegen dürfe sie sich nicht scheuen, ihren Widerstand gegen jede Art von Rüstung zu erklären, vor allem gegen die atomare. Das Dokument lehnt *Rassendiskriminierung* ab und plädiert für eine stärkere orthodoxe Beteiligung an der Bekämpfung sozialen Elends und des Hungers in der Welt. Losgelöst von der Diakonie, habe der Glaube an Christus keinen Sinn, heißt es in der Begründung dazu. Die Konferenz befaßte sich auch mit der *Stellung der orthodoxen Kirchen in der ökumenischen Bewegung.* So wurde betont, die Orthodoxie sei zu stärkerer Mitarbeit im ÖRK bereit, Voraussetzungen dafür seien unter anderem von der letzten Vollversammlung des Weltrats in Vancouver geschaffen worden. Gewürdigt wurde in Chambésy die konstruktive Rolle der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als beim Zustandekommen der Limaerklärungen. Gleichzeitig warnte man davor, dem ÖRK die Funktion einer „Superkirche" zuweisen zu wollen. Die Einheit der Kirchen könne nur von diesen selber auf der Grundlage des apostolischen Glaubens hergestellt werden. Abgelehnt wurden Versuche der Gleichmacherei und ein eventuelles Einsikkern des Synkretismus in das ökumenische Denken.

Notizen

Nach einer vom Bundesfamilienministerium herausgegebenen Studie „Zur politischen und sozialen Partizipation von Frauen" sind immer weniger Frauen bereit, im *sozialen Bereich ehrenamtlich zu arbeiten.* Dies werde beträchtliche Auswirkungen in naher Zukunft für den sozialkaritativen Bereich haben. Schon heute sind die dort tätigen Frauen eine „überalterte" Gruppe, und es zeichne sich keine erkennbare Tendenz ab, daß sich „jüngere Frauen in nennenswerter Zahl" für diesen Wirkungskreis gewinnen ließen.

Im Mittelpunkt der Beratungen der *Französischen Bischofskonferenz* bei ihrer Vollversammlung in Lourdes stand zur Vorbereitung der Bischofssynode von 1987 die Frage nach der Rolle des Laien in der Kirche. Die Bezeichnung „Laie" wurde dabei als problematisch bezeichnet. Die französischen Bischöfe sprachen sich dafür aus, die traditionelle Aufspaltung zwischen Priestern und Laien, zwischen denen also, die mehr nach innen wirken, und solchen, die nach außen hin engagiert sind, zu überwinden. Daher sei es notwendig, die Bezeichnung „Getaufter" wieder neu mit Leben zu füllen, so der Erzbischof von Marseille, *Robert Coffy,* denn die Mission der Kirche sei nicht einer Elite vorbehalten. Sie sei Aufgabe aller derjenigen, die die Taufe erhalten hätten.

Der Prior der ökumenischen Brudergemeinschaft von Taizé, *Roger Schutz,* hielt sich erstmals in Ost-Berlin auf. Gemeinsam mit dem katholischen Bischof von Berlin, Kardinal *Joachim Meisner,* und dem Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg, *Gottfried Forck,* feierte Schutz zwei ökumenische Wortgottesdienste, die parallel in zwei Ostberliner Kirchen, der katholischen St.-Hedwigs-Kathedrale und der evangelischen Marienkirche, stattfanden. Nach Besuchen in Dresden, Erfurt, Magdeburg und Schwerin war dies der fünfte Besuch des Priors von Taizé in der DDR. Eine vom staatlichen Rundfunk ausgestrahlte evangelische Morgenfeier war mit Musikaufnahmen aus Taizé und einer Kurzansprache von Frère Roger gestaltet. Im Anschluß an seinen DDR-Besuch reiste Roger Schutz nach Polen, wo ihm u. a. die Ehrendoktorwürde der Katholischen Akademie Warschau verliehen wurde.

Die Verantwortlichen von drei christlichen Bekenntnissen Frankreichs haben zum ersten Mal in einem an den Vorsitzenden des Rates für die Angelegenheiten der Religionen der UdSSR, *Konstantin Chartschew,* gerichteten Brief gegen das Schicksal von Christen in diesem Land protestiert. Der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet,* der Präsident der Fédération Protestante, *Maury,* und der Präsident des orthodoxen Bischofskomitees, *Meletios,* wenden sich vor allem gegen einen Artikel der Gewerkschaftszeitung *Trud,* in dem es geheißen hatte, religiöse Extremisten verbreiteten im Ausland allerlei Gerüchte über eine angebliche Renaissance der Religion in der Sowjetunion, über eine neue Welle von Gläubigen, die in der Religion die sowjetische Wirklichkeit zu vergessen trachteten. In dem Brief wird Chartschwew aufgefordert, alles in seiner Macht Stehende zu unternehmen, um ganz im Sinne der sowjetischen Verfassung jede Feindlichkeit gegenüber den Gläubigen zu unterbinden.

Die 1983 wegen Veröffentlichung religiöser Gedichte zu 12 Jahren Freiheitsstrafe verurteilte sowjetrussische Schriftstellerin *Irina Ratuschinskaja* ist nach dreijähriger Haft entlassen worden. Eine Reise ins Ausland zu einer klinischen Behandlung wurde ihr von den sowjetischen Behörden trotz zahlreicher Einladungen nicht gestattet. Ihr Mann Igor *Geratschenko* wandte sich deshalb mit einem Bittschreiben an Parteichef *Gorbatschow,* in dem er die Entlassung seiner Frau als Zeichen für einen Gorbatschow zu verdankenden Prozeß des demokratischen Aufschwungs deutete. In einem fast zur gleichen Zeit an die Wiener KSZE-Folgekonferenz gerichteten Appell versicherte das Ehepaar: „Die Antwort auf unser Gesuch wird ein konkreter Beweis dafür sein, wie Menschenrechte in unserem Land erfüllt werden."

Am Sitz des Weltkirchenrats in Genf fand Ende Oktober ein Treffen von Vertretern von etwa siebzig *nationalen Christenräten* statt, bei dem über die Rolle der Christenräte im Fortgang der ökumenischen Bewegung beraten wurde. In etwa drei Dutzend solcher Räte ist die *Katholische Kirche* des jeweiligen Landes Vollmitglied. Der katholische Theologe *Hervé Legrand* (Paris) stellte auf der Genfer Tagung fest, nationale Christenräte seien „Instrumente der Einheit". Sie könnten Orte sein, an denen über verschiedene Modelle kirchlicher Einheit nachgedacht werde.

Auf ihrer jüngsten Sitzung entschied die Synode der *lutherischen Kirche Finnlands,* daß *Frauen* künftig zum *Pfarramt* zugelassen werden können. Während die Synode 1984 die Frauenordination noch abgelehnt hatte, stimmten jetzt 87 von 108 Synodalen für die Zulassung von Frauen zum Pfarramt. Neben 2000 Pfarrern gibt es in der finnischen Staatskirche gegenwärtig etwa 1000 Frauen mit abgeschlossenem Theologiestudium. Die meisten von ihnen arbeiten als Religionslehrerinnen, 250 sind in Kirchengemeinden als Lektorinnen tätig. Dem Beschluß der Synode war ein Mehrheitsbeschluß der Bischofskonferenz für die Frauenordination vorausgegangen. Über die Frage der Frauenordination wird in Finnland schon über 30 Jahre diskutiert. Die entsprechende Verfassungsänderung muß noch vom Parlament gebilligt werden.

Die Generalsynode der *lutherischen Kirche Norwegens* hat am 6. November eine *Friedenserklärung* verabschiedet. Darin wird festgestellt, es könne keine Rechtfertigung für den Einsatz nuklearer Waffen geben. Gefordert wird in der Erklärung auch der Verzicht auf einen nuklearen Erstschlag. Die Synode sprach sich für gegenseitige, ausgeglichene und kontrollierbare Abrüstungsmaßnahmen aus. Die norwegische Kirche soll sich, so heißt es außerdem in der Erklärung, an dem auf die Einberufung einer internationalen und ökumenischen Versammlung für den Frieden abzielenden Prozeß aktiv beteiligen.

Für einen „friedlichen Übergang zu einer Demokratie für alle" sprach sich der bekannte Chief-Minister von Kwazulu und Vorsitzende der Südafrikanischen Schwarzen Allianz, *Mangosuthu G. Buthelezi,* auf einer Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung über „Menschenrechte – Demokratie – Entwicklung" aus. Die für Südafrika charakteristische Gewalt beruhe auf dem Zorn der Schwarzen, der durch eingreifende Reformen noch entschärft werden könnte. Buthelezi sprach sich nachdrücklich gegen Sanktionen aus. Sie würden vor allem die schwarze Bevölkerung Südafrikas treffen, unter der die Arbeitslosigkeit dadurch weiter steigen würde.

Der Premierminister von Papua-Neuguinea, *Paias Wingti,* hat angekündigt, daß bis zur Einführung des Fernsehens in seinem Land noch einige Zeit vergehen werde. Die Kulturen und Sprachen Papua-Neuguineas seien zu wertvoll, als daß man die Ausstrahlung von Fernsehsendungen im Land ohne klare politische Richtlinien erlauben dürfe. In einer von verschiedenen christlichen Kirchen erarbeiteten Stellungnahme zur Frage des Fernsehens in Papua-Neuguinea heißt es, den Interessen der Einwohner müsse gegenüber allen politischen oder kommerziellen Interessen Vorrang eingeräumt werden.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, des Franz-Sales-Verlages, Eichstätt, und des St. Michaelsbundes, München, bei.