

N12<524730690 021

ubTÜBINGEN

R. Schramm
Buchbinderei
Krummer Weg 3
7800 Buchach i

ISSN 0018-0645 M 3691 E

ZS 158.40 426 theol

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

1 42. Jahrgang
Januar 1988

Taugen Tugenden wieder?

Deutschland
Verspätete Nation? Fragen an Dieter Oberndörfer

Gesundheitswesen
Finanzierungsreform der Krankenversicherung

Zeitgeschichte
Neue Aufgaben der Katholizismusforschung

Ökumene
Die römische Antwort auf Lima

Frankreich
Verändert sich das Staat-Kirche-Verhältnis?

201002
Kb 1.10.4 2. JAN. 1988

Inhalt

Taugen Tugenden wieder? (Klaus Nientiedt) 1

Vorgänge

Geb's Gott. Befriedigung über das erste Kernwaffenvernichtungsabkommen (se) 4
Wahnhaft. Das politisch-psychologische Profil des Falles Barschel (se) 4
Mäßigung. Leitlinien der bayerischen Landeskirche für politische Stellungnahmen (se) 5
Warnsignal. Die Vorgänge um die Ostberliner Zionsgemeinde (ru) 6
Später Sieg? Die verschiedenen Begründungszusammenhänge der „natürlichen Familienplanung" (nt) 7
Verlegenheit. Sollen die Orden den Heiligen Stuhl mitfinanzieren? (se) 8

Entwicklungen

Zeitgeschichte: Neue Aufgaben in der Katholizismusforschung (D. S.) 9
Reform der Alterssicherung: Eine EKD-Denkschrift (U. R.) 11
Frankreich: Verändert sich das Staat-Kirche-Verhältnis? (K. N.) 13

Zeitgeschehen

Die Finanzierungsreform der Gesundheitsleistungen. Probleme, Perspektiven, Optionen (Heinz Schmitz) 15

Interview

„Den alten ethnischen Nationalismus können wir uns einfach nicht mehr leisten." Ein Gespräch über Staatsverständnis, Nation und Fremdenfeindlichkeit mit Professor Dieter Oberndörfer 20

Dokumentation

„Ein erstrangiges Ergebnis des ökumenischen Prozesses." Die römische Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen 27

Serie

Hilfe und Bewußtseinsbildung. Das entwicklungspolitische Engagement des Schweizer Katholizismus (Rolf Weibel) 43

Kurzinformationen 47

Besuch des ökumenischen Patriarchen bei Johannes Paul II. – Papstansprache beim Ad-limina-Besuch der DDR-Bischöfe – ZdK fordert die Ausarbeitung einer europäischen Verfassung – Baden-Württemberg und Bayern bringen Entschließungsantrag für ein Beratungsgesetz zum § 218 ein – Neue Spannungen zwischen dem Vatikan und jüdischen Organisationen

Bücher 49

„Historikerstreit." Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; Michail Gorbatschow, Perestroika. Die zweite russische Revolution – Eine neue Politik für Europa und die Welt; Wolfgang Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik

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 (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 13.20 DM,
im Abonnement 12.20 DM
(für Studenten 9.30 DM)
zuzüglich Versandspesen;
Österreich: Einzelheft 118.– S,
im Abonnement 108.– 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

Theol

HERDER KORRESPONDENZ

42. Jahrgang 1988

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 42. Jahrgangs

Leitartikel

Taugen Tugenden wieder? (Klaus Nientiedt) 1– 3
Wir brauchen eine neue Wertedebatte (David Seeber) . 53– 56
Warum Rückzug in die Fluchtburgen? (David Seeber) . 101–103
Übernimmt sich das Lehramt? (Ulrich Ruh) 157–159
Gespaltene Mobilität (Klaus Nientiedt) 209–211
Ehe im Übergang (David Seeber) 257–260
Die große Illusion (David Seeber) 305–309
Europäische Perspektiven (Ulrich Ruh) 353–355
Kinderfeindlichkeit? (Klaus Nientiedt) 401–403
Nach dem Bruch (David Seeber) 449–451
Zur Rechenschaft herausgefordert (David Seeber) . . . 497–500
Gemeinden im Umbruch (Klaus Nientiedt) 545–547

Vorgänge

Geb's Gott. Befriedigung über das erste Kernwaffenvernichtungsabkommen (se) 4
Wahnhaft. Das politisch-psychologische Profil des Falles Barschel (se) 4– 5
Mäßigung. Leitlinien der bayerischen Landeskirche für politische Stellungnahmen (se) 5– 6
Warnsignal. Die Vorgänge um die Ostberliner Zionsgemeinde (ru) 6– 7
Später Sieg? Die verschiedenen Begründungszusammenhänge der „natürlichen Familienplanung" (nt) . . 7– 8
Verlegenheit. Sollen die Orden den Heiligen Stuhl mitfinanzieren? (se) 8
Zu spät. Gespräch über die römische Instruktion zur Fortpflanzungsbiologie und ihre Konsequenzen (nt) 57
Transnuklear. Gefährlicher als die Technik sind menschliche Neigungen (se) 57– 58
Zweierlei Maß. Des Bundeskanzlers Chile-Entscheidung (ko) 58– 59
Grenzziehung. Römische Richtlinien für Kirchenkonzerte (ru) 59– 60
Unbeirrt. Die Ernennung eines Palästinensers zum neuen lateinischen Patriarchen von Jerusalem (nt) . . 60
Übersehen? Das ausgebliebene Echo auf ein Kanzlerwort über die Religionsfreiheit (se) 104
Falsche Fährte. Die öffentlichen Verunglimpfungen der Kirche und die Reaktionen darauf (se) 104–105
Ausnahme? Die Kirchen und die Quellensteuer (ru) . . 105–106
Schieflage. Die Pfarrgemeinden und die vielen Eucharistiefeiern (nt) 106–107
Auszug. Benediktiner verlassen die Abtei von Hautecombe (nt) 107
Abwehr. Der theologische Kern von „Sollicitudo rei socialis" (se) 160
Unredlich. Die Diskussion über ein Beratungsgesetz zu § 218 ff. (se) 160–161
Deutliche Worte. Das Gespräch zwischen Erich Honecker und Landesbischof Leich (ru) 161–162
Dämpfer. Auch bei der CSU fängt es an zu bröckeln (ko) 162–163
Grenzen. Prediger kandidieren für die US-Präsidentschaft (nt) 163
Unsensationell. Internationale Studie zum Schwangerschaftsabbruch (se) 212
Übertrieben. Reaktionen auf das Hochkommen rechter Splittergruppen (se) 212–213
Gegenoffensive. Papstschreiben zum Konflikt um Erzbischof Lefebvre (ru) 213–214
Ungefragt. Die Ernennung eines Koadjutors für das Bistum Chur (we) 214–215
Phänomen. Die Zeitschrift „Prier" besteht seit zehn Jahren (nt) 215
Zwiespältig. Was an der „Anschuldigung" Bischof Forcks zu bedenken ist (se) 261
Eilig. Ausschluß wiederverheirateter Geschiedener aus Pfarrgemeinderäten und Kirchenvorständen (se) . . 261–262
Vertagt. Die Suche nach dem Leitwort für den Berliner Katholikentag (ru) 262–263
Nachhall. Der Bundesvorstand des BDKJ tritt zurück (nt) 263–264
Einrede. Englische Kirchenführer kritisieren die Sozialpolitik der Regierung (ru) 264
Auffälligkeiten. Die jüngsten Kardinalsernennungen (se) 310
Signal. Das Treffen Casaroli-Gorbatschow (ru) 310–311
Pflichtfach. Streit um den Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen (nt) 311–312
Wunderlich. Eine Propagandaschrift zur Abschaffung des § 218 (se) 312–313
Deutlich. Der Militärbischof stützt die Wehrdienstleistenden (se) 313
Notlösung. Direktorium der Gottesdienstkongregation zu priesterlosen Sonntagsgottesdiensten (ru) 356
Verzicht. Hans Maiers Nachfolge im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (se) 356–357
Auf Abwegen. Die ÖTV und der § 218 (se) 357–358
Wechsel. Der neue DDR-Staatssekretär für Kirchenfragen (ru) 358–359
Im voraus. Die US-Bischöfe, Kardinal Ratzinger und AIDS (nt) 359
Heikel. Die berechtigten Forderungen der ukrainischen Katholiken (ru) 404
Problematisch. Kardinal Ratzinger zum Fall Lefebvre (ru) 404–405
Selbstlähmung. Die katholische Kirche und AIDS (nt) . 405–406
Zwiespältig. Das BVG-Urteil zur Finanzierung von Abtreibungen durch die Krankenkassen (se) 406
Dringend. Die gemeinsame Studientagung von ZdK und Bischofskonferenz (ru) 452
Kleinlich. Zum Verbot der Laienpredigt in priesterlosen Gottesdiensten (nt) 452–453
Verwirrend. Wolfram Kopfermann gründet neue Freikirche (nt) 453–454
Reaktionär. Zur Quotierung der Geschlechter für politische Ämter (se) 454–455
Überreizt. Die jüngsten Schlagzeilen über Comunione e Liberazione (go) 455
Einschnitt. Die Bundesrepublik nach dem Tod von Franz Josef Strauß (se) 501–502
Entspannung. Erste Früchte der Weltwährungskonferenz (se) 502–503
Zwiespalt. Der Deutsche Juristentag und die nichtehelichen Lebensgemeinschaften (se) 503–504
Vorstoß. Kardinal Lustiger fordert religiöse Erziehung an Frankreichs Schulen (nt) 504–505
Trickserei. Scorseses „Letzte Versuchung Christi" erregt die Gemüter (nt) 505
Gedenken. Die Reichspogromnacht und der Umgang mit geschichtlicher Schuld (se) 548–549
Verhärtung. Römische Veranstaltungen zu „Humanae vitae" (ru) 549
Wiederholung. Das Staat-Kirche-Papier der baden-württembergischen Grünen (se) 549–550

Kb 190.4°
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Reaktionen. Zu Oskar Lafontaines Deutschtümelei-Vorwurf (se) 550–551
Fälschung? Das Turiner Grabtuch stammt aus dem 14. Jahrhundert (nt) 551

Entwicklungen

Zeitgeschichte: Neue Aufgaben in der Katholizismusforschung (D. S.) 9– 11
Reform der Alterssicherung: Eine EKD-Denkschrift (U. R.) 11– 13
Frankreich: Verändert sich das Staat-Kirche-Verhältnis? (K. N.) 13– 14
Johannes Paul II.: Akzente zum Jahreswechsel (U. R.) . 61– 62
Schweiz: Streit um kirchliche Berichterstattung in Rundfunk und Fernsehen (R. W.) 62– 64
England: Der Erzbischof von Canterbury im Kreuzfeuer (U. R.) 64– 66
Spanien: Turbulenzen in der katholischen Presselandschaft (G. B.) 66– 68
DDR: Schwierige Gratwanderung der evangelischen Kirche (U. R.) 108–110
Frankreich: Unmut über Bischofsernennungen (K. N.) 110–112
Haiti: Vakuum nach der Diktatur (G. B.) 112–113
Bundesrepublik: Neuordnung der Laienpredigt (U. R.) 164–165
Schweiz: Pfarreien ohne ortsansässige Pfarrer (K. N.) . 165–168
Holland: Wie stehen Frauen zur Kirche? (U. R.) 168–169
Spanien: Interdisziplinäres Kolloquium über Bischofskonferenzen (F. X. K.) 170–171
Italien: Streit um kirchliche Kursbestimmung (D. S.) . . 216–218
Iustitia et Pax: Menschenrechte in der Kirche (U. R.) . 218–220
Faith and Order: Konsens über Glaubensbekenntnis (U. R.) 220–221
Johannes Paul II.: Die neunte Lateinamerikareise des Papstes (G. B.) 265–267
US-Bischöfe: Erster Entwurf eines Frauen-Hirtenbriefes (K. N.) 267–269
Millennium: Johannes Paul II. zwischen Russen und Ukrainern (U. R.) 269–271
Traditionalisten: Einigungsbemühungen gescheitert (K. N.) 314–315
Schuldenkrise: Zwei Erklärungen – ein gemeinsames Anliegen (U. R.) 315–317
Schweiz: Neuer Wind im Bistum Lugano (R. W.) . . . 317–319
Anglikanische Gemeinschaft: Die zwölfte Lambeth-Konferenz (U. R.) 407–408
Russische Orthodoxie: Neues kirchliches Verwaltungsstatut (U. R.) 408–410
Brasilien: Selbstkonfrontierung mit der Rassenfrage (G. B.) 410–412
Perestroika und Religion: Zwischenbilanz in Königstein (U. R.) 456–457
Polen: Vor einem „historischen Kompromiß"? (D. B.) . 457–459
Südliches Afrika: Besuch Johannes Pauls II. (U. R.) . . 460–461
El Salvador: Versuch einer „nationalen" Versammlung (G. B.) 462–463
Johannes Paul II.: Werben für Europa bei Besuch in Elsaß-Lothringen (K. N.) 506–507
Bild der Frau: Das Papstschreiben „Mulieris Dignitatem" (U. R.) 507–509
Europäische Kirchen: Begegnung in Erfurt (U. R.) . . 510–511
ACK-Friedensforum: Wachsende Übereinstimmung (U. R.) 552–553
Schweiz: „Kirchen-Asyl" als Widerstandsrecht (R. W.) 554–555
Polen: Vorstoß für deutschsprachige Gottesdienste in Oberschlesien (I. B.) 556–557

Zeitgeschehen

Die Finanzierungsreform der Gesundheitsleistungen. Probleme, Perspektiven, Optionen (Heinz Schmitz) 15– 20
Zaghafte Ratlosigkeit im Gedenkjahr. Zur politischen und kirchlichen Situation in Österreich (Fritz Csoklich) 68– 71
„Glasnost" auf polnisch? Zwischen Erneuerung und Beharrungsvermögen (Dieter Bingen) 72– 74
Auf der Flucht vor dem Bürgerkrieg. Flüchtlingsbewegungen in Mittelamerika (Gabriele Burchardt) . . . 144–147
Pragmatismus statt Ideologien. Frankreich vor den Präsidentschaftswahlen (Alfred Frisch) 171–176
Aufarbeitung der Vergangenheit. Österreich nach den „Iden des März" (Fritz Csoklich) 222–224
Dem Frieden näher? Die Lage in Mittelamerika nach den Abkommen von Esquipulas und Sapoa (Gabriele Burchardt) 224–277
Neues Nachdenken über Religion? Zeichen der Veränderung in der Sowjetunion? (Astrid von Borcke) . . . 271–276
Fortsetzung der Politik der Reformen. China nach dem 13. Parteitag (Georg Evers) 276–281
Taufe der Rus und Perestroika. Die Millenniumsfeierlichkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche (Ulrich Ruh) 320–323
Retuschen und Gewichtsverschiebungen. Die Kurienreform Johannes Pauls II. (David Seeber) 360–363
Die traditionalistische Abspaltung. Marcel Lefebvres Bischofsweihen und ihre ersten Folgen (Klaus Nientiedt) 364–366
Die Krise der CDU. Zur Situation einer Partei, die ihre Probleme erst annehmen muß (David Seeber) 412–417
Auf dem mühsamen Weg zur Einheit. Der ÖRK vierzig Jahre nach seiner Gründung (Ulrich Ruh) 463–467
Für eine demokratische Zukunft. Chile nach dem Referendum (Gabriele Burchardt) 511–515
Die Sorge um die Weitergabe des Glaubens. Zur Gemeinsamen Studientagung von Bischofskonferenz und ZdK (David Seeber) 558–560

Interviews

„Den alten ethnischen Nationalismus können wir uns einfach nicht mehr leisten." Ein Gespräch über Staatsverständnis, Nation und Fremdenfeindlichkeit mit Professor Dieter Oberndörfer 20– 27
Die Folgeprobleme des Geburtenrückgangs. Fragen an Professor Max Wingen 75– 81
„Den Glauben im Heute leben." Fragen an Monsignore Luigi Giussani 118–124
Es geht um die langfristig angelegten Veränderungen. Entwicklungspolitische Fragen zur jüngsten Sozialenzyklika an Professor Dams 176–182
„Das Anwachsen der Katholiken überwältigt uns manchmal." Ein Gespräch mit Kardinal Stephen Kim über die Lage der Kirche in Korea 227–232
Was kann Erwachsenenbildung? Ein Gespräch mit Professor Ernst Prokop 281–287
Droht der Staatsinfarkt? Ein Gespräch mit Professor Manfred Hättich 324–329
„Die Leidenschaft für die Einheit der Kirche muß bestimmend sein." Ein Gespräch mit ÖRK-Generalsekretär Emilio Castro 366–371
„Es geht ganz zentral um Lehrfragen." Ein Gespräch mit Franz Schmidberger 417–424
„Vermitteln, daß Normalität auch ein Wert ist". Ein Gespräch mit Wolfgang Schäuble 467–472
„Den Wandel akzeptieren und ihn politisch gestalten." Ein Gespräch mit der Berliner Ausländerbeauftragten Barbara John 516–521
Gottesdienstreform als Lernprozeß. Ein Gespräch mit dem evangelischen Liturgiewissenschaftler Hans-Christoph Schmidt-Lauber 561–566

Dokumentation

„Ein erstrangiges Ergebnis des ökumenischen Prozesses." Die römische Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen 27– 43
Stabilisierung der Gesetzlichen Rentenversicherung. Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 81– 85
„Sollicitudo rei socialis." Das neue Sozialrundschreiben Johannes Pauls II. 124–144
„Unsere Verantwortung für den Sonntag." Eine ge-

meinsame Erklärung von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der EKD 182–187
Juden und Christen 50 Jahre nach der „Reichskristallnacht". Eine Erklärung der Gesprächskreise „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. 232–237
Humanae vitae und die Österreichische Bischofskonferenz. Die Erklärung vom 29. März 1988 und die Mariatroster-Erklärung von 1968 237–240
– Die Erklärung vom 29. März 1988 237–238
– Die Mariatroster-Erklärung von 1968 238–240
Für eine Neuorientierung der Agrarpolitik. Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 287–290
Standort Bundesrepublik – Verantwortung für die Zukunft. Eine Rede Richard von Weizsäckers vor dem BDI 329–335
„Seid Hirten der Erde." Ansprache Johannes Pauls II. vor Wissenschaftlern, Künstlern und Medienvertretern in Salzburg 372–374
„Gefragt sind die leisen Töne." Gedenkrede des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts zum Tag der deutschen Einheit 374–378
„Orientierungen und Wege in der Gefahr." Eine EKD-Stellungnahme zur Immunschwäche AIDS 424–430
Solidarität und Subsidiarität stärken. Erklärung des ZdK zur Strukturreform im Gesundheitswesen . . . 521–524
„Die Last der Geschichte annehmen." Wort der deutschen und österreichischen Bischöfe zum 50. Jahrestag der Novemberpogrome 1938 566–571
„Dieses Land und seine Menschen sind uns nicht gleichgültig." Ein Hirtenbrief der Berliner Bischofskonferenz 571–574

Themen und Meinungen

Tiefenpsychologie und Exegese. Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns (Anton Alois Bucher) 114–118
Theologie gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus (Johann Baptist Metz) . . . 187–193
Ästhetik und Evangelium. Fragen an Theater und Kirche (Gottfried Bachl) 291–297
Verdirbt politische Pluralität den Katholizismus? Anmerkungen zu einem wenig diskutierten Thema (Friedhelm Hengsbach) 335–340
Jenseits der alltäglichen Sachzwänge. Warum der Sonntag geschützt bleiben muß (Robert Spaemann) 431–434
Dem Gemeinwesen Professionalität geben. Recht und Politik im modernen Staat (Hans Maier) 525–531
Ausbildungsförderung und Familienlastenausgleich. Vorschläge zur Reform des Bundesausbildungsförderungsgesetzes (Theodor Dams) 578–584

Diskussion

Werden Politiker überfordert? Ein Beitrag zum Thema Christ und Politik (Werner Remmers) 434–438
Das Gespräch muß weitergehen. Anmerkungen zu Eugen Drewermann und seinen Kritikern (Peter Müller-Goldkuhle) 531–536

Reportage

Harmonischer als erwartet. Der zweite Papstbesuch in Österreich (Fritz Csoklich) 379–382

Theologie

Auf der Suche nach bezahlter Arbeit. Zu den Berufsperspektiven der Hochschulabgänger des Fachs katholische Theologie (Klaus Nientiedt) 88– 92
Beilegung des Ritenstreits in der indischen Kirche? Ein Brief des Papstes und sein Kontext (Georg Evers) . . 147–151
Wenn Kollegialität konkret wird. Die Diskussion über die Bedeutung der Bischofskonferenzen (Ulrich Ruh) 245–248
„Als Mann und Frau schuf er sie". Theologische Bemühungen um das Bild der Frau (Ulrich Ruh) 574–578

Zeitfragen

Ein Schlagwort gewinnt Konturen. Der „konziliare Prozeß" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Ulrich Ruh) 85– 88
Natur als Grund und Grenze des Menschen. Ein philosophisches Seminar der Katholischen Akademie in Bayern (Günter Seubold) 193–198
Wie soll die Altenpflege finanziert werden? Die verschiedenen Lösungsmodelle und die Probleme, die sie aufwerfen (Heinz Schmitz) 198–202
Zwischen Rivalität und Dialog. Islam und Christentum in Afrika (Georg Evers) 382–388
Orientierungsversuche auf schwierigem Feld. Ein Symposion über Fragen der Bioethik (Klaus Demmer) . . 438–441
Wie es euch religiös gefällt. Ein „Kursbuch" zum Thema „Glauben" (Klaus Nientiedt) 536–539

Serie

Hilfe und Bewußtseinsbildung. Das entwicklungspolitische Engagement des Schweizer Katholizismus (Rolf Weibel) 43– 47
Auf dem Weg zu mehr Solidarität. Die kirchliche Entwicklungsarbeit in Österreich (Helmut Ornauer) . . 240–245
Ideologisch aufgeheizt. Die kirchliche Entwicklungsarbeit in Frankreich (Pierre de Charentenay) 479–484

Gestalten im Zeitgeschehen

Unangefochtene Kirchlichkeit – universaler Horizont. Weg und Werk Hans Urs von Balthasars (Werner Löser) 472–479

Beobachtungen

Wie es um die Aufklärung steht. Antwortversuche eines Kongresses (Ulrich Ruh) 297–300
Wenn die Gegensätze zusammengedacht werden. Der Kongreß „Geist und Natur" in Hannover (Klaus Nientiedt) 340–345

Länder

Die Kirche kann aufatmen. Burundis schwerer Weg zu friedlicher Einheit (Peter Cronenberg) 92– 96
Die „Perle Afrikas" – ein Symbol für Tränen? Uganda – zwei Jahre nach der „Befreiung" (Bernd Kaut) 151–154
Kritische Zusammenarbeit. Das neue Verhältnis von Staat und Kirche auf den Philippinen (Peter Drews) . 249–252
Zwischen Unruhe und Erschöpfung. Zur jüngsten Entwicklung in Polen (Dieter Bingen) 345–347
Land am Rand Europas. Die späte Öffnung Portugals (Gabriele Burchardt) 388–392
Zwischen Selbstbestimmung und Fremdherrschaft. Afghanistan nach den Genfer Abkommen (Peter Drews) 441–444
Reformen nach Dauerkrise? Politische und kirchliche Entwicklungen in Vietnam (Georg Evers) 484–489
Islamisierung statt Demokratie. Politische und religiöse Spannungen in Malaysia (Peter Drews) 584–588

Forum

Schöpfung und Sprache im geoffenbarten Wort. Grundlinien des Denkens von Johann Georg Hamann (Walter Strolz) 393–395
Wer entscheidet über theologische Lehrstühle? Die ni-

hil obstat-Verweigerung für den Moraltheologen Karl-Wilhelm Merks (Franz Böckle) 489–490

Kurzinformationen

Besuch des ökumenischen Patriarchen bei Johannes Paul II. 47
Papstansprache beim Ad-limina-Besuch der DDR-Bischöfe 47– 48
ZdK fordert die Ausarbeitung einer europäischen Verfassung 48
Baden–Württemberg und Bayern bringen Entschließungsantrag für ein Beratungsgesetz zum § 218 ein . 48– 49
Neue Spannungen zwischen dem Vatikan und jüdischen Organisationen 49
Johannes Paul II. zur Lage der niederländischen Kirche 96
ZdK- Erklärung über den Wert des Sonntags 96
Aids-Erklärung der US-Bischöfe im Episkopat umstritten 96– 97
Spannungen um Lehrstuhlbesetzungen und Ehrenpromotion an der Theologischen Fakultät Fribourg . . . 97
Russisch-orthodoxe Delegation zu Besuch bei der Deutschen Bischofskonferenz 154–155
Internationales Seminar „Auf dem Weg zu einer Theologie des Friedens" in Budapest 155
Kardinal Decourtray mahnt zur Einhaltung der kirchlichen Normen im Bereich der Fortpflanzungsbiologie 155
Unterschriftenaktion tschechischer und slowakischer Katholiken für völlige Religionsfreiheit 155–156
Die kirchlichen Verbände als Thema der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz . . . 202–203
Die „Allgemeine Erfolgsrechnung" des Heiligen Stuhls für das Jahr 1986 203
Marcel Lefebvre kündigt für den 30. Juni Bischofsweihen an 203
Österreichische Bischöfe gedenken des „Anschlusses" von 1938 203–204
Berliner Pastoralkongreß abgeschlossen 204
Umfrage zum Wahlverhalten der französischen Katholiken 204
Stellungnahme der australischen Kirche zur 200-Jahr-Feier der europäischen Besiedlung 204–205
Die beiden Papstschreiben zur 1000-Jahr-Feier der Taufe der Kiewer Rus 252–253
Die erste Phase des ökumenischen Forums über „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" 253
Synodaltagung der Berlin-brandenburgischen Kirche auf dem Hintergrund der Staat-Kirche-Spannungen 253
Vollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz vor dem Papstbesuch 253–254
Kritisches Echo auf einen Entwurf für ein Päpstliches Dokument über die katholischen Universitäten . . . 300
Erklärung des Freckenhorster Kreises zum Verbot der Laienpredigt in der Eucharistiefeier 301–302
Geringe Fortschritte in den Verhandlungen Prag-Vatikan 302
Italienische Bischofskonferenz und Papst zum Streit um „Comunione e Liberazione" 302
25 Kardinalsernennungen im Konsistorium vom 28. Juni 347–348
Papstschreiben an die Ordensleute zum Marianischen Jahr 348
Stellungnahme der „Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands" zum Entwurf eines Beratungsgesetzes zum § 218 348
Regionale Kirchentage der evangelischen Kirche in der DDR 348–349
Neue Schweizer Rahmenordnungen für die Ausbildung von Priestern und Pastoralassistenten 349
Kardinal Hermann Volk † 395–396
Hans Urs von Balthasar † 396
Gemeinsames Dokument der katholisch-orthodoxen Dialogkommission 397
Millenniumsfeierlichkeiten der ukrainisch-katholischen Kirche in Rom 397
Bericht der US-Bischöfe zur Fortschreibung des Friedenshirtenbriefes von 1983 397–398
Feierliche Beendigung des Marianischen Jahres 445
Gründung einer traditionalistischen „Bruderschaft St. Peter" 445
Thema Frau auf den Salzburger Hochschulwochen . . 445–446
Europäisches Laienforum in Freising 446
Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Hannover 446
40 Jahre „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" . . 491
Katholische Stellungnahme zu „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" 491
Die neueste Finanzstatistik der EKD 491–492
Synodaltagung des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR 492
Die Schweizerische Bischofskonferenz setzt eine „kirchliche Frauenkommission" ein 492
Kirchliche Proteste gegen den Jesusfilm von Martin Scorsese 493
Kritik der US-Bischöfe an der hohen Arbeitslosigkeit in ihrem Land 493
Zehn Jahre Pontifikat Johannes Pauls II. 539–540
Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz mit Schwerpunkt Verbände 540
Die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen zur Nihil-obstat-Problematik 540
Hirtenbrief der DDR-Bischöfe zum Staat-Kirche-Verhältnis 540–541
Generalversammlung des Evangelischen Bundes zum Thema „Christ und Kultur" 541
Neues Präsidium des ZdK 588
Erklärung der EKD-Synode über „Glauben heute" . . 588–589
Europatagung der Katholischen Akademie in Bayern . 589
Generalsynode der VELKD zum Thema „Sterbende begleiten" 590
Die französischen Bischöfe tagten in Lourdes 590

Bücher

„Historikerstreit." Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung 49– 50
Michail Gorbatschow, Perestroika. Die zweite russische Revolution – Eine neue Politik für Europa und die Welt 50
Wolfgang Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik 50
Christof Bäumler / Norbert Mette (Hg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven 97– 98
Richard Wisser (Hg.), Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Symposium im 10. Todesjahr 98
Heinrich Fries / Otto Hermann Pesch, Streiten für die eine Kirche 98
Medard Kehl, New Age oder Neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus 205
Ursula Beykirch, Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen 205–206
Michael P. Hornsby-Smith, Roman Catholics in England. Studies in social structure since the Second World War 206
Sidney Mead, Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten . 206
Hermann Häring / Karl-Josef Kuschel (Hg.), Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie . 254
Gunter Hesse / Hans-Hermann Wiebe (Hg.), Die Grünen und die Religion. Mit Beiträgen von Petra Kelly, Christa Nickels, Eva Quistrop u. a. 254
Yves Congar, Herbstgespräche. Erinnerungen und Anstöße 301–302
Hildegard Rapin, Entwicklungspolitik und entwicklungspolitische Bildung. Analyse ausgewählter Fallbeispiele 302
Gerhard Schmidtchen, Sekten und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland 302
Theodor Maas-Ewerd (Hg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform 349–350
Jean-Marie Lustiger, Le choix de Dieu 350

Franz Scholz, Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen 350
Wolfgang Ockenfels, Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und Politischer Theologie 398
Walter Jaide, Generationen eines Jahrhunderts. Wechsel der Jugendgenerationen im Jahrhunderttrend – Zur Geschichte der Jugend in Deutschland von 1871 bis 1985 398
Eugen Drewermann, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Antwort auf Gerhard Lohfinks und Rudolf Peschs „Tiefenpsychologie und keine Exegese" . . . 447
Albert Görres / Walter Kasper (Hg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann 447
Harding Meyer / Günther Gaßmann (Hg.), Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung 447
Leonore Rambosek (Hg.), Mädchen für alles – Emanze vom Dienst. Unsere Erfahrungen mit der Kirche . . 493–494
Victor Conzemius / Martin Greschat / Hermann Kocher, Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte 494
Christian Link / Ulrich Luz / Lukas Vischer, Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft ... Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute . . . 494
Edward Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren 541–542
Josef Niewiadomski (Hg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft 542
Ulrich H. J. Körtner, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik 542

Zeitschriften

51 99 207 255 303 351
399 543 591

Notizen

52 100 156 208 256 304
352 400 448 496 544 592

Sachregister

A

Abendmahl 562
Abrüstung 62
Abschreckung, nukleare 533
Abtreibung 169 312 553
–, BVG-Urteil zur Finanzierung durch die Krankenkassen 406
–, ÖTV und 358
Abtreibungsstrafrecht 212
Abtreibungstourismus 212
Ad-limina-Besuche 360
Agende(n) 562 f.
–, Erneuerte 563 f.
Agrarmarkt, europäischer 287
Agrarpolitik 287 ff.
–, Neuorientierung der 288 ff.
– der EG 287 317
Agrarproduktion 287
–, industrielle 287
AIDS 97 405 424 ff.
–, Bekämpfung von 359 438
–, Erklärung der US-Bischofskonferenz zu 96 359
–, Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu 405 424 ff.
AIDS-Diskussion 430
AIDS-Infizierte 424
AIDS-Kranke 424 426 ff.
–, Annahme des 427 f.
–, Betreuung von 429 f.
Akademikerarbeitslosigkeit 89
Akt, ehelicher 237
Aktion „Kirche wohin?" 62 ff.
Alkohol 524
Alte 77 201 332
–, Pflegebedürftigkeit 77 198
Alterseinkommen 84
Alterssicherung 11 f. 76 f. 82
–, Beitragslasten für die 83
–, EKD-Denkschrift 11 ff.
Amt 27 ff. 37 fff. 42 220 368 f. 408 464 562
–, ordiniertes 38 f. 41
(siehe auch Lima-Erklärungen ...)
Ämter, Anerkennung der 369
Amtspriestertum 39
–, männliches 577
Amtsträger, ordinierter 38
Anglican Consultative Council 65
Anglikaner 355
Anglikanische Gemeinschaft 407 f.
–, Dialog mit Rom 407
anglikanisch-katholische Kommission, internationale 408 544
Anthropologie, theologische 445 508 f. 575 577
–, Bild, Stellung der Frau in der 575 578
– der Schöpfung 372
Antidiskriminierungsgesetz 520 f.
Antijudaismus 569
Antisemitismus 223 380 566 f. 571
Apartheid 244 253 367 461 553
–, Beitrag der Kirchen zur Überwindung der 592
Apostolat 348
Apostolische Tradition 29 f.
Arbeit 129 135 172 183 186 330 333
Arbeiter und Angestellte, Ungleichbehandlung von 524
Arbeitgeber und Sonntagsarbeit 186
Arbeitnehmer und Sonntagsarbeit 186
Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und Berlin (West) 491 552
–, Forum über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 552 f.
(siehe auch Weltkonferenz für Gerechtigkeit)
Arbeitslosigkeit 129 332 334 553
Arbeitsplätze 330 334
– in der Landwirtschaft 290
Arbeitszeitregelungen, flexible 183
Archetyp(en) 114 ff.
Arme 125 127 140 179
–, Option für die 139 265 f. 391
–, Solidarität der 138
Armut 128 139 265
Arten- und Tierschutz 553
Arzneimittel 17 f. 523 f.
Ärzte 17 f. 20
Assisi, Friedensgebet von 142 421
–, interkonfessionelles Treffen von Friedensgruppen in 496
Ästhetik 273
– und Evangelium 291 f.
Asylanten 13 25 550 f. 553 589
Asylantenrecht 26
Asylbewerber in der Schweiz 555
Asylpolitik, Schweizer 554
Atheismus 47 123 272
– und Staat 274
Atombewaffnung, –waffen 13 131 470
Auferstehung 292
Aufklärung 297 ff. 306
Ausbildung 330 332
Ausbildungsförderung (BAföG) 579 ff.
–, Förderungshöchstdauer 583
–, Teilförderung 581 f.
–, Schülerförderung 583
– und Steuerrecht 580
Ausländer 13 25 81 516 551 553 589
–, kommunales Wahlrecht für 519 f.
– in der Bundesrepublik und in Westberlin 516
Ausländerpolitik, -recht 25 81 516 f. 520 551
Aussiedler 517 589
–, deutschstämmige 550 f. 557
Aussöhnung 234 ff. 571
Autonomie, Begriff der 122
Autorität, ordiniertes Amt und 38
–, päpstliche 248
– in der Kirche 30 408
Autoritätsgehorsam 309
Autoritätskrise 158

B

BAföG-Empfänger 579 f. 582 f.
BAföG-Reform 580 582 ff.
Basisgemeinschaften, -gemeinden 103
– auf Haiti 113
– in Malaysia 587
Bauern 287 f.
Beamtenpensionen, -versorgung 12 84
Befreiung 141
Befreiungstheologie 64 158 229 265 352 538
Befruchtung, extrakorporale 304 553
–, künstliche 155
Behinderte 219
Bekenntnis, altkirchliches 221
Benediktiner von Hautecombe 107
Berlin-Brandenburgische Kirche 161 f.

Beschäftigte, Zahl der 332
Beschäftigungschancen 332 f.
Beschäftigungsmangel, Ursachen für den 332
Betriebsräte und Sonntagsarbeit 186
Bevölkerungsentwicklung 75 77 f. 131 180
Bevölkerungsplanung, -politik 79 180
Bewahrung der Schöpfung 85 f. 88 253 304 355 367 f. 446 552 f. 571
Bewegung(en), charismatische 453 f.
–, geistliche 546
–, kirchliche 118 f.
– nach innen 102 f.
Bibel 114 272
–, Neuauflage in der Sowjetunion 275
–, wachsender Bedarf in China 280
– in Malaysia 586
Bilder, archetypische 115
Bildung 281 285 330
–, politische 286
–, religiöse 286
Bildungsgesellschaft 282
Bildungssystem 56
Bildungssysteme, Öffnung der 331
Bildungswesen 76
Bindungsverhalten 260
Binnenmarkt, europäischer 331 353 471 524
Bioethik 438
Bischof, Bischöfe 39 170 246 ff. 307
–, anglikanische 65
–, brasilianische 412
–, chilenische 515
–, deutsche 508 567 ff.
– –, Friedenshirtenbrief 1983 553
– –, Richtlinien zur NS-Rassenlehre 567
–, französische 110 f. 590
–, Hirtenbrief der DDR- 540 f.
–, neuer Typ von 111
–, niederländische 96 592
–, österreichische 237 382
– – und der „Anschluß" 203 f.
–, philippinische 448
–, portugiesische 391
–, theologisches Fundament der Gemeinschaft der 170
–, US-amerikanische, Ad-limina-Besuche der 208 496
– –, Hirtenbrief zu Frauenfragen 496 508
– –, Pastoralschreiben zu Frau in Kirche und Gesellschaft 256 267 ff.
– –, schwarze 256
– –, Wirtschaftshirtenbrief 493
– – zum Friedenshirtenbrief von 1983 397
– – zur Arbeitslosigkeit in den USA 493
– der Russischen Orthodoxen Kirche 409
– und Glaubenskongregation 363
– von Haiti 113
– zur Reichspogromnacht 548
Bischofsamt 39 170
Bischofsernennungen 110 305 309 362 382
– in China 278 f.
– in Frankreich 110 f.
– in der Kirche von England 65
– in der Schweiz 214 317
– in der Tschechoslowakei 300
– in Österreich 71 379
– in Spanien 67
Bischofskollegium 247
Bischofskonferenz(en) 170 f. 540
–, anglophone von Westafrika (AECAWA) 388
– –, Christentum und Islam im Dialog 388
–, Berliner 568 f. 571
– –, Hirtenbrief der 540 f. 571 ff.
–, chilenische 515
–, Deutsche siehe Deutsche Bischofskonferenz
–, frankophone in Westafrika (CERAO) 387
–, italienische zu Communione e liberazione 301
–, kanadische 246
–, katholische in Vietnam 486
–, Lehrautorität der 170 f. 247 f. 359 398
–, Natur der 170 f.
–, österreichische 253 568 590
– –, Erklärung zur Empfängnisverhütung 237 ff.
– –, Koordinierungsstelle für internationale Entwicklung und Mission 243 f.
–, polnische 346
–, Schweizer 166
– –, kirchliche Frauenkommission 492
– –, Konflikt mit der Theologischen Faktultät Freiburg i. Ü. 97
– –, neuer Vorsitzender 352
– –, Rahmenordnung für Priesterausbildung 349
– – und Kirchen-Asyl 554
–, Stellung innerhalb der katholischen Kirche 245 ff. 307 f.
–, theologischer Status der 246 f. 496
–, US-amerikanische, Erklärung zu AIDS 96
– –, Kommission für schwarze Katholiken 100
– –, Pastoralschreiben über die Frau in Kirche und Gesellschaft 256 267 ff. 359 398
– – im Schlußdokument der Synode von 1985 246
– – und Glaubenskongregation 363
Bischofsrat, gesamtamerikanischer 256
Bischofssynode(n) 310 592
– 1985 170 246
Bischofsweihen, schismatische 314 364 417 540 f.
– für Frauen 407 f. 544
Bisexuelle 426
Böse, das 137
Bruderschaften, islamische 384 386
Buddhismus 230
Buddhisten in Malaysia 586 588
– in Vietnam 486
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 263
Bundesausbildungsförderungsrecht (BAföG) 1971 578 ff.
–, Hauptpunkte einer möglichen Reform 582
Bundeswehr 313
Bund für Umwelt und Naturschutz 339
Bürger 325 469 529 f.
– und Staat 325
Buschhaus 436
Bußsakrament 238 352

C

Caritasverbände 339 f.
CDU-Wähler 336
Charta der Solidarität 590
Christen 102 511 541 572 f.
–, Einheit aller 27 ff. 368 511
–, Gottesbild des 560
–, katholische 336
– – in der DDR 572 f.
–, orientalische in Indien 151
–, protestantische in China 279 f.
–, Rat für die Einheit der 362
–, Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 86 446 463 466 552
– aus niedrigen Kasten in Indien 496
– in Afrika 383 387
– in Burundi 95
– in China 279 f.
– in Europa 354 f.
– in islamischen Ländern 52
– in Israel 60
– in Korea 229 f.
– in Malaysia 586 ff.
– und Juden 232 ff. 236 568
– und Muslime 385 ff.
Christenrat, nationaler chinesischer 279 f.
Christentum 13 f. 21 101 ff. 123 188 f. 269 382 f. 395 500 507 511
–, Absolutheitsanspruch des 534
–, europäisches 355 510
–, Gründungsgeschichte des 188
–, koreanisches 229 f.
–, positive Wertung des 272
–, Verhältnis der Geschlechter zueinander im 445
–, Verhältnis zum neuzeitlich-säkularen Staat 506
–, Verkirchlichung des 499
–, Wahrheit des 306
– in Japan 256

– in Vietnam 486 488
– und Aufklärung 299
– und Islam 496
– – im Dialog, Erklärung der anglophonen Bischofskonferenz von Westafrika 388
– – in Afrika 382 ff. 496
Christianisierung Rußlands 269 ff. 273
(siehe auch Rus, Christianisierung und Tausendjahrfeier der Taufe der Rus)
Christian-Muslim-Relations Committee 388
Christliche, das 340
Christliche Arbeiterjugend 336
Christlich-Demokratische Union (CDU) 162 f. 199 212 f. 337 469 544
–, Ausländerpolitik 517
–, Einbürgerung(spolitik) 518
–, Krise der 412 ff.
–, Meinungsbildungsprozesse in der 416
–, Statistiken und Wahlanalyse zur Bundestagswahl 1987 413 f. 416
–, Verhältnis zu den Kirchen 417
–, Wähler der 413 f.
– und Pflegefallversicherung 198 f.
Christlich-Soziale Union (CSU) 162 f. 213 337 414 501 544
–, Einbürgerung(spolitik) 518
–, Verhältnis zur Ausländerpolitik 517
– und Pflegefallversicherung 199
Christologie 188 190 221
Christsein und Politik 434 f. 499 565 572
Christus Dominus 245 f.
Church of England 64 66
Ciellini 118 121 216 ff. 455
„Cohabitation" in Frankreich 173 175
Communio-Ekklesiologie 61 221
Communio-Theologie 544
Comunione e Liberazione (CL) 118 ff. 216 ff. 301 317 319 455 474

D

Dei Verbum (DV) 29
Democrazia cristiana (DC) 455
Demokratie 52 435 ff.
Deutsche Bischofskonferenz 202 f. 336 338 568
–, Erklärung zu AIDS 203
–, Erklärung zum Sonntag 182 ff.
–, Herbstvollversammlung: Verbände 540
–, Ordnung des Predigtdienstes für Laien 164 f.
–, Studientagung: Weitergabe des Glaubens 497 ff.
–, Studientagung: Zukunft des Glaubens in unserem Land 452 558 ff.
– von Fulda 1945: Verhältnis zum Nationalsozialismus 567
Deutsche(r) 21 ff.
–, geschichtliche Schuld der 548
deutsche Frage 375 377
Diakonat der Frau siehe Frau(en)
Diakone 167
Dialog, jüdisch-christlicher 49 407 568 570
–, ökumenischer 41
– zwischen Christen und Muslimen 385 387
– zwischen Katholiken und Orthodoxen 404
– zwischen katholischer Kirche und Reformiertem Weltbund 100
– zwischen Rom und anglikanischer Gemeinschaft 407
Dialoge 340
Dialogkommission, internationale katholisch-orthodoxe 404
–, drittes Dokument 397
Dignitatis humanae 420
Dienstleistungen 331 f.
Diplomtheologen 89 91
Diskriminierung(en) 128 410 412
Donum vitae 57 155 439
Drei-Generationen-Solidarität 82 f.
Drei-Selbst-Bewegung, patriotische in China 279 f.
Dresden, Kleines Katholikentreffen 572 f.
Dresden/Meißen, neuer Bischof der Diözese 156
Drittes Reich 22
–, Judenvernichtung des 569
Dritte Welt 177 f.
–, Entwicklungshilfe für die 240 ff.
–, Probleme in der 324
–, Verschuldung der 179 315 ff. 481 ff. 502
Drogen 524
Drogenabhängige 426 430

E

Ecclesia dei 365 445
Ecclesiae sanctae 245
Ehe(n) 172 238 257 259 f. 267 422 428 575
–, kinderlose 78
–, „kleine" 503
–, konfessionsverschiedene in Nordafrika 385
–, Leitbild der 239
–, Vergewaltigung in der 329
– und Familie 257 ff. 266 461 503
Eheleute, Treue der 429
Ehepaare, konfessionsverschiedene 219 385
–, sterile 441
Ehescheidungen in der Bundesrepublik 257
Ehescheidungsgesetz, italienisches 216
Eheschließungen 257
Ehe- und Familiengruppen 260
Einheit, christliche 42 f. 371 407 446
–, kirchliche 366 407 464
– und Vielfalt 219
– von Mensch und Natur 193 ff.
– von West- und Ostkirche 269 f.
Einwanderung 26
Einzelkinder 79
Ekklesiologie 221
Elternschaft, verantwortete 7 180 239
Embryo, Entwicklung des 438 440
–, früher 438 ff.
– –, Potenz zum Personsein 440
Embryonenforschung 157
Empfängnisverhütung 7 260 549
–, Erklärung der österreichischen Bischöfe zur 237 ff.
Energie 533
Energiepolitik 436
Entwicklung, Begriff der 125 ff. 132 ff. 160 176
–, neuer Name für Friede 126 f. 138
–, wahre menschliche 132 f.
Entwicklungsenzyklika 160 176 ff. 372 479 484
Entwicklungshelfer, österreichische 243
Entwicklungshilfe 482
–, öffentliche, private in Frankreich 479 f.
– in Österreich 240 ff.
– und Evangelisierung 590
Entwicklungsländer 127 f. 317 502 f. 533
–, Experte der 181
–, Selbstversorgung der 132
–, Verschuldung der 179
Entwicklungspolitik 182 553
Episkopalkirche, US-amerikanische 407
–, Bischofsweihe für Frauen 407 f. 544
–, Frauenordination 544
Erbsünde 421 f.
Ersatzmutterschaft 553
Erwachsenenbildung 281 ff.
–, kirchliche 283 f. 286 319
–, Träger der 285
Erwachsenenkatechese 319
Erwerbslose 332
Erwerbstätige 77 332
–, ältere 75
–, Einkommen der 83
–, jüngere 76
Erziehung 78 82 f.
Erziehungsgeld 79
Erziehungsjahr 82
Erziehungszeiten 79
Eschatologie 188 f.
Esquipulas-Abkommen 225
Ethik 3
–, neue in der Sowjetunion 272

Ethos, bürgerliches 500
–, christliches 158 500
Eucharistie 27 ff. 33 ff. 42 142 220 238 296 368 f. 408 464 562
(siehe auch Lima-Erklärungen ...)
Eucharistiefeier(n) 356 563
–, Homilie in der 453
–, interkonfessionelle 507
–, sonntägliche 106
Euntes in mundum 252 269 f.
Europäische Gemeinschaft (EG) 353 f.
–, Außenpolitik der Mitglieder des 353 f.
Europarat, Papstbesuch beim 506
Europrotektionismus 331
Euthanasie 553
Evangelische Kirche der Pfalz, neuer Kirchenpräsident 304
Evangelische Kirche in Westberlin, Statistik 304
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)
–, Erklärung zum Thema „Glauben heute" 588
–, Finanzstatistik 491 f.
–, Statistik 208
–, Synode: glauben heute 452
Evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg 108 253
–, Synode der 261
Evangelische Landeskirche in Württemberg, neuer Bischof 52
Evangelischer Kirchenbund, Generalversammlung: Christ und Kultur 541
Evangelischer Kirchenbund in der DDR, Synode des 492
Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannover, neuer Landesbischof 208
Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 5
Evangelisch-reformierte Kirche 352
Evangelisierung 511
– (Da'wa, Zeugnis) in Afrika 383
– in Korea 231
Evangelium 293 f. 573
–, Ästhetik und 291 ff.
Exegese 532 f.
–, historisch-kritische 531 f.
Exkommunikation 365

F

Faith and Order 29 220
Faith-and-Order-Dokument Taufe, Eucharistie und Amt (BEM) 27 ff.
–, katholische Kirche und 28
– und Glaube der Kirche 30
Familiaris consortio 158 237 f. 262
Familie(n) 78 f. 172 257 ff. 267 575
–, bäuerliche 287 f.
–, christliche 237
–, Ein-Kind- 78
–, Weitergabe des Glaubens in der 452
Familienpastoral 96
Familienplanung 268
Fastenzeit, Feier der 208
Feierabendmahl 562 f.
Feiertage, staatlich anerkannte 431
Feminismus, christlicher 496
Fertilisation, homologe 57
Firmung 32
Flüchtlinge 131 144 ff. 553 589
Forschung, Freiheit der theologischen 219 238
Fortpflanzungsbiologie 13 57 155
Fortpflanzungsmedizin 157
Fortschritt 102 134 160 372
Frau(en) 332 f. 576
–, Berufung der 508 f.
–, biblische Aussagen über die 445 576
–, Bischofsweihe für 407 f. 544
–, christliches Bild der 507 ff.
–, geschiedene 268
–, Gottebenbildlichkeit der 575
–, Haltung gegenüber der kirchlichen Sexualmoral 169
–, junge 169
–, Ordination von 407 f. 465 544
–, Priestertum und Diakonat der 268 407 f. 448 509 577
–, Quotenregelung für 454 575
– – beim ÖRK 465
–, Stellung in der Kirche 445 508 577 f.
– – und Gesellschaft 575
–, Verhältnis zur katholischen Kirche in den Niederlanden 168 f.
–, Würde der 267 f. 508 f. 577
– im Christentum 445
– in der Kirche 268 492
Frau in Gesellschaft und Kirche, Pastoralschreiben der US-Bischofskonferenz 256 267 ff. 359 398
(siehe auch Frauenfragen)
Frauenbewegung, moderne 509
Frauenfrage(n) 299 445 508 574
–, Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe zu 496
Frauenordination 408 465
Frauenverbände, kirchliche 574
Frausein, grundlegende Spezifika des 508 f.
Freckenhorster Kreis zur Laienpredigt 300
Freie Demokratische Partei (FDP) 24 199 212 337 413 469 502
–, Kirchenpapier von 1974 549 f.
–, Wähler 336 413
– und Pflegefallversicherung 199
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) 69
Freimaurer-Liberale in Italien 216 f.
Freizeit 183 210 432 560
–, Einstellung zur 330
Frieden 85 f. 126 f. 304 355 367 f. 446 463 552 f. 571 f.
–, Sorge um den 132
– in Gerechtigkeit 87
– in Mittelamerika 224 f.
(siehe Weltkonferenz für Gerechtigkeit ...)
Friedensbewegung in Polen 72
Friedensförderung 553
Friedenskonzil 85 ff.
(siehe auch Weltkonferenz für Gerechtigkeit ...)
Friedenssicherung 553
Frömmigkeit, verzerrte 535
–, volkskirchlich geprägte Formen 546
Führung, geistige 471 f.
–, politische 328 472
Fundamentalismus 102 507
–, islamischer 507 584 f.
Fundamentalisten 423
–, moslemische 442 444
Fundamentaltheologie 533
Fürsorge, Einstellung zu 330

G

Gastfreundschaft, eucharistische 381
GAU 57
Gaudium et spes 13 103 122 125 135 142 237 f. 418 421 f. 440 507
Geburtenkontrolle, -regelung 132 169 239
Geburtenrückgang 76 80 402 471
–, Folgen und Wirkungen 75 f.
Gegenaufklärung 297 f.
Gehorsam, religiöser 158 f. 309
Geist und Natur, Kongreß 340 ff.
Gemeinde(n) 166 f. 545 ff.
– ohne Pfarrer in der Schweiz 166 f.
Gemeindeassistenten, -referenten 90 164
Gemeindeerneuerung, geistliche 453
Gemeindekirche 546
Gemeinschaft, christliche 138
Gemeinschaften, eheähnliche 503
Gemeinwesen 525
Gemeinwohl 127 136 288 436 ff. 471
–, Staat als Garant des 325
Generalabsolution 352
Gentechnik, -technologie 157 194 553
Gerechtigkeit 85 f. 88 126 f. 132 253 295 304 355 368 f. 446 510 552 f. 571 f.
–, soziale 579
(siehe auch Weltkonferenz für Gerechtigkeit ...)
Geschichte 393
–, Last der 568
–, Umgang mit der 297 f.

geschiedene 219
–, wiederverheiratete 238 261 f.
Geschlechter, Gleichberechtigung der 500 508
–, Gottebenbildlichkeit beider 575
–, Quotierung für politische Ämter 454
–, Theologie der 477 f.
–, theologische Anthropologie der 445 508 f. 575 577 f.
–, Verhältnis zueinander 446 f.
–, Würde der 575
Geschlechterbeziehung, Grundmodelle des Verständnisses der 576
Geschlechtlichkeit, menschliche 477
Geschöpfe, Achtung vor den 136
Gesellschaft 27 138 267 286 324 338 436
–, australische 204 f.
–, erste postsoziale 333
–, kirchliche Wahrheitsfindung in der 440
–, Militarisierung der 313
–, Situation der Frau in der 268 (siehe auch Frauen und Frau in Gesellschaft und Kirche)
Gesundheit 427
Gesundheitspolitik 521
Gesundheitsvorsorge, individuelle 523
Gesundheitswesen, Strukturreform des 16 ff. 328 330 521 ff.
–, Erklärung des ZdK 521 ff.
Gewalt 368
Gewerkschaften 331 333 338
–, christliche 336
– und Sonntagsarbeit 186
Gewerkschaft Öffentliche Dienste, Transport und Verkehr (ÖTV), Intoleranz in der Abtreibungsfrage 358
– und § 218 357 f.
Gewissen 237 239 533
– und kirchliches Lehramt 549
Gewissensbildung 237 239
Gewissensentscheid 554
Gewissensfreiheit 237 239 270 510 571
– in der Sowjetunion, neues Gesetz über die 311 457
Glasnost (Offenheit) 72 322
– in Polen 347
– und lutherische Kirchen in der Sowjetunion 544
Glaube, christlicher 88 118 ff. 220 272 300 308 340 345 354 ff. 374 380 421 f. 427 446 478 497 500 535 ff. 544
–, Einheit des 592
–, katholischer 306
–, Leben aus dem 573
–, Lernorte des 559
–, Rechenschaft über den 498
–, Ursprung des 533
–, Vermittlung des 238 498 500 558 f.
–, Weggemeinschaften des 560
–, Weitergabe des 423 452 497 ff. 504 535 547 558 ff.
– an Gott 552 569
– heute, Erklärung der EKD-Synode 588
– in Europa 510 f.
– Israels 188
Glaubensbekenntnis, nizäno-konstantinopolitanisches 220 f.
Glaubensfreiheit 510 571
(siehe auch Religionsfreiheit)
Glaubenskongregation 362 ff.
–, Zusammenarbeit mit den Bischöfen 363
Glaubenszustimmung 158
Gläubige, Menschenrechte und Grundrechte der 219
–, Teilhabe an Lehr-, Leitungs- und Heiligungsaufgabe der Kirche 219
– in der Sowjetunion 456
Gläubigerländer, Forderungen an 316 f.
Gleichheit von Völkern und Einzelpersonen 135
Gnosis 189 534
–, christliche 534
Gorbatschow und die Religion 274 456
Gott 120 123 136 f. 188 f. 191 f. 220 f. 373 393 f. 433 435 477 533 ff. 541 565 573
–, Abstieg in die Welt 477
–, Glaube an 552 569
–, Mensch als Abbild 575
–, Umkehr zu 234 f.
–, universaler Heilswille 475
–, Wirklichkeit 500
Gottesbild des Christen 560
Gottesdenken, biblisches 188 ff.
Gottesdienstbesucher, Zahl der 545 564 f.
–, unregelmäßige 565
Gottesdienst(e) 106 f. 184 187 450 561 ff.
–, deutschsprachige in Oberschlesien 556 f.
–, Einheitlichkeit und Vielfalt im 564
–, Erneuerung des 561
–, katholisch-evangelische Konvergenz im Grundverständnis von 562 565
Gottesdienstformen 563
Gottesdienstreform 561
–, evangelische 565
Gottesdienst und Sakramentenkongregation 362
Gottesgedächtnis 500
Gottsuchertum, neues in der Sowjetunion 271 f.
Großgesellschaften 326 f.
Großorganisationen 326 f.
Grundgesetz 527
Grundhaltungen 137
Grundrechte 104 526 530
– der Gläubigen 219
Grundrente 12
(siehe auch Rentenversicherung)
Grüne 199 336 414 f. 518
–, Staat-Kirche-Papier der baden-württembergischen 549 f.
– und Pflegefallversicherung 199
Gruppen, diskriminierte in der Kirche 219 f.
Güter, Verteilung der 133

H

Haben und Sein 133 135
Handelsbeschränkungen 331
Handelsbeziehungen, internationale 181
Handelssystem, internationales 140
Hautecombe, Abtei von 107
Heilige 478
Heilige, Würde des 450
Heiliger Geist 32 f. 38
–, Enzyklika über den 508
Heilige Schrift 30 37 114
(siehe auch Tradition)
Heilmittel 523
Hermeneutik, archetypische 114
Hilfsquellen, Begrenztheit der natürlichen 136
Hilfswerke für die Dritte Welt, österreichische 242 ff.
Hinterbliebenenrente 83 f.
Historikerstreit 297
HIV-Infektion 428 f.
(siehe auch AIDS)
HIV-Test 426 429
Hoffnung 478
Homilie in der Eucharistiefeier 453
Homosexualität 157 169 407 428
Homosexuelle 220 426 430
House of Clergy 65
House of Laity 65
Humanae vitae 7 71 157 ff. 237 268 305 382 549
–, verpflichtender Charakter der Enzyklika 239
Humandienstleistungen 332 f.
Humanexperiment 438

I

Ideologie 571
Individualethik 2
Individuum, Begriff des 439
Industrie, pharmazeutische 20
Industriegesellschaften 324
Industrieländer 127 f. 180 f. 502 f. 553
INF-Abkommen 4 62
Initation, christliche 29
Integralismus, religiöser 506 f.
Interessengruppen 56
Inter Insigniores 509
In-vitro-Fertilisation, homologe 155

Islam 274 382ff.
–, afrikanischer 385
–, arabischer 386
–, Kirche im Dialog mit dem 387
–, Konvertiten zum Christentum 385
–, Staatsreligion in Malaysia 585
– in Afghanistan 443
– in der Sowjetunion 442
– in Vietnam 486
– und Christentum in Afrika 382ff.
Islam-Problem, sowjetisches 442
Iustitia et pax, Päpstliche Kommission 218 316

J

Jakobiten 148
Japaner, Investitionen in Europa 332
– und Christentum 256
Jerusalem, neuer lateinischer Patriarch von 60
Jesuiten 121
Jesus Christus 31 33f. 38 120 122f. 134 188 191 234 291 373 427 511 534ff. 541 569 572 592
–, Autorität 37
–, Glaube an 134
–, Nachfolge 478 552
– Opfer 562
–, Tod am Kreuz 291f.
–, Verhalten gegenüber den Frauen 508f.
– und die Taufe 31 33
JPIC-Prozeß 85 87f.
Juden 142 233ff. 567ff.
–, Aussöhnung mit den 570
–, Begegnung mit dem Papst in Österreich 379f.
–, Massenmord an den 548 566
Judentum 568f.
Juden und Christen, gemeinsame religiöse und kulturelle Wurzeln 570
–, Gesprächskreis 208 232ff. 569
–, Umkehr und Buße bei 234ff.
–, Verhältnis von 232ff. 568f.
–, Versöhnung von 234ff.
Judenverfolgung, kirchliche Mitschuld an der nationalsozialistischen 566
Jugend 570
–, bäuerliche 290
– in Uganda 154
Jugendarbeit, kirchliche 264
Jugendliche 507
–, AIDS-infizierte und -erkrankte 430
–, Schülerförderung 583
Jugendsekten 14
Jungfräulichkeit, Berufung zur 509
Juristen 525

K

Kapital 331
Kapitalismus, liberalistischer 130
Kapitalverkehr 331
Kardinalsernennungen 310 347
Kardinalskollegium 310
Kardinalsrat für organisatorische und wirtschaftliche Probleme des Heiligen Stuhls 361
Katechismen 305 362
Katho-Kommunisten in Italien 216f.
Katholiken 335ff. 339 355
–, Dialog zwischen Orthodoxen und 404
–, Fastenopfer der Schweizer 45ff.
–, italienische 455
–, Solidaritätskomitee vietnamesischer patriotischer 487
–, ukrainische 397 404
–, Wahlverhalten der 204 336
– in Burundi 94
– in der DDR 47f.
– in der Schweiz 319
– in Korea 22f.
– in Vietnam 485f.
– Österreichs in der NS-Zeit 68f.
Katholikenkongreß 1976, Rom 217
Katholikentag von unten 336
Katholische Aktion Italiens 301 455
Katholische Hochschulgemeinde, Wien 71
Katholische Landjugendbewegung 339
Katholisches Bildungswerk 284
Katholische Theologie, Diplom-Studiengang in Frankfurt a. M. 352
Katholizismus 103
–, deutscher 9f. 335
–, italienischer 455
– in Europa 589
– in Lateinamerika 265
– und NS-Zeit 9
Katholizismusforschung 9f.
Kernenergie 57 552f.
Kerygmatik 533
Kind(er) 78f. 82 401ff.
–, AIDS-infizierte und -erkrankte 430
–, Gewalt gegen 402
– aus eheähnlichen Gemeinschaften 503f.
Kindererziehung 82f.
Kinderfeindlichkeit 401f.
Kindertaufe 32
Kinderzahl 78 239 257f. 402
Kirche 37f. 60 63 101f. 120 221 267 427 546
–, Autorität in der 30
–, diakonische Einrichtungen 547
–, diskriminierte Gruppen in der 219f.
–, Einheit der 28 220 366ff. 464
–, französische 13f.
–, Frauen in der 268
–, Friedensauftrag der 154f.
–, Glaube der 30
–, Glaubwürdigkeit 159 560
–, niederländische 96 168f.
–, Schändung der 296
–, spanische 67
–, Verhältnis katholischer Frauen zur 168f.
– als Arbeitgeber 219
– als communio 219
– als Glaubensgemeinschaft 339
– als Institution 499f.
– in Schweizer Radio und Fernsehen 63f.
– und das ordinierte Amt 38
– und junge Frauen 169
Kirche, evangelische 561ff.
–, Austritte aus der 448
–, gottesdienstliches Leben in der 564
–, Hilfswerke in Österreich 242f.
–, Ius liturgicum in der 561
– in der DDR 6 108f. 457
– –, regionale Kirchentage 348 358
(siehe auch Kirche und Kirchen)
Kirche, katholische 28 104 156 267 306 308f. 369ff. 421 423 541 568
–, Austritte aus der 448
–, Beteiligung an der Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 86f.
–, Beziehung zur Orthodoxie 270 404
–, Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und Katechese 569
–, ekklesiologisches Selbstverständnis der 28f.
–, Hilfswerke in Österreich 242f.
–, Konsensbildung in der 440
–, Kritik an der 105
–, Menschenrechte in der 218ff.
–, polnische 346
–, portugiesische 391f.
–, Schuld in der 568
–, Verständnis von 100
–, Weltauftrag der 572f.
–, Zentralismus in der 305 359 363 540f.
– auf den Philippinen 249ff.
– in Brasilien, Kampagne der Brüderlichkeit 411f.
– in Burundi 92 94f.
– in Chile 515
– in China 278f.

– in der ČSSR 457
– in der DDR 109f. 457 571ff.
– in der Sowjetunion 323
– in der Ukraine 252f.
– in Indien 148f.
– in Korea 227ff.
– in Mosambik 461
– in Österreich 590
– in Uganda 153f.
– in Ungarn 448
– in Vietnam 486ff.
– und AIDS 405
– und Ehe- und Familienfragen 260
– und Faith-and-Order-Dokument (BEM) 28
– und Nationalsozialismus 567
– – in Österreich 69 304 567
– und Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 541
(siehe auch Kirche und Kirchen)
Kirche, Russische Orthodoxe 154f. 273 311
–, Bedeutung für die russische Geschichte und Kultur 273 322
–, Begegnung mit dem Staatsoberhaupt 322
–, Beziehungen zwischen katholischer Kirche und 404
–, Beziehungen zwischen Staat und 271ff.
–, Bischöfe, Bischofssynode, Heiliger Synod 409
–, Delegation in der Bundesrepublik 154f.
–, Dienst an der Gesellschaft 322f.
–, Landeskonzil 321f. 409
–, Tausendjahrfeier der Christianisierung der Kiewer Rus 269ff. 320ff.
(siehe auch Rus, Christianisierung der Kiewer)
– –, Delegation des Heiligen Stuhls 269 323
– –, Papstschreiben zur 270
– –, Präsenz des Staates 320f.
– –, Umschwung in der politischen Linie zur 273ff.
–, neues Religionsgesetz 410
–, neues Verwaltungsstatut für die 321 408ff.
–, neue Zeitschriften 275
–, Statistik zur Lage der 321
–, Verhältnis des Papstes zur 270
Kirche, ukrainisch-katholische 269f. 323 404
–, Millenniumfeier in Rom 397
–, Verhältnis des Papstes zur 269f.
Kirche in Not, Kongreß in Königstein 456f.
Kirche von England (Church of England) 64ff. 264 407
Kirche von unten 336
Kirchen 56 64 338 367 550
–, australische 204
–, christliche in Europa 354f.
–, christliche und Judenverfolgung 566
–, christliche und Nationalsozialismus 566f.
–, Dritte-Welt-Hilfswerke der Schweizer 43
–, elektronische in Amerika 163
–, Entwicklungshilfe-Programme der 479f.
–, europäische in Erfurt 510f.
–, Konzerte in 52 60
–, protestantische in Korea 230
– – in China 279f.
–, Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen 312
–, Verunglimpfungen der 104
– in den sozialistischen Ländern 367
– und die Quellensteuer 105f.
Kirchen-Asyl in der Schweiz 554f.
Kirchenbundsynode in Görlitz 6
Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Dokument 491
Kirchenleitung307
Kirchensteuersystem in der BRD 256 550
Kirchenväter 476
Kirchenvorstand 261f.
Kleinkinder, AIDS-Erkrankung von 425
Kleriker 219
Klerus in Portugal 392
Kleruskongregation 363
Klöster in Rußland 272
Kollegialität, bischöfliche 245f. 408 592
Kollektivismus, marxistischer 130
Kollektivschuld 223 568
Kommissionen, kuriale 361
Kommunikationsmittel, soziale 130
Kommunismus 274
Kommunisten, französische 172 175
Kondome 429
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 355 510f.
Konfuzianismus 230
Konfuzius, Rehabilitierung des 281
Kongregationen, kuriale 361ff.
Konkubinat 503
Konsumgesellschaft 133
Konvergenzerklärung zu Taufe, Eucharistie und Amt 368f. 464
Konvokation, europäische 87f. 369
Konzil 52 86f.
–, ökumenisches 39
– des Friedens 85ff.
(siehe auch Weltkonferenz für Gerechtigkeit ...)
konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 85ff. 367 371 446 463 552
(siehe auch Weltkonferenz für Gerechtigkeit ...)
Konzilsaussagen, Bewertungen von 451
Kostendämpfung im Gesundheitswesen 15 17
Krankenhäuser 18 524
Krankenkassen 19 523
–, Finanzierung von Abtreibungen 357 406 523
–, Selbstverwaltung der 17
–, Strukturen der 18
– und Versicherte 523f.
Krankenversicherung, gesetzliche 201 522f.
–, Beiträge zur 523
–, Kostenentwicklung in der 522
–, Reform der 15
Krankheit 427
– und Menschenbild 427
– und Schuld 426f.
Kreuz 291f.
Krieg(e) 127 253 335
Kriegsdienstverweigerung 552
Kult 295f.
Kultur 121
–, Vereinigung für islamische 386
Kulturnation, Begriff der 377
Kurie, Reform der römischen 360ff.
– und Bischofskonferenzen 246

L

Laborem exercens 129 134
Laie(n) 61 101f. 159 164ff. 219 499
–, Berufung und Sendung der 508
–, Ordnung des Predigtdienstes für 453
(siehe auch Laienpredigt)
Laiendienste, Zulassung von Frauen zu liturgischen 268
Laienpredigt 164f. 300 453
– in priesterlosen Gottesdiensten 452f.
Laienrat 362
Laienseelsorger 88ff. 96
Laientheologen 88ff.
–, Arbeitslosigkeit 89 91
–, Berufsperspektiven der 92
–, Teilzeitarbeit – Lohnverzicht – „Sabbatjahr" 91
– in den Medien 92
– in der Wirtschaft 92
Laizismus, französischer 13f.
Laizität in Frankreich 504 507
Lambeth-Konferenz 65 407f.
–, Bischofsweihen für Frauen 407f. 544
–, Frauenordination 30 39 65f. 407f. 465
Länder, blockfreie 130
Landwirte 290
Landwirtschaft, deutsche 287ff.
–, bäuerliche 288ff.
–, Lage der 287f.
–, Strukturwandel in der 288
– und Sonntagsarbeit 184
Lateinamerikanischer Kirchenrat 592
Leben, menschliches 194 372 427 433
–, Achtung vor dem 132
–, Beginn des 439
–, Erhaltung des ungeborenen 348 415

–, Option für das 238
–, Recht auf 439 570
–, Weitergabe des 549
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 503
Lebensqualität 136
Lefebvre-Bewegung, Rückkehrwillige aus der 540
Lefebvre-Schisma 405
(siehe Bischofsweihen, schismatische)
Legis peculiaris de Curia Romana 61
Lehramt, kirchliches 157 ff. 237 239 44 f.
–, päpstliches 159
–, Selbstbegrenzung des 159
–, Unfehlbarkeit des 592
– und Gewissen 549
Lehrautorität der Bischofskonferenzen 170 f. 247 f. 359 398
Lehrbefugnis, Erteilung der 490
Lehrer 90
Lehrstühle, Entscheidung über theologische 489 f. 540
Leid 233 f.
Leihmutterschaft 533
Leitbilder 2
Liberalismus 181
– in Frankreich 174
Liebe 428 477 f.
–, eheliche 238
–, Zivilisation der 136 461
Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt 27 220 368 f. 562
Liturgie 369 405 453 565
–, nachkonziliare Reform der 418
Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils 561 565
Liturgiewissenschaft, evangelische, katholische 565
Lumen Gentium (LG) 28 ff. 39 122 157 245 f. 248
Lutheraner 355
Lutherische Liturgische Konferenz Deutschland 564
Lutherischer Weltbund 208
–, Konsultation über die Seelsorge an AIDS-Kranken 256

M

Machtpolitik 330 334 f.
Magnum baptismi donum 252 269 f.
Malaysischer Konsultationsrat für Buddhisten, Christen, Hindus und Sikhs 588
Malteser-Ritterorden, neuer Großmeister 256
Mann 576
–, abbildlicher Primat des 577
Mann und Frau 134 219 553 574 ff.
–, Gleichberechtigung, Chancengleichheit 575
–, Gleichrangigkeit, Gleichwertigkeit 508 f. 576
–, Polarität von 576 f.
– in der Gesetzgebung 445
Maria 142 221 348 445 508
Marianischer und Mariologischer Kongreß, Kevelaer 445
Marianisches Jahr 61 142 348 445 448 508
Mariatroster Erklärung zu Humanae vitae 71 237
Marien-Enzyklika 445 508
Marienverehrung 445
Mariologie 61 352
Märkte 330
–, Internationalisierung der 329 ff. 335
–, Öffnung der 503
Marktwirtschaft 328
Märtyrer, Heiligsprechung vietnamesischer 487 f.
Marxismus 73
Massenmedien und Sonntagsruhe 187
Mater et magistra 126
Mediator Dei 419
Medien, Umgang mit den 282
Medien und öffentliche Kommunikation, Berufschancen für Laientheologen in den 92
Mensch(en) 192 297 372 f. 395 575
–, Abbild Gottes 134 136 138 500 575
–, alte 332
–, Autonomie des 418
–, heiliggesprochene 139
–, Mündigkeit des 299
–, Natur des 133
–, Verhältnis zur Natur 193 ff.
– in der Geschichte 23
– und seine Welt 372 374
Menschenbild, neues in der Sowjetunion 271 f.
Menschengeschlecht, Einheit des 128 138
Menschenrassen 223
Menschenrechte 62 104 128 132 135 231 300 415 456 553 567 570
–, Verletzungen der 339 459 513
– in der Kirche 218 ff.
Menschenwürde 24 f. 48 132 139 141 f. 432 521 553 567 570
Messe, katholische 419 562
–, tridentinische 365 f. 419
Meßritus 419
Mietmutterschaft 553
Militärseelsorge 313
Mindestrente 12
Minjung-Theologie 229
Misereor 339
Missio 339
Mission 383
–, islamische in Malaysia 585
Missionare in Burundi 95
Mönche 107
Monotheismus, biblischer 187
Moral 1 f. 100 549
Moral und Medizin, Kongreß zu Fragen von 438
Moraltheologen 100 159 305 549
–, Kongreß in Rom 549
–, Verantwortung der 100
Moraltheologie 157 f. 549
Moslems 142
Mulieris Dignitatem 507 ff. 575 ff.
Muslimbrüder 384 386
Muslime 385 f.
–, Konversionen von 586
– in der Sowjetunion 442 f.
– in Nordafrika (Maghreb) 383
Mutterschaft, Berufung zur 509
Mysterienspiel 296
Mysterium 551
Mystik 344 533
Mythen 191 534
–, altorientalische 576
Mythologien, neue 187 191
Mythos, Flucht in den 192 f.

N

Nachrüstung 4
Nahostpolitik, vatikanische 60
Nahrungsmittel 290
Nation 21 ff. 376 f.
Nationalismus 21 f. 24 27 354 443 521
Nationalsozialismus 22 567
–, Kirchenpolitik 567
– in Österreich 68 ff. 222 f.
– – und katholische Kirche 304 567
Natur 193 ff. 343 393
–, biologische 440
–, Umgang mit der 196
–, Verhältnis des Menschen zur 193 ff.
(siehe auch Schöpfung)
Natürliche Familienplanung (NFP) 7
Naturwissenschaft(en) 195 342
– und Philosophie 341
– und Religion 341 343 f.
Neues Testament (NT) 37
New-Age-Bewegung 341 343
Nord-Süd-Gefälle 127 130
Normen, sittliche 549
Nostra aetate 418 568 f.
nouvelle théologie 475
NS-Zeit und Katholizismus 9

O

Obdachlosigkeit 156
Offenbarung, biblische 393
Offenbarungsbegriff 533
Ökumene 370 f. 421
Ökumenische Dekade zur Solidarität der Kirchen mit den Frauen 465
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 366 ff. 446
–, Frauen und Jugendliche in den Leitungsorganen des 465
–, orthodoxe Kirchen im 369
–, Stellungnahmen zu aktuellen politischen Entwicklungen 466
–, vierzigjähriges Bestehen 463 ff.
–, Vollversammlung 1975, Nairobi 29
–, Vollversammlung 1983, Vancouver 30 85 552
–, Vollversammlung 1990, Canberra 464
–, Weltkonferenz 1990, Seoul 86 446 463 552
– und katholische Kirche 87 370 466 541
Ökumenismus 41 419
Option, religiöse 121 f.
Opus Dei 67 71
Orden 8 107 546
–, Finanzierungsquelle des Heiligen Stuhls 8
– in den Niederlanden 96
Ordensleben 107
Ordensleute
–, Apostolat, Berufung, Weihe der 348
–, schwarze in Brasilien 412
Ordination 29 f. 38 40
–, Spender der 40 f.
– von Frauen 30 39 65 f. 407 f. 465
Organisationen, internationale 140
Organtransplantationen, Organangebote kommerzielle für 544
Orthodoxe 355
–, Dialog zwischen Katholiken und 404
Orthodoxie, Beziehungen zwischen katholischer Kirche und 404
Ortskirche(n) 60 170 245 365 490 539
–, Darstellung von Juden und Judentum innerhalb der Verkündigung 569
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 69 222
Ostkirchen, unierte 397
–, katholische 404
Ost und West 130
–, Gegensatz zwischen 180 f.

P

Pan-Afrikanismus 385
Pan-Arabismus 385
Papst 307 455
–, Persönlichkeit des gegenwärtigen 539
Papst Johannes Paul II. 27 47 60 ff. 100 110 121 158 ff. 346 355 421 424 496 538 549
–, Ansprache an die niederländischen Bischöfe 96
–, Ansprache vor Wissenschaftlern, Künstlern und Medienvertretern in Salzburg 372 ff.
–, Apostolisches Schreiben „Mulieris Dignitatem" 507 ff. 575 ff.
–, Begegnung mit Vertretern jüdischer Gemeinden in Wien 566
–, Besuch in Elsaß-Lothringen 506
–, Besuch in Österreich 37 ff. 70 ff. 379 ff. 590
–, Besuch in der Synagoge von Rom 570
–, Besuch in Südafrika 460 f.
–, Brief an die indischen Bischöfe 147 ff.
–, Kurienreform 360 ff.
–, Lateinamerikareise 265 ff.
–, politische Theologie 538
–, Stellungnahme zu den Vorgängen um Erzbischof Lefebvre 213 f.
–, Verhältnis zur Russischen Orthodoxen und zur ukrainisch-katholischen Kirche 269 f.
–, zehn Jahre Pontifikat 539 f.
– bei Millenniumfeier der ukrainisch-katholischen Kirche in Rom 397
– und Bischofsweihen Lefebvres 365
– zum Streit um Comunione e liberazione 301
– zur Tausendjahrfeier des Christentums in Rußland 61
Papst Paul VI. 110 121 f. 125 424
–, Enzyklika „Humanae vitae" 7 71 157 ff. 237 268 305 382 549
–, Enzyklika „Populorum Progressio" 124 ff. 137 160
–, Kurienreform 1967 360
Papst Pius IX. 60
Papst Pius XI., Enzyklika „Mit brennender Sorge" 566
Papst Pius XII. 419 423 571
Papstreisen 52 539 f.
Paragraph 218 357 f.
–, Beratungsgesetz 48 160 f. 304 312 348 357
Parteien 56
– in Frankreich 172 ff.
– und Pflegeversicherung 199
Partnerschaft 267
Pastor bonus 360
Pastoralassistenten, -referenten 89 ff. 164 166 f. 349
Pastoralkongreß, Berliner 204
Patriarch, neuer lateinischer in Jerusalem 60
Pax Christi 339
Perestrojka (Umgestaltung) 271 273 f. 322 330 456
– in Polen 347
– und lutherische Kirchen in der Sowjetunion 544
– und Religion 456
Personalpolitik, päpstliche 214 f.
Personbegriff 439
Person(en) 331 508
–, Würde der 500 506
Petrusamt 363
Pfarrgemeinden 545 ff.
– ohne ortsansässigen Pfarrer 166
Pfarrgemeinderäte 261 f.
Pflege(fall)risiko 19 f. 198 ff. 521
–, private Vorsorge 200 f.
Pflegekosten 198
Pflegende, soziale Sicherung der 202
Pflegerenten-Versicherung 200
Pflegeversicherung 20 198 f.
–, private 200
–, Vorstellung der Parteien 199
Philosophie und Naturwissenschaften 341
Physik, Weltbild der 342
Pille 240
Plebiszit in Chile 511 ff.
Pluralismus 55 105
Politik 52 434 ff. 467 ff. 517 525 ff. 529 ff.
–, christliche Präsenz in der 339
–, Christsein und 434
Politik und Wirtschaft, gemeinsame Verantwortung für die Zukunft 329
Politiker 5 325 328 331 435 467 517 525
Politikvermittlung 467 471
Populorum progressio 124 ff. 137 160
Präsidentschaftswahlen
– in den USA 163
– in Frankreich 171 ff.
Predigt 563
(siehe auch Laienpredigt)
Presse, katholische in Spanien 66 ff.
Prier (Gebet), Zeitschrift 215
Priester 38 f. 88 219 356
–, junge in Zaire 304
–, katholische in Österreich 69
–, laisierte 219 448 496
–, schwarze in Brasilien 412
– im Bistum Lugano 316 f.
Priesterausbildung in der Schweiz, Rahmenordnung 349
Priesterbruderschaft St. Peter 445 449
Priesterbruderschaft St. Pius X. 314 f. 365
–, Bischofsweihe(n) 314 364 417 540 f.
–, Traditionsbegriff 365
Priestermangel 106 f. 356
–, Folgeerscheinung 356
– in der Schweiz 166 f. 318
– in Portugal 392
Priesterseminar, internationales 445
Priestertum 30 38 f.
–, allgemeines 577
–, ordiniertes Amt und 38
– der Frau siehe Frau(en)
Primat, päpstlicher 307 309 408

Privateigentum, Recht auf 139f.
Probleme, ökologische 503
Produktionsmethoden 431
Propaganda, atheistische 272 275
Prostitution, Prostituierte 426f. 430
Protestanten 336f.
–, Begegnung mit dem Papst in Österreich 381
– in Burundi 94
– in Malaysia 587
Protestantismus 21
–, deutscher 453
Psychologie 118

Q

Quantentheorie 342
Quellensteuer für die Kirchen 105f.
Quotenregelung 454 575
– beim ÖRK 465

R

Rasse 566f. 569
Rassenfrage in Brasilien 410ff.
Rassentrennung 223
Rassismus 367 412 553
Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 355 510f.
Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Erklärung zu AIDS 405 424ff.
–, Erklärung zum Sonntag 182ff.
Rat für die Einheit der Christen 362
Recht 525ff. 530f.
–, Souveränität gegenüber dem Staat 527
Rechtgläubigkeit 306
Rechtsstaat 526 529
–, Begriff des 554
–, Widerstand im 554
Reconciliatio et paenitentia 136
Redemptor hominis 160
Reformierte 355
Regierungsfähigkeit 471f.
Regimini ecclessiae universae 360 362
Reichskristallnacht, -pogromnacht 1938 548 566 568f.
Rekruten, Wehrdienstleistende 313
Religion(en) 64 104 123 172 274 344f. 395 420f. 485f. 534f. 537ff. 546
–, jüdische 568f.
–, neues Nachdenken in der Sowjetunion 271ff. 323
–, Verhältnis zu den anderen 450
–– zu den nichtchristlichen 465
– heute 63
– und Gorbatschow 274 456
– und Kirche in Ungarn 457
– und Naturwissenschaften 341 343f.
Religionsfreiheit 62 104 159 270 418 420 423 448 450 456
–, Einschränkung in Malaysia 586
–, mangelnde in islamischen Ländern 52
– in der Sowjetunion 311
Religionslehrer 89f.
Religionspolitik in der Sowjetunion 311 322 456f.
– in Vietnam 485f.
Religionsunterricht 238 550
–, Streit in Nordrhein-Westfalen 311f.
– in Burundi 95
– in Frankreich 504
Religionswissenschaft, neue in der Sowjetunion 275
Renten 83
Rentenalter 12
Rentenbeiträge 84
Rentenempfänger – Beitragszahler 78
Rentenlasten 82f.
Rentenversicherung 11ff. 77 82 201 304 521
–, beitragslose Zeiten 83
–, EKD-Denkschrift 11ff.
–, Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur 81ff.
–, Reform der 15 82ff. 328 330
Rentner, Krankenversicherungsbeitrag 523
Rerum novarum 124 126
Ritenstreit, indischer 149f.
Ritual 562f.
Rohstoffquellen 194
Ruhestand, Eintritt in den 84
Rus, Christianisierung (Taufe) der Kiewer 269ff. 320ff. 456
–, Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz 352
–, Millenniumfeier der ukrainisch-katholischen Kirche in Rom 397
Rüstungsexport 533

S

Sachzwänge 431
Sacrosanctum concilium (SC) 30
Safe sex 96
Sakrament(e) 29 296
–, Wort und 562
Säkularinstitute 546
–, Apostolat der Mitglieder der 348
Säkularismus 510
Sandinisten 225
Sapientia christiana 305
Sapoa (Nicaragua), Friedensverhandlungen 225
Schisma (Lefebvre) 214
(siehe auch Bischofsweihen, schismatische)
Schismen 450
Scho'a, Schoah 232ff. 570
Schöpfung 393 533 571f.
–, Verantwortung für die 470
(siehe auch Natur und Weltkonferenz für Gerechtigkeit ...)
Schriftauslegung, historisch-kritische 159
Schuld 233ff.
Schuldenkrise, internationale 315ff. 553
–, kirchliche Erklärungen zur 315f.
Schuldnerländer 316f. 502f.
Schulen, katholische 544
Schülerförderung (BAföG) 583
Schwangere, Beratung von 348 357
Schwangerschaftsabbrüche 48 212 240 312 553
–, Finanzierung von 357 406 523
Schwarze, brasilianische 410ff.
Schrift und Tradition 29f.
Schwellenländer 178f.
Seelsorge 535
–, Tiefenpsychologie und 535
Selbsthilfe, Hilfe zur 180
Sexismus 267
Sexualethik 2
–, evangelische 429
Selbsttötung, Beihilfe zur 589
Sexualerziehung 590
Sexualität 3 427 429f. 575
–, kirchliche Haltung zur menschlichen 268
–, verantwortliche 428
Sexualmoral, Haltung der Frauen gegenüber der kirchlichen 169
Sexualverhalten 426
Soldaten 313
Solidarität 132 137f. 140 160 333 521
–, Charta der 590
–, gesellschaftliche 579
–, internationale 553
Solidarność 347 458f.
Sollicitudo rei socialis, Entwicklungsenzyklika 124ff. 160 176ff. 372 479 484
Sonntag, christlicher 96 182ff. 432ff.
–, Schutz des 304 431ff.
Sonntags-, Feiertagsarbeit 183ff. 433f.
–, Ausnahmen 185 434
–, Gesetzentwurf zur 186
– in der Landwirtschaft 184
Sonntagsgebot 184f.
Sonntagsgottesdienst(e) 565
–, priesterlose 356 452
Sonntagsheiligung, -ruhe 184ff. 304 433

Sonntagsveranstaltungen 184 187
Soziale Frage 126 128 139 179
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 24 162 199 213 336 f. 413 f. 468 518
–, Quotenregelung 454
–, Wähler 413 f.
– und Pflegefallversicherung 199
Sozialisation 78 f.
Sozialismus 181
–, französischer 171 ff.
– in China 277
– in Polen 73
Sozialistische Partei in Österreich (SPÖ) 69 222
Soziallehre, katholische 124 f. 130 139 160
Sozialstaat 530
Sozialversicherung 331
–, Beiträge zur 16
Spiritualität, christliche 478
Splitterparteien 212
Sprache 395
Staat(en) 120 324 ff. 332 377 420 525 f. 528 ff. 566
–, Leistungserwartungen an den 328
–, Leistungsfähigkeit des 324 328 f.
–, sozialistische 353 f.
–, Überforderung des 327
– und Bürger 330
Staatsbürgerschaftsbegriff, traditioneller 518 f.
Staatssekretariat, päpstliches 360 ff.
Staatssymbole 326
Sterbebegleitung 589
Sterbehilfe 589
Sterilität 441
Steuerharmonisierung 331
Steuerrecht und Ausbildungsförderung 580
Steuerreform 330 468
Studierende, BAföG-geförderte 579
Subsidiaritätsprinzip 170 f. 522
–, Anwendung auf die katholische Kirche 307 309
Suchtkrankheiten 524
Sukzession, bischöfliche 30 37 39 ff.
Sünde(n) 136 ff. 141 234 368
–, Strukturen der 160
Sündenvergebung 34
Symbol(e) 116 f. 562 f.
Symbolik 326
–, kultische 295 f.
Syro-Malabaren 148 f.
Syro-Malankaren 148 f.

T

Tag der deutschen Einheit 374 ff.
Tarifpolitik 333
Taufe 27 ff. 42 219 f. 368 f. 464 562
–, Praxis der 31 f.
– und Glaube 32
(siehe auch Lima-Erklärungen ...)
Tausendjahrfeier der Taufe der Rus 269 ff. 320 ff.
–, Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz 352
Technologietransfer 140
Teilkirchen 306 f. 309
Teilzeitarbeit 332 f.
Terrorismus 131
Texte, Überprüfung liturgischer 305
Thatcherismus, christliche Herausforderung des 264
Theater 291 f. 296
– und die Kirche 297
Theologen, deutsche 476
–, französische 475 f.
Theologie 118 159 187 190 f. 477 f.
–, Balthasarscher Gesamtentwurf katholischer 474 f.
–, christliche 533
–, Erfahrungsdefizit in der 117
–, feministische 574 578
–, koreanische 229
–, legitimer Pluralismus in der 592
–, politische 538 541
–, wissenschaftliche 550
– der Geschlechter 477
– der Kirchenväter 476
– des Friedens, Seminar in Budapest 155
– und Naturwissenschaft 195
Theologieprofessoren, Berufungen von 305
Theologische Ontologie 477
Theologiestudenten 89
–, Frankfurter 352
Thomaschristen 147 ff.
Tierhaltung, artgerechte 290
Tiefenpsychologie und Seelsorge 535 f.
Tod 296
Toleranz 13 f. 420
Tote 295
Tötung 296
– auf Verlangen 589
Tradition 29 f. 52 156 214 423 533
–, Autorität der 37
–, Kontinuität des Konzils mit der 365
–, Sukzession in der apostolischen 39
–, katholische und evangelische liturgische 561
Traditionalisten 214 314 364 ff. 423 445 541
–, Bischofsweihe(n) 314 364 541
–, Einigungsprotokoll 314
–, Traditionsbegriff 365
–, Thesen der 417 ff.
– – und Evangelischer Bund 541
Transzendenzerfahrung 535
Trauung(en), kirchliche 168 257 259
Trinität 477
Trinitätstheologie 476
Tschernobyl 57 436
Tugenden 1 ff.
Turiner Grabtuch 551

U

Überalterung 76 f.
Überentwicklung 133 f.
Überproduktion, landwirtschaftliche 287 f.
Umgangsformen, kirchliche 536
Umkehr 137
Umma (islamische Glaubensgemeinde) 385
Umwelt 193 571
–, Sorge für die 132
–, Verschmutzung der 136 194
(siehe auch Natur)
Umweltbibliothek, Berlin 6 f. 108
Umweltpolitik 353
Unfehlbarkeit, päpstliche 159 592
(siehe auch Lehramt, kirchliches)
Ungeborenes, Schutz des 161
(siehe auch Leben, menschliches)
Ungehorsam, bürgerlicher 554 f.
Unionsparteien 24 414 501 f.
(siehe auch Christlich-Demokratische Union und Christlich-Soziale Union)
Unitatis Redintegratio (UR) 27 f. 30 33
Universalkirche 170 245
–, Einheit der 248
Universitäten, katholische in den USA 300
Unterdrückung 128
Unterentwicklung 125 128 f. 133 f. 139
Unternehmensgesellschaften 328

V

Vaterbild, biblisches 446
Verantwortung 436
– für die Welt 572
Verbände, katholische 202 336 f. 540
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Generalsynode 589
–, Rolle der lutherischen Kirche in der ökumenischen Bewegung 590
Verfassungsgerichtsbarkeit 527

Verkündigung, Glaubwürdigkeit der 560
Verschuldung, internationale 129
Versicherungspflichtgrenze 19
Versöhnung 223 234 236 571
– in Chile 515
– mit Gott 235 f. 428
– von Juden und Christen 234 f.
Vertrauen schaffen 328 f.
Verwaltung 528
– und Justiz 528
Verwaltungsgerichtsbarkeit 527
Verzeihen 235 f.
Vida Nueva, Zeitschrift 66 ff.
Vierte Welt 128 f. 177
Völker, Entwicklung der 126 f. 132
–, Rechte der 135
Volkskirche 546
Volkspartei(en) 416 530
Volk 21 376 566 f.
–, Kollektivschuld 223 568
– Gottes 38 71 167
Vorsorge, Einstellung zu 330

W

Wachstum, wirtschaftliches 332
Waffen 470
–, Produktion und Handel 131 181 510
Waffenstillstand in Mittelamerika 225
Waffentechnik 334
Wahlen 433
Wahrheiten, Hierarchie der 159 304 560
Währungs- und Notenbank, europäische 331
Waldsterben 196 436
Waren 331
Wehrdienst, Legitimität des 313
Weihesakrament 397
Welt 372 f. 421 435
–, Einheit der 128
–, Mensch und 372 374
–, Präsenz der Christen in der 339
–, Verantwortung für die 572
–, wechselseitige Abhängigkeit 129 132 137 140
Weltflucht 510
Weltkirche 309
–, Kommission 316 f.
Weltkonferenz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 86 446 463 552
–, katholische Mitarbeit bei der Vorbereitung der 466
(siehe auch Natur)
Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963, Montreal 29
Weltmissionskonferenz 464
Weltreligionen, Dialog der 344
–, Verhältnis des Christentums zu den 405 465
Weltverständnis, urchristliches 188
Weltwährungskonferenz 502
Weltwährungs- und -finanzsystem 140
Westeuropäische Union (WEU) 174
Wettbewerb, Bedingungen 334
–, internationaler 330
Widerstand, Begriff des 11
– gegen staatliche Anordnung (Schweiz) 555
Widerstandspflicht 554
Widerstandsrecht(e) 554 f.
Wirtschaftsasylanten 551
Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät der Universität Eichstätt 352
Wissen und Glaube 374
Wissenschaft 374 395
Wissenschaftsbegriff 532
Wissenschaftsgläubigkeit 345
Wohlfahrtsverbände und Pflegefallrisiko 199
Wohnungskrise 129
Wunschkind 403

Z

Zeit, befristete 188 ff.
Zeitdiagnose, Symposium zur 324
Zeitmythos 191
Zeitwahl 239 f.
Zentralismus in der katholischen Kirche 305 359 363 540 f.
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 336 338 ff.
–, Erklärung zur Agrarpolitik 287 ff.
–, Erklärung zur Gesetzlichen Rentenversicherung 81 ff.
–, Erklärung zur Strukturreform im Gesundheitswesen 521 ff.
–, Erklärung zur Zukunft des christlichen Sonntags in der modernen Gesellschaft 96
–, Gesprächskreis „Juden und Christen" 208 232 ff. 569
–, Herbstvollversammlung 48
– –, Erklärung „Für eine europäische Verfassung" 48
–, Leitwort für den Berliner Katholikentag 262
–, neues Präsidium 356 f. 588
–, Studientagung „Die Zukunft des Glaubens in unserem Land – zur Lage und zur Weitergabe des Glaubens 452 497 ff. 558 ff.
Zentrumspartei 336 f.
Zeugung, extrakorporale 441
Zionsgemeinde, Ostberlin 6 f. 108
Zweite Welt 177
Zweites Vatikanisches Konzil 103 125 404 f. 423 451
– im Verhältnis zur kirchlichen Gesamttradition 450
– und Traditionalisten 417 ff.

Länder

A

Afghanistan 144 441
–, Sowjetisierung 443
–, Truppenabzug 442
–, Widerstandsbewegung, Parteien 443 f.
–, zukünftiges Schicksal 444
Afrika 144 480
–, Islam und Christentum in 382 ff.
–, vierte Papstreise nach 460 f.
Ägypten, Islam in 384
Algerien 178
–, Islam in 383 f.
–, katholische Kirche in 384
Angola, Papstbesuch in 460
Asien 480
Australien 204 f.

B

Bolivien 265
–, Kirche in 266
–, Papstbesuch in 265
Botswana, Papstbesuch in 461
Brasilien 410 ff.
–, Rassenfrage in 410
–, Schwarzen-Bewegung „Movimento Negro" 411
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 21 24 f. 164 f. 261 317 337 353 f. 365 501
–, AIDS in der 425
–, Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen 491
–, Ausländerpolitik, -recht 516 ff.
–, Bevölkerungsrückgang in der 26
–, Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche in der 154 f.
–, Einwanderung in die 26 f. 81 146 517 f.
–, Gesundheitswesen in der 522
–, Industriestandort 331 f.
–, Kirchensteuersystem in der 256
– als Indizstaat 526
Burundi 92 ff.
–, Bagaza-Putsch 1976 94 f.
–, Bürgerkrieg 1972/73 93 f.
–, Feudalsystem 93
–, katholische Kirche in 92 94 f.
–, neue Verfassung 1981 94 f.
–, Sahwanya (Hügelgemeinschaften) 94

C

Chile 511 ff.
–, Kirche in 515
–, Militärs in 512 f. 515
–, Oppositionsparteien in 514
–, Rechtsparteien in 512 f.
– nach dem Plebiszit 511 f.
China (Volksrepublik) 178 276 ff. 307 330 484
–, Bischofsernennungen in 278 ff.
–, Evangelisierung in 280
–, Kampagne gegen die bürgerliche Liberalisierung 277
–, katholische Kirche in 278 f.
–, Kirchenwachstum in 279 f.
–, Nationalitätenpolitik in 278
–, Personalentscheidungen 276 f.
–, Rehabilitierung des Konfuzius 281
–, Unruhen in Tibet 278
–, Verhältnis von Staat und kommunistischer Partei 277
–, Verwaltungsamt für das Presse- und Verlagswesen 278
Costa Rica 146

D

Deutsche Demokratische Republik (DDR) 6 25 47 253 353 375
–, Ausbürgerungsproblematik 261
–, Ausreisewillige 109
–, Beziehungen von Staat und Kirchen in der 108 f. 161 358 f. 510
–, christliche Existenz in der 348 f.
–, evangelische Kirche in der 457
–, katholische Christen, Kirche in der 541 571 ff.
–, Ökumenische Versammlung aller Kirchen in der 573
–, Synode des Evangelischen Kirchenbundes in der 492
Deutschland 376 f.

E

El Salvador 145 225
–, christdemokratische Partei 462
–, Guerilla-Organisationen FMLN 463
–, Kirche in 462 f.
–, „Nationale Debatte" in San Salvador 462
–, Parlaments- und Kommunalwahlen 226
England 64 332
–, Kirche von 64 ff. 264 407
–, Sozialpolitik der Regierung 264
Europa 24 f. 471 480 506
–, christlicher Glaube in 510
–, Gegenwartsaufgaben der Kirchen in 511
–, katholische Ortskirchen in 355
–, Katholizismus in 589
–, Neuevangelisierung 355
–, Symposion über die 581
– als Wirtschaftsgemeinschaft 353
– zwischen Säkularismus und Weltflucht 510

F

Frankreich 13 26 365 377
–, Abtreibungspille, Kontroverse über die 590
–, bevölkerungspolitische Maßnahmen in 80
–, Bischofsernennungen in 110 f.
–, Christentum und Kirche in 13 f.
–, Entwicklungshilfe und Evangelisierung 590
–, katholische Entwicklungshilfe-Organisationen in 481
– –, Kampagnen der Figaro-Magazine gegen das bischöfliche Hilfswerk CCFD 482 f.
–, kirchliche Entwicklungsarbeit in 479 ff.
–, nichtkonfessionelle Entwicklungsorganisationen 482
–, offene Laizität, Laizismus 504 590
–, Papstreise nach 539
–, priesterlose Sonntagsgottesdienste 356
–, protestantische Entwicklungshilfsprogramme 481
–, Religionsunterricht an Schulen 504
– vor den Präsidentschaftswahlen 171 ff.

G

Ghana 178
Guatemala 145 f. 226

H

Haiti 112
–, katholische Kirche in 112 f.
–, Wahlen in 112
Honduras 145 f. 178 226

I

Indien, Christen aus niedrigen Kasten 496
–, Christentum in 147
–, katholische Kirche in 147
–, orientalische Kirchen in 150 f.
Iran 444
Israel, religionsstatistische Umfrage 544
– und Anerkennung durch den Papst 380
Italien, kirchliche Kursbestimmung 216 ff.

J

Japan, Wandlungen in der Machtpolitik 330

K

Kolumbien 178
Korea, interreligiöser Dialog in 230
–, katholische Kirche in 227 ff.

L

Lateinamerika 145 480
–, neunte Papstreise nach 265 ff.
Libyen, Islam in 383 f.

M

Malaysia 178
–, Christliche Föderation von 587
–, christliche Ureinwohner 587
–, Einschränkung der Religionsfreiheit in 586
–, katholische Kirche in 586 f.
–, Malaisierung der Gesellschaft 584
–, Minderheiten in 584
–, Opposition in 584 f.
–, religiöse Literatur in 586
Marokko, Islam in 383 f.
Mexiko 145 f.
Mittelamerika, Lage nach Esquipulas und Sapoa 224 ff.
Mosambik, Papstbesuch in 461

N

Namibia, Papstbesuch in 460
Nicaragua 145 147 224 f. 462
Niederlande, Charismatische Erneuerung in den 592
–, Verhältnis katholischer Frauen zur Kirche 168 f.
Nigeria 178
–, Christen und Muslime in 386
–, Sharia-Gesetzgebung 386
Nordafrika, Islam in 383 f.
–, katholische Kirche in 384

O

Österreich 68 ff. 222 ff.
–, Bischofsernennungen in 71 379
–, Gedenkjahr des „Anschlusses" 68 ff. 222 f. 566
–, katholische Kirche in 69 ff. 223 381 590
–, kirchliche Entwicklungsarbeit in 240 ff.
–, Verhältnis zur EG 70
–, zweiter Papstbesuch in 70 f. 224 253 379 ff. 590

P

Pakistan 444
Panama 227
Paraguay, Papstbesuch in 266
–, Staat-Kirche-Beziehungen 100 266
Peru, Papstbesuch in 267
Philippinen 178 249 ff.
–, Ämterpatronage 249
–, Guerilla-Bewegungen 250
–, Hirtenbrief der Bischöfe „Solidarität für den Frieden" 448
–, Reformpolitik 249 251
–, Rolle der katholischen Kirche 251 f.
Polen 265 345 457 ff.
–, Atmosphäre zwischen Staat und Kirche 74
–, deutschsprachige Gottesdienste, Seelsorge in Oberschlesien 556 f.
–, junge Generation in 346
–, katholische Kirche in 457 459
–, Unruhen in 345 ff.
–, „wilder" Streik in 346 458
–, Wirtschaftslage, -reform 347 458 f.
–, Zeichen des Wandels 72 ff.
–, zivilisatorischer Niedergang 459
Portugal 388 ff.
–, katholische Kirche in 391 f.
–, Opposition in 390

R

Rumänien, Perestroika in 457
–, rumänisch-orthodoxe Kirche 457

S

Schweden 332 334
Schweiz 165 f. 334 365
–, Beziehungen zwischen Kirche und Staat, Gesetz von 1886 318
–, Bischofsernennung in Chur 214
–, Bistum Lugano, neuer Bischof 317 ff.
–, Entwicklungshilfe, -politik 43 ff.
–, Kirchen-Asyl in der 554
–, kirchliche Berichterstattung in Radio und Fernsehen 62 f.
Sowjetunion (UdSSR) 256 330 354
–, Beziehungen zwischen Kirche und Staat 271 ff.
–, Bündnis mit Vietnam 484
–, Gorbatschow und die Religion 274 456
–, Katholiken in der 311 323
–, Kontakte mit dem Heiligen Stuhl 311
–, Muslime in der 442 ff.
–, neuer Rat für Angelegenheiten der Religion 274
–, neue Religionsgesetzgebung, -politik, -wissenschaft in der 271 ff. 322 410 456
–, neues Interesse an Religion 271 ff. 323
–, neues Gesetz über die Gewissensfreiheit 311 457
–, Religionsfreiheit in der 311
–, Tausendjahrfeier 269 ff. 320 ff.
– –, Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur 352
–, Trennung von Kirche und Staat 456
–, Zunahme religiöser Aktivitäten 208
– und Afghanistan 442 ff.
Spanien 66 170
Südafrika, Apartheid in 553 592
–, Papstbesuch in 460 f.
–, Sanktionsforderungen 553
Sudan, Islam im 387
–, katholische Kirche im 387
–, Sharia-Gesetzgebung im 387
Swaziland 401

T

Taiwan, Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und 278 f.
Thailand 178
Tibet, Unruhen in 278
Tschechoslowakei (ČSSR) 104
–, Unterschriftenaktion für Religionsfreiheit 155 f.
–, Verhältnis zur katholischen Kirche 301
Tunesien, Islam in 383 f.
Türkei, Christen in der 52

U

Uganda 151 f. 178
–, Aids in 153
–, Jugend in 154
–, katholische Kirche in 153 f.
Ungarn 448
–, Kirche in 448 457 544
Uruguay, Papstbesuch in 265 f.

V

Vatikan, Heiliger Stuhl, Beziehungen zwischen Taiwan und dem 278 f.
–, Finanzsituation des 8
–, Haushaltsschwierigkeiten des 52
–, Kontakte mit der Sowjetunion 311
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 26 145 330 332 463
–, AIDS in den 425
–, Arbeitslosigkeit in den 493
–, katholische Universitäten in den 300
–, multiethnische und multikulturelle Gesellschaft in den 518
–, Präsidentschaftskandidaten 163
–, Rolle in Mittelamerika 225 ff.
Vietnam 484 ff.
–, Bündnis mit der UdSSR 484
–, katholische Kirche in 486 488
–, protestantische Kirchen in 486
–, Reformen in Staat in Partei 485
–, Staat-Kirche-Verhältnis in 484 486 f.
–, staatliche Überwachung der Religionen in 485
–, Statistik der Religionen in 486

W

Westafrika, Islam in 386

Z

Zimbabwe, Papstbesuch in 460 f.

Personen

A

Aarflot, Andreas, Bischof von Oslo 171
Abälard, Peter 575
Adam-Schwätzer, Irmgard 161
Adorno, Theodor W. 297
Aguilar, Fernando Sebastián, Erzbischof-Koadjutor von Granada 256
Aguirre, Luis P. 155
Agursky, Michail 273
Ajtmatov, Tschingis 272
Albrecht, Carl 341
Albrecht, Ernst 340 413
Alfrink, Bernhard, Kardinal früherer Erzbischof von Utrecht 100
Allende, Salvador 513
Allers, Rudolf 472
Amendt, Gerhard 312
Amin Dada, Idi 152
Andrejewa, Ivina 271
Antón, Angel 170 247
Apel, Hans 454
Aquino, Corazón 249
Aquino, Paul 249
Arap Moi, Daniel 153
Arber, W. 438
Archila, Jorge Luis 146
Arias, Oscar 224
Aristide, Bertrand 113
Astafjew, W. 272
Augustinos, Metropolit 491
Aymans, Winfried 202
Azcona, José 226

B

Bachl, Gottfried 297 446 575
Backer, Jim 163
Badie, Bertrand 99
Bagaza, Jean-Baptiste 92 ff.
Baggio, Sebastiano Kardinal 360
Bagnard, Guy, Bischof von Bellay 111
Bahr, Egon 349
Baldermann, Ingo 85
Ballestrero, Anastasio Kardinal, Erzbischof von Turin 551
Balmer, Heinrich 115 f.
Balthasar, Hans Urs von Kardinal 51 61 207 310 347 396 472 ff. 576
Balweg, Conrado 250
Balzer, Detlef 18
Barre, Raymond 174 f. 204
Barrett, David 383
Barschel, Uwe 4 f.
Barth, Karl 190 395 473
Baum, Wilhelm Wakefield Kardinal 57 155
Baumann, Gabriel 445
Baumgartner, Arnim 495
Baumgartner, Hans-Michael 577
Bäumler, Christof 97
Bayer, O. 393
Bayerlein, Walter 356 588
Beckel, Albrecht 357
Becker, Manfred 108
Bedarte, Alfonso C. 438
Beinert, Wolfgang 50 445
Belak, Zoltán 156
Bellah, Robert N. 538
Beltritti, Giacomo Giuseppe, früherer lateinischer Patriarch von Jerusalem 60
Bender, Peter 73 255
Bender, Ryszard 74
Bennett, Gareth 64
Bennigsen, A. 442
Bengsch, Alfred Kardinal 592
Berendt, Joachim-Ernst 344
Berg, Karl, Erzbischof von Salzburg 69 71 204 223 496
Berger, K. 293
Bernanos, Georges 475
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chicago 97 359 397 493
Bertie, Andrew 256
Bertram, Adolf, Kardinal Erzbischof von Breslau 556
Bertram, Hans 255
Bescoud, Yves, früherer Weihbischof in Meaux 111
Beykirch, Ursula 205
Bingen, Dieter 347
Binswanger, Karl 52
Binswanger, Ludwig 543
Birnbacher, Dieter 196
Bisig, Joseph 418 445
Bitschkow, Aleksej 271
Blanquart, Paul 99
Blasquez, Ricardo 171
Blecha, Karl 69
Bleeser, Peter 263
Bloch, Ernst 189
Blondel, M. 475
Bloy, Léon 475
Blüm, Norbert 59 161 199
Böckle, Franz 438 490
Boesak, Allan 461
Boff, Leonardo 157 207 541
Boler, David 587
Borcke, Astrid von 273 276
Bouillard, Henri 475
Brand, Charles, Erzbischof von Straßburg 506
Bräuer, Siegfried 496
Brieskorn, Norbert 197
Brocke, M. 395
Broucker, José de 67
Brox, Norbert 344
Broxup, M. 442
Bruhin, Josef SJ 554
Brück, Michael von 344
Brunner, Emil 395
Buber, Martin 571
Bucher, Anton Alois 118
Büchsel, E. 395
Bühring, Marga 464
Budde, Hermann 90
Bühler, Pierre 255
Bullet, Gabriel, Weihbischof der Diözese Fribourg-Lausanne-Genf 352
Bürkle, Horst 447
Burchardt, Gabriele 147 227 392 515
Bush, George 163
Buyoya, Pierre 92 ff.
Bykow, Wasil 272

C

Caetano, Marcello 388
Caffarra, Carlo 549
Calvez, Jean-Yves 589
Calvin, Johann 562
Caminada, Christianus, früherer Bischof von Chur 214
Camus, Carlos, Bischof von Linarcs (Chile) 515
Candolfi, Joseph, Weihbischof in Basel 352
Canestri, Giovanni Kardinal, Erzbischof von Genua 347
Capol, C. 474
Capra, Fritjof 194 344
Caprio, Giuseppe Kardinal 8 52
Cardiel, J. Rubio 438
Carneiro, Francisco Sá 388
Carstens, Manfred 415 496
Casaroli, Agostino, Kardinal-Staatssekretär 8 269 310 322 360
Casel, Gertrud 263
Cassidy, Edward 310
Castillo, José-Maria 304
Castillo Lara, Rosalio Kardinal 360
Castro, Emilio 87 366 ff. 464
Castro Mayer, Antonio de, früherer Bischof von Campos (Brasilien) 364
Cavaco Silva, Anibal 388 ff.
Ceausescu, Nicolae 448 551
Cerezo, Vinicio 226
Chan, Jonathan 281
Chargaff, Erwin 342
Charentenay, Pierre de 484
Chartschew, Konstantin 208 273 321 457
Chen Tien-Xiang, Gabriel 256
Chen Yun 277
Chiappini, Azzolino 319
Chirac, Jacques 95 175 204
Chung-Liang Al Huang 344
Clancy, Edward Bede Kardinal, Erzbischof von Sydney 205 347
Claude, Sylvio 112
Claudel, Paul 475
Clauss, Armin 199
Clemens VII. 551
Coiffet, Denis 445
Cojuangco, José 249
Colasuonno, Francesco 52 301
Congar, Yves-Marie 14 301
Constantin, Ernst Otto 357
Conzemius, Victor 494
Corecco, Eugenio, Bischof von Lugano 317 352 450
Coste, René 86
Couturier Abbé 592
Craig, William Lane 303
Craxi, Bettino 455
Cserháti, József, Bischof von Pécs (Ungarn) 448
Csoklich, Fritz 71 224 382
Curran, Charles 157 304
Czempiel, Ernst-Otto 51

D

Dams, Theodor 176 ff. 578 584
Danneels, Gottfried Kardinal, Erzbischof von Mecheln – Brüssel 57
Daniélou, Jean 475
d'Arcis, Pierre, Bischof von Troyes 551
Dassmann, Ernst 534
D'Aubuisson, Roberto 226 463
Decourtray, Albert Kardinal, Erzbischof von Lyon 100 111 155 157 315 590
Degenhardt, Johannes Joachim 311
Deile, Volkmar 496
Delvalle, Eric 227
De Mita, Ciriaco 216 455
Demski, Eva 539
Demke, Christoph, evangelischer Bischof von Magdeburg 510
Demmer, Klaus 438 ff.
Deng Xiaoping 276
Descalzo, José Luis Martín 66
Dimitrios I., ökumenischer Patriarch 47 61
Döbert, Rainer 538
Domenach, Jean-Marie 351
D'Onorio, Joël-Benoît 110
Donskoj, Dimitrij 321
Doré, Joseph 589
Dos Santos, Alexandre José Maria Kardinal, Erzbischof von Maputo 348 461
Doucet, Ferdinand 116
Drewermann, Eugen 114 447 f. 531 ff.
Drews, Peter 252 444 588
Driescher, Michael 195
Dubiel, Helmut 298
Dubois-Dumée, Jean-Pierre 215
Dukatis, Michael 163
Duprey, Pierre 407
Dürr, Hans-Peter 342
Duval, Joseph, Bischof 590
Duvalier, Jean-Claude 112

E

Ebeling, Gerhard 117
Edvardson, Cordelia 293
Edwards, R. 438
Eibl, Hans 472
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 194
Eichendorff, Joseph von 556
Engelhard, Hans 504
Enomiya-Lassalle, Hugo 342 344
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, früherer Erzbischof von Madrid 67
Enrile, Juan Ponce 249
Eppler, Erhard 349
Erbrich, Paul 194
Estrada, Juan-Antonio 304
Etchegaray, Roger Kardinal 269
Evers, Georg 151 227 ff. 281 388 489

F

Fabel, Arthur 303
Falcão, José Freire Kardinal, Erzbischof von Brasilia 347
Falcão, Manuel, Bischof von Beja (Portugal) 392
Falcke, Heino 348
Falise, Michel 57
Falwell, Jerry 163
Famerée, Joseph 591
Fan, Josef, Bischof von Baoding (China) 279
Fanfani, Amintore 216

Fang Lizhi 277
Faulhaber, Michael Kardinal 567
Feldhoff, Norbert 261
Felici, Angelo Kardinal 110 347 400
Fellay, Bernard 364
Ferraro, Barbara 208 352 448
Figueira, Vera 411
Filaret, Metropolit 320
Fink, Ulf 202
Forck, Gottfried, Bischof der Kirche von Berlin–Brandenburg 253 261
Forster, Karl 9
Forte, Bruno 510
Foucault, Michel 299
Fox, Matthew 592
Franić, Frane, früherer Erzbischof von Split-Makarska 496
Frankl, Viktor 223
Freitas do Amaral, Diego 390
Fresno, Juan Francisco Kardinal, Erzbischof von Santiago 515
Frevert, Ute 299
Frey, Christopher 207
Fries, Heinrich 98
Frisch, Alfred 176
Frühwald, Wolfgang 197
Fuchs, Josef 351
Fuchs, Ottmar 495
Füssel, Kuno 542

G

Gábriš, Julius, früherer Bischof von Trnava (Tyrnau) 52 301
Gagnon, Édouard Kardinal 315 366
Gailani, Ahmad 444
Gaillot, Jacques, Bischof von Évreux 590
Galarreta, Alfonso de 364
Gamillschag, Franz 445
Ganoczy, Alexandre 195
Gantin, Bernardin Kardinal 364
García, Alán 267
García y García, Antonio 170
Gaßmann, Günther 446 447
Gaucher, Guy, Weihbischof von Bayeux und Lisieux 111
Geffré, Claude 541
Geiss, Imanuel 49
Geißler, Heiner 59 414 544
Genscher, Hans-Dietrich 59
Gérard, Joseph 461
Gerber, Uwe 575
Gesché, Adolphe 303 543
Gese, Hartmut 99
Ghermani, Dionisic 457
Gijsen, Johannes Baptist, Bischof von Roermond 110
Gindrod, John, Erzbischof, Primas der anglikanischen Kirche von Australien 205
Giordano, Michele Kardinal, Erzbischof von Neapel 347
Giscard d'Estaing, Valéry 75 171
Giussani, Luigi 118 ff. 317
Glemp, Józef Kardinal, Primas von Polen 557
Glotz, Peter 297 454
Gnilka, Joachim 445
Goddijn, Walter 110
Gössmann, Elisabeth 575
Gonella, Luigi 551
Gonzáles, Carlos 515
Gorbatschow, Michail 4 50 253 271 ff. 310 321 410
Gorbatschowa, Raissa 320
Gore, Albert 163
Göring, Heinz 90
Görres, Albert 447
Greenacre, Roger 171
Grégoire, Paul Kardinal, Erzbischof von Montréal 347
Grelot, Pierre 52
Grénion, Cathérine 110
Greschat, Martin 494
Gröber, Conrad Erzbischof von Freiburg 567
Groer, Hans Hermann Kardinal, Erzbischof von Wien 347
Groscurth, Reinhard 399
Grosser, Alfred 529
Grosz, Paul 380
Gründel, Johannes 589
Gruhl, Herbert 213
Gründer, K. 393
Grycz, Wolfgang 457
Guardini, Romano 472
Guillamón, Vicente Alejandro 66
Gurian, Waldemar 9
Gutiérrez, Gustavo 229 541
Guzmán, Jaime 513
Gysi, Klaus 358

H

Haas, Wolfgang, Koadjutor des Bistums Chur 214
Habermas, Jürgen 49 207 298 f.
Habgood, John, Erzbischof von York 65 464
Hacke, Axel 538
Haider, Jörg 70
Halbfas, Hubertus 116
Hamann, Johann Georg 393
Hamer, Jérôme Kardinal 8
Hanselmann, Johannes, bayerischer Landesbischof 6 208
Hansen, Ursula 357 588
Häring, Bernhard 438
Häring, Hermann 254
Harles, Lothar 263
Harris, Barbara 544
Härtling, Peter 254
Hartmann, Heinz 543
Hasenbalg, Carlos 411
Haslauer, Wilfried 224
Hassauer, Friederike 299
Hättich, Manfred 20 324 ff.
Havlicek, Hilde 52
Hebel, Johann Peter 254
Heer, Friedrich 69 304
Hehl, Ulrich von 9
Heidegger, Martin 98 190
Heine, Susanne 446 576
Heitzer, Willi 18
Hekmatyar, Gulbuddin 443
Held, Heinz Joachim 464 491
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 490
Hengsbach, Franz Kardinal, Bischof von Essen 310 316 347 540
Hengsbach, Friedhelm 335 ff.
Henrici, Peter 255
Hentig, Hartmut von 300
Henzler, Marck 347
Herder-Dorneich, Philipp 16
Herms, Eilert 207
Hernu, Charles 174
Hertz, Anselm 97
Hertzsch, Klaus-Peter 349
Hervieu-Léger, Danièle 107
Herzog, Roman 374 ff.
Hesse, Gunter 254
Hickey, James Aloysius Kardinal, Erzbischof von Washington 347
Hildegard von Bingen 575
Hirsch, Richard 493
Hirschler, Horst 208
Hlond, Augustin Kardinal 350
Hoffmann, Karl-Heinz 358
Höffner, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 8 396 436 570
Hofmann, Werner 106
Holl, Adolf 537
Holzer, Jerzy 72
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 552
Honecker, Erich 6 108 161
Horkheimer, Max 297
Hornsby-Smith, Michael P. 206
Hourdin, Georges 215
Hübner, Jürgen 344
Hu Qiaomu 277
Hu Yaobang 276
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 65 264 592
Hürten, Heinz 9 f.
Hussey, Patricia 208 352 448

I, J

Ibrahim, Anwar 585
Ilger, Rainer 544
Imesch, Joseph L., Bischof von Joliet (Illinois) 256 267 398
Iniesta, Alberto, Weihbischof in Madrid 67
Innitzer, Theodor Kardinal 567
Jackson, Jesse 163
Jaeggi, Urs 63
Jäger, Willigis 344
Jaide, Walter 398
Jakob, Richard 180
Janku, Vladimir 301
Janssen, Heinrich-Maria, Bischof von Hildesheim 544
Jarowinsky, Werner 359
Jarpa, Sergio 513
Jaruzelski, Wojciech 72 459
Jauß, Hans Robert 298
Javierre Ortas, Antonio Maria Kardinal 347
Jeismann, Karl-Ernst 298
Jenkins, David, Bischof von Durham 66 264
Jenninger, Philipp 548 f.
Jens, Walter 254
Jetter, Werner 351
Jewtuschenko, Jewgenij 272
Jin Luxian, Aloysius, Bischof von Shanghai 279
Jochum, H. 395
Johannes Paul II. 47 61 f. 100 124 ff. 156 158 224 252 372 ff. 380 ff. 396 400 404 445 496 506 ff. 539 549 566 569 f. 574 ff. 577
John, Barbara 516 ff.
Jonas, Hans 188 342 395
Joos, Joseph 9
Jospin, Lionel 174
Julien, Margerette 100
Jullien, Jacques, Erzbischof von Rennes 57
Jung, Hans-Gernot, Bischof von Kurhessen–Waldeck 552
Juquin, Pierre 172 175
Jurić, Ante, Erzbischof von Split-Makarska 496

K

Kallscheuer, Otto 538
Kalnins, Harald, Bischof für die deutschsprachigen lutherischen Diasporagemeinden in den zentralasiatischen Sowjetrepubliken 592
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 496
Kandler, Karl-Hermann 495
Karrer, Leo 166
Kasper, Walter 9 247 447 496 533 589
Katholikos Vasgen I., Patriarch der Armenier 400
Kaufmann, Ludwig 97
Kaut, Bernd 154
Kazantzakis, Nikos 493 505
Kehl, Medard 205
Keler, Hans von, früherer Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg 52
Kerber, Walter 196 303 589
Kessler, Michael 255
Kiechle, Stefan 99
Kim, Stephen Kardinal, Erzbischof von Seoul 227 ff.
Kirchschläger, Rudolf 69
Kiszczak, Czesław 457
Kitingan, Joseph Pairin 587
Klemm, Klaus 90
Klier, Freya 109
Klinger, Elmar 589
Kluge, Thomas 399
Knall, Dieter 381
Knapp, Andreas 351
Köcher, Renate 257
Kocher, Hermann 494
Kocka, Jürgen 299
Kohl, Helmut 4 58 105 549
Kolakowski, Leszek 436
Kolesnikow, L. 274
Komonchak, Joseph A. 171
König, Franz Kardinal, früherer Erzbischof von Wien 223 253 308 382 438
Kopfermann, Wolfram 453
Körtner, Ulrich H. J. 542
Koslowski, Peter 538
Krämer, Peter 247
Kredel, Elmar Maria, Erzbischof von Bamberg 313
Krawczyk, Stephan 108 f.
Kreile, Reinhold 162
Krenn, Kurt, Weihbischof in Wien 71 364 382 400 449
Krol, John Kardinal, Erzbischof von Philadelphia 97
Król, Marcin 72
Kron, Heinrich 304
Kronenberg, Friedrich 9
Krusche, Günter 86 108
Krusche, Peter, Bischof von Hamburg 453
Krusche, Werner, früherer Landesbischof von Magdeburg 162
Kruse, Martin, Bischof, EKD-Ratsvorsitzender 105 316 491 544
Krywelew, I. 272
Kuehn, Louis, früherer Bischof von Meaux 111
Kühnert, Hanno 551
Kullmann, Wolfgang 195
Küng, Hans 157
Küng, Klaus 382
Kurz, Hans Rudolf 222
Kuschel, Karl-Josef 254
Kyrill, Erzbischof von Smolensk und Wjasma 155 271 321

L

Ladrière, Paul 110
Lafontaine, Oskar 550
Laghi, Pio Erzbischof, Apostolischer Pronuntius in den USA 359 406
Lagos, Ricardo 512
Laino, Domingo 266
Lajoinie, André 175
Lamet, Pedro Miguel 66 f.
Lämmert, Eberhard 297
Langer, Heidemarie 344
Langgässer, Elisabeth 293
Laska, Reinhard 537
Laurel, Salvador 249
Laurien, Hanna-Renate 52 357 558 f.
Law, Bernhard Kardinal, Erzbischof von Boston 97
Lazzati, Giuseppe 216 301
Lebeda, Ján, Weihbischof in Prag 301
Le Duan 485
Le Duc Tho 485
Lefebvre, Marcel 203 213 314 364 404 f. 417 f. 445 449 507 540 561
Legrand, Hervé 170
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 4 10 105 165 169 315 352 446 456 491 540 559 f. 574 ff.
Leich, Werner, Landesbischof von Thüringen 161 492 510
Leiprecht, Karl Joseph, früherer

Bischof von Rottenburg–Stuttgart 304
Lemercier-Quelquejay, C. 442
Leonard, Graham, Bischof von London 65
Le Pen, Jean-Marie 172 175 204
Lepsius, Rainer 298
Łętowska, Ewa 74
Lettmann, Reinhard, Bischof von Münster 312
Levillain, Philippe 110
Levinas, E. 395
Lewitin, Rabbi von Leningrad 271
Lichatschow, Dmitrij S. 272
Lichtenberg, Bernhard, Berliner Dompropst 566
Link, Christian 494
Li Peng 277
Li Xiannian 277
Lill, Rudolf 10
Linke, Detlef Bernhard 399
Lippert, Peter 473
Liška, Antonin, Weihbischof in Prag 301
Lissner, Anneliese 574
Lityński, Jan 72
Liu Binyan 277
Löffler, Kurt 358
Loewenstein, Bedrich 495
Logister, Wiel 591
Lohfink, Gerhard 114 447
Lohse, Eduard 208
López Trujillo, Alfonso Kardinal, Erzbischof von Medellín 352
Lorenz, Wolfgang 491
Lorenzer, Alfred 118 542
Löser, Werner 479
Lourdusamy, D. Simon Kardinal 151
Löw, Reinhard 439
Lowack, Ortwin 162
Löwenstein, Karl Fürst zu 356
Lubac, Henri de 246 310 396 475
Lubachivsky, Myroslaw Kardinal, Großerzbischof von Lemberg 271 397
Lübbe, Hermann 194
Lüscher, Kurt 591
Luhmann, Niklas 192 299
Luneau, René 110
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 110 350 366 504 589f.
Luthe, Hubert, Weihbischof in Köln 489
Luther, Martin 254 562
Luz, Ulrich 494

M

Maas-Ewerd, Theodor 349
Mabutas, Ricardo, Erzbischof von Davao (Philippinen) 252
Mackenroth, Gerhard 580
Mackinnon, Catherine 207
Madelin, Henri 589
Mahoney, J. 440
Maier, Hans 9f. 356 446 525ff. 559f. 588f.
Malinowski, Roman 74
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 304
Mamie, Pierre, Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg 214
Mann, Golo 224
Manzanares, Julio 170f. 247
Maréchal, J. 475
Margéot, Jean Kardinal, Bischof von Port Louis (Insel Mauritius) 310 347
Marino, Eugene A., Erzbischof 256
Marlet, Michael SM 589
Martelli, Claudio 455
Martin, Jacques Kardinal 310 347
Martínez Somalo, Eduardo Kardinal 310 347 400
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 217 269 438 510
Marx, Karl 207
Marx, Wilhelm 9
May, John, Erzbischof von St. Louis 97 208
Mayer, Augustin, Kurienkardinal 366 400 445 449 590
Mazarin, Jules, früherer Kardinal 111
Mazarin, Michel, früherer Bischof 111
McGrath, Marcos Gregorio 227
Mead, George Herbert 117
Mead, Sidney 206
Mechtenberg, Theo 457
Meçlewski, Edmund 74
Meier, Christian 49
Meisner, Joachim Kardinal, Bischof von Berlin 48 105 109 204 541 572
Meletios, Exarch des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel 100
Mena, Chavez 462
Méndez Asensio, José, Erzbischof von Granada 256
Mendt, Dietrich 348
Merks, Karl-Wilhelm 489
Mesters, Erik, Erzbischof (Lettland) 592
Mette, Norbert 97
Metz, Johann Baptist 193 299
Meyer, Harding 447
Meyer-Abich, Klaus Michael 194
Meyer-Wilmes, Jürgen 357 588
Michajlov, M. 273
Michnik, Adam 347 459
Micombero, Michel 93
Miegel, Meinhard 200
Mieth, Dietmar 2 97 254
Mijaddidi, Sighbutallah 444
Miklós, Imre 156
Mischnick, Wolfgang 17
Mitscherlich, Alexander 257
Mitterrand, François 176 204
Mlynař, Zdeněk 274
Möllemann, Jürgen 578
Mohamad, Mahathir 584ff.
Mohammadi, Mohammed Nabi 444
Mojana di Cologna, Angelo de 256
Moltmann, Jürgen 155 190 207 299
Montero Moreno, Antonio, Bischof von Bâdajoz (Spanien) 66f.
Moreau, L. 385
Moreira Neves, Lucas Kardinal, Erzbischof von São Salvador de Bahia 310 347
Moro, Aldo 217
Moser, Georg, früherer Bischof von Rottenburg–Stuttgart 304
Motel, Hans-Beat 491 552
Mronz, Dieter 162
Mudge, Lewis 100
Mudygin, Michail, Erzbischof von Wologda und Welikij Ustjug 271
Mugabe, Robert 460
Mühlen, Heribert 207
Müller, Alfons 358
Müller, Willi 279
Müller-Goldkuhle, Peter 536
Murphy-O'Connor, Cormac, Bischof von Arundel und Brighton 408
Museveni, Yoweri 152
Musil, Robert 2
Mwambutsa IV., früherer König von Burundi 93

N

Nallet, Henri 591
Namphy, Henri 112
Nasr, Seyyed Hossein 344
Navarro-Vals, Joaquim 155
Nazaro, M. 274
Nell-Breuning, Oswald von 580
Nežnyk, Aleksandr 273
Ngoyagoya, Evariste, Bischof von Bubanza (Burundi) 96
Nguyen Kim Dien, Philippe, Erzbischof von Hue 487
Nguyen-Minh-Nhat, Paul Marie 486
Nguyen Van Linh 485
Niemöller, Martin 21
Nientiedt, Klaus 3 92 211 281ff. 345 366 403 417 516ff. 539 547
Niewiadomski, Jozef 542
Nipkow, Karl-Ernst 541
Nolte, Ernst 49
Noriega, Manuel Antonio 224
Nossol, Alfons, Bischof von Oppeln 556f.
Nothof, Karl, Vorsitzender der südwestdeutschen KAB 588
Nsubuga, Emmanuel Kardinal, Erzbischof von Kampala 154
Ntare V., früherer König von Burundi 93
Nujkin, Andrej 272
Nyerere, Julius 152
Nyíri, Tamás 457

O

Obando y Bravo, Miguel Kardinal, Erzbischof von Managua 225
Oberndörfer, Dieter 20ff. 516
Obote, Milton 152
Ockenfels, Wolfgang 398
O'Connor, John Kardinal, Erzbischof von New York 97
O'Donnell, John 207
Okello, Tito 152
Onderko, Stefan 156
Onyszkiewicz, Janusz 72
Ornauer, Helmut 245
Ortas, Javierre Kardinal 400
Ortega, Humberto 225
Österreicher, Johannes 304
Ott, Heinrich 344

P

Padiyama, Anthony Kardinal Erzbischof von Ernakulum der Syro-Malabaresen 348
Pagura, Federico, Präsident des Lateinamerikanischen Kirchenrates 592
Paisley, Jan 506
Pajula, Kuno, estnischer Erzbischof 544
Palazzini, Pietro Kardinal 400
Palma, Manuel Solís 227
Panikkar, Raimundo 342
Pannenberg, Wolfhart 254 575
Paskai, László Kardinal, Erzbischof von Esztergom 348
Pasqua, Charles 173
Paul VI. 549 561
Pausch, Johannes 445
Paz Estenssoro, Victor 265
Peers, Michael, Erzbischof, Primas der anglikanischen Kirche von Kanada 408
Péguy, Charles 475
Peng Zhen 277
Penzel, Klaus 206
Perl, Camille 366 445
Pesch, Otto Hermann 98 575
Pesch, Rudolf 114 447
Petersen, Asmus 537
Pfeiffer, Rainer 5
Pfürtner, Stephan 97
Pham Van Dong 485
Philaret, Metropolit von Minsk 154
Piechota, Jacek 74
Pieschl, Gerhard 456
Pimen, Patriarch 256
Pimenta, Simon Ignatius Kardinal, Erzbischof von Bombay 348
Pinochet, Augusto 58 511ff.
Pires, José María, Erzbischof von Paraíba, Brasilien 412
Pissarek-Hudelist, Herlinde 578
Pittermann, Bruno 223
Pius XI. 566
Pius XII. 571
Podipara, Placid 151
Poletti, Ugo Kardinal 301
Pollack, Martin 539
Popescu, Dumitru 510
Popper, Karl 342
Portelli, Hugues 99
Portisch, Hugo 68
Pospielovsky, Dmitry 273
Potter, Philip 446
Prendes, Rey 462
Preston, Roland 303
Preysing, Konrad, Bischof von Berlin 567
Prigogine, Ilya 342
Prokop, Ernst 281ff.
Przywara, Erich 473
Pylilo, E. 272

Q

Quevedo, Orlando, Erzbischof von Kidanawan (Philippinen) 251

R

Rabas, Josef 457
Rabbani, Burhanuddin 443
Rad, Gerhard von 188
Radunski, Peter 414
Raffin, Pierre, Bischof von Metz 111
Rahner, Hugo 396
Rahner, Karl 188 190 560
Rakowski, Mieczyslaw 72
Rambosek, Leonore 493
Ramos, Fidel 250
Rapin, Hildegard 302
Rasputin, Walentin 272
Rast, Robert 474
Ratzinger, Joseph Kardinal 49 57 156 203 155 213 246 359 396 404f. 418 449 472 501 509
Reichler, Paul 225
Reimer, Hans-Dieter 454
Reinelt, Joachim, Bischof von Dresden/Meißen 156
Rémond, René 13f.
Renner, Karl 68
Reagan, Ronald 4
Remmers, Werner 438 496 588
Repgen, Konrad 9 494
Reuter, Hans-Richard 87
Revollo Bravo, Marie Kardinal, Erzbischof von Bogotá 348
Reykowski, Janusz 73
Ricard, John, Weihbischof in Baltimore 100
Riedel-Spangenberger, Ilona 446 577
Riedel, Manfred 195
Ring, Jennifer 207
Rivera y Damas, Arturo, Erzbischof von San Salvador 462
Robertson, Marion (Pat) 163
Rocard, Michel 173 175
Roche, Daniel 543
Röd, Wolfgang 196
Röhner, Paul 162
Rollin, France 51
Rolón, Ismael, Erzbischof von Asunción 266
Rombach, Heinrich 196
Romélus, Willy, Bischof von Jérémie (Haiti) 113
Romero, Oscar, früherer Erzbischof von San Salvador 226

Roos, Peter 299
Rotter, Hans 440
Rousseau, Jean-Jacques 197
Rousselot, P. 475
Rublew, Andrej 321
Ruh, Ulrich 88 159 248 300 323 355 467 561 ff. 578
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 64 264 400 407
Rürup, Reinhard 298
Rüsen, Jörn 297

S

Sabbah, Michel, lateinischer Patriarch von Jerusalem 60
Sabattani, Aurelio Kardinal 400
Saidbajew, T. S. 442
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 559 f.
Sainz, Luis, Erzbischof von La Paz 265
Saladin, Peter 555
Salazar, Antonio 389
Sales, Eugenio Kardinal, Erzbischof von Rio de Janeiro 411
Salonga, Jovito 249
Sänger, Dieter 543
Santer, Mark, anglikanischer Bischof von Birmingham 408
Sauerländer, Willibald 298
Scoppola, Pietro 217
Scorsese, Martin 493 505 536 590
Sebald, Hans 537
Seeber, David 20 ff. 56 75 ff. 103 118 ff. 176 ff. 260 309 324 ff. 363 366 ff. 417 ff. 451 467 ff. 500 560 589
Seifert, Jürgen 299
Selvanayagam, Anthony, Bischof von Penang 587
Šeper, Franjo Kardinal 245
Serdakov, V. N. 271
Serra, A. 438
Sesboué, Bernard 399
Seubold, Günter 198
Shah, Zahir 444
Shan Kuo-hsi, Paul, Bischof 208
Sharq, Mohammed Hassan 443
Shimano-Roshi, Eido Tai 344
Shirayanagi, Seiichi, Erzbischof von Tokio 256
Sieben, Hermann Josef 51 170
Silvestrini, Achille Kardinal 310 348 400
Simon, Gerhard 274
Simonis, Adrianus Kardinal, Erzbischof von Utrecht 57 110
Sin, Jaime L. Kardinal, Erzbischof von Manila 251
Singer, P. 438
Sinowatz, Fred 222
Sladkevičius, Vincentas Kardinal, Apostolischer Administrator von Kaišiadorys 310 348
Slipyi, Josef Kardinal, früherer Großerzbischof von Lemberg 397
Soares, Joäu Baena 225
Soares, Mario 388
Sodano, Angelo 310
Sokol, Ján 301 448
Sorg, Theo, Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg 52
Sorge, Bartholomeo, Leiter des Zentrums für politische Bildung „Pedro Arrupe" in Palermo 216 589
Spaemann, Robert 194 434 496
Späth, Lothar 213 413
Spengler, Tilman 537
Speyr, Adrienne von 396 473
Spichtig, Ernst 166
Spiegelhalter, Franz 199
Splett, Jörg 447
Sprenger, Arnold 279
Sproll, Johann, Bischof von Rottenburg 567
Ssempungu, David 153
Sudbrack, Josef 344 447
Sullivan, F. 440
Suquía Goicoechea, Angel Kardinal, Erzbischof von Madrid 256 304
Süßmuth, Rita 202 454 499 544 574
Šuštar, Alois, Erzbischof von Ljubljana 52
Swaggat, Jimmy 163
Szoka, Edmund Casimir Kardinal, Erzbischof von Detroit 348

Sch

Schaffran, Gerhard, früherer Bischof von Dresden/Meißen 156
Schasching, Johannes 543
Schäuble, Wolfgang 467 ff.
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 491
Scherdakow, Wladislaw N. 273
Schillebeeckx, Edward 541
Schmidberger, Franz 364 417 ff.
Schmidt-Lauber, Hans-Christoph 561 ff.
Schmidtchen, Gerhard 302
Schmitz, Heinz 20 202
Schmitz, Heribert 202
Schnackenburg, Rudolf 532
Schnur, Wolfgang 6 108 349
Scholz, Franz 350
Schönherr, Albrecht, Bischof 108
Schramm, Engelbert 399
Schramm, Werner 304
Schreiber, Wilfrid 580
Schröder, Dieter 501
Schüngel-Straumann, Helen 575 f.
Schulmeister, Paul 52
Schulte, Karl Joseph, Kardinal 567
Schultz, Theodor W. 179
Schutz, Roger 100 304
Schwarz, Peter 529
Schwery, Heinrich, Bischof von Sitten 315 364 492

St

Staats, Reinhart 51
Stehle, Emil, Weihbischof 59
Stein, Edith 49
Steindl-Rast, David 344
Stelnachowski, Andrzej 459
Steward, Jacques 100
Stickler, Alfons Kardinal 400
Stobbe, Heinz-Günther 87
Stoll, Karlheinz, Bischof von Schleswig 589 f.
Stolpe, Manfred 109 358
Strauß, Franz Josef 5 501 f.
Stroessner, Alfredo 100 266
Strolz, Walter 394 f.

T

Tagliaferri, Mario, Erzbischof 67
Taubes, Jakob 189
Terrazas, Julio, Bischof von Oruro (Bolivien) 266
Teissier, H. 384
Templeton, Elizabeth 408
Thangalathill, Benedict Varghese Gregorios, Erzbischof von Trivandrum (Indien) 496
Theißen, Gerd 115
Theissing, Heinrich, Ex-Bischof, Administrator in Schwerin 592
Thomas von Aquin 575
Thurian, Max 304 592
Tillard, Jean-Marie R. 170 221 247 466
Timm, Hermann 211
Tincq, Henri 110
Tissier de Mallerais, Bernard 364
Tokes, Istwan 448
Tomášek, František Kardinal Erzbischof von Prag 156
Torovsky, Rudolf 448
Touraine, Alain 172
Tran Ngoc Thu, Vincent 487
Trinh Van Can Kardinal, Bischof von Hanoi 487
Trösch, Felix 473
Truong Chinh 485
Tschiang Kai-Scheck 208
Tsching-Kuo, Tschian 208
Tumi, Christian Wjyghan Kardinal, Bischof von Garoua (Kamerun) 310 348
Turner, Frederick 344
Turowicz, Jerzy 100
Tursunov, A. 271
Tutu, Desmond 461

U

Ungo, Guillermo 463
Urban, Jerzy 458
Ursi, Corrado Kardinal, Alterzbischof von Neapel 304
Utzschneider, Helmut 399

V

Valadier, Paul, Chefredakteur von Études 589
Valdés, Gabriel 514
Varela, Francisco 342
Venetz, Hermann 117
Vergis, George, Reverend 587
Vilnet, Jean, Bischof von Lille 13 57
Vischer, Lukas 494
Visser't Hooft, Willem 465
Vivien, Alain 14
Vogel, Bernhard 413 588
Vogel, Hans-Jochen 105 f.
Volel, Yves 112
Volk, Hermann Kardinal, früherer Bischof von Mainz 395
Volk, Ludwig 9
Vonderach, Johannes, Bischof von Chur 214
Vorgrimler, Herbert 542
Voyé, Liliane 171
Vrana, Josef, früherer Apostolischer Administrator von Olmütz 52
Vranitzky, Franz 69 204 222
Vymetal, František 301

W

Wachtling, Oswald 9
Wacker, Marie-Theres 575
Wai, D. M. 385
Wahl, Stephanie 200
Wako, Gabriel, Erzbischof von Khartum 387
Waldenfels, Hans 495
Waldheim, Kurt 49 69 203 222
Wałęsa, Lech 72 347 457
Wallmann, Walter 415
Walter, Karin 574
Wang Ruowang 277
Warnock, M. 438
Waschbüsch, Rita 357 588
Wechner, Bruno, Bischof von Feldkirch 382 496
Weibel, Rolf 47
Weider, Wolfgang, Weihbischof in Ost-Berlin 204
Weinzierl, Erika 222
Weizsäcker, Carl-Friedrich 85 341 349 393
Weizsäcker, Richard von 329 ff.
Wenders, Wim 263
Werblan, Andrzej 73
Wetter, Friedrich Kardinal, Erzbischof von München und Freising 154 269 501 589
Wiebe, Hans-Hermann 254
Wilckens, Ulrich, Bischof von Lübeck 590
Wilfred, Felix 150
Will, Herbert 537
Willebrands, Johannes Kardinal 49 87 269 323
Williamson, Richard 364
Willigers, Joseph, Bischof von Jinja (Uganda) 154
Winer, Jean 351
Wingen, Max 75 ff.
Wischnewski, Hans-Jürgen 225
Wisser, Richard 98
Wohlfart, G. 395
Wojna, Ryszard 73
Wojtyła, Karol 539
Wollenberger, Vera 109
Worlock, Derek, Erzbischof von Liverpool 26 f.
Wu chen-chung, John Baptist Kardinal, Bischof von Hongkong 310 348

X, Y

Yu, Thu En, Bischof 587

Z

Zamora, Rubén 463
Zhang Jiashu, Louis, Bischof von Shanghai 208
Zhao, Ziyang 277
Zimmerli, Walter 194 341
Zimmermann, Ralf 358
Zizoulas, Jean, Metropolit von Pergamon 171 407
Zulehner, Paul M. 166
Zottl, Anton 591

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 1 · 42. Jahrgang · Januar 1988

Jede Tugend ist eine Brechung des unendlich-reichen Einfachen auf eine Möglichkeit des Menschen hin.

Romano Guardini

Taugen Tugenden wieder?

Die Tugend ist tot – es (sollen) leben die Tugenden – so könnte man eine der interessantesten Entwicklungen in Ethik und kirchlicher Moralverkündigung der letzten Jahre mit einem Satz umschreiben. Wer wollte schon oder wer will noch von Tugend reden – ein „altdeutsches" Wort, das selbst dem altväterlichsten Prediger kaum noch über die Lippen kommt. Indessen im Plural kommen sie wieder – die Tugenden: Man spricht von ihnen nicht nur in der Gegenüberstellung von Tugend- und Normenethik, in der Auseinandersetzung um moraltheologische Grundsatzfragen oder oberflächlicher, wenn es um die politische-öffentliche Moral geht, im manchmal allzu ernsten Streit um Primär- und Sekundärtugenden. Nein, man merkt einfach, daß es ohne ethisch begründete Haltungen in persönlich-zwischenmenschlichem Verhalten wie in öffentlichen Angelegenheiten (in Tschernobyl nicht anders als in Kiel) nicht geht.

Weder herorischer Sonderfall noch verbiesterte Lebensfremdheit

Aber wer von Tugenden reden will, kommt nicht umhin, deutlich zu machen, was unter „Tugend" zu verstehen ist oder gemeinhin verstanden wird und vor allem auch, was darunter *nicht* zu verstehen ist. Und er muß belegen, daß es sich dabei um mehr handelt als um eine von vielen konjunkturell bedingten Anekdoten des Bedeutungswandels von Worten und Begriffen, die zwar in den Glossen der Feuilletons geistreich aufgespießt werden, den erfolgten Wandel jedoch nicht rückgängig machen.

„Tugend" kommt wortgeschichtlich von „taugen". Aber genau das scheint Tugend schon lange nicht mehr zu tun. „Tugend" – dem Wort, dem Begriff und dem Verständnis – haftet etwas an, das man eher belächelt als schätzt. Wenn heute, lange nach dem Ende des großbürgerlichen Zeitalters und seiner gängigen Moralen von jemandem gesagt wird, er oder sie verhalte sich tugendhaft, dann wird damit in der Regel angedeutet, er oder sie verhalte sich so und nicht anders eher mangels Gelegenheit zum Gegenteil denn aus Freude am Guten. Und selbst jenseits allen geschichtlichen Bedeutungswandels: Tugendhaftigkeit bringt man eher mit Langeweile in Verbindung als mit Leidenschaftlichkeit, wie sie – nicht zuletzt um der Tugend willen – beispielweise die Tragödien eines *Racine* kennen.

Für eine breitere Verwendung scheint sich das Wort „Tugend" im übrigen schon deshalb nicht zu eignen, weil es außer dem heroischen Sonderfall einerseits und einer verbiesterten oder einfach naiven Lebensfremdheit andererseits keine rechte Alternative zu kennen scheint: Wo es auf etwas Positives hinweist, tendiert es scheinbar zum Übermenschlichen; wo es etwas dem Guten Entgegenstehendes abwehrt, verharrt es in einer phantasielosen Verweigerungshaltung. So wie von „Tugend" landläufig geredet wird, macht sie nicht selten mickrig oder Angst – oder beides. Bevor man diesem nicht gerade schmeichelhaften Befund die für manchen überraschende neue Wertschätzung von Tugenden entgegenhält, ist allerdings zu fragen, warum es überhaupt zu diesem verbalen „Tod der Tugend" kommen konnte – immerhin handelt es sich um einen zentralen Begriff auch des christlichen Ethos, der seine Bedeutung ein Stück weit auch unabhängig von seiner jeweiligen Wertschätzung hat.

Abschied vom „Mann ohne Eigenschaften?"

Wer von Tugend redet, macht eine Aussage über die schwer auszulotenden Untiefen zwischen dem Tun-Können, Tun-Sollen, Tun-Wollen und dem tatsächlichen sittlichen Tun des Menschen. Es sind damit Haltungen bzw. *Haltungsbilder* gemeint, die bereits im Vorfeld von sittlichen Entscheidungen und Handlungen motivierend und steuernd wirksam werden. Sie entheben den einzelnen nicht von den zuweilen schwierigen Güterabwägungen und situativen Einschätzungen bei sittlichen Ent-

scheidungen. Sie befähigen ihn jedoch zu solchen Entscheidungen und geben ihm „Weisungen" dafür an die Hand, die auch dann ihren Wert behalten, wenn im Einzelfall ihnen zuwidergehandelt wird.

Die abendländische Tradition verstand unter Tugend einmal schlicht das Vermögen des Menschen, Gutes zu tun, jenes *„Auf-dem-Sprung-Sein zum Tun des Guten"* (Josef Pieper) und sah darin weniger etwas unter Mühen von Menschen zu Leistendes, als vielmehr die Verwirklichung der im Menschen selbst angelegten natürlichen *Seinsfinalität.* In dem Maße, in dem diese optimistische Perspektive im Rahmen einer vereinseitigten bürgerlichen Pflichtenethik einen formalistischeren Anstrich erhielt, bekam man es auch mit einem andersgearteten Tugendbegriff zu tun. Aus dem in die ganze Person integrierten Haltungsbild wurde die kognitive Übereinstimmung von Willen und Pflicht: Gesinnung.

Die weitere Entwicklung ist bekannt: Tugend wurde zum Inbegriff jener *bürgerlichen Wohlanständigkeit,* die im wesentlichen das Vermeiden bestimmter Normenübertretungen zum Inhalt hat, das *ganze* „sittliche Subjekt" kam mehr und mehr aus dem Blick. Unter Moral verstand man fürderhin zuallererst – so diagnostiziert es jener „Mann ohne Eigenschaften" in *Robert Musils* gleichnamigem Roman – „eine Art von Polizeiforderungen, durch die das Leben in Ordnung gehalten wird; und weil das Leben nicht einmal ihnen gehorcht, gewinnen sie den Anschein, nicht ganz erfüllbar, und auf diese dürftige Weise also auch den, ein Ideal zu sein". Bei solcher Art Ethos kommt es weniger darauf an, daß es tatsächlich gelebt wird, sondern darauf, daß es der einzelne für wahr hält. Im letzteren geht es nicht so sehr um das *Können,* sondern um das abstrakte Festhalten am *Gesollten.*

Dieser weitgehende Bedeutungsverlust der Tugendethik hat nicht zuletzt mit der *Ausdifferenzierung der Lebenswelten* in der modernen Gesellschaft zu tun: In dem Maße, in dem „die Welt" sich in verschiedene Lebensbereiche und Systeme aufspaltet, das Private und das Öffentliche auseinanderfallen, Weltanschauung und autonome Handlungsfelder in eine unüberschaubare Spannung geraten, wird Tugend vollends zu einer unzeitgemäßen Kategorie. Musil: „Die Verantwortung (hat heute) ihren Schwerpunkt nicht im Menschen, sondern in den Sachzusammenhängen ... Es ist eine Welt von Eigenschaften ohne Mann entstanden."

Den Bedeutungsverlust, den die traditionelle Tugendethik durch die Aufspaltung der Wirklichkeit in sich autonom verstehende Teilwirklichkeiten erlitten hat, kompensierte man durch eine einseitige Beanspruchung in der *Individualethik,* und innerhalb der Individualethik noch einmal der *Sexualethik.* Tugend wurde so zum Inbegriff einer Moralität, die ihre abnehmenden Zugriffsmöglichkeiten im öffentlichen und sozialen Leben durch eine um so striktere Reglementierung des Individuums wettzumachen suchte. Genau damit aber büßte sie auch die letzte ihr verbleibende Bedeutung für das *Ganze* ein.

Eine ähnliche Wirkung hatte die unverhältnismäßige Wertschätzung des neuzeitlichen Bürgers für das, was inzwischen *Sekundärtugenden* genannt wird, für Verhaltensweisen also, die nicht unmittelbar ethische Inhalte anzielen wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Demut u. a., sondern Haltungen beim Streben nach sittlich relevanten Zielen (Fleiß, Geduld, Ordnungssinn u. a.) bezeichnen.

Leitbilder statt bloßer Kasuistik

Die Bedeutungsintensität von „Tugend" mußte außerdem in dem Maße abnehmen, in dem Ethik vor die Aufgabe gestellt wurde, immer komplexer werdende Wirklichkeiten normativ einholen zu müssen. Um im Detail sagen zu können, *was* ich *wann, wo,* mit *wem* darf, erweist sich Tugendethik vielfach als überfordert. Schließlich können im konkreten Entscheidungsfall verschiedene Tugenden miteinander konkurrieren. Eine „in sich" richtige Haltung schließt nicht aus, daß ihre faktische Praktizierung grundfalsch sein kann. So sehr beispielsweise Geduld *an und für sich* als Ausdruck eines tugendhaften Handelns gilt, so dringend kann eine produktive „Ungeduld" in bestimmten Situationen geboten sein. Und was heißt schon Treue, wenn dadurch jemand in den Stand versetzt wird, Unsittliches zu tun: Der Tyrann darf nicht auf Treue hoffen können. Tugenden sind nicht leicht gegeneinander abzugrenzen; ein- und dieselbe Tugend kann „primäre" wie „sekundäre" Seiten haben, und Tugenden sind nur schwer systematisierbar: Vertreter einer normativen Ethik sagen: Tugenden seien halt *nur* allgemeinsittliche Haltungen ...

Was heißt aber in dem Zusammenhang *nur,* wenden Tugendethiker ein. Das abwertende „nur" sei schon deshalb nicht angebracht, weil es an solchen *generellen Haltungsbildern* gerade fehle. Eine Aufwertung des Tugendbegriffs soll die Ethik herausführen aus unfruchtbaren kasuistischen Grenzfallerörterungen, die immer weniger zur inhaltlichen Bestimmung sittlich richtigen Verhaltens *(Philipp Schmitz)* in der Lage sind. Sie soll *Leitbilder* ermöglichen, die Sittlichkeit nicht erst dann ins Spiel bringen, wenn das Kind bereits in den Brunnen gefallen ist. Sie sollen als „Präventivethik" *(Dietmar Mieth)* wirken.

Und schließlich: sittlich bestimmtes Handeln bedarf der *Anschaulichkeit.* Es soll sich im Sinne eines Ideals nicht so weit vom Realisierbaren entfernen, daß es mehr ent- als ermutigt. Es darf sich daher nicht im *Sollen* erschöpfen, sondern muß Wege zum *Können* eröffnen. Es muß sich also „einbringen" lassen in den ganzen Menschen, soll nicht nur den raisonnierenden Kopf, sondern auch das Gefühl bestimmen. Hinweise von Ulrich, Musils „Mann ohne Eigenschaften", lesen sich wie eine Hinführung zu einem Ethos, das die Tugenden wiederentdeckt: „Die Zahl der Entscheidungen, die vom Gefühl abhängen, (ist) unendlich viel größer als die jener, die sich mit der bloßen Vernunft treffen lassen ..."

Trotzdem wird man normative Ethik und Tugendethik, Sollen und Können nicht in einen überzogenen Gegen-

satz zueinander bringen dürfen, sondern sie mit den ihnen jeweils spezifischen Möglichkeiten komplementär verstehen müssen. Denn wie die Möglichkeit besteht, vor lauter normativer Kasuistik die Gesamtperspektive einer Handlungssituation aus den Augen zu verlieren, so lauert – gerade auch in der kirchlichen Moralverkündigung – die Gefahr, sich mit Hilfe tugendethischer Appelle um die Komplexität konkreter Entscheidungen und Urteile herumzumogeln: Auch Tugenden müssen nach Maßstäben (also normativ) angeeignet werden.

Wiedergewinnung des „Habituellen"

Ein anschauliches Beispiel für die Notwendigkeit einer verstärkten Orientierung an einer Tugendethik im Sinne der Praktizierung konkreter Tugenden ist der Bereich der Ethik, der zeitweise mit dem Tugendethos geradezu gleichgesetzt wurde, in dem solches Ethos inzwischen aber vollends zu erlöschen scheint: in der *Sexualität.* Wo ist es vordringlicher als dort, von der vorrangig normativen Beurteilung einzelner Akte weg- und zu einem ethischen Modell habituell gelebter Sittlichkeit hinzukommen und nicht einfach – wie es speziell im kirchlichen Raum vielfach praktiziert wird – vermeintliche oder wirkliche Abweichungen als solche zu bezeichnen und auszugrenzen. Entweder man wiederholt bekannte normative Formeln, mit denen man aber die Menschen in ihren faktischen sittlichen Alltagsentscheidungen kaum mehr erreicht, oder aber man schweigt dazu konsequent und läßt damit viele, die nach einem reflektierten und gelebten Glaubenszeugnis suchen, allein. Selbst dort, wo man Wichtiges und gegenüber Sexualität banalisierenden Tendenzen auch Wegweisendes zu sagen hätte, kommt man so gar nicht erst ins Gespräch.

Die neue Aufgeschlossenheit für tugendethische Überlegungen bliebe vermutlich trotzdem recht kraftlos und bedeutungsarm, hätte die autonome Vernunft sich nicht selbst in eine Krise ihrer Legitimation hineinmanövriert. Heute wird auch dem letzten Wissenschafts- und Technikgläubigen klar, daß die *Partikularität des wissenschaftlichen Denkens,* so unverzichtbar diese an sich ist, keine der das sittliche Handeln bestimmende *Sinnantworten* geben kann. Der sittlich Handelnde braucht angesichts der atomisierten Lebenswirklichkeit, in der er sich zu bewähren hat, einen „Kern", eine „Mitte", in der er die verschiedenen Erlebnis- und Handlungsdimensionen glaubhaft zusammenführen kann, mit einem Wort: „Eigenschaften", die nicht beliebig und austauschbar sind, ein „Gesicht", das ihn unterscheidet und ihn damit zum Gegenteil von dem macht, was Musil den „Mathematiker" nennt: „Ein Mathematiker sieht nach gar nichts aus; das heißt, er wird so allgemein intelligent aussehen, daß er keinen einzigen bestimmten Inhalt hat."

Bei der Erfüllung dieser Aufgabe kommt *Tugenden als gelebten Haltungen* in unserem kulturellen Horizont etwas besonders zugute: Das Tugendethos lebt aus einem direkten Ineinander von dezidiert christlichen Grundüberzeugungen und rational reflektierten sittlichen Kompromissen. Dies ist von besonderer Aktualität. Denn heute stellen sich zum Teil *qualitativ völlig neuartige Fragen,* für die auch die Bibel schon deshalb keine fertigen sittlichen Urteile liefern kann, weil sie außerhalb der Vorstellungsmöglichkeiten der Menschen ihrer Entstehungszeit liegen. Deswegen bedarf es einer kritischen Reflexion sittlicher Erfahrung, mit der der Mensch nach den *Ordnungstrukturen* fragt, die seinem Tun und Wollen vorausliegen, nach handlungsbezogenen *Sinnmodellen,* nach Tugenden, in denen sich gläubige wie nichtgläubige Zeitgenossen finden können.

Die „göttlichen" Tugenden als Korrektur

„Tugenden" sind so tatsächlich alles andere als geschichtlich überholte oder überholbare Handlungseinstellungen. Die scholastische Systematisierung der Kardinaltugenden mag nicht mehr in jeder Beziehung geeignet sein, die Eigenschaften auszubilden, die heutzutage ein sittlich verantwortbares privates und öffentliches Leben ermöglichen. Aber die „alten" Tugenden können sehr wohl auf „neue" Herausforderungen hin durchsichtig gemacht werden: So kann zum Beispiel eine zunächst überaus „individualistisch" anmutende Tugend wie das *Maßhalten,* die *Selbstbescheidung,* angesichts der gebotenen *Selbstbeschränkung* des Menschen in seinem technisch-zivilisatorischen Gestaltungswillen im Sinne eines ökologischen Ethos sehr wohl eine gesellschaftlich-öffentliche Bedeutung haben. Auf die einmal gewählte Systematik der Tugenden kommt es nicht an: Neben den Kardinaltugenden können die *evanglischen Räte,* die *Seligpreisungen,* das *Hohelied der Liebe* aus dem ersten Korintherbrief zugrunde gelegt werden; auch die Formulierung „neuer" Tugenden, die zwar nie ohne Verbindung zu traditionellen Tugenden erfolgen kann, die aber in ihrer besonderen Problemkonstellation durchaus neu sein können (so z. B. die *Zivilcourage* im Vergleich zu dem, was man traditionell „Tapferkeit" nennt) gibt Sinn.

Zum alsbaldigen Scheitern wären die neuen Versuche einer Besinnung auf Tugenden allerdings verurteilt, wenn speziell Christen sie allein als vom Individuum zu erbringende Leistungen ohne Rücksicht auf dessen Kontingenz und erbsündliche Befindlichkeit verstehen würden: Daß dieser Fehler nicht noch einmal passiert, dafür müßten die sogenannten *göttlichen Tugenden* sorgen. Der christliche Tugendbegriff kennt keine exklusiven Tugenden des Christen für Christen. Er kennt aber *Einsatzzeichen,* nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, die gewissermaßen die Rahmenbedingungen angeben, unter denen bzw. auf die hin Christen Tugenden „lesen". Im letzten ist es nicht der Mensch selbst, der sich zu dem macht, was er im Kern bereits *ist.* Der Mensch braucht sich dadurch nicht in seiner Autonomie bedroht zu sehen. Er wird aber in die Lage versetzt, von sich nicht etwas erwarten zu müssen, was ihn unweigerlich überfordern würde.

Klaus Nientiedt

Geb's Gott

Befriedigung über das erste Kernwaffenvernichtungsabkommen

Wen wundert's, daß die Washingtoner Unterzeichnung des Vertrages über die Vernichtung der landgestützten Atomraketen mittlerer Reichweite *(INF-Abkommen)* mit Superlativen kommentiert wurde, wenn von Washington bis Peking, von Stockholm bis Kapstadt von einem „Meilenstein in der Abrüstungspolitik" geredet wurde und wenn die Vertragsparteien selbst für sich in Anspruch nehmen, mit dem Vertrag nicht nur „Abrüstungsgeschichte gemacht", sondern einen „historischen Akt ersten Ranges" gesetzt zu haben.
Auch sollte niemand erstaunt sein, daß sich in der Stunde des offenkundigen Erfolges „im Standesamt die Väter drängten" (Frankfurter Rundschau), und solches Drängen selbst hierzulande bis in die Tagesschau des Deutschen Fernsehens hinein, einschließlich der dabei unvermeidlichen Parteipolemik, spürbar wurde. Es handelt sich ja bei dem INF-Vertrag nicht nur um das erste Abrüstungsabkommen des atomaren Zeitalters, das diesen Namen verdient. Es eröffnet sich damit trotz des geringen Anteils der vom INF-Vertrag betroffenen Mittelstreckenraketen an dem gesamten verfügbaren Kernwaffenpotential auch zum erstenmal die Aussicht, daß im wohlerwogenen Eigeninteresse der beiden Weltmächte der Abrüstungsverhandlungsprozeß in seiner Eigendynamik gestärkt wird und dadurch weitere Abrüstungsschritte folgen können.

Diese Aussicht – auch wenn sie nur eine durch das Washingtoner Abkommen fester begründete Hoffnung ist – läßt auch über manche PR-verzierte Sentimentalität des Washingtoner Gipfels und auch über manchen kleinkarierten Provinzstreit hierzulande hinwegsehen, wer nun mit welcher Politik, die Nato und die Bundesregierung mit ihrem Nachrüstungsdoppelbeschluß oder die Opposition und die Friedensbewegung mit ihrem buchstäblich demonstrativen Insistieren auf „Vorleistungen" der westlichen Seite, mehr bewirkt hat. Im Grunde haben alle auf ihre Weise dazu beigetragen, daß der erste Schritt nach über sechsjährigen, über weite Strecken wenig aussichtsreichen Verhandlungen und trotz der Fallgrube „Reykjavik" möglich wurde: die Friedensbewegung mit ihrem friedensethischen Rigorismus und die Regierungen mit ihrer realpolitischen Güterabwägung.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, hat in einer ausführlichen Stellungnahme zum Washingtoner Abkommen u. a. auch auf diesen Punkt hingewiesen: Um keine andere westliche Rüstungsentscheidung habe es so heftige Auseinandersetzungen gegeben wie um die „Nachrüstung". Er verband damit die Hoffnung, daß das Abkommen nun helfen könne, „aufgekommene Ängste zu mindern und schmerzhafte Polarisierungen in unserem Lande abzubauen".
Im übrigen haben auch die Kirchen durch Hirtenbriefe und Denkschriften in den USA wie hierzulande einen Beitrag, wenn schon nicht zum Verhandlungsergebnis, so doch zu einer dem Verhandlungsergebnis förderlichen Bewußtseinsbildung beigetragen. Hätten oder bekämen Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Ländern des östlichen Bündnisses nur vergleichbare Möglichkeiten, auf das öffentliche Bewußtsein einzuwirken! Gerade da gibt es – und das hat ganz grundsätzlich mit Menschenrechten zu tun – eine Disproportionalität eigener Art.

Grundfalsch wäre es nun, Abrüstungspolitik und politische Entspannung, genauer Rüstung und politische Ursachen der Rüstung voneinander abzukoppeln oder gar gegeneinander auszuspielen. Natürlich ist „Friede nie allein das Werk von Rüstungskontrolle und Abrüstung" (Bundeskanzler *Helmut Kohl*), sondern Frieden kann auf Dauer nur durch *politische* Entspannung – auch an der Menschenrechtsfront – gesichert werden. Aber Abrüstung hat ihr Eigengewicht. Sie kann langfristig auch in der Menschenrechtsfrage und im Verständnis politischer Freiheiten Ost und West näher zueinanderbringen. Schwierig genug wird es ohnehin bleiben: Schon die Ratifizierung des INF-Abkommens durch den US-Kongreß ist so gesichert nicht, wie es bei der Unterzeichnung schien. Der nächste Schritt, die Halbierung der strategischen Kernwaffen (Langstreckenraketen), mag gelingen. Schwierig dürfte es noch werden bei den chemischen Waffen und erst recht, wenn es um die Herstellung eines neuen Gleichgewichts im konventionellen Bereich geht – trotz fast gleichlautender Absichtserklärungen.
Als US-Außenminister George Shultz *Michail Gorbatschow* nach dessen Landung in Washington Glück für die Gespräche mit *Ronald Reagan* wünschte, antwortete Gorbatschow „Daj Bog" (Geb's Gott). Auch wenn das „Stoßgebet" in Munde des sowjetischen Atheisten nur Erinnerung an eine russische façon de parler war – man möchte es trotzdem über alle kommenden Abrüstungs- und Friedensgespräche setzen – Geb's Gott! *se*

Wahnhaft

Das politisch-psychologische Profil des Falles Barschel

Spätestens seit dem Abschluß der Zeugenbefragungen des Kieler Untersuchungsausschusses Mitte Dezember ist auch den letzten „Ungläubigen" klar geworden, was unter der Verantwortung des in Genf durch Selbstmord zu Tode gekommenen *Uwe Barschel* während des vergangenen Wahlkampfes in Schleswig-Holstein geschehen ist. Abgezeichnet haben sich die wahren Sachverhalte, deren Details neben dem für Januar erwarteten Abschlußbericht des Untersuchungsausschusses vor allem die schleswig-holsteinische Justiz zu erhellen haben wird, bereits mit dem Rücktritt des früheren Ministerpräsidenten und mit den ersten Widersprü-

chen bei den Vernehmungen im Untersuchungsausschuß. Der unter mysteriösen Umständen erfolgte Tod Barschels und die zeitweise naheliegenden, aber vor allem in der Springerpresse bewußt ventilierten Vermutungen über eine Affäre neben und hinter der Affäre konnten noch einige Zeit von Barschels eigenem Anteil ablenken, aber diese selbst nicht länger verschleiern.

Aber so klar die Sachverhalte, die die Verstrickungen Uwe Barschels beweisen, zutage liegen, so schwierig ist deren *politische* Deutung, wobei dies weniger an den Sachverhalten liegt als an denen, die sie deuten. Angesichts der Unglaublichkeit des Geschehenen liegt die Neigung nahe, in den Kieler Vorgängen ein generelles Verhaltenssymptom der „politischen Klasse" zu sehen. Und weltkluge Sätze, wie die des *Franz Josef Strauß*, wenn alle, denen man Vergleichbares vorwerfen kann, die Parlamente verlassen müßten, gäbe es dort vermutlich keine beschlußfähigen Mehrheiten mehr, stützen natürlich solche Sichtweisen.

Gewiß muß Barschels Verhalten und das, was sein angeworbener Mitarbeiter *Pfeiffer* mit ihm an Diffamierung des politischen Gegners inszenierte, im politischen Tageskampf so einmalig gar nicht sein, wie es aussieht. Will man aber künftig ähnlichen Schaden möglichst schon im Ansatz vermeiden, darf man nicht nur, sondern muß man die Kieler Affäre wohl *vor allem* von der Person Barschel und seiner Umgebung her sehen. Ein noch junger Ministerpräsident, früh zu Ehren und zu politischer Macht gekommen, lebt in der Vorstellung, er habe das Zeug und die Möglichkeiten, jüngster Kanzler der Republik zu werden. Bei den ersten Anzeichen möglichen Machtverlusts, die seine Position in Frage stellen und den weiteren Weg gefährden, vergreift er sich nicht nur in den Mitteln, sondern ordnet alle Taktik seiner Vorstellung von Machterhaltung unter. Dabei entwickelt er beträchtlich viel kriminelle Energie. Aber seine Sicht der Ziele macht ihn nicht nur kriminell, sondern läßt ihn wie besessen von der einen Seltsamkeit in die andere stolpern.

Man möchte Talleyrand abwandeln: Verbrecherisch gewiß, aber auch noch dumm und vermutlich unabhängig von der Frage, ob Tranquilizer, über längere Zeit eingenommen, zur Enthemmung beigetragen haben, sehr krankhaft. Schon die nicht mehr einfühlbare *Fixierung auf den persönlichen politischen Gegner*, erst recht der Einsatz der Personen und Mittel, mußte sich jenseits aller moralischen Überlegungen allein schon im Sinne des reinen Kosten-Nutzen-Kalküls gegen ihn und seine Partei richten, selbst wenn die wahren Vorgänge über den Wahltermin hinweg zunächst verborgen geblieben wären. Aber mit *Verantwortung drapierter Machtwahn* beseitigte im Fall Barschel nicht nur moralische Hemmungen, sondern setzte auch alle Vernunft außer Kraft. Und da die Hauptsache mit der Einstellung Pfeiffers und der Versuch der Steuerhinterziehungsverdächtigung schon vor Barschels schwerer Verletzung bei dessen Flugzeugabsturz begonnen hatte, läßt sich, was dann später geschah, auch nicht als Persönlichkeitsveränderung infolge der erlittenen Verletzungen erklären. Dennoch konnten dem Entlarvten auch irdische Richter mildernde Umstände zubilligen: wegen auch schon unabhängig von der Medikamenteneinnahme eingeschränkter Zurechnungsfähigkeit. Alle Vernunft wurde auf politisch wahnhafte Bahnen gelenkt, die selbstinszenierte Vertuschung des Selbstmords war da nur konsequent, wie schon das unverständliche Vertrauen in Pfeiffer und das miserable Ehrenwort.

Politischer Alltag? Nein, das Gegenteil. Aber *Persönlichkeitsstrukturen*, die es nicht alltäglich, aber nicht selten anderswo auch gibt, die sich aber gerade im politischen Betrieb gefährlich leicht „entfalten" können. Politiker leben vom Applaus; dieser vernebelt nicht nur allzuleicht die Sicht der Umwelt, sondern auch die der eigenen Innenwelt. Je jünger und ausschließlicher jemand der Politik lebt, um so größer ist die Gefahr, die Maßstäbe zu verlieren. Und die *Sonderstellung*, die das Amt gewährt, der Druck, der nicht nur subalternen, sondern überhaupt Mitarbeitern gegenüber eingesetzt werden kann, verhindert zusätzlich nötige und an sich mögliche Korrekturen. Zwei Postulate drängen sich deshalb gebieterisch auf: Mehr Sorgfalt in den Parteien bei der Auswahl politischen Personals: Jugend ist kein politisches Qualitätszeichen, früh fixierter Ehrgeiz noch weniger; und mehr Zivilcourage nicht nur unter Parlamentariern, die die Regierung zu kontrollieren haben, sondern auch in den Stäben der hohen Beamtenschaft und der persönlichen Berater. Offenbar bewirkt selbst (oder gerade?) bei höheren politischen Beamten die Autorität eines autoritären Provinzregierungschefs immer noch Loyalitäten, die sonst in der Regel weit von sich gewiesen werden. Alles, was darüber hinaus an moralischen und politischen Erwägungen „zu Kiel" angestellt wurde und noch wird, mag wichtig und hilfreich sein für die politische Moral, bleibt aber im Fall Barschel zweitrangig, weil es an die persönlichen Verursacher und die sie begünstigenden Strukturen nicht heranreicht. *se*

Mäßigung

Leitlinien der bayerischen Landeskirche für politische Stellungnahmen

Große Beachtung fanden sie nicht: die „Leitlinien zu politischen Stellungnahmen aus dem kirchlichen Bereich", die die Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern im November herausbrachte. Eine Agenturmeldung und einige verstreute Notizen in der Tagespresse, das war's dann schon. Pastöre und Vikare, die in Brokdorf oder Wakkersdorf demonstrieren, haben es offenbar leichter, Schlagzeilen zu machen. Aber vermutlich macht gerade dieser Umstand solche Leitlinien besonders notwendig. Vielleicht lag es aber auch daran, daß die Verfasser der Leitlinien – eine Arbeitsgruppe aus Mitgliedern des Landeskirchenrats und des Synodalausschusses – einfach so vernünftig und zugleich so versöhnlich argumentierten,

daß sich Aufregung darüber gar nicht erst entwickeln konnte.

Der *Grundduktus* läßt allerdings trotz aller Verbindlichkeit an Deutlichkeit nicht zu wünschen übrig, sowohl im Grundsätzlichen wie im Praktischen, und besonders deutlich formuliert sind die Leitlinien dort, wo sie in Form einer Handlungsanweisung beides miteinander verbinden. „Die Kirche hat den Auftrag", so heißt es in dem in den „Nachrichten" (2. Novemberausgabe 1987) veröffentlichten Text, „allen ihren Mitgliedern und der Welt zu dienen". Die Möglichkeit, diesen Auftrag zu erfüllen, werde „beeinträchtigt, wenn eigene politische Interessen, Überzeugungen und Ermessensentscheidungen nicht als solche gekennzeichnet, sondern als Botschaft der Kirche ausgegeben werden".
Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter vor allem hätten deshalb *dreierlei* zu bedenken: 1. Wenn sie sich äußern, werden Äußerungen auch in politischen Fragen als „Reden der Kirche" verstanden. Deswegen soll gründlich überlegt werden, ob, wann und wo ein Anlaß, sich zu äußern, wirklich zwingend ist. 2. Niemand sollte sich einem „überlegten Abstimmungsprozeß" schon allein deswegen nicht entziehen, damit gegensätzliche Äußerungen, die als amtliche Äußerungen der Kirche aufgefaßt werden, vermeidbar bleiben. 3. Bei allen Stellungnahmen im kirchlichen Bereich ist Rücksicht zu nehmen auf Andersdenkende.

Die Grundperspektive ist also trotz aller Zurückhaltung im Ton klar. Wesentlich direkter äußerte sich freilich Landesbischof *Johannes Hanselmann* in einem Brief vom Juli 1986, aus dem die Leitlinien als Anmerkung eine längere Passage zitieren. Der Landesbischof forderte darin die Pfarrer (als „Gemeinschaft der Ordinierten") u. a. auf, sich bei Unterschriftenaktionen zurückzuhalten und im Falle der Unterschrift die kirchliche Amtsbezeichnung – mit der politische Gruppierungen jeglicher Couleur so gerne hausieren gehen – doch bitte wegzulassen. Auch darüber dürfte man sich wie über die Leitlinien selbst in allen evangelischen Landeskirchen einigen können – in den katholischen Ortskirchen ohnehin. In der Sache weiterhelfen werden allerdings nicht Verhaltensanweisungen allein. Man wird gerade im evangelischen Raum (aber nicht nur dort) auch die psychologische Situation mancher Pfarrer angesichts geschrumpfter Gemeinden zu bedenken haben. Wo der Pfarrer in den Gemeinden mit wenigen allein ist, liegt die Versuchung nahe, nicht unbedingt mit politischen Mitteln auf sich und die Kirche aufmerksam zu machen, aber durch Anschluß an öffentlichkeitsnähere Gruppen Profil und „leadership" zu gewinnen. *se*

Warnsignal

Die Vorgänge um die Ostberliner Zionsgemeinde

Die Vorgänge um die in Räumen der Ostberliner Zionsgemeinde untergebrachte „Umweltbibliothek" haben in der Bundesrepublik hohe Wellen geschlagen: In der Nacht vom 24. zum 25. November durchsuchten Mitarbeiter von Staatsanwaltschaft und Staatssicherheitsdienst der DDR die seit über einem Jahr bestehende „Umweltbibliothek", beschlagnahmten Vervielfältigungsgeräte und Informationsmaterial und nahmen mehrere Personen fest. Zu weiteren Festnahmen kam es im Zusammenhang mit einer Mahnwache, die nach der Aktion an der Zionskirche abgehalten wurde. Auch in anderen Städten der DDR gingen die Behörden gegen Mitglieder von Umwelt- und Menschenrechtsgruppen vor, gab es Hausdurchsuchungen und vorübergehende Festnahmen.
Zwei Wochen nach der Nacht-und-Nebel-Aktion in der Zionsgemeinde hatte sich die Lage wieder deutlich *entspannt.* Nach tagelangen Verhandlungen zwischen staatlichen und kirchlichen Stellen teilte der Rostocker Rechtsanwalt *Wolfgang Schnur* am 4. Dezember bei einem Gottesdienst in der Zionskirche mit, die staatsanwaltlichen Ermittlungsverfahren gegen vier Mitarbeiter der Umweltbibliothek würden eingestellt. Gegen sie war der Vorwurf eines „Zusammenschlusses zur Verfolgung gesetzwidriger Ziele" nach Paragraph 218 des DDR-Strafgesetzbuchs erhoben worden.

In den letzten Monaten hatte es in den Beziehungen zwischen dem Staat und der evangelischen Kirche in der DDR einige *positive Signale* gegeben: Die Berlin-brandenburgische Kirche konnte in Ostberlin einen Kirchentag durchführen (vgl. HK, August 1987, 357–359), beim offiziellen „Olof-Palme-Friedensmarsch" beteiligten sich kirchliche Gruppen mit eigenständigen Beiträgen und mit für Staat und Partei unbequemen Parolen. Bald nach der Kirchenbundsynode in Görlitz (vgl. HK, November 1987, 515 f.), auf der sehr deutlich für die Überwindung von Abgrenzungen und für eine größere Öffnung der DDR plädiert wurde, sagte dann aber die DDR-Regierung die zugesagten *Gespräche über Wehrdienst- und Bildungsprobleme* wieder ab. Die Konferenz der Kirchenleitungen wertete diese Absage als Widerspruch zu der in den letzten Jahren praktizierten Kirchenpolitik.

Eine grundlegende Änderung der Politik der DDR gegenüber der evangelischen Kirche signalisiert wohl weder die Absage der Sachgespräche noch das so überzogene wie unkluge Vorgehen gegen die Berliner Umweltbibliothek. Beide Vorgänge zeigen aber, daß sich Staats- und Parteiapparat derzeit in einer *nicht sehr bequemen Lage* befinden, die gerade das Verhältnis zu den Kirchen berühren muß, den einzigen nicht ideologisch bevormundeten und fest ins System eingebauten Großorganisationen: Die Hoffnungen und Erwartungen, die auf der einen Seite im Zusammenhang mit dem Besuch *Erich Honeckers* in der Bundesrepublik und auf der anderen Seite durch „Glasnost" und „Perestroika" in der Sowjetunion in der DDR geweckt wurden und werden, artikulieren sich besonders deutlich in der Kirche bzw. in unabhängigen Gruppen, die z. T. unter dem Dach der Kirche arbeiten, weil sie dort einen sonst nicht möglichen Freiraum finden. Solche Umwelt-, Frie-

dens- und Menschenrechtsgruppen sind für Staat und Partei schon seit geraumer Zeit ein Stein des Anstoßes. Offenbar richtete sich die Aktion in der Zionsgemeinde auch weniger gegen die (kirchliche) Umweltbibliothek und die in ihr hergestellten „Umweltblätter" als gegen die von der (unabhängigen) „Initiative Frieden und Menschenrechte" herausgegebene Zeitschrift „Grenzfall": Die staatlichen Stellen vermuteten, sie werde in der Umweltbibliothek vervielfältigt.

Mit den kritischen Gruppen tut sich auch die DDR-Kirche nicht leicht, wie sich zuletzt an den Auseinandersetzungen um den „Kirchentag von unten" während des Ostberliner Kirchentags zeigte. Sie kann sich nicht einfach das durch das Warnsignal von Berlin unterstrichene Verlangen des Staates zu eigen machen, sich von solchen Gruppen zu distanzieren bzw. sie zu disziplinieren. Andererseits kann es nicht in ihrem Interesse liegen, die eingeschränkten, aber – verglichen mit anderen Ostblockländern – doch beträchtlichen Arbeits- und Gesprächsmöglichkeiten durch zu viel Schützenhilfe für unabhängige Gruppen zu gefährden. Welche Rolle die Kirche als „nicht integrierte" Institution und damit auch als ein Stück Gegenöffentlichkeit weiter spielen wird, hängt vor allem vom Fortgang des Umgestaltungsprozesses in der Sowjetunion und seinen Auswirkungen auf die DDR ab. *ru*

Später Sieg?

Die „natürliche" Empfängnisregelung und ihre unterschiedlichen Begründungszusammenhänge

Es mutet auf den ersten Blick wie ein später Sieg von „Humanae vitae" an zu sehen, auf welches Interesse heute in kirchlichen und in kirchlich nicht gebundenen Kreisen die sogenannte Natürliche Familienplanung (NFP) stößt. Nicht nur Johannes Paul II. oder Mutter Teresa sprechen sich für sie aus, sondern auch eine das Thema Empfängnisverhütung engagiert begleitende Frauenzeitschrift kommt zum Ergebnis: „Natürliche Verhütung – besser als ihr Ruf" (Brigitte, Heft 2/1987).
Was zunächst nur aussah wie eine Empfängnisverhütung für Katholiken, ist offensichtlich dabei, sich für viele (Ehe-)Paare mit oder ohne religiöse Bindung zu einer tatsächlichen Alternative zu anderen Methoden zu mausern, vor allem zur „Pille" – was in erster Linie heißt, daß sie eine vergleichbare „Sicherheit" bietet. Zugleich werden nicht nur in Teilen der Dritten Welt, sondern auch in Diözesen der Bundesrepublik kirchliche Bemühungen intensiviert, der NFP eine breitere Akzeptanz zu verschaffen.

Die kirchliche Auffassung in der Frage der Empfängnisregelung geht im Kern von der *Einheit der sexuellen Vereinigung* (der Ehepartner) *und der Bereitschaft zur Zeugung* aus. Wo eines der beiden Elemente auf „künstlichem" Wege umgangen wird – Aussetzung der Zeugungsbereitschaft siehe „Humanae vitae", Umgehung der sexuellen Vereinigung siehe die Instruktion der Glaubenskongregation „Über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung" vom März 1987 – sieht die Kirche die Integrität (Ganzheit) dieses Vorgangs gefährdet. Den bewußten Ausschluß der Möglichkeit zur Zeugung im Rahmen einer verantworteten Elternschaft hält man nur dann für erlaubt, wenn dazu die zyklisch empfängnisfreien Zeiten genutzt werden: Zu diesem Zugeständnis hält man sich berechtigt, weil gewissermaßen die Natur selbst dazu die Möglichkeit eröffnet. Kritisiert wird an dieser Auffassung bis heute, daß eigentlich nicht einsichtig ist, warum ein „künstlicher" Eingriff so qualitativ verschieden von der „natürlichen" Methode und damit untersagt sein soll, wo doch die damit verfolgte Absicht, nämlich die zeitweilige Verhinderung einer Empfängnis, die gleiche ist.

Außerdem ist die sogenannte „natürliche" Methode mit ihren komplizierten täglichen Messungen der Körpertemperatur und der Beobachtung verschiedener weiterer Symptome am weiblichen Körper durchaus nicht so beschaffen, daß sie spontan als „nicht künstlich" einleuchten würde – ganz abgesehen davon, daß die Anwendung dieser Methode ein erhebliches Maß an Selbstdisziplin und Körpergefühl verlangt sowie einen Lebensstil, der Unregelmäßigkeiten aller Art möglichst weitgehend auszuschalten sucht.

Wenn in den letzten Jahren die „natürliche" Familienplanung sich einer wachsenden Beliebtheit erfreut, so darf man hieraus nicht schließen, dem liege dasselbe Motiv zugrunde, mit dem auch die katholische Kirche zu ihrer positiven Haltung dieser Methode gegenüber kommt: Die Bezeichnung „natürlich" bei der NFP besagt nicht, daß man hierbei die biologisch vorgegebene „natürliche" Ordnung als irgendwie *normativ* ansieht und künstliche Eingriffe demnach für unerlaubt hält. Die zunehmende Beliebtheit der NFP ist Reflex von Erfahrungen, die Frauen mit anderen Methoden gemacht haben. So „funktioniert" NFP z. B. nur, wenn *beide* Partner dies wollen. Frauen weigern sich z. T., das mit einem hormonell wirkenden Mittel verbundene Risiko wie selbstverständlich allein auf sich zu nehmen, ohne daß eine Bereitschaft auf seiten des männlichen Sexualpartners erkennbar ist, diese Verantwortung irgendwie mitzutragen.

Das andere Hauptmotiv ist Teil jenes Umdenkungsprozesses im Umgang mit pharmazeutischen Produkten, vor allem Medikamenten, überhaupt: Der Optimismus, mit „künstlichen" Mitteln Körperfunktionen nach Belieben manipulieren zu können, hat seinen Höhepunkt überschritten. In verschiedensten medizinischen Bereichen bemüht man sich, die natürlichen Anlagen des Körpers zu den gewünschten Zwecken stärker zu nutzen und damit auf pharmazeutische und andere Eingriffe, so weit wie dies vertretbar und möglich ist, zu verzichten. Eine einseitige kirchliche Favorisierung der natürlichen Familienplanung auf der Basis der traditionellen kirchlichen Haltung zu empfängnisregelnden Methoden wird der Motiva-

tionsstruktur derjenigen Frauen und Männer, die diese Methode heute wählen, nicht gerecht. Das zunehmende Interesse an der „natürlichen" Familienplanung bringt die Kirche nicht aus den Problemen heraus, die ihr mit der einmal gewählten Begründung für die Ablehnung künstlicher Methoden zugewachsen sind. *nt*

Verlegenheit

Sollen die Orden den Heiligen Stuhl mitfinanzieren?

In der zweiten Novemberhälfte gingen Meldungen durch die Presse, die Ordensleitungen in Rom seien vom Heiligen Stuhl aufgefordert worden, zum Abbau des in den letzten Jahren sich ständig vergrößernden Defizits im vatikanischen Haushalt einen Beitrag zu leisten. Nachfragen ergaben, daß sich die Meldungen auf eine im Juli den Ordensleitungen übermittelte „Information" bezogen, die, versehen mit einem Begleitschreiben von Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli*, inhaltlich identisch war mit einem Schreiben, das im Frühjahr den Diözesen resp. Bischöfen zugeleitet worden war. Jenes Schreiben, unterzeichnet von 10 der 15 Mitglieder der von Johannes Paul II. zur Prüfung der Finanzsituation des Vatikans eingesetzten Kardinalskommission, war ein *Appell an die Diözesen*, dem Vatikan finanziell mit eigenen, über den Peterspfennig hinausgehenden Beiträgen unter die Arme zu greifen. Sowohl im Schreiben an die Diözesen wie in der Mitteilung an die Ordensleitungen, in der über die Haushaltsabrechnung 1985 informiert wurde, wurde nicht um eine einmalige Finanzspritze, sondern um einen „eigenständig bestimmten" und „fortgesetzten" Beitrag gebeten. So wurde es auch in ersten Gesprächen des Präsidenten der Wirtschaftspräfektur des Heiligen Stuhls, Kardinal *Giuseppe Caprio*, mit den Ökonomen der verschiedenen Ordensgemeinschaften verstanden.

Niemand wird sich wundern, daß sich der Heilige Stuhl in seiner aktuellen Haushaltssituation – für 1987 wurde ein Defizit von 107 Millionen DM errechnet –, die sich durch den Kursverfall des Dollars noch beträchlich verschlechtern dürfte, an die Ortskirchen um Hilfe wendet. Es ist Ehrensache der Ortskirchen – nicht nur der einzelnen Gläubigen über den Peterspfennig –, zur Funktionsfähigkeit der zentralkirchlichen Verwaltungsstellen beizutragen. Wenn der Hinweis des jüngst verstorbenen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Josef Höffner*, einigermaßen zutrifft, daß das Haushaltsvolumen des Heiligen Stuhls mit seinen Verwaltungsstellen nur ein Drittel des Haushaltsvolumens der Erzdiözese Köln ausmache, müßte es den Ortskirchen in den reichen Industrieländern (Mitteleuropas und Nordamerikas) auch so schwer nicht fallen, die nötigen Mittel zur Deckung allfälliger Defizite – sparsame Haushaltsführung und Offenlegung der Ausgaben- und Einnahmenseite vorausgesetzt – aufzubringen, ohne daß die ärmeren und ganz armen Länder damit belastet werden müssen.

Daß sich der Heilige Stuhl aber so kurze Zeit, nachdem er seine Bitte den Ortskirchen unterbreitet hat, sich auch noch an die Orden wendet, erstaunt doch einigermaßen. Man möchte nicht recht glauben, daß die größer gewordenen Finanzierungslükken und ein zu bescheidenes Echo aus den Ortskirchen den Schritt erzwang. Dazu ist auch die Zeitspanne noch zu kurz. Aber davon abgesehen: sind die Orden die richtige Adresse für einen solchen Hilferuf? Zwar ist das Argument nicht zu widerlegen, daß Orden heute über beträchtliche Kapitalbildungen verfügen, verfügen müssen, um die Existenzgrundlage ihrer verschiedenen (seelsorglich-spirituellen) Unternehmungen zu sichern und für die eigenen Mitglieder vorzusorgen. Auch erbringt – profan gesprochen – der Heilige Stuhl *Dienstleistungen*, an denen auch die Orden partizipieren. Aber eigentlich gehört zum geistlichen Fundament der Orden, daß nicht nur ihre Mitglieder bedürfnislos leben, sondern auch die Orden *als Gemeinschaft* nur das für die Subsistenz Nötige besitzen. Folglich müßte alles, was darüber hinausgeht, selbstredend in seelsorgliche und diakonische Einrichtungen investiert werden.

Orden als Finanzierungserschließungsquelle für zentralkirchliche Dienstleistungen über das von den Orden selbst verursachte oder in Anspruch genommene Maß an Dienstleistungen hinaus, das will schon der Armutsverpflichtung der Orden wegen nicht recht passen. Im übrigen dürften die Ordenskurien in Rom schon wegen der recht *unterschiedlichen Organisationsstrukturen* angesichts des vatikanischen Begehrens in einige Verlegenheiten kommen. Selbst bei zentralistisch geleiteten Seelsorgsorden ist die finanzielle Autonomie der einzelnen Häuser um einiges größer, als gelegentlich angenommen wird. Und die Generaläbte der Mönchsorden können die Bitte aus der Wirtschaftspräfektur des Vatikans ohnehin nur an die einzelnen Abteien weitergeben.

Vielleicht ermannen sich – trotz manch begüterter Benediktiner- oder Zisterzienserabtei – also doch noch die Ortskirchen dazu, dem Vatikan bei der Finanzierung seiner amtskirchlichen Aufgaben ausreichend zu helfen. Möglicherweise lassen sich aber bei großzügiger Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, ohne daß die zentralkirchliche Hilfestellung den geschwächten Kirchen der Zweiten und den noch nicht genügend erstarkten Kirchen der Dritten Welt entzogen wird, doch auch manche zentralkirchlichen Zuständigkeiten weiter dezentralisieren, so daß trotz bereits praktizierter personeller Sparsamkeit die eine oder andere Planstelle sich zusätzlich erübrigt. Vielleicht läßt sich sogar beides verbinden: die größere Hilfsbereitschaft gegenüber Rom und die striktere Ausrichtung am Subsidiaritätsprinzip. Allerdings hat erst vor einiger Zeit ausgerechnet der Präfekt der Ordenskongregation, Kardinal *Jérôme Hamer*, vehement bestritten, daß sich das genannte Prinzip auf die Kirche überhaupt anwenden lasse, obwohl bekanntlich bereits Pius XII. – gewiß kein Dezentralist – anderer Meinung war. *se*

Zeitgeschichte: Neue Aufgaben in der Katholizismusforschung

Die (katholische) Kommission für Zeitgeschichte ist eine eher unauffällige, aber für den deutschen Katholizismus als Forschungsinstrument und Forum der Auseinandersetzung über zeitgeschichtliche Themen durchwegs hilfreiche Einrichtung. Ursprünglich (1962) gegründet als „Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern" unter der Ägide des damaligen Akademiedirektors *Karl Forster,* hat sie sich zu einer eigenständigen, von der Deutschen Bischofskonferenz großzügig finanzierten Einrichtung von beträchtlichem wissenschaftlichem Ansehen (mit Sitz in Bonn) gemausert. Ihre beiden Hauptorgane, das Kuratorium (unter dem Vorsitz von ZdK-Generalsekretär *Friedrich Kronenberg;* auch der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz gehört dem Gremium an) und die Wissenschaftliche Kommission (gegenwärtig mit 21 Mitgliedern, die meisten davon, aber nicht alle, Geschichtswissenschaftler unter der Leitung des Bonner Historikers *Konrad Repgen*), sind prominent besetzt.

Erster Schwerpunkt: Erforschung der NS-Zeit

Als die Kommission gegründet wurde, trafen Absichten und Zufälle mehr oder weniger geordnet aufeinander. 1961 erschien *Ernst-Wolfgang Böckenfördes* berühmter, zu heftigen Kontroversen führender Hochlandaufsatz über den „Deutschen Katholizismus im Jahre 1933"; 1963 folgte *Rolf Hochhuths* „Stellvertreter"; dazwischen lag die Gründung der Kommission, deren Ziel mit der Erforschung der sozialen und politischen Geschichte des deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts zwar weiter gesteckt war, für die aber angesichts der entstandenen Kontroversen über das Verhalten der katholischen Kirche im Dritten Reich der Katholizismus, speziell das Verhalten der Hierarchie zur Zeit des Nationalsozialismus, wie von selbst zum eigentlichen Forschungsgebiet wurde.

Von den 40 bisher erschienenen Quellenbänden beziehen sich direkt oder indirekt mindestens 29 auf diese Zeit. Von den 49 bisher veröffentlichten Forschungsbänden, die sich mit verschiedenen Epochen und Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus befassen (u. a. befinden sich darunter vier Bände Adenauer-Studien, aber auch so interessante biographische Monographien wie die von *Heinz Hürten* über *Waldemar Gurian,* die von *Ulrich von Hehl* über *Wilhelm Marx* oder die von *Oswald Wachtling* über *Joseph Joos),* sind wesentlich weniger, aber immerhin auch noch 16 der nationalsozialistischen Epoche gewidmet.

Ohne daß daraus sich ein Monopol der Kommission für die Katholizismusforschung insgesamt und für die Zeit des Nationalsozialismus im besonderen ableiten ließe (es gibt verdienstvolle Arbeiten sehr wohl auch außerhalb der Kommission), ist es doch ihr wesentlicher Verdienst, daß *die Zeit des Nationalsozialismus,* soweit sie die Katholische Kirche und speziell deren hierarchische Führung in Deutschland betrifft, quellenmäßig relativ gut erschlossen ist.

Was noch fehlt, ist eine umfassende wissenschaftliche Durchleuchtung der Quellen bzw. eine zusammenfassende, ein Gesamtbild des deutschen Katholizismus in dieser Zeit vermittelnde wissenschaftliche Synthese. *Konrad Repgen* hat das Fehlen einer solchen Synthese bei der Feier des 25jährigen Bestehens der Kommission ausdrücklich bedauert. Man hatte sich eine solche nach einigen Jahren von dem leider zu früh verstorbenen P. *Ludwig Volk* SJ erwartet. Man will an dem nach wie vor höchst notwendigen Projekt dranbleiben, konkretisiert scheint es sich über das jüngst erschienene Bändchen von *Heinz Hürten* „Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus" hinaus bisher nicht zu haben. Aber dies ist nur *eine von mehreren Aufgaben,* die die Kommission resp. die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung vor sich hat. Die Kommission hat den Begriff Zeitgeschichte weit gefaßt, jedenfalls soweit es um die Retrospektive, um Wurzeln und Werdegang, um Kämpfe und Schicksale seit dem Entstehen eines vor allem von der organisierten Laienschaft mitgetragenen Katholizismus als eigenständiger gesellschaftlicher Kraft geht. Es gibt dazu freilich auch die nicht unbegründete Meinung, dieser Katholizismus sei durch den Gestaltwandel des deutschen wie des Weltkatholizismus in der Nachkriegszeit und durch das Zweite Vatikanum geschichtlich zu Ende gekommen, sei Vergangenheit, jedenfalls nicht mehr *Zeitgeschichte im Sinne von Gegenwartsgeschichte.*

Analysen anläßlich eines Kommissionsjubiläums

Man war deshalb ein wenig gespannt, welche Akzente bei der Feier des 25jährigen Bestehens (am 22./23. Oktober im Bonn-Bad Godesberger Wissenschaftszentrum in Anwesenheit des Bundespräsidenten und des neugewählten Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz) gesetzt werden würden. Zumal man zum Festakt am 22. Oktober in *Hans Maier* nicht nur einen der besten Kenner der deutschen Katholizismusgeschichte, sondern – als Präsident des ZdK – auch einen der wichtigsten Akteure des deutschen Gegenwartskatholizismus eingeladen hatte und beim anschließenden „Kolloquium" am nächsten Tag mit *Walter Kasper* ein Theologe und nicht ein Historiker das Hauptreferat hielt. Besonders gespannt war man, weil beiden Referenten *bewußt* Gegenwartsthemen gestellt worden waren (Maier: „Zur historischen Situation des deutschen

Katholizismus heute"; Kasper: „Zur Lage des deutschen Katholizismus heute – Bemerkungen aus theologischer Sicht").

Offensichtlich zielten aber beide Referate mehr auf *neue Aufgabenstellungen* der Kommission. Maier hielt Rückschau ganz im Sinne der bisherigen Arbeit der Kommission, überging die Zeit des Dritten Reiches allerdings so gut wie ganz und sprach vom deutschen Gegenwartskatholizismus eher kursorisch, vornehmlich im Zusammenhang mit dem im Zweiten Vatikanum vollzogenen weltkirchlichen Wandel. Seine Punkte waren die seit dem 19. Jahrhundert gewandelte Bildungs- und Sozialstruktur des deutschen Katholizismus (streckenweise kamen einem Zweifel, ob die geschichtlich begründeten sozialstrukturellen Defizite: starker ländlicher Bevölkerungsanteil, erst allmähliche Angleichung bei der Verteilung von Bildungschancen, nach wie vor so relevant sind, wie es nach Maiers Referat schien), die *stärkere Einpassung des Katholizismus in das politisch-kulturelle Gesamtgefüge* des Landes und der deutsche Katholizismus auf dem Hintergrund der *weltkirchlichen Veränderungen,* über die sich deutsche Katholiken (einschließlich der Nord-Süd-Verschiebungen) viel zuwenig Rechenschaft geben würden.

Trotz skeptischer Anmerkungen (das Gewicht der Kirche in Deutschland im Rahmen der Gesamtkirche habe sich verringert, es würde für deutsche und europäische Katholiken schwieriger werden, ihre Stimme in der Weltkirche zur Geltung zu bringen, inmitten stabiler Verhältnisse fehlten im Unterschied zu anderen Ländern – Italien, Polen – „spirituelle Launen" und „geistliche Fröhlichkeit") entwickelte Maier ein – auf das II. Vatikanum bezogen – recht positives Bild kirchlicher Entwicklung. Der deutsche Katholizismus habe „die innerkirchlichen Probleme im Gefolge des Konzils in vielen Feldern gut bewältigt". Weder habe es Aufkündigungen kirchlicher Gemeinschaft noch einander bekämpfende Gruppen gegeben. Schwieriger sei freilich die *Lage des Glaubens.* Das Hauptproblem sah Maier in der Tradierungskrise des Glaubens wie in Traditionsverweigerung (hier in fast nahtloser Übereinstimmung mit Kasper) überhaupt.

In beiden Referaten war das *Bemühen um ein sehr positives Geschichtsbild des deutschen Katholizismus* (bei Kasper des „Katholischen") unverkennbar. Bei Kasper fast noch mehr als bei Maier. Kasper sah einen starken Gleichklang zwischen der *Befreiungsgeschichte des Katholizismus* (seit dem Investiturstreit!) und der politisch-gesellschaftlichen Freiheitsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Kasper wörtlich: „Deshalb scheint es mir abwegig zu sein, von einem katholischen Sonderweg oder gar von einer katholizistischen Subkultur zu sprechen. Die katholische Kirche der Neuzeit hat die neuzeitliche Freiheits- und Befreiungsgeschichte auf ihre Weise durch ‚Anknüpfung im Widerspruch' verarbeitet." Auf diesem so positiv gestalteten Geschichtshintergrund fielen dann die Urteile über den aktuellen Katholizismus bei Kasper um so besorgter aus: Der Tübinger Dogmatiker sieht den deutschen Katholizismus in einer „Gestalt"- und „Gehalt"-Krise. Auch wenn er innerhalb der Weltkirche einer der stabilsten sei („ultrastabil"), habe er das II. Vatikanum im Grunde nicht bewältigt, leide an einer „Traditionsneurose". Zentraler Grund dafür sei eine Krise des Kirchenverständnisses mit deutlichem Ausschlag zu „synkretistischer Vermischung" und „säkularistischem Progressismus" unter Verlust der katholischen Mitte.

Neu sich aufdrängende Perspektiven

Wegweisende Anregungen gingen von den beiden Referaten nicht aus. Die Tatsache, daß selbst erste Adressen im Umgang mit dem deutschen Gegenwartskatholizismus nicht ohne massive geschichtliche Vereinfachungen und zeitbezogene Klischees auskommen, macht aber deutlich, welche Arbeitslast die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung noch vor sich hat. Es wäre verdienstvoll, wenn die Kommission sich mehr und mehr über die nationalsozialistische Zeit hinaus das Zweite Vatikanum, seine Vor- und seine Folgegeschichte zur Aufgabe machte, aber nicht als künstlich isolierten kirchengeschichtlichen Prozeß, sondern auf dem Hintergrund des lebensweltlichen Wandels, dem sich auch Katholiken, ihre Identität immer neu findend bzw. behauptend, zu stellen haben. Überhaupt dürfte lebensweltliche Zuwendung – gerade im Blick auf die Glaubenslage – eine immer dringender werdende Aufgabe von (religiöser) Zeitgeschichte werden.

Anregungen kamen bei der Jubiläumsfeier in Bonn dazu am ehesten von den Referaten der beiden Historiker *Rudolf Lill* und *Heinz Hürten* und vom neuen Vorsitzenden der Bischofskonferenz. Lill markierte behutsam die bisherigen Grenzen der Kommissionsarbeit. Diese sei vor allem auf Institutionen, Organisationen, auf das Verhalten von Amtsträgern und deren Motive gerichtet. Es fehlten bisher „Studien zur Geschichte der Mentalität, zur gelebten Religiosität wie zu neuen religiösen Bewegungen", und: es fehle auch an einer Kombination von religiöser und sozialer Geschichte, wie sie in Frankreich und Italien nicht selten gelinge. Hürten sprach von der „Formänderung" in den Aufgaben zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung, die durch die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums vorgezeichnet sei: Er warnte angesichts vieler Prozesse der Veramtlichung bzw. Verkirchlichung dessen, was früher verbandlich nach weltlichem Koalitionsrecht entstanden sei (Übergang des Verbandswesens in ein kirchlich geordnetes Laienapostolat), vor neuen Engführungen im Katholizismusverständnis. Angesichts dieses Wandels plädierte Hürten für eine *engere Zusammenarbeit von Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte* (mit entsprechend intensiverem Zusammenwirken von theologischen und profanen Historikern) und für eine genauere Beobachtung der kirchlichen „Basis".

Teilforderungen der beiden Professoren waren bereits in Bischof *Karl Lehmanns* Grußwort angeklungen. Der

Vorsitzende der Bischofskonferenz, der von einer „Zäsur" für die Arbeit der Kommission sprach, die Anlaß zum Innehalten und Nachdenken sei, gab der Kommission aber auch eigene „Anregungen" mit auf den Weg. Als herausgehobenes Beispiel einer Aufgabe zeitgeschichtlicher Forschung heute (als Verbindung von Vergangenem und Gegenwärtigem) nannte Bischof Lehmann den *Begriff des Widerstands*". Dieser habe sich im positiven Sinne differenziert. Es werde nun wichtig, künftig gesellschaftliche Verweigerungen, Nichtangepaßtheit und entschiedene Zeugenschaft noch gründlicher zu untersuchen, dabei sollte auch im Blick auf die Situation im Dritten Reich mehr der „Widerstand im Alltag" in den Blick kommen und nicht nur das Verhalten des Episkopats. Auch Lehmann forderte mehr Zusammenarbeit von Historikern, Kirchenhistorikern und Theologen und eine stärkere Konzentration auf die erlebnisnähere Zeitgeschichte. Es war noch nicht erkennbar, ob sich diesbezüglich bereits ein neuer Konsens auch in der Kommission selbst abzeichnet. Aber die demnächst zu setzenden Prioritäten dürften klar sein: Hinwendung zu mehr Zeitgeschichte im engeren Sinn und hin zu dem Gestalt- und Gehaltswandel des Katholizismus, wie er sich bedingt durch kirchliche und gesellschaftliche Einflüsse insbesondere seit dem Konzil abzeichnet. Und: Konzentration auf die gesellschaftlichen und kulturellen Existenz- und Präsenz- und Wirkungsbedingungen katholischen Glaubens heute. Wenn damit ernst gemacht wird, bedarf es allerdings nicht nur einer flexibleren Verschränkung von Historie und Theologie, sondern noch mehr der Zusammenarbeit beider mit der empirischen Sozialforschung. Ohne sie – das zeigte sich auch in manchen Referaten der Bonner Jubiläumsfeier – bleibt alle lebensweltliche Analyse, soweit man sich überhaupt an sie heranwagt, abstrakt. *D. S.*

Reform der Alterssicherung: eine EKD-Denkschrift

Die Ende November veröffentlichte EKD-Denkschrift „Alterssicherung – die Notwendigkeit einer Neuordnung" (als Taschenbuch bei Mohn, Gütersloh, erschienen) verfolgt mehrere Ziele: Sie möchte zunächst einen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Reform der Rentenversicherung liefern, eines der großen sozialpolitischen Vorhaben dieser Legislaturperiode (zum Diskussionsstand vgl. HK, September 1987, 438–443). Gleichzeitig weist der von der EKD-Kammer für soziale Ordnung erarbeitete und vom Rat der EKD zustimmend zur Kenntnis genommene Text auf *ethische Grundsätze* und *Kriterien* für eine verantwortliche Reform der Alterssicherung hin und nennt längerfristig zu lösende Aufgaben in diesem Bereich („Personengerechte Alterssicherung bei unterschiedlichen Biographien", „Mindestsicherung im Alter und Sozialhilfe" und „Flexibilisierung und Anhebung des Renteneintrittsalters").

Es handelt sich bei dem jetzt vorgelegten Text nicht um die erste Rentendenkschrift der EKD. Anfang 1982 hatte die EKD eine Denkschrift „Grundsätze zur Weiterentwicklung der Rentenversicherung und Altersversorgung in der Bundesrepublik Deutschland" veröffentlicht (vgl. HK, März 1982, 138ff.). Zentrale Forderungen für eine Weiterentwicklung der Rentenversicherung waren damals die Durchsetzung der Gleichbehandlung von Mann und Frau im Rentenrecht, Ehe- und Familienfreundlichkeit und die angemessene Anerkennung von Pflege- und Erziehungszeiten der Eltern für ihre Kinder: „In den Kinderfamilien wird de facto, solange die Leistungen der Rentenversicherung im Umlageverfahren aufgebracht werden, ein unabdingbarer, unersetzbarer, geldwerter Beitrag zum Generationenvertrag geleistet, der bei der Bemessung der Renten entsprechend zu berücksichtigen ist."

Das bestehende System verbessern

In der neuen Denkschrift wird die inzwischen erfolgte Anerkennung eines Kindererziehungsjahrs für Frauen ab dem Jahrgang 1921 als „wichtiger Schritt nach vorne" anerkannt, dem weitere folgen müßten. Konkretere Vorschläge dazu finden sich in der Denkschrift allerdings nicht. Es bleibt bei der Feststellung, die *Erziehungsleistungen der Mütter* müßten entsprechend anerkannt werden: „Eine gerechte Lösung sollte an der Frage, inwieweit der Steuerzahler oder aber die Solidargemeinschaft dafür aufkommen sollen, nicht scheitern." Die Möglichkeit eines Wandels des familienpolitischen Klimas in unserer Gesellschaft hin zu mehr kinderfreundlichen Bedingungen sei eine große Aufgabe, heißt es weiter. An anderer Stelle wird festgehalten, die Bereitschaft, Kinder zu erziehen, solle nicht negativ beeinflußt, sondern gefördert werden.

Auch bei ihren Überlegungen zur finanziellen Sicherstellung der Rentenversicherung läßt sich die Denkschrift nicht auf konkrete Einzelprobleme der Finanzierung bzw. der Lastenverteilung auf die verschiedenen Gruppen ein. Sie spricht sich dafür aus, die *„Belastungsbalance" zwischen den Generationen* zu wahren. Die aus der demographischen Entwicklung resultierenden Probleme müßten von allen Beteiligten getragen werden, „von den Rentnern bzw. Pensionären durch flacheren Anstieg der Rentenerhöhung (bzw. Pensionserhöhung), von den Beitragszahlern über die Beitragshöhe, vom Steuerzahler über eine Neufestsetzung und zukunftsgerechte Dynamik des Bundeszuschusses". Die künftigen Rentenanpassungen müßten im Ergebnis eine gleichgewichtige Entwicklung der verfügbaren Einkommen von Rentnern und Aktiven bewirken.

Der Text plädiert im ganzen für eine *Beibehaltung* des in der Bundesrepublik geltenden Systems der Altersversicherung mit seinem Prinzip der beitragsbezogenen Leistung und mit seiner Gliederung in Rentenversicherung, Versorgung im öffentlichen Dienst, berufsständische Sicherungssysteme, betriebliche Versorgung und Eigenversorgung. Der Vorschlag, eine staatliche *Grundsicherung* („Grundrente") einzuführen, wird ebenso abgelehnt wie die Lösungsvorschläge, für die gesetzliche Rentenversicherung ein *Kapitaldeckungsverfahren* einzuführen oder in Zukunft einen beträchtlichen Teil der Alterssicherung aus *Vermögenseinkünften* und Auflösung von Vermögen zu decken. In einem Punkt fordert die Denkschrift allerdings eine Korrektur am gegenwärtigen System: Eine gerechte und angemessene Beteiligung der *Beamten* an den steigenden finanziellen Lasten ihrer Alterssicherung könne in einer Reform nicht ausgeklammert werden: „Die hohe Beitragsbelastung in der Rentenversicherung und der gänzliche Verzicht auf Eigenbeteiligung in der – wenngleich bifunktionalen und steuerlich anders behandelten – Beamtenversorgung lassen sich nicht länger miteinander vereinbaren." Kritisch nimmt der Text auch die (staatlich finanzierte) Zusatzversorgung im öffentlichen Dienst unter die Lupe, die ein gegenüber anderen Arbeitnehmern weit höheres Rentenniveau ermöglicht.

Für eine beitragsfinanzierte Mindestrente

Bei ihren Überlegungen zur „personengerechten Alterssicherung bei unterschiedlichen Biographien" sympathisiert die EKD-Rentendenkschrift mit dem Vorschlag, auch dem nichterwerbstätigen Ehepartner einen *eigenen Rentenanspruch* zuzugestehen und damit die Alterssicherung von einer eng verstandenen Erwerbstätigkeit abzulösen. Die bisherige Hinterbliebenenversorgung könnte dann auf Ausnahmen beschränkt bleiben. In einer solchen Regelung liege auch ein Beitrag zur *Verminderung der noch immer bestehenden großen Differenz zwischen Männer- und Frauenrenten.* Allerdings, so die Autoren der Denkschrift, könne man diesen Anliegen nur durch ein behutsames Vorgehen entsprechen: „Eine Lösung, die die völlige Abschaffung der Hinterbliebenenrente einschließt, kommt für alle bereits im System Befindlichen aufgrund geltender Gesetze und der Rechtsprechung nicht in Frage."

Anstelle einer steuerfinanzierten Grundrente sollte zur Sicherstellung einer Mindestsicherung im Alter nach Ansicht der Denkschrift längerfristig eine *Mindestrente mit Mindestbeiträgen* ins Auge gefaßt werden. Unter dem Gesichtspunkt der Eigenvorsorge sei auch ein ermäßigter (unter Umständen von der Sozialhilfe zu übernehmender) Mindestbeitrag einem System vorzuziehen, in dem der Mindestsicherung keine eigenen Beitragsleistungen gegenüberstünden: „Mindestbeiträge würden sowohl dem Versicherungsprinzip entsprechen wie die Verteilungsgerechtigkeit zwischen den Menschen mit unterschiedlich langer Arbeitszeit verbessern." Für eine Übergangszeit bis zur Einführung einer solchen Mindestrente sollten über die Rentenversicherungsträger an bedürftige Rentner pauschale Sozialhilfesätze ausbezahlt werden, um Kleinrenten auf Sozialhilfeniveau aufzustocken: „Bei Rentnern, die ohnehin über einen Sozialhilfeanspruch verfügen, gibt es keinen Grund, diesem nicht auf einem einfacheren und humaneren Weg gerecht zu werden."

Unter der Rubrik „Längerfristig zu lösende Aufgaben" empfiehlt der Text auch, den Lösungsvorschlägen besondere Beachtung zu schenken, „die eine flexiblere Gestaltung des Rentenalters nach unten oder nach oben vorsehen", sowie Vorschlägen, „die einen gleitenden Übergang in den Ruhestand durch schrittweise Reduktion der Arbeitszeit vorsehen". Ein reformiertes System eines *gleitenden und abgestuften Übergangs in die Altersrente* könnte sich, so die Denkschrift, sowohl für Zeiten der Unterbeschäftigung wie für Zeiten eines hohen Beschäftigungsstandes als tragfähige Grundlage erweisen. Die hohe Flexibilität eines solchen Systems erlaube Anpassungen an veränderte Arbeitsmarktentwicklungen; sie werde auch den ganz unterschiedlichen Leistungsstandards, der gesamtmenschlichen Befindlichkeit wie auch den unterschiedlichen biographischen Abläufen besser gerecht.

Eigenvorsorge und Solidarität

Die Denkschrift stellt ihren Überlegungen zur Bewahrung und Verbesserung des bestehenden Sicherungssystems und zu den längerfristig anstehenden Problemen nach einer klaren Analyse der gegenwärtigen Schwierigkeiten des Systems der Alterssicherung und des sich daraus ergebenden Handlungsbedarfs *„ethische Grundsätze* für eine verantwortliche Gestaltung der Alterssicherung" voraus. Dabei wird u. a. festgehalten: Jeder Mensch sei grundsätzlich dafür verantwortlich, eigene Leistungen im Rahmen der Vorsorge für die Sicherung seines Alters zu erbringen; materielle wie immaterielle Leistungen einzelner für andere Menschen seien bei der Gestaltung der Altersversicherung angemessen zu berücksichtigen.
Besondere Solidarität erfordere die Bewältigung von unkalkulierbaren und nicht *selbstverschuldeten Lebensrisiken;* eine sich an christlichen Werten orientierende Gesellschaft werde aber auch für „Fälle selbstverschuldeter oder teilweise selbstverschuldeter Angewiesenheit auf die Hilfe der Gemeinschaft" angemessene und nötige Vorsorge treffen. Die Vorsorge für das Alter, so eine weitere Maxime der Denkschrift, unterliege der ethischen Forderung nach einem permanenten Ausgleich zwischen ökonomisch Starken und Benachteiligten; bei der Weiterentwicklung der Altersvorsorge sei darauf zu achten, daß diese nicht kontraproduktiv auf andere wichtige oder gleichrangige Ziele einwirke.

In einer Stellungnahme zur Rentendenkschrift der EKD würdigte Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm* gerade auch ihre sozialethische Orien-

tierung. Es werde deutlich gemacht, daß Politik für alte Menschen mehr sein müsse als Sicherung des Rentensystems. Im übrigen bewertete Blüm den Text als einen „bedeutsamen Beitrag zu einem breiten Konsens in der Rentenpolitik". Die SPD-Bundesgeschäftsführerin *Anke Fuchs* erklärte, die politisch Verantwortlichen, die die Strukturreform vorzubereiten hätten, wären gut beraten, wenn sie die zentralen Anliegen der Denkschrift in ihre Überlegungen einbeziehen würden. Die Gefahr, daß ein solcher Text nach den pflichtgemäßen Stellungnahmen bei seiner Veröffentlichung in Politik und Öffentlichkeit wieder sehr schnell zu den Akten gelegt wird, besteht allerdings auch bei dieser EKD-Denkschrift. *U. R.*

Frankreich: Verändert sich das Staat-Kirche-Verhältnis?

Der Wechsel im Amt des Vorsitzenden einer Bischofskonferenz ist naturgemäß ein Zeitpunkt, der dazu angetan ist, sich Rechenschaft zu geben über die Lage der Kirche eines Landes, wichtige Entwicklungen während der Amtszeit des scheidenden Vorsitzenden resümierend herauszuarbeiten und ausstehende Problemlagen, die der Nachfolger als Hypothek übernimmt, auf den Punkt zu bringen.

Genau dies tat Bischof *Jean Vilnet* von Lille, als er bei der Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz in Lourdes (vgl. HK, Dezember 1987, 600 f.) in seiner vielbeachteten letzten Ansprache als Vorsitzender auf die Rolle einging, die die katholische Kirche in seinem Land spielt bzw. – wenn die Voraussetzungen dementsprechend wären – spielen könnte (vollständiger Text in: Documentation Catholique, 6. 12. 87, S. 1127–1130).

Die „letzte Schlacht" eines überholten Laizismus

Es ging dabei weniger um einen Versuch, das Verhältnis von Katholizismus und moderner säkularer Gesellschaft erneut zur Diskussion zu stellen, wie dies in vielen Industrieländern der nördlichen Hemisphäre zu geschehen pflegt, sondern um eine Standortbestimmung von Christentum, Katholizismus und Kirche unter den *speziellen französischen* Bedingungen, die bestimmt sind von der inzwischen de facto zwar abgemilderten, aber in den Denk- und Verhaltensstrukturen der französischen Gesellschaft tief verankerten Trennung von Kirche und Staat auf der Basis des Trennungsgesetzes von 1905.

Berufen, sich zu dieser Frage zu äußern, war Bischof Vilnet schon deshalb, weil kaum eine Problemstellung so kennzeichnend ist für seine zurückliegende insgesamt sechsjährige Amtszeit als Vorsitzender der Bischofskonferenz. In seine Zeit fiel die „letzte Schlacht" des traditionellen französischen Laizismus (vgl. *René Rémond*, in: HK, Mai 1986, 225): der Streit um die Unabhängigkeit der privaten, zumeist *katholischen Schulen* des Landes. Es war die Zeit einer verstärkten Debatte über eine Reihe zentraler sozialethischer und innerfranzösisch überaus kontrovers diskutierter Fragen wie die sittliche Legitimität der *Atombewaffnung*, neue Entwicklungen in der *Fortpflanzungsbiologie*, die Haltung in der *Ausländer-* und *Asylantenfrage* u. a.

In allen diesen Fragen spielte die französische Kirche eine größere Rolle, als manchen übriggebliebenen Laizisten auf der Rechten wie auf der Linken ins Konzept paßt: Die Linke, 1981 – im Jahr der ersten Wahl von Vilnet – an die Macht gekommen, verrannte sich in den Schulstreit im Namen eines Laizismus, den es eigentlich schon gar nicht mehr geben konnte; und die Rechte würde die Bischöfe am liebsten in die Sakristei zurückdrängen, um dann im Namen dessen, was *sie* Christentum und Katholizismus nennt, um so ungehinderter operieren zu können (vgl. HK, November 1987, 518 f.). Die Amtszeit von Vilnet war schließlich die Zeit, in der die französische Kirche massiv zu spüren bekam, in welchem Ausmaß das Christentum im Bewußtsein der Franzosen einen Bedeutungsverlust erlitten hat – auch als kultureller Faktor.

Wenn Vilnet daher in seiner Ansprache vor der Bischofskonferenz eine *latente Marginalisierung von Christentum und Kirche* in der französischen Gesellschaft beklagte, die es zu überwinden gelte, ging es ihm um zweierlei: um den Versuch, den *Bedeutungsverlust* wettzumachen, und um das Bemühen, Christentum und Kirche den Platz in der französischen Gesellschaft eingeräumt zu sehen, den sie zum Wohl der Gesamtgesellschaft auch ausfüllen kann.

Toleranz nicht mit Gleichgültigkeit verwechseln

Sosehr Vilnet einerseits auf dem Recht von Christen beharrt, auch „kollektiv" im Namen des Evangeliums in der Gesellschaft ihres Landes sich bemerkbar zu machen, sich zu Wort zu melden, Verantwortung wahrzunehmen, war er doch zugleich bemüht, dem möglichen Verdacht entgegenzutreten, es handele sich dabei lediglich um einen Rückfall in neointegralistische Denkschemata: Die Erinnerung an das Verständnis des Konzils von der richtig verstandenen „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" („Gaudium et spes", Nr. 36) war bei ihm mehr als nur eine Pflichtübung. Im übrigen konnte und wollte er hinter eine legitime innerkirchliche Pluralität in diesen Fragen nicht zurück, auch wenn er die Grenzen – nicht zuletzt vor dem Hintergrund entsprechender Erfahrungen

auf den verschiedensten Seiten des französischen politischen Spektrums – ebenso entschieden wie auslegungsbedürftig markierte: Pluralität ja, aber soweit „sich diese verträgt mit einer Treue zum Evangelium bzw. fortdauernden Bemühen um Evangeliumsmäßigkeit".

Vilnet entwarf einen betont *gemeinschaftlichen* Begriff von gesellschaftlichem „Zusammenleben". Er tat dies mit einer zweifachen Stoßrichtung: gegen ein allzu konkurrenzbetontes Gesellschaftsbild ebenso wie gleichgültige Distanz der Gesellschaft gegenüber. Er sehe die Gefahr, daß man zu schnell Toleranz nenne, was in Wirklichkeit „Gleichgültigkeit" sei. Es bestehe eine unübersehbare Kluft zwischen einem prinzipiellen Festhalten an der Demokratie einerseits und der tatsächlichen demokratischen Praxis andererseits. Die Möglichkeiten einer Informations- und Kommunikationsgesellschaft gelte es zu nutzen, indem man sich bemühe, eine Gesellschaft des – im guten Sinne – Miteinander-Streitens („une vraie société de débat") zu schaffen. Damit dürfte Vilnet auch möglichen Einwänden entgegengetreten sein, bei seinem Vorstoß handele es sich doch nur um einen neuerlichen Versuch, ein klerikales Eigeninteresse kirchlicher Kreise zu verschleiern.

Gewandelter Laizitätsbegriff

Wenn die Kirche in diese Auseinandersetzung eintrete, dann nicht, so Vilnet, um die Debatte zu beenden. Im Gegenteil! Angesichts eines verschärften Pluralismus benötige die Gesellschaft mehr und mehr alle Einzelgruppen. In dieser Situation könne die Kirche nicht schweigen und ihr Wort nur im „halbvertraulichen" Rahmen sagen. Immerhin stelle das Christentum einen „wertvollen und unveräußerlichen Bestandteil der Identität des französischen Volkes" dar.

Im letzten zielte Vilnet auf eine Reform auch des institutionellen Rahmens des Miteinanders von Kirche und Staat in Frankreich. Vilnet gestand zu, daß es dem französischen Modell der Trennung von Staat und Kirche darum gehe, „Übergriffe" religiöser Instanzen und Einrichtungen, vor allem der katholischen Kirche, auf das öffentliche Leben zu vermeiden. Zu den ethischen und gesellschaftlichen Problemen, wie sie sich gegenwärtig stellen, könne die Kirche sehr wohl Wesentliches beitragen. Damit aber eine entsprechende Zusammenarbeit in der Gesamtgesellschaft bei der Lösung der Fragen möglich werde, brauche es mehr als „gegenseitiges Nicht-Wahrnehmen" oder bloß „wohlwollende Neutralität". Als Beispiele nannte Vilnet Fragen der Bioethik, die Einwandererfrage, die Regelung der Schulzeiten.

Vilnet dürfte es bei seinen Vorschlägen keineswegs um die Forderung nach einer Abschaffung der Trennung von Staat und Kirche gegangen sein. Allenfalls um die Möglichkeit einer stärkeren Zusammenarbeit in verschiedenen Sachfragen mit ethischem Hintergrund, die aber durch einen gesetzlichen Rahmen garantiert sein müssen. Um zu verdeutlichen, worum es dabei geht: Aufgrund des französischen Systems der Staat-Kirche-Trennung ist es der Kirche bisher zum Beispiel nicht möglich, in der nationalen Ethikkommission mitzuwirken (vgl. Le Monde, 10.11.87).

Wie widersprüchlich die Beziehungen von Kirche und Staat in Frankreich diesbezüglich heute sind, zeigte unlängst *René Rémond* in einem Beitrag für die Zeitschrift „Incroyance et Foi" (Nr. 43, Herbst 1987): Einerseits gehe der französische Staat von einer Laizität aus, die sich hütet, auch nur anzuerkennen, daß es so etwas wie religiöse Wahrheit überhaupt gebe, andererseits bestünde eine Fülle von Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Während beispielsweise noch in den 30er Jahren religiöse Sendungen im Hörfunk im Namen dieser Laizität untersagt waren, seien solche heute vom Staat für die staatlichen Rundfunkanstalten verpflichtend. Rémond spricht sich deshalb für eine *Anpassung der Gesetzgebung* an den gewandelten Laizitätsbegriff aus: Die Kirche stelle keine Gefahr mehr für die Unabhängigkeit des Staates dar und der staatliche Antiklerikalismus habe keine Existenzberechtigung mehr.

Die Frage ist, ob es nach einer jahrzehntelangen „laïcité exclusive" bald zu einer nicht nur de facto praktizierten, sondern auch de jure verankerten „laïcité ouverte" in Frankreich kommen wird (vgl. *Yves-Marie Congar*, Entretiens d'automne, Paris 1987, 37f.). Gerade von kirchlicher Seite wird auf die große Bedeutung hingewiesen, die Christentum und Kirche für die Herausbildung der französischen und darüber hinaus die gesamte romanische Kultur gehabt haben. Auch im Streit um die mögliche Verlegung der Schulstunden der Primarschulen auf den für den Religionsunterricht freigehaltenen Mittwoch (vgl. HK, Oktober 1987, 499f.) ist dieses Argument zu hören: Eine Beeinträchtigung dieses (außerschulischen) Religionsunterrichts stelle nicht nur eine Benachteiligung für eine Sondergruppe dar, sondern schade letztlich dem allen *gemeinsamen Erbe einer christlich geprägten Kultur.*

Mangel an weltanschaulich-religiöser Reflexion

Der Begriff der „laïcité ouverte" spielte im übrigen auch an ganz anderer Stelle schon eine Rolle – in der *Diskussion über das Sektenproblem.* Bereits der Sektenbericht des sozialistischen Abgeordneten der Nationalversammlung, *Alain Vivien,* wies in diese Richtung (vgl. HK, Februar 1986, 84ff.). Aufgeschreckt durch religiöse Entwicklungen außerhalb der christlichen Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften (Jugendsekten), stellte Vivien einen *Mangel an Konfrontation mit und an Reflexion über religiöse und philosophische Weltanschauungen* in seinem Land fest und forderte entsprechende Veränderungen im Schulsystem. Die Laizität, so Vivien, sei zu einer bloßen Neutralität geworden. Durch diese Vernachlässigung der zum Menschen gehörenden „metaphysischen Dimension" habe man den religiösen Bewegungen zusätzliche Entfaltungsmöglichkeiten geboten. *K. N.*

Die Finanzierungsreform der Gesundheitsleistungen

Probleme, Perspektiven, Optionen

Die Finanzierungsreform der Gesundheitsleistungen bzw. der gesetzlichen Krankenversicherung gehört zu den wichtigsten Gesetzgebungsaufgaben der laufenden Legislaturperiode. Mit den Koalitionsbeschlüssen vom 4. Dezember ist ein erster Schritt getan. Wieweit sie geeignet sind, die Kostenexplosion zu dämpfen und welche Varianten oder Alternativmodelle zur Diskussion stehen, untersucht der folgende Beitrag.

Neben der Steuerreform und der Reform der gesetzlichen Rentenversicherung (HK, September 1987, 438 ff) ist die Reform der gesetzlichen Krankenversicherung die dritte große Aufgabe, die sich die christlich-liberale Koalition für diese Wahlperiode gestellt hat. Dringend notwendig wird diese Reform, weil die Ausgaben der gesetzlichen Krankenversicherung schneller wachsen als die Löhne und Gehälter. Damit die Krankenkassen ihre Ausgaben weiter bezahlen können, müssen sie ihre Beiträge erhöhen.

Die Kostenexplosion der letzten 20 Jahre

Dies steht aber im Widerspruch zur erklärten Politik der Koalition, die Lohnnebenkosten stabil zu halten und wenn möglich sogar zu senken. Stabile Sozialversicherungsbeiträge sollen nach dem wirtschaftspolitischen Konzept der Koalition nicht nur für möglichst hohe verfügbare Einkommen der Arbeitnehmer sorgen, sie sollen vielmehr auch die internationale Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Wirtschaft stärken und der Ausbreitung der Schwarzarbeit, die nicht von der Beitragspflicht erfaßt ist, entgegenwirken.

Tatsächlich sind die *Ausgaben für Gesundheitsleistungen* in den vergangenen Jahren kräftig gestiegen, und zwar von gut 70 Milliarden Mark 1970 auf knapp 230 Milliarden Mark 1984. Wurden 1970 von 100 Mark Bruttosozialprodukt 6,40 DM für Gesundheitsleistungen ausgegeben, so waren es 1984 bereits 9,50 DM. Die *Ausgaben der gesetzlichen Krankenversicherung* stiegen von gut 25 Milliarden DM im Jahre 1970 auf fast 120 Milliarden Mark im Jahre 1986. Während die Leistungsausgaben der gesetzlichen Krankenversicherung je Mitglied von 1975 bis 1986 um 80% zunahmen, stieg die Grundlohnsumme der Versicherten, von der sich die Beiträge errechnen, nur um 73%. Damit die Kassen diesen Ausgabenzuwachs bezahlen konnten, mußten sie den durchschnittlichen *Beitragssatz* von 10,04% Anfang 1975 auf 12,15% elf Jahre später erhöhen. 1970 hatte dieser Durchschnittsatz noch bei 8,24% gelegen, heute strebt er auf 13% zu (Quelle: *Hartmut Reiners:* Ordnungspolitik im Gesundheitswesen, herausgegeben vom Wissenschaftlichen Institut der Ortskrankenkassen, Bonn 1987).

Da die Beitragseinnahmen als ein Prozentsatz der Löhne und Gehälter der Versicherten bis zur ebenfalls regelmäßig steigenden *Beitragsbemessungsgrenze* festgelegt sind, steigen die Kasseneinnahmen praktisch parallel zur Lohn- und Gehaltsentwicklung. Das Konzept der einnahmeorientierten Ausgabenpolitik, das seit etwa zehn Jahren politisch verfochten wird, sieht vor, daß diese Einnahmesteigerungen der Kassen ausreichen sollen, um die steigenden Kosten des Medizinbetriebs zu bezahlen. Wie die obigen Zahlen belegen, konnte dieses Ziel jedoch in der Praxis nicht erreicht werden. Die Kassenausgaben stiegen schneller als deren Einnahmen. Seit 1977 hat der Gesetzgeber mit einer ganzen Serie von Einzelmaßnahmen versucht, die Kassenbeiträge stabil zu halten. Darüber hinaus haben alle Arbeitsminister der vergangenen zehn Jahre mit politischem Druck auf die Erbringer von Gesundheitsleistungen versucht, deren Rechnungen an die Kassen unter Kontrolle zu halten. Der Erfolg dieser Kostendämpfungspolitik durch die sogenannten K-Gesetze mag zwar darin liegen, daß die Ausgaben der Kassen deren Einnahmen nicht noch schneller davongelaufen sind, das Ziel, die Beiträge stabil zu halten, konnte aber nicht erreicht werden.

Die weitgehende Wirkungslosigkeit der bisherigen Kostendämpfungsgesetze

Im Laufe der Jahre wurden mit verschiedenen *Kostendämpfungsgesetzen* ein einheitliches Leistungsverzeichnis für alle Krankenkassen vorgeschrieben, für die Kassen die Möglichkeit geschaffen, die Gesamtvergütung für die Ärzte an ihre Einnahmeentwicklung zu koppeln oder ein Arzneimittelhöchstbetrag eingeführt, der jedoch praktisch nicht durchgesetzt werden konnte. Sogenannte Bagatellarzneimittel wurden aus der Erstattungspflicht der Kassen ausgegrenzt (Negativliste), die Selbstbeteiligung an Arzneimitteln wurde von 2,50 DM je Rezept durch eine Selbstbeteiligung je Medikament in Höhe einer, später von zwei Mark abgelöst. Beim Zahnersatz wurde eine Eigenbeteiligung der Versicherten eingeführt, Selbstbeteiligungen gibt es inzwischen auch bei den Fahrtkosten und im Krankenhaus. Ein Teil der Entlastung der gesetzlichen Krankenversicherung wurde also nur dadurch erreicht, daß Ausgaben von den Kassen auf die Versicherten übertragen wurden. Auf der anderen Seite wurden den Krankenkassen erhebliche *zusätzliche Lasten* aufgebürdet, und zwar insbesondere durch die Kürzung der Beiträge der Rentenversicherung an die Kassen.

Die Kostendämpfungspolitik stieß auf zunehmende Kritik, nicht nur, weil sie ihr Ziel verfehlte, die Beiträge stabil zu halten, sondern auch weil sie überholte Strukturen, die vielfach falsche wirtschaftliche Anreize setzen, nicht im Kern anging, sondern allenfalls an Symptomen laborierte.

Nach der Rationalitätenfalle, die der Sozialwissenschaftler *Philipp Herder-Dorneich* definierte, ist für die Teilnehmer am System der gesetzlichen Krankenversicherung ein Verhalten rational, das der Rationalität des Gesamtsystems widerspricht. Für den Versicherten ist es vernünftig, so viel Gegenleistung wie möglich für seinen Beitrag zu erreichen, für die Leistungsanbieter wie Ärzte, Pharmahersteller, Krankenhäuser ist es vernünftig, ihre Einkünfte durch Leistungsausweitung zu erhöhen. Lediglich die Krankenkassen hätten ein begrenztes Interesse an Kostendämpfung. Doch auch sie stünden im gegliederten System im Wettbewerb untereinander. Ziel der jetzt anvisierten Reform ist es, die Strukturen so zu verändern, daß das Gesamtinteresse an der Finanzierbarkeit der gesetzlichen Krankenversicherung gegenüber den Eigeninteressen von Versicherten und Leistungserbringern durchgesetzt werden kann.

Der Diskussion um die Veränderung der Finanzierungsstrukturen im Gesundheitswesen muß das gemeinsame Ziel aller Ansätze vorausgeschickt werden: Von allen Seiten wird unterstrichen, eine ausreichende medizinische Versorgung der Versicherten und ihrer Angehörigen müsse weiterhin sichergestellt sein. Auch der medizinische Fortschritt dürfe nicht behindert werden. Der *politische Wettbewerb* um die *Strukturreform* des Gesundheitswesens geht also um Wege, die Kosten in den Griff zu bekommen, ohne die Versorgung zu gefährden. Die politischen Vorschläge zur Reform der gesetzlichen Krankenversicherung unterscheiden sich grundsätzlich danach, ob die jeweiligen Verfechter Herder-Dorneichs Rationalitätenfalle bei den Versicherten oder bei den Leistungserbringern außer Kraft setzen wollen.

Unterschiedliche Konzepte für eine Strukturreform

Wer davon ausgeht, daß die Versicherten Kassenleistungen über Gebühr in Anspruch nehmen, weil sie sie direkt nichts kosten, der will dies mit dem Mittel der *Selbstbeteiligung* ändern. Wer demgegenüber der Meinung ist, Ärzte, Krankenhäuser oder Arzneimittelhersteller könnten ihre Leistungen ohne wirksame Einflußmöglichkeit der Patienten ausweiten, der entwickelt Methoden, die *Leistungserbringer* an die kurze Leine der gesetzlichen Krankenversicherung zu legen. Die großen politischen Fronten sind damit klar: die *FDP*, Mittelstandsvereinigung und Wirtschaftsrat der Union sowie die Arbeitgeber gehen davon aus, daß die Steuerung der Gesundheitsausgaben in erster Linie in der Hand des Versicherten liegt. Der Versicherte ist es nach diesem Ansatz, der für seinen Beitrag möglichst teure Gegenleistungen erhalten will, der von seinem Arzt möglichst teure Therapien verlangt. Der einzelne Arzt könne sich derartigen Forderungen kaum widersetzen, zumal er angesichts der Ärzteschwemme befürchten müsse, der Versicherte gehe zur Konkurrenz, wo er das Rezept für die gewünschte teure Medizin erhalte, so diese Überlegung.
So heißt es beispielsweise in den Kieler Beschlüssen der 32. Bundesdelegiertenversammlung der *Mittelstandsvereinigung der CDU/CSU* vom 12. und 13. Juni 1987 grundsätzlich, „die Selbstbeteiligung im Gesundheitswesen muß ausgebaut werden". Wenn, so die Logik der Befürworter eines breiten Selbstbeteiligungs-Instruments, der einzelne die Kosten der Therapie anteilig mitträgt, wird er sich bei seinem Arzt nicht mehr für eine teure, sondern für eine möglichst preiswerte Medizin einsetzen. Dem Arzt werde dann nichts übrig bleiben, als diesem Wunsch zu folgen, da der Patient ansonsten zu dem Mediziner wechseln würde, der seinen Wunsch nach einer preiswerten Verordnung eher erfüllt.

Einen Teil der Probleme, die mit einer weitreichenden Selbstbeteiligung vorhanden sind, sprechen die Unionsmittelständler in ihrem Beschluß gleich selbst an. Voraussetzung dafür sei nämlich, so heißt es, „gesundheitspolitische Unbedenklichkeit, soziale Verträglichkeit und Steuerungswirkung". Wenn alle diese *Prämissen* eingehalten werden, wird nämlich das Ziel, die Rationalitätenfalle zu schließen, in vielen Fällen nicht mehr erreicht werden. Gesundheitspolitische Unbedenklichkeit heißt beispielsweise, daß keine finanziellen Schwellen errichtet werden sollten, den Arzt aufzusuchen. Wer nämlich, so die Gegner der Selbstbeteiligung, nicht zum Arzt geht, weil er Geld sparen will, kann schnell eine Krankheit verschleppen mit der Folge, daß sie nicht nur für ihn schwerwiegender, sondern auch für seine Kasse teurer wird.
Wenn die Selbstbeteiligung sozial gestaltet werden soll, bedeutet dies, daß man sowohl ganze Bevölkerungsgruppen mit niedrigen Einkommen als auch besonders teure oder langwierige medizinische Therapien aus der Selbstbeteiligung ausschließen muß. Wenn aber aus sozialen Gründen beispielsweise Kinder, Rentner, Sozialhilfeempfänger und Dauerpatienten von der Selbstbeteiligung befreit werden, so würde sie am Ende nur noch bei einem sehr geringen Anteil der Kassenausgaben wirksam. Einem erheblichen Verwaltungsaufwand, etwa zur Feststellung der sozialen Bedürftigkeit, stünden dann nur geringe Steuerungswirkungen und Einsparungen der Kassen gegenüber.

Ein anderes Problem ergibt sich bei der Ausweitung der Selbstbeteiligung durch das *Splitting der Sozialversicherungsbeiträge* auf Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Wird nämlich ein Teil der Gesundheitskosten von den Krankenkassen auf die Versicherten verlagert, so ergeben sich dadurch erhebliche verteilungspolitische Auswirkungen. So ergäben sich nicht nur Belastungen der Kranken und Entlastungen der Gesunden, sondern auch Entlastungen

der Arbeitgeber, die den halben Beitrag aufbringen, und Belastungen der Arbeitnehmer und Rentner, die die Selbstbeteiligung allein zu tragen hätten.

Diese Verteilungswirkung ist im Konzept der Arbeitgeber erwünscht. Sie sehen darin einen Ausgleich für die von ihnen allein zu tragende sechswöchige Lohnfortzahlung im Krankheitsfall. In der FDP, in der ebenfalls weitreichende Selbstbeteiligungsmodelle entwickelt wurden, hat der Fraktionsvorsitzende *Wolfgang Mischnick* demgegenüber vorgeschlagen, zunächst den Arbeitgeberanteil an den Kassenbeiträgen steuerneutral auf die Arbeitnehmer zu übertragen. Einsparungen bei den Beiträgen durch Selbstbeteiligungen kämen dann in vollem Umfang auch den Arbeitnehmern zugute.
Weitreichende Konsequenzen hätte dieses Modell aber andererseits für die *Selbstverwaltung der Krankenkassen,* die heute, außer bei den Ersatzkassen, paritätisch von Arbeitgeber- und Arbeitnehmervertretern besetzt sind. Wenn die Arbeitgeber keinen Beitrag mehr zahlten, hätten sie auch keine Legitimation mehr, in diesen Gremien vertreten zu sein.

Schlüssel zur Kostendämpfung bei den Ärzten

Dem Selbstbeteiligungs-Konzept steht der Weg der Budgetsteuerung durch die Kassen gegenüber. Danach sollen die Kassen durch Vorgaben oder Vereinbarungen mit den Leistungserbringern ihre Ausgaben steuern. Auf diesen Weg setzen die *Sozialdemokraten,* aber auch die *Sozialausschüsse der CDU.* Im Entwurf der Arbeitsgruppe Sozialpolitisches Programm und der Kommission Sozialpolitik beim SPD-Parteivorstand „Die Zukunft sozial gestalten" vom Februar 1986 heißt es, „es muß darauf ankommen, die Preis- und Honorargestaltung so zu verändern, daß sie wirtschaftlich vernünftiges Verhalten fördert, ohne die Qualität der Versorgung zu beeinträchtigen. Preise und Honorare müssen grundsätzlich gemeinsam von allen Krankenkassen und den jeweiligen Leistungserbringern in eigener Verantwortung ausgehandelt werden. Dabei ist die Stellung der Krankenversicherung als Verhandlungs- und Vertragspartner zu stärken."

Um den Ärzten den Anreiz zu nehmen, ihre Einzelleistungen auszuweiten, soll ihnen nicht mehr jede Einzelleistung, sondern der gesamte Leistungskomplex vergütet werden. Im Fall von Krankenhausaufenthalten plädieren die Sozialdemokraten für *gestufte Pflegesätze,* die, den Behandlungskosten angenähert, anfangs relativ hoch seien und dann sinken müßten. Das strenge duale System der Krankenhausfinanzierung, nach dem die Investitionskosten von der öffentlichen Hand und die Benutzerkosten über die Pflegesätze von den Krankenkassen getragen werden, habe sich ebenfalls als wenig sachgerecht erwiesen. Daher sollen, so die SPD-Sozialpolitiker, in Zukunft auch die Investitionskosten über die Pflegesätze erwirtschaftet werden. Bei der *Arzneimittelvergütung* hält die SPD direkte Vertragsbeziehungen zwischen Pharmaindustrie und Krankenkassen für notwendig. Dazu hat sie bereits einen Gesetzentwurf im Bundestag eingebracht (Bundestagsdrucksache 10/2631). Künftig sollen nach dem Plan der SPD nur noch solche Arzneimittel zu Lasten der gesetzlichen Krankenversicherung verordnet werden können, über deren Preis sich Krankenkassen und Arzneimittelhersteller geeinigt haben.
Auch nach dem Beschluß der CDA-Bundestagung Mitte Oktober 1987 in Hamburg zur „Strukturreform im Gesundheitswesen" sollen Krankenkassen, Ärzte und Hersteller „gemeinsam über die zu Lasten der kassenverschreibungsfähigen Medikamente entscheiden." Im Krankenhausbereich sollten verstärkt „diagnosebezogene Entgeltformen" eingeführt werden. Dazu seien bei Standarderkrankungen „Pauschalvergütungen für die jeweiligen Krankenhausaufenthalte vorzusehen. Eine abweichende Abrechnung von außergewöhnlichen Leistungen bei besonderem Krankheitsverlauf muß schriftlich begründet werden." Der Schlüssel zur Kostendämpfung im Gesundheitswesen liegt für die CDU-Arbeitnehmerschaft „in der Hand der Ärzte". Sie bestimmten nicht nur die Art und den Umfang der ärztlichen Leistungen, vielmehr trügen sie auch wesentlich die Verantwortung für andere veranlaßte Leistungen. Folgerichtig wird in dem CDA-Beschluß ein arztindividuelles Bonus-Malus-System nach Fachgruppen und Patientenstruktur differenziert vorgeschlagen, um „Aspekte der Wirtschaftlichkeit stärker zu berücksichtigen und finanzielle Anreize zu schaffen. Dabei muß darauf geachtet werden, daß der Arzt nicht in die Lage kommt, zwischen einer angemessenen medizinischen Versorgung des Patienten einerseits und einer besseren materiellen Vergütung bei unzureichender medizinischer Betreuung andererseits wählen zu müssen." Damit ist gleichzeitig das Problem angesprochen, das gegen weitreichende Bonus-Malus-Regelungen für Ärzte spricht: Wenn der Arzt dafür bestraft werden kann, daß er umfangreiche Therapiemaßnahmen ergreift, wird er möglicherweise davon auch dann Abstand nehmen, wenn diese aus medizinischen Gründen geboten wären.

Abbau nichterforderlicher Leistungsangebote

Angesprochen wird in dem CDA-Papier auch der Komplex, der nach Auffassung der Krankenkassen-Verbände mitverantwortlich für die Kostenexplosion ist: die *Ausweitung der Anbieterkapazitäten.* „Die Selbstverwaltungsorgane der Krankenversicherungen müssen ein Instrumentarium an die Hand bekommen", so heißt es in dem CDA-Beschluß, „mit dem sie die Anzahl der Kassenärzte, ebenso wie die der Zahnärzte, Apotheken und in Heil- und Hilfsberufen Tätigen begrenzen können. Hierzu sind eine Vielzahl von honorarpolitischen Instrumenten denkbar; wenn diese Instrumente keine Wirkung zeigen, muß ein Bedarfsplanungsgesetz den erforderlichen Rahmen schaffen."

In „Vorstellungen" zur Strukturreform des AOK-Bundesverbandes vom 14. Oktober 1987 heißt es dazu, „die Expansion der Gesundheitsausgaben beruht nach weitverbreiteter Meinung in erster Linie auf der *Expansion der bereitgestellten Kapazitäten* und der erbrachten Leistungen". Die AOK-Spitze fordert daher „vom Gesetzgeber stärkere Befugnisse, die für die bedarfsgerechte Versorgung der Versicherten nicht benötigten Leistungsangebote ausscheiden zu können". Das bedeute:

- Die *Krankenhäuser* seien auf einen gemeinsam festgelegten Versorgungsauftrag zu verpflichten. Die Krankenkassen müßten gleichberechtigte Partner bei der Bedarfsplanung sein, die heute in der Hand der Bundesländer liegt. Das bislang geltende Selbstkostendeckungsprinzip müsse durch eine freie Aushandlung von Preisen ersetzt werden. Den Krankenkassen müsse die Möglichkeit eröffnet werden, unwirtschaftlich arbeitende Krankenhäuser vom Kontrahierungszwang auszunehmen.
- Der Einfluß der Krankenkassen im Arzneimittelmarkt sei zu stärken, da hier durch Produkt- und Preispolitik sowie durch Marketing jegliche Kostendämpfung unterlaufen werden könne. Die Wettbewerbselemente auf dem Arzneimittelmarkt seien auszubauen.
- Auch im *Heil- und Hilfsmittelmarkt* seien geeignete Instrumente zur Steuerung zu schaffen.
- Ein besonderer Dorn im Auge ist dem AOK-Bundesverband die zunehmende Zahl der Ärzte, die aus der Sicht der Kassen nicht nur das Risiko zusätzlicher Honorarausgaben beinhalten, sondern auch das Risiko zusätzlicher Ausgaben durch veranlaßte Leistungen. Daher sei, so *Detlef Balzer,* Vorstandsvorsitzender des AOK-Bundesverbandes auf einem Presseseminar am 2. November 1987 in Bad Neuenahr, eine Begrenzung der Studienkapazitäten angezeigt. Da dies einerseits aus verfassungsrechtlichen Gründen schwer durchsetzbar ist, zum anderen auf die bereits jetzt nach Kassen-Meinung zu hohe Zahl der Medizinstudenten keinen Einfluß mehr hätte, wird daran gedacht, vor der Zulassung zum Kassenarzt eine zusätzliche Weiterbildungs-Hürde einzubauen. Kassenärzte, so dieser Ansatz, müßten nicht nur eine medizinische Ausbildung haben, sondern auch vor ihrer Zulassung besser darin ausgebildet werden, was sparsames Wirtschaften bedeute. Über die Zahl solcher Weiterbildungs-Plätze könne, so schwebt es insbesondere Balzers Vorstands-Kollegen *Willi Heitzer* vor, die Zahl der neuen Kassenärzte wirksam gesteuert werden.

Unterschiedliche Belastung der Beitragszahler

Ein weiteres Thema der anstehenden Reform sind die *Strukturen der Krankenkassen* selbst. Die Diskussion um die Institutionen geht von zwei Problemfeldern aus: Einmal wird die Frage diskutiert, ob die sozialversicherungsrechtliche *Trennung von Arbeitern und Angestellten* noch zeitgemäß ist, zum anderen wird darüber nachgedacht, ob teilweise drastische *Beitragssatzunterschiede* zwischen den einzelnen Kassen weiterhin hingenommen werden können. Derzeit sind Arbeiter in der Regel pflichtversichert bei einer Orts-, Innungs- oder Betriebskrankenkasse. Demgegenüber können Angestellte zwischen der Mitgliedschaft in einer solchen Primärkasse und einer Angestelltenersatzkasse frei wählen. Wer darüber hinaus als Angestellter ein Arbeitsentgelt bezieht, das über der Versicherungspflichtgrenze von 4500 Mark monatlich im Jahr 1988 liegt, darf sich privat versichern. Auch diese Wahlmöglichkeit gibt es für Arbeiter nicht.

Die *unterschiedliche Belastung der Beitragszahler* bei praktisch gleichen Leistungsansprüchen zeigt sich darin, daß die AOK Papenburg mittlerweile einen Beitragssatz von 16% erhebt, während auf der anderen Seite einzelne Betriebskrankenkassen mit weniger als 10% auskommen. Während der durchschnittliche Beitragssatz aller gesetzlichen Krankenkassen am 1. Juli 1987 bei 12,6% lag, mußten die Ortskrankenkassen im Durchschnitt 12,15% erheben, die Angestellten-Ersatzkassen 12,36% und die Betriebskrankenkassen im Durchschnitt 11,16%. Die Ersatzkassen erheben bundeseinheitlich gleiche Beiträge, bei den AOKs differieren diese von Ort zu Ort. Dabei liegen die Belastungen in strukturschwachen Gebieten am höchsten. Mit örtlichen Abweichungen gibt es ein Süd-Nord-Gefälle, also niedrigere Durchschnittsbeiträge in Bayern und Baden-Württemberg, hohe Beitragssätze in Nord- und Westdeutschland sowie in Berlin.

Die Reformpläne der Koalition

Willi Heitzer nannte dafür in Bad Neuenahr zwei wesentliche Ursachen: einmal das unterschiedliche Grundlohnniveau der einzelnen Krankenkassen, von dem sich die Beiträge berechnen. Während der durchschnittliche Grundlohn je Mitglied bei der AOK knapp 29 400 DM betrage, liege die Vergleichszahl bei den Betriebskrankenkassen bei gut 37 000 DM, im Durchschnitt der Angestellten-Ersatzkassen bei gut 31 600 Mark. Zweite wesentliche Ursache der Beitragssatzunterschiede sei die ungleiche Verteilung von sozialen Problemgruppen auf die einzelnen Glieder der Krankenversicherung. Die in besonderem Maße schutzbedürftigen Gruppen der Arbeitslosen, Sozialhilfeempfänger, Behinderten in besonderen Einrichtungen und Rehabilitanten seien in Relation zu ihrem Marktanteil dreimal mehr in den Ortskrankenkassen als in den Betriebskrankenkassen und in der AOK doppelt so oft wie in der Ersatzkasse versichert.

Um beide Probleme zu lösen, werden unterschiedliche Modelle angeboten. Dabei sind die völlige *Freiheit der Kassenwahl* für alle Versicherten, wobei die Kasse keinen Versicherungsantrag ablehnen darf (Kontrahierungszwang), und ein umfassendes *Finanzausgleichssystem* die extremen Standpunkte. Freie Demokraten und Sozialdemokraten tendieren dabei am ehesten zur Öffnung aller Krankenkassen für alle Arbeitnehmergruppen, jedoch aus unterschiedlichen Gesichtspunkten. Für die FDP ist

dies Ausdruck der Liberalität, Sozialdemokraten erwarten von einer solchen Regelung zusätzlich einen Marktdruck zugunsten einer einheitlichen Versicherung: „Das bisherige System kennzeichnet eine starke regionale berufsständische und betriebsbezogene Gliederung – historisch gewachsen, eher zufällig als geplant. Viele bezweifeln zu Recht, daß ein so gegliedertes System für die Versicherten Vorteile bringt", heißt es in dem zitierten SPD-Papier „Die Zukunft sozial gestalten". Und weiter: „Alle Krankenkassen sollen gleichberechtigt sein; Ortskrankenkassen und Ersatzkassen sollen gleichermaßen für alle Versicherten offenstehen, ein Wechsel der Versicherten zwischen den Kassenarten muß für alle möglich werden."

Einer solchen Öffnung verschließen sich aber die Krankenkassen selbst. Die einen, die Ortskrankenkassen, weil sie im Wettbewerb nicht mithalten können und daher vielerorts um ihre Existenz fürchten müßten, die anderen, die Angestellten-Ersatzkassen, weil sie um das Image des besonders „Noblen" fürchten, wenn sie auch Arbeiter aufnehmen müßten. Für die Ortskrankenkassen verlangt Heitzer demgegenüber die Solidarität der anderen Kassen in Form eines Finanzausgleichs für die besonderen Belastungen der AOKs. Die Ersatzkassen schlugen vor, Wahlfreiheit für Arbeiter dadurch zu schaffen, daß Arbeiter-Ersatzkassen, die bisher nur eine untergeordnete regionale Bedeutung haben, bundesweit geöffnet werden sollten.

Die *Koalition* hat sich Anfang Dezember 1987 darauf geeinigt, die bislang nur für Angestellte geltende Versicherungspflichtgrenze auch auf Arbeiter auszudehnen. Damit können künftig auch Arbeiter, die mehr als 4500 Mark monatlich verdienen, in die Privatversicherung wechseln. Die unterschiedlichen Beitragssätze der einzelnen Kassen sollen durch einen obligatorischen Finanzausgleich innerhalb einer Kassenart auf Landesebene abgemildert werden. Die Unterschiede im Mitgliedschafts-, Beitrags- und Leistungsrecht zwischen einzelnen Kassen sollen ausgewogener werden. Dadurch können sich die Bevölkerungsgruppen mit besonderen gesundheitlichen Risiken ausgeglichener auf die einzelnen Krankenkassen verteilen.

Nach dem Koalitionskonzept „Solidarität und Eigenverantwortung", das Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm* am 4. Dezember, einen Tag nach der entsprechenden Koalitionsvereinbarung, vorstellte, sollen durch eine Reihe von Maßnahmen 14 Milliarden DM eingespart werden, die zur Hälfte zu *Beitragsentlastungen* führen, zur anderen Hälfte zur *Finanzierung neuer Aufgaben,* besonders der Absicherung des Pflegerisikos, verwendet werden sollen. Nach dem Sparkonzept der Koalition soll die Solidarität der gesetzlichen Krankenversicherung auf das konzentriert werden, „was medizinisch erforderlich ist, damit wir Geld haben für den medizinischen Fortschritt, für neue Aufgaben in der Vorsorge und vor allem in der Unterstützung der häuslichen Pflege", erläuterte Blüm seine Reform-Grundsätze.

Das entscheidende Mittel zur Umsetzung dieses Konzepts ist ein *System von Festbeträgen.* „Diese sollen so bemessen sein, daß der Versicherte die medizinisch erforderliche Leistung ohne Zuschlag erhält. Die Festbeträge orientieren sich an ausreichenden, aber preiswerten Leistungen, Medikamenten, Heil- und Hilfsmitteln. Sie werden mehr Preiswettbewerb in das Gesundheitssystem bringen", so heißt es in der Begründung des Hauses Blüm für die Koalitionsvereinbarung. Ob auf diese Weise die von Blüm kalkulierten Einsparungen auch tatsächlich erzielt werden können, hängt davon ab, wie das Konzept in der Praxis umgesetzt werden soll. Die Festbeträge für ein breites Spektrum von Arzneimitteln, für Heil- und Hilfsmittel von Brillen über Hörgeräte bis zu Massagen sollen nämlich von der Selbstverwaltung, also den Kassen, sicherlich nicht ohne Mithilfe der Kassenärzte und der entsprechenden Leistungsanbieter, festgelegt werden. Diese Festpreise sollen so gestaltet werden, daß das medizinisch Notwendige damit abgedeckt werden kann. Verlangt der Versicherte ein teureres Produkt, so hat er die Differenz selbst zu bezahlen. Würde beispielsweise das von den Kassen zu erstattende Standard-Hörgerät mit 800 Mark angesetzt, verlangt der Patient aber beispielsweise aus kosmetischen oder optischen Gründen ein Gerät, das 1500 Mark kostet, so hätte er die Differenz von 700 Mark selbst zu bezahlen. Ähnliches gilt bei Arzneimitteln, bei denen es verschiedene Präparate mit gleichen Wirkstoffen gibt. Die Kasse trägt nach dem Blüm-Konzept nur noch die Kosten eines preiswerten Anbieters, verlangt der Patient aber ein teures Markenpräparat, so muß er die Differenz selbst bezahlen.

Vor- und Nachteile des beschlossenen Modells

In der politischen Diskussion hat dieses Konzept den Vorteil, daß die Kassen zwar Geld sparen, man wird Blüm aber schwer vorwerfen können, er entlaste die Krankenversicherung zu Lasten der Patienten. Diesen Vorwurf erhebt die Opposition aber für einen weiteren Teil des Blümschen Sparpakets. Danach sollen Bagatellen und überholte Leistungen aus dem Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenversicherung herausgenommen werden. Dies betrifft, mit einer Übergangszeit für ältere Menschen, das Sterbegeld sowie eine Reihe von Arznei-, Heil- und Hilfsmitteln. Darüber hinaus werden auch im Bereich des Zahnersatzes, der Kieferorthopädie, der Fahrtkosten und der medizinischen Behandlung im Ausland rund 4 Milliarden DM von den Kassen auf die Patienten verlagert. Bei einer Reihe von ausgegrenzten Kassenleistungen ist nicht absehbar, ob diese künftig wegfallen oder ob sie ebenfalls von den Patienten selbst bezahlt werden müssen. Dies gilt beispielsweise für den Ausschluß von Arzneimitteln, deren Wirkung wissenschaftlich umstritten ist, für den Ausschluß medizinisch nicht notwendiger Heilmittel oder den Ausschluß von Bagatellhilfsmitteln. Insgesamt sollen die Kassen in diesem Bereich rund 700 Millionen Mark sparen.

Auf seiten der Leistungserbringer hat Blüms Spar-Konzept in erster Linie die *pharmazeutische Industrie* im Visier. Neben Festzuschuß-Regelung und Ausgrenzung einer Reihe von Arzneimitteln sollen die Pharmahersteller einen „Solidarbeitrag" in Höhe von 1,7 Milliarden Mark entsprechend 10% der Kassen-Ausgaben für Arzneimittel aufbringen. Die FDP hat jedoch aus ordnungspolitischen Gründen den Plan zu Fall gebracht, diesen Zwangsrabatt gesetzlich vorzuschreiben. Ob Blüm mit jetzt angestrebten „freiwilligen Verhandlungen" ein Entgegenkommen der Pharmahersteller erreicht, ist fraglich. Möglicherweise einigt man sich darauf, daß die Industrie weiterhin ihre Preise nicht erhöht. Die Apotheker sollen durch Änderungen bei den Apothekenzuschlägen Einnahmeausfälle in Höhe von 600 Millionen Mark hinnehmen.

Bei Ärzten und Zahnärzten sollen die Wirtschaftlichkeitsprüfungen verstärkt werden, die Länder sollen die Zahl der Medizinstudenten durch Zulassungsbeschränkungen reduzieren und auf diese Weise die Zunahme der Zahl der Ärzte bremsen. Insgesamt sollen auf diese Weise bei den Ärzten selbst und den von ihnen verordneten Leistungen zwei Milliarden Mark gespart werden. Von einem Paket von Einzelmaßnahmen im Krankenhausbereich verspricht sich die Koalition Ersparnisse von 1,5 Milliarden Mark. Für die Patienten am ehesten spürbar könnte dabei die künftige Verpflichtung des Arztes zur Einweisung in ein preisgünstiges Krankenhaus unter Beachtung medizinischer Erfordernisse werden. Falls der Versicherte von der Empfehlung des Arztes abweicht, kann er nach der Neuregelung mit den Mehrkosten belastet werden. Diese Vorschrift kann auch in diesem Bereich zu einem Einstieg in eine spätere Festzuschuß-Regelung werden. Demnach könnte beispielsweise für eine Blinddarmoperation ein bestimmter Festbetrag vorgegeben werden, geht der Versicherte in ein teureres Krankenhaus, hätte er die Mehrkosten zu tragen.

Ungelöste Pflegeversicherung

Ein entscheidender Punkt des Konzeptes ist die *Einführung von Pflegeleistungen* in die gesetzliche Krankenversicherung. Für die Förderung der häuslichen Pflege sollen rund 6,5 Millarden Mark jährlich ausgegeben werden. Damit sollen 600 000 Schwer- und Schwerstpflegebedürftige unterstützt werden. Gedacht ist an eine Ersatzkraft für einen vierwöchigen Urlaub des Pflegenden sowie an die laufende Pflegeunterstützung durch Sozialstationen. In Einzelfällen sollen auch finanzielle Zuwendungen möglich sein.

Der Ansatz des Koalitions-Sparkonzepts erscheint überzeugend: Die Solidarität sollte auf solche Leistungen konzentriert werden, die der einzelne nicht tragen kann. Bagatell- und Leistungen, die über das Notwendige hinausgehen, kann nach dem Subsidiaritätsprinzip der einzelne selbst tragen. Dies gilt um so mehr, als durch Einsparungen im Bagatell- und Luxusbereich Finanzmittel für eine *bessere Absicherung des Pflegerisikos* freigesetzt werden, das der einzelne und seine Familie in vielen Fällen wirklich nicht mehr allein tragen kann. Andererseits ist es aber ordnungspolitisch fragwürdig, das Pflegerisiko der sozialen Krankenversicherung aufzubürden. Nach dem Prinzip der Subsidiarität sollten hier die Länder oder der Bund eintreten, wenn die Familien und die Gemeinden überfordert sind. *Heinz Schmitz*

„Den alten ethnischen Nationalismus können wir uns einfach nicht mehr leisten"

Ein Gespräch über Staatsverständnis, Nation und Fremdenfeindlichkeit mit Professor Dieter Oberndörfer

Weltoffene Republik oder verengtes nationalstaatliches Denken, was ist in der Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik bestimmender? Wie ist das im Grundgesetz selbst fußende Spannungsverhältnis zwischen beiden Sichtweisen weiterentwickelt worden, und wieweit ist von daher die Asylanten- und Einbürgerungspolitik der Bundesrepublik zu beurteilen? Dieter Oberndörfer, Professor für wissenschaftliche Politik und Direktor des Arnold Bergsträsser-Instituts in Freiburg, hat dazu in dem von Manfred Hättich herausgegebenen Band zum Staatsverständnis der Gegenwart (München 1987, S. 221-243) und in der „Zeit" (12. 11. 87) dezidierte Thesen veröffentlicht. Sie werden in dem folgenden Interview zeitgeschichtlich und politisch verdeutlicht. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Professor Oberndörfer, in einem Beitrag zum Thema Nation und Staatsverständnis vertreten Sie u. a. die These, nationalstaatliches Denken sei atavistisch geworden, Reste eines speziell ethnosbezogenen, „völkischen" Nationalismus restaurieren zu wollen, gleiche der Wiederbelebung eines klinisch Toten. Eilen Sie damit der politischen Wirklichkeit nicht weit voraus?

Oberndörfer: Der Nationalismus ist eine politische Ideologie der Vergangenheit. Der moderne Nationalismus hat sich als politische Legitimitätsideologie des Staates erst im 19. Jahrhundert herausgebildet. Er beruht auf Geschichtskonstruktionen, die nach den beiden Weltkriegen ihre Legitimität verloren haben. Sie haben aber insofern recht, als in der Masse der Bevölkerung vor allem in Deutschland das Ideengut des völkischen Nationalismus immer noch weit verbreitet ist. Ich glaube aber nicht, daß sich die staatliche Ordnung heute noch mit einer Ideologie begründen läßt, deren geistige Grundlage intellektuell nicht mehr tragfähig ist.

HK: Es bleibt aber der Eindruck, daß sich zwar das nationale Pathos abgeschwächt hat, daß aber fast überall in Europa, und zwar gegen alle Beteuerungen, die Nationalstaatsidee Leitidee bleibt, und zwar auch dann, wenn man sich nicht auf das Nichtzustandekommen einer übernationalen politischen Union Europas, sondern auf die Denk- und Verhaltensgewohnheiten der Bevölkerung, ob in England, in Frankreich oder in Deutschland, bezieht ...

Oberndörfer: Bei allen europäischen Völkern gibt es sicher noch ein nationales Wir-Bewußtsein: Wir Deutsche, wir Franzosen, wir Engländer. Und es gibt damit weiterhin Vorurteile zum Beispiel der Engländer gegen die Deutschen und der Deutschen gegen die Engländer. Aber nehmen Sie das Beispiel Deutschland–Frankreich. Vor dem Zweiten Weltkrieg war in Frankreich der Deutsche noch der Boche, das Schwein. Heute wissen wir aus Umfragen, daß bei den Franzosen die Deutschen in der Beliebtheitsskala ganz oben stehen. Das zeigt doch, daß Vorurteile und Haßpotentiale, die für den Nationalismus des 19. Jahrhunderts charakteristisch waren, abgebaut worden sind. Als in einem Dorf in Franken ein französischer Bauer einheiratete, wollten ihn die Einheimischen 1939 bei Kriegsausbruch aus dem Haus holen und lynchen. So etwas, oder viel grundsätzlicher, Kriege zwischen europäischen Staaten um die Vorherrschaft oder wegen irgendwelcher Gebietsforderungen, in denen Millionen Menschen kaltblütig im Namen der Nation verheizt wurden, halte ich heute für unmöglich.

„Man hat sich vom Gedanken der Nation noch nicht gelöst"

HK: Die Bundesrepublik befindet sich gegenüber anderen europäischen Ländern durch den Zusammenbruch des Dritten Reiches und der nach 1945 entstandenen resp. aufgezwungenen Zweistaatlichkeit in einer Sondersituation. Man hat aber nicht den Eindruck, daß diese zum Abbau nationalstaatlichen Denkens geführt hat. Gerade *wegen* der deutschen Spaltung scheint nationalstaatliches Denken ungebrochen weiterzuleben ...

Oberndörfer: Wir haben es mit dem ethnischen Nationalismus trotz der Katastrophe von 1945 in Deutschland schwerer als beispielsweise die Franzosen. Die Franzosen haben ihren aus der Revolution von 1789 hervorgegangenen Staat als neuen, auf die Menschheit bezogenen weltbürgerlichen, republikanischen Staat verstanden. Dieser republikanischen Tradition war es zu verdanken, daß z. B. islamische Neger aus dem Senegal bereits 1862 französische Staatsbürger werden konnten, während etwa die Kinder aus Mischehen deutscher Siedler mit Hottentotten-Frauen in Südwestafrika – sogenannte Bastarde – noch nach den Reichstagsdebatten von 1910 keine deutschen Staatsbürger sein durften. Unser Nationalismus gründet sich auf die Idee des ethnisch-völkischen Nationalismus. Für ihn ist die Substanz der Nation nur das eigene Volk. Volk und Nation konstituieren sich durch Sprache und Abstammung; Deutscher kann man folglich nicht durch bloßen Willensakt werden. Man wird als Deutscher geboren. Nach den Bestimmungen des Grundgesetzes zählen als Deutsche nur die Bewohner und Nachkommen des Deutschen Reiches von 1937, sowie vertriebene Deutsche oder Volksdeutsche aus Osteuropa. Natürlich ist das auch zu sehen auf dem Gesamthintergrund: Man denkt die Welt eben nicht in der Kategorie der Menschheit, sondern aufgeteilt in selbstbezogene Völker.

HK: Und das Christentum hat daran wenig zu ändern vermocht oder hat diese Form des Nationalismus mitlegitimiert?

Oberndörfer: Das Christentum ist vor allem im Protestantismus des 19. Jahrhunderts und zum Teil vorher schon im Calvinismus eine häretische Verbindung mit dem Ideengut des völkischen Nationalismus eingegangen. Die je eigene Nation wurde im Rückgriff auf das Alte Testament als das erwählte Volk Gottes gesehen. Die ist heute noch die Staatsideologie der calvinistischen Buren Südafrikas. Aber auch im deutschen Luthertum wurde die eigene Nation in abenteuerlichen Formen mit dem Volk Gottes gleichgesetzt. Auf dem Koppelschloß der Soldaten beider Weltkriege wurde ein lästerliches „Gott mit uns" behauptet. Ich erinnere daran – ich bin selbst Lutheraner –, daß sich Martin Niemöller, die große Gestalt der Bekennenden Kirche, 1939 beim Ausbruch des Krieges aus dem KZ Dachau freiwillig zur Verteidigung der deutschen Nation an die Front gemeldet hat. Als es um das Überleben des säkularen Götzen Nation ging, wurden auch im katholischen Bereich die Vorbehalte gegen den atheistischen NS-Staat und vor allem der aktive Widerstand gegen das NS-Regime zurückgestellt.

HK: Denkt man daran, wieviele auf der linken Seite des politischen Spektrums der Bundesrepublik immer noch der Stalinnote von 1952 nachtrauern, oder auch daran, wie jetzt auf der rechten Seite die Wiedervereinigung mit der Abrüstungsfrage zusammengebracht wird, könnte man den Eindruck gewinnen, gerade die deutsche Frage bzw. das Wiedervereinigungsgebot des Grundgesetzes werde zum Vehikel des Weitertradierens nationalistischer Traditionen. Ist dieser Eindruck falsch?

Oberndörfer: Von einem republikanischen Staatsverständnis her ist das Postulat des Grundgesetzes, daß die Deutschen in freier Selbstbestimmung über ihre Wiedervereinigung befinden sollten, legitim. In freier Selbstbestimmung bedeutet, daß die Menschen im Gebiet der heutigen DDR oder der Bundesrepublik sich auch gegen eine Wiedervereinigung entscheiden können. Es ist unwahrscheinlich, aber möglich, daß prinzipiell nach langer Trennung die Deutschen gar nicht mehr den Wunsch haben, sich zu vereinigen. Im Grundgesetz steht nichts darüber, daß wir uns mit den Franzosen oder Engländern vereinigen sollen. Vom Gedanken der Selbstbestimmung her muß aber auch das möglich sein. Die Tradition des ethnischen Nationalismus drückt sich in der politischen Fixierung gerade auf die Wiedervereinigung mit den Deutschen im anderen Teil aus, und zwar auf der politischen Rechten wie auf der politischen Linken. Dabei dürfen wir nicht übersehen, daß nach 1949 die deutsche Linke der eigentlich nationalistische Part in der deutschen Politik war. Schumacher und auch Teile der FDP gaben der „nationalen Einheit" den Vorrang, die Union der europäischen Einigung.

„Der Historikerstreit artet in eine makabre Buchhaltung des Grauens aus"

HK: ... während seit den späten 60er Jahren wieder die Union stärker in Abhängigkeit von nationalistischem Gedankengut zu geraten scheint. Aber auch die Bahrsche Ostpolitik hatte eine durchaus deutschnationale Komponente ...

Oberndörfer: Man hat sich in beiden Lagern vom Gedanken der Nation noch nicht gelöst. Hierin besteht das größte Defizit in der Aufarbeitung unserer eigenen Geschichte. Wir haben den Nationalsozialismus als einen bloßen Verkehrsunfall in unserer nationalen Geschichte interpretiert. Die deutsche Nation, so wurde argumentiert, sei das Opfer einer Verbrecherbande geworden. Die Nation sei durch ihre politischen Methoden in den Abgrund von 1945 geführt worden. In Wirklichkeit wurde das deutsche Volk in den Abgrund von 1945 gestürzt, weil der deutsche völkische Nationalismus so stark war, daß sich die Deutschen in ihrer überwiegenden Mehrheit bis zur letzten Minute vom Nationalsozialismus nicht trennen konnten. Die große Mehrheit wollte mit dem nationalsozialistischen Rassenwahn gewiß nichts zu tun haben; aber der Widerstand konnte sich nicht durchsetzen, weil man von der Niederlage im Krieg das Ende der Nation befürchtete. Die Nation erhielt damit den Rang eines letzten Wertes, der allen anderen Werten übergeordnet wurde. Man sah zwar die Juden in den Straßenbahnen mit dem gelben Judenstern. Man hat sich individuell darüber empört, aber die Front gegen den äußeren Feind mußte trotzdem gehalten werden. Dies war der ideologische Leim, der den Nationalsozialismus in den Fugen zusammenhielt und seine Herrschaft bis in die letzten Tage des Dritten Reiches stabilisierte.

HK: Wie sehen Sie aus der eben geschilderten Perspektive den Historikerstreit der letzten zwei Jahre?

Oberndörfer: Ich finde gewisse Tendenzen, die in ihm offenkundig werden, äußerst problematisch. 1945 konnte man die eigene Geschichte noch nicht aufarbeiten. Man meinte, die Verbrechen allein den Nationalsozialisten anlasten zu können und nicht auch der nationalistischen Tradition selbst. Man konnte einem Volk, das schon im Ersten Weltkrieg 5 Millionen Menschen auf dem Altar der Nation geopfert hatte und das im Zweiten Weltkrieg und dessen Folgen noch fürchterlichere Verluste und Leiden hinnehmen mußte, damals nicht zumuten, selbstkritischer zu sein. Jetzt 40 Jahre nach dem Krieg wird auf der Rechten Hitler *wieder* als bloßer Betriebsunfall der deutschen Geschichte dargestellt. Die Grundfrage, wie es möglich war, daß Adolf Hitler so lange walten konnte, auch als das Verbrecherische seines Regimes längst erkannt war, wird nicht zutreffend beantwortet. Auf der anderen Seite konstruieren linke Historiker eine quasi dämonische Negativgeschichte der deutschen Nation als eines personal verantwortlichen Kollektivs. Die Verbrechen im Dritten Reich wurden, so wird hier argumentiert, nicht einfach von Staatsbürgern des damaligen deutschen Reiches begangen, sondern von „den" Deutschen. Damit begibt man sich unterderhand wieder in die Denkspirale des völkischen Nationalismus. Diese These der Linken kann nur einen Sinn im Kontext der Kollektivschuld haben, wenn also auch die Nachkommen der dritten und vierten Generation verantwortlich gemacht werden für Taten, die sie selbst niemals begangen haben. Das aber ist mit christlichem und humanistischem Verständnis von Schuld und Verantwortung unvereinbar ...

HK: Wenn ich Sie richtig verstehe, dann ist es wohl doch so, daß sowohl Linke wie Rechte bei aller Vorsicht, solche Begriffe überhaupt zu gebrauchen, aus dieser Spirale nicht hinauskommen ...

Oberndörfer: Beide bleiben Nationalisten. Die einen in dem Sinn, daß sie die von ihnen nur positiv konstruierte Nation von Schuld freisprechen wollen, und die nationalistische Vergangenheit als Betriebsunfall verharmlosen. Die anderen durch lückenlose Dämonisierung der Deutschen – die Deutschen ebenfalls wieder als Konstrukt. Im einen Fall wird der Mord an den Juden, im anderen Fall werden die vielen anderen furchtbaren Verbrechen, die in der Menschheitsgeschichte begangen worden sind und die für die Betroffenen individuell so schlimm waren wie für die vom Holocaust Betroffenen, relativiert. Der Historikerstreit artet dabei in eine makabre Buchhaltung des Grauens aus. Früher sagten die Nazis, es seien doch „nur" 3 und nicht 5 Millionen Juden getötet worden. Die Linke beläßt es nicht bei den 5 Millionen, sondern spricht vom „schlimmsten Verbrechen der Menschheitsgeschichte". Damit werden andere grauenhafte Massenverbrechen der Geschichte ebenfalls zwangsläufig relati-

viert. Bei Verbrechen ab einer gewissen Größenordnung werden alle Vergleiche zur makabren Buchhalterei. Was sind die Kriterien dieser Buchhaltung: Die Zahl der Leichen? Die Art des Tötens? Ist das Einschlagen von Kinderköpfen mit der Keule, das Sieden der Albigenser in Wasserbottichen, das von den Türken praktizierte Hautabziehen bei lebendigem Leibe, der nukleare Mord oder Holocaust jeweils das schlimmere Verbrechen? Ist das Motiv ein Kriterium: Sind Morde im Namen des Sozialismus, der Aufklärung – durch die Guillotine –, der Kreuzzugsfanatismus weniger schlimm als die Motive der Nationalsozialisten?

„Als verspätete Nation haben wir es vielleicht leichter, die republikanischen Elemente unserer Verfassung wahrzunehmen"

HK: In neuester Zeit gibt es parallel zum Historikerstreit ein zunehmendes Bemühen, Geschichte zu musealisieren: Haus der Geschichte in Bonn, historisches Museum in Berlin. Die gegenwärtige Bundesregierung ist an diesen Bemühungen kräftig beteiligt. Wie eng wird da wieder der Zusammenhang zwischen Mythos Nation und Mythos Geschichte? Offenbar wird gerade so Geschichte wieder kräftig „nationalisiert", Geschichtsbewußtsein auf nationale Geschichte reduziert ...

Oberndörfer: Die Beschäftigung mit der Geschichte und der Kultur, aus der wir selbst kommen, ist für die Gestaltung der Zukunft wichtig – wichtig im Sinne der Einsicht in die Natur des Menschen. So hat man in früheren Jahrhunderten menschliche Geschichte geschrieben. Man versuchte, den Menschen in der Geschichte in seinen Höhen und Tiefen wiederzuerkennen; in den Höhen im Sinne des Vorbildes, in den Tiefen im Sinne der Abschreckung, der Wahrnehmung, wozu Menschen fähig sind, und des Ermahnens, damit der Niedertracht und Unmenschlichkeit in der Zukunft besser gewehrt werden kann. Geschichte also als Lernprozeß über menschliche Möglichkeiten im Guten wie im Bösen ...

HK: Aber dieses Leitbild scheint gerade durch solche Gründungen wieder auf das „Nationale" verengt zu werden ...

Oberndörfer: In der Tat: Nomen est omen. Ein Museum der Geschichte „der" deutschen Nation muß sich notwendigerweise auf die von der nationalen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts konstruierte Fiktion „einer" deutschen Volksnation beziehen. Das ist eine sehr fragwürdige Angelegenheit. Wer sind denn „die" Deutschen? Kann man ein Museum der deutschen Geschichte auf die Bürger der Bundesrepublik beschränken? Natürlich sind die Bürger der DDR einzubeziehen. Aber wollen wir die Österreicher, die Südtiroler oder andere Minderheiten deutscher Sprache, etwa in Belgien, im Elsaß, in Luxemburg oder in Brasilien und Chile ausschließen? Wenn ich mich nicht täusche, hat es bereits politische Proteste aus Österreich zum Museum gegeben. Im Ausland weckt die Gründung böse Erinnerungen an den altdeutschen völkischen Nationalismus.

HK: Steckt auch in dem vielen Klagen über mangelndes Geschichtsbewußtsein und über mangelnde Tradierung von Geschichtsbewußtsein im Grunde kaschiertes völkisch-nationales Denken? Man sagt zwar Geschichte, meint aber doch in erster Linie immer Geschichte der Deutschen.

Oberndörfer: Selbst wenn die Initiatoren damit etwas Anderes vorhaben sollten, wird der völkisch-ethnische Nationalismus wieder museal künstlich beatmet ...

HK: Ich wollte grundsätzlicher fragen: Ob das ständige Anmahnen von mehr Geschichtsbewußtsein, auch der Vorwurf, die Schule vermittle solches zu wenig, wirklich die Forderung nach mehr weltgeschichtlichem Wissen und Bewußtsein meint, so wie Sie es beschrieben haben im Sinne des Lernens aus Schicksalen, Wegmarkierungen und Brüchen, durch die Menschen und Völker gegangen sind, oder ob damit nicht vornehmlich nur auf die Geschichte der eigenen Nation reflektiert wird?

Oberndörfer: Beschäftigung mit Geschichte muß heute vor allem ehrliche Aufarbeitung der überlieferten nationalen Geschichtsschreibung bedeuten. Unsere aus dem 19. Jahrhundert übernommenen Geschichtsbilder bedürfen der Korrektur. Die Gründung des Zweiten Reiches wurde seinerzeit kontinuierlich als naturhaft vorgegebener Vorgang, als Wiederherstellung des alten Deutschen Reiches beschrieben. Tatsachen zum Beispiel wie die, daß Friedrich der Große deutsch höchstens radebrechen konnte, französischer Schriftsteller war und sich nicht als Deutscher, sondern als König von Preußen verstand, werden nur am Rande erwähnt. Die deutsche Geschichte ist ganz anders verlaufen als in unserer nationalen Geschichtsschreibung. So hat zum Beispiel der König von Preußen in seinem Aufruf an die Deutsche Nation zum Kampf gegen Napoleon diesen Aufruf auf deutsch, sorbisch und polnisch veröffentlichen lassen, weil sein Preußenvolk eben aus Deutschen, Sorben und Polen bestand. Daß es einmal ein starkes bayerisches Staatsbewußtsein gab, oder daß sich württembergische Offiziere 1813 in der Völkerschlacht von Leipzig, als ihre Soldaten von Napoleon zu den Preußen überliefen, erschossen, weil sie dies als Verrat an den mit ihnen verbündeten Franzosen empfanden. All dies wurde als falsches Bewußtsein, ja sogar als Verrat an der eigentlichen, der deutschen Nation, abgewertet.

HK: Es gibt auch wieder recht subtile Wege deutscher „Identitätsfindung". Zum Beispiel beklagt sich Elisabeth Noelle-Neumann in ihrem Buch „Die verletzte Nation" und in anderen Umfrageanalysen sehr über mangelnden Nationalstolz der Deutschen. Muß man aber unbedingt stolz auf die eigene Nation sein? Reicht nicht, daß – wie Umfragen auch zeigen – die Leute mit dem Leben im ei-

genen Lande und im eigenen Staatswesen insgesamt zufrieden sind?

Oberndörfer: Seit 1945, nach der deutschen Spaltung, dem Verlust der Ostgebiete, der endgültigen Abtrennung Österreichs von einem deutschen Staat können wir nicht mehr in den Kategorien des völkischen Nationalismus denken. Dies ist aber kein Unglück. Wir sollten uns stattdessen auf unsere Verfassung und die durch sie ermöglichte freiheitliche politische Ordnung besinnen. Der Eckstein des Grundgesetzes ist die Würde des Menschen und nicht die Würde des Deutschen. Als verspätete Nation haben wir es vielleicht sogar leichter als andere europäische Völker, die republikanischen Elemente unserer Verfassung wahrzunehmen und zu begreifen, daß das Wesentliche einer politischen Ordnung nicht darin besteht, daß Menschen gleicher Sprache und Abstammung im selben Staat leben, sondern daß das Wichtigste die inhaltliche Qualität der politischen und rechtlichen Ordnung ist: Recht und Freiheit. Auch Einigkeit ist etwas Grundlegendes. Ohne inneren Konsens kann kein Gemeinwesen bestehen. Einigkeit und Recht und Freiheit sind, wie die großartige dritte Strophe des Deutschlandlieds besagt, „des Glückes Unterpfand". Das sind die grundlegenden Dinge, um die es in der Politik geht: zunächst für die Menschen des konkreten Staatswesens Bundesrepublik, aber darüber hinaus für alle Menschen. Das zeichnet ja die modernen Republiken aus. Sie legitimieren sich aus den Menschenrechten und müssen daher weltbürgerlich offen sein für Menschen, die in ihnen Zuflucht suchen.

HK: Erhöht die völkisch-nationale Tradition gerade bei den Deutschen immer noch auch die Schwelle zu Europa hin?

Oberndörfer: Wir können auf jeden Fall den Weg nach Europa nur finden, wenn wir den alten ethnischen Nationalismus aufgeben und einsehen, daß der Wertbezug der politischen Ordnung primär die Freiheit und die Sicherung der Grundrechte durch die Rechtsordnung ist: Die Freiheit und als ihre Rahmenbedingungen die Gewaltenteilung, die Kontrolle der Macht und der Schutz der Grundrechte. Wir können uns für Europa nur öffnen, wenn wir eine politische Ordnung anstreben, in der Menschen unterschiedlicher völkischer Herkunft und unterschiedlicher Sprache friedlich nebeneinander leben können. Dann müssen wir vor allem die ersten drei Artikel des Grundgesetzes stärker beachten, wo von der Würde „des" Menschen die Rede ist, von der freien Entfaltung „der" Person, der Gleichheit „aller" und „jeder" vor dem Gesetz.

„Nicht nur eine vertane Chance, sondern ein deutlicher Bruch"

HK: An sich hätte die Bundesrepublik gerade aus ihrem nationalen Zusammenbruch heraus mehr als andere europäische Staaten mit ungebrochener nationaler Tradition die Chance gehabt, solchen „Verfassungspatriotismus" als republikanische Praxis zu entwickeln. Auch wenn das Grundgesetz selbst noch schwankt zwischen der Festschreibung völkischer Tradition und republikanischer Neuansätze. Warum sind letztere bisher nicht stärker weiterentwickelt worden?

Oberndörfer: Diese Spannung ist tatsächlich im Grundgesetz selbst angelegt, und zwar im Gegensatz zwischen Artikel 1 bis 3 über die Würde und die Rechtsgleichheit aller Menschen und den folgenden Artikeln, in denen nur noch von Rechten „der Deutschen" die Rede ist. Mir wäre wohler, wenn neben der Aufforderung zur Wiedervereinigung in freier Selbstbestimmung auch eine Aufforderung enthalten wäre zur Vereinigung mit anderen Völkern Europas in freier Selbstbestimmung. Aber wir müssen damit leben, daß unsere Verfassungsväter, das zeigt sich vor allem in den Bestimmungen über die deutsche Staatsangehörigkeit, Kinder ihrer Zeit waren und völkisch-ethnischem Denken verhaftet blieben. Deutsche Staatsbürger sollten im wesentlichen nur Deutsche mit deutschen Vorfahren sein.

HK: Also doch eine vertane Chance?

Oberndörfer: Nicht nur eine vertane Chance, sondern auch ein deutlicher Bruch. Schon 1958 – ich kann mich im genauen Jahre täuschen – wurde im damaligen Rheinischen Merkur ein Artikel von Paul Wilhelm Wenger veröffentlicht, in dem er die These vertrat, daß nicht die deutsche Einheit das Entscheidende sei, sondern die Freiheit der Deutschen. Wenger schlug vor, es bei der Teilung zu belassen, aber für die heutigen Bewohner der DDR die Freiheit zu sichern. Ein zukünftiges Europa könne ein wiedervereinigtes Deutschland gar nicht verkraften. Es würden nur Ängste aus der Vergangenheit wachgerufen werden. Es gab darüber eine denkwürdige öffentliche Debatte, auch eine heftige Auseinandersetzung im Bundestag. Franz Josef Strauß hat damals engagiert Paul Wenger verteidigt, während die Sprecher der SPD und der FDP, vor allem Dehler, mit Schaum vor dem Mund die Unionsparteien des versteckten rheinisch-bayerischen Separatismus und des nationalen Verrats bezichtigten.

HK: Inzwischen aber erscheint die Union als klassischer Träger ethnisch-nationalen Denkens und die CSU als erklärte Verfechterin gesamt-kleindeutscher Ideale ...

Oberndörfer: Dem kann ich so nicht zustimmen. Nach 1969 mit dem Beginn der sozialliberalen Koalition haben sich zwar die Fronten etwas verschoben. Die Unionsparteien haben sich stärker als zuvor zum Sprecher des Wiedervereinigungspostulats gemacht. Zudem gibt es in der Union recht unterschiedliche und differenzierte Positionen über die deutsche Wiedervereinigung und die europäische Einigung. Es wäre aber gut, wenn die Thesen Wengers heute wieder stärker ins Bewußtsein kämen, daß es primär nicht auf die staatliche Wiedervereinigung ankommt, sondern auf die politische Freiheit für die

Menschen in der DDR. Wenn wir diese herstellen, können wir im Hinblick auf die verständlichen Ängste der anderen europäischen Staaten vor einer deutschen Hegemonie auf eine Wiedervereinigung verzichten.

HK: Daß Freiheit Vorrang vor Einheit hat, ist offizielle Regierungs- und auch amtliche Unionspolitik; aber es ist längst nicht immer klar, ob auch gemeint ist, was gesagt wird. Muß man deshalb zum Beispiel in der jüngsten Strategiedebatte der Union einen Richtungsstreit auch von „nationaler" Bedeutung sehen?

Oberndörfer: Das kann ich hier nicht entscheiden. Aber sicher ist, daß sich die Union wieder auf die Ursprünge besinnen muß, die zu ihrer Gründung geführt haben; auch auf die politischen Grundlinien, die für sie in der Ära Adenauer maßgebend waren. Damals stand das Ziel Europa an erster Stelle. Und die Union befindet sich diesbezüglich wohl auch wieder in einem Wandel. Der Empfang Honeckers in Bonn und die vielen Versuche einer „Normalisierung" der Beziehungen zwischen den beiden Staaten, zum Beispiel auch die Courage F. J. Strauß' bei der Vermittlung von Krediten für die DDR – Vorgänge, die nicht gleichzusetzen sind mit einer Akzeptanz des politischen Unrechtsystems der DDR – werden eine Eigendynamik entwickeln. Das Verhältnis zur DDR kann sich so weiter entkrampfen und möglicherweise auch in der DDR das politische System langfristig auflockern. Den Menschen dort kann mehr Freiheit eingeräumt werden, wenn die Angst der Herrschenden verringert wird, daß ihr eigenes Herrschaftsmonopol von außen her bedroht und in Frage gestellt wird.

„Asylanten- und Einbürgerungsrecht sind zentral für die Glaubwürdigkeit unserer politischen Ordnung"

HK: Aus vielen Umfragen und Gesprächen weiß man, daß sich – trotz Unzufriedenheit mit Parteien und politischer Führung – die Bevölkerung mit dem Staat Bundesrepublik weitgehend identifiziert. Manche Debatten über nationale Selbstfindung wirken deshalb reichlich künstlich. Könnte es sein, daß die Bevölkerung die nationale Frage entgegen manchem Anschein doch um einiges entspannter sieht als viele der politischen Meinungsführer?

Oberndörfer: Die Bevölkerung dürfte diesbezüglich in der Tat viel weiter sein als manche unserer Politiker und auch weiter, als zum Beispiel die öffentliche Diskussion über den Historikerstreit suggeriert. Man hat sich in der Zweiten Republik eingerichtet; sie wird von weiten Teilen der Bevölkerung bejaht. Man fängt an, auf ihre 40jährige Geschichte stolz zu sein. In nur sieben Jahren entspricht die Existenzdauer der Bundesrepublik der des Zweiten Deutschen Reiches von 1870–1918. Auch die Einstellung der Bevölkerung hat sich trotz immer noch vorhandener Fremdenfeindlichkeit gewandelt.

HK: Dennoch scheint republikanische Weltoffenheit auch heute noch im Umgang mit Ausländern rasch zu enden ...

Oberndörfer: Sicher haben Vorurteile des alten Nationalismus überlebt, auch unter Menschen, die keine Nationalsozialisten waren. Aber wenn ich heute die Reaktionen der Bevölkerung beobachte und die Mischehen sehe, die es ja inzwischen in wachsender Zahl gibt, dann werden Ausländer doch weit mehr akzeptiert. Erstaunlich genug ist auch die Integrationskraft gerade kleiner Gemeinden. Klaus Leggewie hat vor einiger Zeit in der „Zeit" am Beispiel einer kleinen bayerischen Landgemeinde gezeigt, was sich da von Ort zu Ort geändert hat. Die Gemeinde wehrte sich dagegen, daß eine Gruppe schwarzer Asylanten, die sich dort gut integriert hatte, wieder in ein Lager abgeschoben werden sollte. Es gibt also trotz vieler Ressentiments – vor allem wegen der Angst um Arbeitsplätze in strukturschwachen Gebieten – sehr positive Ansätze.

HK: Aber die Angst vor „Überfremdung" ist beträchtlich. Wird das Verhalten zu Ausländern, speziell zu solchen, die sich von den eigenen Lebensbedingungen stark unterscheiden, zum Krisenpunkt im eigenen Staatsverständnis?

Oberndörfer: Es geht zweifellos um ein zentrales Problem der Legitimierung und Legitimität unserer eigenen politischen Ordnung. Denn diese politische Ordnung legitimiert sich ja aus der Würde des Menschen und aus den Menschenrechten. Und solche Legitimität muß gelebt werden, sonst wird die politische Ordnung brüchig. Die Diskussion über Asylanten und Einbürgerungsrecht ist von zentraler Bedeutung für die Glaubwürdigkeit unserer eigenen politischen Ordnung. Diesbezüglich müssen sicher neue Bahnen beschritten werden. Dabei darf und kann es keinen Zweifel geben, daß für alle neuen, ursprünglich „nicht-deutschen" Staatsbürger die im Grundgesetz und den Grundrechten verankerte politische und rechtliche Ordnung verbindlich sein muß. Religionsfreiheit ja, aber nur im Rahmen unserer Rechtsordnung, so insbesondere im Hinblick auf die Rechte der Frauen oder die Schulpflicht der Kinder. Auch die Bereitschaft zum Erlernen der staatlichen Kommunikationssprache – hier in der Bundesrepublik des Deutschen – ist ein notwendiges und unverzichtbares Postulat.

HK: Aber Ausländerpolitik, Einbürgerungspolitik, Asylantenfrage sind auf jeden Fall keine Randfragen, sondern gehören zum Kern des eigenen Staatsverständnisses und des Zusammenlebens im republikanischen Verfassungsstaat?

Oberndörfer: Sie sind eine Kernfrage. Wenn wir nicht bereit sind, Menschen auch anderer Kulturräume aufzunehmen und ihnen die deutsche Staatsbürgerschaft zu geben, verraten wir die Grundwerte unserer republikanischen Verfassung. Die Würde des Menschen, die Gleichheit vor dem Gesetz, das Grundrecht auf Entfaltung der

Persönlichkeit würde nur für Deutsche und nicht auch für Menschen anderer ethnisch-kultureller Herkunft gelten. Aus der Natur des Deutschen aber lassen sich diese Werte nicht begründen. Sie lassen sich immer nur aus den Menschenrechten ableiten.

„Es wird verkannt, daß Einwanderung auch Bereicherung bedeutet"

HK: Müssen auch Bestimmungen des Grundgesetzes neu überdacht werden, zum Beispiel der Asylparagraph 16, oder wie kommen wir anders zu einer weniger ethnoszentrierten Politik?

Oberndörfer: Ich halte die juristische Fixierung des Asylantenrechtes im Grundgesetz im Sinne eines Rechtsanspruchs für sehr problematisch. Sie war in der Situation von 1949 als Wiedergutmachung gut gemeint. Aber sie macht die Frage der Asylgewährung und der Staatsbürgerschaft zu einer rein juristischen Frage. Asylgewährung wird damit u. U. zu einem zehnjährigen Rechtsstreit. Die Politiker können sich hinter den Gerichten verstecken und sich so von den notwendigen politischen Ermessensentscheidungen drücken. Für lange Zeiträume wird der Asylsuchende in irgendwelche Lager abgeschoben, wo er in einer menschlich völlig entwürdigenden Situation, in einer Art Konzentrationslager ohne die Möglichkeit der Entfaltung seiner Persönlichkeit leben muß. Juristisch muß der Asylant eine Bedrohung an Leib und Leben nachweisen, die er in vielen Fällen gar nicht nachweisen kann. Wie hätte etwa ein deutscher Jude in der Zeit vor 1938, bevor die großen Vernichtungsaktionen anliefen, beweisen können, daß er wirklich an Leib und Leben gefährdet war? Er hätte in der Bundesrepublik kein Asyl gefunden oder vermutlich erst Recht bekommen, als nach dem Krieg die volle Wahrheit über die Vernichtungslager bekannt wurde . . .

HK: Für Sie ist der Asylparagraph des Grundgesetzes eine Fehlkonstruktion, weil er zu übermäßiger Verrechtlichung des ganzen Problems führt, andere sind für eine rechtliche Eingrenzung des verfassungsrechtlich gewährten Rechts auf Asyl. Wo liegt aber das eigentliche Problem: bei der überfremdungsängstlichen, fremdenfeindlichen Bevölkerung oder bei den mit nationalstaatlichen Scheuklappen versehenen Politikern?

Oberndörfer: Sicher spielen Rücksichten auf den Wähler eine Rolle und auch falsche Wahrnehmungen ökonomischer und politischer Folgen von Einwanderung. Es wird zum Beispiel völlig verkannt, daß Einwanderung auch Bereicherung bedeuten kann. Wir haben das in unserer eigenen Geschichte erfahren, die Preußen mit den Hugenotten, die Rheinländer und Westfalen mit den Polen, die in das Ruhrgebiet eingewandert sind. Es werden ferner die ökonomischen Konsequenzen des Bevölkerungsrückgangs verdrängt. Es wird zum Beispiel nicht bedacht, daß ein Rückgang der Bevölkerung auf 40 Millionen (bei einem Anteil von 55 Prozent über Sechzigjähriger) den Binnenmarkt derart drastisch zum Schrumpfen bringen wird, daß dadurch unsere Nationalökonomie noch exportlastiger werden muß, als sie es ohnehin schon ist. Wir sind ein reiches Land, wir haben teure Infrastrukturen aufgebaut, wir haben Schulen, die schon bald leerstehen werden, wir haben Krankenhäuser, die dann geschlossen werden müßten. Und können wir, wenn die Armen der Dritten Welt an unser Tor pochen, einfach sagen, wir lassen sie nicht herein, obwohl wir alle Voraussetzungen haben, um sie aufnehmen zu können?

HK: Also entspricht es mehr noch nüchterner sozialwissenschaftlicher Kalkulation, sich auf die Bundesrepublik als ein künftiges Einwanderungsland einzustellen, als es humanitäre Gesichtspunkte ohnehin gebieten?

Oberndörfer: Ich sehe keinen Gegensatz zwischen Moral und Eigeninteresse: Wenn sich moralische Postulate auch mit eigenen Interessen verbinden lassen, dann wächst die Chance, auch die Moral durchzusetzen. Natürlich gibt es auch andere Aspekte: Einwanderung produziert unvermeidlich auch politisch-soziale Konflikte. Letztere hat es in der Geschichte der amerikanischen Einwanderung immer gegeben. Die alteingesessenen zumeist protestantischen Angelsachsen wollten die Einwanderung von Slawen, Südeuropäern, Katholiken und Ostjuden durch restriktive Quotierungen einschränken. Die Einwanderung von Chinesen wurde nicht mehr erlaubt. Man fürchtete sich vor der Gefährdung der eigenen politischen und kulturellen Vorherrschaft. Jetzt gibt es Konflikte wegen der Hispanics, der spanischsprechenden Einwanderer aus mittelamerikanischen Ländern und der Karibik. Solche Konflikte sind unvermeidlich. Dies zeigt auch die Entwicklung in Frankreich, die Entstehung eines populistischen Rassismus gegen die moslemische Einwanderung aus Nordafrika.

HK: Aber solche Konflikte konnten in den USA als klassischem Einwanderungsland mittel- oder langfristig immer gelöst werden, außer der auf Sklavenimport zurückgehenden und fortwirkenden Diskriminierung der Schwarzen . . .

Oberndörfer: Es ist interessant, daß in den USA die Schwarzen, die aus der Karibik und damit aus sozial intakten Strukturen kommen, viel weniger Probleme des sozialen Aufstiegs haben als die Nachkommen der Sklaven. Durch die Sklaverei wurden soziale Strukturen mit menschlich-sozialen Schädigungen geschaffen, die bis heute nicht bewältigt worden sind. Aber das ist ein Sonderproblem. Der Bevölkerungsrückgang in der Bundesrepublik wird auch zu einer folgenschweren Schrumpfung der Begabungen und der geistig-politischen Vitalität führen. Ich ziehe ethnische und kulturelle Konflikte in der Bundesrepublik der sich abzeichnenden lähmenden Altersskerose vor. Wir brauchen junge Menschen, damit diese Gesellschaft dynamisch und vital bleibt. Und ethnisch-kulturelle Konflikte können auch eine produktive Herausforderung sein im Sinne einer Entprovinzialisierung der Bundesrepublik.

„Integration entwickelt auch eine Eigendynamik"

HK: Ist das aber nicht allzu eiliger Vorgriff auf eine multikulturelle Gesellschaft, die sich ja nur langfristig und über nicht einfache Assimilations- und Inkulturationsstufen realisieren läßt?

Oberndörfer: Das sehe ich nicht so. Und vor allem glaube ich, daß unsere sehr dichten sozialen Strukturen noch wesentlich integrationsstärker sind als die amerikanische Gesellschaft mit ihren sehr harten, zum Teil auch unmenschlichen sozialen Verhältnissen. Natürlich gibt es auch so etwas wie Staatsklugheit. Das freiheitlich-rechtsstaatliche Gemeinwesen muß erhalten bleiben, das setzt der Aufnahmefähigkeit natürliche Grenzen. Aber diese sind noch lange nicht erreicht. Und Integration entwikkelt auch eine Eigendynamik: Diejenigen, denen man das Staatsbürgerrecht gegeben hat und die es nicht über zehnjährige Prozesse erkämpfen mußten, werden auch gerne Staatsbürger sein. So läuft es in allen Einwanderungsländern ab. Die Nachkommen können sehr viel schneller integriert werden von denen, die schon vor Ort sind und den Schritt zum Staatsbürger getan haben, als die „altansässigen" Bürger selbst. Die Umwandlung der Bundesrepublik in ein Einwanderungsland und die Liberalisierung der Asylgewährung werden vermutlich kurzfristig kaum durchsetzbar sein. Zunächst kommt es jetzt auf die Änderung der Grundeinstellungen in der Bevölkerung wie bei Politikern an. Eines ist aber auf jeden Fall klar: Den alten ethnischen Nationalismus können wir uns einfach nicht mehr leisten.

„Ein erstrangiges Ergebnis des ökumenischen Prozesses"

Die römische Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen

Die mit besonderer Spannung erwartete römische Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt ging im Herbst 1987 bei der Genfer Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ein (vgl. HK, Oktober 1987, 458f.). Wir dokumentieren den vollständigen Text der vom Einheitssekretariat in Zusammenarbeit mit der Glaubenskongregation erarbeiteten Stellungnahme in eigener Übersetzung. Das englische Kürzel „BEM" (für: Baptism, Eucharist, Ministry) wurde im deutschen Text beibehalten.

I. Einleitung
Würdigung

Das Faith-and-Order-Dokument *Taufe, Eucharistie* und *Amt* (BEM) entstand als Höhepunkt einer mehr als fünfzigjährigen Arbeit, die mit der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne begann. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist ein Grundpfeiler der modernen ökumenischen Bewegung, der Suche nach der Wiederherstellung der Einheit aller Christen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil als eine Bewegung „unter der Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes" (UR, Nr. 1) beschrieben wird und sie war einer der Wege, die zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 führten. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung innerhalb des ÖRK weist der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung den Weg. BEM ist vielleicht das bisher wichtigste Ergebnis dieser Bewegung.

BEM ist aus mehreren Gründen von Bedeutung. Erster Grund ist die Zusammensetzung der Kommission, die den Text 1982 in Lima verabschiedete. Sie bestand aus Anglikanern, Orthodoxen, Protestanten und Katholiken (obwohl die katholische Kirche nicht Mitglied des ÖRK ist, entsendet sie offiziell zwölf Delegierte in die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die in eigener Verantwortung als stimmberechtigte Mitglieder an der Arbeit der Kommission teilnehmen. Sie stellen ein Zehntel der 120köpfigen Kommission). Die Kommission repräsentiert eine große Bandbreite von Kirchen und Gemeinschaften, „eine reiche Vielfalt von Traditionen und kulturellen Prägungen", die „in Dutzenden von Sprachen Gottesdienst (feiern) und unter den verschiedensten Systemen politischer Ordnung (leben)" (Vorwort zu BEM). Diese Kommission beansprucht, in BEM einen „bemerkenswerten Grad an Übereinstimmung" erzielt zu haben, aber noch nicht den vollen Konsens und „bedeutsame theologische Konvergenzen", wobei sie gleichzeitig „umstrittene Fragen" nennt, „die noch weiterer Klärung bedürfen" (Vorwort). Theologen aus Gruppen, die in der Geschichte häufig in direkter theologischer Konfrontation und Entzweiung gegeneinander standen, beanspruchten jetzt gemeinsam Übereinstimmung und/oder Konvergenz in entscheidenden Bereichen des Glaubens. Das ist schon als solches ein bemerkenswertes Ergebnis.

Zum zweiten ist BEM ein erstrangiges Ergebnis des ökumenischen Prozesses, der auf dem historischen Hintergrund der Spaltungen unter Christen auf das Ziel der Einheit im Glauben hinarbeitet. BEM beansprucht einen Grad der Übereinstimmung oder zumindest Bereiche theologischer Konvergenz, die einen wichtigen Beitrag zu diesem Ziel darstellen würden. Papst Johannes Paul II. sagte gegenüber einer Arbeitsgruppe von Faith and Order, die sich 1980 in Rom vor der endgültigen Fertigstellung des Dokuments mit BEM befaßte: „Ihr ... beständiges Bemühen hat schon zu Ergebnissen geführt, für die wir dem danken, der uns dazu geschenkt ist, uns in die volle Wahrheit einzuführen (vgl. Joh 16,13). Es muß fortgesetzt werden. Es ist notwendig, daß das Ziel erreicht wird" (Einheitssekretariat, Informationsdienst Nr. 45, 1981/1).

Drittens ist BEM von Bedeutung, weil Faith and Order mit dem

Text Kirchen und Gemeinschaften zu einer Antwort herausfordert. Als Frucht einer bemerkenswerten jahrzehntelangen Entwicklung wurde der Lima-Text von 1982 innerhalb der selbst gesetzten Grenzen als ausgereift genug betrachtet, um den Kirchen und Gemeinschaften zur „offiziellen Stellungnahme ... auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene" übersandt zu werden, verbunden mit Vorschlägen zur Förderung eines Rezeptionsprozesses. Die sechste Vollversammlung des ÖRK unterstützte diesen Vorschlag und empfahl den Kirchen einen zeitlichen Rahmen, innerhalb dessen sie Stellung nehmen sollten. So begann eine Phase der ökumenischen Bewegung, die eine intensivere Beteiligung von Christen in allen Gemeinschaften an der Aufgabe signalisiert, für die Einheit zu arbeiten.

Die katholische Kirche und BEM

Die katholische Kirche sieht BEM in einer Beziehung zu wichtigen Themen, auf die „Unitatis Redintegratio" bei seiner Darlegung ökumenischer Prioritäten hinwies. Das dringende Verlangen nach Einheit unter den getrennten Christen kommt im Zweiten Vatikanum wie in BEM zum Ausdruck. Ein Hauptanliegen des Zweiten Vatikanums war die „Wiederherstellung der Einheit aller Christen". Die Spaltung der Christen widerspricht nach der Aussage des Konzils „ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen" (UR, 1). „Unitatis Redintegratio" wurde vom Zweiten Vatikanum verfaßt, um Katholiken dazu zu ermutigen, „diesem göttlichen Ruf und dieser Gnade Gottes" zu entsprechen (UR, 1). Das Vorwort von BEM hält seinerseits fest, daß „das Ziel der sichtbaren Einheit der Kirche" dasjenige ist, das die Kirchen und Gemeinschaften im Ökumenischen Rat der Kirchen anstreben. Über die Frage, was zur Einheit der Kirche gehört, können Katholiken und andere Christen verschiedener Meinung sein, und darüber muß folglich im ökumenischen Dialog gesprochen werden. Aber es gibt in beiden Fällen eine gemeinsame Grundlage, insofern als der Akzent auf die Dringlichkeit christlicher Einheit gesetzt wird. Obwohl die katholische Kirche in den Anfängen des Prozesses in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, die zu BEM führten, nicht beteiligt war (sie wurde allerdings nach dem Zweiten Vatikanum direkt daran beteiligt), betrachtet sie BEM als herausragendes Ergebnis der ökumenischen Bewegung. Deshalb muß sie dem Dokument ernsthafte Beachtung schenken. „Unitatis Redintegratio" rief zum ökumenischen Dialog auf (4); es wies auf die ökumenische Bedeutung der Taufe hin und verlangte, daß „die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Dienstämtern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs" (UR, 22) seien. BEM befaßt sich direkt mit diesen Anliegen. „Unitatis Redintegratio" fordert weiterhin: „Vor der ganzen Welt sollten Christen ihren Glauben an den einen, dreifaltigen Gott, an den menschgewordenen Sohn Gottes, unseren Erlöser und Herrn, bekennen" (12). Einige katholische Reaktionen auf BEM hoben das Gewicht des Trinitarischen und des Christologischen im Text hervor.

Status des Textes

Wir glauben zwar, daß der Text an gewissen Punkten mangelhaft ist; wir sind aber der Überzeugung, daß seine Annahme durch die verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften die Kirchen einen wichtigen Schritt in der ökumenischen Bewegung voranbringen würde, auch wenn das nur eine Stufe auf dem Weg des ökumenischen Prozesses der Arbeit hin auf die sichtbare Einheit der getrennten Christen wäre. Wenn durch diesen jetzt unternommenen Prozeß der Stellungnahme und Rezeption von BEM viele der Konvergenzen oder sogar Übereinstimmungen, die BEM enthält, von den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bestätigt würden, wäre das nach unserer Überzeugung ein Fortschritt in der ökumenischen Bewegung.

BEM ist auch ein *Stadium auf dem Weg,* eines der „verschiedenen Stadien", die die Kirchen „auf dem Weg zu ihrem Ziel der sichtbaren Einheit" durchlaufen müssen (Vorwort). Seine Zielsetzungen sind deshalb begrenzt: „Gewiß haben wir noch nicht den vollen Konsens erreicht ... Der volle Konsens kann erst verkündet werden, wenn die Kirchen so weit gekommen sind, daß sie in Einheit gemeinsam leben und handeln. " Der Text enthält keine vollständige systematische Darstellung von Taufe, Eucharistie und Amt, sondern konzentriert sich auf die Aspekte, die in Beziehung zu den Problemen einer gegenseitigen Anerkennung als Voraussetzung für die Einheit stehen. Er ist auch mit Hilfe eines neuen theologischen Wortschatzes formuliert, der notwendigerweise einen neuen Denkhorizont einschließt. An wichtigen Knotenpunkten des Textes lassen konstrastierende Stellungnahmen und sprachliche Ausdrucksweisen verschiedene Interpretationen zu. Die dem Text zugeordneten Kommentare weisen auf umstrittene Punkte hin, die noch weiterer Erforschung und Verständigung bedürfen. Und es finden sich gelegentlich Passagen, die theologische und praktische Optionen vorschlagen, die beispielsweise mit dem katholischen Glauben nicht übereinstimmen.

Ein Beitrag zu einem kontinuierlichen Prozeß

So möchten wir bei unserer Stellungnahme zu BEM zum einen das Erreichte, die bisherigen Schritte nach vorne benennen und würdigen. Gleichzeitig verstehen wir uns als Teilnehmer an einem Prozeß, der auf das Ziel der sichtbaren Einheit der Christen hin weitergehen muß. Die Grenzen des Textes begrenzen auch die Zielrichtung unserer Stellungnahme. Aber wir möchten den Prozeß bekräftigen, ihn weitergehen und blühen sehen.

In dieser Stellungnahme behandeln wir eine Reihe von Fragen, die unserer Meinung nach im Text besonders wichtig sind. Vieles können wir bejahen, und wir müssen auf diesen positiven Ergebnissen aufbauen. Es gibt Punkte, die wir kritisieren; wir weisen klar auf sie hin. Es gibt auch einige grundlegende Fragen, die wir kritisch beurteilen und von denen wir meinen, daß sie weiter behandelt werden müssen, um den Prozeß der ökumenischen Bewegung weiter voranzubringen. Aber wir nehmen nicht zu jedem Punkt in BEM Stellung.

Das katholische ekklesiologische Selbstverständnis

In dieser Antwort sprechen wir auch nicht ausführlicher über das vollständige katholische ekklesiologische Selbstverständnis oder entfalten es (vgl. z. B. „Lumen Gentium"). Unsere Zielrichtung hier ist begrenzter, in Beziehung zur begrenzten Zielrichtung und zum Inhalt von BEM selber. Zur Vermeidung von Mißverständnissen ist es wichtig, daß das verstanden wird. Diese Stellungnahme erfolgt im vollständigen Bewußtsein der der katholischen Kirche eigenen Einheit und Wahrheit und ohne Leugnung dessen, was für ihr Selbstverständnis wesentlich ist. Wir glauben, wie es in „Unitatis Redintegratio" (Nr. 4) heißt, daß „die Einheit der einen und einzigen Kirche ... die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat ... unverlierbar in der katholischen Kirche besteht, und die, wie wir hof-

fen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten."
Wir sind davon überzeugt, daß die Beschäftigung mit der Ekklesiologie immer stärker in die Mitte des ökumenischen Dialogs treten muß. Vielleicht wird das eigentlich ertragreiche Nachdenken über BEM erst möglich sein, wenn man sich im ökumenischen Dialog ernsthafter mit der Ekklesiologie beschäftigt. Gleichzeitig ist die Beschäftigung mit BEM schon eine Weise der Beschäftigung mit wesentlichen Wirklichkeiten der Kirche. Aber die Tatsache, daß sich in dieser Stellungnahme nicht zu jedem wichtigen Aspekt des katholischen ekklesiologischen Selbstverständnisses ein Kommentar oder eine Überlegung findet, sollte nicht dahingehend interpretiert werden, daß das nicht Kommentierte unwichtig oder von geringerer Bedeutung wäre. Es bedeutet nur, daß der Schwerpunkt dieser Studie nicht die Ekklesiologie als solche ist. Wir glauben aber, daß einige entscheidende Fragen des katholischen kirchlichen Selbstverständnisses besser beachtet und klarer verstanden würden, wenn sie im Kontext der Beschäftigung mit der Ekklesiologie entfaltet würden. So kann z. B. die grundlegende katholische Lehre, daß die Kirche Christi „in der katholischen Kirche subsistiert" (LG, 8) nur im Rahmen einer katholischen Communio-Ekklesiologie wirklich verstanden werden.
Es scheint uns klar zu sein, daß sich Faith and Order direkter mit der Ekklesiologie befassen muß. Unserer Überzeugung nach hat die mangelnde Beachtung der umfassenden Fragen der Ekklesiologie Nachteile nicht nur für das Studium und das Verständnis des Inhaltes von BEM, sondern auch für den ökumenischen Prozeß.

Ein umfassender ökumenischer Kontext

Schließlich würdigen wir die Tatsache, daß BEM in einer umfassenderen ökumenischen Perspektive gesehen werden muß. Die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 beschrieb die angestrebte Einheit als „konziliare Gemeinschaft von Gemeinden, die tatsächlich vereinigt sind". In diesem Kontext gehören Taufe, Eucharistie und Amt zu den grundlegenden Elementen einer wirklich vereinigten lokalen Kirche. Das Amt muß z. B. sowohl als wichtiger Faktor für die Verbindung zwischen den Ortskirchen wie als wesentliches Mittel für die Einheit der Ortskirche gesehen werden.

II. Die weitere Arbeit von Faith and Order

Als Beitrag zum Weiterbauen auf der von Faith and Order bisher geleisteten Arbeit, wie sie sich in großen Teilen des BEM-Textes widerspiegelt, auf die wir in dieser Stellungnahme hinweisen werden, möchten wir gleich zu Anfang einige kritische Fragen ansprechen, an denen unserer Meinung nach Faith and Order weiterarbeiten müßte. Bei unserem Nachdenken über den Text stellen wir fest, daß viele kritische Einwände, die gegen ihn geltend gemacht werden können, mit dem Verständnis von Sakrament (und Sakramentalität), mit der genauen Bestimmung der apostolischen Tradition und der Frage nach der Entscheidungsautorität in der Kirche zu tun haben. Alle diese Punkte gehören in die Ekklesiologie, die für die ökumenische Bewegung ein ständiges Anliegen sein muß. Wir bringen sie Faith and Order als Punkte zur Kenntnis, die weiterer Behandlung bedürfen. Wir hoffen, daß andere Einsichten über den Wert der Darstellung der drei in BEM berücksichtigten Sakramente bei weitergehender Arbeit an der Ekklesiologie in ökumenischer Perspektive zum Vorschein kommen werden.

Sakrament und Sakramentalität

Wir können vieles von dem, was bei der Behandlung des sakramentalen Aspekts von Taufe, Eucharistie und Amt in BEM gesagt wird, positiv bewerten. Hier gibt es viele Konvergenzfelder. Dennoch fehlt unserer Auffassung nach in BEM ein klarer Begriff von Sakrament (und Sakramentalität). Darüber muß weiter gearbeitet werden.
Im Text über Taufe z. B. machen die Nr. 12 und 14 auf diese Schwierigkeit aufmerksam. Trotz der dort genannten vielen wichtigen Punkte zur Bedeutung der Taufe scheint ein Mangel an Klarheit bezüglich der vollen Wirkung der Taufe zu bestehen. Der Text nennt nicht genügend Gründe, mit denen klar gezeigt werden könnte, warum die Taufe ein unwiederholbarer Akt ist. Ist die Taufe heilsnotwendig?
Hier ergeben sich Fragen nach dem Verhältnis von Taufe und kirchlicher Initiation. Welches sind die vollständigen Dimensionen der christlichen Initiation? Deckt die Taufe allein die volle Wirklichkeit der christlichen Initiation sakramental angemessen ab? Unserer Meinung nach muß weiter über die Firmung als Sakrament nachgedacht werden. Das gilt auch für das Verhältnis von Taufe und Eucharistie (vgl. B Komm. 14).
Auch beim Text über die Eucharistie, dem wir ebenso zu großen Teilen positiv zustimmen, weisen wir auf Felder hin, die nach unserer Auffassung weiter geklärt und entfaltet werden müssen. So ist z. B. bezüglich der Realpräsenz die Beschreibung der Wandlung, die sich in der Eucharistie vollzieht (vgl. E 15), zweideutig und steht unterschiedlichen Interpretationen offen. Die im Text bezüglich der Eucharistie als Opfer verwandte Begrifflichkeit wirft die Frage auf, ob dieser Aspekt angemessen behandelt wird. In bezug auf das Amt wurde unserer Meinung nach eine wichtige Konvergenz erreicht, weil wir glauben, daß die Beschreibung der Ordination in die Richtung eines sakramentalen Verständnisses weist. Aber die Beschreibung ist nicht dazu geeignet, voll und ganz den Glauben der Christen (einschließlich der Katholiken) wiederzugeben, für die die Ordination eindeutig Sakrament ist. Deshalb meinen wir, daß auch hier weitere Untersuchungen notwendig sind.
BEM zeigt, daß es viele Aspekte im Verständnis des Sakraments gibt, die Christen gemeinsam bejahen können. Aber wegen der Bedeutung des Bemühens um eine Verständigung über Taufe, Eucharistie und Amt als Schritt zur christlichen Einheit (vgl. Bericht aus Vancouver, S. 72 ff.), muß unserer Meinung nach die künftige Arbeit von Faith and Order eine weitergehende und tiefere ökumenische Erforschung der Begriffe Sakrament und Sakramentalität einschließen.

Apostolische Tradition

Auch die genaue Bestimmung von apostolischer Tradition und ihrer Implikationen verdient weitere Aufmerksamkeit. Sicher war die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal ein Meilenstein in der ökumenischen Bewegung auf dem Weg zur Überwindung der Kontroversen über Schrift und Tradition, die das Verhältnis von Katholiken und Protestanten seit der Reformation geprägt haben. In vieler Hinsicht hat BEM von der Konferenz von Montreal profitiert. Aber bei einigen Punkten, vor allem in den Kommentaren, ergeben sich Fragen nach dem Begriff der Apostolischen Tradition, wie er gegenwärtig von den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften verstanden wird; sie machen deutlich, daß in dieser Frage ökumenisch weitergearbeitet werden muß.
Nach katholischer Lehre (Zweites Vatikanum, „Dei Verbum", 7–10) bilden Schrift und Tradition ein einziges Depositum des

Wortes Gottes, das der Kirche anvertraut ist. Sie sind eng miteinander verbunden. Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes, wie es unter der Inspiration des Heiligen Geistes schriftlich niedergelegt wurde. Die Tradition übermittelt in ihrer Gesamtheit das Wort Gottes, das den Aposteln von Christus, in dem die ganze Offenbarung Gottes zusammengefaßt ist, und vom Heiligen Geist anvertraut wurde. Sie übermittelt es den Nachfolgern der Apostel, so daß diese es, vom Geist der Wahrheit erleuchtet, treu bewahren, auslegen und durch ihre Predigt in der Fremde verbreiten können. In der Anhänglichkeit an die Tradition bleibt die Kirche immer der Lehre der Apostel und dem Evangelium Christi treu.

Deshalb ist unserer Auffassung nach eine klare Unterscheidung erforderlich zwischen der apostolischen Tradition, die uns aufgrund ihrer Verwurzelung in der Offenbarung verpflichtet, und den verschiedenen Traditionen, die sich in örtlichen Kirchen entwickeln können.

Zur Verdeutlichung des Problems: BEM macht uns auf die Praxis gewisser afrikanischer Kirchen aufmerksam, die die Taufe ohne Wasser spenden (vgl. B Komm. 21). Der Text weist darauf hin, daß man in gewissen Teilen der Welt, wo Brot und Wein nicht üblich oder nicht erhältlich sind, heute manchmal der Meinung ist, örtliche Nahrungsmittel und Getränke dienten besser dazu, die Eucharistie im alltäglichen Leben zu verankern (E Komm. 28). Am deutlichsten kommt der Unterschied vielleicht bei den unterschiedlichen Ansichten bezüglich der Frauenordination zum Vorschein. Kommentar 18 im Amtsdokument stellt fest, die Gemeinschaften, die Frauen ordinierten, täten dies aufgrund ihres Verständnisses des Evangeliums, einer theologischen Überzeugung, so heißt es, die durch die Erfahrung in den Jahren verstärkt worden sei, in denen sie Frauen in ihr ordiniertes Amt einbezogen hätten. Andererseits seien diejenigen Kirchen, die keine Frauen ordinierten, der Meinung, daß „die Macht einer 1900jährigen Tradition ... nicht ausgeklammert werden darf". Sind hier nicht verschiedene Verständnisse von apostolischer Tradition und ihrer Implikationen für eine Frage wie die der Frauenordination im Spiel? Wir glauben daher, daß es weitere Studien und Verdeutlichungen zur genaueren Bestimmung der apostolischen Tradition braucht, wenn Faith and Order seine wichtige Aufgabe weiterführt.

Autorität in der Kirche

Weitere Untersuchungen sind auch zum Wesen der Autorität in der Kirche notwendig. In einem ökumenischen Kontext wurde diese Frage wieder auf der sechsten Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver aufgeworfen.

Zu den Schritten zur Einheit, die in Vancouver empfohlen wurden, gehörte neben der Aufforderung, BEM zu studieren und zu rezipieren, auch die Empfehlung, „das gemeinsame Bemühen der Kirchen um Einigung über gemeinsame Formen der Entscheidung und des verbindlichen Lehrens" zu fördern (Bericht aus Vancouver, S. 77).

Der Text von BEM wirft für uns eine ganze Reihe von Fragen bezüglich der Autorität auf. Welches sind die konstitutiven Elemente von Autorität und Ordnung der Kirche? Wie sind Wesen und Rolle der Entscheidungsautorität bei der Erkenntnis des Willens Gottes bezüglich der Entwicklung des Amtes in der Vergangenheit und bezüglich der gegenwärtigen Bedürfnisse der Kirche zu bestimmen? Damit hängt das genaue Verständnis des dreifachen Amtes und seiner Funktionen zusammen, wie es in BEM dargestellt wird. Z.B.: Gehört das dreifache Amt nach dem BEM-Text zum konstitutiven Sein der Kirche, als in Gottes Willen für die Kirche verwurzelt, oder nur zum ökumenischen „Wohlsein" (bene esse) der Kirche? Wer entscheidet darüber? Mit welcher Autorität?

Wenn zur bischöflichen Sukzession gesagt wird, sie sei ein „Zeichen" der Kontinuität und Einheit in der Kirche (M 38), was bedeutet dann hier „Zeichen"? Welches ist die ekklesiologische Bedeutung der bischöflichen Sukzession für die Ordination? Worin besteht der genaue Unterschied und die Beziehung zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem ordinierten Priestertum? Welches sind die ekklesiologischen Dimensionen der Autorität des ordinierten Amtsträgers? Es braucht weitere Untersuchungen zu den grundlegenden ekklesiologischen Aspekten der Frage der Ämteranerkennung. Es besteht eine untrennbare und wechselseitige Beziehung zwischen der Anerkennung des ordinierten Amtes und dem ekklesialen Charakter einer kirchlichen Gemeinschaft. Und sollte nicht der Frage nach einem universalen Amt in der Kirche nachgegangen werden? Welche Autorität entscheidet solche Fragen?

Wir möchten Faith and Order ermutigen, den oben erwähnten Vorschlag der Vollversammlung von Vancouver aufzugreifen und die Frage der Autorität in der Kirche zu studieren. Das Wesen der Autorität in der Kirche ist ein Schlüsselthema für den ökumenischen Fortschritt.

III. BEM und der Glaube der Kirche

Wir kommen zu einer mehr ins einzelne gehenden Reflexion über den Text in Beziehung zum „Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte" (Vorwort). In großen Teilen können wir dem Text zustimmen, aber wir weisen auch auf Schwierigkeiten hin.

A. Taufe

1. Allgemeine Bewertung

Unserer Auffassung nach gründet der Text über die Taufe auf dem apostolischen Glauben, wie er von der katholischen Kirche empfangen wurde und bekannt wird. Er schöpft in ausgewogener Weise aus den wichtigen Aussagen des Neuen Testaments über die Taufe; er räumt dem Zeugnis der frühen Kirche einen wichtigen Platz ein. Er diskutiert nicht alle wichtigen lehrmäßigen Probleme, die sich bezüglich der Taufe ergeben haben, aber zeigt Verständnis für ihre Auswirkungen auf die Entwicklung des Verständnisses dieses Sakraments und für die positiven Werte der unterschiedlichen Lösungen, die sich entwickelt haben; er würdigt die normative Kraft, die manche Formen der liturgischen Feier haben können ebenso wie die Bedeutung der pastoralen Praxis; im Rahmen seiner ökumenischen Zielsetzung stellt er die Entwicklung des christlichen Verständnisses der Taufe mit einer schlüssigen theologischen Methode dar. Er hat viele stilistische und inhaltliche Berührungspunkte zu der Art und Weise, in der der Glaube der Kirche bezüglich der Taufe im Zweiten Vatikanum und in der von Papst Paul VI. promulgierten Liturgie der christlichen Initiation zum Ausdruck kommt (vgl. SC 6, LG 4 und 10, UR 22; Christliche Initiation, Allgemeine Einleitung 1–6, Initiation Erwachsener 8, Initiation von Kindern 2–3).

Der Glaube der Kirche wird bei den folgenden Punkten gut zum Ausdruck gebracht:

a) Die Taufe wird als Gabe und Werk des dreieinigen Gottes bekannt (1, 7, 17). Der Glaube an die Trinität ermöglicht es dem Text, tiefgehend die christologische Mitte der Taufe und die entsprechende Rolle des Heiligen Geistes zu behandeln (4, 5, 7, 14).

b) Die Praxis der Taufe ist ein integraler Bestandteil des Planes Gottes, alle Menschen durch die Kirche, in der die Sendung Christi durch den Geist fortgeführt wird, in seinem Reich zu versammeln (1, 7, 10).
c) Die Taufe ist eine sakramentale Wirklichkeit. Der Text nennt die Taufe ein Sakrament (23 und Komm. 13). Aber er beschäftigt sich mit der Frage weniger durch die Verwendung des Wortes (das aufgrund seiner komplizierten Geschichte in Gesprächen zwischen den Kirchen vieler Erklärungen bedarf) als durch die Bejahung der Grundzüge der Taufe, die mit Hilfe des Wortes Sakrament ausgedrückt werden. Er sagt:
– Die Taufe ist ein Zeichen (2, 18) mit bestimmten rituellen Erfordernissen (17, 20), das in der Kirche und durch sie gefeiert wird (12, 22, 23); sie ist ein Zeichen des Glaubens der Kirche (12), ihres Glaubens an Christus und das von ihm in seinem Ostergeheimnis eröffnete neue Leben (2, 3), ihres Glaubens an die Gabe des Heiligen Geistes, in dem man an diesem Leben teilhat (5).
– Die Teilhabe an Christi Tod und die Gabe des Heiligen Geistes werden durch die Taufe sowohl bezeichnet wie bewirkt (14).
– Die Taufe als wirksames Zeichen geht auf Jesus zurück (1).
– Die Taufe ist sowohl Gottes Gabe an uns wie menschliche Antwort auf diese Gabe (8). Die Gabe, die sie bezeichnet und bewirkt, besteht in Reinwaschung und der Überwindung der Sünde (2, 3), Bekehrung, Vergebung und Rechtfertigung (3, 4), Eingliederung in Christus (6), der sittlichen Heiligkeit (4), deren Quelle und Siegel der Heilige Geist ist (5), der Umwandlung von Männern und Frauen zu Söhnen und Töchtern Gottes in Christus, seinem Sohn (5), die am Ende in ihr volles Erbe zum Lobe der Herrlichkeit Gottes gelangen werden (5). Unsere Antwort ist der Glaube (8), das Bekenntnis der Sünden und die Bekehrung (4), das lebenslängliche sittliche Bemühen, mit Hilfe der verwandelnden Kraft der Gnade Christus immer ähnlicher zu werden (9), und die Arbeit für das Kommen des Gottesreiches im Himmel und auf Erden (7, 10).
– Indem die Taufe uns mit Christus eins macht, vereinigt sie uns untereinander und „mit der Kirche aller Zeiten und Orte" (6); sie bezeichnet und besiegelt uns in dieser gemeinsamen Jüngerschaft (6) und ist eine unwiederholbare Handlung.

2. Besondere Anmerkungen

Die Einsetzung der Taufe

Der Text bekräftigt sorgfältig die grundlegende Wahrheit, die mit der Rede von der Einsetzung der Taufe durch Christus zum Ausdruck gebracht wird. Die im Ritus der Taufe symbolisierte Wirklichkeit ist die Wirklichkeit Christi selber, der sich in Tod und Auferstehung hingibt, und wird von denen, die zum Eintritt in den Neuen Bund berufen sind, so angenommen, wie er es geboten hat. Daß die Taufe der von ihm gebotene Weg ist, wird durch das in der Schrift und der Tradition der Kirchen anzutreffende apostolische Zeugnis bekanntgemacht.

Die Bedeutung der Taufe

Die Taufe gliedert Menschen in den Leib Christi ein, indem sie sie zur Vereinigung „miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte" bringt (6). Das wird vom Text gut dargestellt. Das Dokument schenkt dabei allerdings den Implikationen der Tatsache nicht genügend Aufmerksamkeit, daß man jeweils in einer besonderen kirchlichen Gemeinschaft innerhalb einer gespaltenen Christenheit getauft wird. Weil sich der Text an Kirchen und Gemeinschaften wendet, die nicht in voller Gemeinschaft miteinander stehen, hebt er zu Recht hervor, daß die Taufe, indem sie Menschen mit Christus vereint, ein Band zwischen ihnen knüpft, das tiefer reicht als alles, was sie trennt. Er macht auf den Widerspruch zwischen der einen Taufe und den getrennten christlichen Gemeinschaften aufmerksam und ruft zur Überwindung der Spaltungen und zu sichtbaren Manifestationen der in der Taufe begründeten Jüngerschaft (6).

Wenn der Text von der „Dynamik" spricht, „die das gesamte Leben umfaßt, sich auf alle Völker erstreckt und den Tag vorwegnimmt, an dem jede Zunge bekennen wird, daß Jesus Christus der Herr ist zur Ehre Gottes, des Vaters" (7), berührt er die Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Erlösung der gesamten Menschheit – eine Frage, die auch mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche verbunden ist. Da der Text von der Bedeutung der Taufe und nicht vom gesamten Heilsplan handelt, ist es vielleicht verständlich, daß er nichts über das Heil der Nichtgetauften sagt. Aber der Text befaßt sich auch nicht mit der Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe, die zweifellos weiteres gemeinsames Studium erfordert.
Die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe steht in Verbindung mit der Lehre von der Erbsünde, auch wenn sie nicht völlig von dieser abhängt. Der Text scheint sich in Nr. 3 („Durch die Taufe werden Christen ... sondern Freie") auf die Wirklichkeit zu beziehen, die die Lehre von der Erbsünde ausdrückt. Hier sagt der Text wie auch an anderen Stellen klar, daß die Taufe die Sünde wegnimmt, aber er geht nicht so, wie es die Lehre von der Erbsünde getan hat, der Frage nach, ob oder warum wir alle Sünder sind.
Es ist verständlich, daß es Faith and Order in einem solchen Konvergenztext vorzieht, den Begriff Erbsünde zu vermeiden. Der Lehre von der Erbsünde liegt jedoch das gläubige Verständnis der universalen menschlichen Sündhaftigkeit, der universalen Angewiesenheit auf Erlösung Christi als des universalen Erlösers und der Heilsnotwendigkeit der Taufe zugrunde. Diese Lehre kann sich auf feste Wurzeln in der Schrift berufen (z. B. Röm 5). Sie nahm in der Patristik Gestalt an. Sie übt tiefgehenden Einfluß auf Lehre und Praxis der Taufe aus. Die Glaubensüberzeugung der Kirche, die sie zum Ausdruck bringt, bleibt im Text im Dunkeln. Deshalb wäre es unserer Meinung nach angemessen, die Lehre von der Erbsünde sowohl dem Begriff wie dem Inhalt nach ausdrücklich in die Diskussion über Bedeutung und Wirkungen der Taufe aufzunehmen.
Im Abschnitt über „Eingliederung in den Leib Christi" (6) sagt der Text: „Die Taufe ist ein Zeichen und Siegel unserer gemeinsamen Jüngerschaft." Auch in Nr. 5 spricht er von dem Siegel, mit dem die Getauften bezeichnet werden. Unserer Auffassung nach sollte geklärt werden, was hier mit „Siegel" gemeint ist. Welches ist die volle Bedeutung des Siegels? Im Interesse dieser Klärung machen wir folgende Beobachtungen.
Das Bild vom „Siegel" wurde in der Zeit der Kirchenväter breit entfaltet, besonders in Verbindung mit der liturgischen Praxis, die Täuflinge in Kreuzesform zu bezeichnen und zu salben. Es ist nicht deutlich, ob der Text in den zitierten Passagen auf diese patristischen Entwicklungen anspielt. Sie hatten einen wichtigen Platz in der kirchlichen Glaubensreflexion über die Sakramentalität der Taufe, besonders in der lateinischen Tradition. Sie wurden Teil der Erklärungen dafür, warum die Taufe nicht wiederholt wird, warum sie auch dann ein wirkliches Sakrament sein kann, wenn wegen des Fehlens der angemessenen Disposition ein Getaufter nicht so zu leben scheint, als ob er geheiligt wäre, wie die Taufe Menschen in die Kirche eingliedert und wie die Taufe in einer Gemeinschaft, die als außerhalb der

vollen Gemeinschaft mit der Kirche stehend beurteilt wird, noch als wahre Taufe anerkannt werden kann.
Es handelt sich hier um wirkliche Probleme im Zusammenhang mit der Taufe. Sie werden im Text nicht angesprochen. Eine Theologie des Taufcharakters, die sich aus der Reflexion des Augustinus über das Siegel entwickelt, stellt diese Probleme dar und beschäftigt sich mit ihnen. Die ökumenische Wiederentdekkung des Ausmaßes, in dem eine solche Theologie einen wichtigen Teil der patristischen Tradition repräsentiert, würde unserer Auffassung nach den Lima-Text über die Taufe bereichern.

Taufe und Glaube

Die Darstellung in Nr. 8–10 nimmt die menschliche Antwort der Gabe Gottes in der Taufe auf. Sie enthält eine tiefe Lehre von der Gnade. Der Text ist eine Einladung zu einer tiefen Taufspiritualität.
Auf der einen Seite wird bekräftigt, daß in der Taufe Gottes Gabe verkörpert (enthalten) und offenbart (bezeichnet) wird. Andererseits wird bekräftigt, daß die in der Taufe verliehene Gnade den Glauben voraussetzt, daß sie im Glauben, in der Verpflichtung zum Wachsen in der Heiligkeit und in der Sorge für die Welt angenommen wird. Diese Gnade ist das Werk des Heiligen Geistes. Sie wird geschenkt und bewirkt unter den Getauften eine Jüngerschaft im Glauben, in der Liebe und „in Hoffnung ... auf die Offenbarung der neuen Schöpfung Gottes und auf die Zeit, wenn Gott alles in allem sein wird" (9). Die Verweise auf die Kirche in diesen Abschnitten und besonders die Verwendung des Wortes „Kontext" zur Beschreibung ihrer Rolle (10) scheinen aber zum Ausdruck der eschatologischen Dimension der Taufgnade nicht sehr angemessen zu sein.

Taufpraxis

Bei den Ausführungen zu „Taufe von Glaubenden und Taufe von Kindern (Säuglingen)" ist uns die Schwierigkeit bewußt, einen Text zu formulieren, der sowohl den Glaubensüberzeugungen derer Rechnung tragen sollte, die von der Bedeutung der Kindertaufe überzeugt sind, wie derer, für die die Taufe nur gerechtfertigt ist, wenn der Täufling ein Gläubiger im Erwachsenenalter ist. Unter Berücksichtigung dessen, was oben zu Erbsünde, Gnade usw. gesagt wurde, anerkennen wir die Bemühungen von Faith and Order, in BEM nach einer Klärung der gemeinsamen Grundlage für beide Positionen zu suchen. Aber unserer Meinung nach muß diese Frage noch weiter untersucht werden.
Das Thema wird auf der Ebene der Praxis behandelt. Im sakramentalen Leben der Kirche ist die Praxis Ausdruck des Glaubens und wird der Glaube seinerseits durch das Nachdenken über die Praxis vertieft. Die beständige Praxis der Kirche ist ein grundlegender Faktor für die Rechtfertigung der Kindertaufe. Gleichzeitig war der Glaube der Kirche von den frühesten Anfängen an in der Lage, auf Schwierigkeiten zu antworten, die gegen diese Praxis angeführt wurden, und Gründe für ihre Fortsetzung anzugehen.
Auch die Lehre von der Notwendigkeit eines Glaubensbekenntnisses bei der Taufe ist in der liturgischen und pastoralen Praxis begründet, vor allem in der Taufe von Erwachsenen, aber auch in der von Kindern. Das alles wird im Text gut dargestellt. Besonders gelungen ist die Darlegung, wie die Taufe auf der einen Seite durch „Christi Treue bis zum Tod" (12) und die „Treue Gottes als dem Grund allen Lebens im Glauben" (ebd.) sichergestellt wird und andererseits durch die Antwort des Glaubens, der immer Glaube der Gemeinschaft ist (12). Der Text zeigt, wie diesem Schema sowohl die Taufe derer entspricht, die im Augenblick der Taufe ein persönliches Bekenntnis des Glaubens ablegen, wie auch derer, die schrittweise durch christliche Erziehung zu diesem Glaubensbekenntnis hingeführt werden. Ihr Glaube wird als Antwort auf „Verheißung und Anspruch des Evangeliums" gesehen, die ihnen auferlegt wurden (Komm. 12).
Aber die im Text über „Taufe von Glaubenden und die Taufe von Kindern (Säuglingen)" gebrauchte Terminologie erfordert eine Anmerkung: Getaufte Säuglinge werden Christus eingegliedert und sind Mitglieder der gläubigen Gemeinschaft. Daraus folgt, daß die Unterscheidung, die der Text zwischen „Kindern" und „Gläubigen" vorzunehmen scheint, mißverständlich ist. Man hätte besser von der Taufe von Erwachsenen und von Kindern gesprochen.
Die katholische Praxis und der katholische Glaube bezüglich der Bedeutung der Kindertaufe beruhen auf einigen grundlegenden Glaubensüberzeugungen zur Taufe, die schon im Text erwähnt wurden. Taufe ist zuallererst Geschenk Gottes (vgl. 1). Sie ist eine Gabe, die die Teilhabe an den erlösenden Geheimnissen des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ermöglicht, durch die die Macht der Sünde zerbrochen wird und neues Leben mit Christus beginnt (vgl. 3). Säuglinge sind mit der Erbsünde behaftet. Durch die Taufe haben sie am neuen Leben in Christus teil. Aber sie müssen dann durch christliche Erziehung zu jenem Glaubensbekenntnis hingeführt werden. Auch das ist sehr wichtig. Es kann sein, daß die in Nr. 16 geäußerte Besorgnis wegen einer offensichtlich „unterschiedslosen Taufe" aus der Auffassung derer, die die Kindertaufe nicht praktizieren, herrührt, daß diese in einer scheinbar „magischen" oder „automatischen" Weise praktiziert wurde, so als ob es über den Akt der Taufe hinaus nichts gebe. In Wirklichkeit gibt es in der Kirche eine ernsthafte pastorale Verantwortung nicht nur für die Vorbereitung einer Kindertaufe, sondern ebenso für die darauf folgende christliche Erziehung. Eltern oder Paten haben die ernste Verantwortung, für eine christliche Erziehung der getauften Kinder zu sorgen, die zu einer reifen Bindung an Christus führt. Das Ernstnehmen dieser Verantwortung kann auch ein Beitrag zur Überwindung von Unterschieden zwischen den Kirchen und Gemeinschaften sein, die Kleinkinder durch die Taufe der Gemeinschaft der Gläubigen eingliedern, und denen, die nur die Erwachsenentaufe praktizieren.
In bezug auf die Diskussion über „Taufe – Salbung – Konfirmation" bietet Nr. 14 eine angemessene Darstellung des Glaubens der Kirche an die Gabe des Heiligen Geistes in der christlichen Initiation, wie er sich durch die Jahrhunderte hindurch entwikkelt hat. Es handelt sich um eine komplexe theologische Entwicklung; das belegen die von unserer Kirche seit dem Zweiten Vatikanum unternommenen Schritte zur Erneuerung von Liturgie, Theologie und Praxis der Firmung.
Wir glauben aber, daß die Herausbildung eines besonderen, Salbung oder Firmung genannten sakramentalen Ritus eine normative Entwicklung im Glauben der Kirche ist. Während die Gabe des Heiligen Geistes in der Taufe verliehen wird, kam es zu einer wirkmächtigen symbolischen Darstellung bestimmter Aspekte dieser Pfingstgabe in der Liturgie der christlichen Initiation durch die Salbung mit wohlriechendem Öl und das mit einer Handauflegung verbundene Gebet. Zu diesen Aspekten gehört die Stärkung für das Zeugnis und die Ausdauer in Versuchungen und die öffentliche Sichtbarmachung der Kirchenmitgliedschaft. Einige davon wurden bereits in Nr. 5 des Textes erwähnt. Ein Hinweis auf sie in diesem Abschnitt hätte den Weg zu einem besseren theologischen Verständnis des Glaubens der katholischen Kirche eröffnen können, daß Salbung/Firmung ein von der Taufe unterschiedenes Sakrament ist, in dem

eine besondere und einzigartige Gabe des Heiligen Geistes verliehen wird. Es handelt sich um einen Teil des liturgischen Prozesses der christlichen Initiation, der als sakramentale Feier der Kirche für sich allein bestehen kann.
Wir stimmen der Feststellung zu, daß „Taufe, als Einverleibung in den Leib Christi, von ihrem innersten Wesen her auf die eucharistische Teilhabe an Leib und Blut Christi hinweist" (Komm. 14 b, vgl. UR 22). Man hätte diese Wahrheit im Haupttext deutlicher hervortreten lassen können. Das hätte sich als hilfreich für die Klärung gewisser Aspekte der Taufe erwiesen, besonders ihrer ekklesiologischen Dimension. Die in der Taufe begonnene christliche Initiation wird durch die Teilnahme an der Eucharistie vollendet; sie ist das Sakrament, das die volle Wirklichkeit der Kirche voraussetzt und manifestiert.
Wir stimmen dem Kommentar 14 c zu, daß die Taufe immer wieder neu bekräftigt werden muß. In unserer Liturgie verfahren wir in der vorgeschlagenen Weise. Die Eucharistie ist als Bekräftigung der Taufe gleichzeitig auch deren Vollendung, weil sie die Fülle des Lebens ist, auf das die Taufe hinzielt. Wir verstehen die Firmung als einen auf die Taufe folgenden Schritt in der christlichen Initiation und erkennen ihr damit einen eigenständigen Platz in der Entwicklung des Lebens zu, das seine Vollgestalt in der Eucharistie erreicht.

Die Feier der Taufe

Die Feier der Taufe, wie sie in diesem Teil des Textes beschrieben wird, ist liturgisch reich ausgestaltet und enthält alle zu dieser Feier gehörenden klassischen Elemente. Die Annahme dieser Aussagen durch kirchliche Gemeinschaften würde zweifellos sehr viel zum Prozeß einer gegenseitigen Taufanerkennung beitragen.
Wir stimmen mit dem in Kommentar 21 a aufgenommenen Anliegen überein, daß die Feier der Taufe soweit wie möglich in die Kultur der zu Evangelisierenden integriert werden sollte. In bezug auf die in Kommentar 21 c erwähnte Praxis stellen wir nur fest, daß unserer Auffassung nach die Verwendung von Wasser für die Taufe wesentlich ist. Wir haben Zweifel, ob es tatsächlich genügend Belege für die Feststellung in Kommentar 21 b gibt: „In vielen europäischen und amerikanischen Mehrheitskirchen wird die Kindertaufe häufig in einer offensichtlich unterschiedslosen Weise praktiziert."
Im Text über die Taufe finden wir vieles, dem wir zustimmen können, ebenso aber Punkte, die im Faith-and-Order-Prozeß weiter untersucht werden müssen.

B. Die Eucharistie

1. Allgemeine Bewertung

Katholiken können in der Stellungnahme zur Eucharistie vieles erkennen, was dem Verständnis und der Praxis des apostolischen Glaubens bzw., nach der Formulierung des Dokuments, dem Glauben der Kirche durch die Jahrhunderts entspricht.
Wir würdigen besonders folgende Punkte:
a) Schrift und Tradition werden als die Quellen für die Interpretation der Bedeutung der Eucharistie und der Gestalt ihrer Feier herangezogen. Die klassischen Liturgien des ersten Jahrtausends und die patristische Theologie sind in diesem Text wichtige Bezugspunkte.
b) Die Eucharistie wird als zum Glaubensinhalt gehörend beschrieben. Dabei wird die christologische Dimension stark hervorgehoben, indem das Geheimnis der Eucharistie auf verschiedene Weise mit der Realpräsenz des auferstandenen Herrn und mit seinem Kreuzesopfer identifiziert wird.
c) Struktur und Anordnung der grundlegenden Aspekte des Dokuments wie auch ihre Beziehung aufeinander stimmen mit der katholischen Lehre überein, besonders:
– Die Darstellung des Geheimnisses der Eucharistie orientiert sich am Strom der klassischen eucharistischen Liturgien; die eucharistische Theologie des Textes zieht in großem Umfang den Inhalt des traditionellen Gebets und der symbolischen Handlungen dieser Liturgien heran. Der Text verwendet patristische Quellen zur zusätzlichen Erklärung des Geheimnisses der Eucharistie.
– Die trinitarische Dimension wird stark betont. Die Dreieinigkeit wird als Quelle und Ziel der Eucharistie gesehen.
– Die inhaltliche Darlegung des Handelns der Kirche im eucharistischen Gebet enthält grundlegende Elemente, die auch nach der katholischen Lehre erforderlich sind: Danksagung an den Vater; Gedächtnis der Einsetzung der Eucharistie und des Kreuzesopfers; Fürbitte für die Welt in Einheit mit Christus; Bitte um die Herabkunft des Geistes auf Brot und Wein und auf die Gemeinschaft, damit Brot und Wein zu Leib und Blut Christi werden und die Gemeinschaft geheiligt wird; das Mahl des Neuen Bundes.
d) Die eschatologische Dimension kommt stark zum Ausdruck. Die Eucharistie wird als Vorgeschmack der Parusie Christi und des vollendeten Gottesreiches gesehen (6), der vom Geist geschenkt wird (18). Sie eröffnet die Schau des kommenden Reiches (22) und der Erneuerung der Welt.
e) Die Eucharistie wird als zentraler Akt des Gottesdienstes der Kirche dargestellt (1). Deshalb empfiehlt der Text ihre häufige Feier (30).
f) Der Text enthält wichtige ekklesiologische Dimensionen (8) und Implikationen für die Mission.

2. Besondere Anmerkungen

Die Einsetzung der Eucharistie

Die Erklärung der Einsetzung der Eucharistie weist ihre geschichtliche Verwurzelung in Leben und Tod Jesu nach und bezieht sie ebenso auf den auferstandenen Herrn. So wird deutlich, daß die Eucharistie nicht nur ein subjektives Erinnern an das ist, was Jesus in der Vergangenheit getan hat, sondern sich auf das Erlösungsgeheimnis Christi im Leben der Kirche heute bezieht: Der auferstandene Herr ist durch seine Gegenwart (wenn sie richtig verstanden wird), sein Einsetzungswort und durch die Kraft des Heiligen Geistes Gastgeber und Speise der Kirche.
Der Text weist auf die Verbindung zwischen dem letzten Abendmahl und der Eucharistie hin. Die Beschreibung der Eucharistie als „Gabe vom Herrn", als „ein sakramentales Mahl", das der Kirche gegeben wurde, um „sich seiner zu erinnern ... und ihm zu begegnen" und als „ein sakramentales Mahl, das uns durch sichtbare Zeichen Gottes Liebe in Jesus Christus vermittelt": Das alles wird von der katholischen Kirche gelehrt.

Die Bedeutung der Eucharistie

Die Definition der Eucharistie als „Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt", verbindet die beiden Aspekte des Geheimnisses der Eucharistie: die durch den Geist bewirkte Realpräsenz Christi und ihm zu begegnen", und als „ein sakramentales Mahl, das uns als „Heil", das durch die Gemeinschaft „am Leib und Blut Chri-

sti" empfangen wird. Mit der Feststellung: „Im Essen und Trinken des Brotes und Weines gewährt Christus Gemeinschaft mit sich selbst", zeigt der Text, daß Christus der eigentliche Gastgeber des Mahles ist, der Geber der Gabe. Weil aber er selber die Gabe ist, sollte hier die unzweideutige biblische Ausdrucksweise Verwendung finden, die von der Teilhabe an Leib und Blut Christi spricht (vgl. 1 Kor 10,16, Jo 6,52.56).

Der Zusammenhang von Eucharistie und Sündenvergebung wird an Mt 26,28 festgemacht. Aber die „Zusage der Vergebung der Sünden" durch die Eucharistie setzt das Versöhntsein mit Gott in der Kirche voraus. Das verweist auf die Notwendigkeit einer vorausgehenden Versöhnung der Sünder (vgl. 1 Kor 11,28). Nach unserem Verständnis würde diese vorherige Versöhnung durch das Bußsakrament erfolgen.

Unserer Auffassung nach gibt die Beschreibung der Weite und Tiefe der Danksagung beim eucharistischen Gebet im Teil über „Die Eucharistie als Danksagung an den Vater" getreu die Reichtümer der klassischen liturgischen Tradition wieder. Aber ungeachtet möglicher geschichtlicher Verbindungen zwischen der erwähnten Form des jüdischen Gebets (berakah) [Anmerkung: Ist es angemessen, die Eucharistie als berakah zu klassifizieren oder sogar zu sagen, sie sei „aus der jüdischen Tradition der berakah" hergeleitet, wie es in III,27 geschieht? Beim gegenwärtigen Stand der Forschung über die Geschichte der berakah und ihrer Beziehung zu eucharistischen Gebeten sind noch viele Fragen offen] und dem eucharistischen Gebet hat letzteres doch einen einzigartigen Charakter, der im Begriff Eucharistie gut zum Ausdruck kommt: eine Danksagung für das, was Gott in der Heilsökonomie getan hat, bezeichnet durch das Gedächtnis des Christusereignisses und in ihm begründet.

Die Danksagung der Kirche gründet auf dem einen Hohenpriester: „Dieses Lobopfer ist nur möglich durch Christus, mit ihm und in ihm" (4). Diese Feststellung erinnert an den Schluß des Römischen Kanon, wo bekräftigt wird, daß das eucharistische Gebet zuerst und vor allem Danksagung Jesu Christi an den Vater ist. Die Beziehung zwischen dem Handeln der Kirche und dem Handeln Christi könnte deutlicher durch die Aussage ausgedrückt werden, daß die Kirche die Danksagung Jesu in der Eucharistie entgegennimmt und sich mit ihr als Braut Christi vereinigt, um die angemessene Danksagung für alle Gnadengaben Gottes zu leisten. Nach katholischem Verständnis bedeutet Eucharistie als Danksagung vor allem die Danksagung Jesu an den Vater, im Opfer seines Leibes und Blutes für die Vergebung der Sünden und die Erlösung der Welt.

Der Text spricht in Nr. 4 von Brot und Wein als Ort der Gegenwart der Welt in der Eucharistie und als „Früchte der Erde", „dem Vater in Glauben und in Danksagung dargebracht". Die Identität der Gabe, zu der Jesus sein Leben macht, mit dem sakramentalen Handeln der Kirche erfordert aber die klare Aussage, daß die Gaben von Brot und Wein, der sichtbare Ausdruck dessen, was hier und jetzt gefeiert wird, die sakramentalen Zeichen von Christi Gegenwart sind.

Die Darstellung der Eucharistie als „Anamnese oder Gedächtnis (Memorial)" ist gut gelungen. Das biblische Verständnis von Memorial wird genau gebraucht. Die Eucharistie ist nicht die bloße Rückbesinnung auf ein vergangenes Ereignis. Vielmehr wird der Begriff Anamnesis verwendet, um die Vorstellung der wirkkräftigen, lebendigen Gegenwart des Kreuzesopfers in der eucharistischen Feier und durch sie auszudrücken, „der ganzen Menschheit" zugute. Die damit implizierte Analogie zwischen der Eucharistie und den Liturgien des Alten Bundes gründet sich auf „diese gegenwärtige Wirksamkeit des Werkes Gottes, wenn es von seinem Volk in einer Liturgie gefeiert wird". Die Darstellung mit ihrer Betonung der Analogie zwischen der Gedächtnisfeier Israels und der Eucharistie ist für uns akzeptabel. Der Unterschied zwischen ihnen wird in Nr. 5–8 zum Ausdruck gebracht.

Die Verbindung, die zwischen dem Kreuzesopfer und der Eucharistie hergestellt wird, entspricht dem katholischen Verständnis. Im Opfer der Eucharistie wird das Kreuzesopfer repräsentiert, damit seine erlösende Kraft hier und jetzt für die Erlösung der Welt fruchtbar gemacht werden kann.

Die gegenwärtige Wirksamkeit des Kreuzesopfers in der Eucharistie ist in der Gegenwart des auferstandenen Herrn begründet, der nicht von seinem Erlösungswerk getrennt werden kann (6). Er ist gegenwärtig „in der Anamnese" (kommemorative persönliche Gegenwart) als der, der aus der Zukunft kommt, um Gemeinschaft mit ihm zu gewähren als „Vorgeschmack seiner Parusie und des vollendeten Gottesreiches". Die traditionelle Glaubensüberzeugung, daß Christus von Anfang an der Gastgeber und gleichzeitig die Gabe des Mahles ist, tritt in den Vordergrund, während gleichzeitig wichtige ekklesiologische Aspekte der Eucharistie erwähnt werden. Die Verbindung zwischen der Eucharistie und der Heilsökonomie, die schon jetzt in der Himmelfahrt Christi und in den in ihm Verherrlichten voll verwirklicht ist, wird hergestellt.

Die enge Beziehung zwischen dem Inhalt des Geheimnisses der Eucharistie und dem Handeln der Kirche wird knapp dargestellt (7). Der Text läßt an die dreifache Dimension sakramentaler Feiern denken, wie sie die katholische Theologie zum Ausdruck bringt. Weil „Christus durch die freudige Feier seiner Kirche handelt", ist die Eucharistie nicht nur Gedächtnis dessen, „was vergangen ist", sondern „die wirksame Verkündigung der Kirche von Gottes großen Taten" (eine wirkliche Teilhabe in der Gegenwart) und „Verheißungen" (ein wirklicher Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit).

Die ekklesiologische Dimension der eucharistischen Lehre wird im Text in der Theologie der Fürbitte zum Ausdruck gebracht: „Die Eucharistie ist das Sakrament des einzigartigen Opfers Christi, der ewig lebt, um Fürsprache für uns einzulegen. Die Kirche bringt ihre Fürbitte in Gemeinschaft mit Christus, unserem großen Hohenpriester, dar" (8). Hier wird die Kirche als spirituell und sakramental mit der kommemorativen aktiven Gegenwart des Opfers Christi vereint beschrieben. In ihrer Fürbitte macht die Kirche die Fürbitte Christi zu ihrer eigenen (vgl. Komm. 8). An anderer Stelle wird gesagt: „In der Eucharistie findet die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihre volle Darstellung. Eucharistische Feiern haben es immer mit der ganzen Kirche zu tun, wie auch die ganze Kirche an jeder einzelnen Feier der Eucharistie beteiligt ist" (19). Diese Feststellung impliziert ein Verständnis des Geheimnisses der Kirche und der Eucharistie, das der traditionellen eucharistischen Ekklesiologie der katholischen Kirche entspricht.

Die Eucharistie stellt die Bewegung der Kirche in Christus zum Vater dar. Der Wert der Danksagung und Fürbitte der Kirche wird von ihrem Einbezogensein in die Fürbitte Christi abgeleitet (8). Diese Aussage bezieht sich auf die katholische Lehre, die der Glaubensüberzeugung Ausdruck verleiht, daß die Eucharistie ein Opfer an den Vater darstellt, das vom ganzen Christus, von Haupt und Gliedern, in der Kraft des Heiligen Geistes dargebracht wird.

Aber an manchen Punkten (8, Komm. 8,9) wird der Begriff Fürbitte in einer Art und Weise gebraucht, die zur Erklärung des Opfercharakters der Eucharistie nach katholischem Verständnis unzureichend scheinen könnte. Die Feststellung, daß die Eucharistie das „Sakrament des einzigartigen Opfers Christi" (8) ist, bezieht sich auf die Verbindung zwischen dem historischen Kreuzesopfer und der eucharistischen Feier. Das Verbindungs-

glied zwischen dem geschichtlichen Kreuzesereignis und der gegenwärtigen Wirksamkeit dieses Ereignisses ist der gekreuzigte und auferstandene Herr, eingesetzt als Hoherpriester und „Fürsprecher". In dieser Perspektive ist die Aussage gerechtfertigt, daß die „Ereignisse" des Lebens Christi als historische Ereignisse im Ablauf der Zeit vergangen sind und nicht wiederholt „oder zeitlich ausgedehnt" werden können. Aber da der Hohepriester der gekreuzigte und auferstandene Herr ist, kann von seinem Selbstopfer am Kreuz gesagt werden, daß es „ewige Bedeutung hat". Sein verherrlichter Leib ist der Leib des Herrn, der ein für allemal geopfert wurde. Deshalb scheint es der Wirklichkeit des Opfers Christi nicht gerecht zu werden, die Kontinuität des Heilshandelns Christi nur in den Begriffen einer bloßen „Fürbitte" zu beschreiben.

Ebenso muß die Beschreibung des Handelns der Kirche in der Eucharistie als Danksagung und Fürbitte durch einen Bezug auf das Selbstopfer der Teilnehmer an der Eucharistie ergänzt werden, das in Verbindung mit dem ewigen „Selbstopfer" Christi geschieht. Teil II, 9–11 kann so gelesen werden, daß er diese Bedeutung einschließt.

Der Text macht den Vorschlag (Komm. 8), die Verweise der katholischen Lehre auf die Eucharistie als Sühnopfer könnten im Licht der Eucharistie als Fürbitte verstanden werden. Aber Katholiken würden die Frage stellen: Reicht es aus, die Rolle Christi in der „Zuwendung der sühnenden Wirkungen des Kreuzes" als „Fürsprecher" zu beschreiben?

Das traditionelle Anamnese-Darbringungsgebet bringt die Vorstellung zum Ausdruck, daß es eine Darbringung des einen angemessenen Opfers gibt, die durch die Kirche in Verbindung mit Christus geschieht. Für Katholiken bringt dieses Gebet die Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, daß wir durch die Eucharistie dazu befähig werden, uns selber mit dem Paschaopfer Christi an seinen Vater zu vereinen. Ein versteckter Bezug darauf scheint sich in Nr. 9 zu finden: „In der Eucharistie schenkt uns Christus die Kraft, mit ihm zu leben, mit ihm zu leiden ... als gerechtfertigte Sünder." Aber die katholische Theologie zieht es vor, das, was (in 10) über den geistlichen Gottesdienst, der Gott im alltäglichen Leben angeboten wird, gesagt wird, klarer und direkter unter Bezug auf die Eucharistie zum Ausdruck zu bringen. Aber auch hier wird die Ermächtigung durch Christus nur im Begriff der „Fürbitte" (9) zum Ausdruck gebracht. Aus katholischer Perspektive wäre es angebracht gewesen, der Rolle Christi als des Heiligenden mehr Beachtung zu schenken (vgl. die vorausgegangenen Bemerkungen zu 8).

Die Formulierung über den Bezug der Wortverkündigung zur Feier der Eucharistie (12) ist korrekt; sie verwechselt nicht die Wortverkündigung mit der Eucharistie; gleichzeitig bekräftigt sie aber die enge Beziehung beider.

Wir anerkennen die Darstellung der Realpräsenz Christi, wie sie der Text gibt. Die Passagen, die von der Beziehung des auferstandenen Herrn zu den eucharistischen Elementen handeln, schließen nicht nur eine Berufung auf das Zeugnis der Schrift ein (vgl. 13: „Die Worte und Handlungen Christi bei der Einsetzung der Eucharistie stehen im Mittelpunkt der Feier"), sondern auch auf die liturgische Epiklese, die um die Herabkunft des Geistes auf die Elemente bittet (14–15).

Wenn diese Darstellung im Licht der Implikationen der Theologie der Epiklese des Geistes interpretiert werden könnte, wie sie in der patristischen Lehre angetroffen wird, entspricht sie den Erfordernissen des katholischen Glaubens. Wir möchten hier anfügen, daß die katholische Tradition und Praxis die Bedeutung der Einsetzungsworte in der eucharistischen Feier betont.

Die Hervorhebung der Berufung der Kirche auf die „Worte und Handlungen Christi bei der Einsetzung der Eucharistie" (13) entspricht der authentischen Lehre. „Im Mittelpunkt der Feier" verkündet die Kirche das, was Christus ein für allemal getan hat. Der auferstandene Herr setzt sich selber in Beziehung zu diesem Tun. Er nimmt die Elemente von Brot und Wein in seine Beziehung zu der Gemeinschaft auf. Diese Elemente werden zu Zeichen, die seine erlösende Gegenwart verwirklichen, nämlich zu „Sakramenten seines Leibes und Blutes". Auf diese Art erfüllt Christus eine seiner Verheißungen, „bei den Seinen" zu sein.

Die Aussage über die Tatsache und den Modus der „einzigartigen" Gegenwart Christi, die „nicht vom Glauben der einzelnen abhängt", ist angemessen. Aber der katholische Glaube verbindet den Opferaspekt der Eucharistie enger mit dem Sakrament des Leibes und des Blutes, als es im Text geschieht. Jesus sagte nicht einfach: „Das ist mein Leib ... das ist mein Blut ..." Nach dem Neuen Testament fügt er hinzu: „... Leib, hingegeben für euch; ... Blut, vergossen für die vielen." Christus opferte sich zunächst selbst sakramental dem Vater in der Eucharistie, in einem Opfer, das die Erlösung der Menschheit aktualisiert. Wenn er sich als Mittel der sakramentalen Gemeinschaft den Gläubigen darbringt, soll ihnen dadurch ermöglicht werden, sich mit seinem Selbstopfer an den Vater zu vereinen. Nur weil sich Christus selbst dem Vater im Opferhandeln der Liturgie der Kirche darbringt, werden die Elemente zum Sakrament seines Selbstopfers für die Kommunizierenden. Der Text spricht zwar von der „gegenwärtigen Wirksamkeit" (5) „des Opfers Christi" (5), vom „lebendigen und wirksamen Zeichen seines Opfers" (5) und von der Eucharistie als dem „Sakrament des einzigartigen Opfers Christi" (8); er bringt unserer Meinung nach aber nicht unzweideutig zum Ausdruck, daß die Eucharistie in sich selber ein wirkliches Opfer ist, das Gedächtnis des Opfers Christi am Kreuz.

Im Kommentar 13 wird zwischen Kirchen unterschieden, die an den Wandel der Elemente „glauben", und solchen, die die Gegenwart Christi nicht so „bestimmt mit den Zeichen von Brot und Wein" verbinden. Aber der Schlußsatz scheint das Wort „glauben" zu relativieren. Er fragt, „ob dieser Unterschied innerhalb der im Text selbst formulierten Konvergenz Raum finden kann." Einerseits begrüßen wir die erreichte Konvergenz. Andererseits aber müssen wir feststellen, daß für die katholische Lehre übereinstimmt. Die Feststellung, daß die ganze Handlung der Eucharistie einen „epikletischen" Charakter hat, weil es möglichen neuen theologischen Erklärungen Raum läßt. Der Inhalt des Wortes „Transsubstantiation" müßte ohne Zweideutigkeit zum Ausdruck kommen. Für Katholiken geht es hier um ein zentrales Glaubensgeheimnis; sie können keine zweideutigen Ausdrücke akzeptieren. Es hat also nicht den Anschein, daß die Unterschiede, wie sie hier dargelegt werden, innerhalb der im Text selbst formulierten Konvergenz Raum finden. An diesem Punkt muß weiter gearbeitet werden.

Der Teil über „Die Eucharistie als Anrufung des Geistes", der sich mehr auf das pneumatologische Element konzentriert (14–18), unterstreicht die enge Beziehung zwischen dem Geheimnis der Eucharistie und dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes. Er erläutert die Rolle von Vater, Sohn und Heiligem Geist in der Eucharistie in einer Art, die mit der katholischen Lehre übereinstimmt. Die Feststellung, daß die ganze Handlung der Eucharistie einen „epikletischen" Charakter hat, weil es vom Werk des Heiligen Geistes abhängt (16), ist angemessen und unterstreicht die Tatsache, daß die Eucharistie von Anfang an ein heiliges Geschehen ist.

Der Text spricht davon, daß kraft des lebendigen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes „Brot und Wein die sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi" (15) werden. Das entspricht der katholischen Lehre, die sich eben-

falls auf Brot und Wein als sakramentale Zeichen bezieht („sacramentum tantum", d.h. insofern sie Zeichen sind). Aber die Vorstellung, daß sie zu sakramentalen Zeichen werden, ist an die innere Wandlung gebunden, die stattfindet und durch die eine Seinseinheit zwischen der bezeichnenden und der bezeichneten Wirklichkeit zustande kommt. Der Verweis auf das heiligende Wirken des Geistes gibt der Aussage des Textes ein Gefälle in Richtung einer inneren Wandlung. Aber der Text ist auch offen für die Vorstellung, daß die Gaben einen Bedeutungswandel erfahren, der nicht über das Herstellen einer äußeren Beziehung zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten hinausgeht. Das wäre aber unangemessen. Da hier ein Zusammenhang mit der wichtigen Frage der Realpräsenz besteht, ist aus der Perspektive des katholischen Glaubens eine weitere Erläuterung notwendig. [Anmerkung: Im Zusammenhang damit werden die verschiedenen Versuche, das Geheimnis der eucharistischen Gegenwart Christi zu verstehen, auf drei Ebenen angesiedelt (Komm. 15): 1. Einige bejahen lediglich die Tatsache; 2. Andere „halten es für notwendig", auf einer Wandlung von Brot und Wein zu bestehen; 3. Andere entwickeln theologische Erklärungen. Die katholische Theologie, die alle drei Ebenen einschließt, erfordert eine Neuformulierung der Beschreibung ihres Verständnisses auf der zweiten Ebene. Unser Glaube an die Realpräsenz impliziert den Glauben, daß Brot und Wein wirklich Leib und Blut Christi werden. Der Satz „halten es für notwendig, auf einer Wandlung zu bestehen", drückt das nicht angemessen aus. Es wäre angemessener zu sagen, „halten es für notwendig, zu bekennen."]

Die Darstellung der „Eucharistie als Gemeinschaft (communio) der Gläubigen" drückt ein wichtiges ekklesiologisches Datum aus: „Die eucharistische Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus, der das Leben der Kirche stärkt, ist zugleich auch die Gemeinschaft im Leibe Christi, der Kirche" (19). In diesem Zusammenhang werden ethische Implikationen der Teilnahme an der Eucharistie dargestellt, wobei sich der Text auf die Notwendigkeit konzentriert, Spaltungen in Kirche und Welt wahrzunehmen und zu überwinden.

Gleichzeitig bringt Kommentar 19 das Anliegen vor, daß „die Katholizität der Eucharistie weniger deutlich" sei, „solange das Recht von getauften Gläubigen und ihren Pfarrern, in einer Kirche am eucharistischen Mahl teilzunehmen und ihm vorzustehen, von denen in Frage gestellt wird, die anderen eucharistischen Gemeinden angehören und diese leiten". Die Katholizität der Eucharistie ist aber nichts anderes als die Katholizität der Kirche. Zur Katholizität gehört Offenheit, aber eine Offenheit, die die Annahme des gesamten Heilsmysteriums Christi und seiner Konsequenzen voraussetzt. Eine angemessene Antwort können die darauf bezogenen Fragen (im Komm. 19) letztlich nur erhalten, wenn sie in einer Ekklesiologie angesiedelt werden.

Die Darstellung der „Eucharistie als Mahl des Gottesreiches" gibt wertvolle Hinweise zur Verbindung zwischen Taufe und Eucharistie. Durch die Taufe wird der Mensch gerechtfertigt, Christus eingegliedert und auf die Eucharistie hingeordnet (vgl. UR 22), die Repräsentation des Heilsgeheimnisses Christi unter dem Aspekt der Teilhabe am eschatologischen Freudenmahl mit Christus und den Seligen im Reich Gottes, zur Ehre des Vaters.

Der Text erinnert daran, wie die eschatologische Dimension der Eucharistie die Sendung der Kirche begründet. Die Verbindung von Eucharistie und Sendung ist für die katholische Erklärung der Verbindung von Eucharistie und Leben unverzichtbar. Die christliche Ethik hat eine sakramentale Grundlage. Die Kirche erhält von der Eucharistie nicht nur ihren Namen (Leib Christi, 24), sondern auch ihre Sendung, das Heil Christi in der Welt zu verbreiten.

Die Feier der Eucharistie

Im allgemeinen ist die Beschreibung der Elemente der klassischen liturgischen Feier der Eucharistie angemessen. Die Aufzählung der Elemente enthält eine „lex orandi", die es ermöglicht, auf eine „lex credendi" der Kirche hin zu konvergieren. Aber es gibt einige Vorbehalte oder Fragen vom Standpunkt der katholischen Lehre aus. Zunächst hätten wir anstelle von „Zuspruch der Vergebung" lieber einen Satz gesehen, der präziser das Element wahrer Sündenvergebung im Leben des Christen anzeigen würde. Zum zweiten ist es wichtig, daß die Intention der Kirche ausgedrückt wird, das Opfer Christi darzubringen. Ist das in der Aufzählung unter „Anamnese oder Gedächtnis [memorial] ... " usw.) impliziert? Hier ist mehr Klarheit nötig. Drittens ist der Ausdruck „Essen und Trinken in Gemeinschaft mit Christus und jedem Glied der Kirche" schwach. Er drückt nicht genügend den Unterschied zwischen sakramentaler Teilhabe an Leib und Blut Christi und der Gemeinschaft mit Christus durch die Gemeinschaft mit denen aus, die in Christus sind.

Das Problem der veränderlichen und unveränderlichen Elemente der eucharistischen Feier (Komm. 28) wird in korrekter Weise mit der Entscheidungskompetenz der Kirche in Verbindung gebracht. Nicht dem einzelnen, sondern der Kirche ist in dieser Sache die Führung durch den Geist zugesagt. Die Aussagen darüber, wie Jesus Christus in der Eucharistie am Werk ist, sind gut gelungen (29). Die Frage nach dem Vorsitz der Eucharistie hätte man allerdings besser im Text über das Amt behandeln sollen. Nach katholischer Auffassung kann der Eucharistie nur ein sakramental ordinierter Priester in der apostolischen Sukzession vorstehen.

Es wird unterschieden (32) zwischen Kirchen, die betonen, „daß die Gegenwart Christi in den geweihten Elementen auch nach der Feier fortdauert", und anderen Kirchen, die das „Hauptgewicht auf die Feier selbst und den Verzehr der Elemente bei der Austeilung" legen. Die katholische Kirche stimmt der ersten Position zu und stimmt auch dem zu, was positiv über die zweite Position gesagt wird. Sie stimmt nur nicht mit denen überein, die eine Fortdauer der Realpräsenz nach der Feier leugnen. Wir möchten fragen, was es für das Verständnis der Realpräsenz und der Wirklichkeit der Wandlung bedeutet, wenn jemand die Fortdauer der Realpräsenz nach der Feier leugnet. Deswegen wäre es nützlich gewesen, auf die tieferen ekklesiologischen, sakramentalen und eschatologischen Grundlagen für die alte Praxis der Aufbewahrung der konsekrierten Gestalten einzugehen. Während der Text feststellt, „daß man die Achtung für die in der Eucharistie verwandten Elemente am besten dadurch zum Ausdruck bringt, daß man sie verzehrt, ohne dabei ihren Gebrauch für das Krankenabendmahl auszuschließen", möchten wir hinzufügen, daß die verschiedenen Formen der eucharistischen Anbetung, wenn sie richtig vollzogen werden, ebenso legitime und lobenswerte Möglichkeiten der Anerkennung der fortdauernden Gegenwart Christi in der Eucharistie darstellen.

Schließlich unterscheidet sich die Praxis der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in bezug auf die eucharistische Gemeinschaft. Nach unserer Auffassung hat das Problem der eucharistischen Gemeinschaft (33) eine ekklesiale Dimension und kann nicht isoliert vom Verständnis des Geheimnisses der Kirche wie auch des kirchlichen Amtes gelöst werden. In dieser Hinsicht macht für Katholiken die Einheit im Glaubensbekenntnis den Kern der kirchlichen Gemeinschaft aus: Weil die eucharistische Feier ihrem Wesen nach ein Bekenntnis des Glaubens der Kirche darstellt, ist es für die katholische Kirche unmöglich, gegenwärtig für eine generelle eucharistische Gemeinschaft einzutreten. Nach unserer Ansicht können wir keine eucharistische

Gemeinschaft haben, solange uns nicht voll und ganz jener Glaube gemeinsam ist.
Im Text über die Eucharistie finden wir vieles, dem wir zustimmen können; wir haben ebenso auf Bereiche hingewiesen, bei denen unserer Meinung nach weitere Untersuchungen im Fortgang des Faith-and-Order-Prozesses notwendig sind.

C. Amt

1. Allgemeine Bewertung

Die Erklärung über das Amt befaßt sich mit einem der zentralen und komplexesten Themen ökumenischer Gespräche. Wir sind uns sehr wohl bewußt, daß vielleicht keine der in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vertretenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften ihren Glauben und ihre Praxis in bezug auf das Amt in diesem Dokument genau in der Weise, wie sie sie versteht und praktiziert, voll reflektiert und ausgedrückt finden kann. Das Dokument ist notwendigerweise von der Unterschiedlichkeit der Ansichten und der Praxis beeinflußt, wie sie in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vertreten sind. Überdies sind die Ämterstrukturen der voneinander getrennten Kirchen und Gemeinschaften nicht nur durch unterschiedliche Theologien geprägt, sondern sind auch durch verschiedene geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklungen in den Kirchen beeinflußt worden, die in beträchtlichem Umfang zur Profilierung ihrer Identität beitragen. Im Bewußtsein der Komplexität des ökumenischen Dialogs über das Amt sind wir dankbar für die Arbeit, die die Kommission an diesem Punkt geleistet hat; wir würdigen vor allem, daß ihre Darstellung in die Richtung der grundlegenden Linien dessen geht, was wir „als den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte" anerkennen.
In dieser Perspektive möchten wir besonders hervorheben:
a) Die Verwendung einer Terminologie, die traditionelle christliche Theologie reflektiert, in einem größeren ökumenischen Horizont;
b) Die herausragenden trinitarischen, christologischen und ekklesiologischen Aspekte des Textes;
c) Die Einbettung des ordinierten Amtes in den weiteren theologischen und ekklesiologischen Horizont von Gottes Heilswerk durch Jesus Christus und seine Kirche, in dem der Gemeinschaft und den einzelnen Mitgliedern des ganzen Volkes unterschiedliche und einander ergänzende Gaben verliehen werden (Teil I);
d) Die ständige Verbindung des ordinierten Amtes mit der Sendung der Zwölf und der fundamentalen Apostolizität der Kirche;
e) Die wohlausgewogene Beschreibung des ordinierten Amtes als Ergebnis der ungeschuldeten Initiative Gottes wie auch als Beauftragung durch die Kirche zu einer Verantwortung in der Kirche im Namen Christi;
f) Die positive Beschreibung der Ordination, die zwar unterschiedliche Interpretationen zuläßt, aber auch für ein sakramentales Verständnis offen bleibt;
g) Die bemerkenswerte Darstellung des dreifachen Amtes von Bischöfen, Presbytern und Diakonen, auch wenn diese eher als Funktionen betrachtet werden, die konkret in verschiedenen Ausprägungen bestehen können (22);
h) Die Verantwortung des Amtes wird angemessen beschrieben als Verkündigung und Unterweisung des Wortes Gottes, Feier der Sakramente und „Leitung des Lebens der Gemeinschaft in ihrem Gottesdienst, in ihrer Sendung und ihrem fürsorgenden Dienst" (13);
i) Die Erklärung ist mehr als eine theologische Darlegung. Sie hat auch eine pastorale Perspektive, die sowohl Amtsträger bei der Ausübung ihres Amtes inspirieren wie auch der Gemeinschaft dazu helfen kann, die Amtsträger als „Herolde und Botschafter Jesu Christi" anzunehmen (11).
Wir würdigen die Tatsache, daß das ordinierte Amt nicht isoliert behandelt wird, sondern in seinem größeren ekklesiologischen Kontext, in seinem Verhältnis zur Kirche als Volk Gottes, zu deren Einheit, Apostolizität und Katholizität und zu deren Existenz als einer örtlichen Gemeinschaft. Aber in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung werden weitere Überlegungen zur Ekklesiologie notwendig sein, um das ordinierte Amt in eine klare Perspektive zu stellen. So bleibt beispielsweise eine wesentliche Dimension der Kirche unklar, obwohl sie von größter Bedeutung für Verständnis und Bewertung der Autorität des ordinierten Amtes ist: der sakramentale Aspekt der ganzen Kirche, der sich in besonderer Weise im Amt, seinem Auftrag zur Lehre, zur Verwaltung der Sakramente und zur Leitung bemerkbar macht. In einem realen und wirkkräftigen Sinn ist die Kirche ein Abbild der Gegenwart Gottes und seines Reiches in der Welt. Grund dafür ist immer Gottes aktuelle und beständige Treue zu seiner Verheißung in Jesus Christus. Die grundlegenden Amtsstrukturen haben an dieser sakramentalen Dimension teil. Der künftige ökumenische Dialog wird sich umfassender mit dieser spirituellen und sakramentalen Dimension der Kirche und ihres Amtes beschäftigen müssen.

Die Autorität der Tradition

Der Text verwendet die Heilige Schrift und besonders das Neue Testament als Grundlage für seine Argumentation, um die Einzigartigkeit der Autorität Christi, die besondere Rolle der Apostel und den Geist, in dem das Amt ausgeübt werden muß, aufzuzeigen.
Bei seiner Feststellung, daß die Kirche niemals ohne Personen war, die spezifische Autorität und Verantwortung innehatten (9), konnte der Text nicht an den Schwierigkeiten des Versuchs vorbeigehen, den Ursprung der gegenwärtigen Struktur in der Bibel ausfindig zu machen (vgl. Komm. 17, Nr. 19, 22, Komm. 40), und mußte versuchen, historischen Fundamentalismus zu vermeiden.
Der Text mußte sich notwendigerweise mit der geschichtlichen Entwicklung des Amtes in der frühen Kirche beschäftigen, beispielsweise mit der Entwicklung der Formen des ordinierten Amtes (19–21), der Sukzession des apostolischen Amtes (35–36 und Komm. 36) und dem Verständnis des Priestertums. Häufig ist für ihn ein Argument aus der Frühzeit der Kirche von besonderem Gewicht [Anmerkung: „Das Amt solcher Personen, die seit sehr früher Zeit ordiniert wurden, ist konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche" (8); „die Kirche war niemals ohne Personen, die spezifische Autorität und Verantwortung innehatten" (9); „ ..., daß es bereits von Anfang an in der Gemeinschaft unterschiedliche Rollen gab" (9); „die grundlegende Realität eines ordinierten Amtes bestand von Anfang an" (Komm. 11); „geschichtlich ist es zutreffend zu sagen, daß das dreifache Amt zur allgemein akzeptierten Struktur in der Kirche der frühen Jahrhunderte wurde" (22); „in den besonderen geschichtlichen Verhältnissen der wachsenden Kirche in den ersten Jahrhunderten wurde die Sukzession der Bischöfe ... zu einer der Formen, in der die Apostolische Tradition ... zum Ausdruck kam" (36)]. Diese Vorgehensweise soll u. a. Gemeinschaften, die den Episkopat nicht beibehalten haben, dabei helfen, ihn als ein Zeichen der Kontinuität und Einheit der Kirche anzuerkennen (38) und u. a. das Zeichen wiederzuentdecken

(53b). Spätere Entwicklungen bezüglich der Strukturen, die an kritischen Punkten in der Geschichte stattgefunden haben, scheinen in dem Dokument nicht das Gewicht der Entwicklungen der ersten Jahrhunderte zu haben (19, 22). Diese Verweise auf die apostolische Zeit und die ersten Jahrhunderte des Christentums erfolgen nicht nur aus historischer und kritischer Ehrlichkeit, sondern haben ein klares theologisches Gewicht. Diese Entwicklung wird zur Führung des Heiligen Geistes in Beziehung gesetzt (19).

Die Aufmerksamkeit für die Ursprünge und für das „Altertum" kommt sicher einem Anliegen vieler Kirchen entgegen. Aber diese Zugangsweise bleibt in dem Dokument oft unvollständig, weil sie zu oft nur eine Feststellung der tatsächlichen Entwicklung enthält und nicht ausreichend durch theologische Reflexion über die Normativität dieser Frühzeit abgestützt wird. In anderen Worten: Ergänzend dazu muß auch die Rolle der Entscheidungsautorität bei der Beurteilung solcher Entwicklungen in Betracht gezogen werden, in der Vergangenheit wie auch bezüglich der gegenwärtigen Bedürfnisse der Kirche und der heutigen ökumenischen Situation.

2. Besondere Anmerkungen

Die Berufung des ganzen Volkes Gottes

Auf der Linie vieler aus bilateralen Dialogen hervorgegangener Texte, aber auch der dogmatischen Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanums behandelt der Text das Problem des ordinierten Amtes aus einem breiteren Blickwinkel. Er beginnt mit einer kurzen theologischen und ekklesiologischen Reflexion über die Berufung des ganzen Volkes Gottes. Er zeigt, wie diese Berufung in der Perspektive von Gottes trinitarischer Sorge für die Menschheit gesehen werden muß: Sie umfaßt die Berufung durch Gott, die Mittlerschaft Jesu Christi und die befreiende und erneuernde Kraft des Heiligen Geistes. In diesem Licht beschreibt das Dokument einige Züge der Berufung der Kirche, wobei es besonders ihre Sendung zu Zeugnis und Dienst betont. Als Teil dieser Berufung verleiht der Heilige Geist der Gemeinschaft verschiedene, einander ergänzende Gaben (5) und Charismen, die der Hintergrund für alle Ämter in der Kirche sind. Wir stimmen mit dem allgemeinen Verständnis der Berufung des Volkes Gottes, wie es im ersten Teil entfaltet wird, überein.

Die Frage: „Wie ist das Leben der Kirche nach dem Willen Jesu Christi und unter Leitung des Heiligen Geistes zu verstehen und zu ordnen, daß das Evangelium verbreitet und die Gemeinschaft in Liebe auferbaut werden kann?" (6), ist wichtig. Der Hinweis auf den Willen Gottes und die Leitung des Heiligen Geistes ist ein Beleg für das Bewußtsein, daß die Kirchenordnung, zumindest in ihren grundlegenden Zügen, nicht das Ergebnis historischer Entwicklungen und von Menschen gemachter Organisation ist. Aber die Frage kann so lange nicht abschließend beantwortet werden, als offenbleibt, wer entscheidet, wer und mit welcher Autorität Gottes Willen in den verschiedenen Entwicklungen erkennt. Wir glauben, daß bestimmte Menschen in der Kirche mit einer von Gott verliehenen Autorität dazu beauftragt sind, ein solches Amt der Entscheidung auszuüben. Deshalb muß die Frage nach der Autorität in der Kirche in Beziehung zum Amt untersucht werden.

Die Kirche und das ordinierte Amt

Zu den Mitteln, durch die die Kirche nach dem Willen Gottes und unter der Leitung des Heiligen Geistes geordnet wird, gehört die Existenz eines ordinierten Amtes. In der Beschreibung der hauptsächlichen Verantwortung des ordinierten Amtes, wie sie in Nr. 13 gegeben wird, finden wir den Rahmen eines katholischen Verständnisses der Sendung des ordinierten Amtes wieder. Wir bejahen die Art und Weise, wie dieses Amt schon auf die Sendung der Zwölf bezogen wird. Wir möchten vorschlagen, diese Sendung auch mit der Sendung Christi durch den Vater in Verbindung zu bringen: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich Euch" (Joh 20,21).

Wir stellen mit Freude fest, daß das Dokument die beiden aufeinander bezogenen Formen der „Repräsentation" der ordinierten Amtsträger erwähnt: die Repräsentation des Volkes Gottes und die Repräsentation Jesu Christi, als Herolde, Botschafter, Leiter, Lehrer, Hirten (11). Wo im Kommentar zu 13 die Besonderheit des ordinierten Amtes gegenüber der Teilhabe der Gemeinschaft an der Erfüllung dieser Funktionen erwähnt wird, erklärt das Dokument: „Das ordinierte Amt erfüllt diese Funktionen in repräsentativer Weise, indem es der Bezugspunkt für die Einheit des Lebens und des Zeugnisses der Gemeinschaft ist" (Komm. 13). Der Begriff der „Repräsentation" ist wertvoll; er wurzelt im theologischen Verständnis der Kirchen. Aber er muß im Kontext der gemeinsamen Erklärung dahingehend genauer bestimmt werden, daß das ordinierte Amt durch seine Beziehung zum Archetyp Christus in der Kirche und für sie eine wirkkräftige und sakramentale Realität ist, durch die ein Amtsträger „in persona Christi" handelt. Diese Betrachtungsweise könnte ebenso hilfreich sein, umfassender zu erklären, warum nach katholischem Glaubensverständnis der Eucharistie ein ordinierter Amtsträger vorstehen muß, der Christus personal und sakramental repräsentiert (14). So könnte auch das Verständnis des ordinierten Amts als „Bezugspunkt für die Einheit" (8, Komm. 13 und 14, in bezug auf die Eucharistie) vertieft werden. Wenn wir diesen sakramentalen Aspekt betonen, der eine Person vor Gott und der Gemeinschaft kennzeichnet, möchten wir nicht den Amtsträger von der Gemeinschaft abtrennen oder über sie hinausheben. Mit den Aussagen des Dokuments zur Einbindung des ordinierten Amtes in die Gemeinschaft stimmen wir voll überein (vgl. 12). Dennoch hat das ordinierte Amt eine spezifische Rolle. Wir sollten nicht zögern, im Licht der Tradition im ordinierten Amtsträger etwas von der realen und sakramentalen Gegenwart Christi zu sehen: ein besonderes Zeichen unter anderen.

Der Teil über „Ordiniertes Amt und Autorität" enthält zwei schöne Abschnitte über die Art und über den Geist, in dem ordinierte Amtsträger ihre Autorität in Zusammenarbeit mit der ganzen Gemeinschaft ausüben müssen; der Akzent liegt dabei auf dem Vorbild Christi und auf der Weise, in der er Gottes Autorität der Welt offenbarte (16). Wir stimmen diesen Abschnitten zu. Aber es bleibt die Aufgabe, über die ekklesiologische Dimension und die besondere Art dieser Autorität nachzudenken. Sie wurzelt, wie das Dokument in Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche richtig feststellt, in der Beziehung von Ordination und Funktion, in Jesus Christus, „der sie [diese Autorität] vom Vater empfangen hat und der sie durch den Heiligen Geist im Akt der Ordination verleiht" (15).

Bei den Ausführungen über „Ordiniertes Amt und Priestertum" verweist der Kommentar zu 17 mit Recht auf die unterschiedlichen Verwendungen des Wortes „Priester" und „Priestertum" im Neuen Testament und in der Kirche; so vermeidet er eine Verwechslung zwischen dem einzigartigen Priestertum Christi, dem königlichen und prophetischen Priestertum aller Getauften und dem Priestertum bestimmter ordinierter Amtsträger: Es handelt sich dabei um verschiedene Stränge im Gebrauch des Wortes „Priestertum–Priester". Der Text verweist so gleichzei-

tig auf die Analogie und auf die wesentliche Differenz zwischen diesen Formen.
Das ist wichtig, muß vielleicht aber noch weiter geklärt werden. Nach der Lehre der katholischen Kirche sind zwar das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das Amtspriestertum oder hierarchische Priestertum aufeinander bezogen und haben jeweils in ihrer Art am einen Priestertum Christi teil, unterscheiden sich aber voneinander dem Wesen und nicht nur dem Grad nach (vgl. „Lumen Gentium", 10). Unserer Auffassung nach muß Faith and Order zu diesem Punkt weitere Untersuchungen anstellen. Wir stellen beispielsweise in 17 fest, daß unter den angemessenen Gründen, den „Amtsträger Priester zu nennen", die Wirklichkeit des „Opfers", die in bezug auf Christus und das Priestertum der Getauften ausdrücklich erwähnt wird, fehlt, obwohl sie unabtrennbar zum Konzept des ordinierten Priestertums gehört. Bestimmte Amtsträger werden Priester genannt aufgrund ihrer spezifischen Aufgabe beim Vorsitz der Feier der Eucharistie, als „Herolde und Botschafter" Christi, der sich selbst als Opfer für alle hingibt. Der Bezug auf die Eucharistie im Kommentar zu 17 wäre richtiger in den Haupttext selber aufgenommen worden.
Wir begrüßen die nuancierte Weise, in der das „Amt von Männern und Frauen in der Kirche" behandelt wird (II D). Wir erkennen voll und ganz an, daß die Erfahrung der Kirchen, die die Ordination von Frauen praktizieren, unausweichlich eine Herausforderung für unsere eigene Position bedeutet. Gleichzeitig glauben wir, daß im Zentrum unserer Überzeugungen und unseres Verständnisses bezüglich der Zulassung von Frauen zum ordinierten Amt theologische Einsichten liegen, die nicht nur im Verständnis der Tradition, sondern auch der Schrift – bezüglich der Christologie – verankert sind (Komm. 18). Zu diesem Punkt stellt der Text fest (18): „Viele Kirchen sind jedoch der Meinung, daß die Tradition der Kirche in dieser Hinsicht nicht geändert werden darf." Unserer Ansicht nach sollte man besser sagen, daß wir nicht die Autorität haben, sie zu verändern, da wir der Auffassung sind, daß sie zur apostolischen Tradition der Kirche gehört. Vielleicht verweist diese Nuance auch auf eine Konzeption der apostolischen Tradition im BEM-Text, die sich von der, die Katholiken akzeptieren könnten, unterscheidet. Auch wenn Differenzen in diesen Fragen Hindernisse für die Anerkennung bestimmter Ämter aufrichten können, sollten sie doch nie dem weiteren Nachdenken über das ordinierte Amt im ökumenischen Kontext im Wege stehen. „Offenheit füreinander trägt die Möglichkeit in sich, daß der Geist sehr wohl zu einer Kirche durch die Einsichten einer anderen sprechen kann" (54).

Formen des ordinierten Amtes

Es ist für die Zukunft der ökumenischen Bewegung wichtig, daß der Text nach seiner vollen Anerkennung der geschichtlichen Entwicklung der Ämterstruktur in der Kirche zu einer so eindeutigen Übereinstimmung bezüglich der einzigartigen Bedeutung des dreifachen Amtes von Bischof, Presbyter und Diakon kommen konnte, als der „allgemein akzeptierten Struktur in der Kirche der frühen Jahrhunderte" und als „heute von vielen Kirchen weiter beibehalten" (22).
Diese Entwicklung in der Kirche wird nicht nur als bloßes Ergebnis zufälliger Ereignisse betrachtet. Sie wird in Verbindung mit der Leitung des Geistes gesehen (19 und 22). Und wir machen uns die im Text ausgedrückte Hoffnung zu eigen, daß „das dreifache Amt ... heute als ein Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch als ein Mittel, diese zu erreichen, dienen" könnte (22). Diese Feststellung fügt sich in den Rahmen des Glaubens und der Ordnung der Kirche durch die Jahrhunderte. Aber sie sollte ekklesiologisch vertieft werden, indem untersucht wird, ob sie bedeutet, daß ein solches Amt nur zum ökumenischen Wohlsein (bene esse) der Kirche gehört, oder aber zu ihrem konstitutiven Wesen im Willen Gottes für die Kirche, wie er von der Autorität in der Kirche ausgelegt wurde. Deswegen muß man zwischen dem grundlegenden und konstitutiven Kern des dreifachen Amtes als dem institutionellen Ausdruck dessen, was in der Botschaft des Neuen Testaments angelegt war, und der geschichtlichen Form, dem Stil und der Organisation unterscheiden, die es unausweichlich angenommen hat und auch in der Zukunft weiter annehmen wird. Wir müssen im ökumenischen Gespräch klären, was zur konstitutiven Struktur der Kirche und was zu ihrer kontingenten sozialen Organisation gehört. Die Aufforderung zu einer Reform vieler formaler Aspekte der dreigliedrigen Amtsstruktur (24) in Offenheit zueinander und für die kontextuellen Bedürfnisse sollte aufgenommen werden.
Die Beschreibung der Leitlinien zur Ausübung des ordinierten Amtes (26–27), der Funktionen der Bischöfe, Presbyter und Diakone (28–31) und der Vielfalt der Charismen (32–33) stellt verschiedene Elemente zusammen, die in unterschiedlichen Ausprägungen und in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche anzutreffen sind und in denen man die Praxis der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen kann.
Das Bischofsamt wird richtig beschrieben als „ein Zentrum der Einheit" (20), als notwendig für den Ausdruck und die Erhaltung der Einheit des Leibes (23), als ein Dienst an der Einheit auf der regionalen Ebene (27) und als „repräsentative pastorale Amtsträger der Aufsicht, Kontinuität und Einheit in der Kirche" (29). Der Text erkennt zwar an, daß die Bischöfe „die christliche Gemeinschaft in ihrem Gebiet in Verbindung mit dem weiteren Bereich der Kirche und die universale Kirche mit ihrer Gemeinschaft" bringen, die Beschreibung erwähnt aber kaum den stark in der Tradition verankerten und wesentlichen kollegialen Aspekt des Bischofsamtes. Verglichen mit anderen ordinierten Amtsträgern repräsentieren und symbolisieren die Bischöfe in einzigartiger Weise in ihrer Person ihre örtliche Kirche und verbinden sie, in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen, mit der universalen Kirche. Das ökumenische Konzil wird so zu einem repräsentativen Bild der universalen Kirche, weil es eine Versammlung des Bischofskollegiums um den Bischof von Rom ist, der nach katholischer Lehre Haupt dieses Kollegiums ist. Zwar ist alles im Text Gesagte wichtig, wir vermissen aber eine klare Aussage über die Lehraufgabe der Bischöfe, das Lehramt, einen wichtigen Aspekt, der an dieser Stelle und in der zukünftigen Arbeit von Faith and Order ebenfalls berücksichtigt werden muß.
Wir verstehen, daß es gegenwärtig nicht die Absicht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sein kann, über die personale Verkörperung eines „Zentrums der Einheit" in der universalen Kirche nachzudenken; aber die Frage ist erlaubt, ob das nicht ein logisches Ergebnis der schon begonnenen Überlegungen bezüglich eines repräsentativen Dienstes der Aufsicht, Kontinuität und Einheit in der Kirche wäre.

Sukzession in der apostolischen Tradition

Im Kontext der unterschiedlichen Praxis der Kirchen handelt das Dokument von der Beziehung zwischen Apostolizität der Kirche und apostolischer Tradition auf der einen Seite und der ordnungsgemäßen Weitergabe des ordinierten Amtes (35), genauerhin der bischöflichen Sukzession als einer ihrer Formen (36), auf der anderen Seite. Damit verleiht es dem Problem eine

weitere ekklesiologische Relevanz und ermöglicht das gegenseitige Verständnis für Formen der Praxis, die, isoliert gesehen, unannehmbar scheinen können.
Die Verbindung der apostolischen Sukzession mit der apostolischen Tradition, verstanden als „Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel", ihrem Zeugnis, ihrer Verkündigung, ihrer Feier und ihrem Dienst usw. (34), ist legitim. Man kann sogar mit Nr. 36 sagen, daß „die Sukzession der Bischöfe zusammen mit der Weitergabe des Evangeliums und dem Leben der Gemeinschaft zu einer der Formen" wurde, „in der die apostolische Tradition der Kirche zum Ausdruck kam". Aber besteht hier nicht die Tendenz, sich mit der Aufzählung und dem Nebeneinanderstellen von Merkmalen zu begnügen, die alle mit der apostolischen Tradition zu tun haben, ohne ausreichend zu zeigen, wie sie ihre jeweilige Funktion im ganzen haben und wie sie untereinander verbunden sind?

Der Erklärung zufolge wurde in den frühen Jahrhunderten die Sukzession der Bischöfe „als Dienst, Symbol und Schutz der Kontinuität des apostolischen Glaubens und der apostolischen Gemeinschaft verstanden" (36, mit Bezug auf Klemens von Rom und Ignatius von Antiochien im Kommentar). Und heute sind sogar Kirchen, die den Episkopat nicht beibehalten haben, in der Lage, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche zu schätzen" (38). Es wird festgestellt, daß sie dazu bereit sind, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren" (38). Der Text spricht weiter von der Notwendigkeit, „das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu zu entdecken", weil es die Kontinuität mit der Kirche der Apostel verstärkt und vertieft (53b).

Wir stimmen damit überein, daß die „bischöfliche Sukzession" in den Bereich der Zeichen gehört, die mittels des Bildes der geschichtlichen Weitergabe die Tatsache bezeichnen können, daß die Kirche in der um Christus versammelten apostolischen Kirche verwurzelt ist und der deshalb ihre fundamentale Apostolizität erweist. Dennoch muß die Bedeutung von „Zeichen / Ausdruck" klar sein. In der früheren Fassung (Eine Taufe, eine Eucharistie und ein gegenseitig anerkanntes Amt, Nr. 34) sprach der Text von einem „wirkmächtigen Zeichen". Darin kommt die einzigartige Bedeutung der bischöflichen Sukzession für die Auferbauung der Kirche durch die Jahrhunderte besser zum Ausdruck. Es besteht dann auch ein unmittelbarer Bezug zur Bedeutung des Bischofsamtes in einer katholischen Ekklesiologie: Es ist mehr als eine Funktion der Aufsicht neben anderen Funktionen und Ämtern. In seinem personalen Amt repräsentiert der Bischof die ihm anvertraute Ortskirche. Er ist ihr qualifizierter Sprecher in der Gemeinschaft der Kirchen. Gleichzeitig ist er der erste Repräsentant Jesu Christi in der Gemeinschaft. Bei seiner Ordination zum Bischofsamt erhält er den Auftrag, die Gemeinschaft zu leiten, mit Autorität zu lehren und zu richten. Alle anderen Ämter sind mit seinem verbunden und werden in Beziehung zu ihm ausgeübt. So ist sein Amt ein sakramentales Zeichen der Integration und ein Zentrum der Gemeinschaft. Durch die bischöfliche Sukzession verkörpert und aktualisiert der Bischof sowohl die Katholizität in der Zeit, also die Kontinuität der Kirche über die Generationen hinweg, als auch die in jeder Generation gelebte Gemeinschaft. Die gegenwärtige Gemeinschaft ist so durch ein personales Zeichen mit den apostolischen Ursprüngen, ihrer Lehre und ihrem Leben verbunden.
In dieser Perspektive kann die bischöfliche Sukzession mit Recht eine Garantie (vgl. 38) der Kontinuität und Einheit der Kirche genannt werden, wenn man in ihr den Ausdruck der Treue Christi der Kirche bis zum Ende der Zeiten anerkennt. Gleichzeitig legt sie jedem einzelnen Amtsträger die Verantwortung auf, ein treuer und eifriger Garant zu sein.

Ordination

Mit der Aussage, daß die Kirche „einige ihrer Glieder im Namen Christi durch die Anrufung des Geistes und die Handauflegung zum Amt ordiniert" (39; auch 7c, 41, 52), beschreibt der Text den Akt der Ordination in einer Weise, die mit Glauben und Praxis der katholischen Kirche übereinstimmt. Das Dokument unterscheidet drei wesentliche Dimensionen der Ordination: (1) ist sie „eine Anrufung Gottes, daß der neue Amtsträger die Kraft des Heiligen Geistes ... empfangen möge" (42). (2) Sie ist „ein Zeichen, daß der Herr, der die Gabe des ordinierten Amtes verleiht, dieses Gebet erhört" (43), und (3) ist sie „eine Anerkennung der Gaben des Geistes im Ordinierten durch die Kirche und eine Verpflichtung der Kirche wie des Ordinanden gegenüber ihrer neuen Beziehung" (44).
Diese positive Darstellung trifft sich in vieler Weise mit der katholischen Vorstellung von der Ordination als Sakrament: Die verliehene Wirklichkeit ist die Kraft des Heiligen Geistes (42); das ordinierte Amt ist ein vom Herrn geschenktes Zeichen; ein Zeichen, das eine geistliche Beziehung bezeichnet (43), eine „neue Beziehung", die „zwischen diesem Amtsträger und der örtlichen christlichen Gemeinschaft" hergestellt wird (42, 44). Und das wird in einem Zeichen, nämlich dem Akt der Ordination, anerkannt und gegeben (42). „Ordination ist ein im Glauben vollzogenes Zeichen, daß die bezeichnete geistliche Beziehung gegenwärtig ist in, mit und durch die gesprochenen Worte, vollzogenen Handlungen und benutzten Formen" (43). In einem sehr umfassenden Satz, der historische und spirituelle Bezüge enthält, wird die Einsetzung des Aktes der Ordination auf „Jesus Christus und das apostolische Zeugnis" (39) bezogen. „Die Handauflegung ist das Zeichen der Gabe des Geistes. Sie macht sichtbar, daß das Amt in der in Christus verwirklichten Offenbarung eingesetzt wurde, und erinnert die Kirche daran, auf ihn als die Quelle ihrer Beauftragung zu schauen" (39). Daß Ordination nicht nur ein Zeichen, sondern ein wirkkräftiges Zeichen ist, scheint zwar in den eben zitierten Passagen impliziert zu sein; von katholischer Seite aus wäre es aber wünschenswert, dies klar festzustellen.
In der Beschreibung der Ordination werden wesentliche Elemente des Sakraments aufgezählt, allerdings ohne daß sie ein Sakrament genannt würde. Der Text gebraucht das Wort zweimal in einem weiteren, aber bemerkenswerten Sinn, einmal als Adjektiv (41) und einmal als Adverb (43) und weist damit in die Richtung eines sakramentalen Verständnisses. Einige der Kirchen und Gemeinschaften, die in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vertreten sind, verstehen Ordination als Sakrament, andere dagegen nicht. Daraus erklärt sich vielleicht, warum das Wort nicht gebraucht wird. Gleichzeitig sind aber, in der Linie des Glaubens, die wesentlichen Grundzüge eines sakramentalen Verständnisses in der breiten Behandlung, die ihm der Text einräumt, zu erkennen. Darüber hinaus erwähnen wir noch drei Elemente, die katholische Anliegen aufnehmen: 1. die spezifizierende Intention bei der Ordination (39), 2. der eucharistische Kontext der Ordination (41) und 3. die Feststellung, daß die Ordination in Anerkennung des von Gott verliehenen Charismas des Amtes nie wiederholt wird. Das alles verweist auf eine in BEM erreichte wichtige Konvergenz bezüglich der Ordination. Aber diese Konvergenz drückt noch nicht klar die katholische Überzeugung aus, daß die Ordination wirklich Sakrament ist.
Das Problem des befugten Spenders der Ordination wird in ei-

ner für das katholische Glaubensverständnis nicht genügenden Weise behandelt. Es handelt sich dabei um eine wichtige Frage, weil die Gabe des Heiligen Geistes dem Ordinierten durch die vom befugten Spender gesprochene Epiklese verliehen wird (vgl. 43). Natürlich ergeben sich hier Schwierigkeiten für eine Erklärung, die die Sichtweisen von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wiedergibt, die in bezug auf den befugten Spender unterschiedlicher Auffassung sind. Wir begrüßen die Feststellung, daß auch Kirchen, die den Episkopat nicht beibehalten haben, die Kontinuität im apostolischen Glauben, in Gottesdienst und Sendung dadurch zum Ausdruck bringen wollen, daß Ordination in ihnen immer von Personen vollzogen wird, „in denen die Kirche die Autorität der Weitergabe des Amtsauftrages anerkennt" (37).

Für uns ist Ordination aber ein Sakrament. Befugter Spender dieses Sakraments ist ein Bischof, der in der authentischen apostolischen Sukzession steht und in der Person Christi handelt. Wir bitten deshalb die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, über die ekklesiologische Bedeutung der bischöflichen Sukzession für die Ordination nachzudenken. Unserer Meinung nach ist sie notwendig, weil die bischöfliche Sukzession die sakramentale Bindung des Amtes, zuallererst des Bischofsamtes selber, mit dem apostolischen Ursprung bezeichnet und aktualisiert. Sie ist im sakramentalen Wesen der Kirche begründet. Ein ernsthafter Schritt zur Ämteranerkennung wird erst möglich sein, wenn die Frage nach dem Spender der Ordination angemessen geklärt ist.

Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der ordinierten Ämter

Aus der unbefriedigenden Weise, in der Taufe, Eucharistie und Amt das Problem der gegenseitigen Anerkennung der ordinierten Ämter behandelt, wird deutlich, daß wir hier auf eine Crux bei den Bemühungen um christliche Einheit stoßen. Im Kern geht es dabei um die sehr konkrete Frage der sakramentalen Ordination in Beziehung zur Frage nach der historischen bischöflichen Sukzession. Viele Einzelfragen können aber nicht gelöst werden, bevor man in konkrete Unionsverhandlungen eintritt. Größere gegenseitige Achtung der Kirchen und Kirchengemeinschaften untereinander scheint ein verheißungsvoller Weg zu sein.

Wir können die vielen Formen anerkennen, in denen Gemeinschaften, die den historischen Episkopat nicht beibehalten haben, Kontinuität im apostolischen Glauben, Gottesdienst und in der Sendung bewahrt haben. Im Zweiten Vatikanum heißt es: „Das christliche Leben dieser Brüder wird genährt durch den Glauben an Christus, gefördert durch die Gnade der Taufe und das Hören des Wortes Gottes. Dies zeigt sich im privaten Gebet, in der biblischen Betrachtung, im christlichen Familienleben und im Gottesdienst der zum Lob Gottes versammelten Gemeinde" (UR 23; vgl. LG 15). Wir glauben aber, daß das ordinierte Amt die sakramentale Ordination durch einen Bischof erfordert, der in der apostolischen Sukzession steht. Wir hoffen, daß wir durch wachsende brüderliche Solidarität in der Zusammenarbeit, gemeinsames Nachdenken, Gebet und gemeinsamen Dienst der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, besonders ihrer Amtsträger, einen Punkt erreichen können, an dem sich absehen läßt, ob oder in welcher Form ein von allen anerkanntes ordiniertes Amt möglich wird. In der Zwischenzeit schlagen wir nochmals vor, das theologische Nachdenken über die Bedeutung der bischöflichen Sukzession für das Verständnis der Kirche und ihres Amtes zu vertiefen. Nicht ein aus der Opportunität geborenes „Wiederentdecken des Zeichens der bischöflichen Sukzession" wird das Problem lösen, sondern nur neu gewonnene Überzeugungen über den Willen Gottes und die Leitung des Heiligen Geistes bezüglich der konstitutiven Elemente der Kirchenordnung, der bischöflichen Sukzession und ihrer Ausübung bei der Ordination.

Es muß klar sein, daß die Anerkennung der ordinierten Ämter nicht von ihrem ekklesiologischen Kontext losgelöst werden kann. Die Anerkennung des ordinierten Amtes und des Kircheseins einer christlichen Gemeinschaft ist unlösbar aufeinander bezogen. Wir können beobachten, daß die heute schon bestehende Gemeinschaft zwischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wie unvollkommen sie auch sein mag, eine bestimmte Anerkennung der ekklesialen Wirklichkeit des anderen impliziert. Daraus folgt die Frage, was diese Gemeinschaft für die Art und Weise bedeutet, in der wir das Amt des anderen wahrnehmen. Das ist vielleicht eine der Fragen, die aufgegriffen werden müssen, wenn man sich der grundlegenden ekklesiologischen Dimension des Problems der Anerkennung der ordinierten Ämter zuwendet.

Da unserer Auffassung nach das ordinierte Amt die sakramentale Ordination in der apostolischen Sukzession erfordert, sind Aussagen über die Form eines öffentlichen Aktes der gegenseitigen Anerkennung von Kirchen und ihrer Ämter verfrüht (55). Es ist jetzt eher notwendig, in diesem zentralen ekklesiologischen Punkt auf die Einheit im Glauben hinzuarbeiten.

IV. Konsequenzen aus BEM für die ökumenischen Beziehungen und den ökumenischen Dialog

1. Konsequenzen für den Ökumenismus im allgemeinen

Der BEM-Text macht einige wertvolle Vorschläge bezüglich der ökumenischen Beziehungen im allgemeinen.

Eine umfassende Betrachtungsweise des Ökumenismus

Der Text weist darauf hin, daß Zugang zum Ökumenismus umfassend sein muß. BEM enthält verschiedene Anregungen in dieser Richtung. Zum einen sind die vier Fragebereiche, zu denen Faith and Order die Kirchen bezüglich BEM um eine Stellungnahme bittet, eine Ermutigung für die Kirchen, über die Verflechtung der verschiedenen Aspekte der ökumenischen Bewegung nachzudenken. Der theologische Dialog darf nicht von anderen ökumenischen Bemühungen um die Überwindung von Hindernissen zwischen Christen isoliert werden. Vielmehr muß jeder Aspekt des Ökumenismus die anderen befruchten und von ihnen befruchtet werden. Deshalb muß nicht nur der theologische Dialog weitergehen, sondern auch der Dialog der Liebe, der zunehmende persönliche Kontakte auf allen Ebenen der Kirche, einschließlich der höchsten Ebenen, fördert. Diese Kontakte tragen zum gegenseitigen Verständnis bei. Es braucht ebenso Bemühungen um ein gemeinsames Zeugnis unserer Kirchen und Gemeinschaften durch einen gemeinsamen Dienst in Evangelisierung, Liebestätigkeit und Gerechtigkeit. So können wir über die uns trennenden Barrieren hinauskommen und Bindungen entwickeln, die uns in unserem Dienst an der Welt in Christus miteinander verbinden.

Zum zweiten erinnert uns BEM an die Bedeutung des multilateralen ökumenischen Engagements. Sowohl bilaterale wie auch

multilaterale Gespräche sind wertvolle Instrumente der ökumenischen Bewegung. Bei der Entstehung der ökumenischen Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt haben sich BEM und die bilateralen Dialoge bei der Behandlung dieser Themen gegenseitig beeinflußt, und es ergab sich eine theologische und methodologische Konvergenz (vgl. Bericht für das vierte Forum über bilaterale Gespräche, Faith and Order-Paper Nr. 125). Darüber hinaus bietet der multilaterale Kontext einen Rahmen, der es einer großen Zahl unterschiedlicher Kirchen und Gemeinschaften ermöglicht, einander auf einer Kontinuität gewährenden Grundlage zu begegnen. Manche Kirchen kommen mit anderen nur in einem multilateralen Rahmen in Kontakt. Wenn die Kirchen einander auf beide Weisen begegnen, trägt der multilaterale Rahmen auch dazu bei, daß die wachsende Verständigung mit einem Partner in einem bilateralen Dialog nicht zur Entfremdung von anderen Kirchen führt.

Das Ziel der sichtbaren Einheit

Es ist eine weitere Konsequenz von BEM, daß der Text den Christen das Ziel der sichtbaren Einheit vor Augen stellt, auf das sie zugehen müssen. Er spricht im Vorwort von diesem Ziel. Jeder der drei Teiltexte konzentriert sich auf die Aspekte des Themas, die in irgendeiner Weise auf Probleme der gegenseitigen Anerkennung bezogen sind, die zur Einheit führt. So ergibt sich aus dem Text die Notwendigkeit, für die „gegenseitige Anerkennung der Taufe" (B 15), die „Einheit in der eucharistischen Feier und Gemeinschaft" (G 28) und „die gegenseitige Anerkennung der ordinierten Ämter" (M 51ff.) zu arbeiten. Obwohl der Begriff der sichtbaren Einheit unter ökumenischen Gesichtspunkten noch verdeutlicht werden muß, erinnert uns BEM daran, daß die ökumenische Bewegung nicht nur auf die Erneuerung der Verhaltensweisen von Christen zielt, sondern auch auf ein Überdenken der Beziehungen zwischen getrennten christlichen Gemeinschaften.

Auf den nächsten Schritt zu

Wir glauben, daß BEM ein Indiz für ein wichtiges Maß an Konvergenz bezüglich dieser Themen ist. Es gibt Fragen, die weiter vertieft werden müssen, und andere, die bis jetzt noch nicht angegangen wurden. Aber das bisher Erreichte, wie es in BEM zum Ausdruck kommt, läßt uns die Konvergenz und die wachsenden Berührungspunkte sogar mit den Gemeinschaften erkennen, die lehrmäßig am weitesten von uns entfernt waren. Dieses Ergebnis ist ein Anstoß für den weiteren Dialog in Richtung auf den nächsten Schritt auf dem Weg zur Einheit im Glauben und zur sichtbaren Einheit der Christen.

2. Besondere Konsequenzen, die sich aus den einzelnen Texten ergeben

Bezüglich der Taufe kann BEM dafür hilfreich sein, wieder über die Taufe als Grundlage der christlichen Einheit nachzudenken. Die katholische Kirche und jede christliche Gemeinschaft sollten ihre Anerkennung der wirklichen Bande des Glaubens und der Liebe in Christus vertiefen, die zwischen Gemeinschaften existieren, die die Taufe authentisch feiern, und sie sollten Wege finden, wie diese Anerkennung ausdrücklich gemacht werden kann. BEM eröffnet wichtige Möglichkeiten dafür, die gemeinsame Basis zwischen den Gemeinschaften, die die Säuglingstaufe, und denen, die nur die Erwachsenentaufe praktizieren, wahrzunehmen. Obwohl der Text, wie schon gezeigt, von unserem Standpunkt aus bei einigen Fragen, die mit der Taufe zusammenhängen, nicht völlig befriedigend ist, ist er doch ein gewichtiger Beitrag für die ökumenische Bewegung. Auf der Grundlage der Taufe können wir trotz unserer andauernden Trennungen von einer wirklichen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft zwischen getrennten Christen sprechen, die schon besteht. Der BEM-Text verdeutlicht die in der Taufe gegebene Grundlage dieser schon bestehenden Gemeinschaft.

Bezüglich der Eucharistie ist festzuhalten: Die Rezeption des Lima-Textes über die Eucharistie durch eine Kirche hätte nicht unmittelbar die Ermöglichung wechselseitiger eucharistischer Gemeinschaft zur Folge. Der Grund dafür ist, daß für die katholische Kirche eucharistische Gemeinschaft eng mit anderen grundlegenden Faktoren wie der Einheit im ganzen Glauben der Kirche und vor allem bezüglich der Kirche und des Amtes verbunden ist.

Wie schon gesagt, sind wir nicht mit jeden Aspekt des BEM-Textes über die Eucharistie voll zufrieden. An einigen wichtigen Punkten reichen die Aussagen nicht aus, um die Fülle des christlichen Glaubens widerzuspiegeln. Wir anerkennen aber die Bedeutung der Konvergenz und der Felder der Übereinstimmung in vielen Punkten des Denkens über die Eucharistie, die der Text zum Ausdruck bringt. Wenn alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wenigstens das theologische Verständnis und die Beschreibung der Feier der Eucharistie, wie sie in BEM beschrieben wird, akzeptieren und sie als Teil ihres alltäglichen Lebens übernehmen könnten, wäre das unserer Auffassung nach eine wichtige Entwicklung; diese getrennten Christen hätten damit ein neues Niveau auf dem Weg zu einem gemeinsamen Glauben an die Eucharistie erreicht.

Was BEM zum Amt sagt, ist wichtig, auch wenn wir auf Bereiche hingewiesen haben, in denen weitere Untersuchungen notwendig sind. Zur Ämteranerkennung ist festzuhalten, daß für uns die bloße Übereinstimmung in der Frage der apostolischen Sukzession nicht ausreicht, sondern daß für die Anerkennung der Ordination auch das Stehen in der apostolischen Sukzession notwendig ist.

Es wäre allerdings ein bedeutender Schritt auf die christliche Einheit hin, wenn einige der Vorschläge zum Amt in BEM allgemein akzeptiert würden. Wenn beispielsweise das dreifache Amt von Bischof, Presbyter und Diakon, wie es in BEM dargestellt wird, allgemein von den christlichen Gemeinschaften übernommen würde, würden damit die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf ein neues Niveau ihrer Beziehungen gehoben, auch wenn bezüglich der genaueren Bedeutung des dreifachen Amtes noch weitere Klärungen notwendig wären.

BEM weist auf Grundlagen hin, auf denen die gegenseitige Achtung für die Ämter wachsen kann. Es wird festgestellt: „Kirchen, die die Sukzession durch das Bischofsamt praktizieren, erkennen zunehmend an, daß eine Kontinuität im apostolischen Glauben, Gottesdienst und in der Sendung bewahrt ist in Kirchen, die nicht die Form des historischen Bischofsamtes beibehalten haben" (37). Es wird aber auch festgehalten: „Diese Überlegungen mindern aber nicht die Bedeutung des Bischofsamtes" (38); ebenso daß viele der oben genannten Kirchen sich dazu bereit erklären, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren". Diese Überlegungen erinnern uns an die Lehre des Zweiten Vatikanums, wo es heißt: „Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise je nach der verschiedenen Verfaßtheit jeder Kirche und Gemeinschaft ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeig-

nete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles gesehen werden müssen." Es folgt der Satz, daß diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles" sind (UR 3).
Es bestehen schon Grundlagen, auf denen gegenseitige Achtung wachsen kann und Dimensionen der Verbundenheit zwischen unseren Gemeinschaften erbaut werden können; sie sind Ausdruck des schon bestehenden Grades von Gemeinschaft. Aber das ist noch nicht genug. Auf unserem Weg zur vollen Gemeinschaft müssen wir den Dialog hin zur Einheit des Glaubens sowohl in bezug auf das Amt wie auf andere Themen fortsetzen.

V. Schlußfolgerung

Die Beschäftigung mit BEM war für viele Katholiken eine bereichernde Erfahrung. Katholiken können in BEM vieles finden, dem sie zustimmen können. Gleichzeitig gibt es wichtige Bereiche bezüglich Taufe, Eucharistie und Amt, bei denen zweifellos ein weiteres Studium innerhalb des ökumenischen Kontextes, den die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bietet, notwendig ist. Wir freuen uns über die erreichte Konvergenz und hoffen auf weiteres Wachstum hin zur Einheit.
Für die katholische Kirche sind die Glaubenswahrheiten nicht voneinander getrennt. Sie bilden ein einzigartiges organisches Ganzes. Deshalb steht volle Übereinstimmung über die Sakramente in Beziehung zur Übereinstimmung über das Wesen der Kirche. Die Sakramente, auch die Taufe, erhalten ihre volle Bedeutung und Wirksamkeit aus der umfassenden, ekklesialen Wirklichkeit, von der sie abhängen und die sie manifestieren. Das Ziel der Einheit der getrennten Christen ist also nicht ohne Übereinstimmung über das Wesen der Kirche zu erreichen.
BEM ist ein wichtiges Resultat und ein wichtiger Beitrag zur ökumenischen Bewegung. Der Text zeigt klar und deutlich, daß beträchtliche Fortschritte auf der Suche nach sichtbarer christlicher Einheit gemacht werden.
Mit dieser Stellungnahme möchte die katholische Kirche Faith and Order dazu ermutigen, seine wertvolle Arbeit für das Bemühen um Einheit im Glauben als Grundlage für die sichtbare Einheit fortzusetzen. Wir verpflichten uns mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erneut auf diesen Prozeß, in dieser wichtigen Aufgabe, zu der Christus uns alle ruft.

Hilfe und Bewußtseinsbildung

Das entwicklungspolitische Engagement des Schweizer Katholizismus

In loser Folge möchten wir in nächster Zeit in einer Reihe von Beiträgen die kirchliche Entwicklungsarbeit in verschiedenen europäischen Ländern vorstellen. Den Anfang macht in diesem Heft ein Beitrag von Rolf Weibel über die kirchliche Entwicklungsarbeit in der Schweiz: Vor allem was die Art der Zusammenarbeit von öffentlicher und privater (kirchlicher) Entwicklungsarbeit betrifft, kommt das Schweizer Modell den Verhältnissen in der Bundesrepublik am nächsten.

Das entwicklungspolitische Engagement der Schweiz ist ein Prozeß, der vor Jahrzehnten als Missionstätigkeit und humanitäre Hilfe begonnen und sich im Laufe der Zeit ausgeweitet und in Inhalt und Form gewandelt hat. Die bemerkenswerteste Entwicklung ist dabei das *zunehmende Engagement des Staates* und das darauf bezogene zunehmende entwicklungspolitische Engagement privater und vor allem kirchlicher Hilfswerke. Marksteine dieses Prozesses waren die Gründung der Dritt-Welt-Hilfswerke der Schweizer Kirchen, des Fastenopfers der Schweizer Katholiken und des Hilfswerkes Brot für Brüder der evangelischen Kirchen im Jahre 1961, in dem auch die Schweizerische Eidgenossenschaft sich an der eigentlichen Entwicklungshilfe zu beteiligen begann, und dann das Bundesgesetz vom 19. März 1976 über die internationale Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe. In den zehn Jahren seit der Einführung dieses Gesetzes war es dem Bundesrat (der Bundesregierung) ein zentrales Anliegen, den schweizerischen Entwicklungshilfebeitrag in einer Periode knapp bemessener Bundesfinanzen dem durchschnittlichen internationalen Niveau anzugleichen. So haben sich in dieser Zeit die öffentlichen Entwicklungsgelder von 281 Mio. oder 0,19 % des Sozialprodukts auf 681 Mio. oder 0,28 % des Sozialprodukts erhöht (in diesen Zahlen sind die Beiträge der Kantone und Gemeinden enthalten, die sich in der gleichen Zeit von 5,4 Mio. auf 14,3 Mio. erhöht haben). Zu dieser öffentlichen Hilfe kommen noch die privaten (auch kirchlichen) Leistungen, welche jährlich 20 bis 25% der öffentlichen Leistungen erreichen. Im gleichen Zeitraum haben sich die Leistungen der westlichen Industrieländer gut verdoppelt, so daß sich die Schweiz auch im internationalen Vergleich wesentlich verbessert hat: im Rahmen der Leistungen der OECD-Länder übernimmt die Schweiz zur Zeit einen Anteil von 1%. Der Anteil des schweizerischen Sozialproduktes am gesamten Produkt dieser Länder würde allerdings einen Satz von etwa 1,2% nahelegen.

Öffentliche und private Hilfe

Die öffentliche Entwicklungshilfe der Schweiz umfaßt drei Einsatzarten: die technische Zusammenarbeit und die Finanzhilfe, die wirtschafts- und handelspolitischen Maßnahmen im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit sowie die humanitäre Hilfe. Bei der Entwicklungszu-

sammenarbeit stellten die Bundesbehörden zunehmend auf eine Verteilung der Entwicklungstätigkeit auf verschiedene Träger ab. „Jede Aktion der schweizerischen Entwicklungszusammenarbeit besteht aus vielen einzelnen Abläufen und Vorgängen, die sich gesamthaft oder teilweise auch auf mehrere Träger der Entwicklungszusammenarbeit verteilen lassen. Dabei kommen schweizerische, internationale oder, wenn irgend möglich, lokale Organisationen der Entwicklungsländer genauso in Frage. Zwar liegt die Verantwortung für eine Aktion stets bei den ursprünglich mit den Entwicklungsaufgaben betrauten Bundesbehörden. Aber nichts steht im Weg, die direkte Ausführung von Aktionen einer in bestimmten Fragen besser ausgerüsteten Organisation zu überlassen ... Es ist eine reine Frage der Effizienz, aus dem weiten Spektrum von Organisationen, Institutionen, Hilfswerken, Missionen und privaten Unternehmen jene auszuwählen, die zur Durchführung einer vorgegebenen Aktion am besten geeignet sind" (Bericht des Bundesrates über die Politik der Entwicklungszusammenarbeit 1976–1985, S. 87f.).

In den Jahren 1976–1980 betrug der Anteil der privaten Hilfswerke an den Verpflichtungen des Bundes 12%, in den Jahren 1981–1985 erreichte er 14%. Für die Auswahl der vom Bund mitfinanzierten Projekte gelten dabei die Kriterien des Bundesgesetzes von 1976. Insbesondere sollen die Projekte das Selbstvertrauen der betroffenen Bevölkerung stärken, lokale Initiativen fördern und die Lebensbedingungen benachteiligter Bevölkerungsgruppen möglichst unmittelbar verbessern. Allerdings ist die Auswahl der Projekte so vorzunehmen, daß der Bund durch seinen Beitrag keine politisch unzumutbaren Risiken eingeht, und namentlich die Beziehungen zwischen der Schweiz und dem Partnerland nicht gefährdet werden. Projekte, die die Hilfswerke selber, also durch Spenden finanzieren, brauchen hier verständlicherweise weniger Rücksicht auf Behörden zu nehmen. Wohl schreibt beispielsweise auch das Fastenopfer vor, seine Projekte sollten „in eine Gesamtplanung integriert sein und ähnliche Bemühungen nicht konkurrenzieren", wobei nicht nur kirchliche und private Organisationen zu berücksichtigen sind, sondern auch staatliche Dienststellen, diese allerdings nur, „sofern sie den Bedürfnissen der Bevölkerung gerecht werden" (Richtlinien für die Tätigkeit des Fastenopfers im Bereich Entwicklungszusammenarbeit). Der Bund leistet aber nicht nur Beiträge an eigene Projekte privater Hilfswerke, die bis zu zwei Drittel des Gesamtbudgets des Projektes betragen können. Die Bundesbehörden, das heißt die Direktion für Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe des Eidgenössischen Departements für auswärtige Angelegenheiten schließt auch Verträge ab, mit denen privaten Hilfswerken die Durchführung von Projekten übertragen wird, die von der DEH, meist in enger Zusammenarbeit mit der ausführenden Institution, gesetzt und ausgearbeitet worden sind.

Die Vorteile dieser Zusammenarbeit sieht der Bund darin: „Die privaten schweizerischen Hilfswerke haben auf dem Gebiet der technischen Zusammenarbeit große Erfahrung gesammelt. Sie mobilisieren bedeutende private Mittel für die Entwicklungszusammenarbeit und spielen bei der Bewußtseinsbildung zur Entwicklungsproblematik in der öffentlichen Meinung eine erstrangige Rolle. Es muß auch die Tatsache hervorgehoben werden, daß gewisse Hilfswerke enge Beziehungen der Zusammenarbeit zu einheimischen nichtstaatlichen Organisationen geknüpft haben. Diese können die Anstrengungen, die die Betroffenen selbst zur Verbesserung ihrer Lebensbedingungen unternehmen, besonders gut unterstützen und zum Tragen bringen" (Botschaft des Bundesrates über die Weiterführung der technischen Zusammenarbeit und der Finanzhilfe zugunsten von Entwicklungsländern vom 2. März 1987).

Nach diesem Zusammenarbeitsmodell erhielten 1985 die Hilfswerke beinahe so viele Bundesmittel wie Spenden, wie aus der folgenden Übersicht hervorgeht:

	Eigenmittel	Bundesmittel	Total
Hilfsorganisationen			
Entwicklungshilfe	72,773 Mio.	66,715 Mio.	139,488 Mio.
Humanitäre Hilfe	27,119 Mio.	21,144 Mio.	48,263 Mio.
Missionswerke			
Entwicklungshilfe	38,072 Mio.	3,35 Mio.	41,422 Mio.
Humanitäre Hilfe	5,604 Mio.	3,211 Mio.	8,815 Mio.
Andere Organisationen			
Entwicklungshilfe	2,536 Mio.	0,339 Mio.	2,875 Mio.
Humanitäre Hilfe	0,032 Mio.		0,032 Mio.
Total			
Entwicklungshilfe	113,381 Mio.	70,404 Mio.	183,785 Mio.
Humanitäre Hilfe	32,755 Mio.	24,355 Mio.	57,11 Mio.

In dieser vom Swissaid-Sekretariat erstellten Statistik sind die geldwerten Leistungen erfaßt, die 1985 ausbezahlt wurden und die den folgenden Kriterien entsprechen: Leistungen mit Geschenkcharakter, die uneigennützig die Überwindung von wirtschaftlichen und sozialen Nöten auf lange Sicht (Entwicklungszusammenarbeit) anstreben oder für die kurzfristige Linderung akuter Notlagen bei Naturkatastrophen, kriegerischen Auseinandersetzungen, Flüchtlingsbewegungen usw. bestimmt sind (humanitäre Hilfe); nicht erfaßt sind demnach kommerzielle Transfers, Darlehen (auch zu günstigeren Bedingungen als Marktbedingungen), Aufwendungen für Missionstätigkeiten im engeren Sinn wie etwa für die Förderung des Priesternachwuchses, für religiöse Publikationen, Kirchenbauten, Unterhalt für Missionare usw.

Zusammen mit den Bundesmitteln verfügen die privaten Hilfswerke so über rund ein Drittel der schweizerischen Entwicklungshilfegelder. Nach der Art der Herkunft der Mittel für Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe sieht die Gesamtrechnung für das Jahr 1985 wie folgt aus:

Entwicklungshilfe	
Private Organisationen	113,4 Mio.
Bund	455,5 Mio.[1]
Kantone und Gemeinden (direkte Aktionen)	0,7 Mio.
Total	569,6 Mio.
Humanitäre Hilfe	
Private Organisationen	32,8 Mio.
Bund	149,4 Mio.[2]
Total	182,2 Mio.
Total	
Private Organisationen	146,2 Mio.[3]
Bund	604,9 Mio.
Kantone und Gemeinden (direkte Aktionen)	0,7 Mio.
Gesamttotal	751,8 Mio.

[1] Davon 83 Mio. für multilaterale Aktionen.
[2] Davon 46,9 Mio. für multilaterale Aktionen.
[3] Davon 13,6 Mio. Beiträge von Kantonen und Gemeinden.

Nicht enthalten in dieser Gesamtrechnung (und im übrigen auch schwer zu erheben bzw. abzuschätzen) sind die Spenden, die direkt an in Entwicklungsländern tätige Missionare, Entwicklungshelfer usw. gehen, wie auch jene, die von namentlich ausländischen Organisationen in der Schweiz gesammelt werden, über die aber nicht öffentlich Rechenschaft abgelegt wird.
Der schweizerischen Hilfe für Entwicklungsländer sind auch die Mitarbeiter in Entwicklungsprojekten zuzurechnen. Die Anzahl der Mitarbeiter in rein privaten Projekten wurde nicht erhoben. Öffentliche Leistungen wurden im Jahre 1985 für 664 Mitarbeiter erbracht; von diesen sind 274 Auslandmitarbeiter der DEH, 343 subventionierte Entwicklungshelfer-Einsätze privater Organisationen und 47 schweizerische Experten und Freiwillige in Projekten internationaler Organisationen.

Entwicklungshilfe gegen -politik

Die schweizerische Politik der Entwicklungszusammenarbeit ist *parlamentarisch breit abgestützt*, und sie wird auch kirchlicherseits fast vorbehaltlos unterstützt. So bezeichnete die Nationalkommission Iustitia et Pax die Perspektiven im Bericht des Bundesrates bezüglich der Fortsetzung der schweizerischen Entwicklungspolitik „weitestgehend als zutreffend"; als einzigen Vorbehalt meldete sie an, daß die an sich richtige Entwicklung städtischer Zonen die prioritäre Förderung ländlicher Gebiete nicht beeinträchtigen dürfe. Im privaten Bereich ermöglicht die Vielzahl und Vielfalt der Hilfswerke dem Spender, jenes Werk zu unterstützen, das ihm oder seinen Vorstellungen von Entwicklungszusammenarbeit am nächsten kommt. Politische oder ideologische Auseinandersetzungen um die projektbezogene Entwicklungszusammenarbeit sind deshalb nicht häufig und betreffen vorwiegend (landes-)kirchliche Werke und auch nur einzelne Projekte (beispielsweise in Vietnam).

Häufiger und heftiger werden die Auseinandersetzungen, wenn (landes-)kirchliche Hilfswerke zu *entwicklungspolitischen Fragen* Stellung nehmen, sei es in Verlautbarungen oder auch in den Unterlagen zu ihren Aktionen. So wurde dem *Fastenopfer der Schweizer Katholiken* vor zwei Jahren vorgeworfen, 1. zur Volksinitiative über den UNO-Beitritt der Schweiz ein Ja empfohlen zu haben, 2. in der Agenda (Fastenkalender) auf Menschenrechtsverletzungen in Peru, Südafrika und den Philippinen, nicht aber in sozialistischen Staaten, hingewiesen zu haben und also linkslastig zu sein, und 3. die (bischöfliche) Nationalkommission Iustitia et Pax, die von rechtsbürgerlichen Kreisen als linkslastig eingeschätzt wird, finanziell zu unterstützen. Analoge Vorwürfe werden auf reformierter Seite gegen *Brot für Brüder* erhoben, zumal die beiden Werke ihre Aktionsunterlagen für Gemeinden und Schulen gemeinsam erarbeiten und herausgeben. Beim Fastenopfer kommt dazu, daß es die Spenden nicht nur für Projekte in der Dritten Welt einsetzt, sondern eine dreifache Aufgabe wahrzunehmen hat: 1. Für die missionarische und entwicklungsfördernde Bewußtseinsbildung in der Schweiz sowie für gesamtschweizerische oder regionale Pastoralaufgaben in der Schweiz; 2. Als Aufbauhilfe für einheimische Kirchen in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien; 3. Für die Entwicklungszusammenarbeit in den ärmsten Ländern und Regionen der Dritten Welt.

In dieser umfassenden Aufgabenstellung fehlte bislang Projekthilfe für Christen und Kirchen in der Zweiten Welt, weil das Fastenopfer mit seinem Auslandsteil (und Brot für Brüder insgesamt) als Dritte-Welt-Hilfswerk gegründet worden war. Die Vorwürfe wegen angeblicher Linkslastigkeit – selbst in einem KNA-Länderbericht wurde das Fastenopfer als marxistisch unterwandert dargestellt – haben dazu geführt, daß es die Möglichkeiten von Projekthilfe in der Zweiten Welt abklärt. Nach der Frühjahrssitzung von Aktions- und Stiftungsrat erklärte es: „Die beiden Räte gingen von der Tatsache aus, daß zwar in der Schweiz Millionenbeträge für die Zweite Welt gesammelt werden, diese aber – da kein entsprechendes katholisches Hilfswerk besteht – über ausländische Kanäle eingesetzt werden. Aus kirchlichen Kreisen wurde deshalb verschiedentlich der Wunsch geäußert, das Fastenopfer der Schweizer Katholiken möge in die Lücke springen. Die Zentralstelle in Luzern wird nun Wege suchen, wie diesem Wunsch am besten entsprochen werden kann. Als Hilfswerk, das sich stark für die Menschenrechte einsetzt, nimmt das Fastenopfer solche neuen Aufgaben schon deswegen gerne wahr, weil ja die Menschenrechte unteilbar sind und deren Verletzungen auch im Osten alle mit Sorge erfüllen muß."

Nicht in Frage gestellt ist jedoch der *entwicklungspolitische Auftrag* des Fastenopfers, sein gesellschaftspolitisches Engagement im Sinne eines klaren Einsatzes für mehr Gerechtigkeit, Frieden und Menschenwürde. Die Auseinandersetzungen um dieses gesellschaftspolitische Engagement haben das Fastenopfer aber dazu geführt,

vermehrt das persönliche Gespräch mit verschiedenen Gruppierungen in der Kirche zu suchen. „Als offizielles Hilfswerk der Kirche ist es uns ein Anliegen, möglichst viele Glieder dieser Kirche anzusprechen und sie zu bewegen, sich mit den drängenden Fragen von Gerechtigkeit und Frieden auseinanderzusetzen. Wir wollen nicht nur eine Elite hinter uns scharen, sondern die Mehrheit der Bevölkerung für unsere Anliegen gewinnen" (*Ferdinand Luthiger,* Fastenopfer-Direktor).

Die Politik hat ihren Preis

Einzelne dem Fastenopfer gegenüber kritisch eingestellte Kreise haben inzwischen nicht nur zum Boykott der Sammlung aufgerufen, sondern *eigene Aktionen* gegründet; so gibt es im Oberwallis die Aktion „Unsere Spende" und in der Ostschweiz die „Schweizerische Gemeinschaft zur Förderung der Selbsthilfe" (SGFS). Der Erfolg dieser neuen Sammlungen ist recht mäßig, der Erfolg des Boykottaufrufs vermutlich größer, wie ein Blick auf die Fastenopfer-Sammlungserträge der letzten Jahre zeigt:

1983 25,6 Mio.
1984 27,7 Mio.
1985 28,3 Mio.
1986 26,7 Mio.
1987 per 30. Juni knapp hinter dem Vorjahresergebnis.

Dieser Rückgang hat bestimmt damit zu tun, daß „in den letzten Jahren das Klima für Hilfswerke mit entwicklungspolitischer Ausrichtung merklich rauher geworden ist" (Fastenopfer-Kommuniqué vom 3. Juli 1987). Damit allein ist das Phänomen jedoch noch nicht erklärt, zumal gerade die *politische* Auseinandersetzung um ein Hilfswerk diesem nicht zu schaden braucht; so erlitt beispielsweise die Sammlung von Brot für Brüder im Bezirk Baden trotz (oder wegen) der ständigen Kritik der dortigen liberalen Tageszeitung keine Einbuße. Manches für sich hat die in Hilfswerkkreisen geäußerte Vermutung, das schweizerische Spendenaufkommen wachse nicht entsprechend dem Sozialprodukt, sondern habe eine gewisse Grenze erreicht, so daß mit Umverteilungen gerechnet werden müsse. (Im Blick auf das Fastenopfer, das vor allem in den Gottesdiensten eingesammelt wird, wäre noch anzumerken, daß in Anbetracht der rückläufigen Gottesdienstbesucher vermutlich weniger (Kirchenglieder) mehr (Geld) spenden.)

Eine dieser Umverteilungen erfolgt vermutlich zugunsten von direkten Aktionen. Sieben katholische Hilfswerke bieten für direkte Aktionen einen „Projekt-Service für Missions-, Sozial- und Entwicklungshilfe" an, der aber längst nicht von allen Direkthilfe leistenden kirchlichen Organisationen und Gruppierungen beansprucht wird. Deshalb hat der Schweizerische Katholische Missionsrat, die Missionskommission der Bischofskonferenz, letztes Jahr *Richtlinien für Direkthilfen* veröffentlicht und darin die Zusammenarbeit mit Hilfswerken und Missionsinstituten empfohlen, die eine jahrzehntelange Erfahrung haben und in größeren Zusammenhängen arbeiten (Schweizerische Kirchenzeitung vom 28. Mai 1987).

Das Umfeld der Entwicklungspolitik

In größeren Zusammenhängen denken und handeln ist auch das wesentlichste Postulat zur Zukunft der schweizerischen Entwicklungspolitik. Nach dem Bericht des Bundesrates geht es dabei nicht nur darum, die Entwicklungspolitik mit der Außen- und Außenhandelspolitik abzustimmen, sondern im Rahmen der Beziehungen zur Dritten Welt insgesamt zu sehen. „Es geht darum, die verschiedenen Wirkungsweisen und Wirkungsmöglichkeiten unseres Landes (auf politischem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet) gegenüber der Dritten Welt in solcher Art weiterzuentwickeln, wie dies den Bedürfnissen der Entwicklungsländer, aber auch dem hohen Grad unserer Außenverflechtung und unseren langfristigen Eigeninteressen entspricht." Das setzt zum einen ein hinreichendes Wissen voraus, wozu der Bericht anmerkt: „Grundlagen hierzu müssen zum Teil von der Forschung umfassender erarbeitet werden." Und das verlangt zum anderen einen „Politikdialog" namentlich zwischen den Partnern der Entwicklungszusammenarbeit, aber auch auf nationaler Ebene zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich. Denn „überall sind komplementäre entwicklungspolitische Interessen zwischen öffentlichen und privaten Stellen faßbar. So wie der Bund für die Anliegen der Gesamtheit einsteht, so können auch die privaten Stellen in ihrem eigenen langfristigen Interesse entwicklungspolitisches Denken in ihr Tun einfließen lassen" (Bericht des Bundesrates). Wie erheblich diese Interessen sind, zeigen schon die durch die Entwicklungshilfe ausgelösten „Rückflüsse" in die schweizerische Wirtschaft. Gemäß Bericht des Bundesrates erreichten im Zeitraum von 1980 bis 1985 die durch die öffentlichen Entwicklungsgelder der Schweiz induzierten Zahlungen in der Schweiz mit rund 3 Mia. fast die gleiche Höhe wie die Entwicklungsbeiträge, und dies ohne Einbezug der Ausgaben der Weltbankgruppe in der Schweiz in der Höhe von 2,2 Mia. (im gleichen Zeitraum). Nach Ansicht von Iustitia et Pax sollte sich die Schweiz daher „für die kommenden Jahre nicht nur zum Ziel setzen, die Entwicklungsbeiträge zu erhöhen, sondern auch versuchen, den angezeigten hohen Prozentsatz der ‚Rückflüsse' in die Schweiz allmählich zu senken".

Dieses Umfeld der Entwicklungspolitik wird von den privaten Entwicklungsorganisationen wahrgenommen, indem sie durch *Informations- und Bildungsarbeit* Verständnis für die entwicklungspolitischen Probleme wecken helfen und, von den Interessen benachteiligter Schichten in Entwicklungsländern ausgehend, entsprechende Anliegen zuhanden der schweizerischen Politik und Wirtschaft formulieren. Zu diesem Zweck bestehen verschiedene dauernde oder Ad-hoc-Arbeitsgemeinschaften, in denen sich auch kirchliche Hilfswerke engagieren. So arbeiten das Fastenopfer und Brot für Brüder nicht nur zur Bereitstellung gemeinsamer Materialien und Publikationen zur Fastenaktion zusammen, sondern sie tragen zusammen mit Swissaid und Helvetas auch die entwick-

lungspolitische Koordinationsstelle (k3w), den Informationsdienst 3. Welt (i3w) und die Schulstelle 3. Welt (s3w).
Die jüngste Ad-hoc-Arbeitsgemeinschaft ist das Projekt „Entschuldung", getragen von Fastenopfer und Brot für Brüder sowie von Iustitia et Pax und Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, das für die Schweiz Handlungsmöglichkeiten aufzeigen will, um die Ärmsten der Entwicklungsländer von der drückenden Schuldenlast zu befreien. Um die Realisierungschancen dieses Projektes abzuklären, führten die Projektträger am 15. Juni 1987 eine Konsultation mit Vertretern des Bundesamtes für Außenwirtschaft, der Großbanken und der schweizerischen Exportindustrie durch; aufgrund der Konsultationsergebnisse werden zur Zeit Einzelstudien geplant.
Die Ergebnisse dieser Studien bzw. die daraus abzuleitenden politischen Schlußfolgerungen werden zumal in der direkten Demokratie der Schweiz in einem mühsamen Prozeß politischer Meinungs- und Willensbildung zu vermitteln sein. Denn eine wirkungsvolle und zusammenhängende Entwicklungspolitik setzt voraus, daß „sie von der Mehrheit der schweizerischen Bevölkerung mit Überzeugung getragen wird", und „diese Überzeugung muß im politischen Dialog geschaffen werden" (CVP der Schweiz, Die Beziehungen der Schweiz zu den Entwicklungsländern). Deshalb fordert gerade die CVP, praktisch weitgehend die Partei von Katholiken, denn auch: „Insbesondere ist der politische Dialog weiter auszubauen, mit dem Ziel, weite Kreise für eine wirksame und zielgerichtete Entwicklungspolitik gewinnen zu können" (a. a. O.). Für die privaten und namentlich (landes-)kirchlichen Hilfswerke heißt das aber weiterhin und vermutlich zunehmend, zugunsten einer entschiedenen entwicklungsfördernden Bewußtseinsbildung maximale Spendeneingänge hintanzusetzen. Zu hoffen bleibt, daß die Träger dieser Hilfswerke ihre Mitarbeiter dabei nicht im Stiche lassen. *Rolf Weibel*

Kurzinformationen

Vom 3. bis 7. Dezember besuchte der ökumenische Patriarch Dimitrios I. Papst Johannes Paul II.

Der ökumenische Patriarch, das Ehrenoberhaupt aller orthodoxen Kirchen, erwiderte damit den Besuch Johannes Pauls II. im Dezember 1979 in Istanbul (vgl. HK, Januar 1980, 11–13). Zum Abschluß des Rombesuchs von Dimitrios I. unterzeichneten Papst und ökumenischer Patriarch eine *gemeinsame Erklärung*. Die Begegnung in Rom wird darin als „Zeichen der Brüderlichkeit zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche" gewertet. Die Erklärung würdigt die „ersten Resultate und den positiven Ablauf" des theologischen Dialogs zwischen Rom und der Orthodoxie, der nach dem Besuch Johannes Pauls II. beim ökumenischen Patriarchen aufgenommen worden war. Die von der gemischten Kommission angenommenen Dokumente stellten, so die Erklärung, wichtige Beziehungspunkte für die Weiterführung des Dialogs dar: „Da jede unserer Kirchen dieselben Sakramente empfangen hat und sie feiert, erkennen sie besser, daß, wenn die Einheit im Glauben gesichert ist, eine gewisse Verschiedenheit im Ausdruck – oft komplementär – und von einigen Gebräuchen kein Hindernis darstellen, sondern das Leben der Kirche ... bereichern." Die Erklärung enthält eine Absage an „jegliche Form von *Proselytismus* und jede Haltung, die als Mangel an Respekt aufgefaßt wurde oder aufgefaßt werden könnte". Katholiken und Orthodoxe sollten für Gerechtigkeit und Frieden auf internationaler, regionaler und lokaler Ebene zusammenarbeiten. In seiner Predigt bei der Eucharistiefeier am 6. Dezember im Petersdom, an der Patriarch Dimitrios I. teilnahm, wies der Papst darauf hin, daß in den Jahrhunderten vor der Trennung von Ost- und Westkirche Rom nicht nur einen Ehrenprimat, sondern auch eine „wirkliche Verantwortung für den Vorsitz in der Liebe" gehabt habe. Der Heilige Geist solle die Hirten und Theologen beider Kirchen erleuchten, damit sie zusammen nach Formen suchen könnten, in denen der Petrusdienst einen von beiden Seiten anerkannten Dienst der Liebe leisten könne.

Johannes Paul II. hat die Kirche in der DDR zum missionarischen Zeugnis aufgerufen.

Zum Abschluß ihres Ad-limina-Besuchs Ende November empfing der Papst die DDR-Bischöfe zu einer Audienz. In seiner Ansprache nannte es Johannes Paul II. eine der wichtigsten Aufgabe der Katholiken in der DDR, sich zusammen mit den anderen Christen des Landes um die grundlegende Evangelisierung zu bemühen. Der Atheismus und Materialismus in der DDR habe viele Gesichter: „Es bedrängt euch ein alle gesellschaftlichen Bereiche beanspruchender weltanschaulicher Atheismus ... Es bedrängt euch noch mehr der auch anderswo verbreitete praktische Alltagsmaterialismus, der das Herz stumpf und die Augen blind macht." Die Beschränkung der äußeren Mittel und Möglichkeiten, so der Papst, zwinge die Kirche in der DDR zur *Konzentration auf die wesentlichen seelsorglichen Aufgaben*. Die tiefe Christusverbundenheit und Geisterfülltheit könne der Kirche „auch in einer Minderheitensituation überzeugende Strahlkraft und unerschütterliche Hoffnung" verleihen. Johannes Paul II. zitierte den Satz aus der Predigt von Kardinal

Joachim Meisner beim Dresdner Katholikentreffen (vgl. HK, August 1987, 308f.): „Daher ist für uns Christen dieses Land ein Zuhause, weil Christus in ihm wohnt". In ihrem Pastoralbrief von 1986 (vgl. HK, Dezember 1986, 574–578) hätten die Bischöfe in „lobenswert klarer und doch auch differenzierender Sprache" ihren Mitchristen und vor allem den Seelsorgern die „geistigen und praktischen Wege in diese ‚Welt' erschlossen und Kriterien für ein unbefangenes und zugleich selbstbewußtes Vorgehen in den einzelnen Lebensbereichen" entwickelt. Zu dem der Kirche aufgetragenen Dienst gehöre auch der *Einsatz für die Würde des Menschen:* „So werden die Hirten der Kirche auch weiterhin dort ihre Stimme mahnend erheben, wo unveräußerliche Rechte des Menschen in Gefahr sind; Sie werden auch für den Schutz des vorgeburtlichen Lebens eintreten, für den freien Wirkungsraum der Kirche besonders auch in der Unterweisung und Begleitung der Jungen." Die Christen in der DDR, so der Papst, wollten zu Recht ihre Begabungen und Fähigkeiten in ihre Gesellschaft einbringen, ohne dabei ihre Glaubensüberzeugungen verleugnen zu müssen. Johannes Paul II. machte sich auch ausdrücklich die von Kardinal Meisner in Dresden vorgebrachte Bitte zu eigen, die DDR-Katholiken sollten in Zukunft auf ganz normalem Weg nach Rom pilgern können.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken fordert in einer Erklärung die Ausarbeitung einer europäischen Verfassung.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hielt am 20./21. November seine traditionelle Herbstvollversammlung ab. Ein beträchtlicher Teil der Referate und der Aussprache waren neben der *Neuwahl von „Einzelpersönlichkeiten"* Fragen des *organisierten Laienapostolats* im Zusammenhang mit der letzten Bischofssynode und den Bestimmungen des neuen Kirchenrechtskodex zum kirchlichen Vereinsrecht gewidmet. Debattiert wurde auch über ein Papier über *„die Neuorientierung der Agrarpolitik"*. Dieses konnte jedoch nicht verabschiedet werden, sondern wurde zur redaktionellen Überarbeitung und entgültigen Beschlußfassung dem geschäftsführenden Ausschuß zugewiesen. Der einzige schriftliche und nach der Vollversammlung selbst veröffentlichte Beschluß war die *Erklärung „Für eine europäische Verfassung"*. Der Text erinnert daran, daß das europäische Parlament bereits vor gut drei Jahren den „Entwurf eines Vertrags zur europäischen Union" vorgelegt habe. Die Forderung des Zentralkomitees: Aufgrund dieses Entwurfs solle alsbald eine europäische Verfassung beschlossen und in Kraft gesetzt werden. Als wichtigste Elemente einer solchen Verfassung schweben dem Zentralkomitee vor: Eine *europäische Union mit eigener Rechtspersönlichkeit und eigenem Hoheitsgebiet,* dazu Exekutivorgane, die demokratisch legitimiert und parlamentarisch kontrolliert sind, und entsprechend dem Entwurf zur Gründung der europäischen Union nicht näher präzisierte „gemeinsame Aktionen", die zur bisherigen, auf völkerrechtliche Verträge gestützten Zusammenarbeit hinzukommen. Dies alles solle geschehen „unter Achtung der historischen Persönlichkeit der Völker und nach dem Grundsatz der Subsidiarität". Die gleiche Erklärung macht deutlich, daß die europäische Union nicht die endgültige Form europäischer Einigung sein dürfe. Wohl aber würde mit der Ausarbeitung einer Verfassung der „Sprung in einen Zusammenschluß höherer Qualität" erfolgen. Dieser müsse *jetzt* gewagt werden. Endziel sei und bleibe ein „europäischer Bundesstaat".

Baden-Württemberg und Bayern bringen einen Entschließungsantrag für ein Beratungsgesetz zum § 218 StGB ein.

Die Länder Baden-Württemberg und Bayern haben Ende November einen *Entschließungsantrag als Entwurf eines Beratungsgesetzes zum § 218 StGB* eingebracht, der Gesetzesmißbrauch bei Schwangerschaftsabbrüchen vermeiden oder wenigstens einschränken soll. Die Initiative dazu ging von Baden-Württemberg aus, wo die CDU-Alleinregierung sich durch einen Parteitagsbeschluß der Landes-CDU von Ende August in die Pflicht genommen sah, und wohl auch angesichts der Landtagswahlen im Frühjahr Handlungsbedarf erkannte. Bayern schloß sich der Initiative an. – Der Entschließungsantrag der Süd-Länder präzisiert in Teilen den Koalitionsbeschluß vom Frühjahr dieses Jahres zum gleichen Sachverhalt und geht – in einigen Punkten – zugleich über die bisher nicht näher konkretisierte Bonner Initiative hinaus. Die wichtigsten Bestimmungen des Entwurfs: Beratung und Indikationenstellung müssen *personell* und *räumlich* getrennt werden. Zwischen Beratung und Indikation muß eine gewisse *Frist* verstreichen. Indikationen sollen nur von „besonders qualifizierten Ärzten" gestellt werden dürfen: Entweder vom Gynäkologen oder vom Hausarzt, der sich auch über das familiale und soziale Milieu ein Bild machen kann. Und die Indikationenstellung muß *schriftlich begründet* werden. Ohne Einhaltung der Meldepflicht soll es nach dem Entschließungsantrag keine Abrechnungsmöglichkeit über die Krankenkassen geben. Diese selbst sollen verpflichtet werden, eine *besondere Statistik* über die abgerechneten Schwangerschaftsabbrüche getrennt nach Indikationen zu führen. Neben den gesetzlichen Maßnahmen werden auch zusätzliche *soziale Hilfsprogramme* gefordert. Nach dem Modell der Bundesstiftung „Mutter und Kind" sollen die Länder finanziell entsprechend ausgestattete Stiftungen für „Familien in Not" einrichten. – Die Bischöfe von Freiburg und Rottenburg haben die Initiative ihrer Landesregierung ausdrücklich begrüßt. In einer Erklärung der beiden Bischöfe heißt es: „Wenn die vorgeschlagenen Maßnahmen in die Praxis umgesetzt werden, sind wichtige Forderungen der Kirche erfüllt mit dem Ziel, das Leben zu respektieren und grundsatzwidrigen Mißbräuchen besonders mit der Notlagenindikation entgegenzuwirken." In der gleichen Stellungnahme bedauern die Bischöfe jedoch, „daß weiterhin und besonders ange-

sichts des Mißbrauchs der Notlagenindikation die Finanzierung der Abtreibung durch die Krankenkassen bestehen bleibt".

Eine für Mitte Dezember geplante katholisch-jüdische Konferenz wurde von jüdischer Seite abgesagt.

Vom 14. bis 17. Dezember sollte diese Konferenz in Washington stattfinden und sich vor allem mit dem Verhalten der katholischen Kirche während des Zweiten Weltkrieges beschäftigen. Dabei hätte es auch das vom Vatikan im Spätsommer angekündigte Dokument über den Holocaust gehen sollen (vgl. HK, Oktober 1987, 460). Gesprächspartner auf jüdischer Seite ist die „Jewish Conference in Interreligious Consultations", eine Organisation, der u. a. der Jüdische Weltkongreß und weitere internationale und amerikanische jüdische Gremien angehören. Als Gründe für die Verschiebung werden von einigen jüdischen Gruppen strittige Fragen genannt wie die Seligsprechung *Edith Steins* (vgl. HK, Juni 1987, 267 f.), der Besuch des österreichischen Bundespräsidenten *Kurt Waldheim* im Vatikan (vgl. HK, August 1987, 352 f.) und Äußerungen des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzingers*, in einem Interview der italienischen katholischen Wochenzeitung Il Sabato (24. 10. 87). Ratzinger weist darin darauf hin, daß der Papst einerseits Respekt vor den Überzeugungen der Juden zeige, andererseits dem jüdisch-christlichen Dialog eine theologische Richtung gebe, die von zweierlei ausgehe: der Einheit mit dem Glauben Abrahams und der Wirklichkeit Jesu Christi, in dem – für die Christen – der Glaube Abrahams seine Vollendung finde. Kardinal Ratzinger hat seine Äußerungen unterdessen in einem Schreiben an Kardinal *Willebrands*, den Präsidenten des Einheitssekretariates, dem auch das vatikanische Komitee für die Beziehungen zum Judentum angegliedert ist, erläutert. Einige Vertreter des Judentums sehen in Ratzingers Interview-Äußerungen einen Rückschritt im jüdisch-christlichen Dialog gegenüber den Auffassungen des Papstes. Auch durch die Erläuterungen Ratzingers, die sich nur in Nuancen vom Interview unterscheiden, sehen sie sich nicht zufriedengestellt. Ratzingers jüdische Kritiker vermissen bei ihm einen ausreichenden Respekt vor der Autonomie des Judentums, wodurch ein wirklicher Dialog unmöglich werde.

Bücher

„Historikerstreit". Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Serie Piper, Band 816. 397 S. 17,80 DM.

Was Historikerstreit genannt wird, hat sich im wesentlichen in den letzten anderthalb Jahren abgespielt. Er, der mehr ein politisch-publizistischer als ein wissenschaftlich-akademischer ist – schon daran als solcher erkennbar, daß er von Zeithistorikern, Politikwissenschaftlern und Politik-Philosophen hauptsächlich in den großen Tages- und Wochenzeitungen ausgetragen wurde (Frankfurter Allgemeine Zeitung, Die Zeit). Es geht im Kern zwar wohl – wie es im Untertitel angedeutet wird – um die sehr kontroverse zeitgeschichtliche Aufarbeitung der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Darin hineinverwoben ist aber die Frage nach der „Einordnung" des Nationalsozialismus in die Geschichte Deutschlands überhaupt. Wie weit er geschichtlich quasi deutschem Wesen entspringt und seine Untaten – vor allem die Judenvernichtung – auch von daher erklärt werden müssen oder ob dessen „Einzigartigkeit" im Vergleich zu anderen geschichtlich gesehenen Barbareien oder auch außerhalb jeden Vergleichs als „Betriebsunfall" (vgl. auch ds. Heft S. 22) zu deuten ist, der das „Wesen" deutscher Geschichte im Kern nicht berührt, um diese Folge geht es. Mehr noch: Die ganze Dokumentation, die neben den wichtigsten Beiträgen zur Kontroverse auch viele entbehrliche Texte enthält, die offensichtlich wegen der Prominenz der Autoren (z. B. eine Reihe von Leserbriefen) abgedruckt wurden, ist ein beredtes Zeugnis dafür, wie schwer sich nicht nur Zeitgeschichtler, sondern die bundesdeutsche intellektuelle Elite insgesamt von den unterschiedlichen politischen Vorverständnissen her mit einer sachlichen Auseinandersetzung über die „Einordnung" des Nationalsozialismus in die deutsche Geschichte immer noch tut. Die geradezu abstrusen Spekulationen *Ernst Noltes* über Hitlers „asiatische" Tat mit ihren konstruierten kausalen Abhängigkeiten (von Auschwitz vom Archipel GULAG) (vgl. S. 45 ff.) sind dafür ebenso bezeichnend wie *Jürgen Habermas'* Rundumschlag gegen „konservative Historiker" (S. 62–76), den übrigens *Imanuel Geiss* (S. 373–380) in einem ursprünglich in den „Evangelischen Kommentaren" erschienenen Beitrag am überzeugendsten zurechtrückt. Selbst die Feststellung eines so ausgeglichen argumentierenden Autors wie *Christian Meier*, wir hätten wohl trotz der deutschen Teilung keine Probleme im Verhältnis zu unserer Geschichte, lägen da nicht „die Jahre von 1933 bis 1945 zwischen uns und unserer Geschichte" (S. 49), liest sich da noch wie eine halbe Freudsche Fehlleistung. Es ist wohl tatsächlich so, daß insbesondere angesichts der Judenvernichtung durch Nazideutschland alle Gesetze, durch die Vergangenes zu Vergangenem wird (vgl. Nolte, S. 42), außer Kraft gesetzt sind. Insofern ist ge-

rade der in dem Piper-Band dokumentierte Historikerstreit nicht nur zeitgeschichtlich im Sinne seines Gegenstandes, sondern als Aussage über unser eigenes Gegenwartsbewußtsein zu lesen. *D. S.*

MICHAIL GORBATSCHOW. **Perestroika.** Die zweite russische Revolution – Eine neue Politik für Europa und die Welt. Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf. München 1987. 344 S. 36,– DM.

Spätestens seit Stalin sind Sowjetführer kaum noch als Autoren hervorgetreten; schon gar nicht als solche, die ohne systematische ideologische Begründung und Rechtfertigung der eigenen weltanschaulichen Position und des marxistisch-leninistischen Staats- und Gesellschaftsverständnisses westlichen Lesern publikumswirksam die Revolutionierung (Umgestaltung) des eigenen Systems erläutern und so zugleich den Glauben eben dieses Lesers in die Veränderungsbereitschaft und Veränderungsfähigkeit in den Dienst des Systems selbst nehmen. Und schon gar nicht wollten sie sich bisher zu Vorreitern eines blockübergreifenden „neuen Denkens" machen. Aber bei Gorbatschow ist eben – unabhängig von der Frage, wieweit er schon fest genug im Sattel sitzt oder selbst bereits wieder um seine Machtstellung bangen muß – alles anders. Gorbatschow schreibt nicht nur, wie seine Übersetzer (s. Börsenblatt, 24. 11. 87) feststellen, „in der Tradition der Leninschen Volksrede". Er ist ganz offensichtlich der erste Sowjetführer, der nicht erst auf dem Washingtoner Gipfel (vgl. ds. Heft, S. 4) bewiesen hat, daß er medienwirksam sich bewegt wie ein Westler unter Westlern und damit den Sowjetstaat besser „verkauft" als jeder seiner Vorgänger. Aber genau das tut er und tun seine Zuarbeiter in dem Buch auf exzellente Weise. Manche Passage selbst über „Demokratie" und „Rechtsstaatlichkeit" („Es kann keine Wahrung des Rechts ohne Demokratie geben. Ebensowenig kann Demokratie Bestand haben ohne die Herrschaft der Gesetze; denn die Gesetze sind dazu da, die Gesellschaft [die Gesellschaft?] vor Machtmißbrauch zu schützen und die Rechte und Freiheiten der Bürger ... zu garantieren", S. 132) könnte auch von einem Harvard-Politologen geschrieben sein. Freilich über Konkretisierung von Menschenrechten, solcher individueller, nicht „gesellschaftlichen" Art und vor allem für solche Bürger, die nicht in allem systemkonform denken, liest man in Gorbatschows „Perestroika" nichts und über freiheitsfreundlichere religionspolitische Absichten, sei es des Autors selbst, sei es gar der kollektiven Kremlführung, weniger als nichts. Das „Geheimnis" des Buches: Gorbatschow „mußte" es schreiben, um durch Sympathiewerbung beim westlichen Leser (es ist ja ein „westliches" Buch, dessen Weltrechte bei Harper & Row, New York, liegen, und die Übersetzung ins Deutsche kommt aus dem Amerikanischen) die Position des „Autors" gegenüber den Perestroika-Gegnern im eigenen Machtblock und im eigenen Politbüro zu festigen. Und man muß ihm dabei Erfolg wünschen, der Menschen in der Sowjetunion willen und auch weil das Sowjetsystem wohl nur, wenn Gorbatschow Erfolg beschieden ist, Aussicht geben dürfte, sich auch in *den* Fragen weiterzuentwickeln, die in „seiner" Perestroika noch nicht oder überhaupt nicht angesprochen sind. Daß das Buch auf jeden Fall lesenswert ist, auch wenn es Dauerbeobachtern keine Novitäten bietet, braucht nicht noch gesondert betont zu werden. *D. S.*

Lexikon der katholischen Dogmatik. Herausgegeben von Wolfgang Beinert. Verlag Herder, Freiburg 1987. 624 S. 68,– DM (Paperback); 88,– DM (geb.).

Das vom Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert herausgegebene „Lexikon der katholischen Dogmatik" füllt eine Lücke. Schließlich gibt es in der deutschsprachigen katholischen Theologie derzeit kein Werk, das den Stoff der zentralen theologischen Disziplin Dogmatik auf dem gegenwärtigen Reflexionsstand in einem Band zusammenfaßt. Das Lexikon berücksichtigt alle dogmatischen Traktate, deren Stichwörter jeweils von einem Theologen verfaßt sind (eine Ausnahme macht die Christologie, die sich zwei Autoren teilen). Die Nomenklatur berücksichtigt sowohl die klassischen Begriffe wie die Themen, die erst im Zug der theologisch-kirchlichen Neuorientierung der letzten Jahrzehnte dogmatische Relevanz bekommen haben: Der „Limbus" oder der „Character indelebilis" sind also ebenso vertreten wie die „Sinnfrage" die „Kollegialität" oder die „Charismatische Erneuerung". Die allermeisten Artikel sind nach einem einheitlichen Schema aufgebaut, das der Art und Weise entspricht, wie die Themen im theologischen Lehrbetrieb heute gewöhnlich behandelt werden. Auf die biblischen Grundlagen folgt der dogmen- und theologiegeschichtliche Befund; dann werden die lehramtlichen Aussagen angeführt und theologische Erläuterungen geliefert. Als vierter Punkt ist fast durchgängig die ökumenische Perspektive einbezogen. Diese Aufgliederung der einzelnen Artikel macht das Lexikon übersichtlich und erleichtert den Zugriff auf die Information (eine begrüßenswerte Hilfe sind im übrigen auch die zahlreichen Schaubilder, Tabellen und Graphiken, etwa bei einem so diffizilen Thema wie der Gnadenlehre). Man hätte mit dem Schema aber etwas weniger schematisch umgehen können; wo etwa zu einem der Gliederungspunkte nur ein Satz steht, stößt es an seine Grenzen. Das Lexikon ist in seiner Sprache durchweg benutzerfreundlich. Nicht zuletzt bei einigen längeren Artikeln sind den Autoren der systematischen Erläuterung wahre Kabinettstücke gelungen. Anderes ist fast zu knapp dargestellt, etwa wenn in wenigen Zeilen verschiedene theologische Positionen aufgezählt werden. Der gegenwärtige Diskussionsstand kommt im ganzen recht gut zum Ausdruck, offene Fragen und Probleme werden benannt. Das „Lexikon der katholischen Dogmatik" ist ein nützliches Arbeitsinstrument. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BALTHASAR, HANS URS von. **Theologie und Heiligkeit.** In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 16 Heft 6 (November 1987) S. 483–490.

„Theologie kann, vom Evangelium aus betrachtet, nichts anderes sein als eine Form der Zeugnisablegung der gesendeten Christen für ihren sendenden Herrn." Von diesem Leitsatz ausgehend nennt Hans Urs von Balthasar einige Elemente der „inneren Form" christlicher Theologie. Wo eine Wissenschaft, die sich als Theologie bezeichne, nicht mehr Nachfolge des apostolischen Zeugnisses und damit in der Sendung Jesu und der sie tragenden Heiligkeit sei, habe sie aufgehört, für den kirchlichen Glauben belangvoll zu sein. Vom normativen Anfang, der die Fülle der Offenbarung schon organisch auseinanderfalte, könne nichts weggestrichen werden, „ohne daß das ursprüngliche Zeugnis verlassen, zumindest verarmt wird". Das theologische Zeugnis sei um so fruchtbarer, je mehr sich ein subjektiv-heiliger Zeuge aus der objektiven, in die Kirche gelegten Heiligkeit nähre. Innerhalb der Versuche, die „regula fidei" besser zu verstehen, sei sehr viel Raum für Diskussion und Kritik an theologischen Meinungen und Hypothesen. „Jedoch muß davor gewarnt werden, innerhalb der grundlegenden Artikel eine ‚hierarchia veritatum' aufzustellen; ihr gegenüber kann man immer fragen: Welche Glaubenswahrheiten stellen Sie auf die unterste Stufe, halten sie praktisch für entbehrlich?"

STAATS, REINHART. **Pontius Pilatus im Bekenntnis der frühen Kirche.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 84 (November 1987) S. 493–513.

Die Frage, warum in den beiden großen altkirchlichen Glaubensbekenntnissen (Apostolikum und Nizänum) der Name des Pontius Pilatus auftaucht, wird gewöhnlich mit dem Hinweis auf das antidoketische Interesse der frühen Kirche beantwortet. Mit der Nennung des römischen Statthalters habe man außerdem die Historizität des Kreuzestodes Jesu sichern wollen. Staats vertritt demgegenüber die These: „Die Auffassung, daß der Pilatus-Name in der frühchristlichen Glaubensregel als bloße Angabe des Datums und der Historizität des Kreuzestodes Jesu zu verstehen ist, steht im Widerspruch zur christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte." Der ursprüngliche Sinn der Pilatusformel im Glaubensbekenntnis war seiner Analyse der Texte nach ein martyrologischer: „Wie Christus vor Pilatus, so wollte die frühe Kirche vor den politischen Machthabern öffentlich ihr christliches Zeugnis geben." Staats verweist auf die vermutlich älteste Pilatusformel in bekenntnisgebundenem Kontext, die Stelle 1 Tim 6, 13. Dort ist die Rede vom „guten Bekenntnis", das Jesus Christus vor Pilatus abgelegt hat. In der Märtyrerkirche des zweiten Jahrhunderts mußte die Erinnerung an dieses Moment der Passionsgeschichte aktuell wirken; die Literaturform der Märtyrerakten lehnte sich eng an die Passionsgeschichten der Evangelien an.

Kultur und Gesellschaft

CZEMPIEL, ERNST-OTTO. **Abrüstung und die Zukunft Europas.** In: Merkur Jhg. 41 (Dezember 1987) Heft 12, S. 1060–1076.

Nach der Unterzeichnung des INF-Abkommens über die Abschaffung der Mittelstreckenraketen größerer und mittlerer Reichweite in Europa zwischen der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten und angesichts weiterer geplanter und absehbarer Abrüstungsschritte zwischen den beiden Weltmächten stellen sich neue, das Kräftegleichgewicht zwischen Ost und West betreffende Fragen. Der Autor geht der Frage nach der zukünftigen Rolle Europas dabei nach. Das Abkommen über die Mittelstreckenwaffen sei kein Betriebsunfall eines alternden US-Präsidenten. Es sei Teil eines neuen Trends zwischen den Supermächten, auf den sich die Europäer einzustellen hätten. Europa habe einen Aufmerksamkeitsverlust erlitten. Gerade eine unreflektierte, hurtige Öffnung nach Osten, mit der die Bundesrepublik auf den Silberstreif der Abrüstung reagiert habe, lasse es westlichen Politikern ratsam erscheinen, über die Folgen einer Abrüstung für Europa nachzudenken. Die Bundesrepublik müsse sich besonders darum kümmern, daß der Raum, den eine sich rückbildende amerikanische Macht freigebe, von Westeuropa gefüllt werde und nicht von Westdeutschland, von einer verstärkten Westintegration statt einem Rückfall in den Nationalstaat.

ROLLIN, FRANCE. **La mixité à l'école.** In: Etudes (Dezember 1987) S. 609–621.

Eine „erste Bilanz" – so sein Untertitel – möchte dieser Beitrag zum Thema *Koedukation* darstellen. Es geht darin nicht um ein Ja oder Nein zur Koedukation, sondern um die Frage nach den Grenzen dieses je nach Schultyp in Frankreich seit rund 20 bzw. 30 Jahren eingeführten Schulkonzeptes. Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß die großen Hoffnungen, die man einmal in die Koedukation gesetzt habe, nur schwer hätten erfüllt werden können. Die Umgangsweise der Jugendlichen hätte sich zwar verändert, aber die Schule sei nicht die einzige Ursache solcher Verhaltensänderungen. Im übrigen hätten sich die kulturell beeinflußten Verhaltensweisen, die schulischen Interessen und die beruflichen Orientierungen nicht so verändert, wie es eigentlich notwendig wäre, um Jungen und Mädchen besser auf das Leben als Erwachsene vorzubereiten. Im Fall geschlechtsspezifischer Verhaltensstereotypen kommt der Autor sogar zum Ergebnis, daß diese durch die Koedukation eher *gefestigt* als verändert würden: In einer gemischtgeschlechtlichen Gruppe definiere man sich stärker im Kontrast zum anderen und erfülle eher die diffusen geschlechtsspezifischen Erwartungen als in einer gleichgeschlechtlichen Gruppe.

Kirche und Ökumene

SIEBEN, HERMANN JOSEF. **Das Nationalkonzil im frühen Selbstverständnis, in theologischer Tradition und in römischer Perspektive:** In: Theologie und Philosophie Jhg. 62 Heft 4 (1987) S. 526–562.

Der Beitrag enthält eine Fülle von Material zum Nationalkonzil, einem Synodentyp, der im frühen Mittelalter erhebliche Bedeutung hatte (Nationalkonzilien gab es vor allem in Spanien und im westfränkischen Reich, aber auch in Deutschland und Italien), dann aber zugunsten des päpstlichen Anspruchs zurückgedrängt wurde. Sieben möchte den Rückgriff auf die Nationalkonzilien als Beitrag zur aktuellen Diskussion über den Status der Bischofskonferenzen verstehen: Ihnen kommt das alte Institut des Nationalkonzils am nächsten. Die Forderung nach Nationalkonzilien zur Beratung und Klärung der Probleme der Kirche in einzelnen Ländern taucht in Spätmittelalter und früher Neuzeit in Schriften zur Kirchenreform auf; im Frankreich des 17. Jahrhunderts zeigten nicht nur gallikanische, sondern auch prorömische Theologen großes Interesse an den Nationalkonzilien. Das römische Mißtrauen gegenüber Nationalkonzilien zeigte sich u. a. auf dem Trienter Konzil. Mitte des 19. Jahrhunderts beschied Rom Bitten des deutschen und französischen Episkopats um die Abhaltung von Nationalsynoden abschlägig: „Solche Synoden paßten offensichtlich nicht in das Grundkonzept, das Pius IX. für sein Pontifikat von Anfang an entworfen hatte." Demgegenüber wurden Nationalkonzilien dort (etwa in den USA) genehmigt, wo Gefahren für den römischen Primat nicht zu erwarten waren.

Notizen

Gegen den absoluten Heilsanspruch im politisch-gesellschaftlichen und im persönlichen Bereich" mit religiöser Begründung hat sich die Berliner Bürgermeisterin und Schulsenatorin *Hanna-Renate Laurien* (CDU) gewandt. „Wer Politik mit religiösem Eifer vertritt, landet bei Khomeini." Es gebe in den konkreten politischen Fragen „keine christlichen Essentials mit Ausschlußcharakter". Das Zweite Vatikanische Konzil habe auch keine „Festlegung auf eine Gesellschaftsordnung" vollzogen, doch sei mit der Forderung nach Freiheit und Menschenwürde, Gerechtigkeit und Recht „nachdrücklich der Vorrang der Demokratie" ausgesprochen.

Gerüchten, der Vatikan plane eine Art „*Kirchensteuer für die Weltkirche*", ist der Präsident der Wirtschaftspräfektur des Heiligen Stuhles, Kardinal *Giuseppe Caprio,* einem Interview mit der in Mailand erscheinenden Zeitschrift „Jesus" entgegengetreten. Für die wachsenden Haushaltsschwierigkeiten des Vatikans seit Ende der siebziger Jahre machte der Kardinal neben dem eher bescheidenen Personalzuwachs (von 2588 auf 3206 in den letzten 15 Jahren) die gestiegenen Lohnkosten, die hohe Inflationsrate der Lira und die Zunahme der Zahl von Kurienbehörden (zwischen 1970 und 1985 von 37 auf 47) verantwortlich. Entsprechend müsse der Vatikan immer mehr auf Spenden zurückgreifen (vgl. ds. Heft S. 8). Leider sei mit Ausnahme einer außergewöhnlichen Steigerung 1986 der *Peterspfennig* praktisch konstant geblieben. Kardinal Caprio legte Wert auf die Feststellung, daß der vatikanische Haushalt weder durch die IOR-Verluste im Skandal um den Banco Ambrosiano noch durch die Papstreisen belastet werde.

Bei Konzerten in Kirchen soll keine „nicht religiös inspirierte" Musik aufgeführt werden. Diese Richtlinie findet sich in einem *Dokument der vatikanischen Gottesdienstkongregation* vom 5. Dezember, das grundsätzliche Überlegungen und praktische Hinweise zur Musik im Gottesdienst und zu Konzerten in Kirchen enthält. Das Dokument (wir werden im nächsten Heft ausführlicher auf es zurückkommen) möchte den Bischöfen dabei helfen, „gültige pastorale Entscheidungen zu treffen", wobei sie auf die sozio-kulturelle Situation Rücksicht nehmen sollen. Die Bestimmungen des Dokuments sollten, so heißt es, keine mangelnde Wertschätzung der Musik bedeuten.

Der *Rat der Katholischen Europäischen Bischofskonferenzen* (CCEE) tagte Ende November in Ljubljana. Bei der Tagung in der slowenischen Hauptstadt (der dortige Erzbischof *Alois Šuštar* war langjähriger Sekretär der CCEE) ging es vor allem um die Vorbereitung von Veranstaltungen, die vom Rat getragen oder mitgetragen werden: Im Herbst 1988 findet in Erfurt das vierte ökumenische Treffen von CCEE und KEK (der Konferenz Europäischer Kirchen) statt; es steht unter dem Motto „Dein Reich komme". Das nächste Symposium der europäischen Bischöfe soll im Oktober 1989 in Rom stattfinden und der Haltung zu Leben und Tod gewidmet sein.

Zum neuen Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg wurde am 25. November 1987 der Stuttgarter Prälat *Theo Sorg* (58) gewählt. Er erhielt 106 von 109 abgegebenen Stimmen. Sorg tritt im April dieses Jahres die Nachfolge von Landesbischof *Hans von Keler* an, als dessen theologischer Stellvertreter er seit 1983 amtiert. Sorg, der im württembergischen Pietismus beheimatet ist, ist auch Vorsitzender der „Arbeitsgemeinschaft missionarische Dienste" in der EKD, die im Februar 1987 in Stuttgart einen sehr gut besuchten und viel beachteten Pfarrerkongreß über „Gemeinde bauen in der Volkskirche" veranstaltete (vgl. HK, April 1987, 159–161).

Gegen die Aufnahme von Türken- und Judenwitzen in Schulbücher hat sich der Präsident der Katholischen Aktion Österreichs, der Fernsehjournalist *Paul Schulmeister,* gewandt. Konkret ging es dabei um das Kapitel „Humor kennt keine Grenzen", in dem erst im Sommer 1987 vom Österreichischen Unterrichtsministerium approbierten Buch „Lebendige Sprache II", wo einzelne Stellen von „Rassenhaß" und krasser Menschenverachtung gekennzeichnet seien. Die Unterrichtsministerin *Hilde Havlicek* bezeichnete die Texte „als richtigen, provokanten und pointierten Einstieg". Schulmeister bezeichnete die Haltung der Ministerin als „unbegreiflich" und qualifizierte diese als „empörende Empfindungslosigkeit" speziell angesichts der besonderen aktuellen Situation Österreichs. (Gemeint waren damit vor allem Anzeichen eines wieder lauter werdenden Antisemitismus im Zuge der Auseinandersetzungen um Bundespräsident Waldheim.)

In scharfer Form hat sich der französische Theologe und Professor am Pariser Institut Catholique, *Pierre Grelot,* gegen eine Kompromißlösung im Fall Lefebvre ausgesprochen, in der die spezifischen Anliegen des Konzils nicht ausreichend berücksichtigt würden (vgl. La Croix, 5.12.87). Eine Lösung auf der Basis der nicht neuen und „zweideutigen" Formel „Annahme des im Sinne der Tradition interpretierten Zweiten Vatikanischen Konzils" bezeichnet Grelot als eine „Komödie", da das Konzil ein „entscheidendes Element der wahren Tradition, der lebendigen Tradition" sei. Das Gegenteil zu behaupten nennt Grelot eine „Beleidigung", eine „radikale Untreue" gegenüber der Tradition von zwanzig Jahrhunderten und dem Leben der Kirche.

Anfang Dezember, wenige Wochen nach dem Tod des slowakischen Bischofs *Julius Gábriš* (Tyrnau), starb im Alter von 82 Jahren der Apostolische Administrator von Olmütz, *Josef Vrana.* Vrana, erklärter Anhänger der Friedenspriestervereinigung Pacem in terris und schon vor seiner Bischofszeit dem Prager Regime nicht minder entgegenkommend als den führenden Pacem-in-terris-Leuten, kam, als er 1973 Apostolischer Administrator wurde, mehr durch das Insistieren des Prager staatlichen Kirchenamtes als durch den Willen des Apostolischen Stuhles und die Geistlichkeit seiner Diözese ins Amt. An seiner Beerdigung nahm als Vertreter Roms Sondernuntius *Francesco Colasuonno* teil. Nach dem Tod von Vrana werden nur noch drei der 13 Diözesen in der ČSSR von Bischöfen (davon nur zwei von residierenden) geleitet.

Anläßlich des zehnjährigen Bestehens der internationalen christlichen Solidaritätsbewegung „*Christian Solidarity International*" (im gewissen Sinn eine christliche, auf den Schutz benachteiligter oder verfolgter Christen und christlicher Gruppen gerichtete Parallelaktion zu Amnesty International) machte der österreichische Orientalist und Publizist *Karl Binswanger* auf *mangelnde Religionsfreiheit für Christen in islamischen Ländern* aufmerksam. Im Mittelpunkt standen dabei nicht Länder wie Saudi-Arabien, der Iran oder der Sudan, sondern die in ihrer Staatlichkeit säkular verfaßte *Türkei.* Binswanger wies u. a. darauf hin, daß den syrisch-orthodoxen und chaldäisch-katholischen Christen weder Religionsunterricht noch eine eigene Priesterausbildung zugebilligt werde. Für die Christen in der Türkei insgesamt gelte, daß oft allein schon ein christlicher Vorname zur Diskriminierung führt. Die Türkei würde, wie die anderen islamischen Länder des Nahen Ostens, die „Christenfrage" nur noch als Restproblem behandeln, was auch damit zusammenhänge, daß, während in der Türkei der Jahrhundertwende noch ca. 30 Prozent der Einwohner Christen waren, heute nur noch wenig Christen auf türkischem Staatsgebiet leben.

Beilagenhinweis

Einer Teilauflage dieses Heftes liegt ein Prospekt des Katholischen Bildungswerkes Bonn, bei.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 2 · 42. Jahrgang · Februar 1988

Mindestens ebenso wichtig wie die Erforschung des Biotops von Tieren ist die Erkenntnis über das Soziotop des Menschen.

Annie Berner-Hürbin

Wir brauchen eine neue Wertedebatte

In den siebziger Jahren wurde eine ausgedehnte Diskussion über Grundwerte geführt. Sie fand ihren Niederschlag auf Verbandstagen, in bischöflichen Erklärungen und in Eingangspassagen von Parteiprogrammen. Sie zog sich eine Zeitlang hin und versandete. Einiges aus jener Diskussion ist zwar wie selbstverständlich in die öffentliche Moralsprache eingegangen. Man spricht weiterhin von „der Wertordnung unseres Grundgesetzes", über „Probleme des Wertbewußtseins im freiheitlichen Verfassungsstaat", läßt hin und wieder jemanden über „Wertewandel" referieren und klagt über „Wertezerfall". Aber große Spuren hat die Debatte der siebziger Jahre nicht hinterlassen.

Die Diskussion von einst ist versandet

In der Rückschau wundert das niemanden. Die Auseinandersetzung entzündete sich zwar an recht konkreten Dingen. Entscheidender Auslöser – nicht Grund – war das kirchliche Unbehagen – vor allem auf katholischer Seite – an den *rechtspolitischen Reformen der sozialliberalen Koalition.* Geführt aber wurde sie übermäßig *abstrakt* – vor allem im politischen Raum – über letzte allgemeine Werte, verstanden als politische Zielsetzungen, an die alles politische Handeln gebunden sein muß, das sich an der Würde des einzelnen *und* am allgemeinen Wohl zugleich orientiert: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in der Sprache der Französischen Revolution; Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität in der Fassung bundesdeutscher Parteiprogramme. Solche Grundsätzlichkeit riß niemanden vom Stuhl. Brisant werden oberste Prinzipien und Handlungsziele ja erst, wo sie in konkrete Entscheidungen überführt werden.

Zudem wurde viel aneinander vorbeigeredet: Die politische Seite verstand die Grundwertedebatte vor allem als *Legitimationsvorgang.* Säkulare Parteien haben sich nach dem Auslaufen der großen Welterklärungsmodelle des 19. Jahrhunderts im Gemeinwesen und vor allem gegenüber ihren Wählern und Anhängern neu auszuweisen. Werte, Grundwerte als politische Handlungsziele sind für sie typische *Säkularisate.* Sie legen den Verzicht auf letzte Welterklärungen frei und verdecken zugleich das *Fehlen eines metapolitischen Konsenses.* Sie sind exakt im Sinne Martin Heideggers „Ersatz für das Metaphysische".

Die *kirchliche Seite* hatte Konkreteres im Sinn. Sie beunruhigte der angebliche oder tatsächliche Schwund an gemeinsamen sittlichen Grundüberzeugungen in der Bevölkerung. Ihre Kritik richtete sich an den Gesetzgeber, der dem Schwund solcher Grundüberzeugungen – siehe § 218 ff StGB, siehe Familien- und Ehegesetzgebung – vorarbeite. Man focht vehement, wer denn für die Konsensfähigkeit von sittlichen Grundüberzeugungen in freiheitlichen Gesellschaften zuständig sei, wer sie unterminiere und wer sie zu fördern habe. Man blieb weitgehend uneinig über die Rolle des Staates in diesem Prozeß. Man traf sich eine Zeitlang bei der Frage des Verhältnisses von Ethik und Recht. Fand aber auch da über die grundsätzliche Feststellung hinaus, das Recht könne seine Funktion nicht unabhängig von den ihm vorausliegenden ethischen Grundprinzipien erfüllen, und das Recht habe seinerseits eine ethosbildende Funktion, keinen ins Konkrete hinreichenden gemeinsamen Nenner.

Das fast ergebnislose Ausrinnen der Grundwertedebatte von einst sollte nicht davon abhalten, gerade jetzt eine neue zu entfachen. An zugespitzten Herausforderungen fehlt es nicht: Von der Landwirtschafts- bis zur Bevölkerungspolitik, von der Subventionsethik bis zum Umgang mit der Kernenergie (vgl. ds. Heft, 57), vom Politikverständnis der Politikvermittler bis zu Entsolidarisierungseffekten gefälligkeitsdemokratischer Wohlfahrtsversprechen, von der Fortpflanzungsmedizin bis zum Datenschutz.

Eine neue Debatte müßte *konkreter,* vor allem *lebensweltlicher* ansetzen und die großen Abstraktionen zunächst

einmal hinter sich lassen. Nur ein Aufspüren der Wertgehalte in den jeweiligen politischen Handlungssituationen mit ihren gesellschaftlichen Verschränkungen dürfte auch die Ausgangsfrage der ursprünglichen Debatte beantworten helfen, wieweit der ethische Konsens tatsächlich geringer wird. Es könnte ja auch der Fall eintreten, daß, wenn man in den Fragen praktischer Gestaltung näher zueinander kommt, auch der Konsens in den Begründungen wieder wächst.

Neue Herausforderungen bedürfen einer neuen Debatte

Aber wie dem auch sei, es gibt Hinweise zuhauf, daß sich von der Praxis her *immer mehr Entscheidungsfragen zu Wertfragen verdichten.* Dahinter wird ein sehr komplexer lebensweltlich-sozialer Hintergrund sichtbar, auf dem Wertfragen weitgehend vorentschieden werden. Auffallend sind dabei nicht nur zunehmende Begründungs-, sondern schlicht Erkenntnisnöte in bezug auf das, was in einer bestimmten Situation zu tun geboten ist. Das gilt für den Handlungskontext selbst, vor allem soweit er politisch, also auf das Gemeinwesen bezogen ist.
Ein bezeichnendes Feld mit entsprechender Symptomatik bietet der *gegenwärtige wirtschaftliche Strukturwandel und dessen Folgen.* Konkret, was ist in Rheinhausen richtig: den Betrieb schließen oder die Arbeitsplätze an Ort und Stelle, genauer betriebseigen erhalten? Verträgt sich das erstere mit den sozialen Anrechten der betroffenen Arbeitnehmer? Verträgt sich das letztere mit der mittel- und langfristigen wirtschaftlichen Zukunftsicherung der Bevölkerung an der Ruhr, auch der jetzt unmittelbar betroffenen Arbeitnehmer? Gerechtigkeit, Solidarität, innerer Frieden gut und recht – aber wie sie konkret verwirklichen, wie Nah- und Fernziele einander zuordnen? Ist *die* Wirtschaftsgesellschaft sozial gerechter und solidarischer, die versucht, rechtzeitig sich auf strukturelle Gewichtsverschiebungen einzustellen, auch wenn sie dabei Betroffenen Umschulung, längere Anfahrtswege, Wohnungswechsel, in Grenzen auch eine Absenkung des Einkommens zumutet, oder diejenige, die Lebens- und Arbeitsbedingungen zu garantieren sucht, *wie* sie sind?

Wie ist das bei dem Bauern, dessen Betrieb unrentabel wird? Wo gibt es ethische Grenzen für das Subventionswesen? Gibt es ein grundlegendes Recht zur *Konservierung von Lebensverhältnissen mit staatlicher Garantie?* Gehen hier nicht wirtschaftliche Rationalität, persönliche Ansprüche und organisierte Interessen weit auseinander? Natürlich verbietet schon der erste Verfassungsartikel (Würde des Menschen), daß kein einzelner, keine Gruppe und keine Branche einer wie immer zu gestaltenden Zukunft geopfert wird. Aber gerade kirchliche Solidaritätsgruppen und auch manche Sozialethiker gehen von einem sehr statischen, im *Zeit- und Entwicklungshorizont verkürzten Verständnis von sozialer Gerechtigkeit* aus, muten dem einzelnen zu wenig an Flexibilität zu. Sie verschärfen damit die sozialen Widersprüche, zu deren Milderung oder Auflösung sie beitragen sollen: Die technologische Entwicklung in ihren wirtschaftlichen Folgen verlangt Beweglichkeit, intelligente Anpassung bei der eigenen Existenzsicherung. Lebenslanges Auskommen in ein und demselben Betrieb mit denselben Fähigkeiten unter unveränderten Bedingungen kann weniger und weniger garantiert werden. Umgekehrt erzeugt bzw. begünstigt wohlfahrtsstaatliche Vorsorge selbst gegenteilige Haltungen beim einzelnen: die Tendenz zum Sich-versorgen-Lassen mit staatlich garantiertem Anspruch darauf. Und die Interessenvertreter decken solche Ansprüche ab. Wie da gegensteuern? Wie mehr Flexibilitätsbereitschaft wecken? Und welche Werte gilt es vor der eigengesetzlich wirksamen Dynamik gesellschaftlichen Wandels zu schützen, welche nicht? Ist die Maxime wertkonservativ statt strukturkonservativ bereits eine Antwort darauf?
Ein anderes Feld: Die eigene *Nation,* das eigene Volk ist bisher selbstverständlicher und nicht in Frage gestellter Bezugspunkt, wenn es um die Realisierung staatlichen Gemeinwohls geht. Aber wie verträgt sich diese Einengung auf das Nationale mit der weltbürgerlichen Substanz des Grundwertes Solidarität? Kann der Schutz der eigenen nationalen, kulturellen Eigenart *oberstes* Kriterium der Ausländerpolitik sein? Zumal wenn die Überalterung der Bevölkerung im eigenen Lande dringend zusätzlicher Vitalitätszufuhr bedarf?
Auf was sich einstellen? Was den Menschen zumuten? Rückzug auf die eigene Provinzialität mit hoher kultureller und sozialer Homogenität oder Öffnung für einen langsamen Übergang in eine tatsächlich plurikulturelle Gesellschaft (vgl. HK, Januar 1988, S. 28 und ds. Heft, S. 75)? Auch da stellt sich die Frage: Gibt es eine Garantie auf gleichbleibende Verhältnisse? Wie den Widerspruch zwischen der Beschleunigung gesellschaftlicher Prozesse und den zur Absicherung und Bewahrung (Beheimatung) tendierenden persönlichen und kollektiven Verhaltensweisen auflösen oder verantwortlich steuern?

Felder, in denen sich Wertfragen in besonders akuter Weise stellen

Ein anderes Feld, in dem sich die Probleme auf Wertentscheidungen hin verdichten, ohne daß diese in Tagespolitik aufgehen dürfen, ist das große Feld *gesellschaftlicher Orientierungsschwierigkeiten,* soweit sie das Verhalten des einzelnen bedingen. Man könnte dieses Feld auch auf das Problem reduzieren: der *einzelne in der Informationsgesellschaft* und die Probleme, die dabei bei den Vermittlern von Informationen, formellen und informellen, anzusiedeln sind. Es empfiehlt sich aber, dieses Feld weiter zu fassen: als Pluralismusproblematik, als Verhältnis von privat und öffentlich.
Auf diesem Feld kommt vieles zusammen: Die Öffnung der Informationskanäle für alles Weltgeschehen und die Schwierigkeit, dieses ohne schädigende Vereinfachungen

zu vermitteln. Der tägliche Nachrichtenfluß verwirrt jeden, und mag er noch so sehr auf rationale Verarbeitung eingestellt sein, in seiner Einschätzung der Lage mehr, als daß er Klärungshilfe leistet. Die Folge ist eine weitgehende Abstumpfung, wenn nicht gar bewußte Informationsverweigerung beim Rezipienten: Man zieht sich zurück in die eigene Beschaulichkeit und empört sich dann um so mehr, wenn die Dinge politisch, kulturell, „zeitgeistig", kirchlich nicht laufen, wie man sie in der eigenen Beschaulichkeit erwartet.

Erschwert wird die *rationale Verarbeitung des Geschehens* zusätzlich durch die nur begrenzte Fähigkeit bei den Vermittlern, Vorgänge auf ihren Kern hin durchsichtig zu machen. Der Ersatz dafür ist in der Regel Rechthaberei, Verfälschung journalistischer Kritik zu Gesinnungsjournalismus. Beides erschwert die Rationalität des Informationsvorgangs, beides auch und nicht nur die üblichen tages- und parteipolitischen Verwerfungen, schafft zusätzlich Irritationen im Verhältnis Einzelner – Öffentlichkeit. Also wird man sich in einer Wertedebatte, die auf Stärkung ethischer Rationalität zielt, auch wieder stärker über die *Rolle der Vermittler* des *öffentlichen Geschehens* unterhalten müssen, ob diese nun als Politiker zu den Gestaltern selbst gehören oder als Journalisten „reine" Vermittler sind. Anzusprechen ist nicht nur Selbstverständnis in der Rolle von Vermittlern, sondern auch ihr *Politikverständnis.*

Der entscheidende Punkt

Aber mit der Verschärfung irrationaler Elemente im Informationsvorgang und damit zwischen dem „privaten" einzelnen und der verfaßten Öffentlichkeit ist nur eine Symptomatik des größeren Irritationskomplexes berührt: des in *sich orientierungsschwierigen gesellschaftliche Pluralismus,* der durch den noch orientierungsschwierigeren weltanschaulichen Pluralismus verschärft wird. Es fehlen die *homogenen Milieus,* und es sind die verbindenden, das gesamte Meinungsbild einer Gesellschaft bestimmenden Weltbilder zerbrochen. Die meisten aber wollen aus irgendwelchen Weltbildkonstruktionen heraus leben, sind es trotz aller wissenschaftlichen Welterklärung gewöhnt, so zu leben. Meist sind diese Weltbilder angesiedelt irgendwo zwischen Familie, Politik und Religion. Sie beruhen auf weitgehender Reduktion von Komplexität durch Vertrauen; durch Vertrauen in die innere Wahrhaftigkeit (Stimmigkeit) der erfahrbaren Lebenswelt, durch Vertrauen in den vorsorgenden Staat, durch Vertrauen in den vorsehenden Gott oder als Vertrauen einfach durch Getragen-Sein von einem sinnstiftenden oder als sinnstiftend erfahrenen Milieu.
Der Zerfall solcher Weltbilder fällt zusammen mit nahezu exponentiell wachsender gesellschaftlicher Komplexität. Während aber Komplexität (technisch, organisatorisch, geistig) zunimmt, nimmt so die Möglichkeit ihrer psychologischen Reduzierung durch Vertrauen ab. Deswegen signalisiert z. B. die Klage über den Vertrauensverlust der Parteien nicht nur Unzufriedenheit mit diesen aufgrund bekannter, Vertrauen zerstörender Vorgänge; deswegen ist Staatsverdrossenheit, wo sie wirklich auftritt und nicht nur künstlich induziert wird, auf das Versagen der politischen Führung, Enttäuschung bestimmter Politikerwartungen zurückzuführen. Deswegen auch ist Zukunftsangst angesichts der Selbstzerstörungspotentiale, die im technischen Fortschritt und seiner Anwendung liegen, nicht allein als pure Technikfeindlichkeit oder als flottierende Angst zu verstehen, die sich mit Technikfeindlichkeit verbindet. Sondern in dem allen ist Vertrauensverlust in die Wirklichkeit einer weitgehend von verbindlichen Weltbildern „befreiten" Lebenswelt mit im Spiel. Zugespitzt: *Man will den Pluralismus als Ausdruck moderner Subjektivität für sich, hält ihn aber als gesellschaftlich-kulturelle Wirklichkeit nur schwer aus.* Man sucht Ausflüchte, macht Politik zum Allein- oder zum prototypisch Schuldigen, oder man zieht sich in die Kellerlöcher rigider Lehrgebäude zurück, versucht, das für sich noch geschlossene Weltbild durch Abschottung zu retten. Und man unternimmt es aus der so gewonnenen fundamentalistischen Position heraus, Gesinnungsgenossen zu gewinnen, um Staat und Gesellschaft nach diesen je eigenen Positionen zu organisieren.

Das gelingt in unseren Gesellschaften kaum, weil der öffentliche Pluralismus-Konsens das private Unbehagen an ihm hinreichend überlagert. Aber das in fundamentalistischen oder exklusivistischen Strömungen (Ein-Thema-Politik) sich verzweigende Unbehagen vergrößert die Distanz zwischen Bürger und Staat genauso wie die ihren Aufgaben nicht gewachsenen Parlamente und Parteien. Gerade von daher sollte als wesentlicher Teil einer neuen Wertedebatte wieder schärfer nach Staatszielen, aber auch nach der Hinordnung von einzelnen und Gruppeninteressen auf das Ganze gefragt werden. Die politische Aufarbeitung eines *gestaltloser werdenden Pluralismus* kann nicht allein der Absorptionskraft von Institutionen überlassen werden.

Der *entscheidende Punkt* indessen ist das Auseinanderfallen von öffentlichen Belangen und privaten Erwartungen in bezug auf sie. Oder wie im Interview dieses Heftes festgestellt wird, von *gesellschaftlicher Rationalität und persönlichen Glückserwartungen.* Gesellschaftliche Rationalität, ethisch interpretiert, heißt, rational im Blick auf das vom Allgemeinwohl Geforderte. Die persönlichen Glückserwartungen umschließen auch das, was Gesellschaft und Staat dazu beizutragen haben oder von dem erwartet wird, daß sie es beitragen. Der Möglichkeiten, mit solchen Erwartungen und ihrer Durchsetzung Staat und Gesellschaft gerade im wohlfahrtsstaatlichen Interventionsstaat zu überfordern, gibt es viele. Und Politik ist nur allzu geneigt, gefälligkeitsdemokratisch dem entgegenzukommen und damit die Erwartungen an sich noch zu steigern.

Und andererseits kann sich der einzelne gerade im Wohlfahrtsstaat *privatistisch* einrichten. Staatlich verordnete

Solidarität kann da sehr entsolidarisierend wirken. Zum Konflikt kommt es spätestens, wenn die sozialen Bindungskräfte die Folgen privatistischen Verhaltens nicht mehr aufzufangen vermögen. Unvermeidlich wird der Konflikt dann, *wenn privatistische Leitbilder das Politikverständnis selbst bestimmen,* wenn also Staat und Gesellschaft bewußt nach privatistischen Leitbildern gestaltet werden sollen. Die zahlenmäßig nicht geringen und in ihren Forderungen nicht gerade bescheidenen „Selbstverwirklicher" (und ihre Interessenvertreter in Parteien, Wirtschaftsverbänden und Gewerkschaften) muten der Allgemeinheit solches zu, selbst wenn sie sich in ihrem Lebensstil bescheiden geben. Sie muten dem Staat bzw. der Gesellschaft sogar zu, als ein *allein ethisch verantwortungsvolles Handlungssubjekt* angesehen zu werden. Sich selber exkulpiert man vorsichtshalber. Man ruft nach Solidarität und entsolidarisiert sich selbst. Es wird Zeit für die Einsicht, daß die Vernachlässigung sozialer Bindungswerte zugunsten von Werten privaten Glücks letztlich dieses selbst gefährdet. Und umgekehrt, daß soziale Bindung, auch als Grundlage des Politikverständnisses, auch Grundlage für persönliches Glück ist. Ehe und Familie, das Verhältnis zum Kind müssen von daher neu durchdacht werden.

Wie soll Besinnung in Gang kommen?

Aber wie soll hier Besinnung in Gang kommen? Die Bedingungen dafür mögen nicht besonders günstig sein, gerade nicht im letzten Punkt. Die Neigung, ethische Verantwortung zu kollektivieren bzw. an die Institutionen zu delegieren, die Früchte der Wohlfahrt aber zu privatisieren, ist tief eingewurzelt. Aber das Gespür dafür, daß wir so auf Dauer um die Grundlagen demokratischen Zusammenlebens gebracht werden, ist im Wachsen; auch die Einsicht, daß staatliches Recht soziales Ethos auf Dauer nicht ersetzen kann, ohne daß dies auf Kosten persönlicher Freiheit geht.
Doch wer ist in der Lage, den dafür nötigen Diskurs zu führen? In demokratisch verfaßten Gesellschaften gibt es dafür *keine geborenen Wortführer,* auch keine eindeutige Kompetenzzuweisung. Die *Parteien* als – faktische – Hauptträger der politischen Willensbildung werden sich einer Selbstkur unterziehen müssen, nicht nur in der Begrenzung des eigenen Machtanspruchs, sondern auch im Aussprechen von Versprechungen, die sie wohlfahrtsstaatlich nicht halten können. Wirtschaftliche Stagnation und enge Finanzspielräume können einer Neubewertung politischer Werte im Sinne dessen, was für die Organisation und Garantie des Gemeinwohls grundlegend ist, nur förderlich sein. Politik sollte sie nutzen.

Die *Interessengruppen* können einen Beitrag leisten durch gründliche eigene Gewissenserforschung. Notfalls müssen Regierungen und Parlamente – sich selbst aus deren Umklammerung lösend – nachhelfen. Das *Bildungssystem?* Ja, und sei es nur dadurch, daß es ohne übertriebenen erzieherischen Ehrgeiz dafür sorgt, daß in den Schulen die Grundelemente einer soliden Wirtschafts- und Institutionenkunde vermittelt werden.

Die philosophische Ethik und die politische Philosophie? Wo sind ihre orientierenden Beiträge zu einem handlungsanleitenden Ethos, das über allgemeine Theorien hinausgeht? Die empirischen Gesellschaftswissenschaften, Soziologie, Sozialpsychologie? Von ihnen sind eher Hilfen zu erwarten, wenn es ihnen gelingt, von einer Übertheoretisierung des sozialen Lebens wegzukommen und sich stärker den lebensweltlichen Verklammerungen subjektiver Befindlichkeiten und deren politischen Auswirkungen (z. B. eben den Spannungen, die sich aus der Diskrepanz zwischen gesellschaftlich Machbaren und privaten Glückserwartungen) zuzuwenden. Die *Kirchen?* Sie sind in keiner schlechten Position: nicht so sehr weil andere – ziemlich hilflos – auf sie schauen; dies könnte sehr bald zu ihrer eigenen Schwäche („Wertevermittlungsagenturen", „Legitimitationshilfen") werden. Aber sie können z. B. aus christlichem Glauben Menschen ein weltbildloses Auskommen im gesellschaftlichen Pluralismus zumuten, weil alle Weltbilder im Glauben – wörtlich verstanden – aufgehoben sind. Sie vermögen eine letzte Beheimatung zu geben, ohne daß der Staat als Instrument gesellschaftlicher Ordnung und materieller Vorsorge zu „letzter" Sinngebung mißbraucht werden muß. Ihr Beitrag ist allerdings an eine doppelte Voraussetzung gebunden: Sie dürfen sich selbst nicht in einer weltlosen Religiosität (bei punktuellen Ausbrüchen ins Soziale) einigeln, sondern sie müssen Wertordnung als objektive Struktur von Sittlichkeit wieder praxisnäher, als es gemeinhin geschieht, *als Sollensordnung* begreifen, die sich aus dem Menschen als Hüter der Schöpfung, als handelndem Subjekt der Geschichte und als Ebenbild Gottes ableitet (gegen biblizistische Verengungen). Sie werden dabei auf Dauer nur Erfolg haben, wenn sie Einzelfragen (wie den § 218 in den siebziger Jahren) nicht isoliert angehen, sondern ihr Verständnis von Menschenwürde, individuellem Glück und sozialer Bindung insgesamt neu zur Sprache bringen.

Und die zweite Bedingung: Sie müssen sich dem *lebensweltlichen Kontext des einzelnen* stärker zuwenden und dürfen diesen nicht durch pauschalisierende ideengeschichtliche Konstruktionen verschleiern. Daß Terrorismus und Droge in irgendeiner Form auch „Ergebnis" des einseitigen Sichverlassens auf die instrumentelle Vernunft in der ganzen Moderne sein könnten – so eine Argumentation eines hochangesehenen Kirchenmannes aus jüngster Zeit –, ist eine interessante Spekulation. Sie lenkt aber von der Lebenswirklichkeit, in der Drogenkonsum und Terrorismus gedeihen, gründlich ab. Doch selbst wenn diese Vorbedingungen halbwegs erfüllt sind, auch die Kirchen können nur ein mit besonderer ethischer Kompetenz ausgestatteter Gesprächspartner sein. Das Ringen um die rechte Wertordnung in der konkreten Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens ist im demokratischen System Aufgabe aller an der Gestaltung dieses Lebens Beteiligter. *David Seeber*

Zu spät

Gespräch über die römische Instruktion zur Fortpflanzungsbiologie und ihre Konsequenzen

Anfang Januar kam es in Rom zu einem in seiner Zusammensetzung ungewöhnlichen Treffen zwischen den Präfekten der Kongregation für das kirchliche Bildungswesen und der Glaubenskongregation, den Kardinälen *Baum* und *Ratzinger*, und Vertretern der vier katholischen Universitäten Lille, Leuven, Louvain-la-Neuve und Nijmegen sowie deren bischöflichen Großkanzlern, den Kardinälen *Danneels* und *Simonis* und dem Bischof von Lille, *Vilnet*. Anlaß dieses nachträglichen Dialogversuchs war die von der Glaubenskongregation vor knapp einem Jahr veröffentlichte Instruktion „Donum vitae" zu ethischen Fragen der Fortpflanzungsbiologie (vgl. HK, April 1987, 173 ff.). Darin wurden Techniken als sittlich nicht erlaubt bezeichnet, die auch in den entsprechenden Einrichtungen der vier katholischen Universitäten Anwendung finden: die homologe In-vitro-Fertilisation und Insemination.

Vertreter dieser Universitäten hatten schon kurz nach der Veröffentlichung der Instruktion die nach ihrer Auffassung verantwortungsbewußte Anwendung der homologen Fertilisation in ihren Einrichtungen verteidigt und sich im übrigen darüber beklagt, bei der Erarbeitung des vatikanischen Dokuments nicht beteiligt oder gehört worden zu sein. Außerdem weigerte man sich, die Arbeit auf diesem Gebiet einzustellen. Die Frage nach fälligen Konsequenzen, die sich aus „Donum vitae" ergeben, war Kardinal Ratzinger seinerseits damals ausgewichen, und zwar mit dem Hinweis, dies sei Sache der betreffenden Ortskirchen.

Einziges konkretes Ergebnis des Gespräches in Rom ist nun die in einem Kommuniqué festgehaltene Absicht, daß es in Zukunft weitere Kontakte in dieser Angelegenheit geben wird. Die Verteter der vier katholischen Universitäten, auf deren Drängen es überhaupt erst zu dem Gespräch gekommen war, gaben sich im Anschluß an das Treffen allerdings recht optimistisch. Man betrachtet es offenbar bereits als Erfolg, daß von ihnen keine unmittelbare und strikte Anwendung von „Donum vitae" verlangt wird. Auch wurde ein formelles Verbot weiterer In-vitro-Fertilisationen nicht ausgesprochen. *Michel Falise*, Rektor der Université Catholique von Lille, erkennt darin immerhin einen *de-facto-*, wenn auch nicht einen *de-jure-*Spielraum, der den betroffenen Universitäten nach dem Gespräch verbleibe.

Wieviel Spielraum die Forscher und Ärzte wirklich haben, bleibt indes abzuwarten. Die Situation speziell in Frankreich wird dadurch erschwert, daß die Bischöfe in der Sache uneins sind: In Metz und Angers haben Ärzte die Absicht bekundet, mit den einmal begonnenen Behandlungen trotz der vatikanischen Ablehnung fortzufahren. Die Ortsbischöfe meldeten dagegen Bedenken an. In Paris führte das Verbot des Verwaltungsrates eines katholischen Krankenhauses, weitere In-vitro-Fertilisationen vorzunehmen, zum Rücktritt eines ganzen Ärzteteams. Der Präsident der Kommission für Familienfragen der französischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Jacques Jullien* von Rennes, bekräftigte die harte Linie in einem Zeitungsartikel: Katholische Einrichtungen müßten sich um „Kohärenz zwischen Theorie und Praxis" bemühen ... (Le Monde, 13.1.88). Gäbe es wirklich einen nennenswerten Spielraum bei der Anwendung von „Donum vitae", hätte man mit Entscheidungen und Erklärungen vor Ort immerhin bis nach einem Gespräch in Rom warten können. Oder hat man – wie in der katholischen Tageszeitung La Croix (12.1.88) gemutmaßt wird – mit dem Treffen bewußt so lange zugewartet, bis bereits erste Fakten geschaffen waren?

Der Dialog von Rom mutet vor diesem Hintergrund als nicht untypisch dafür an, wie man in der katholischen Kirche oft noch miteinander verfährt: Man spricht über die *Anwendung* von Direktiven bzw. deren Auslegung, ohne daß eigentlich ausreichend über deren *Inhalt* gesprochen wurde. Noch bevor ein wirkliches Gespräch in der Sache stattgefunden hat, geht es um Kirchendisziplin.

Die z.T. erbitterten Reaktionen betroffener (katholischer) Ärzte sind Ausdruck des Gefühls, gerade auch in ethischen Fragen nicht wirklich ernst genommen zu werden. Eine kirchliche Morallehre, die nach Vernunftkriterien bestehen will, *muß* es auf diese Weise schwer haben, Gehör zu finden. *nt*

Transnuklear

Gefährlicher als die Technik sind menschliche Neigungen

Tschernobyl war schrecklich, aber als Katastrophe in ihren Strukturen klar. Menschliches Versagen spielte eine Rolle; jedenfalls nach dem Urteil sowjetischer Behörden und Richter. Aber der GAU, der größte anzunehmende Unfall, war eindeutig dem „Restrisiko" zuzurechnen. Mit ihm mußte man leben, man hoffte bloß, er wird nicht eintreten. Oder man hat verdrängt, daß auch noch ein Restrisiko ein echtes Risiko ist, daß der GAU der äußerst unwahrscheinliche Fall sei. Auf statistische Schätzungen gestützt, hoffte man trotz allen Wissens um unterschiedliche Sicherheitsstandards zum Trotz, faktisch davon absehen zu können.

Als dann, vorgewarnt durch die glimpflicher abgelaufenen Unfälle im amerikanischen Harrisburg, die Katastrophe doch eintrat, als die ersten Toten bekannt wurden, als aus der Gefahrenzone rings um Tschernobyl Massenumsiedlungen vorgenommen wurden und hierzulande Spielplätze geschlossen, das Vieh von den Weiden getrieben, Gemüse vernichtet und in fast chaotischer Weise um Strahlenwerte gestritten wurde, erhielt die Kernenergie einen ersten Stoß, das Restrisiko wurde auf fatale Weise *anschaulich*. Man richtete sich darauf

ein, daß der weitere Ausbau der Kernenergie nicht mehr durchsetzbar sein würde. Nach einigen Monaten freilich wuchs selbst über dem GAU Gras; im Hinweis auf die unterschiedlichen Sicherheitsstandards fand sich noch ein plausibler Grund, die friedliche Nutzung der Kernenergie wenigstens als Übergangsenergie oder überhaupt, trotz der Havarie in der Ukraine, für verantwortbar zu halten.

Der Skandal um die Hanauer Atomfirma Nukem und deren Transportgesellschaft Transnuklear, der in den letzten Wochen die Schlagzeilen beherrschte, ist indessen vor allem in den Wirkungen, aber auch als Vorgang von ganz anderer Qualität. Er scheint zwar weit weniger gefährlich, ist aber in seinen Verflechtungen viel intrikater, weil er in nicht minder fataler Weise ein anderes, diffuseres, noch weniger überschaubares Risiko veranschaulicht. Menschen sind – jedenfalls direkt – zu keiner Zeit gefährdet gewesen; das galt für freiwillig und unfreiwillig Beteiligte und erst recht für die Gesamtbevölkerung. Der Verdacht der Verschacherung spaltbaren, zur Herstellung von Atomwaffen geeigneten Materials ist einstweilen Gerücht geblieben und wird es nach allem, was bekannt geworden ist, wohl bleiben. Aber die Vorstellung, es werde atomares Material von höchster Gefährlichkeit falsch deklariert hin- und hergeschoben, beliebig über Staatsgrenzen hinweg und unter Ausschaltung aller scheinbar noch so sicher greifenden Kontrollen, und es werde dabei um irgendwelcher im Dunkel bleibender Vorteile wegen gar noch mit großen Bestechungssummen gearbeitet, verunsichert im Grunde viel tiefer als die als Katastrophe damit unvergleichbare Havarie in der Ukraine.

Viel stärker als dort kam zwischen Hanau und dem belgischen Mol „der Faktor Mensch" ins Spiel: seine moralischen Grenzen, seine Bestechlichkeit, seine Anfälligkeit für kriminelles Verhalten; an sich lauter Befindlichkeiten, die als Neigung im Menschen sind und die aus keinem Bereich, mag er noch so sicherheitsempfindlich sein, völlig ausgeschlossen werden können. Kein Wunder deshalb, daß in den Januartagen keine Frage so häufig zu hören und zu lesen war wie die, „ob der Mensch fähig ist, sein Denken und Verhalten dem wachsenden Risiko anzupassen oder ob er überhaupt darauf verzichten muß, Risiken zu produzieren"? Diese Frage schließt ein, daß die Gefährlichkeit der Kernenergie – trotz des hohen Risikos – gar nicht einmal so sehr in ihr selbst liegt, sondern im menschlichen Umgang mit ihr. Genauer: Nicht die technische Beherrschbarkeit der Kernenergie erweist sich als das eigentliche Problem, sondern die Anfälligkeit von Menschen für unzulängliches, auch für kriminelles Verhalten.

Als Argument ist diese Erkenntnis allerdings nur für den neu, der *menschliche Fehlbarkeit* als lebensbedrohenden Faktor insgesamt *verdrängt.* Wer menschliches Versagen bei sich selbst, beim einzelnen wie in den sozialen Vernetzungen realistisch zur Kenntnis nimmt, wird mehr über die besondere Qualität möglichen Schadens erschrecken als darüber, daß „solches" auch in der Branche Kernenergie passiert. Das hohe Risiko, das im moralischen Versagen von Menschen liegt und mit dem auch im Umgang mit der Kernenergie gerechnet werden muß, ist das eigentliche Problem.

Gilt dieses Argument, sollte man allerdings auch konsequent bei ihm bleiben und daran entscheiden, *ob* und *wieweit* Kernenergie verantwortbar oder nicht verantwortbar ist. Z. B. erweist sich so gesehen die ebenfalls ständig wiederholte These, mit der Anwendung der Kernenergie sei auch schon ihr Mißbrauch untrennbar verbunden, als uneigentliches Argument. Es wäre nur dann schlüssig, wenn Kernenergie als Technik *grundsätzlich* nicht beherrschbar wäre. Ansonst aber gilt für jedes Mittel, das in die Hand des Menschen gegeben ist: der Gebrauch *ermöglicht* auch den Mißbrauch. Das läßt sich sogar auf den militärischen Einsatz von Kernenergie beziehen: das Entscheidende ist das Ausmaß der möglichen Zerstörung. Die „bloße" Möglichkeit (nicht die Notwendigkeit) des Mißbrauchs ist bei einem Stein oder einer Axt genauso gegeben. Ich kann damit etwas Nützliches anfangen oder Menschen umbringen. *se*

Zweierlei Maß

Des Bundeskanzlers Chile-Entscheidung

Gegen Widerstand aus den eigenen Reihen hat Bundeskanzler *Helmut Kohl* die Zustimmung der Bundesrepublik zu einem neuen Kredit der Weltbank an Chile in Höhe von 250 Millionen DM durchgesetzt. Die USA wollten ursprünglich eine Vertagung bis zum Herbst 1988 und haben sich schließlich wie Belgien, Frankreich, die Niederlande und Spanien der Stimme enthalten; Italien stimmte gegen das Darlehen.
Da von Gewährung oder Verweigerung dieses Kredits nicht der Fortbestand oder das Ende der Militärdiktatur in Chile abhingen, darf man das Gewicht der Entscheidung für die, die sie in erster Linie betrifft – die Chilenen nämlich, sicher nicht überbewerten. Trotzdem wird die Zusage zweifellos *Auswirkungen in Chile* haben, psychologische wahrscheinlich mehr als wirtschaftliche. Das Regime wird nicht gerade verunsichert sein durch die Mahnung des Bundeskanzlers, für „entscheidende Verbesserungen im Bereich der Menschenrechte" zu sorgen, sondern eher zufrieden, daß Helmut Kohl in seinem Brief an General Pinochet von einem „in Gang befindlichen Demokratisierungsprozeß" gesprochen und damit die *Sprachregelung des Regimes* übernommen hat. Die demokratische Opposition andererseits wird nicht unbedingt ermutigt sein durch das Votum der Bundesrepublik und erst recht nicht durch seine Begründung.

Daß diese absehbaren Folgen offensichtlich in Kauf genommen wurden, ist bedenklich genug. Über den Tag hinaus bedeutsam – in einem kritischen Sinn – wird die Entscheidung des Kanzlers durch ihre *innenpolitischen Begleitumstände.* Die Zusage wurde ausgerechnet zu einem Zeit-

punkt gemacht, als eine deutsche Delegation – der unter anderem ein früherer Botschafter und Bischof *Emil Stehle* angehörten – vergeblich versuchte, von den chilenischen Behörden Zugang zu der zwielichtigen „Colonia Dignidad" zu erhalten. Die Entscheidung erfolgte wenige Wochen, nachdem es die Bundesregierung abgelehnt hatte, die Entwicklungshilfe für Nicaragua wiederaufzunehmen (vgl. HK, Dezember 1987, 563). Und der Kanzler entschied gegen den ausdrücklichen Rat nicht nur von Außenminister *Hans-Dietrich Genscher*, sondern auch von Sozialminister *Norbert Blüm* und CDU-Generalsekretär *Heiner Geißler* (der wenige Wochen zuvor in Chile die Verletzung der Menschenrechte angeprangert hatte).

Nun läßt sich dem Prinzip, Kredite nur nach wirtschaftlichen Kriterien zu vergeben, genauso etwas abgewinnen wie dem Argument, daß wirtschaftliche Restriktionen mehr die Völker als die Regime treffen. Nur: Dann müßte man konsequent bleiben. Weil das, wie die Praxis zeigt, nicht möglich zu sein scheint, taugen solche „Grundsätze" weder als Patentrezepte noch als Ausreden. Es heißt mit zweierlei Maß messen, wenn das Stroessner-Regime in Paraguay Entwicklungshilfe erhält, das Sandinisten-Regime in Nicaragua nicht, wenn man mächtige Diktaturen weniger streng behandelt als kleine oder wenn man Linksdiktaturen durch Quarantäne und Rechtsdiktaturen durch Kredite zu beeinflussen sucht.

Die Glaubwürdigkeit des Einsatzes für die Menschenrechte – unabhängig von der politischen Einfärbung ihrer Unterdrücker – kommt so unter die Räder. Und hier liegt die eigentliche Brisanz der Kanzler-Entscheidung. Helmut Kohl brüskierte zwei Spitzenpolitiker der Union, die gerade dabei waren, dem Thema Menschenrechte einen Spitzenplatz auf der Tagesordnung der CDU zu verschaffen. Daß für den Kanzler dabei nicht ausschließlich die Ratio der Außenpolitik, sondern innenpolitisches Kalkül im Spiel war, zeigt nicht nur das andere Abstimmungsverhalten wichtiger Verbündeter, sondern insbesondere die Tatsache, daß er dem Rat des CSU-Entwicklungsministers gefolgt ist. Es läßt sich wohl nicht leugnen: Helmut Kohl wollte ein Zeichen setzen. Daß es in die richtige Richtung weist, darf füglich bezweifelt werden.

ko

Grenzziehung

Römische Richtlinien für Kirchenkonzerte

Die römische Gottesdienstkongregation hatte ihr am 5. Dezember 1987 veröffentlichtes Schreiben über „Konzerte in Kirchen" eigentlich recht günstig terminiert. Schließlich häufen sich ja gerade in der Advents- und Weihnachtszeit die Kirchenkonzerte, haben allüberall Kantaten, Motetten und Concerti grossi Hochkonjunktur. Allerdings war die vorweihnachtliche Hektik einer genaueren Lektüre der römischen Verlautbarung nicht durchweg förderlich. So wurde in ersten Reaktionen teilweise übersehen, daß es sich bei den Bestimmungen des Schreibens *nicht um neue, gesamtkirchlich verbindliche Regelungen* handelt, sondern um *Empfehlungen* für die einzelnen Bischofskonferenzen und nationalen Liturgie- bzw. Kirchenmusikkommissionen. Man wolle diesen, so heißt es in dem römischen Text unter Nr. 3, „einige Punkte zur Überlegung und Interpretation der kirchenrechtlichen Normen" vorlegen. Hierzulande besteht in diesem Bereich im übrigen kein akuter Regelungsbedarf: Die allermeisten deutschen (auch die österreichischen und Schweizer) Bistümer verfügen seit Jahren über diözesane Richtlinien über die Abhaltung von Kirchenkonzerten, die die Akzente teilweise unterschiedlich setzen, im Grundtenor wie in den Einzelbestimmungen aber weitgehend mit der neuen Verlautbarung der Gottesdienstkongregation übereinkommen (vgl. die Synopse der Richtlinien im Märzheft 1981 von „Diakonia", S. 116–126).

Es lohnt also kaum, über einzelne Bestimmungen des Schreibens zu streiten, etwa die in den ersten Reaktionen oft herausgegriffene Anordnung, der Eintritt bei Kirchenkonzerten müsse frei und unentgeltlich sein. Dieser Punkt gehört zu denjenigen, die „der Ortsordinarius näher bestimmen kann" (Nr. 10 des Schreibens). Interessanter ist das *Grundproblem*, das die römische Verlautbarung aufwirft, das aber auch bei den einzelnen Richtlinien der Diözesen sichtbar wird: Welchen Spielraum läßt der Grundcharakter der Kirchen als „heilige Orte, die aufgrund ihrer Weihe und Segnung auf Dauer für den Gottesdienst ‚ausgesondert' sind" (Nr. 5 des römischen Schreibens) für außergottesdienstliche Veranstaltungen, in diesem Fall für Konzerte? Sicher dürfen, wie das Schreiben zu Recht festhält, Kirchen nicht einfach als „öffentliche" Räume angesehen werden, die für Versammlungen jeder Art zur Verfügung stehen. De facto sind Kirchen für viele Zeitgenossen aber weniger Gottesdienst- und Sakralräume als kunstgeschichtlich interessante Denkmäler, touristische Sehenswürdigkeiten oder Räume, die Ruhepausen in der alltäglichen Hektik erlauben. Konzerte in Kirchen – mit oder ohne gottesdienstliche Elemente – sind deshalb u. U. Gelegenheiten, Brücken zu bauen zwischen der Sinnbestimmung, die Kirchen für den christlichen Glauben haben, und den Erwartungen und Stimmungen, mit denen viele Menschen heute eine Kirche betreten.

Damit ist noch nicht die Frage beantwortet, welche Musik bei Kirchenkonzerten aufgeführt werden soll und welche nicht. Das Schreiben der Gottesdienstkongregation hält fest, in einer Kirche dürfe keine Musik aufgeführt werden, „die nicht religiös inspiriert ist, sondern komponiert wurde, um in bestimmten profanen Zusammenhängen aufgeführt zu werden, mag es sich dabei um klassische oder zeitgenössische, um gehobene oder volkstümliche Musik handeln" (Nr. 8).

Diese Unterscheidung hat ihre Tükken: Was ist „religiös inspirierte Musik" und was nicht? Es gibt doch genügend Musikstücke, die zwar in

Text und Vertonung aus dem traditionellen religiös-geistlichen Fundus schöpfen, aber in die Kategorie musikalischer Kitsch gehören und deshalb eigentlich weder im Gottesdienst noch in außergottesdienstlichen Kirchenkonzerten am Platz sind. Andererseits: Warum kann ein barockes Instrumentalkonzert, eine klassische Symphonie oder ein modernes Orchesterstück nicht auch einmal Teil eines Kirchenkonzerts sein? Auch Orgelkonzerte müssen sich ja nicht auf den Teil der Orgelliteratur beschränken, der eindeutig liturgische Bindungen aufweist. Die Welt läßt sich christlich ohnehin nicht so einfach in „Sakrales" und „Profanes" aufteilen.
Zweierlei ist entscheidend: Der Spielraum für Konzerte in Kirchen – bei aller notwendigen Abwägung im Einzelfall, für die allgemeine Bestimmung nur begrenzt von Nutzen sind – hat seine Grenzen an der *Identität der Kirche* als Gemeinschaft der Glaubenden und ihrer Gotteshäuser als Orten für Gottesdienst und Gebet. Und: Je mehr auf Qualität und Angemessenheit von Musik im Gottesdienst geachtet wird, desto plausibler sind Regelungen für Konzerte außerhalb des Gottesdienstes. *ru*

Unbeirrt

Die Ernennung eines Palästinensers zum neuen lateinischen Patriarchen von Jerusalem

Mit der Ernennung des 54jährigen palästinensischen Priesters *Michel Sabbah* zum neuen lateinischen Patriarchen von Jerusalem entsprach der Papst aus kirchlicher Sicht im Grunde nur dem Wunsch des Zweiten Vatikanischen Konzils, möglichst einheimische Bischöfe in den Episkopat der verschiedenen Ortskirchen zu ernennen. Auf diese Weise soll der autochthone Charakter der Ortskirchen gestärkt werden. Die Zeit, in der weitgehend Europäer und Nordamerikaner in den einstigen Missionsgebieten die Hierarchie stellten, ist zu Ende.
Sosehr damit der Wechsel auf dem Stuhl des lateinischen Patriarchen von Jerusalem vom Italiener *Giacomo Giuseppe Beltritti* auf den in Nazareth geborenen ehemaligen Rektor der katholischen Universität Bethlehem und früheren Seelsorger in Amman nur folgerichtig der gesamtkirchlichen Entwicklung Rechnung trägt, angesichts der schwierigen politischen wie religiösen Verhältnisse in Jerusalem wie auch in und um Israel ist dieser Schritt natürlich keineswegs so unspektakulär, wie er sich zunächst ausnimmt. Und als durchaus spektakulär wurde er denn auch von den verschiedensten betroffenen und interessierten Seiten gewertet und kommentiert.

Die Ernennung von Sabbah als dem ersten Einheimischen zum lateinischen Patriarchen lenkt zunächst einmal das Interesse der Weltöffentlichkeit auf eine allzu leicht vergessene religiöse Gruppe in Israel: die Christen. Von den gut 100 000 Christen in Israel ist zwar eine Mehrheit von etwa 65 000 katholisch. Die Mehrheit der Katholiken untersteht jedoch nicht dem lateinischen Patriarchen, sondern gehört der melkitischen griechisch-katholischen Kirche an (etwa 43 000) mit dem Patriarchalvikariat in Jerusalem und dem Erzbistum Akka mit Sitz in Haifa. Weitere mit Rom verbundene Christen sind die Maroniten sowie die unierten Syrer, Armenier, Chaldäer und Kopten.

Eingerichtet wurde das lateinische Patriarchat zur Zeit des ersten Kreuzzuges 1099. Nach einer über 550 Jahre dauernden Vakanz setzte Papst Pius IX. 1847 wieder einen lateinischen Patriarchen ein. Der Zuständigkeitsbereich des Patriarchats umfaßt Palästina, Jordanien sowie – in modifizierter Form – Zypern. In diesem Gesamtgebiet leben heute 62 000 Gläubige in 62 Pfarreien. 85 Prozent davon sind Araber, etwa 1600 zum Christentum übergetretene Juden. Der lateinische Patriarch teilt sich seine Zuständigkeiten z. T. mit dem „Kustos des Heiligen Landes" als dem regionalen Vorsteher der Franziskaner, denen die Heiligen Stätten anvertraut sind. Seit 1948, also noch vor der Gründung des Staates Israel, gibt es außerdem als Vertreter des Heiligen Stuhls einen *Apostolischen Delegaten* bei der örtlichen Hierarchie. Das ist die vom Heiligen Stuhl gewählte Form der Präsenz, sofern keine diplomatischen Beziehungen bestehen.
Auch wenn der Heilige Stuhl bemüht war, den ausschließlich „religiösen und pastoralen" Charakter der Ernennung von Sabbah zum neuen Patriarchen herauszustreichen, so konnte doch nicht überraschen, daß von Palästinensern in Israel selbst, wie auch in den besetzten Gebieten, aber auch in anderen Teilen der arabischen Welt dieser Schritt als *Unterstützung der palästinensischen Sache* aufgefaßt wurde. Israel mit den besetzten Gebieten, dem Gaza-Streifen und dem Westjordanland, erlebt z. Z. eine Welle der Gewalt und gegen Israel gerichteter Proteste. *Palästinensischer Selbstbehauptungswille* entlädt sich auf eine Weise, wie man es schon lange nicht mehr gekannt hat.
Außerdem war nicht zu vermeiden, daß diese vatikanische Personalentscheidung auch auf dem Hintergrund der Aufgeregtheiten gelesen wurde, die sich gegenwärtig zwischen einigen jüdischen Organisationen in den USA und dem Heiligen Stuhl aufgestaut haben. Angesicht des bevorstehenden 40. Jahrestags der Gründung des Staates Israel sowie des Papstbesuchs in Österreich (Waldheim-Affäre), wird es aller Voraussicht nach auf beiden Konfliktfeldern, in Israel wie zwischen den amerikanischen Juden und Rom, so schnell keine Entspannung geben. Um so mehr verwundert, daß Rom ohne Rücksicht auf die Begleitumstände Sabbah ernannte.
Andererseits: Wollte der Heilige Stuhl in diesem Gebiet erst eine nachhaltige Entspannung abwarten, um dann den neuen lateinischen Patriarchen zu ernennen, hätte er sich vollends den Unwägbarkeiten dieser Region ausgeliefert. Deshalb nutzte Papst Johannes Paul II. seine improvisierte Pressekonferenz Mitte Januar vor der italienischen Auslandspresse (aus Anlaß von deren 75. Geburtstag), um die Linie der vatikanischen Nahostpolitik in Erinnerung zu rufen: Beide Seiten haben ein Recht auf ein eigenes Land – die Juden wie die palästinensischen Araber. *nt*

Johannes Paul II.: Akzente zum Jahreswechsel

Am Neujahrstag 1987 hatte Johannes Paul II. eine Überraschung parat: Schließlich kündigte er damals in seiner Predigt im Petersdom das „Marianische Jahr" an, das an Pfingsten 1987 begann und noch bis zum 15. August dieses Jahres dauert (vgl. HK, Februar 1987, 56). Diesmal brachte die Predigt am Neujahrsmorgen keine vergleichsweise gewichtige Ankündigung. Am Schluß seiner Homilie ging der Papst allerdings auf die Tausendjahrfeier des Christentums in Rußland ein, die 1988 begangen wird. Johannes Paul II. erinnerte an die Taufe der Großfürstin Olga und des Großfürsten Vladimir 988 in Kiew, die „den Weg für die Einführung des Lichtes Christi bei den vielen Völkern und Nationen des östlichen Europas öffnete" (Osservatore Romano, 2./3.1.88). Der Papst nannte ausdrücklich alle drei ostslawischen Völker, die Russen, Ukrainer und die Weißrussen – über die Frage, wer die eigentlichen Erben und Nachfahren der seinerzeit christianisierten „Kiewer Rus" sind (die Russen oder die Ukrainer), ist schon vor dem Jubiläumsjahr viel gestritten worden. Nähere Aufschlüsse über die päpstliche Sicht der Dinge sind von einem *Schreiben aus Anlaß der Tausendjahrfeier des russischen Christentums* zu erwarten, das Johannes Paul II. offenbar vorbereitet.

Das „marianische Profil" der Kirche

Die orthodoxen Kirchen erwähnte der Papst auch in seiner Ansprache beim *Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und die römische Kurie* (Osservatore Romano, 23.12.87). Er widmete sich ausführlich dem erst einige Wochen zurückliegenden Besuch des ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. in Rom (vgl. HK, Januar 1988, 47). Der Besuch habe voll und ganz der gefühlsmäßigen Annäherung von Katholiken und Orthodoxen seit dem Konzil und den Ergebnissen des im Gang befindlichen positiven theologischen Dialogs Rechnung getragen. Johannes Paul II. verwies auf das gemeinsame Gebet in Santa Maria Maggiore und zitierte aus der Predigt des ökumenischen Patriarchen bei diesem Anlaß: Dimitrios I. hatte vorgeschlagen, das Thema Mariologie solle einen zentralen Platz im theologischen Dialog zwischen den beiden Kirchen einnehmen, und darauf hingewiesen, daß die beiden Schwesterkirchen durch die Jahrhunderte hindurch „die Flamme der Verehrung der verehrungswürdigsten Gottesmutter" nie hätten verlöschen lassen.

Nicht nur an dieser Stelle seiner Ansprache an die Kardinäle und die Mitarbeiter der Kurie setzte Johannes Paul II. einen besonderen *marianischen Akzent.* Vielmehr gab das am Pfingstsonntag 1987 begonnene Marianische Jahr Klammer und Leitmotiv für den ganzen Text ab. Der Papst erwähnte die „große Synthese" des Zweiten Vatikanums zwischen Mariologie und Ekklesiologie: Das Marianische Jahr folge dieser Synthese und dieser Inspiration des Konzils. Das „marianische Profil" der Kirche, so der theologische Hauptgedanke der Ansprache, sei für sie ebenso, wenn nicht noch mehr grundlegend und kennzeichnend als das „apostolische und petrinische Profil". Maria gehe jedem anderen, selbst Petrus und den Aposteln voraus. Johannes Paul II. zitierte dazu einen Satz von *Hans Urs von Balthasar,* der sich verschiedentlich zum Verhältnis des Marianischen und des Petrinisch-Amtlichen in der Kirche geäußert hat. Es ist sehr ungewöhnlich, daß der Papst in einer offiziellen Ansprache einen lebenden Theologen zitiert; die Nähe der päpstlichen Ausführungen über das marianische Profil der Kirche zu einschlägigen Überlegungen des von Johannes Paul II. zweifellos geschätzten Schweizer Theologen wäre aber auch ohne das Zitat deutlich geworden.

Der Papst applizierte das über Maria und die Kirche Gesagte auf die Kurie: Es sei für sie notwendig und unerläßlich, die marianische Dimension ihres Dienstes an Petrus beizubehalten und zu würdigen. „Maria geht auch uns allen in der Kurie voran, die wir dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes dienen, wie sie der ganzen Kirche vorangeht, für die wir leben." Johannes Paul II. unterließ in diesem Zusammenhang jeden Hinweis auf die *Kurienreform,* die seit Jahren vorbereitet wird. Das Schema „Legis peculiaris de Curia Romana" wurde bei der letzten Vollversammlung des Kardinalskollegiums unmittelbar vor der Sondersynode von 1985 erörtert (vgl. HK, Januar 1986, 8f.). Seither war es um die zu erwartende nächste Etappe der Kurienreform eher still. Weitgehende Änderungen sind wohl auch nicht mehr geplant.

Das INF-Abkommen gewürdigt

Natürlich konnte die *siebte Vollversammlung der Bischofssynode* (vgl. HK, Dezember 1987, 564–569) beim Jahresrückblick Johannes Pauls II. nicht fehlen. Je mehr man von der Synode zeitliche Distanz gewinne, so der Papst, desto deutlicher trete ihr positives Ergebnis hervor. Sie habe nicht nur die Lehre der großen Dokumente des Zweiten Vatikanums bekräftigt, sondern auch den Akzent auf die Communio-Ekklesiologie gelegt, als „notwendigen Kontext für die Verortung der Rolle des Laien in der Kirche zum Heil der Welt". Die Laien hätten durch ihre Mitarbeit bei der Vollversammlung zu deren Gelingen beigetragen. Die Ansprache enthielt keinen Hinweis auf das postsynodale Dokument, um dessen Abfassung die Synodenväter den Papst gebeten haben. Johannes Paul II. kündigte indessen eine Sozialenzyklika an, die zwanzig Jahre nach „Populorum Pro-

gressio" in Anknüpfung an die Sozialenzyklika Pauls VI. die seither zutage getretenen neuen Herausforderungen behandeln wird.

Den *sozialen und politischen Gegenwartsproblemen* gilt traditionsgemäß die Ansprache des Papstes beim Neujahrsempfang für das beim Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps. Diesmal nahm in der Ansprache Johannes Pauls II. zu diesem Anlaß (vgl. Osservatore Romano, 10.1.88) das Anfang Dezember unterzeichnete *INF-Abkommen* den breitesten Raum ein. Die beiden Großmächte hätten eine neue Situation geschaffen, indem sie sich nicht nur über die Begrenzung, sondern über die Vernichtung einer ganzen Waffengattung geeinigt hätten. Die vereinbarten Inspektionsmaßnahmen könnten dazu beitragen, das Stadium der Verdächtigungen zu überwinden und zur Vertrauensbildung helfen. Es sei, so der Papst weiter, der Wunsch der internationalen Gemeinschaft, daß die Gespräche über die Reduktion der strategischen Atomwaffen zum Erfolg führten. Nicht weniger notwendig erscheine die Eliminierung der chemischen Waffen. Bei der konventionellen Rüstung müsse die Sicherheit auf dem niedrigstem Niveau der Bewaffnung und der Streitkräfte gewährleistet sein, das mit den vernünftigen Erfordernissen der Verteidigung vereinbar sei und auf der Grundlage des Gleichgewichts zwischen den Beteiligten beruhe. Es gelte, ein neues konventionelles Wettrüsten zu verhindern, das gefährlich und ruinös wäre.

Johannes Paul II. wies allerdings auch darauf hin, daß Abrüstung nicht der ganze Friede und kein Zweck an sich sei. Abrüstung bestimmte er als „eines der Elemente im Prozeß der Suche nach einer stabileren Sicherheit, die letztlich darauf abzielt, auf einem loyalen Dialog, einer intensiveren Zusammenarbeit und größerem Vertrauen aufgebaute gegenseitige Beziehungen zu schaffen". Die beiden Prozesse der Abrüstung und der Entwicklungshilfe müßten miteinander Hand in Hand gehen und sich gegenseitig fördern. Die Entwicklungshilfe dürfe nicht Hilfe zur Aufrüstung in Ländern der Dritten Welt werden.

Religionsfreiheit als Grundlage der Menschenrechte

In seiner *Ansprache an das Diplomatische Korps* erinnerte Johannes Paul II. an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die vor vierzig Jahren von den Vereinten Nationen verabschiedet wurde. Er wies besonders auf das „Recht auf absolute Achtung des menschlichen Lebens" in allen seinen Stadien und auf das Recht der Gewissensfreiheit hin: Das Recht auf Religionsfreiheit sei die raison d'être der anderen grundlegenden Menschenrechte. Ausführlich befaßte sich der Papst damit in seiner diesjährigen Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages: „Religionsfreiheit, Bedingung für friedliches Zusammenleben."

Auch in dieser Botschaft ist vom *Recht auf Religionsfreiheit* als dem *Bezugspunkt und Maßstab der anderen Grundrechte* die Rede: „Es geht ja darum, den empfindlichsten Bereich der Autonomie der Person zu achten und ihr Raum zu geben, damit sie sowohl in ihren privaten Entscheidungen als auch im gesellschaftlichen Leben nach dem Spruch ihres Gewissens handeln kann." Ohne einzelne Länder beim Namen zu nennen, erwähnte der Papst „mehr oder weniger zufällige Formen spontaner Intoleranz", gesetzliche Vorschriften und administrative Praktiken, die die formell zuerkannten Rechte der Gläubigen im konkreten Handeln beschränkten oder annullierten und „Gesetzgebungen und Regelungen, die das Grundrecht auf Religionsfreiheit nicht berücksichtigen oder für dieses völlig unbegründete Einschränkungen vorsehen, ganz zu schweigen von den Fällen wirklich diskriminierender Maßnahmen oder mitunter offener Verfolgung".

In seiner Botschaft zum diesjährigen Welttag des Friedens ging Johannes Paul II. auf die Verantwortung der Menschen aller Religionen und der Christen für die Wahrung der Religionsfreiheit im Dienst am Frieden ein, wobei er das Friedensgebet von Assisi ausdrücklich erwähnte. Gerade in der Friedensfrage könne jede religiöse Gemeinschaft und jeder einzelne Gläubige die Echtheit des eigenen Bemühens um Solidarität mit den Brüdern ermessen. Der mühsame Lernprozeß, in dem sich die katholische Kirche zur vollen Anerkennung der Religionsfreiheit durchgerungen hat, wird in der Botschaft nicht thematisiert. *U.R.*

Schweiz: Streit um kirchliche Berichterstattung in Rundfunk und Fernsehen

Das einzige thematische Magazin des Deutschschweizer Radios für mittelfristige Aktualitäten und vertiefte Berichterstattung aus dem Bereich „Religion heute" ist ins Kreuzfeuer der Kritik geraten. In einer sogenannten Medienanalyse wirft die seit 1980 bestehende, vor allem von (rechts)bürgerlichen Politikern getragene „Aktion ‚Kirche wohin?'" diesen Radiosendungen vor, „weder in ihrer thematischen Substanz noch in ihrer journalistischen Qualität die Anforderungen, die an ein religiöses Informationsmagazin der SRG (Schweizerische Radio- und Fernsehgesellschaft) gestellt werden müssen", zu erfüllen, sondern die Möglichkeiten des Mediums vielmehr „zu oft tendenziöser Indoktrinierung" zu benutzen. Auf der Gegenseite bescheinigte die Katholische Radiokommission (bis September 1987 Radio-Ausschuß genannt), das offizielle Organ der römisch-katholischen Kirche der deutschsprachigen Schweiz, dem Ma-

gazin „Religion heute" „einen hohen Grad an Sachkompetenz, thematischer Ausgewogenheit und journalistischer Fairness".

Kirche in Radio und Fernsehen

Die sprachregionalen Radio- und Fernsehprogramme – neben ihnen gibt es noch die Programme der lokalen Radio- und Fernsehveranstalter – werden von der Schweizerischen Radio- und Fernsehgesellschaft (SRG) veranstaltet, die *privatrechtlich organisiert* ist, aber einen *öffentlichen Auftrag* hat. In der diesbezüglichen Konzession schreibt der Bundesrat (die Landesregierung) der SRG vor, ihre Programme hätten „die kulturellen Werte des Landes zu wahren und zu fördern und sollen zur geistigen, sittlichen, religiösen, staatsbürgerlichen und künstlerischen Bildung beitragen". Dabei besitzt allerdings niemand „einen Anspruch auf die Verbreitung bestimmter Werke und Ideen durch Radio und Fernsehen". Daß sich für den Bereich des Religiösen eine gewisse Zusammenarbeit mit den Kirchen nahelegt, versteht sich allein schon aufgrund ihrer gesellschaftlichen Relevanz. Diese Zusammenarbeit wurde 1979 in Form einer Vereinbarung zwischen Radio und Fernsehen der deutschen und der rätoromanischen Schweiz (DRS) und der römisch-katholischen, der christkatholischen und den evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz geregelt (vgl. HK, Januar 1980, 48).

Aufgrund dieser Vereinbarung kennen die Programme von Radio und Fernsehen DRS Sendungen, bei denen „die Kirchen mitverantwortlich und mitspracheberechtigt sind", aber auch Sendungen, die „in der ausschließlichen redaktionellen Verantwortung der SRG" stehen. Mit seinen Sendungen, die über religiöse und kirchliche Aktualität im weitesten Sinne informieren und sie kommentieren, gehört das Magazin „Religion heute" zweifelsfrei zu jenen Sendungen, für die die SRG allein zuständig und verantwortlich ist. Die Mitwirkungsmöglichkeit der Kirchen beschränkt sich also auf das Anbieten von Dienstleistungen, Medienkritik und -publizistik. Auf römisch-katholischer Seite wird diese Medienarbeit professionell wahrgenommen von der Arbeitsstelle für Radio und Fernsehen, deren neuer Träger der 1987 gegründete Verein für katholische Medienarbeit (VKM) ist. Zur Wahrnehmung vor allem der kirchlichen Verantwortung bei den „kirchlich mitverantworteten Sendungen" wurde zwischen dem VKM und der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz (DOK) ein Vertrag geschlossen und die Bestellung eines „bischöflich Beauftragten für Radio und Fernsehen" sowie einer Radio- und einer Fernsehkommission geregelt.

Journalistische Kriterien gegen ideologische Positionen?

Das Vorgängergremium der Radiokommission, der Katholische Radio-Ausschuß, hatte das Radiomagazin beobachtet, weil beim Medienreferenten der DOK, Abt *Georg Holzherr* (Einsiedeln), gelegentlich Klagen und Kritiken eingingen, welche einzelnen Sendungen von „Religion heute" mangelnde Kirchlichkeit, Einseitigkeit oder theologische Ungenauigkeit vorwarfen; Abt Holzherr empfand diese Kritik in einzelnen Fällen als begründet. Der Radio-Ausschuß ging dann aber nicht auf einzelne Fälle ein, sondern versuchte ein Gesamturteil, und dieses fiel sehr günstig aus. Diese schriftlich vorliegende Beurteilung wird von der „Medienanalyse" der „Aktion ‚Kirche wohin?'", die zu einem gegenteiligen Schluß kommt, als „Gefälligkeitsgutachten" abgetan. Diese „Medienanalyse" ist strenggenommen aber gar keine „Analyse"; sie bietet die Transkription der 14 Ausgaben von „Religion heute" zwischen dem 19. September und 19. Dezember 1986 sowie Kommentare zu den einzelnen Sendungen und ihren Beiträgen, die sie „Ergebnisse" nennt.
Auffallend an diesen Kommentaren ist zum einen, daß ihre Verfasser sich in theologischen und kirchlichen Fragen nicht gut auskennen, und zum andern, daß praktisch jede Aussage eines Moderators oder Autors so ausgelegt wird, daß sie „als potentielle Steigbügelhalter einer Gesellschaftsveränderung sozialistischer, marxistischer und kommunistischer Prägung" *(Urs Jaeggi)* erscheinen. Kritiker dieser „Medienanalyse" machen den auch auf den *politischen Kontext* der „Aktion ‚Kirche wohin?'" und der Reihe, in der ihre „Medienanalyse" erschienen ist, aufmerksam. Die „Aktion ‚Kirche wohin?'" plädiert für „Freiheit und Verantwortung in der Kirchenpolitik" und übernimmt diese Aufgabe „gewissermaßen in Führung einer ‚antipolitischen Politik' innerhalb der Kirchen"; denn die Kirche könne keine politische Verantwortung tragen und habe deshalb „nicht Meinungsbildung, sondern Gesinnungsbildung zu betreiben" (Jahresbericht 1986).

Eine Zivilreligion?

Einspruch erhebt die Aktion allerdings vorwiegend, wenn sich Kirchenleitungen oder kirchliche Kreise, namentlich *kirchliche Medien* und *Hilfswerke*, zu bestimmten Themen äußern. Nicht zufällig ist der Geschäftsleiter der Aktion unter anderem Herausgeber und Redaktor der „Schweizerzeit. Konservative Zeitung für Unabhängigkeit, Föderalismus und Freiheit" sowie publizistischer Mitarbeiter der regimefreundlichen „Arbeitsgruppe südliches Afrika". Erschienen ist die „Medienanalyse" in einer Reihe, in der bereits das Schweizerische Ost-Institut und die rechtsbürgerliche Schweizerische Fernseh- und Radiovereinigung (SFRV) ihre umstrittenen „Medienanalysen" herausgegeben haben. Die ökumenische Medienzeitschrift „Zoom" (1/1988) wirft der „Medienanalyse" mit einigem Grund die Absicht vor, bestimmte Themen (Südafrika, Asyl- und Entwicklungspolitik, Theologie der Befreiung u. a.) zu tabuisieren und mißliebige Radiomitarbeiter und -mitarbeiterinnen zu desavouieren.
Religionssoziologisch betrachtet vertritt die „Aktion ‚Kirche wohin?'" die

Konzeption einer „Zivilreligion“: Sie bestimmt Religion nicht von einem verbindlichen Text oder Kontext her, sondern – wenn auch kaum reflektiert – von den *religiösen Grundlagen des freisinnigen Liberalismus.* Für sie ist Kirche erstens vor allem Behörde der öffentlich-rechtlichen Institution. So wird der Redaktion von „Religion heute“ vorgeworfen, der Schweizerischen Evangelischen Synode (SES) zu große Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, denn die SES sei „keine kirchliche Institution“ (Mitgliederbrief Nr. 48 zur „Medienanalyse“); die SES war zwar keine Einrichtung der evangelisch-reformierten Landeskirchen, aber zu einem Drittel aus offiziellen Delegierten der landeskirchlichen Behörden zusammengesetzt. So werden auch leitende Mitarbeiter der kirchlichen Hilfswerke nicht als Vertreter der Kirchen betrachtet, sondern als „Funktionäre der Hilfswerke“, die deshalb einseitig informieren, wenn sie in „Religion heute“ zu Wort kommen.

Für die „Aktion ‚Kirche wohin?‘“ ist zweitens die Volkskirche ein entscheidender Wert. So wird der Berichterstattung über die Versammlung der SES, bei der das Gespräch von landeskirchlichen mit freikirchlichen Evangelischen über den „Bund für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung“ im Mittelpunkt stand, vorgeworfen, die freikirchliche bzw. bekenntniskirchliche Sicht bevorzugt zu haben. Daraus schließt man: „Es geht bei all dem um ein geplantes Abrücken von Landeskirche und Volkskirche. Im Gegensatz zur reinen Bekenntniskirche macht die Landeskirche dem christlichen Mitbürger das Angebot, Glied der Kirche zu sein, auch ohne daß sie ihm ein streng formuliertes Bekenntnis abverlangt.“ Im Hintergrund dieses Plädoyers für Bekenntnisfreiheit steht auch eine politische Position, weil die „Medienanalyse“ ohne ein einziges Argument anzuführen behauptet: „Mit dem ‚Bekenntnis‘ der Bekenntniskirche ist jedoch vor allem der politische Standpunkt gemeint.“ In ihrer Grundsatzerklärung bekennt sich die „Aktion ‚Kirche wohin?‘“ ohne Einschränkung „zu Kirchen, die allen Menschen offenstehen, welche die Glaubens- und Gewissensfreiheit bejahen“. So erscheint die Anerkennung eines heute auch von den Kirchen verteidigten Grundrechtes eines jeden Menschen denn auch als einzige Mitgliedschaftsbedingung der Kirche.

Und drittens ist für die „Aktion ‚Kirche wohin?‘“ und ihre „Medienanalyse“ christliche Religion *Privatsache.* So lehnt sie beispielsweise die Befreiungstheologie nicht nur dort ab, „wo sie sich als christliche Spielart des Marxismus entpuppt“ oder „als ganz gewöhnliche sozialistische Politik auftritt“, sondern auch, „wenn sie sich als christliche Heilslehre auch für die westliche Welt empfiehlt“, wenn sie meint, „als theologisch verbrämte Staats- und Gesellschaftskritik auch in der westlichen Welt Geltung verlangen zu müssen“. Und so hält sie Paolo Süss' Aussage, das Leben der brasilianischen Indianer beginne mit dem Überleben und dieses mit der Sicherung von Grund und Boden und das sei schon eine frohe Botschaft, entgegen: „Schiller steht dem Evangelium vermutlich näher, wenn er sagt: ‚Das Leben ist der Güter höchstes nicht.‘“ Solche Privatisierung des Evangeliums wird, allerdings ohne den Zynismus der „Medienanalyse“, bereits in der Grundsatzerklärung der „Aktion ‚Kirche wohin?‘“ gefordert: „Die Kirchen haben im wesentlichen die Aufgabe, dem einzelnen Menschen in seinem Suchen nach dem Sinn des Lebens Hilfe auf der Grundlage des Evangeliums zu bieten. Menschen, die dadurch eine Zielrichtung für ihr Leben finden, werden mitwirken am Aufbau einer besseren Welt.“ Die Erklärung des Kirchenverständnisses der „Aktion ‚Kirche wohin‘?“ als zivilreligiös macht auch erklärlich, weshalb sich das Patronatskomitee der Aktion weitgehend aus Protestanten und (rechts-)bürgerlichen Politikern zusammensetzt. Denn die Schweizer Protestanten haben in ihrer neuen Geschichte mit dem Kulturprotestantismus eine Brücke zur Zivilreligion, und bürgerliche Politiker neigen dazu, das Gesellschaftliche bzw. Sozialethische allein in den Prinzipien von Recht und Freiheit auf den Punkt zu bringen. So erscheint die „Medienanalyse“ schließlich als eine Streitschrift und der von ihr geführte Streit um „Religion heute“ als Streit um den Religionsbegriff selber. *R. W.*

England: Der Erzbischof von Canterbury im Kreuzfeuer

Für die Kirche von England endete das Jahr 1987 mit einem Paukenschlag: Am 3. Dezember erschien die Ausgabe 1987/88 von „Crockford's Clerical Directory“, einem traditionsreichen „Who is Who“ des anglikanischen Klerus, dessen anonym veröffentlichtes Vorwort jeweils zur Situation der Kirche Stellung nimmt. Diesmal fanden sich in dem zwölfseitigen Vorwort heftige Angriffe gegen den Kurs der gegenwärtigen Leitung der Church of England, nicht zuletzt gegen Erzbischof *Robert Runcie* von Canterbury, den seit 1980 amtierenden Primas von England, der gleichzeitig auch geistliches Oberhaupt der weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft ist. Diese scharf formulierte Generalabrechnung mit der Kirchenführung fand in den Medien sofort ein breites Echo und provozierte Spekulationen über die Person des Verfassers. Das Rätselraten nahm schon Tage später ein unerwartetes Ende: Nach dem Selbstmord des Oxforder Kirchenhistorikers *Gareth Bennett* am 5. Dezember gaben die Herausgeber von „Crockford's“ bekannt, daß Kanonikus Bennett das aufsehenerregende Vorwort verfaßt habe. Der angesehene Geistliche war mehrfach als möglicher Autor genannt worden, hatte aber auf entsprechende Anfragen bestritten, der Verfasser des Textes zu sein.

Kritik am Führungsstil Runcies

Kanonikus Bennett gehörte zum anglo-katholischen Flügel der Kirche von England, dessen Wortführer derzeit der Bischof von London, *Graham Leonard*, ist. Bischof Leonard, markanter Gegner der Frauenordination, wurde in dem Vorwort bescheinigt, seine Auffassungen über Glauben und Kirchenverfassung befänden sich im „Hauptstrom des Anglikanismus". Dem Erzbischof von Canterbury hielt der Text demgegenüber vor, er sei ein intelligenter Pragmatiker, der dazu neige, alle Probleme solange vor sich herzuschieben, bis irgend jemand anderer eine Entscheidung getroffen habe. Runcie bevorzuge „Männer liberaler Haltung mit einem gemäßigt katholischen Stil, der nicht bis zu festen Grundsätzen durchstößt". Zusammen mit dem Erzbischof von York habe er durch seinen Einfluß in der „Crown Appointements Commission" (dem kirchlichen Gremium für Bischofsernennungen; die letzte Entscheidung liegt beim Premierminister bzw. bei der Königin) dazu beigetragen, daß Anglokatholiken bei Bischofsernennungen praktisch nicht zum Zug kämen und auch Evangelikale im Episkopat unterrepräsentiert seien. Viele der neu ernannten Bischöfe stammten im übrigen aus dem persönlichen Bekanntenkreis von Erzbischof Runcie.

Die Kritik Bennetts beschränkte sich nicht auf den Führungsstil des Erzbischofs und seine Personalpolitik, sondern galt auch dem anglikanischen *Synodalwesen*. Die Generalsynode sei weithin machtlos und ineffektiv; die Laienvertreter in der Synode seien nicht wirklich repräsentativ für die praktizierenden Anglikaner, sie maßten sich eine theologische Kompetenz an, die sie nicht besäßen und folgten eher Appellen als Argumenten. Das „House of Laity" sei dazu bereit, all dem zuzustimmen, was vom gegenwärtigen kirchlichen Establishment vorgeschlagen werde. Demgegenüber ließ das Vorwort Verständnis für die Widerstände vieler Klerusvertreter in der Generalsynode gegenüber Neuerungen erkennen: Ihre Überzeugungen, Hoffnungen und Befürchtungen sollten von Bischöfen und Laiensynodalen nicht einfach als bloßer Konservativismus abgestempelt werden. (Im „House of Clergy" waren bei allen diesbezüglichen Abstimmungen die Widerstände gegen die Frauenordination am stärksten.)

Schließlich ging der Text auch mit der *Lambeth-Konferenz* aller anglikanischen Bischöfe (sie tagt alle zehn Jahre) und dem „Anglican Consultative Council" kritisch ins Gericht, einem seit 1971 bestehenden Gremium aus Klerikern und Laien aller anglikanischen Kirchen, das alle zwei Jahre zusammenkommt. Das Niveau der theologischen und ekklesiologischen Diskussionen im „Council" sei nicht besonders hoch; die Zukunft des Anglikanismus innerhalb der weltweiten christlichen Gemeinschaft hänge davon ab, daß eine neue Gestalt für ein solches Gremium gefunden werde. Die Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft müßten sich dazu verpflichten, bestimmte Fragen erst zu entscheiden, wenn man sich geeinigt habe.

Katholische Schützenhilfe für den anglikanischen Erzbischof

Erzbischof Runcie äußerte sich nicht öffentlich zu den Vorwürfen im Vorwort von „Crockford's". Erzbischof *John Habgood* von York bezeichnete den Text (allerdings vor Bekanntwerden des Selbstmords von Kanonikus Bennett und seiner Verfasserschaft) als „skurril, ätzend und rachsüchtig". Die Kirche solle das Vorwort als den Gefühlsausbruch eines enttäuschten Klerikers bewerten, der zwar einige der wirklichen Probleme treffe, mit denen die Kirche von England und die Anglikanische Gemeinschaft zu tun hätten, aber keine konstruktiven Vorschläge für den weiteren Weg anzubieten habe. Auch Kardinal *Basil Hume*, der Erzbischof von Westminster, meldete sich gleich nach Erscheinen von „Crockford's Clerical Directory" zu Wort: Der Verfasser des Vorworts habe die „mutigen und charismatischen Führungsqualitäten" Runcies völlig mißachtet. Hume hob vor allem den Einsatz des Erzbischofs von Canterbury für die ökumenische Zusammenarbeit hervor. Die katholische Wochenzeitschrift „The Tablet" (5. 12. 87) nahm Runcie gegen den Vorwurf des Vorworts in Schutz, er sei der Anführer einer liberalen Mafia. Runcie sei mehr als ein intelligenter Pragmatiker, der von verschiedenen Pressure-Groups herumgestoßen werde. Vielmehr sei er ein Mann mit Überzeugungen: „Er ist sich nur zu sehr dessen bewußt, daß sein Amt Sensibilität für unterschiedliche Situationen erfordert, verbunden mit der Bereitschaft, manchen Dingen ihren Lauf zu lassen, damit die Zeit erweisen kann, was von Gott ist und was nicht." Erzbischof Runcie exemplifiziere die Schwächen wie die Stärken des Anglikanismus.

Nach einer kürzlich im Auftrag des „Daily Telegraph" durchgeführten Gallup-Umfrage bei etwa 300 anglikanischen Geistlichen erklärten sich 47 Prozent der Befragten mit den Ansichten von Kanonikus Bennett im Vorwort von „Crockford's" einverstanden. Gleichzeitig gaben aber fast achtzig Prozent der Geistlichen zu Protokoll, sie seien mit der Amtsführung des gegenwärtigen Erzbischofs von Canterbury zufrieden oder sogar sehr zufrieden: Das in dem Vorwort artikulierte Unbehagen am Stand der Dinge in der Kirche von England findet demnach mehr zustimmende Resonanz als die persönlichen Attacken auf Erzbischof Runcie. Im übrigen ergab die Umfrage, daß 56 Prozent der Geistlichen mit dem gegenwärtigen Synodalsystem unzufrieden sind; siebzig Prozent vertraten die Auffassung, die Mitspracherechte des Parlaments in Angelegenheiten der Church of England sollten ebenso abgeschafft werden wie das Vetorecht des Premierministers bei Bischofsernennungen.

Die *Bindungen der Kirche von England an die staatlichen Institutionen* des Königreichs sind in den letzten Jahren besonderen Belastungen ausgesetzt: Schließlich gehörten anglikanische Bischöfe (unter ihnen auch der Erzbischof von Canterbury) zu den markantesten Kritikern des „Thatche-

rismus", der wirtschaftlichen Modernisierung auf Kosten benachteiligter Regionen und Bevölkerungsgruppen. Der Episkopat handelte sich dabei von konservativer Seite den Vorwurf ein, er beziehe „linke" Positionen und mische sich überhaupt zu sehr in die Politik ein, anstatt dem eigentlichen geistlichen Auftrag der Kirche treu zu bleiben. Besonderes Aufsehen hatte die Parteinahme des Bischofs von Durham im nordenglischen Bergarbeiterstreik erregt (vgl. HK, November 1984, 502 ff.).

Wer kommt nach Runcie?

Die eigenwilligen Aussagen dieses Bischofs, des früheren Theologieprofessors, *David Jenkins*, über Jungfrauengeburt und Auferstehung hatten im übrigen ein weiteres Grundproblem der Church of England in aller Deutlichkeit bloßgelegt: Ihre in vieler Hinsicht schon aus den vergangenen Jahrhunderten ererbte, im Zuge der modernen Säkularisierung aber nochmals verstärkte lehrmäßige und spirituelle Bandbreite. Erzbischof Runcie hat sich in seiner bisherigen Amtszeit mit einigem Geschick bemüht, die Kirche von England ungeachtet erheblicher Konflikte (um die Frauenordination, die Sexualmoral, die Ordnung der Liturgie, das Verhältnis von theologischer Freiheit und kirchlicher Lehre) zusammenzuhalten, ohne sie profillos werden zu lassen. Kein einziger dieser Konflikte ist allerdings – das zeigten jetzt die Reaktionen auf das Vorwort zu „Crockford's Clerical Directory" – ausgestanden. Die Gefahr einer Spaltung der Church of England ist nicht gebannt: Anlaß könnte die Frauenordination sein, zu der die Generalsynode grundsätzlich ja gesagt hat, die aber noch nicht praktiziert wird.

Im Zusammenhang mit der Crockford-Affäre wurde auch über das Ende der Ära Runcie spekuliert. Es wurde die Vermutung geäußert, der Erzbischof von Canterbury könnte nach der diesen Sommer stattfindenden Lambeth-Konferenz in den Ruhestand treten. Als möglicher Nachfolger wurde der jetzige Erzbischof von York und damit zweiter Mann in der Hierarchie genannt: Erzbischof *Habgood* ist allerdings ein Mann von noch deutlicherem liberalen Zuschnitt als der jetzige Erzbischof von Canterbury und hat in einigen Streitfragen auch entsprechende Positionen bezogen. *U.R.*

Spanien: Turbulenzen in der katholischen Presselandschaft

In der an soliden katholischen Informationsorganen nicht eben reichen spanischen Presselandschaft hat eine kirchliche Wochenzeitschrift einen empfindlichen Schlag hinnehmen müssen: der vom Verlag vorgenommene Wechsel in der Direktion von „Vida Nueva" („Neues Leben") dürfte das Profil der informationsreichen und kirchlich aufgeschlossenen Zeitschrift merklich verändern. Die Absetzung des Jesuiten *Pedro Miguel Lamet*, seit sechs Jahren an der Spitze der Redaktion von „Vida Nueva" und langjähriger Mitarbeiter des Blatts, erfolgte auf eine spektakuläre, um Schonung des Betroffenen recht unbekümmerte Weise: am 19. November vergangenen Jahres gab Bischof *Antonio Montero*, Verwaltungsratsvorsitzender des Verlags PPC (Promoción Popular Cristiana), die Ablösung Lamets bekannt, ohne Angabe von Gründen und ohne Nennung eines Nachfolgers. Erst einige Tage später stellte der Verlag den neuen Direktor und (mit Ausnahme des Gründers) ersten Laien an der Spitze seit Bestehen des Blatts vor: *Vicente Alejandro Guillamón*, zu diesem Zeitpunkt noch als Chefredakteur der Agentur efe unter Vertrag. Zwei der drei Vida-Nueva-Redakteure, alle Priester, verließen mit dem Direktor die Redaktion, der dritte hat ebenfalls gekündigt.

Die Hintergründe blieben im unklaren

Der Vorgang ist über den umstrittenen Personalwechsel hinaus von Bedeutung und *symptomatisch für Entwicklungen in der spanischen Kirche*, die Kritiker seit Jahren mit dem Begriff der „involución", also restaurativer und Rückzugstendenzen, kennzeichnen. Nach den Gründungsjahren entwickelte sich Vida Nueva in den sechziger Jahren unter seinem Direktor *José Luis Martín Descalzo*, einem der bekanntesten katholischen Publizisten Spaniens, zum wichtigsten katholischen Informationsorgan des Landes, das auch im Ausland zunehmend Beachtung fand.

Unter dem Schutz der als Institution respektierten Kirche konnte die Zeitschrift auch unter der Franco-Diktatur ihre dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtete Linie beibehalten – wenn auch in ständigem Kampf mit den politischen Zensurbehörden. In der unruhigen Nachkonzilszeit, in der Phase der „contestación", des kritischen Widerspruchs in der Kirche, nahm Vida Nueva einen deutlich progressiven Standpunkt ein, ohne daß dies zu Zweifeln an der Kirchlichkeit des Blatts und zu ernsthaften Problemen mit der kirchlichen Hierarchie oder dem Verlag geführt hätte. Dazu trugen trotz aller kritischen Ausrichtung die solide Berichterstattung und eine stets spürbare positive, Glaube und Kirche hoffnungsvoll darstellende Grundlinie der Zeitschrift bei.

Vida Nueva hat mit einer Auflage von 20 000 Exemplaren über Spanien hinaus vor allem in Lateinamerika zahlreiche Leser, darunter viele der 18 000 dort tätigen spanischen Missionare. In Spanien selbst wird sie von Pfarrern und auf Pfarreiebene als wichtigste Informationsquelle über nationale und weltkirchliche Vorgänge genutzt. In den letzten Jahren reduzierte Vida Nueva die kritische Kommentierung kirchlicher Ereignisse merklich, was auch von der katholischen Presse au-

ßerhalb Spaniens registriert wurde. Um so überraschender kam die Nachricht von der „fast brutalen" *(José de Broucker,* Direktor von „L'Actualité Religieuse" in Paris) Ablösung des Redaktionsleiters.

Der Verlag PPC hat die Öffentlichkeit über die Gründe und Hintergründe der Entlassung im unklaren gelassen. Bischof Montero, langjähriger Medienexperte der spanischen Bischofskonferenz, erklärte als direkt Verantwortlicher von Verlagsseite auf Anfrage, es handle sich um einen „normalen Führungswechsel im Rahmen normaler unternehmerischer Maßnahmen". In einer von Vida Nueva veröffentlichten Verlagsmitteilung spricht die Verlagsleitung P. Lamet Respekt und Dankbarkeit für dessen engagierte publizistische Arbeit aus: „Pedro (Lamet) hat Informationsrecht und Informationspflicht in der Kirche und über die Kirche sowie das Recht auf öffentliche Meinung in der Kirche mit Nachdruck verteidigt. Seine Auffassungen stimmten nicht immer mit den unseren überein ... Meinungsverschiedenheiten wurden aber von beiden Seiten in guter Weise und in Gemeinschaft mit der Kirche ausgetragen."

Da auch kirchenamtliche Stellen sich mit dem Hinweis auf ihre Nichtzuständigkeit Äußerungen informierender oder kommentierender Art enthielten, stützten sich die spanischen Medien in ihren Kommentaren auf die in Vida Nueva und der angesehenen Tageszeitung El País abgedruckte Darstellung des abgesetzten Direktors – und auf von inoffiziellen Stimmen genährte Spekulationen. Lamet sieht in seiner Ablösung trotz der Selbstbeschränkung in der redaktionellen Arbeit der letzten Jahre „auf ein Existenzminimum an Freiheit und Respekt vor der Wahrheit" ein sicheres Anzeichen für ein *verändertes innerkirchliches Klima,* in dem sich „Angst und Stillschweigen" ausbreiteten. Das Bemühen, kirchenpolitisch heikle Themen nicht auszusparen (dazu zählt Lamet die Einsetzung eines päpstlichen Delegaten für den Jesuitenorden, das Aufkommen von neokonservativen Bewegungen und die päpstliche Wertschätzung für das Opus Dei, disziplinäre Maßnahmen gegen Befreiungstheologen, die verhinderte Reform der Karmelitinnen, die Konflikte zwischen Kirche und sozialistischer Regierung in Spanien sowie die „unglaubliche Annäherung an Msgr. Lefebvre"), sei eine Tour de force gewesen; kuriale Behörden hätten jede Ausgabe der Zeitschrift mit der Lupe gelesen. Lamet glaubt in der spanischen Kirche Tendenzen auszumachen, einem kirchenfernen oder gar kirchenfeindlichen politischen Umfeld eine kirchliche Einheitsfront entgegenzusetzen. Man versuche, die Reihen zu schließen und setze die kirchlichen Kommunikationsmittel als Geschütze gegen einen äußeren Feind ein.

Welche Rolle spielte der Nuntius?

Der letzte kirchen-, in diesem Fall romkritische Beitrag von Vida Nueva unter der alten Redaktionsleitung stammte denn auch nicht aus der Redaktion, sondern aus der Feder des Alterzbischofs von Madrid und großen alten Mannes der spanischen Kirche, Kardinal *Vicente Enrique y Tarancón,* der wie der Madrider Weihbischof *Alberto Iniesta* eine feste Kolumne in Vida Nueva hat. Zu den (ausbleibenden) Bischofsernennungen und den langen Vakanzen in mehreren spanischen Diözesen schrieb Tarancón in der Ausgabe vom 24. Oktober 1987: „Sollte es in der spanischen Kirche keine Priester im Alter zwischen 40 und 55 Jahren geben, die fähig sind, ein Bistum zu leiten?" In Anerkennung der schwierigen Aufgabe der Kandidatenauswahl in für die spanische Kirche nicht leichten Zeiten wolle er doch darauf hinweisen, daß der spanische Klerus sich guter Gesundheit erfreue und „über herausragend intelligente, verantwortungsbewußte und der Linie des Konzils, so wie es der römische Papst interpretiert, verpflichtete Priester verfügt, die der Kirche und den Menschen als gute Hirten im Bischofsamt dienen können".

Was Vida Nueva in den vergangenen Monaten – von dem zitierten Gastkommentar abgesehen – sorgsam vermied, besorgte die nichtkirchliche spanische Presse indes mit Fleiß: sie schoß sich geradezu auf den seit zwei Jahren amtierenden vatikanischen Nuntius, Erzbischof *Mario Tagliaferri,* ein, der – so die einhellige Meinung – die „reaktionäre Wende" in der spanischen Kirche hinter den Kulissen, aber um so erfolgreicher betreibe. Das neue Wochenmagazin „El Globo" widmete dem Nuntius Ende Oktober eine Titelstory: „Der eiserne Nuntius – Tagliaferri, ein Falke des Vatikans, der die Sozialisten kontrollieren soll." Im Innern des Blatts heißt es dann, er kontrolliere mittels einer Datei vor allem den spanischen Klerus und beobachte für den Vatikan die konfessionelle Presse.
Kritik an der intensiven Ausübung seiner Amtsgeschäfte trifft Nuntius Tagliaferri aus dem politischen wie aus dem kirchlichen Bereich: die Sozialisten lancierten eine Meldung über seine baldige Ablösung; ein Zusammenschluß kirchlicher Basisgruppen warf dem Nuntius Ende Dezember 1987 vor, er zwinge der spanischen Kirche durch seine ständige Einmischung einen reaktionären Kurs auf und nehme der Bischofskonferenz ihre Führungskompetenzen.
Auch die Entlassung Lamets, so ist nicht nur von den ausgeschiedenen Redakteuren zu hören, soll *auf Betreiben des Nuntius* erfolgt sein. Lamet selbst vermutet, daß insbesondere die Berichte über das Opus Dei (über dessen Erhebung zur Personalprälatur Vida Nueva weltweit als erste informierte), das Verhältnis Vatikan – Ordensgemeinschaften und vor allem die Theologie der Befreiung in Rom wie in Kreisen der Bischofskonferenz seit Jahren Unmut erregt haben. Auch die ständige Kolumne des Madrider Alterzbischofs habe der Zeitschrift den Vorwurf eines „Ämterparallelismus" eingetragen. Von kirchennahen Journalisten werden die Lateinamerika-Berichterstattung, aber auch die zu wenig kämpferische innenpolitische Linie von Vida Nueva, die zwar zunehmend Distanz zur Regierungspolitik hielt, sich aber nicht betont antisozialistisch gab, als mögliche Gründe

für die Unzufriedenheit kirchenamtlicher Stellen genannt.

Der Schock über die Säkularisierung als Hintergrund

Der neue Direktor Guillamón hat den Lesern zwar Kontinuität zugesichert („Vida Nueva wird weiter das sein, was es immer war"), aber er kündigte auch einige Neuerungen an: neben einer besseren Aufmachung „ein breiteres Informationsspektrum, das die kirchliche Wirklichkeit umfassender darstellt". Die Kirche, so Guillamón in seinem ersten Beitrag in Vida Nueva, „ist die freieste Institution der Welt. Sie hält die Türen ständig auf für den, der eintreten oder sie verlassen will ... Wer in ihr ist, wählt die einzig mögliche Kirche, welche das Petrusamt repräsentiert." In einem weiteren Artikel vergleicht er den Journalisten von El País, der von Pressionen konservativer Kreise und des Nuntius auf den Verlag PPC gesprochen hatte, mit Goebbels; jener „finstere Propagandaminister des Dritten Reichs" habe überhaupt im spanischen Journalismus zahlreiche Jünger. Auch sein Leitartikel in der Weihnachtsausgabe läßt vermuten, daß die Zeitschrift sich in Zukunft gesellschafts- und regierungskritischer artikulieren wird („Der Staat ist zum größten Feind für den wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg der Spanier geworden; die Inhaber der politischen Macht haben moralisch und politisch Schiffbruch erlitten").

Der Vorgang um Vida Nueva muß wohl auf einem breiteren Hintergrund gesehen werden: dem Schock in der spanischen Kirchenführung über den religiösen Substanzverlust in der Bevölkerung des „neuen Spanien" (vgl. HK 1986, 360 f.), über die nach 40 Jahren Stagnation rasant fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft mit den Begleiterscheinungen eines grassierenden Konsumismus und moralischer Libertinage, über die kirchlichen Einfluß konsequent zurückdrängende Regierungspolitik.

Die offenbar erwünschte Kurskorrektur bei Vida Nueva gehört in diesen gesamtkirchlichen Kontext. Die zu diesem Zweck ergriffene Maßnahme einer Entlassung ohne Begründung hatte allerdings ebensowenig Stil wie der vorherige (erfolglose) Versuch, den Jesuitenorden zu einer – unauffälligeren – Auswechslung an der Redaktionsspitze zu bewegen. In einem Vida Nueva gewidmeten Leitartikel wies der Chefredakteur der katholischen Kulturzeitschrift „El Ciervo" darauf hin, daß es im außerkirchlichen Raum immer wieder einmal vorkomme, daß ein Unternehmen auf Druck von außen einen personellen Wechsel vornimmt: „Aber jeder weiß, daß so etwas nicht in Ordnung ist." *G. B.*

Zaghafte Ratlosigkeit im Gedenkjahr

Zur politischen und kirchlichen Situation in Österreich

In Österreich hat das *Gedenkjahr 1988* in Erinnerung an den „Anschluß" vor 50 Jahren begonnen. Zahlreiche Fernsehsendungen und unzählige Zeitungsartikel erinnern an die Vorgänge im März 1938, als Österreich nach fünfjährigem Widerstand gegen den massiven Druck Adolf Hitlers von außen und gegen die gewalttätige illegale nationalsozialistische Bewegung im Inneren aufgeben mußte. In der Erinnerung vieler sind die Bilder vom Jubel auf dem Heldenplatz in Wien und in anderen österreichischen Städten haften geblieben, die auf Weisung von Propagandaminister Joseph Goebbels von erstklassigen Fotografen und von Filmleuten der deutschen Wochenschau nach einem ausgeklügelten Regiekonzept aufgenommen wurden und die bis heute als authentisches und nicht bezweifeltes Dokument jener Tage gelten. In diesem Sinn kann man von einem „späten Sieg Hitlers" sprechen, wie der bekannte österreichische Journalist *Hugo Portisch* zu diesem seltsamen Phänomen sagte.

Nun ist es gewiß unbestreitbar, daß im März 1938 viele Österreicher den „Anschluß" im Sinn ihrer *alten großdeutschen Hoffnungen* begrüßten, die mit der nationalsozialistischen Ideologie zunächst gar keinen Zusammenhang haben mußten. Die heute höchst befremdend klingenden Erklärungen der österreichischen Bischofskonferenz und auch des seinerzeitigen sozialdemokratischen Staatskanzlers Karl Renner zum „Anschluß" sind nur in diesem Kontext zu erklären. Zweifellos fanden im Jahr 1938 die Träume von einem mächtigen Reich gerade bei den Österreichern, die ja erst zwanzig Jahre vorher das vertraute und bergende Dach der großen Donaumonarchie verloren hatten, verbreitet Anklang, und das nationalsozialistische Regime verstand es, diese Tendenzen sehr verschiedenartiger Motivation nach Kräften zu nützen.

Österreichs Katholiken in der NS-Zeit

Trotzdem wäre es einseitig, jene vielen Österreicher außer acht zu lassen, die der zweite Untergang Österreichs innerhalb von 20 Jahren in die tiefste Verzweiflung stürzte, die sich in ihren Familienkreis zurückzogen und dort in buchstäblichem Sinn um ihr verlorengegangenes Vaterland weinten oder die zu Tausenden schon bei den ersten Verhaftungswellen in Gefängnisse und Konzen-

trationslager eingeliefert wurden. Bei diesen Festnahmen wurden fast ausschließlich jene Katholiken verhaftet, die sich in der Zeit des autoritären Ständestaates exponiert hatten. Aber auch in den folgenden Monaten blieb die *katholische Kirche* ein Hauptangriffspunkt des nationalsozialistischen Regimes, und als im Herbst 1938 am Abend des Rosenkranzfestes im Dom zu St. Stephan in Wien tausende katholische Jugendliche in der einzigen öffentlichen Protestkundgebung des ganzen großdeutschen Reiches gegen die Politik der Kirchenverfolgung des Regimes ihre Stimme erhoben und ihre Treue zur Kirche bekundeten, entlud sich die Wut der Machthaber tags darauf in einem Sturm der Hitlerjugend auf das erzbischöfliche Palais in Wien: Priester wurden aus den Fenstern geworfen und die Räume des Kardinals Innitzer verwüstet, er selbst entging nur knapp dem Mob. Noch heute sind in den Amtsräumen des Erzbischofs von Wien als Denkmal jener Zeit die Bilder zu sehen, die damals zerstochen und zerschnitten worden sind.

Nach einer Phase anfänglicher Verwirrung geriet auf diese Weise die Kirche in Österreich, die sich jahrhundertelang auf den Schutz des Staates verlassen konnte, und nun plötzlich einem kirchenfeindlichen totalitären Staat gegenüberstand, in die *offene Konfrontation mit dem NS-Regime.* Tausende katholische Laien wurden eingesperrt, und die *katholischen Priester* in Österreich, von denen bis 1945 insgesamt 724 verhaftet, 208 gau- oder landesverwiesen wurden und 1500 mit Predigt- oder Unterrichtsverbot belegt worden sind, zählen zu jener Gruppe, die prozentual den höchsten Blutzoll während der nationalsozialistischen Zeit zu leisten hatte.
Wenn heute der „Anschluß"-Gedanke in Österreich praktisch tot ist und nicht einmal in der stark deutschnational durchsetzten Freiheitlichen Partei (FPÖ) irgendwelche Anhänger findet, dann ist dies gewiß darauf zurückzuführen, daß sich seinerzeit der Haß des nationalsozialistischen Regimes gegen alles, was mit Österreich zusammenhing, über die Maßen äußerte. So wurde bald der Name Österreich verboten und durch „Ostmark" ersetzt. Niederösterreich erhielt über Nacht den künstlichen Namen „Niederdonau", Oberösterreich hieß plötzlich „Oberdonau", und schließlich war sogar die „Ostmark" zu gefährlich, und statt dessen wurde das Wortungetüm „Alpen- und Donaureichsgaue" als Bezeichnung für die österreichischen Länder eingeführt.

Die Österreicher, die auf diese brutale Weise ihr Österreich verloren hatten, entdeckten es zwischen 1938 und 1945 in neuer Intensität. *Friedrich Heer* beschrieb später diesen Prozeß mit den Worten, daß Österreich seine Vaterlandsfähigkeit in der Abwehr der deutschnationalen Identität gewonnen habe. Das mag eine Erklärung jenes seltsamen Phänomens sein, daß es da und dort in Österreich heute tatsächlich noch verborgene nationalsozialistische Relikte und Einsprengsel im Untergrund gibt; aber niemand will mehr die „Heimkehr ins Reich". Dies ist wohl der auffälligste Unterschied zur ersten Republik nach 1918.

Kurt Waldheim im Feuer der Kritik von außen und von innen

Das Gedenkjahr 1988 wäre somit relativ problemlos, hätte es nicht durch die traumatischen Vorgänge um Bundespräsident *Kurt Waldheim* eine bittere Zuspitzung erfahren. Arge Versäumnisse Waldheims durch unsinniges Herumtaktieren und partielles Verschweigen seiner Vergangenheit vor allem im Balkankrieg und eine systematische globale Kampagne einflußreicher jüdischer Organisationen haben zu einer *bedenklichen Belastung Österreichs* in vielen Ländern der Welt geführt. Waldheim sei typisch für Österreich, das ebenfalls seine Vergangenheit verdrängt habe, so wird nun gesagt und geschrieben. In seiner Neujahrsansprache im Fernsehen ging der Vorsitzende der österreichischen Bischofskonferenz, der Salzburger Erzbischof *Karl Berg,* auf diese Problematik ein und stellte fest, der Zorn über das Getäuschtwerden und die bittere Erkenntnis der eigenen Verführbarkeit hätten nach dem Krieg vielleicht eine tiefergreifende Auseinandersetzung mit dieser Katastrophe verhindert. Dies sei, meinte der Erzbischof, mit ein Grund für die „zaghafte Ratlosigkeit", mit der Österreich dem Jahr 1988 entgegengehe.
Das Wort von der „zaghaften Ratlosigkeit" trifft genau die Bewußtseinslage, die zur Zeit in Österreich vorherrscht. Denn die Kritik an Bundespräsident Kurt Waldheim ist inzwischen nicht nur von außen, sondern auch *von innen* vehementer geworden. Nicht nur von linkssozialistischer Seite, sondern auch von durchaus bürgerlichen Zeitungen wird Kurt Waldheim unverblümt aufgefordert, im Interesse Österreichs zurückzutreten. Das Ansehen, das Waldheims allgemein angesehener Vorgänger *Rudolf Kirchschläger* der Institution des Bundespräsidenten hinzugewinnen konnte, ist mittlerweile längst verschlissen, die innere Autorität des Staatsoberhauptes dahin.
Angesichts dieser ernsten Situation, die zu einer Isolierung Österreichs gerade im Westen führen könnte, fanden schon vor Weihnachten zwischen Abgeordneten der beiden Koalitionsparteien inoffizielle Gespräche statt, die den freiwilligen Rücktritt des Bundespräsidenten und eine Neuwahl des Staatsoberhauptes zum Inhalt hatten. Politiker der Sozialistischen Partei schlugen dabei ihren Kollegen von der Österreichischen Volkspartei vor, die ÖVP solle bei einer Neuwahl auf jeden Fall das Vorschlagsrecht für einen gemeinsamen Kandidaten erhalten, damit nicht der Eindruck entstehe, die SPÖ wolle mit dieser Angelegenheit ein „politisches Geschäft" machen. Knapp vor Weihnachten brachte Innenminister *Karl Blecha* (SPÖ) diesen Vorschlag in modifizierter Form in aller Öffentlichkeit vor, zog sich aber mit diversen Ausflüchten rasch wieder zurück, als er merkte, daß Bundeskanzler *Franz Vranitzky* von derlei Absprachen nichts wissen wollte. Tatsächlich sind sich die tragenden Kräfte in den beiden Regierungsparteien darüber einig, daß ein Rücktritt Waldheims zu einer gefährlichen Belastungsprobe der österreichischen Demokratie führen

würde. Denn Kurt Waldheim wurde nun einmal als international bekannter Politiker mit großer Mehrheit zum Bundespräsidenten gewählt, und sein Ausscheiden würde von vielen Österreichern als Schlag ins Gesicht all jener empfunden, die an die Gültigkeit demokratischer Wahlergebnisse glauben. Überdies befürchtet man in beiden Regierungsparteien, daß ein Rücktritt Waldheims jener Flüsterpropaganda Tür und Tor öffnen würde, die jetzt schon von der freiheitlichen Oppositionspartei unter der Führung des geschickten Demagogen *Jörg Haider* betrieben wird und die die Regierung beschuldigt, viel zu nachgiebig und „katzbuckelnd" vor den Wünschen des Auslandes zu sein. Sei man in Österreich schon so weit, so wird in manchen Kreisen insgeheim gefragt, daß man sich Forderungen amerikanischer Juden beugen müsse?

Österreich steht somit ausgerechnet im Gedenkjahr 1988 vor einem *Dilemma,* das vielen unauflösbar scheint: Bleibt Bundespräsident Waldheim im Amt, ist damit zu rechnen, daß vor allem in Nordamerika und in westeuropäischen Ländern die Kampagne gegen Österreich fortgesetzt wird; das österreichische Staatsoberhaupt kann zu offiziellen Besuchen nach Ungarn, Pakistan oder Ägypten reisen, aber in kein westeuropäisches Land. Tritt Kurt Waldheim zurück, wird jenen Kräften Auftrieb gegeben, die das gegenwärtige demokratische System in Österreich über den Haufen werfen wollen und die mit einer Dolchstoßlegende von der „Erpreßbarkeit" Österreichs eine gefährliche Waffe in den Händen hätten. Ausgerechnet im Gedenkjahr 1988 wäre auf diese Weise unter dem Motto der „Vergangenheitsbewältigung" jenen kräftige Schützenhilfe geleistet, die aus den Traditionen des deutschnationalen Wurzelbodens kommen. In diesem Dilemma, das in seiner Skurrilität kaum noch zu überbieten ist, sind zu jedem beliebigen Zeitpunkt Überraschungen aller Art möglich, zumal man bedenken muß, daß die nervliche Belastbarkeit von Bundespräsident Waldheim, der sich nun schon seit vielen Monaten in einem pausenlosen Trommelfeuer öffentlicher Angriffe aus dem In- und Ausland befindet, nicht als unbegrenzt eingeschätzt werden kann.

Österreich muß sein Verhältnis zur EG bestimmen

Die Situation der Koalitionsregierung, die durch die Waldheim-Affäre ohnehin schon prekär genug ist, wird durch die *wirtschaftliche Lage* noch zusätzlich verschärft. Dankenswerterweise hat die Regierung damit begonnen, nach der populären Gefälligkeitspolitik der Kreisky-Ära Einsparungen aller Art vorzunehmen. Um die bedrängende Budget-Situation in den Griff zu bekommen, wurde das spezielle Werbekostenpauschale für zahlreiche Berufsgruppen gestrichen, die Heiratsbeihilfe in der Höhe von 15 000 Schilling abgeschafft; bestimmte Pensionsansprüche sind gekürzt und Kinderbeihilfen für Studenten über 25 Jahren stillgelegt worden. *Massive Proteste im studentischen Bereich* folgten und ließen ein tieferliegendes Unbehagen an der Bildungspolitik in Österreich sichtbar werden, wo es keinen „Numerus clausus" gibt, und jeder Schüler an höheren Schulen und jeder Student an den Universitäten sein Studium gratis absolvieren kann. Dadurch platzen die Hochschulen aus allen Nähten, die Hörsäle sind längst viel zu klein, Laborplätze kaum noch zu ergattern, während gleichzeitig ausgebildete Lehrer und Ärzte keine Anstellung finden. Auch die Sorgen der Regierung mit der notleidenden verstaatlichten Stahlindustrie, in der neuerlich tausende Arbeitnehmer gekündigt werden mußten und jetzt sogar zugesagte Firmenpensionen gestrichen wurden, sind nicht geringer geworden.
Dazu kommt noch, daß die Kernfrage Österreichs für die nächsten Jahre und Jahrzehnte, die Frage nach dem *Verhältnis Österreichs zur Europäischen Gemeinschaft,* nicht länger hinausgeschoben werden kann. Die österreichische Bundesregierung hat sich bisher aus Rücksicht auf den österreichischen Neutralitätsstatus nicht dazu entschlossen, offiziell um den Beitritt Österreichs als Vollmitglied der EG anzusuchen. Der Ballhausplatz blieb bis jetzt bei eher verschwommenen Formeln einer „Quasi-Mitgliedschaft" und eines „möglichst weitgehenden Arrangements". Die Landeshauptleute aller österreichischen Bundesländer haben mittlerweile die Bundesregierung aufgefordert, in dieser Frage einen mutigen Schritt zu tun und den Beitritt Österreichs zur EG offen anzustreben.

Diese Forderung entspricht einer verbreiteten Stimmungslage in den westlichen und südlichen Bundesländern, die schon jetzt in besonderer Weise mit den Ländern der EG wirtschaftlich verknüpft sind und die nun meinen, Österreich solle die „Glasnost"-Phase Gorbatschows rasch und zielstrebig nützen. In den vergangenen Jahren hat es wiederholt sofortige *sowjetische Warnungen* gegeben, wenn in Österreich allzu offen der Beitritt zur EG verlangt worden ist. Jetzt hat sich die Lage geändert. Moskau schweigt zu diesem Thema und gibt auf diplomatische Sondierungen zu erkennen, daß es gegen „wirtschaftliche Übereinkommen mit der EG" nichts einzuwenden habe. Dies bestärkt die Industrie, die Wirtschaftstreibenden, Teile der Gewerkschaften sowie die Bundesländer, von der Bundesregierung rasche Entscheidungen zu verlangen, um die gegenwärtige Phase zu nützen, von der niemand weiß, wie lange sie dauern wird.

Der zweite Papstbesuch: ein therapeutischer Effekt?

Inmitten dieser schwerwiegenden politischen Vorgänge ist die *katholische Kirche in Österreich* damit beschäftigt, den zweiten Pastoralbesuch des Papstes im Juni vorzubereiten. Johannes Paul II. wird in einer wahren Parforcetour per Hubschrauber fast alle Bundesländer besuchen, nachdem er bei seinem ersten Besuch im Jahr 1983 (vgl.

HK, Oktober 1983, 470–484) nur beim Österreichischen Katholikentag in Wien und im steirischen Marienheiligtum Mariazell gewesen war. Begegnungen mit Ungarn, die durch die weitgehende Öffnungen der Grenze in Massen erwartet werden, und mit Kroaten aus Jugoslawien, die ins Burgenland eingeladen sind, sowie mit Slowenen und Friulanern, die nach Kärnten kommen sollen, werden weit über die Grenzen Österreichs hinausgreifen. Da es dem Papst offenbar doch nicht gelungen ist, zu den Millenniumsfeiern der russischen Orthodoxie in die Sowjetunion zu reisen, könnte der Papstbesuch in Österreich, dessen Programmkonzeption weite Teile der Bevölkerung in den kommunistisch regierten Nachbarländern ansprechen will, eine wichtige Funktion für die päpstlichen Überlegungen in Richtung Osteuropa erfüllen.

In der besonderen Situation Österreichs durch das Waldheim-Debakel könnte der Papstbesuch einen zusätzlichen *therapeutischen Effekt* für Österreich mit sich bringen. Schon im vergangenen Jahr war die Einladung Johannes Pauls II. an Bundespräsident Waldheim nach Rom (vgl. HK, August 1987, 352) ein befreiendes Ereignis für das bedrängte Österreich, das in dieser Frage im Papst in Rom einen verständnisvollen Freund gefunden hatte. Dieser Effekt könnte beim bevorstehenden Besuch des Papstes in Österreich nochmals, vielleicht sogar verstärkt auftreten, wenn diese Komponente in geeigneter Weise genützt wird. Damit wäre für diesen Pastoralbesuch ein verbindender roter Faden gefunden, der bisher fehlt, da das Programm des Papstbesuches in starkem Maß von innerdiözesanen Zielsetzungen bestimmt und überwuchert ist.

Als Erfolg der Kirche in Österreich kann verbucht werden, daß nach dem Ad-limina-Besuch der österreichischen Bischöfe im vergangenen Sommer in Rom (vgl. HK, August 1987, 359ff. u. 375ff.) *keine neuen Bischofsernennungen* erfolgt sind. Befürchtungen, der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Salzburger Erzbischof Karl Berg, könnte auf Grund seines Alters und seines bereits vor längerem eingereichten Rücktrittsgesuches noch vor dem Papstbesuch abgelöst werden, sind bisher ebenfalls nicht eingetreten. Offenbar hat man im Vatikan doch den Ernst der Lage erkannt, die in Österreich nach den umstrittenen Bischofsernennungen in Wien entstanden ist. Kenner der internen Vorgänge im Vatikan behaupten, es sei dort inzwischen eine gewisse „Ernüchterung" über die jüngsten Bischofsernennungen in Österreich zu verzeichnen.

Der kirchliche Richtungsstreit geht weiter

Viele Katholiken in Österreich hoffen jetzt, daß die Mehrheit der Bischöfe weiterhin fest bleibt und sich auch in Zukunft zu dem seit 1945 eingeschlagenen pastoralen Weg der Kirche in Österreich bekennt. Dazu gehört, daß das Ansinnen einer „Revision" der sogenannten „Mariatroster Erklärung", die die österreichischen Bischöfe im Gefolge der Enzyklika „Humanae vitae" abgegeben hatten, auch künftig von der Bischofskonferenz abgelehnt wird. Es sei höchstens an eine „Fortschreibung" dieser Erklärung unter Berücksichtigung der seither gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnisse gedacht, versicherten die Sprecher der Bischofskonferenz schon im Herbst, und daran soll sich, wie zu hören ist, auch in Hinkunft nichts ändern.

Hinter den Kulissen geht der *interne Richtungsstreit* freilich weiter. So wurde auf Weisung des für die Wissenschaft zuständigen neuen Wiener Weihbischofs *Kurt Krenn* die Katholische Hochschulgemeinde in Wien ohne Befragen der Betroffenen in zwei Bereiche geteilt: Der eine Bereich, der nur die Universität Wien umfaßt, soll der Hochschulgemeinde verbleiben, die allerdings statt ihrer von manchen als „modernistisch" verschrienen Haus-Kapelle die Votivkirche als Sakralraum zugewiesen erhielt. Der andere Bereich, der alle anderen Hochschulen in Wien von der Technischen Universität bis zu den Kunsthochschulen umfaßt, wurde dem Opus Dei zugeteilt; die weltberühmte Karlskirche soll dessen geistliches Zentrum werden. Gegen diese Aufteilung der Hochschulgemeinde und gegen die Bevorzugung des Opus Dei erhoben sich zahlreiche Proteststimmen, die freilich bis jetzt ohne Wirkung geblieben sind. Auch die Bischöfe in den anderen österreichischen Diözesen, die von der einschneidenden Änderung in der Wiener Hochschulseelsorge indirekt mitbetroffen sind, da viele Studenten aus den Bundesländern in der Bundeshauptstadt studieren, haben bis jetzt keine Änderung dieses Konzeptes erreichen können.

Auf die Situation der Kirche in Österreich eingehend, sagte Erzbischof Berg in seiner Neujahrsansprache, es sei zu bedauern, daß fallweise „selbsternannte Unglückspropheten" den Ton angäben und daß die Angst vorhanden sei, es könnte der große Atem des Konzils ausgehen. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz rief dazu auf, Konflikte christlich auszutragen: „Nicht indem man denunziert und Stimmung macht, sondern indem man offen und ehrlich miteinander redet." Volk Gottes sei nicht dort, so schloß der Salzburger Erzbischof seine Ansprache, wo unterschiedliche Positionen in Schaukämpfen ausgetragen und Langzeitstrategien zur Machtergreifung entwickelt werden, sondern dort, wo sich Menschen zuerst von Gott angenommen wissen und einander annehmen, ehe sie mit Verpflichtungen und Geboten konfrontiert werden.

Manche Beobachter meinen, der Salzburger Oberhirte, der in seiner Zeit als Vorsitzender der österreichischen Bischofskonferenz schon manche Proben beachtlicher Standfestigkeit und Zivilcourage abgelegt hat, habe mit diesen Sätzen in plastischer Weise aufgezeigt, worum es zur Zeit bei den eher im Hintergrund vor sich gehenden Auseinandersetzungen im Grunde genommen geht.

Fritz Csoklich

„Glasnost" auf polnisch?

Zwischen Erneuerung und Beharrungsvermögen

Panta rhei – Alles fließt: An diese Weisheit Heraklits mag sich erinnert fühlen, wer auf die vergangenen zwölf Monate in Polen zurückblickt. Läßt man Spektakuläres und eher Verborgenes aus der Vielzahl von Meldungen aus Polen Revue passieren, dann eröffnet sich ein buntes Mosaik von Informationen über den aktuellen Zustand der Volksrepublik.

Seit Anfang 1987, intensiver noch seit der Verabschiedung einer polnisch-sowjetischen Deklaration am 21. April 1987, versuchen sich Politiker, Publizisten und Historiker in mehr „jawność", der polnischen Übersetzung für „glasnost", in der allmählichen Beseitigung von sogenannten weißen Flecken in der polnisch-sowjetischen Geschichtsschreibung und in der politischen Geschichte Polens seit dem Zweiten Weltkrieg:

- Katyń – Synonym für die Ermordung von Tausenden polnischer Offiziere durch sowjetische Exekutionskommandos im Jahre 1940, das bisher größte Tabu in den polnisch-sowjetischen Beziehungen, ist keines mehr.
- Staats- und Parteichef Jaruzelski selbst machte den sowjetischen Anteil an der Liquidierung des unabhängigen Polen im Sommer 1939 und die Deportation Zehntausender Polen ins Innere der Sowjetunion zum Thema.

Zeichen des Wandels

Das Politbüro der regierenden Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei verlangte im November 1987 die endgültige Trennung vom überlebten stalinistischen Modell des Sozialismus, was den Umkehrschluß erlaubt, daß der Geist Stalins bis heute durch Parteibüros und Staatsapparat spukt. Ebenfalls im November entwarf Jaruzelski das Bild eines „sozialistischen Personalismus". Der Einfluß der Enzykliken des Papstes aus Polen auf die neueste Wendung in der leninistischen Ideologie läßt sich kaum leugnen.
Der seit Jahrzehnten als Liberaler etikettierte *Mieczysław Rakowski* wurde – ebenfalls vor zwei Monaten – ins Politbüro der Partei aufgenommen. Zu Zeiten Suslows und Breschnews wäre dies undenkbar gewesen. Wenige Tage vor dem ersten Referendum seit 1946 wählte der Sejm, das polnische Parlament, die erste *Bürgerrechtsbeauftragte* in einem Land des Warschauer Pakts.

Mit dem *Referendum über die Wirtschaftsreform und Demokratisierung Polens* am 29. November 1987 kalkulierte erstmals in der Nachkriegsgeschichte Polens – im Unterschied zum Referendum von 1946 – die regierende kommunistische Partei die Möglichkeit einer Abstimmungsniederlage ein und verlor prompt – wenn auch knapp – die Wahl. Unmittelbar nach dem Referendum kündigte die Warschauer Führung eine weitere Änderung des Wahlgesetzes von 1984 an, nach der – beginnend mit den Kommunalwahlen dieses Jahres – die geheime Wahl in der Wahlkabine ohne Vorzugskandidaten zur Pflicht gemacht wird.
Der politischen Opposition zugerechnete Schriftsteller werden zunehmend in staatlichen Verlagen gedruckt. Ein Wettlauf um ihre Gunst, d.h. einen Verlagsvertrag, zwischen staatlichen und inoffiziellen Verlagen des sogenannten zweiten Kreislaufs hat schon begonnen. Ganz Geschickte publizieren bei beiden. Eine seit zehn Jahren illegal erscheinende Zeitschrift des „liberal-katholischen" Publizisten und Historikers *Marcin Król*, die „res publica", wird seit Sommer 1987 mit offizieller Genehmigung gedruckt (vgl. HK, August 1987, 400). *Gesellschaftliche Interessengruppen* verschaffen sich immer mehr Gehör: Eine polnische Friedensbewegung unter dem Namen „Freiheit und Frieden" macht zunehmend von sich reden und fordert ein Recht auf Kriegsdienstverweigerung. Ökologische Klubs werden gegründet, und Bürgerinitiativen demonstrieren gegen den Bau von zwei Atomkraftwerken. Diskussionsclubs wie „Consensus" und „Dziekania" sprießen vielerorts aus dem Boden und geben Systemanhängern und Gegnern des Realsozialismus Raum für Diskussion. Sogar das polnische Fernsehen gibt ihnen neuerdings in bestimmten Magazinen die Möglichkeit zur Verteidigung ihrer Standpunkte.
Ein katholischer Bischof kritisierte in der Renommierzeitung der Partei, der Wochenzeitung „Polityka", die staatliche Zensurpraxis. Auf massiven Druck aus katholischen Kreisen verschiedener politischer Couleur wurde ein Sexualkundebuch, das in den polnischen Schulen als Aufklärungsgrundlage dienen sollte, im Herbst 1987 aus dem Verkehr gezogen.

Führende polnische Oppositionelle sehen das Ende der Zeit der Negation angebrochen und bedauern – wie *Jan Lityński* und der ehemalige Solidarność-Sprecher und weiterhin in der Warschauer Universität tätige *Janusz Onyszkiewicz* –, daß die demokratische Opposition seit 1982 große strategische Fehler begangen und Chancen für eine Einflußnahme auf die polnische Innenpolitik versäumt habe. Der Historiker *Jerzy Holzer*, der während der Internierung 1982 die erste Geschichte der „Solidarność" schrieb, forderte in Briefen an Jaruzelski und Wałęsa, einen Dialog aufzunehmen.
Die polnische Regierung bietet unter bestimmten Bedingungen einen Dialog zwischen führenden Funktionären der „Solidarność" und der Regierung an. Der Gedanke an einen *Lech Wałęsa* im Konsultativrat beim Staatsratsvorsitzenden Jaruzelski oder in einem anderen Verfassungsorgan der Volksrepublik wird von manchen ernst zu nehmenden polnischen Beobachtern nicht mehr für abwegig gehalten.

Sogar die Ideologie auf dem Prüfstand

Auf dem Felde der herrschenden *Ideologie* läßt sich der Zweifel, die Infragestellung des Alten, des seit vierzig Jahren gültigen Denkgebäudes, das vielberufene „Ende des ideologischen Zeitalters" *(Peter Bender)* in der ganzen Dramatik beobachten. Daß die Wirklichkeit den marxistischen Gesetzmäßigkeiten nicht entsprach, war bisher für die Partei kein Grund gewesen, die ideologische Rechtfertigung für die Entwicklung des Realsozialismus in Polen seit 1948 von Grund auf in Frage zu stellen. Dessen Grundregeln waren in der stalinistischen Epoche entwickelt worden und gelten mit Abwandlungen bis heute.

Nicht genug, daß das Politbüro der PVAP sich im November 1987 von der „dogmatischen Kruste des überlebten *stalinistischen Modells* des Sozialismus" lossagte – vor einem Jahr war das Wort „Stalinismus" noch als antikommunistisch verpönt und vom Zensor aus Texten gestrichen worden –, die Verteidiger der Idee des Sozialismus als solcher sehen sich zunehmend in der ideologisch-philosophischen Auseinandersetzung in die Ecke gedrängt. Larmoyant und gar nicht kämpferisch wehrte sich die Parteizeitung „Trybuna Ludu" unter der Überschrift „Bezwinger des Marxismus" gegen die „in letzter Zeit wachsende Zahl" derer, die behaupteten, „daß der Marxismus ein anachronistisches Überbleibsel, ein Altertümchen des 19. Jahrhunderts sei, das überdies in der praktischen gesellschaftlichen Realisierung unterlegen sei" (Trybuna Ludu, 10. 9. 1987).

In der Juni-Ausgabe 1987 der „Nowe Drogi", der theoretischen Monatszeitschrift der Partei, stellte der bekannte Sozialpsychologe *Janusz Reykowski* die nicht rhetorisch gemeinte Frage: „Ist der Sozialismus ein psychologisches Mißverständnis?" Ziele des Sozialismus, wie die Beendigung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, die Beseitigung gesellschaftlicher Ungerechtigkeit, den Sieg des Rationalismus über den Irrationalismus, habe der sozialistische Staat, habe „die Verstaatlichung von allem: der Wirtschaft und Planung, der Produktion und der Verteilung, der Bildung und der gesellschaftlichen Fürsorge, der Kommunikation und Information, der Dienstleistungen, der kulturellen und gesellschaftlichen Aktivitäten", gleichsam garantieren wollen. Die Ziele seien aber nicht erreicht worden. Die vergangenen Jahrzehnte zeugten davon, daß „irgendein riesiger Fehler" gemacht worden sei. Die lange Liste der Mißerfolge führt Reykowski geradewegs zu der *Grundsatzfrage:* Lag es an den Methoden bei der Realisierung des Programms, oder lag es an der Doktrin, an der Mißachtung bestimmter Grundbedürfnisse des Menschen und seiner Psyche?

In seiner Analyse der vierzig Jahre Sozialismus in Polen bestätigt der Autor eigentlich die These derer, die „es schon immer wußten": das Ergebnis des Realsozialismus ist „der entmündigte Mensch" – ein von Reykowski benutzter Begriff, den man bisher nur vom ideologischen Gegner kannte. Wenn der Sozialpsychologe eine neue Struktur und Rolle des Staates in Übereinstimmung mit seinen Bürgern fordert, die allein die Folgen der bisherigen verfehlten Methoden des existierenden Sozialismus beseitigen könnte, ist eine wissenschaftlich fundierte Abkehr vom Marxismus-Leninismus nur noch die Frage der Formulierung, nicht mehr die des Inhalts, auch wenn der Autor in einem Schwenk als „Voraussetzung für die Verwirklichung der moralischen und psychologischen Ziele des Sozialismus die Übereinstimmung mit den Notwendigkeiten und Interessen der arbeitenden Klassen, vor allem der Arbeiterklasse", bezeichnet. – Hat denn nicht die Arbeiterklasse 1980/81 deutlich gemacht, was sie für notwendig erachtete?

So reichen denn die Zweifel bei guten polnischen Kommunisten auch weiter. Der bekannte Publizist und Deutschlandexperte *Ryszard Wojna* stellt nicht nur die Frage, ob die Atheisierung der Menschen weiter im Interesse des Sozialismus in Polen liege, er fragt auch: „Mythologisieren wir nicht den Begriff ‚Arbeiterklasse', wenn wir oft mit Formeln nach der Art ‚Die Arbeiterklasse will ...' operieren? Ist nicht die Zeit für eine analytische und kritische Aufspaltung des Begriffs gekommen?" (Rzeczpospolita, 12.–13. 9. 1987).

Die ideologische Abrechnung mit der Vergangenheit in der Parteiintelligenz machte auch bei *Andrzej Werblan,* einem Chefideologen der sechziger und siebziger Jahre, nicht halt. Er beschreibt die Illusion einer ganzen Generation, der er selbst angehangen habe, wenn er die Faszination beklagt, die in den ersten Nachkriegsjahren bei weiten Kreisen der Jugend und bei intellektuellen Zirkeln vom Stalinismus ausgegangen sei. Mit erstaunlicher Offenheit, die bis heute für ein bis Anfang der achtziger Jahre führendes Mitglied der PVAP sensationell ist, spricht er davon, daß er einst ein Stalinist gewesen sei und schockiert auf die Ergebenheit zurückblicke, mit der 1948 die Machtübernahme durch die Stalinisten in der Partei angenommen worden sei. Werblan bleibt aber nicht bei der Phänomenologie stehen. Er hält es für einen theoretischen Fehler, alle Fehlentwicklungen auf die Person Stalins zurückzuführen, und nicht zu sehen, daß die *Wurzeln für die Fehlentwicklung im* Autoritarismus und Etatismus des Systems selbst liegen. Der Altideologe der Partei fordert, noch überzeugt von der Reformierbarkeit des Sozialismus, eine radikale Umkehr, ausdrücklich „keine Rückkehr zu den reinen Quellen", eine Abkehr vom geschlossenen ganzheitlichen Denken in *Idealbildern.* Die einzig wahre Prüfinstanz für die Rationalität des Sozialismus sei die Wirklichkeit, die Anwendung der Methode von Versuch und Irrtum (Zdanie, 9/1987).

Widerstände gegen Veränderungen

Von der *theoretischen Erkenntnis* der systembedingten Fehler der Vergangenheit und der Reformbedürftigkeit der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen der Gegenwart bis zu deren *Umsetzung* ist im

realen Sozialismus Polens (oder auch in der Sowjetunion unter Gorbatschow) ein noch viel weiterer Weg als in den sogenannten bürgerlichen Gesellschaften des Westens, die nach den großen Wirtschaftskrisen der zwanziger und dreißiger Jahre und nach Faschismus und Nationalsozialismus zu grundlegenden Innovationen gezwungen wurden.

Beispiele für „altes Denken" und das Beharrungsvermögen von unfähigen und zugleich arroganten, machtverliebten Apparaten gibt es genug. Für die Meldungen aus Polen über eine Öffnung, Liberalisierung, gar Demokratisierung der Systemstrukturen ließen sich zahlreiche *Gegenbeispiele* und Beweise für Rückschläge und eingefahrene Verhaltensweisen anführen:

Die so emphatisch von den Massenmedien begrüßte Einrichtung der Stelle eines polnischen Ombudsman bzw. einer Bürgerrechtsbeauftragten verlor bei skeptischen Beobachtern viel von ihrer Attraktivität durch das Wahlverfahren. Nach Absprachen in der nationalen Front „PRON" wurde Frau Prof. *Ewa Łętowska* am 19. November ohne vorhergehende Aussprache im Sejm und ohne Möglichkeit der Aufstellung von Gegenkandidaten den Abgeordneten zur Wahl gestellt. Diese altbekannte Postenvergabe hinter verschlossenen Türen forderte im Sejm den Protest von zwei Abgeordneten heraus, des unabhängigen Prof. *Ryszard Bender* von der Katholischen Universität Lublin und des bisher nicht als besonders aufmüpfig bekannten nationalen *Edmund Męclewski.* Die beiden warfen „dem Sejmpräsidium oder auch irgendeiner der einflußreichen politischen Lobbies Voluntarismus" (Bender) vor und einen Verstoß gegen die vielbeschworene „jawność". Sogar ein junger Abgeordneter aus der PVAP-Fraktion, *Jacek Piechota* (Jg. 1959, Stettin) stellte den Antrag auf Verschiebung der Wahl, den Parlamentspräsident *Roman Malinowski* von der Vereinigten Bauernpartei (ZSL) mit rotem Kopf und etwas desorientiert ablehnte.

Bei den *Kommunalwahlen* in diesem Jahr werden wie in der Vergangenheit die Kandidaten und Gegenkandidaten in den Wahlbezirken derselben Partei angehören, so daß sich am Parteienschlüssel nichts ändern wird und es auch in absehbarer Zukunft wenig zu wählen gibt. Ungeachtet einer Liberalisierung in Kunst und Literatur wird die – unter für die Warschauer Führung beschämenden Umständen zustande gekommene – Auflösung des Schriftstellerverbandes ZLP im Jahre 1983 und die Gründung eines regimenahen Schriftstellerverbandes mit demselben Namen nicht rückgängig gemacht. Ein Kompromiß ist bisher nicht in Sicht.

Die *Zensur* streicht weiterhin fleißig in den Artikeln der katholischen und auch der Parteipresse. In der katholischen Presse werden die Auslassungen mit Hinweis auf den entsprechenden Artikel des Zensurgesetzes gekennzeichnet. Über die Streichungen in interessanten Artikeln der Parteipresse weiß man oder weiß man nicht. Sie werden nicht kenntlich gemacht.

Über das Verharren im „alten Denken" und den Widerstand der Apparate bei der Realisierung der Wirtschaftsreform beklagte sich Staatschef Jaruzelski in seiner Neujahrsansprache recht offen: „Wird es uns gelingen, den magischen Kreis der Verzögerungen, Versäumnisse und halbherzigen Lösungen zu überwinden? ... Werden die Polen nicht wieder nur diskutieren, werden sie in der Lage sein, die Illusionen und kleinkariertes Gezänk zu überwinden? Die Wirtschaftsreform beinhaltet nicht nur einen grundlegenden Umbau des Wirtschaftsmechanismus, erforderlich ist auch eine grundlegende Veränderung des Bewußtseins des Volkes."
Das *Bewußtsein des Volkes* wird an der Jahreswende 1987/88 jedoch weitgehend von der weiterhin *angespannten Wirtschaftslage,* der Angst vor einem kalten Winter mit Stromausfällen und Wasserrohrbrüchen, den hohen Preissteigerungen für Lebensmittel und Energie sowie der Erfahrung geprägt, daß die ersten sechs Jahre der Wirtschaftsreform noch nichts Gutes gebracht haben. Der *Pessimismus* nimmt in der Bevölkerung nach jüngster Umfrage weiter zu.

Die vorsichtige Kirche

Angesichts dieser Situation forderten die katholischen Bischöfe nach der 224. Plenarkonferenz in Kielce am 8. November 1987 im Abschlußkommuniqué wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Reformen, die den Pluralismus in der polnischen Gesellschaft widerspiegeln. Sie hielten sich mit mißverständlicher öffentlicher Unterstützung für die Jaruzelski-Politik zurück. So erreichte der General die sicherlich erwünschte positive Äußerung zum bevorstehenden Referendum von seiten des Primas während des Zusammentreffens mit Kardinal Glemp am 16. November nicht.
Die *Atmosphäre zwischen Staat und Kirche* hat sich nach dem Papstbesuch im Juni vergangenen Jahres (vgl. HK, Juli 1987, 311), der mit einer Verstimmung zwischen Papst und General zu Ende ging, zweifellos wieder gebessert. Dazu trug die Zustimmung der Regierung zur Gründung einer Stiftung zur Wasserversorgung auf dem Lande bei, die die 10-Mio-Dollar-Spende des US-Kongresses und die 2-Mio-Dollar-Gabe des Europäischen Parlaments verwirtschaften soll. Nach dem Scheitern des Projekts einer katholischen Agrarstiftung war das ein gutes Zeichen. Es bleibt zu hoffen, daß die Behörden nicht wieder bei der Realisierung des Stiftungsprogramms Schwierigkeiten bereiten.
Sollten in den kommenden Monaten – wider Erwarten der großen Mehrheit der Bevölkerung – entscheidende Fortschritte bei der Implementierung der Wirtschaftsreform und bei der Pluralisierung des politischen Lebens gemacht werden, sollte der Widerstand gegen „Offenheit" und „Umbau" wirklich überwunden werden, dann wird die größte institutionelle Kraft in Polen neben der regierenden Partei den Unternehmungen Jaruzelskis vermutlich ein größeres Lob spenden, als ihr das bisher angemessen erscheint. *Dieter Bingen*

Die Folgeprobleme des Geburtenrückgangs

Fragen an Professor Max Wingen

Der Geburtenrückgang zeigt vielfältige Folgen. Er wirkt sich in den verschiedensten Politikfeldern aus. Eine nüchterne Diskussion dieser Folgen und Wirkungen reibt sich nicht nur an den engen Grenzen, die staatlichem Handeln in der Bevölkerungspolitik gesetzt sind. Entscheidend sind dafür auch die Wertorientierungen, die den persönlichen Lebensstil und die Lebensplanung heutiger Ehen prägen. Wir sprachen darüber mit dem Bevölkerungswissenschaftler und Leiter des Statistischen Landesamtes von Baden-Württemberg, Professor Max Wingen. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Professor Wingen, der Geburtenrückgang verursacht vielfältige Probleme. Aber es fällt auf, daß trotz der Halbierung der Geburtenzahl seit 1965 über die Folgen dieser Entwicklung öffentlich, politisch wie publizistisch noch wenig nachgedacht wird. Woran liegt das?

Wingen: Das liegt nicht zuletzt daran, daß die Gesamtbevölkerungsentwicklung gegenwärtig die längerfristig dramatischen Veränderungen noch gar nicht richtig erkennen läßt. Wir haben in den letzten Jahren immer noch Bevölkerungsrückgänge von nur 0,1 bis 0,2 Prozent pro Jahr. Und wir hatten zwischendurch auch einmal ein Plus von 0,1 Prozent. So entsteht der Eindruck, in der Bevölkerungsentwicklung ereigne sich nichts allzu Dramatisches.

HK: Ist das scheinbar undramatische Gesamtbild vorwiegend auf den ausländischen Bevölkerungsteil, auf Zuwanderung von Ausländern und auch auf deren Geburtenverhalten zurückzuführen?

Wingen: Zum Teil ja, natürlich. Aber die Wanderungsbewegung ist nur ein Punkt von mehreren. Die Altersstruktur ist insgesamt noch so, daß die längerfristig nachhaltigen Änderungen noch nicht sichtbar werden. Der frühere französische Staatspräsident *Giscard d'Estaing* sagte einmal auf einem Kolloquium über Bevölkerungsfragen: „Die Bevölkerungswissenschaft schreibt die Zukunft mit 20 oder 30 Jahren Vorsprung nieder. Aber es ist schwer, ihr zu glauben, solange wir durch die Gegenwart geblendet sind." Genau dieser Effekt ist hier im Spiel. Man hat, im Zusammenhang mit der für demographische Prozesse charakteristischen Trägheit, nicht ohne Grund von einer „Revolution auf leisen Sohlen" gesprochen. Veränderungen bilden sich in diesem Bereich nur sehr allmählich heraus und lassen sich später, wenn sie manifest sind, aus den gleichen Gründen auch nur langsam wieder korrigieren. Das macht ihre Gefährlichkeit aus.

HK: Zunächst scheinen die Vorteile des Geburtenrückgangs gegenüber den langfristigen Nachteilen ja auch noch zu überwiegen ...

Wingen: Dies ist eine ganz große Verführung für Politiker. Man freundet sich nur allzugern mit den kurzfristigen Vorteilen an und verdrängt damit um so gründlicher die längerfristigen Probleme. Deswegen müssen wir die geschilderte demographische Trägheit als Bewußtseinsproblem auch sehen auf dem Hintergrund der politischen Bedingungen in westeuropäischen parlamentarischen Demokratien. Die Politiker ziehen häufig die langfristigen Probleme nicht mit dem nötigen Gewicht ins Kalkül, sondern orientieren sich an der nächsten, allenfalls übernächsten Legislaturperiode.

HK: Aber die Gesamtbevölkerung einschließlich ihrer publizistischen Meinungsführer scheint sich von der Dramatik der Entwicklung noch weniger beeindrucken zu lassen.

Wingen: Ich möchte Ihnen diesbezüglich nicht grundsätzlich widersprechen. In letzter Zeit beobachten wir allerdings bei Politikern wie in der Publizistik ein allmählich wachsendes Problembewußtsein. In einer engeren Fachöffentlichkeit werden die meisten mit dem Geburtenrückgang zusammenhängenden Fragen ohnehin bereits seit Jahren intensiv diskutiert. Sie wurden bisher aber offensichtlich nicht so hautnah empfunden, daß die weniger informierte Öffentlichkeit sich veranlaßt sah, sich jetzt schon auf die in den nächsten 20 bis 50 Jahren auf uns zukommenden Probleme einzustellen.

„Das Gewicht der alten Erwerbstätigen wird überproportional zunehmen"

HK: Ist das Argument kurzfristiger Vorteile überhaupt von der Hand zu weisen? Hätten sich die geburtenstarken Jahrgänge der 60er in die 70er und 80er Jahre hinein fortgesetzt, wären unsere Beschäftigungsprobleme auch langfristig noch um einiges schwerer zu lösen.

Wingen: Sie haben insofern recht, als wir aufgrund der abschätzbaren Auswirkungen des Geburtenrückgangs seit den späten 60er Jahren in den späten 90er Jahren zwar nicht in allen Bereichen Vollbeschäftigung, aber mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit eine Übernachfrage nach gut ausgebildeten Nachwuchskräften haben werden ...

HK: Aber letzteres ist wohl weniger eine Frage des Geburtenrückgangs als der technologischen Entwicklung und der Fähigkeit des Bildungssystems bzw. der Bevölkerung, damit Schritt zu halten ...

Wingen: Nein, auch der Bevölkerungsentwicklung, denn starker Geburtenrückgang führt dazu, daß die nachrükkenden Kohorten sehr dünn besetzt sind ...

HK: ... weil jede Generation ja nur einen bestimmten

Anteil an entsprechend ausgebildeten bzw. entsprechend bildbaren Potentialen hervorbringt?

Wingen: Das auch, aber es kommt noch ein ganz wichtiger Faktor hinzu. Wir werden in den kommenden Jahren eine Entwicklung haben, bei der sich das zahlenmäßige Verhältnis der jüngeren Erwerbstätigen, der 20–40jährigen, zu den 40–60jährigen deutlich zugunsten der letzteren verschieben wird. Das Gewicht der älteren Erwerbstätigen wird überproportional zunehmen. Die Folge ist, daß die immer notwendige Flexibilität im Arbeitsleben, die technologische Weiterentwicklung künftig unverhältnismäßig mehr von den älteren Erwerbstätigen getragen werden muß. Das bedeutet z. B., daß auch die berufliche Weiterbildung stärker auf ältere Jahrgänge verlagert werden muß.

HK: Heißt das: Geburtenrückgang bedeutet, jedenfalls angesichts des sich abzeichnenden Ausmaßes, Überalterung, Überalterung bedeutet geringere Flexibilität, bedeutet stärker konservatives Gepräge einer Gesamtbevölkerung?

Wingen: Weniger flexibel ist noch nicht unbedingt gleich konservativ. Aber Sie sprechen damit einen wichtigen Punkt an. Die Entwicklung könnte zu Lasten der Innovationskraft der Gesamtbevölkerung gehen ...

„Eine Erbschaft sozialer Probleme für Jahrzehnte"

HK: ... die es aufgrund des technologischen Wandels besonders dringend bräuchte ...

Wingen: ... dringend braucht. Nur sollte man hier vorsichtig sein und sich hüten vor vorschnellen, zu Unrecht negativen Urteilen über die älteren Erwerbstätigen. Wenn die Gruppe der 40–60jährigen die nötigen Angebote zur Weiterbildung bekommt, ist sie durchaus auch noch in der Lage, Innovationsprozesse mitzutragen. Man sollte sich hüten vor der klischeehaften Abstempelung, Leute über 40 seien für Neuerungen schon nicht mehr geeignet. Ich würde aber sagen: die demographische Strukturverschiebung wird uns dazu zwingen, den älteren Jahrgängen auch in dieser Perspektive noch mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden.

HK: Einer der Politikbereiche, wo die Folgen des Geburtenrückgangs am frühesten wahrnehmbar sind, ist der Bildungsbereich. Schulleitungen wetteifern bereits um Schülerzahlen, die Überlastung der Kindergärten hat sich innerhalb einer halben Generation ins Gegenteil verkehrt ...

Wingen: Das Bildungswesen ist in der Tat das gesellschaftliche Feld, auf dem sich demographische Veränderungen im Unterschied etwa zur Altersversorgung am frühesten und besonders deutlich auswirken.

HK: Die Probleme wären in diesem Arbeitsmarktsegment geringer, hätte die Verschulungs- und Bildungsexplosion seit den 60er Jahren nicht zu dem bekannten Überangebot an Lehrern und Erziehern geführt ...

Wingen: Man hat jetzt, wo die Klassen ausgedünnt sind, gewiß die stark besetzten Lehrerjahrgänge. Und man hatte vorher die überfüllten Klassen, Zusatzlehrer mußten behelfsmäßig ausgebildet werden. Im letzten ist das alles die Konsequenz von nicht genügender Stetigkeit in der demographischen Entwicklung. Die Geburtenrate kann rückläufig sein, sie mag auch leicht zunehmen. Entscheidend ist die Stetigkeit der Entwicklung für alle Felder: für die Bildungspolitik, die Arbeitsmarktpolitik, die Altersversorgungspolitik. Die Probleme kommen ganz überwiegend von den abrupten Schwankungen im Fruchtbarkeitsniveau, insbesondere von den Einbrüchen nach unten, wie wir sie jetzt erleben. Das Population Council in New York hat schon vor Jahren darauf hingewiesen, daß es gerade die abrupten Einbrüche, die starken Ausschläge sind, die uns, wie es dort wörtlich heißt, „eine Erbschaft sozialer Probleme für Jahrzehnte hinterlassen."

HK: Bei der Alterssicherung sind die Folgen der umkippenden Bevölkerungspyramide nicht minder deutlich abzusehen als im Bildungsbereich. Wie will man mit einem Beitragssatz in der Rentenversicherung zurechtkommen, der ceteris paribus nach heutigen Schätzungen um 2030 auf über 30 Prozent des Brutto-Einkommens ansteigen würde?

Wingen: Die tatsächliche Entwicklung wird sich zwischen zwei extremen Werten bewegen müssen, die bei uns niemand ernsthaft will. Entweder erhöht man die Beitragssätze gegenüber heute etwa auf das Doppelte, also bis auf 35 bis 37 Prozent oder man senkt das Rentenniveau auf ca. die Hälfte der heutigen Leistungen. Beide Extreme können sinnvollerweise nicht Ziel der Problembewältigung sein. Von daher zeichnet sich bereits seit einiger Zeit ein bemerkenswerter Konsens ab zwischen den großen Gruppen über eine Strategie mit folgenden Elementen: moderate Erhöhung der Beiträge; eine vergleichbare Absenkung des Rentenniveaus durch Übergang von der Bruttoanpassung zur Nettoanpassung; Anhebung des Staatszuschusses.

HK: Womit nur eine Verlagerung von Transferleistungen und ihrer Finanzierung mit stärkerer Beteiligung des Fiskus angezielt ist ...

Wingen: Nicht nur. Wegen der unterschiedlichen Verteilungswirkungen finden erhöhte Staatszuschüsse je nach Interessenlage der Beteiligten mehr Zustimmung oder mehr Ablehnung ... Längerfristig wird aber auch darüber nachzudenken sein, inwieweit nicht wieder eine auf freiwilliger Grundlage basierende Verlängerung der Aktiverwerbsphase angezeigt ist mit flexiblerem Übergang ins Rentenalter. Eine Entwicklung, die wir heute schon in den USA beobachten können. Diese Mehrfachstrategie sieht ja auch das Gutachten des Verbandes deutscher Rentenversicherungsträger vor, das sich wiederum auf ein Gutachten von Prognos (Basel) stützt.

HK: Aber kommt man mit einer solchen Finanzierungsreform ohne echte Strukturreform überhaupt weiter?

Wingen: Genau da setzt meine Kritik ein. Es besteht die Gefahr, die Reform der sozialen Altersversorgung zu eng nur als ein Finanzierungsproblem zu sehen und nicht als ein strukturelles Problem. Denn dazu gehört die Frage, inwieweit die Konstruktion der bestehenden sozialen Rentenversicherung nicht ihrerseits ein mitbedingender Faktor für die demographische Malaise ist, die wir jetzt haben.

„Es wird zu verschärften Verteilungskämpfen kommen zwischen den aktiv Erwerbstätigen und den nicht mehr Erwerbstätigen"

HK: Sie meinen damit das vor allem in der katholischen Sozialethik häufig gehörte Argument, die Rentenversicherung, so wie sie konstruiert ist, bedeute im Ergebnis eine Prämierung der Kinderlosigkeit?

Wingen: Es gibt ganz massive Einflußfaktoren, die aufgrund der Kollektivierung der Altersversorgung bei gleichzeitig noch weitgehender Privatisierung und Individualisierung der Kinderversorgung, der Kosten des Kinderaufziehens, eine Schieflage herbeiführen. Diese kann meines Erachtens nur durch eine Strukturreform beseitigt werden. Z. B. durch eine ungleich stärkere Berücksichtigung von Kleinkindbetreuungs- und Erziehungszeiten in der Rentenbiographie dessen, der sich dieser wichtigen Aufgabe des Aufziehens der nächsten Generation widmet.

HK: Es gibt bei der Alterssicherung ein Zusatzproblem, das direkt nichts mit dem Geburtenrückgang, wohl aber mit der Bevölkerungsentwicklung insgesamt zu tun hat: die Überalterung infolge gestiegener Lebenserwartung mit den entsprechenden Folgekosten für Renten- und Gesundheitsleistungen (Pflegekosten).

Wingen: Die höhere Lebenserwartung kommt verschärfend hinzu, das ist keine Frage. Wir haben uns ja längst angewöhnt, zwischen jungen Alten und alten Alten zu unterscheiden und beobachten nun – wie schon in der jüngeren Vergangenheit – einen deutlich überproportionalen Anstieg der alten Alten.

HK: Hält da die nötige Solidarität zwischen den Generationen – Generationenvertrag ist da ohnehin vermutlich nicht ganz richtig –, oder kommt es zu unvermeidlichen Verteilungskonflikten nicht nur zwischen Jung und Alt, sondern auch zwischen den jüngeren Alten und den alten Alten?

Wingen: Da dürfte die Solidarität der Alten insgesamt doch wohl überwiegen. Aber zu verschärften Verteilungskonflikten wird es kommen zwischen den aktiven Erwerbstätigen und den nicht mehr Erwerbstätigen. Und man darf wohl einmal die Frage stellen, ob die aktiv Erwerbstätigen, die aus Mehrkinderfamilien kommen, die künftigen Belastungen akzeptieren werden, wenn sie feststellen müssen, daß sie ganz massiv für die Altersversorgung derer aufkommen müssen, die sich seinerzeit einen doppelten Rentenversicherungsanspruch aufgebaut haben, während ihre eigenen Eltern sich nur einen aufbauen konnten, weil sie gleichzeitig Kinder aufgezogen haben.

HK: Wird, von dieser Frage lastenverteilender Gerechtigkeit einmal ganz abgesehen, die Altenfrage – denkt man allein an das hohe Krankheits- und Pflegerisiko und an die Mittel, die dafür aufzubringen sind – auf jeden Fall zu einer „neuen" sozialen Frage allerersten Ranges?

Wingen: Gesellschaftspolitik wird immer weniger gegen alte Menschen gemacht werden können. Das hat *Walter Dirks* vor einiger Zeit sehr zutreffend gesagt. Der mit dem Älterwerden sich verstärkende Tatbestand der Pflegebedürftigkeit darf als ein neues soziales Risiko auf keinen Fall unterschätzt werden. Er ist längst zu einem allgemeinen Lebensrisiko geworden.

HK: Wer soll es in erster Linie tragen: staatlich organisierte Wohlfahrt oder die Familie? Ist diese in ihrer heutigen Struktur überhaupt dazu in der Lage? Kann sie in die Lage versetzt werden?

Wingen: Man wird auch dieses Problem nicht allein den Familien zuschieben dürfen. Man kommt nicht ohne deren ganz großes Engagement aus, aber man muß die Familien in ihren Leistungen unterstützen. Die Amerikaner nennen das „care for the caregivers". Wenn ein Familienangehöriger sich längerfristig der Betreuung eines pflegebedürftigen alten Menschen widmet und dafür auf Erwerbstätigkeit verzichtet, muß er eine gewisse Gewähr haben, daß ihm das in seiner eigenen Rentenbiographie gutgeschrieben wird; er darf – in Parallele übrigens zum Aufziehen von Kleinkindern – nicht im Stich gelassen werden.

„Man kann nicht mechanistisch Rückgänge in Entlastungen umdefinieren"

HK: Sie haben gerade die Parallele Altenpflege – Kinderaufziehung gezogen, womit wir von der Ausgangsfrage her wieder beim Verhältnis Kinderlastquote – Altenlastquote sind. Es gibt da eine Argumentationsfigur, die besagt: Die höhere Altenlastquote infolge der Verschiebungen in der Alterspyramide werde durch die verminderte Kinderlast (weniger Kindergeld, weniger Transferleistungen für Erziehende, auch Entlastung des Erziehungs- und Bildungswesens insgesamt) praktisch ausgeglichen. Geht diese Gleichung auch nur annähernd auf?

Wingen: Vor dieser Argumentationsfigur warne ich ausdrücklich. Es ist zwar richtig: dem zunehmenden Altenquotienten steht ein abnehmender Kinder-Jugend-Quo-

tient gegenüber. Wenn ich also gegenrechne, dann ist der Gesamtbelastungsquotient zumindest bis etwa 2020 gar nicht nennenswert höher als gegenwärtig. Vorübergehend könnte er sogar noch leicht zurückgehen. Nur werden durch eine solche Gegenrechnung die wirklichen Probleme verdeckt. Denn: erstens darf man demographische Quotienten nicht einfach gleichsetzen mit wirtschaftlichen Lastquotienten. Das sehen Sie bereits sehr deutlich, wenn Sie es auf das Verhältnis Rentenempfänger – Beitragszahler beziehen. Zweitens kann man nicht so mechanistisch Rückgänge beim Kinder- und Jugendquotienten in Entlastungen umdefinieren. So gibt es z. B. keine friktionsfreie Umwidmung bestehender Infrastruktureinrichtungen. Viele dieser Einrichtungen sind nicht auf den wachsenden Anteil alter Menschen eingestellt. Sie können nicht einfach Kindergärten in Altenpflegeheime umwidmen. Da gibt es Grenzen vom Aufwand her. Und eine Falle wäre auch die Meinung, mit der Zeit werde sich die Entwicklung ohnehin umkehren, die Geburtenzahl wieder zunehmen. Je nach „Fristigkeit" würde das bedeuten, daß erhöhte Alten- und erhöhte Kinderlastquoten zusammenkommen.

HK: Das heißt konkret?

Wingen: Das Problem würde um so größer, je später es zu einer solchen Korrektur in der demographischen Entwicklung käme.

HK: Ist der Entlastungseffekt bei der Kinderlastquote durch den Geburtenrückgang überhaupt so gewichtig, wie er in der vorhin angesprochenen Argumentationsfigur erscheint? Es gibt die gestiegenen Erziehungskosten, die längeren Schulzeiten, aber auch Dinge wie Babyjahr etc.

Wingen: Damit sprechen Sie weitere Schwerpunkte an, die ich oben meinte, als ich die Zulässigkeit einer einfachen Gegenrechnung bezweifelte. Dazu gehört zum Beispiel die Tatsache, daß wir im Blick auf eine voraussichtlich noch größer werdende Gruppe alleinerziehender Elternteile mehr Aufwendungen haben werden. Dazu gehört aber vor allem auch die soziale Integration der ausländischen Kinder und Jugendlichen und deren Eingliederung in das Bildungs- und Berufsleben. Allerdings müßte man fairerweise sagen, die Gegenrechnungsthese kann ich auch unter einer ceteris-paribus-Klausel diskutieren, indem ich von diesen notwendigen, berechtigten Erhöhungen von Leistungen einfach absehe.

„Es kann sehr wohl sein, daß ichbezogene Werte weiter bestimmend sein werden"

HK: Sind die immateriellen Auswirkungen des Bevölkerungsrückgangs auf die Familie und die Erziehung (auf das Sozialisationsfeld und auf die Sozialisationsmöglichkeiten des Kindes) nicht überhaupt gravierender als die sozialwissenschaftlichen Folgen?

Wingen: Es wird in der Tat noch viel zuwenig darüber nachgedacht, was es für eine Gesellschaft bedeutet, wenn in nachfolgenden Generationen Kinder sich sehr viel weniger als in der Vergangenheit auf geschwisterliche Solidarität abstützen können. Der Übergang zu geringen Kinderzahlen, insbesondere zur Ein-Kind-Familie, verändert natürlich die Sozialisationsbedingungen grundlegend. Vor allem fehlt – wie gesagt – für viele Kinder die geschwisterliche Miterziehung. Die Folge werden stärker kompensatorische Maßnahmen von außerhalb der Familie sein müssen ...

HK: Nur kompensatorische Maßnahmen? Oder könnte es sein, daß sich die Familie künftig stärker in zwei Typen aufteilt: in Eltern, die bewußt die Mehrkinderfamilie wollen und die für ihre Erziehungsleistung entsprechend honoriert werden, und in Paare, die Kinder bewußt oder faktisch ausschließen, dafür aber über den Fiskus und die Sozialleistungen voll bzw. proportional für die Kinder der anderen mitzahlen und mithaften?

Wingen: Dies ist ein interessantes Denkmodell, für das aber empirisch nicht viel spricht, soweit es das Verhalten in den Ehen betrifft. Es ist nicht so, daß der Anteil der zeitlebens kinderlosen *Ehen* so ungewöhnlich stark zunimmt. Dieser ist in der jüngeren Vergangenheit zwar leicht angestiegen. Aber insgesamt ist der Geburtenrückgang bedingt durch die drastische Verringerung der durchschnittlichen Kinderzahl in den Ehen, nicht durch Verzicht auf Kinder überhaupt. In Ihrem Zwei-Typen-Modell bringen Sie die Ein-Kind-Familie nicht unter.

HK: Hat die Ein-Kind-Familie überhaupt eine Zukunft; ich meine, ist sie über mehrere Generationen hinweg plausibel, ganz abgesehen von der Tatsache, daß sich – bedingt auch durch die beherrschende Beschäftigungslage trotz Elternurlaub, Erziehungsgeld usw. – die Fälle mehren, wo aus Einkommensgründen oder wegen der sonstigen Lebensplanung auf Kinder von vornherein oder so lange verzichtet wird, bis man es dann ganz sein läßt?

Wingen: Es kann sehr wohl sein, daß sich die Wertorientierungen weiter in der Richtung verändern, die Sie andeuten; daß nicht nur aus aktuellen Zwängen heraus, sondern auf dem Hintergrund der ungewöhnlich niedrigen Kinderzahl ichbezogene Werte und individualistisches Denken und Handeln weiter bestimmend werden. Das wäre eine insgesamt fatale Entwicklung. Aber um noch einmal auf Ihr Modell zu kommen. Gegenwärtig spricht nicht sehr viel dafür, sondern wir haben es eher mit einer Dreiteilung zu tun: mit einem sinkenden Anteil von Familien mit drei, vier oder mehr Kindern, einem deutlichen Überwiegen der Ein-Kind- und Zwei-Kinder-Familien mit einer beachtlichen Zunahme von Ein-Kind-Familien und schließlich einem noch relativ leicht gestiegenen Anteil von kinderlosen Paaren.

HK: Werden sich mit der Zunahme der Ein-Kind-Familie die Erziehungsprobleme, vor allem verstanden als So-

zialisation im wörtlichen Sinn, als Einführung und Einübung in das mitmenschliche und gesellschaftliche Zusammenleben, insgesamt verschärfen?

Wingen: Es ist schwer, sich diesbezüglich überhaupt auf sichere Erkenntnisse zu stützen. Versucht man dennoch eine Einschätzung, so zeigen Untersuchungen über die Sozialisationsbedingungen von Einzelkindern und Kindern aus Mehrkinderfamilien wohl tendenziell bei Einzelkindern gewisse Vorteile in der Entwicklung ihrer geistigen Lern- und Erkenntnisfähigkeiten sowie ihrer kulturellen Fähigkeiten, während Kinder aus Mehrkinderfamilien den Einzelkindern eher in der Entwicklung ihrer sozialen Fähigkeiten, d. h. auch in der Fähigkeit zu solidarischem Denken, überlegen sind. Das ist der Hintergrund des eben Gesagten: in Gesellschaften mit immer mehr Einzelkindern könnten individualistische Werthaltungen tendenziell zunehmen.

HK: Ließe sich da durch außerfamiliale Einrichtungen (Kinderkrippen, Kindergärten, Schule), durch frühe außerfamiliale Sozialisationsangebote überhaupt für das Kind einiges kompensieren? Oder ist die bessere Ausstattung der Familie mit Erziehungshilfen, auch materieller Art (Erziehungsgeld z. B.), nicht nur die näherliegende, sondern auch die in jeder Hinsicht bessere Alternative?

Wingen: Beim Einsatz außerfamilialer Sozialisationsträger ist der Zeitpunkt bezogen auf das Lebensalter des Kindes ganz wichtig. Ich glaube, es gibt bei uns noch weitgehend Konsens darüber, zumindest im frühkindlichen Alter den Erziehungs- und Bildungsprozeß ganz überwiegend in der Hand der Familie zu belassen. Es geht bei der Frühsozialisation um die Gewinnung von Urvertrauen in einem gesicherten sozialen Kontext. Von daher, finde ich, sind vor allem die Maßnahmen besonders notwendig und hilfreich, die es jungen Ehepaaren erleichtern, sich dem Kleinkind besser zu widmen.

„Der Staat muß auch in der Bevölkerungspolitik gestalterisch eingreifen können"

HK: Ist das Erziehungsgeld oder ein entsprechend höherer Kindergeldbetrag eine Lösung? Helfen da überhaupt materielle Lösungen, und ist eine Stärkung der außerfamilialen Sozialisation, von Kleinstkindern abgesehen, überhaupt ein in allem zu vermeidendes Übel? Selbst die Gewinnung von Urvertrauen im Kontext Familie ist nicht ohne Ambivalenzen ...

Wingen: Mit der Gewährung eines Erziehungsgeldes allein läßt sich das Problem der mangelnden Vereinbarkeit von Familienfähigkeit (einschließlich Kinderbetreuung) und Erwerbstätigkeit – denn darum geht es ja letztlich – sicherlich nicht lösen. Das Erziehungsgeld muß flankiert sein von mehreren anderen Maßnahmen, die integrativ zusammengreifen müssen. Dazu gehören die gleichzeitige rentenversicherungsrechtliche Absicherung, also die Anerkennung von Erziehungszeiten in der Rentenversicherung. Dazu gehört für diejenigen Erzieher, die später wieder erwerbstätig sein möchten, eine entsprechend moderate Wiederbeschäftigungsgarantie. Dazu gehört für diejenigen, die der Erziehung von Kindern wegen für längere Zeit ausscheiden, eine begleitende berufliche Weiterbildung. Und dazu gehören gezielte Hilfen beim Wiedereintritt ins Erwerbsleben, etwa nach dem Modell „Neuer Start mit 35", wie es in Baden-Württemberg gegenwärtig versucht wird. Wenn dies alles zusammengreift, dann können sich junge Familien auch ohne unzumutbare materielle oder berufliche Beeinträchtigungen für Kinder, auch für mehrere Kinder entscheiden.

HK: Dennoch: lassen sich mit familienpolitischem Sukkurs mittel- und langfristig überhaupt bevölkerungspolitische Wirkungen erzielen? Kann der Staat durch politische Maßnahmen das Geburtenverhalten überhaupt entscheidend beeinflussen? Oder muß sich Politik nicht einfach darauf beschränken, auftretende Friktionen in ihren Folgen zu steuern?

Wingen: Dazu ein entschiedenes Nein. Der Bevölkerungsprozeß darf nicht als ein unabänderliches Schicksal gesehen, sondern muß auch als ein Gestaltungsproblem verstanden werden. Der Staat und auch andere Verantwortungsträger haben eine ganze Reihe von Möglichkeiten, die konkreten Rahmenbedingungen von Ehen und Familien zu verbessern und damit mittelbar entsprechend auch auf den demographischen Prozeß einzuwirken ...

HK: Zum Beispiel?

Wingen: Zum Beispiel: Wenn richtig ist, was der wissenschaftliche Beirat beim Bundeswirtschaftsministerium bereits 1980 festgestellt hat, daß sich in der Vergangenheit eine ungewollte Kumulation von Anreizen ergeben hat, auf Nachkommenschaft zu verzichten, dann ist die systematische Beseitigung dieser Hemmnisse eine erstrangige und auch verpflichtende politische Aufgabe. Wenn es richtig ist, daß unsere gesetzliche Rentenversicherung – wie schon angedeutet – auf eine enorme Prämierung der Kinderlosigkeit angelegt ist; wenn weiter richtig ist, daß im internationalen Vergleich das deutsche Einkommensteuerrecht zwar sehr ehefreundlich (Ehesplitting), aber familienfeindlich (keine vergleichbare Berücksichtigung der Kinderzahl) ist, dann zeigen allein schon diese Beispiele, wo und wie der Staat gestalterisch eingreifen kann.

HK: Was darf der Staat in einer freiheitlich verfaßten Gesellschaft bevölkerungspolitisch überhaupt: Zielvorgaben machen, gar ein bestimmtes Bevölkerungsniveau anstreben?

Wingen: Er kann und darf nichts vorschreiben. Aber er kann, die Vor- und Nachteile der verschiedenen Entwicklungsprozesse abwägend, sehr wohl festhalten, was unter Gemeinwohlgesichtspunkten die relativ beste Entwicklung ist. Er kann und sollte keine bestimmte Bevölkerungszahl als optimal vorgeben, aber er kann sehr

wohl optimale Entwicklungsverläufe benennen und eine möglichst stetige Entwicklung anzustreben versuchen. Vor allem aber sollte er nicht einer vielfach auf Unkenntnis beruhenden These folgen: Es mache ja nichts, wenn wir in den kommenden Jahrzehnten wieder auf den Einwohnerstand der Vorkriegszeit (etwa 42–43 Millionen auf dem Gebiet der heutigen Bundesrepublik) zurückfielen. Demographische Prozesse entwickeln ihre Eigendynamik. Und genausowenig, wie Sie ein auf hoher See mit Volldampf fahrendes Schiff dadurch abrupt anhalten können, daß Sie die Motoren auf Rückwärtsgang schalten, können Sie im Hinblick auf einen „in Fahrt" befindlichen Geburtenrückgang erst dann mit Gegensteuerungsmaßnahmen beginnen, wenn Sie den Rückgang beenden wollen. Konkret: Wenn Sie beispielsweise bis zum Jahr 2030 den Übergang einer schrumpfenden in eine stationäre Bevölkerung anstreben, müßten Sie schon in den nächsten zwei Jahrzehnten auf eine *Hebung* der Geburtenzahl hinwirken.

HK: Aber wenn der Staat nur tut, was er tun darf, erreicht er damit mehr als bestenfalls Minimalkorrekturen? Ausländische Beispiele sind ja diesbezüglich trotz aller interessanten Details so ermutigend nicht oder sind mit der Bundesrepublik nur sehr bedingt vergleichbar, z. B. Frankreich.

Wingen: Das Beispiel Frankreich ist durchaus interessant. Der Erfolg der traditionell pronatalistischen Politik Frankreichs ist sicher nicht aufregend, aber auch nicht gleich null. Statistische Schätzungen, die man auch nicht überbewerten muß, deuten darauf hin, daß die familien- und bevölkerungspolitischen Maßnahmen Frankreichs nach dem Zweiten Weltkrieg eine Erhöhung der durchschnittlichen Geburtenzahl *je Frau* um 10% bewirkt haben. Man muß im Vergleich Frankreich – Bundesrepublik allerdings auch die geschichtlich schon länger wirksamen Unterschiede sehen. Die Franzosen haben in der Nachkriegszeit stark auf Familie und Jugend gesetzt und dafür eine ungleich weniger günstige Altersversorgung aufgebaut als wir in der Bundesrepublik. Und Frankreich hat das Bevölkerungsproblem immer auch als ein Problem des großen Frankreich gesehen. Darüber herrscht auch nationaler Konsens. Die pronatalistische Politik traf so in Frankreich auf eine andere Grundströmung, als wir sie gegenwärtig bei uns vorfinden. Anders fiele vielleicht ein Vergleich Bundesrepublik – DDR aus. Bis in die Mitte der 70er Jahre verlief die Entwicklung dort völlig gleichgerichtet (wie in der Bundesrepublik) nach unten. Später gab es erhebliche demographische Korrekturen. Untersuchungen zeigen, daß sie sich schwer ohne die gleichzeitigen sozialpolitischen Maßnahmen erklären lassen. Ein klares Werturteil des Staates, unterstützt durch entsprechende politische Signale und praktische Weichenstellungen, kann durchaus etwas bewirken.

HK: Trotzdem bleiben beträchtliche Zweifel, ob über materielle Mittel, damit auf dem Wege staatlicher Transferpolitik, überhaupt etwas zu erreichen ist. Wegen einiger 1000 DM wird sich, wenn sie sonst nicht in die Lebensplanung passen, kaum ein Paar zugunsten von Kindern entscheiden.

Wingen: Man macht häufig den Fehler, auf isolierte Einzelmaßnahmen abzuheben und dann darauf das Problem zuzuspitzen. Der Geburtenrückgang kann weder durch eine einzige Ursache erklärt, noch kann ihm mit einem einzigen Instrument der Gegensteuerung begegnet werden. Das Materielle und das Immaterielle müssen zusammenkommen. Es ist ein guter Grundsatz der christlichen Soziallehre, daß „Zuständereform" und „Gesinnungsreform" sich ergänzen müssen, d. h. daß sich gesellschaftliche Verhältnisse nur über gleichzeitige Veränderungen in den Wertorientierungen durchsetzen lassen. Nur auf Materielles zu setzen, das reicht sicher nicht. Aber das hindert uns doch nicht festzuhalten, daß auch die materiellen Spielräume größer oder kleiner sein können ... Setzt man nur auf Wertorientierungen, wird das sehr bald zu einem rein ideologischen Unterfangen, wenn nicht gleichzeitig die übrigen Rahmenbedingungen so geordnet sind, daß sie entsprechende Anreize bieten.

„Zuwanderung ist von den Proportionen her keine wirkliche Lösung des Bevölkerungsproblems"

HK: Dennoch möchte ich Sie fragen, ob nicht selbst im kirchlichen Bereich die materiellen Forderungen familienpolitischer Art die Stärkung der immateriellen Motivation oft weit hinter sich lassen. Und sei es auch nur, weil Regierung und staatliche Finanzen benennbare Adressaten sind, während „die Gesellschaft", in der sich die Wertorientierungen bilden, nicht recht greifbar ist.

Wingen: Wir sollten dankbar anerkennen, daß sich die beiden Kirchen, auch ihre Laienorganisationen immer wieder auch für die handfesten sozialökonomischen Lebensbedingungen von Familien interessieren. Sie tun das aus gutem Grund. Die Beachtung ethischer Grundsätze ist nun einmal auch ihrerseits davon abhängig, ob auch die ökonomischen Voraussetzungen in Ordnung sind. Aber sie haben völlig recht, wenn Sie damit meinen, daß der Staat allein das Problem nicht lösen kann. Selbstverständlich sind gerade bei Wertausprägungen und bei Veränderungen in den Wertorientierungen noch andere gesellschaftliche Kräfte gefordert, und die Kirchen gehören dazu. Ein ganz wichtiger Punkt ist für mich dabei die schon angedeutete, ganz offensichtliche Diskrepanz zwischen individueller und gesellschaftlicher Rationalität. Die individuellen Glücksvorstellungen, die sehr auf den einzelnen bezogenen Lebensentwürfe und die Belange der Gesamtheit driften auseinander. Hier muß von der Sozialethik her angesetzt werden.

HK: Was halten Sie von der These, angesichts des Geburtenrückgangs, den Zuzug von Ausländern, Asylanten und ausländischen Arbeitnehmern nicht, wie es gegenwärtige Regierungspolitik ist, immer weiter einzudäm-

men, sondern ihnen das Land bewußt weiter zu öffnen? Ist es nicht tatsächlich besser, auch für die Leistungsfähigkeit der Gesamtbevölkerung, den Zuzug von Ausländern eher zu fördern, anstatt soziale Infrastrukturen brach liegen zu lassen?

Wingen: Eine verstärkte Zuwanderung kann ein Beitrag sein zur Abschwächung der Problemlage. Aber sie stellt keineswegs eine volle Problemlösung dar. Dafür sind die zahlenmäßigen Proportionen zu ungleich. Wenn Sie das, was sich bei uns, insbesondere nach der Jahrhundertwende, an Rückgang abzeichnet und heute weitgehend vorprogrammiert ist, durch Zuwanderung ausgleichen wollten, bekämen Sie durch die ethnische Verschiebung unserer Bevölkerungsstruktur ganz andere neue Probleme, die wir uns heute noch gar nicht vorstellen können, auf den Tisch. Auch muß man sehen, daß die wirklichen Zuwanderungsreserven auf längere Sicht fast ausschließlich in den Räumen außerhalb der heutigen europäischen Gemeinschaft liegen. Die europäischen Nachbarstaaten haben ja, wenn auch zeitlich und graduell etwas unterschiedlich, tendenziell die gleichen demographischen Entwicklungsverläufe wie wir ...

HK: Muß man so viel Angst haben vor Leuten von außerhalb der EG oder außerhalb unseres Kulturkreises? Die Welt wächst zusammen, die Kulturen vermischen sich. Europa und schon gar die Bundesrepublik kann nicht eine Inselbevölkerung bleiben, die darüber nachsinnt, ob die Deutschen nun aussterben oder nicht. Nationale Ängste scheinen da wenig zu passen. Die soziale Integrationskraft der Bundesrepublik ist – wenigstens unter wirtschaftlichen und sozialen Gesichtspunkten – vermutlich stark genug, um wesentlich mehr Zuwanderung zu verkraften.

Wingen: Wollte man bei uns Probleme des Bevölkerungsrückgangs gezielt durch eine verstärkte Einwanderung lösen, so ließe sich dem entgegenhalten: Ausländer müssen als Lückenbüßer herhalten. Ich will damit nur sagen: die Ausländerproblematik eignet sich wenig für Instrumentalisierungen, sei es in der einen, sei es in der anderen Richtung. Im übrigen zeigt uns die Geschichte hinlänglich, daß im Falle von reichen Ländern, die von ärmeren umgeben oder von diesen erreichbar sind, immer Wanderungsbewegungen in Richtung wirtschaftlich potenterer Länder stattgefunden haben.

HK: Aber der Staat kann, wenn man ihm schon zutraut, daß er sozialpolitisch Einfluß auf das Geburtenverhalten nehmen kann, auch hier steuern: Ist angesichts des Bevölkerungsrückgangs und der proportionalen Schieflage zwischen den Generationen nicht doch eine extensive Einwanderungs- einer restriktiveren Ausländerpolitik vorzuziehen?

Wingen: Das könnte sich zwangsläufig so ergeben. Aber es setzt gleichzeitig eine Neudefinition unserer Ausländerpolitik voraus. Bisher lautet die offizielle Version, die Bundesrepublik sei kein Einwanderungsland. Das wird auf Zukunft hin sicher zu überdenken sein. Nur, daran möchte ich festhalten: es wird von den Proportionen her keine wirkliche Lösung des Bevölkerungsproblems bei uns sein können.

Stabilisierung der Gesetzlichen Rentenversicherung

Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Wenige Wochen nach der Veröffentlichung der EKD-Denkschrift zur Reform der Alterssicherung (vgl. HK, Januar 1988, 11ff.) legte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine „Erklärung zur geplanten Strukturreform der gesetzlichen Rentenversicherung" vor. Die Erklärung wurde vom Geschäftsführenden Ausschuß am 18. Dezember 1987 beschlossen und am 7. Januar dieses Jahres veröffentlicht. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Vor 100 Jahren wurde im Zuge der Industrialisierung sowie sozialer und wirtschaftlicher Wandlungen unsere Gesetzliche Rentenversicherung unter maßgeblichem Einfluß christlicher Sozialpolitiker eingeführt und 1957 in Übereinstimmung mit Vorstellungen der Katholischen Soziallehre fortentwickelt. Damit gelang es, dem Erwerbstätigen durch eigene Leistung immer größere soziale Sicherheit und das Bewußtsein der Eigenständigkeit im Alter zu geben. Die Rentenversicherung blieb auch nach dem Zweiten Weltkrieg angesichts des Bevölkerungswachstums, der Produktivitäts- und Lohnzuwächse, des Wirtschaftswachstums und der Beitragserhöhung jahrzehntelang finanziell weitgehend stabil.

Unsere Alterssicherungssysteme haben mit ihrer finanziellen Stabilität und kontinuierlichen sozialrechtlichen Fortentwicklung nicht nur das Vertrauen in die soziale Sicherung, sondern auch in unsere Wirtschafts- und Sozialordnung und in die Verläßlichkeit des Staates mitgeprägt sowie das Vertrauen in die Solidarität zwischen den Generationen gefestigt. Dies gelang, weil in den vergangenen Jahrzehnten dem Großteil der Ruheständler

und Hinterbliebenen ein ausreichendes Alterseinkommen und damit eine gerechte Teilhabe am gestiegenen Wohlstand ermöglicht wurde. Vor allem die 1957 eingeführte bruttolohnbezogene dynamische Rente hat dafür gesorgt, daß die Renten in der Gesetzlichen Rentenversicherung insgesamt stärker als die Nettolöhne gestiegen sind.

Die Rentenlasten werden steigen

Die Aufrechterhaltung dieses Standards, aber auch der finanziellen Stabilität der Rentenversicherung überhaupt wirft zunehmende Probleme auf. Bereits seit einigen Jahren besteht Gewißheit, daß die Rentenlasten in den nächsten fünf Jahrzehnten erheblich steigen werden. Dafür sind vor allem folgende Ursachen maßgeblich:

- Die Geburtenzahl hat sich seit Mitte der sechziger Jahre fast halbiert. Dies wird sich nachhaltig in den kommenden Jahrzehnten auswirken;
- die Lebenserwartung der 60jährigen ist allein in den letzten 25 Jahren um über 2 Jahre gestiegen (Männer: 16,92 Jahre, Frauen: 21,36 Jahre);
- das durchschnittliche Rentenzugangsalter ist auf etwa 59 Jahre abgesunken;
- die Bildungs- und Ausbildungszeiten haben sich verlängert, so daß sich auch der Beginn der Beteiligung an der Finanzierung der Alterssicherung hinausgeschoben hat.
- die demnächst in Ruhestand gehenden Jahrgänge sind relativ stark besetzt.

Daraus müssen Konsequenzen gezogen werden. Eine rechtzeitige Anpassung der Alterssicherungssysteme an diese Entwicklungen ist offensichtlich erforderlich. Besonders deutlich wird der Handlungsbedarf in der Gesetzlichen Rentenversicherung (GRV). Ihre Finanzierungsprobleme schlagen sich in den bisherigen Erhöhungen des Beitragssatzes und im Abschmelzen der Schwankungsreserve nieder. Es besteht daher weitgehend gesellschaftlicher Konsens, daß eine Strukturreform der Rentenversicherung dringend notwendig ist. Dabei reicht es allerdings nicht aus, nur jeweils für die nächsten Jahre sicherzustellen, daß die gesetzliche Mindestreserve vorhanden ist. Die Reform muß vielmehr die Rentenversicherung für einen wesentlich längeren Zeitraum auf sichere finanzielle Fundamente stellen und dabei auch andere Alterssicherungssysteme einbeziehen.

Der Rentenfallquotient, also die von 100 Arbeitnehmern aufzubringende Zahl der Renten, wird sich bei Fortsetzung der jetzigen Entwicklung auf etwa das Zweieinhalbfache erhöhen: von 56 im Jahre 1987 auf 141 im Jahre 2035. Falls allein die Beitragszahler die Belastungen zu tragen hätten, stiege nach einem Gutachten der Prognos AG der Beitragssatz von jetzt 18,7% auf 27,1%–29,6% im Jahre 2015 und auf 37,9%–43,2% im Jahre 2035. Schmerzliche Einschnitte sind unausweichlich. Die Beitragszahler, Arbeitgeber wie Arbeitnehmer, werden auch in Zukunft einen Anstieg der Beitragslasten hinnehmen müssen, die Rentenempfänger werden sich mit geringeren Rentensteigerungen als in der Vergangenheit abfinden müssen; die nächsten Generationen werden also erheblich stärkere Belastungen als heute erfahren.

Kindererziehung noch nicht ausreichend anerkannt

Vielfach wird in der Diskussion nicht beachtet, daß fast alle unsere Alterssicherungssysteme auf dem sog. „Umlageverfahren" beruhen: die jetzt erwerbstätige Generation finanziert durch ihre Beiträge und Steuern die Alterseinkommen der Ruhestands-Generation. Die Beiträge zur Gesetzlichen Rentenversicherung verbleiben nur etwa einen Monat lang in den Kassen der Versicherungsträger. Gleichzeitig wird durch das Heranwachsen einer nachfolgenden Generation die Voraussetzung dafür geschaffen, daß später einmal auch die Renten- und Pensionsansprüche der jetzt Beiträge leistenden Generation befriedigt werden können. Sowohl Finanzbeiträge an die Rentenversicherungsträger als auch Aufwendungen für Kinder sind also entscheidende Voraussetzung für den Bestand der Alterssicherung.

Ohne Kinder hat eine auf der Drei-Generationen-Solidarität beruhende Alterssicherung keine Zukunft; sie sind der wichtigste Beitrag zur langfristigen Sicherung der Renten und Pensionen. Dennoch werden bisher meist nur die beiden anderen Generationen in Betracht gezogen, denn Rentenansprüche sind fast nur an Erwerbstätigkeit oder damit zusammenhängende Zeiten geknüpft.

Leider wird die Erziehung von Kindern im Rentensystem immer noch nicht ausreichend anerkannt. Zwar wurde seit 1986 mit der Anrechnung eines Erziehungsjahres, bewertet mit 75% des Durchschnittsverdienstes, ein wichtiger erster Schritt getan. Allerdings ist der Ertrag mit 27 DM je Kind und Monat gering. Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit verlangt es, daß diejenigen, die den Bestand der Drei-Generationen-Solidarität sichern helfen, einen Ausgleich für den damit meist verbundenen Verzicht auf Rentenansprüche aus Erwerbsarbeit erhalten. Frauen oder Männer dürfen durch die Zeiten, die sie der Erziehungsarbeit gewidmet und in der sie keine Erwerbsarbeit geleistet haben, in der Alterssicherung nicht schlechter gestellt werden als Erwerbstätige, die ohne Unterbrechung durch Erziehungszeiten tätig waren.

Auch angesichts finanzieller Engpässe darf die gerechte Weiterentwicklung der Rentenversicherung nicht am überzogenen Besitzstandsdenken scheitern. Gerade die geplante Strukturreform der Rentenversicherung bietet Gelegenheit, bisher vorhandene Systemmängel zu beseitigen.

Grundsätze für die Reform

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken setzt sich dafür ein, daß sich die notwendige grundlegende Reform der GRV an folgenden Grundsätzen orientiert.

1. Die Renten müssen leistungsbezogen bleiben.
Wer von seinem Einkommen Beiträge gezahlt hat, hat Anspruch auf eine seinem den Beitragsleistungen zugrunde liegenden Einkommen entsprechende Rente. Anspruchsbegründende Leistungen beschränken sich aber nicht nur auf Erwerbsarbeit. Dort, wo die Beitragsleistungen keinen ausreichenden Rentenanspruch ermöglichen, sind ergänzende Leistungen aus anderen Systemen notwendig; dies ist aber nicht Aufgabe der Solidargemeinschaft der Rentenversicherung.

2. Die durchschnittliche Rente muß ein ausreichendes Einkommen sichern.
Nach einer durchschnittlich langen Erwerbsphase von etwa vier Jahrzehnten mit nur einem durchschnittlichen Arbeitnehmereinkommen muß das Rentenniveau einem selbständig lebenden Ehepaar den Lebensunterhalt ohne Inanspruchnahme von ergänzenden Sozialhilfeleistungen sichern. Dieser Grundsatz muß auch dann gelten, wenn infolge der zunehmenden Erwerbstätigkeit von Frauen diese in Zukunft in stärkerem Maß eigenständige Rentenansprüche erwerben.

3. Der Staat, näherhin die Gesamtheit der Steuerzahler, muß für die Lasten aufkommen, die über die durch eigene Beiträge begründeten Ansprüche der Rentenversicherten hinausgehen.
Nicht durch eigene Beiträge finanziert werden z. B. Kindererziehungszeiten, Ausfallzeiten, Kriegsfolgelasten und Leistungen für nicht Versicherte. Die Höhe der sogenannten „Fremdleistungen" erfordert eine Erhöhung des Bundeszuschusses und seine konstante Anpassung in einem gleichbleibenden Verhältnis zu den Ausgaben der gesetzlichen Rentenversicherung. Gleichzeitig muß der Leistungskatalog der GRV überprüft werden, ob alle bisher gewährten Leistungen zu ihrem Auftrag gehören.

4. Die individuellen Einkommen der erwerbstätigen und der nicht mehr erwerbstätigen Generation müssen sich im Gleichgewicht entwickeln.
Die Belastung der Arbeitnehmer steigt durch wachsende Steuern und Sozialabgaben. Ihr verfügbares Nettoeinkommen ergibt somit eine größere Differenz zu ihren Bruttoeinkommen. Daher können die Renten nicht entsprechend der Entwicklung der Bruttoeinkommen angepaßt werden; sonst wäre die Solidarität zwischen den Generationen gestört. In den letzten Jahren wurde deshalb u. a. durch die stufenweise Einführung des Krankenversicherungsbeitrages der Rentner und die Aktualisierung der Rentenanpassung faktisch bereits eine Annäherung an eine Nettoanpassung durchgeführt.

5. Beitragslose Zeiten dürfen nur unter sehr engen Voraussetzungen rentenerhöhend wirken.
Bisher werden Ausbildungszeiten bis zu 13 Jahren angerechnet. Sie haben für den Versicherten in der Regel eine Erhöhung des Lebenseinkommens und damit des Rentenanspruchs zur Folge. Die Finanzierung ihrer Anrechnung erfolgt letztlich weitgehend aus den Beiträgen solcher Arbeitnehmer, die ihrerseits keine Ausbildungszeiten angerechnet erhalten.
Die Anrechnung beitragsloser Zeiten darf auch nicht weitgehend von Zufälligkeiten abhängig sein, wie es bei der gegenwärtig notwendigen „Halbbelegung" der Fall ist, nach der Ausfallzeiten (also z. B. Ausbildungszeiten) nur dann angerechnet werden, wenn zwischen dem Versicherungsbeginn und dem Eintreten des Versicherungsfalles für mindestens 60 Monate Beiträge entrichtet wurden. Durch diese Regelung waren in der Vergangenheit insbesondere Frauen benachteiligt. Soweit bisher Ausfallzeiten mit Beiträgen Dritter belegt sind, sind diese Zeiten als Beitragszeiten anzurechnen.

6. Zeiten mit für die Gesellschaft bedeutsamen Tätigkeiten in der Familie müssen auch dann zu Ansprüchen auf Alterssicherung führen, wenn vom Versicherten selbst für sie keine Beiträge geleistet wurden und er während dieser Zeit ganz oder überwiegend auf Erwerbstätigkeit verzichtet hat.
Dies gilt insbesondere für die Erziehung von kleinen Kindern bis zu drei Jahren und für die Versorgung von Pflegebedürftigen. Mit der Kindererziehung wird ein wesentlicher Beitrag zum Erhalt der Generationen-Solidarität geleistet. Die in der Familie erbrachten Pflegeleistungen dienen nicht nur der Mitmenschlichkeit und der Stärkung des Zusammenhalts der Familien, sondern ersparen der Allgemeinheit in erheblichem Umfang Kosten für Heimunterbringungen.
Die Beiträge für diese Zeiten sind grundsätzlich vom Bund zu tragen. Es sind aber auch Möglichkeiten zur Beteiligung an der Beitragszahlung durch den Pflegebedürftigen oder andere Institutionen zu prüfen.

7. An den Beitragslasten für die Alterssicherung müssen sich diejenigen stärker beteiligen, die – aus welchen Gründen auch immer – keine Kinder erziehen.
Ein Ehepaar, das weniger als zwei Kinder aufzieht, ist darauf angewiesen, daß später die Kinder aus anderen Familien seine Renten sichern; durch die eigenen Beitragsleistungen erfolgt lediglich die Finanzierung der jetzigen Rentnergeneration. Eine Staffelung der Arbeitnehmerbeiträge nach der Kinderzahl würde nicht nur eine im Sinne der Drei-Generationen-Solidarität gerechtere Finanzierung der Renten gewährleisten, sondern auch die Familien mit mehreren Kindern während der aktiven Erwerbs- und Erziehungsphase entlasten. Berechnungsprobleme dürften im Zeitalter der Automatischen Datenverarbeitung kein Hindernis darstellen.

8. Das System der Hinterbliebenenrente muß überprüft werden.
Vielfach treffen heute abgeleitete Ansprüche aus der Hinterbliebenensicherung mit hohen eigenen Rentenansprüchen zusammen, während diejenigen Hinterbliebenen, die zugunsten der Erziehung von Kindern und der Haushaltsführung auf eigene Erwerbstätigkeit und somit auf eigene Ansprüche in der Alterssicherung verzichtet haben, oft auf ergänzende Sozialhilfeleistungen angewiesen sind.

In den 75 Jahren seit Einführung der Hinterbliebenensicherung hat sich die Situation entscheidend gewandelt: Damals hatte der Großteil der Witwen keinen eigenen Rentenanspruch erworben, aber viele Kinder erzogen. In der heutigen Zeit ist die Aufstockung der eigenen Rente durch die volle Hinterbliebenenrente nicht erforderlich. Andererseits muß die Einkommenssituation von Witwen, die Kinder erzogen haben, auch durch eine spürbare Anrechnung von Erziehungsleistungen verbessert werden.
Die Finanzierung von Erziehungsjahren würde durch Einschränkungen bei den Hinterbliebenen erleichtert; 30% aller derzeit gezahlten Renten sind Witwen- oder Witwerrenten. Abstriche daran erscheinen dann möglich, wenn beide Ehepartner die meiste Zeit ihres Lebens erwerbstätig waren und keine Kinder aufgezogen haben. In diesen Fällen ist eine ausreichend hohe eigene Sicherung vorhanden. Denkbar wäre z. B. eine gegenüber heutigem Recht stärkere Anrechnung eigener Ansprüche auf die abgeleitete Rente.

9. Der alte Mensch soll mitentscheiden können, wann und wie schnell er in den Ruhestand geht.
Ein gleitender Eintritt in den Ruhestand stellt einen wichtigen Beitrag zur Humanisierung der Arbeitswelt dar. Aus sozialpolitischen Gründen wäre es sinnvoll und notwendig, die Möglichkeit eines „flexiblen" Zugangs zur Rente zu verbessern. Z. B. wäre es denkbar, daß ein Arbeitnehmer, der vom 60. Lebensjahr an Teilzeitarbeit wählt, eine Teilrente erhält und gleichzeitig weiter Beiträge aus seinem Einkommen leistet, um dann zu einem späteren Zeitpunkt voll in den Ruhestand zu gehen.
Bei einem vorgezogenen Ruhestand leistet er jedoch weniger Beiträge und bezieht länger Rente. Unter Beachtung der Leistungsbezogenheit kann er nicht eine gleich hohe Rente erhalten wie beim ursprünglich vorgesehenen Rentenzugangsalter, so daß Abschläge in solchen Fällen gerechtfertigt und finanziell notwendig sind. Ohnehin wird jetzt bereits bei Weiterarbeit über das 65. Lebensjahr hinaus ein Zuschlag von 7,2% pro Jahr (für maximal 2 Jahre) gewährt. Im Fall eines vorzeitigen Rentenbezugs auf Grund von Berufs- und Erwerbsunfähigkeit bzw. Arbeitslosigkeit darf jedoch die ohnehin niedrige Rente durch Abschläge nicht unangemessen verringert werden.

10. Vergleichbare Erwerbseinkommen müssen in den verschiedenen Alterssicherungssystemen zu vergleichbaren Alterseinkommen führen, falls nicht im speziellen Fall die Notwendigkeit für einen sozialen Ausgleich gegeben ist.
Für allein historisch gewachsene Differenzierungen im gegliederten System der Alterssicherung gibt es keinen Anspruch auf Beibehaltung. Es entspricht der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit, daß nach einer gleichartig verlaufenden Phase der Erwerbstätigkeit mit gleich hohem Nettoerwerbseinkommen auch das Nettoalterseinkommen etwa gleich hoch ist.
Auch im „Gutachten zur langfristigen Entwicklung der GRV" des Verbandes deutscher Rentenversicherungsträger vom Sommer 1987 wird darauf hingewiesen, daß die Steigerungsraten der öffentlichen Pensionen weit über dem Durchschnitt aller Sozialleistungen, auch der GRV-Renten liegen. Ihr Anteil am gesamten Volumen der Sozialleistungen der Gebietskörperschaften (also einschl. Arbeitslosenhilfe, Sozialhilfe, Kindergeld und Erziehungsgeld) würde ohne eine Änderung bis zum Jahr 2030 von knapp 35% auf 68%–72% wachsen.
Die Strukturreform in der GRV bietet daher auch Anlaß, erforderliche Anpassungen in den anderen Alterssicherungssystemen vorzunehmen. Eine Abschwächung des Rentenanstiegs gegenüber bisherigem Recht muß auch bei Pensionen, öffentlicher Zusatzversorgung und bei Betriebsrenten ihren Niederschlag finden.
Die demographischen und sonstigen Erschwernisse können nicht allein von den Mitgliedern der GRV getragen werden, während Bezieher von Pensionen oder von Zusatzversorgungen des öffentlichen Dienstes ein ungeschmälertes, steuerfinanziertes Alterseinkommen erhalten. Daher muß eine stufenweise Beteiligung der Beamten an der Finanzierung ihrer Alterssicherung in Erwägung gezogen werden, wie sie u. a. die Sachverständigenkommission Alterssicherung des Deutschen Bundestages vorgeschlagen hat. Gleiches gilt für die Zusatzversorgung des öffentlichen Dienstes.
Aber auch innerhalb der einzelnen Zweige der GRV müssen vergleichbare Tätigkeiten und Einkommen vergleichbare Rentenansprüche ergeben.

11. Die gesamte Altersversorgung muß transparent und berechenbar werden.
Rentner und Pensionäre müssen ebenso wie andere Arbeitnehmer möglichst frühzeitig über die ungefähre Höhe und die Entwicklung ihres Alterseinkommens informiert werden, damit sie ihre Lebensplanung darauf abstimmen und sich ggf. um zusätzliche Alterssicherungen bemühen können. Eine weitverbreitete Unsicherheit hätte auch einen erheblichen Vertrauensverlust für den Staat zur Folge.

12. Die Besteuerung von Rentenbeiträgen und Alterseinkommen muß neu geregelt werden. Hinzu kommen sollten steuerliche Anreize für eine individuelle, ergänzende Altersvorsorge.
Die Einkommensbesteuerung erfaßt derzeit einen Teil der Beiträge zur Gesetzlichen Rentenversicherung und außerdem den sog. Ertragsanteil der Renten.
Beamtenpensionen sind derzeit zwar grundsätzlich voll steuerpflichtig. Ihren Empfängern stehen aber zahlreiche Freibeträge zu. Beim – auch vom Bundesverfassungsgericht geforderten – Vergleich der Besteuerung der verschiedenen Alterseinkommen ist daher zu beachten, daß Pensionäre keine Steuern für (tatsächliche oder fiktive) Beiträge zu leisten hatten und die Besteuerung der Pensionen tatsächlich erst weit oberhalb der durchschnittlichen Rentenhöhe beginnt (z. B. für ein Ehepaar mit einer Pension bei ca. 22.000,– DM). Eine Harmonisierung der Besteuerung der Alterseinkommen ist deshalb dringend erforderlich.
Es liegt auch im Interesse der Allgemeinheit, die Entstehung von Altersarmut und ihrer Folgelasten zu verhin-

dern. Dies bedeutet, daß – für alle Arbeitnehmergruppen in gleicher Weise – langfristige Sparformen durch Steuerfreibeträge, Prämien und Zulagen gefördert werden; insbesondere ist eine Änderung der Modalitäten für die Vorsorgehöchstbeträge im Einkommenssteuerrecht erforderlich.

Welche weiteren Maßnahmen zur Konsolidierung erforderlich sind, wird entscheidend auch von der wirtschaftlichen Entwicklung abhängen. Diese Ungewißheit darf jedoch nicht davon abhalten, die jetzt schon als notwendig erkannten Maßnahmen bald durchzuführen. Ohne ein rechtzeitiges Gegensteuern gegen die voraussehbaren Belastungen wären die Alterssicherungssysteme und damit die materielle Sicherheit der alten Menschen vor allem in der nächsten und übernächsten Generation in jedem Fall gefährdet.

Der heutigen und den künftigen Beitragszahlergenerationen muß plausibel sein, daß ihnen keine unzumutbaren Belastungen auferlegt werden und sie angemessene Gegenleistungen für ihre Beiträge erhalten werden. Sonst könnte es zu bedenklichen Verteilungskämpfen oder Verweigerungshaltungen kommen.

Ein Schlagwort gewinnt Konturen

Der „konziliare Prozeß" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Vom 13. bis 16. April kommen in Königstein 120 Delegierte aus den Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik zur ersten Phase eines Forums über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zusammen. Schon vom 12. bis 15. Februar findet in Dresden die erste Ökumenische Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung statt, die von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR getragen wird. Mit diesen offiziellen Veranstaltungen gewinnt der „konziliare Prozeß" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, zu dem der Ökumenische Rat die Kirchen aufgerufen hat, in den beiden deutschen Staaten deutlichere Konturen. Grund genug, im folgenden Bericht zusammenfassend die entscheidenden bisherigen Stationen dieses Prozesses nachzuzeichnen.

In der Anfangsphase sind *zwei Stränge* zu unterscheiden. Der eine Strang, für den das Stichwort „konziliarer Prozeß" steht, weist auf die sechste Vollversammlung des ÖRK im Sommer 1983 im kanadischen Vancouver zurück (vgl. HK, September 1983, 402–407). Im Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien, der von der Vollversammlung verabschiedet wurde, hieß es: „Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzubinden, sollte einen Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden." Der andere Strang ist vor allem mit dem Aufruf *Carl-Friedrich von Weizsäckers* auf dem Düsseldorfer Kirchentag vom Juni 1985 (vgl. HK, Juli 1985, 300f.) verknüpft, die Kirchen der Welt sollten ein Konzil des Friedens berufen: „Auf einem ökumenischen Konzil, das um des Friedens willen berufen wird, müssen die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann."

Bei seiner ersten Tagung nach der Vollversammlung von Vancouver nahm der Zentralausschuß des ÖRK im Juli 1984 die Empfehlung an, eine Weltkonferenz einzuberufen, „die ein Forum für den Austausch von Erfahrungen und Erkenntnissen darstellen und Gelegenheit bieten würde, den ökumenischen Bund zu erweitern, indem sie als Brennpunkt in dem konziliaren Prozeß des Bundesschlusses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung dienen würde". Ein Jahr später bei der Zentralausschußtagung in Buenos Aires (vgl. HK, September 1985, 407–409) wurde das Projekt einer Weltkonferenz bekräftigt und gleichzeitig die Einsetzung einer Beratungsgruppe für den „JPIC"-Prozeß (das ÖRK-Kürzel für „Justice, Peace and Integrity of Creation") beschlossen. Im einschlägigen Tagungsdokument von Buenos Aires tauchte auch das Stichwort „Friedenskonzil" auf: Als ein Aspekt für den Fortgang des JPIC-Programms wurde die „Unterstützung nationaler und regionaler Initiativen, beispielsweise eines ‚Friedenskonzils'" genannt. Der Text verwies in diesem Zusammenhang auf einen Antrag von DDR-Delegierten auf der Vollversammlung von Vancouver (der Antrag schloß mit der Aufforderung, zu prüfen, ob die Zeit für ein allgemeines christliches Friedenskonzil reif sei) und auf ein entsprechendes Votum der EKD vom Juni 1985, also unmittelbar nach dem Düsseldorfer Kirchentag.

„Friedenskonzil" oder „konziliarer Prozeß"?

„Noch nie hat eine Friedensinitiative einen so raschen und durchgreifenden Erfolg gehabt wie der Aufruf vom Düsseldorfer Kirchentag zu einem ‚Konzil des Friedens'", hieß es in einer Zwischenbilanz zum Fortgang des konziliaren Prozesses in der Bundesrepublik (*Ingo*

Baldermann, Die EKD auf dem Weg ökumenischen Lernens, in: Ökumenische Rundschau, Oktober 1987, S. 445). Tatsächlich häuften sich in den Monaten nach dem Kirchentag die zustimmenden Reaktionen in der Bundesrepublik und in der DDR: Nicht nur zahlreiche auf diesem Feld engagierte Gruppen, sondern auch die Synoden der EKD-Mitgliedskirchen machten sich den Appell Carl-Friedrich von Weizsäckers zu eigen. Das Stichwort „Friedenskonzil" wurde sehr schnell zu einem *Kristallisationskern,* an den sich Erwartungen und Hoffnungen auf ein entschiedenes, gemeinsames und wirksames Wort der christlichen Kirchen zum Frieden anlagerten (vgl. HK, Mai 1986, 706f.). Allerdings blieb die Faszination durch den Gedanken eines Friedenskonzils weitgehend auf die beiden deutschen Staaten beschränkt.

Schon von Anfang an stellte sich die Frage nach dem Verhältnis des Projekts „Friedenskonzil" zum „konziliaren Prozeß" des ÖRK bzw. zu der als dessen Brennpunkt vorgesehenen Weltkonferenz. Auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing im Juni 1986 ging der Ostberliner Generalsuperintendent *Günter Krusche* auf die Spannung zwischen dem Konzilsgedanken Weizsäckers und dem konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung ein (vgl. epd-Dokumentation, Nr. 39/86). Als Stärken des Konzilsgedankens nannte er, daß damit die Friedensfrage höchste Priorität erhalte und daß die Verbindlichkeit des Redens der verfaßten Kirchen gefordert werde.
Belastet sei der Konzilsgedanke aber durch die Bedeutung des Terminus „Konzil" in der orthodoxen und der katholischen Tradition, so daß seine Beibehaltung vor große theologische und kirchenrechtliche Probleme stelle. Außerdem habe der Gedanke des Friedenskonzils in den Kirchen der Dritten Welt die Befürchtung geweckt, es handle sich wieder einmal um die Dominanz des Nordens bei der Festlegung der Tagesordnung. Als Stärken des konziliaren Prozesses verwies Krusche auf die damit ernstgenommene Interdependenz von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; hier seien nicht nur die Kirchenleitungen, sondern alle Ebenen der Kirche angesprochen. Die Schwächen des konziliaren Prozesses: Ein rasches verbindliches Reden sei nicht zu erwarten, die Verbindung der drei Themenschwerpunkte könne die Unverbindlichkeit fördern; die geplante Weltkonferenz bedeute gegenüber dem Friedenskonzil eine deutliche Herabstufung.

Die Realisten behielten die Oberhand

Die Kirchen der DDR, so Krusche in seinem Tutzinger Referat, hätten sich dazu entschlossen, die beiden Konzeptionen miteinander zu verbinden. In einem entsprechenden *Beschluß der Konferenz der Kirchenleitungen* vom Mai 1986 wurde der Vorschlag eines „Konzils des Friedens" aufgenommen, ohne sich auf den Begriff „Konzil" festzulegen. Der ökumenischen Versammlung von 1990 müsse ein konziliarer Prozeß in und zwischen den Kirchen vorausgehen, in ihm bekomme der Appell des Düsseldorfer Kirchentags eine hohe Bedeutung. Auch der *Rat der EKD* trat in einer umfangreichen Stellungnahme vom 25. Juli 1986 dafür ein, „den Gedanken eines Friedenskonzils mit der Initiative des Ökumenischen Rates der Kirchen zu verbinden". Dadurch werde die Friedensaufgabe über das Problem der Kriegsverhütung hinaus in den umfassenden Horizont einer größeren Gerechtigkeit und eines Lebens in Frieden auch mit der Natur gestellt, „wobei jede dieser Fragen ihre besondere Bedeutung behalten, zugleich aber im Zusammenhang mit den anderen betrachtet werden soll".

Im übrigen hat Carl-Friedrich von Weizsäcker selber inzwischen auf den Begriff „Konzil" verzichtet und seinen Düsseldorfer Appell in den weiteren Kontext des „konziliaren Prozesses" gestellt. Sein Buch „Die Zeit drängt" (München–Wien 1986) trägt bezeichnenderweise den Untertitel: „Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Sein Kirchentagsaufruf, so von Weizsäcker (S. 12), habe niemals eine Alternative, sondern eine Verstärkung für den Beschluß des Ökumenischen Rates bedeuten sollen. Weltversammlung und konziliarer Prozeß gehörten zusammen: „Eine Versammlung, die nicht getragen wäre von einer breiten und tiefen Überzeugung unter den aktiven Christen der Welt, wäre so belanglos wie die meisten Konferenzen. Ein Prozeß aber, dessen Ziel nicht, als erster von mehreren Schritten, eine verantwortlich redende, weltweit wirksame Versammlung wäre, dürfte nicht das Prädikat ‚konziliar' in Anspruch nehmen" (S. 14).

Als wichtigste Frage zum Zeitpunkt der Abfassung seines Buchs bezeichnete von Weizsäcker die Form der *Beteiligung der katholischen Kirche.* Die Versammlung werde nur dann ökumenisch sein, „wenn die katholische Kirche gemeinsam mit den im Ökumenischen Rat vertretenen Kirchen dazu einlädt". Von der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche beim JPIC-Programm war schon im entsprechenden Bericht auf der Zentralausschußtagung des ÖRK 1985 in Buenos Aires die Rede. Der Beratungsgruppe des ÖRK, die 1986 gebildet wurde, gehören auch zwei katholische Teilnehmer an. Die katholische Kirche war auch bei der ersten Internationalen Konsultation zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" im November 1986 in Glion mit sechs Teilnehmern vertreten.
Zwar fand der Aufruf Carl-Friedrich von Weizsäckers vom Düsseldorfer Kirchentag auch im deutschen Katholizismus teilweise ein positives Echo (so äußerte sich etwa die Rottenburger Diözesansynode zustimmend, auch manche Verbände und Ordensgemeinschaften). Es war aber von vornherein deutlich, daß sich das Projekt eines ökumenischen Friedenskonzils im katholischen Verständnis von Konzil nicht unterbringen ließ. Der katholische Theologe *René Coste* (Toulouse) stellte schon 1984 bei einer Tagung in Bossey fest (epd-Dokumentation, Nr. 50/84, S. 46): Die einfache Erinnerung an

einige wesentliche Elemente der katholischen Konzeption des Konzils genüge, um zu zeigen, „daß aus dieser Sicht und unter Berücksichtigung der ekklesiologischen Unterschiede im gegenwärtigen Stadium der ökumenischen Bewegung der Begriff nicht eigentlich auf die angestrebte Initiative angewendet werden kann". Um die Teilnahme der katholischen Kirche zu erleichtern, solle man auf den Namen „Friedenskonzil" verzichten (zur katholischen Diskussion vgl. *Heinz-Günther Stobbe,* Die römisch-katholische Kirche und die Idee eines Friedenskonzils, in: *Hans-Richard Reuter* (Hrsg.), Konzil des Friedens, Beiträge zur ökumenischen Diskussion I, Heidelberg 1987, S. 61–99).

Katholische Kirche: Beteiligung, aber keine Mitverantwortung

Die Rücksicht auf das katholische (und auch auf das orthodoxe) Konzilsverständnis war mit der entscheidende Grund dafür, daß der Begriff „Friedenskonzil" im allgemeinen ziemlich schnell wieder fallengelassen wurde – zumindest als Bezeichnung für eine in absehbarer Zeit einzuberufende ökumenische Versammlung. Damit war aber noch nicht die Frage nach der offiziellen katholischen Beteiligung am „konziliaren Prozeß" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und vor allem an der Weltversammlung beantwortet, die vom ÖRK inzwischen als „Konvokation" bezeichnet wird. Im Anschluß an die Tagung des ÖRK-Zentralausschusses im Januar 1987 in Genf (vgl. HK, März 1987, 132–135) wurde Rom in einem Brief von Generalsekretär *Emilio Castro* offiziell darum gebeten, sich nicht nur auf örtlicher, nationaler und weltweiter Ebene am JPIC-Prozeß zu beteiligen, sondern auch mit dem Weltrat zusammen zur „Konvokation" von 1990 einzuladen. Dieser Einladung waren Vorklärungen vorausgegangen: Nach der Konsultation in Glion legte das Einheitssekretariat dem ÖRK einen Fragenkatalog zu JPIC vor, in dem sowohl inhaltliche Fragen zu den Themen des „konziliaren Prozesses" wie auch ekklesiologische Probleme des Prozesses angesprochen wurden.

Die *römische Antwort* auf die Einladung traf erst Mitte Dezember in Genf ein. Dem Exekutivkomitee des ÖRK lag bei seiner letzten Tagung Ende September in Atlanta nur ein Zwischenbescheid vor. In einem Brief von Kardinal *Willebrands,* dem Präsidenten des Einheitssekretariats, hieß es damals, die katholische Kirche sei dazu bereit, sich am JPIC-Prozeß zu beteiligen; man prüfe aber noch Wesen und Modalitäten der abschließenden JPIC-Konvokation. Die darauf vom Exekutivkomitee geäußerte Hoffnung, die katholische Kirche werde der Aufforderung, zu der Versammlung von 1990 miteinzuladen, entsprechen, ging nicht in Erfüllung: In einem Brief vom 18. Dezember an die Mitglieder des Exekutivkomitees teilte Generalsekretär Castro mit, die katholische Kirche werde nicht zusammen mit dem Ökumenischen Rat zur Konvokation einladen, wolle aber voll am Prozeß der gegenseitigen Verpflichtung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung teilnehmen. Rom werde einen Mitarbeiter für den JPIC-Stab in Genf benennen und auch Teilnehmer in die ad-hoc-Arbeitsgruppe entsenden, die die Weltversammlung von 1990 vorbereiten wird.

In seinem Schreiben an den Generalsekretär begründete Kardinal Willebrands die römische Entscheidung damit, daß der Ökumenische Rat und die katholische Kirche von ihrer Struktur her „unterschiedlicher Natur" seien und deshalb nicht zusammen zu einer ökumenischen Weltversammlung einladen könnten. Damit ist Rom der *bisherigen Linie im Verhältnis zum ÖRK treugeblieben:* Im Brief Kardinal Willebrands' zum fünften Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, der auf der Vollversammlung von Vancouver beraten wurde, war ebenfalls von der „unterschiedlichen Natur" der beiden Institutionen die Rede gewesen. Einer Kirche „mit allem, was an präziser Lehrposition und pastoraler Verantwortung dazugehört", stehe ein Rat von Kirchen gegenüber, der keine eigene Lehrposition vertrete und auch keine direkte pastorale Verantwortung wahrnehme. Eine Mitträgerschaft Roms für die Konvokation von 1990 wäre ein Novum gewesen: Bei den Weltkonferenzen des ÖRK war die katholische Kirche bisher immer nur mit offiziellen Beobachtern vertreten.

Daß die katholische Kirche sich auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene als offizieller Mitträger an Veranstaltungen im Rahmen des „konziliaren Prozesses" beteiligen würde, hatte sich schon vor der entsprechenden Zusage im Brief Kardinal Willebrands' an den ÖRK gezeigt. So beschloß der *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen* bei seiner Tagung im August 1987 im holländischen Amersfoort, zusammen mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) eine europäische „Konvokation" mit dem Thema „Friede in Gerechtigkeit" zu veranstalten. Das Treffen wird in der Pfingstwoche 1989 in Basel stattfinden. Auch beim bundesdeutschen Forum über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie bei der Ökumenischen Versammlung in der DDR ist die katholische Kirche im Rahmen der ACK voll mitbeteiligt.

Vieles ist noch offen

Das Exekutivkomitee des ÖRK wird sich bei seiner nächsten Sitzung Anfang März in Istanbul mit dem Stand der Planungen für die „Konvokation" von 1990 befassen. Er wird dabei der durch die römische Positionsbestimmung veränderten Situation Rechnung tragen müssen. Im übrigen steht bisher weder der Ort der Weltversammlung fest noch der genaue Zeitpunkt. Als nächste größere Vorbereitungsveranstaltung steht für Ende Februar/Anfang März eine internationale Konsultation des ÖRK zum Thema Bewahrung der Schöpfung in Oslo auf dem Programm.

„Indem wir der Aufforderung von Vancouver nachkommen, ‚in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Ver-

pflichtungen' einzutreten, lassen wir uns auf einen Prozeß ein, dessen Ende noch völlig offen ist" – so hieß es in den Bemerkungen und Empfehlungen zu JPIC auf der Genfer Zentralausschußtagung vom Januar 1987. Auch ein Jahr später ist noch sehr vieles offen, nicht zuletzt im Blick auf Ablauf und Gestalt der „Konvokation" von 1990, für deren Vorbereitung dem ÖRK nicht mehr sehr viel Zeit zur Verfügung steht, zumal die nächste Vollversammlung des Weltrates schon im Jahr darauf stattfinden wird (die siebte Vollversammlung wird Anfang 1991 in der australischen Hauptstadt Canberra zusammentreten). Auch wenn inzwischen klar ist, daß die Weltversammlung kein „Konzil" sein wird, das ein verbindliches Votum der Weltchristenheit zum Ausdruck bringen kann, richten sich an diese Zusammenkunft doch höhere Erwartungen als an frühere Weltkonferenzen des ÖRK. Für das zukünftige Gewicht des Weltrates dürfte von Vorbereitung und Verlauf der Konvokation von 1990 einiges abhängen.

Auch unabhängig von der Vorbereitung der Weltversammlung hat sich der (in den beiden deutschen Staaten durch die Forderung nach einem „Friedenskonzil" verstärkte) Aufruf der Vollversammlung von Vancouver als ein *gewichtiger Anstoß* für Kirchen, Gruppen und Gemeinden erwiesen, sich mit dem christlichen Zeugnis für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu beschäftigen. Ein „Kalendarium zum Konziliaren Prozeß in der Bundesrepublik" (Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 16–20, Dezember 1987) nennt für die Zeit vom September 1987 bis November 1988 etwa fünfzig schon durchgeführte bzw. geplante Veranstaltungen, bei denen es um Einzelaspekte oder um das Gesamtthema des „konziliaren Prozesses" geht.

Ob und inwieweit der JPIC-Prozeß dazu beitragen kann, Konvergenzen innerhalb der einzelnen Kirchen und zwischen den Kirchen in bezug auf Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu fördern, bleibt abzuwarten. Es bleibt das *Grundproblem,* daß einem weitgehenden *Konsens* darüber, daß der christliche Glaube zur Friedensförderung, zur Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit und zur Sorge um die Schöpfung drängt, erhebliche *Meinungsverschiedenheiten* bezüglich der konkreten Verhaltensmaßregeln und Aktionen gegenüberstehen, die sich aus den unbestrittenen Obersätzen ergeben oder nicht ergeben. Wie solche Meinungsverschiedenheiten auszutragen sind, dazu enthält die Stellungnahme des Rates der EKD vom Juli 1986 zu „Friedenskonzil" und „konziliarem Prozeß" einige wichtige Hinweise. Es heißt dort u. a.: Schon in den Gemeinden vor Ort dürften Meinungen und Überzeugungen, die von denen der Mehrheit oder der jeweiligen Initiatoren abwichen, nicht ausgeschlossen werden. Fragen des Glaubens und seiner Konsequenzen für die Lebenspraxis könnten nicht durch Mehrheitsabstimmungen entschieden werden; es komme vielmehr auf ein geduldiges Ringen um breitestmögliche Zustimmung an. „Wo vom Wort und Geist Gottes her Gegensätze ausgehalten und überwunden und zu einer neuen Erkenntnis der Wahrheit geführt werden, da werden zugleich Einheit und Gemeinschaft der Christen wachsen." *Ulrich Ruh*

Auf der Suche nach bezahlter Arbeit

Zu den Berufsperspektiven der Hochschulabgänger des Fachs katholische Theologie

Das Mißverhältnis zwischen der Zahl der Hochschulabsolventen, die auf den Arbeitsmarkt drängen, und der tatsächlichen Nachfrage nach Akademikern hat seit geraumer Zeit auch den Arbeitsmarkt derjenigen erfaßt, die beruflich mit Kirche und Religion zu tun haben: Die Zahl der Hochschulabsolventen des Studienfachs katholische Theologie übersteigt den Bedarf in Kirche und Schule z. T. erheblich. Absolventen des Diplom- wie des Staatsexamensstudiengangs bekommen dies zu spüren. Heutige Studenten müssen sich mit der Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit vertraut machen, daß es eines Tages auch sie treffen kann. Neben Schule und Gemeinde bleiben ihnen nicht viele Alternativen: Rund 85 Prozent der Erwerbstätigen mit einem Studienabschluß in katholischer Theologie sind in diesen Bereichen beschäftigt.

Für den Bewerber um eine Stelle als Laientheologe in der Seelsorge oder als Lehrer im Staatsdienst stellt sich die Situation heute überaus *paradox* dar: Priester fehlen allenthalben, ob das jeweilige Kirchen- und Gemeindebild nun mehr von *pastoraler Versorgung* oder mehr vom *Subjektwerden der Gemeindeglieder* geprägt ist; und nach allen Prognosen ist klar, daß man das Schlimmste in dieser Hinsicht noch vor sich hat. Die im aktiven Dienst stehenden Priester müssen sich damit abfinden (müssen sie wirklich?), daß die Verantwortlichkeiten auf eine sich verringernde Zahl ihresgleichen notdürftig verteilt werden. Zugleich stehen vor den Toren der Bistumsverwaltungen Hochschulabgänger, die die Voraussetzungen dafür erfüllen, als Laienseelsorger eingestellt zu werden, aber abgewiesen werden (müssen). In weiten Teilen der Bundesrepublik gehört trotz sinkender Schülerzahlen das Fach Katholische Religionslehre an den Schulen weiterhin zu den Mangelfächern. Ein Beispiel: Der Ausfall an Religionsunterricht im Bundesland Hessen liegt in den allgemeinbildenden Schulen (unter Einschluß der be-

sonders betroffenen Sonderschulen) z. Z. bei etwa 18 Prozent, in Berufsschulen bei knapp 50 Prozent – allerdings mit deutlichen regionalen Unterschieden. Wobei trotz Lehrerarbeitslosigkeit bei den berufsbildenden und Sonderschulen die Zahl der Bewerber mit dem Fach katholische Religion zu gering ist und somit nach anderen Wegen der Bedarfsdeckung gesucht wird.

Die Zahl der Theologiestudenten ist rückläufig

Die Gründe für diese Situation sind vielschichtig: Z. T. decken sie sich mit denen der *allgemeinen Akademikerarbeitslosigkeit* (vgl. die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu diesem Thema, in: HK, Juni 1987, 279 ff.). Z. T. sind sie – sofern die Pastoralreferenten betroffen sind – „hausgemacht", da innerkirchlich die Vorstellungen darüber, wie das anzustrebende Soll einer personellen „Versorgung" der Gemeinden aussehen könnte, kontrovers sind. Dementsprechend unübersichtlich ist die Diskussion über die Arbeitslosigkeit von Laientheologen, weil sich im einzelnen finanziell-pragmatische Gesichtspunkte und theologisch-kirchenpolitische Begründungszusammenhänge nur schwer auseinanderhalten lassen.

Auch als Reaktion auf den seit Jahren schwierig gewordenen Arbeitsmarkt für angehende Religionslehrer und Pastoralreferenten ist die *Zahl der Theologiestudierenden in den letzten Jahren rückläufig,* am stärksten bei den Lehramtsstudiengängen, jedoch auch beim Diplomstudiengang, auch wenn sich im letzteren Fall die Entwicklung uneinheitlicher darstellt. Vom Wintersemester 1984/85 ging die Zahl der Studenten der katholischen Theologie um rund 500 zurück – von 12389 auf 11855 (vgl. Statistische Jahrbücher 1986 bzw. 1987, Stuttgart/Mainz 1986 bzw. 1987), die Zahl der Studienanfänger von 1502 auf 1249. In einzelnen Fakultäten hat dies zu beträchtlichen Einbrüchen geführt: So ist nach Angaben der Fakultätentage 1986 und 1987 z. B. die Zahl der Lehramtsstudenten in Bonn vom Wintersemester 1985/86 zum Wintersemester 1986/87 um jeweils rund 190 zurückgegangen, oder in München um rund 200 bzw. knapp 90. Gleichzeitig gab es aber im Wintersemester 1986/87 in Tübingen, München und Freiburg noch Zuwächse beim Diplomstudiengang.

Der Bericht der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz von 1985 zu den Berufsperspektiven von Diplomtheologen, der auch Gegenstand der Beratungen auf der Frühjahrsvollversammlung 1985 der Bischofskonferenz war (vgl. HK, April 1985, 157 ff.), ging noch von rund 6000 bis 7000 Theologiestudenten im Diplomstudiengang aus (davon etwa 3000 Priesteramtskandidaten) und einer Quote von jährlich 500 bis 600 *Diplomtheologen,* die zum größten Teil eine Tätigkeit im kirchlichen Dienst anstreben. Diesem Angebot stand zu dem Zeitpunkt eine Nachfrage von rund 200 offenen Planstellen in der Seelsorge gegenüber. Schon damals war absehbar: „Würden wie in der letzten Zeit jährlich 90 bis 100 Bewerber eingestellt, wären in vier Jahren alle verfügbaren Stellen vergeben." Inzwischen ist die Zahl der im pastoralen Dienst befindlichen Pastoralassistenten/-referenten zwar von 1130 auf rund 1300 gestiegen – die jährliche Einstellungsquote wurde aber verringert: Die meisten Bistümer entschieden sich für eine *stetige, aber langsame Erhöhung der Zahl der Laientheologen* im Seelsorgedienst. Der Zeitpunkt ist absehbar bzw. stellenweise erreicht, daß auf der Basis des bisher angenommenen Einstellungssolls keine offene Stellen mehr zur Verfügung stehen. Einige *Bewerberkreise* zur Studienbegleitung wurden bereits (vorübergehend) *geschlossen* (Trier, Passau). In anderen Diözesen kennt man ein solches Soll nicht oder ist bereit, es zu überschreiten.

Wohin „versickern" Laientheologen?

Zur unübersichtlichen Lage bei den Pastoralreferenten trägt auch die *uneinheitliche Einstellungspraxis* in den bundesdeutschen Bistümern bei. Die Bistümer mit der höchsten absoluten Zahl an Pastoralassistenten/-referenten sind Rottenburg–Stuttgart, München, Trier, Limburg und Freiburg (mit je rund 100 bis 120). Fehlanzeige besteht weiterhin in den Diözesen Essen und Paderborn – sieht man einmal von den in Paderborn im nicht-pastoralen Bereich eingestellten Laientheologen ab. Im Vergleich zur Katholikenzahl haben Limburg, Bamberg, Mainz und Passau die meisten, Berlin, Regensburg, Münster und Köln die wenigsten Pastoralassistenten/-referenten. Die Zahl der jährlichen Einstellungen bewegte sich zwischen null und über zehn. Die Uneinheitlichkeit dieser Einstellungspraxis hängt auch mit den unterschiedlichen Konzepten zusammen, die dem Beruf des Pastoralreferenten immer noch zugrunde liegen: Diözesen, die die Pastoralreferenten stärker in den unmittelbaren Seelsorgedienst schicken, weisen höhere Einstellungszahlen auf als solche, die die Laientheologen – wie es übrigens auch das 1987 von der Bischofskonferenz novellierte und endgültig in Kraft gesetzte Rahmenstatut vorsieht – eher auf der Ebene größerer Seelsorgeeinheiten wie Pfarrverbände und Dekanate einsetzen.

In jüngster Zeit wird jedoch vermehrt darauf hingewiesen, man dürfe das Problem der Arbeitslosigkeit bei Laientheologen nicht düsterer zeichnen, als es tatsächlich sei. Manche Befürchtungen vergangener Jahre haben sich als nicht ganz so ernst herausgestellt, als zunächst angenommen. Auch ist das quantitative Verhältnis zwischen Bewerbern und Eingestellten für den pastoralen Dienst in einigen Diözesen durchaus günstiger als in anderen Teilen des Arbeitsmarktes. Die Bewerberzahlen sind z. T. nicht so hoch, wie sie auf der Basis der zu erwartenden Studienabgängerzahlen sein könnten. Der Faktor „Versickerung" von Studienabsolventen macht sich bemerkbar. (Andererseits sagen die Bewerberzahlen allein noch wenig über das tatsächliche Ausmaß des Pro-

blems: Durch die Einrichtung der Bewerberkreise geschieht bereits eine Vorauswahl, so daß die Bewerberzahlen geringer ausfallen als die Zahl der tatsächlich Interessierten.) Verschiedentlich ist auch schon der Hinweis zu hören, in den nächsten Jahren dürften mit Rücksicht auf die langfristige Entwicklung mögliche Studienanfänger nicht durch eine allzu düstere Schilderung der momentanen Berufsaussichten vom Theologiestudium ferngehalten werden, sonst würden möglicherweise eines Tages die benötigten Kräfte nicht mehr zur Verfügung stehen.

Werden langfristig wieder mehr Lehrer gebraucht?

Weitaus schwieriger als bei den Pastoralassistenten/-referenten sieht die Lage bei den *Bewerbern für den Schuldienst* aus – auch wenn hier im einzelnen zwischen den verschiedenen Schularten und noch einmal zwischen den Bundesländern große Unterschiede bestehen. Schon wegen der förderalistischen Struktur des Bildungswesens stehen bundesweite statistische Erhebungen nicht zur Verfügung. Nach Angaben des Katholisch-Theologischen Fakultätentags 1986 lag der Prozentsatz der eingestellten Bewerber in den Jahren 1984 und 1985 je nach Schulart und Bundesland nicht selten unter zehn Prozent. 1985 etwa standen in Baden-Württemberg demnach 137 Bewerbern mit einer Lehrbefähigung im Fach Religion für das Lehramt an Grund-, Haupt- und Realschulen sowie Gymnasien insgesamt zwölf Einstellungen gegenüber (9,5 Prozent). Zum gleichen Zeitpunkt lag dieser Prozentsatz in Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz etwas günstiger: 22,5 bzw. 17,8 Prozent.

1986 – so der Fakultätentag 1987 – wurden in allen Bundesländern zusammengenommen lediglich 59 Religionslehrer für das Lehramt an Gymnasien eingestellt – und dies größtenteils noch auf geteilte Stellen. Beim letzten Einstellungstermin (1.8.87) in Hessen gab es rund 500 Bewerber um Lehrerstellen mit dem Fach Religion in den allgemeinbildenden und berufsbildenden Schulen des Landes – nur 30 davon wurden eingestellt. Allerdings überzeichnen die Bewerberzahlen das Problem hier insofern, als nie die volle Zahl der Bewerber auch tatsächlich für eine Einstellung zur Verfügung steht, und zwar wegen Mehrfachbewerbungen und persönlicher Gründe, konkrete Stellenangebote nicht anzunehmen.

Trotz dieses dramatischen Rückgangs an Einstellungen in den Staatsdienst gibt es Hinweise, daß auch hier langfristig mit einer veränderten Lage zu rechnen ist: Für den schulischen Arbeitsmarkt generell – ohne eine Spezifizierung nach Fächern oder Fächergruppen – ergibt sich dies etwa aus dem von der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW) in Auftrag gegebenen sogenannten Klemm-Gutachten (*Hermann Budde, Klaus Klemm,* Der Teilarbeitsmarkt Schule in den neunziger Jahren. Gutachten im Auftrag der Max-Traeger-Stiftung, Frankfurt 1986). Vor allem wegen der altersstrukturell bedingt ansteigenden Zahl der aus dem Schuldienst ausscheidenden Lehrer ist demnach in den neunziger Jahren bis zum Jahre 2010 ein durchschnittlicher jährlicher Einstellungsbedarf von etwa 17 000 Lehrern (im Umfang voller Stellen) zu erwarten. Um die Lehrerversorgung auch qualitativ sichern zu können, folgert die Studie, daß Studienanfänger vor der Aufnahme eines Lehrerstudiums nicht länger abgeschreckt werden dürften. Der Anteil der Lehrerstudenten an der Zahl der Studienanfänger (derzeit unter zehn Prozent) müsse wieder steigen (auf etwa 20 Prozent). Ähnliche Prognosen werden auch bereits für den Bereich der Religionslehrer angestellt (vgl.: *Heinz Göring,* in: Informationen für Religionslehrer, Bistum Limburg, Nr. 4/87, S. 2ff.).

Wie stehen die Bistümer zum Beruf des Pastoralreferenten?

Angesichts der schwierig gewordenen Arbeitsmarktlage für Absolventen des Theologiestudiums setzten vor einiger Zeit eine Reihe von Bemühungen ein, der Entwicklung auf die verschiedenste Weise entgegenzuwirken, die Betroffenen rechtzeitig über ihre Lage zu informieren und über mögliche Alternativen nachzudenken. Bei den Laientheologen, die an einer seelsorglichen Arbeit interessiert sind, steht dabei weiterhin die Frage im Mittelpunkt, wie die Kirchenleitungen überhaupt zum Beruf des Pastoralreferenten stehen. Die finanziellen Schwierigkeiten der Bistümer sind nicht zu leugnen – wichtige Gründe für eine Zurückhaltung gegenüber einer verstärkten Einstellung von Laientheologen liegen jedoch woanders. Die mittelfristige Finanzplanung der Bistümer umschreibt dies – zitiert nach dem Bericht der Kommission IV – mit dem Hinweis auf die „sakramentale Verfassung der Kirche", die „ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Priestern (und Diakonen) und anderen pastoralen Diensten" verlange. Die Vorstellungen darüber, was als „ausgewogen" gelten darf, gehen jedoch weit auseinander. In diesem Zusammenhang hält sich auch der Verdacht, die Sympathie kirchlicher Anstellungsträger für die Gemeindeassistenten/-referenten mit Fachhochschulabschluß (bei denen es übrigens eher einen Mangel als einen Überhang an Bewerbern gibt) habe nicht nur mit dem Streben nach einem ausgewogenen Verhältnis zwischen Akademikern und Nichtakademikern oder mit finanziellen Gründen zu tun, sondern rühre auch von dem Wunsch her, einer möglichen Konkurrenzsituation zwischen Priestern und Laientheologen aus dem Wege zu gehen.

Nachdem die Bischöfe mit der Revision des Rahmenstatuts für Pastoralreferenten ein Zeichen gesetzt haben für den Erhalt dieses Dienstes in den bundesdeutschen Diözesen, wäre es eigentlich nur konsequent, den einmal eingeschlagenen Weg fortzusetzen und – wenn auch auf einem quantitativ niedrigen Niveau – Berufsanfänger selbst über ein zu einem früheren Zeitpunkt festgelegtes Soll hinaus einzustellen. Zumal es auch nur so zu einer

wirklich organischen Berufsentwicklung – ein in anderem Zusammenhang gern verwendetes Argument – kommen kann. Der Zeitpunkt für diese nun in vielen Diözesen anstehende Entscheidung ist jedoch wegen der sich abzeichnenden, durch die Steuerreform verursachten Mindereinnahmen bei der Kirchensteuer denkbar ungünstig.
Im selben Zusammenhang wird auch die Forderung erhoben, Laientheologen den Zugang zu verschiedenen kategorialen Arbeitsfeldern der Seelsorge oder nichtpastoralen Aufgaben in der Kirche stärker zu öffnen. Nach Angaben der Kommission IV standen für übergemeindliche Aufgaben in der mittelfristigen Bedarfsplanung der Bistümer bis 1987 490 Stellen zur Verfügung. Zu dieser Entwicklung wird es auf Dauer keine Alternative geben – aber nicht in erster Linie aus Gründen der Arbeitslosigkeit von Laientheologen, sondern schon aus Gründen des Priestermangels oder weil es ohnehin an der Zeit ist, manche Stellen, die heute noch mit Klerikern besetzt sind, dies aber durchaus nicht sein müßten, Laien anzuvertrauen. Allerdings könnte die Gefahr bestehen, daß nun bis in den letzten kirchlichen Verband und andere kirchliche Einrichtungen akademisch ausgebildete Laientheologen Einzug halten und Nicht-Theologen nach und nach verdrängen. Neben einer Ausgewogenheit zwischen Klerikern und Nicht-Klerikern wäre wohl auch eine *Ausgewogenheit zwischen Laien mit und ohne Theologiestudium* zu beachten.

Teilzeitarbeit – Lohnverzicht – „Sabbatjahr"

Daneben gibt es eine Reihe von Vorschlägen, wie man die Lage der Laientheologen, die sich vergeblich um eine Stelle im kirchlichen Dienst bemüht haben, durch *Änderungen des Ausbildungsgangs* verbessern kann: Etwa indem den Diplomtheologen wenigstens der Zugang zu einer zeitlich befristeten Berufseinführung ermöglicht wird, in der sie die zweite Dienstprüfung ablegen können. Wegen der damit verbundenen berufspraktischen Erfahrung würden sich so ihre Chancen bei einer Anstellung sowohl im nicht-pastoralen wie auch im nicht-kirchlichen Bereich verbessern, heißt es. Außerdem erhielten sie dadurch die Möglichkeit, bei einer späteren Nichteinstellung Arbeitslosengeld zu beziehen und erfüllten die Voraussetzung, um für Stellen im Rahmen von Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen in Frage zu kommen. Die Kommission IV hatte sich 1985 gegenüber diesem Vorschlag zurückhaltend gezeigt: Die Betroffenen würden dadurch nur unnötig davon abgehalten, sich zügig nach anderen Erwerbsmöglichkeiten umzusehen. Auch will die kirchliche Seite sich nichts nachsagen lassen, sie zeige sich auf Kosten des Steuerzahlers sozial.

Daß Bistümer sich durchaus in die Pflicht nehmen lassen und einer befristeten Anstellung nicht grundsätzlich negativ gegenüberstehen, zeigt die Tatsache, daß eine Reihe von ihnen arbeitslosen Laientheologen die Möglichkeit eines sogenannten „Orientierungsjahrs" bieten (Trier, Mainz, Münster u. a.). Auf der Basis einer minimalen finanziellen Absicherung können die Betroffenen in verschiedenen sozialen und Bildungseinrichtungen bzw. in der Verwaltung Berufserfahrung sammeln und sich in dieser Zeit beruflich umorientieren.

Daneben versuchen einige diözesane Initiativen, durch Arbeitszeitreduzierung oder Lohnverzicht bei den im kirchlichen Dienst Stehenden neue Anstellungsmöglichkeiten zu schaffen: etwa durch das Teilen von Planstellen (Job-Sharing bzw. Teilzeitarbeit). Die Priester der Diözese Rottenburg-Stuttgart verzichteten z. B. auf den Ortszuschlag beim Weihnachtsgeld und finanzierten auf diese Weise (Stand: Frühjahr 1987) 27 neue Stellen, darunter auch sechs für Pastoralreferenten. In vielen Diözesen gibt es Formen des freiwilligen Lohnverzichts für diesen Zweck. Zu erwähnen ist an dieser Stelle auch die vielerorts restriktive Haltung der Bistümer gegenüber doppelverdienenden Ehepaaren im Kirchendienst.

Unter dem Stichwort „Sabbatjahr" erarbeitete eine *Freiburger Initiative* ein Modell, bei dem Pastoralreferenten über einen Zeitraum von sieben Jahren auf ein Siebtel ihrer Bezüge verzichten: Sechs Jahre arbeiten sie in vollem Umfang und erhalten dafür als Ausgleich bei gleichbleibender Bezahlung in einem siebten Jahr einen einjährigen Urlaub. Der Verzicht auf Einkommen, und damit die Schaffung neuer Anstellungsmöglichkeiten, verbindet dieses Modell mit dem Nutzen eines Langzeiturlaubs. Das Sabbatjahr ist jeweils mit einem Stellenwechsel verbunden.

Die Suche nach Alternativen und Nischen

In vielen Diözesen und an Hochschulorten sind außerdem Selbsthilfegruppen aller Art entstanden („Weckruf – Verein zur Unterstützung erwerbsloser Theolog(inn)en im Erzbistum Köln e. V.", „Verein zur Unterstützung arbeitsloser Trierer Theologen e. V." u. a.). Diese und ähnliche Gruppen richten Fonds ein, aus denen Betroffenen etwa bei Umschulungsmaßnahmen geholfen wird, erproben neue Modelle der Arbeitsverkürzung, bemühen sich um neue Arbeits- und Anstellungsformen (etwa freiberufliche Mitarbeit im Bildungsbereich oder in der Jugendarbeit). Neben Solidarität ist hier schlicht *Phantasie* nötig, da es oftmals leichter ist, neue Geldquellen zu erschließen, als neue Berufsmöglichkeiten zu erschließen.

Umstritten ist in dem Zusammenhang, inwieweit *Pfarrgemeinden* sich auf eigene Kosten bei der Schaffung von neuen Stellen beteiligen sollten, etwa auch in der Form von ABM-Stellen. Der letztjährige Fakultätentag forderte die Hochschulen und theologischen Fakultäten auf, mit den Bischöfen in ein Gespräch darüber einzutreten, inwieweit vor allem auch Absolventen eines Theologiestudiums mit zweitem Staatsexamen in der *außerschulischen Katechese* eingesetzt werden könnten.

Als schwierig erweist sich vor allem der *außerkirchliche und außerschulische Arbeitsmarkt.* Auch auf dem von der Theologischen Fakultät der Frankfurter Jesuiten-Hochschule Sankt Georgen 1985 veranstalteten Symposium über die Berufsperspektiven der Laientheologen (hierzu liegt eine ausführliche Dokumentation vor) zeichnete sich zwar eine prinzipielle Anstellungsmöglichkeit von Laientheologen in der *Wirtschaft* ab (etwa im Personalbereich oder der innerbetrieblichen Führung), zugleich zeigten sich aber auch beträchtliche Vorbehalte der Betroffenen gegenüber dem Arbeitsplatz Wirtschaft: Der Kontrast zwischen den Anforderungen und dem Interessensprofil der Wirtschaft und dem, was die Laientheologen aus ihrer Sicht an sozialethischer Einstellung herausgebildet haben, erweist sich in vielen Fällen als unüberwindliche Barriere. Das schließt nicht aus, daß einige den Wechsel in Wirtschaftspositionen dennoch durchaus schaffen und bejahen. Einstiegsmöglichkeiten in Positionen in Wirtschaft und Verwaltung bieten auch die von der Akademie für Fernstudien in Bad Harzburg abgehaltenen und von der Bundesanstalt für Arbeit finanzierten Studiengänge mit dem Berufsziel des Personal-, Marketing- und Managementassistenten.
Ähnliche Hilfen für die Aufnahme auch außerkirchlicher Tätigkeiten bestehen inzwischen für den *Medienbereich:* So bietet die Philosophisch-Theologische Hochschule Frankfurt-Sankt Georgen seit 1986 ein Studienprogramm „Medien und Öffentliche Kommunikation" ausdrücklich mit dem Ziel an, den Studenten der Hochschule verbesserte Berufschancen zu ermöglichen. Im Sommer 1987 bot erstmals das (kirchliche) „Institut zur Förderung publizistischen Nachwuchses e.V." in München eine Einführung in die Presse- und Öffentlichkeitsarbeit an – und zwar für künftige Mitarbeiter kirchlicher und kirchennaher Institutionen, Organisationen und Verbände, ohne daß dieses Angebot ausschließlich auf arbeitslose Laientheologen beschränkt wäre.

Mindestens ebenso schwer wie der Versuch, neue Arbeitsmöglichkeiten aufzutun, scheint es indes zu sein, die Studenten zu einem frühen Zeitpunkt über ihre Lage aufzuklären. Die Fakultäten geben sich inzwischen verstärkt Mühe in dieser Hinsicht, das Interesse dafür scheint sich jedoch durchaus in Grenzen zu halten. Viele setzen unterdessen auf Leistung und suchen ihr Heil in immer höheren und zusätzlichen Qualifikationen – was durchaus nicht immer der richtige Weg sein muß. Es scheint hier eine ähnliche Haltung vorzuliegen wie bei den Arbeitslosen selbst, die manches neue Hilfsangebot ungenutzt lassen: Will man nicht wahrhaben, daß die Lage so ist, wie sie ist? Ist es eine Scham, die manche nicht zu ihrer Arbeitslosigkeit stehen läßt? Oder war das Interesse am kirchlich-pastoralen Beruf doch nicht so groß, so daß die Betroffenen schnell abwandern aus dem Umfeld, in dem sie sich wenigstens zeitweise ihre berufliche Zukunft erhofft haben müssen? Fehlt in manchen Fällen vielleicht auch die nötige Flexibilität?

Für alle Beteiligten, für die Kirche wie für die Universität, ist es eine ungewohnte Situation, sich mit solchen Fragen überhaupt zu beschäftigen. Der Kirche wünscht man, daß sie das Potential sieht, das ihr in den Studienabgängern zuwächst, und es zu nutzen weiß – auf welche Weise auch immer. Für das Fach Katholische Theologie an den Universitäten ist im übrigen zu hoffen, daß es nicht eines Tages zu einem jener Orchideenfächer wird, das man – außer als Priesteramtskandidat – eigentlich nur studieren kann, wenn man auf entsprechende berufliche Laufbahnen nicht angewiesen ist. *Klaus Nientiedt*

Die Kirche kann aufatmen

Burundis schwieriger Weg zu friedlicher Einheit

Mehr als 3000 Gläubige feierten mit großer Begeisterung in einem Gottesdienst Mitte September 1987 die Wiedereröffnung der Kathedrale von Gitega, die fünf Monate vorher auf Anordnung des damaligen Präsidenten Bagaza geschlossen worden war. Seit dem unblutigen Putsch vom 3. September durch Major Pierre Buyoya kann die katholische Kirche Burundis aufatmen: Hoffnungen auf ein verbessertes Verhältnis zwischen Staat und Kirche sind geweckt worden. Es bleibt abzuwarten, wie die Kirche mit den überraschend wiedergewonnenen Freiheiten umgehen kann.

Burundi – im Herzen Afrikas, an der Nordostspitze des Tanganyikasees gelegen – wird oft die „Schweiz Afrikas" genannt, weil die Höhenlagen zwischen den 770 m des Tanganyikasees und den bis zu 2200 m ansteigenden Bergen für ein gemäßigtes Klima sorgen.
Da 90% der Barundi in der *Landwirtschaft* tätig sind, kann sich die Bevölkerung noch mit Grundnahrungsmitteln selbst versorgen, auch wenn die Ernährung einseitig und wenig vitamin- und proteinreich ist. So kann es nicht verwundern, daß fast 50% der 2–4jährigen Kinder an Fehl- und Mangelernährung leiden und damit sehr anfällig für Krankheiten sind. Mit 170 Einwohnern pro km^2 zählt Burundi neben Rwanda zu den dichtbesiedeltsten Ländern Afrikas. Aufgrund dieser hohen Bevölkerungsdichte, des starken Bevölkerungswachstums (1983: 3,2%) und der nur geringen Reserven an Kulturland ist trotz günstiger klimatischer Bedingungen zu befürchten, daß

die *Selbstversorgung* in absehbarer Zeit nicht mehr gewährleistet werden kann. Erschwerend kommt hinzu, daß für die Landbevölkerung das Brennholz die einzige Energiequelle ist. Sowohl durch die intensive landwirtschaftliche Nutzung als auch durch die Abholzung der letzten Waldgebiete nimmt die Bodenerosion immer existenzbedrohendere Formen für die Bauern an.

Burundi gehört mit einem Pro-Kopf-Einkommen von 230 US-$ (1981) zu den zwanzig ärmsten Ländern der Welt. Vermutete Bodenschätze sind bis heute kaum erschlossen; u.a. fehlt die notwendige Infrastruktur. Die Binnenlage belastet die Im- und Exporte mit hohen Frachtkosten und langen Wegen und macht Burundi vom Wohlwollen und von der politischen Stabilität der Nachbarländer abhängig. Die Exporteinnahmen hängen zu fast 90% von den Absatzpreisen des *Kaffees* ab. Ständige Preisschwankungen auf dem Weltmarkt beeinflussen sofort die Devisenbilanz und das Staatsbudget und damit die gesamte Volkswirtschaft; dadurch ergeben sich für die Entwicklungsplanung große Probleme. Eine Diversifikation der exportfähigen Güter wie Tee, Baumwolle, Felle und Häute hatte bis heute nur einen geringen Erfolg. Trotz großer Summen an Entwicklungshilfe betrug die *Auslandsverschuldung* 1981 ca. 407 Mio. US-$.

Das traditionelle Feudalsystem

Die *Ureinwohner* Burundis sind die *Twa,* ein Volk von Jägern und Töpfern, die mit den Pygmäen des Zaire verwandt sind. Sie machen heute nur noch 1% der Bevölkerung aus. Wahrscheinlich schon in den ersten Jahrhunderten nach Christus wanderten die *Hutu* in das sogenannte Zwischenseengebiet ein, wozu auch Burundi zählt. Die Hutu sind Ackerbauern und gehören zur großen Familie der Bantu-Völker. Vermutlich im 15. Jahrhundert folgte eine erste Einwanderungswelle nilotischer Rinderhirten aus dem Norden, die *Tutsi-Ruguru.* Später drangen die *Tutsi-Hima* ein. Diese Bevölkerungsbewegungen führten zu Veränderungen in der sozialen Schichtung und zur Errichtung politischer Institutionen: des Feudalsystems und des sakralen Königtums.
Durch das Feudalsystem gerieten vor allem die Hutu in soziale und politische Abhängigkeit: sie suchten bei den Tutsi um Schutz nach und boten ihre Dienste an, dafür erhielten sie die Nutznießungsrechte über eine oder mehrere Kühe. Dieser Viehbesitz brachte weniger wirtschaftlichen Nutzen als politische Macht und soziales Prestige. Auch heute ist die Großviehhaltung extensiv und ertragsarm und spielt wirtschaftlich keine Rolle.

An der Spitze des Feudalsystems stand der *König;* bis zum Staatsstreich von 1966 lösten sich 17 Könige aus den vier Königsfamilien der Ganwa, der eigentlich herrschenden Klasse, auf dem Thron ab. Die Gruppe der Tutsi-Ruguru stellte die Adelsschicht mit dem Recht, Mitglieder der königlichen Familie zu heiraten, während die Tutsi-Hima sozial tiefer standen. Diese Teilung ist vielleicht auf die verschiedenen Einwanderungswellen zurückzuführen. (Sowohl die beiden bisherigen Präsidenten *M. Micombero* und *J. B. Bagaza* als auch Major *P. Buyoya* gehören zu den Hima aus dem Süden Burundis.) Über die heutige ethnische Aufteilung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen gehen die Angaben weit auseinander: gewöhnlich liest man, daß 14% Tutsi und 84% Hutu sind. Die Regierung unter Bagaza sprach von 57% Hutu und 42% Tutsi.

Der blutige Bürgerkrieg von 1972/73

Bis zum Ende des Ersten Weltkrieges gehörte Burundi zusammen mit Rwanda und Tanzania zu *Deutsch-Ost-Afrika.* Danach fiel es gemeinsam mit Rwanda als Völkerbundsmandat und 1946 als Treuhandgebiet der UNO an Belgien. Sowohl die deutsche als auch die belgische Verwaltung ließen die monarchischen Strukturen bestehen. Unter König Mwambutsa IV. wurde Burundi 1962 unabhängig. Vier Jahre später setzte *Michel Micombero* König Ntare V. ab und rief die Erste Republik aus. Er stützte sein diktatorisches Regime auf die Armee und die Einheitspartei UPRONA; in beiden Institutionen waren die Hima aus dem Süden überproportional vertreten.
Unter Micomberos Herrschaft kam es 1972/73 zu einem *blutigen Bürgerkrieg zwischen Hutu und Tutsi.* Er begann mit einem Putschversuch der Hutu und endete in einem rücksichtslosen Rachefeldzug der Tutsi, an dem auch die Regierung Micombero nicht unbeteiligt war. Im Verlauf dieses Massakers wurde nahezu die gesamte Hutu-Elite umgebracht – darunter auch einige katholische Priester, Katechisten und sogar Sekundarschüler. Man kann davon ausgehen, daß mindestens 100 000 Hutu getötet wurden und 250 000 in die Nachbarländer Rwanda, Tanzania und Zaire geflüchtet sind. Die Tatsache, daß man von diesen Massakern auch heute noch als „les événements" (die Ereignisse) spricht, zeigt, daß dieses tragische Stück Vergangenheit noch nicht aufgearbeitet ist.

1976 übernahm *Jean-Baptiste Bagaza* in einem unblutigen Putsch die Macht. Um die politischen Mißstände zu beseitigen, setzte sich das neue Regime ehrgeizige Ziele: die nationale Politik sollte neu definiert werden, in den Staatsorganen mußte Ordnung geschaffen werden und die Partei UPRONA wurde umgestaltet.
Elf Jahre später führen nun fast dieselben Probleme zu einem erneuten Putsch. In seiner Erklärung als Präsident des „Komitees zur nationalen Rettung" ging Major *Pierre Buyoya* auf die Gründe seines Putsches vom 3. September 1987 ein: „Man kann sie [die Gründe] fast wortwörtlich in der Erklärung wiederfinden, die zum Sturz der Ersten Republik vor elf Jahren geführt haben. Dort wird folgendes gebrandmarkt: ‚Machtanhäufung durch eine Person in Staat und Partei; ...; andauernder Bruch der Verfassung; wirtschaftliche Privilegien einiger Funktionäre und Privatpersonen durch Spekulation, Bestechung und Betrug'. Wir müssen also feststellen, daß das Regime Bagaza schon nach wenigen Jahren in dieselben Fehler verfallen ist wie die alte Regierung. ... Des-

halb hat die Armee Burundis beschlossen, das Land von dem falschen Weg zu retten, auf den es durch das Regime Bagaza gebracht worden ist." (Le Renouveau, 7.9.1987) Nur in einem kurzen, aber wichtigen Satz am Ende seiner Erklärung ging Major Buyoya auf einen der schwerwiegendsten Konflikte ein, der vielleicht der auslösende Moment des Putsches war: *die Unterdrückung der Aktivitäten der katholischen Kirche durch die Regierung Bagaza.* Buyoya sagte dazu, daß die Religionsfreiheit in Zukunft garantiert wird.

Der Bagaza-Putsch und seine Folgen

Burundi ist ein überwiegend christliches Land: von seinen 4,5 Millionen Einwohnern sind 2,7 Millionen (60%) Katholiken. Dazu kommen ungefähr 250 000 Protestanten. Weniger als 1% sind Muslime, die übrigen Anhänger afrikanischer Religionen. Noch vor den deutschen Kolonialherren kamen die ersten Missionare nach Burundi. Nach mehreren gescheiterten Versuchen wurde die erste Missionsstation 1898 im Osten des Landes, in Muyaga gegründet. Etwas mehr als 25 Jahre später, nämlich 1925 wurden die ersten beiden Barundi zu Priestern geweiht. Unter der belgischen Verwaltung genoß die katholische Kirche zahlreiche Privilegien: sie baute eine eigene Infrastruktur auf mit Schulen, Ambulanzen und Krankenhäusern, kirchlichen Werkstätten, Kooperativen, etc. Da viele Missionare Belgier waren, stellten Missionare und Kolonialherren für die Barundi von außen eine gewisse Einheit dar, beide arbeiteten weitgehend Hand in Hand. Dies wurde der katholischen Kirche von der Regierung Bagazas auch immer wieder vorgeworfen. Die im Lauf der Zeit gewachsenen Privilegien wurden nach der Unabhängigkeit nicht abgebaut. Bis zur Regierung Bagaza war die Kirche maßgeblich im Schul- und Gesundheitswesen engagiert, finanziell immer unterstützt durch die Missionshäuser in Europa.

„Die Ereignisse" von 1972/73 kamen für die katholische Kirche *völlig überraschend;* sie tat sich schwer, angemessen darauf zu reagieren. Eines der wichtigsten Ziele war es, möglichst vielen Hutu die Flucht in die Nachbarstaaten zu ermöglichen, um sie vor dem sicheren Tod zu retten. Damit wurde jedoch zur Lösung des blutigen Konfliktes nicht beigetragen. In einem Hirtenbrief Ende 1973 riefen die Bischöfe zur Verständigung und zur Versöhnung auf.

Große Hoffnungen auf eine Veränderung knüpfte die Kirche an den Putsch von Oberst Bagaza 1976. Im Dezember 1976 schrieben die Bischöfe in einem Hirtenbrief: „In ihren Erklärungen und den Maßnahmen, die bereits ergriffen wurden, offenbaren die neuen Lenker des Staates ein echtes Verlangen nach Gerechtigkeit, nach gerechter Verteilung der Güter. Das Hauptproblem für das neue Regime bleibt die ethnische Frage. Die Bevölkerung hat die Zusicherungen mit Hoffnung aufgenommen. Es entsteht ein Klima der freien Meinungsäußerung."

Um so überraschender folgte 1977 die *Ausweisung* der ersten Missionare: elf Comboni-Missionare waren davon betroffen, denen vorgeworfen wurde, statt das Evangelium zu predigen, die ethnische Spaltung begünstigt zu haben. Gleichzeitig wurde die Ausstrahlung von Gottesdiensten im Radio verboten, die von vielen Christen gehört wurden. Ein Jahr später wurde den Ordensleuten die Leitung der Volksschulen entzogen. Im Mai 1979 folgte das Versammlungsverbot der „Hügelgemeinschaften": „Um der Bevölkerung die Möglichkeit zu geben, sich ganz in Arbeit und Produktion einzusetzen und um jede Konfusion zu vermeiden, teilt der Präsident der Bevölkerung mit, daß die *Sahwanya* (Hügelgemeinschaften) nur am Sonntag und nur in den Pfarrzentren und Außenstationen stattfinden dürfen. Diese Versammlungen sind also nicht mehr auf den Hügeln erlaubt. So kann sich die Bevölkerung mehr der Entwicklung des Landes widmen; denn die Zweite Republik hat als Basis die Arbeit, Motor der Entwicklung."

Diese Hügelgemeinschaften sind vergleichbar mit den „kleinen christlichen Gemeinschaften" in anderen afrikanischen Ländern. Mit der Gründung der Hügelgemeinschaften gingen die Bischöfe auf die besonderen Verhältnisse in ihren Diözesen ein: die Barundi leben nicht in Dörfern zusammen, sondern in ihren Kraalen (Gehöfte) über die Hügel und Berge verstreut. Rund um ihren Kraal und in ihrer näheren Umgebung werden die Felder angelegt und bebaut.

Früher war die Missionsstation mit ihren Außenstationen der Mittelpunkt der Pastoral; von dort aus besuchte das Team aus zwei bis drei Priestern die manchmal 60 000 Christen der Gemeinde in den einzelnen Außenstationen zwei- bis dreimal im Jahr. Für die neue Pastoral wählten die Christen der Hügelgemeinschaften verantwortliche Laien aus ihrer Mitte, die mit den Priestern der Gemeinde eng zusammenarbeiteten. Unter der Leitung dieser „Animatoren" trafen sich die Christen auf den Hügeln, um ihren Glauben zu vertiefen, Gottesdienste ohne Priester zu gestalten, Krankenbesuche, Religionsunterricht und Ehevorbereitungen durchzuführen; auch in sozialpolitischen Bereichen wurden die Christen aktiv, indem sie Nachbarschaftshilfe organisierten, Schulen bauten, Genossenschaften gründeten, Straßen ausbesserten. Die Hügelgemeinschaften hatten mehr Erfolg als die Versammlungen der Einheitspartei UPRONA und wurden deshalb als Konkurrenz angesehen. Die Regierung hatte die Kontrolle über Aktivitäten verloren, die sie unter ihrer Führung sehen wollte. Sie fühlte sich in ihrer politischen Macht bedroht und warf der katholischen Kirche vor, sich in die Politik einzumischen. Als Reaktion auf einen Protestbrief der Bischöfe wurden etwa 100 katholische und protestantische Missionare ausgewiesen, die katholische Wochenzeitung „Ndongozi" und die Ausstrahlungen des protestantischen Senders „Radio Cordac" verboten, zeitweise wurden die Bankkonten der Diözesen blockiert.

1981 trat eine *neue Verfassung* in Kraft, in der sich Burundi als laizistischer Staat definiert, der die Gewissens-

und Religionsfreiheit der Bürger anerkennt und respektiert. Trotz Anerkennung der Religionsfreiheit wurden 1984 weitere einschneidende Maßnahmen gegen die katholische Kirche angeordnet: Wochentagsmessen mit Ausnahmen der Messen bei Eheschließung und Beerdigung waren nicht mehr erlaubt. Die Kirchen mußten während der Arbeitszeit geschlossen bleiben, Kreuze und Statuen aus der Öffentlichkeit entfernt werden. Pastorale Besuche auf den Hügeln waren mit Ausnahme der Krankensalbung verboten. Ehen durften nur noch mit behördlicher Genehmigung geschlossen werden. (Vorher galt die kirchliche Trauung auch als staatlich anerkannte Eheschließung, die von den Pfarrgemeinden gemeldet wurde.) Priester und Katechisten wurden verhaftet, weil sie gegen die Anordnungen verstoßen hatten. Von 1979 bis 1986 wurden mehr als 270 Missionare und 130 Ordensschwestern „ausgewiesen"; die konkrete Praxis sah daher sehr unterschiedlich aus: entweder verweigerte man eine Verlängerung der einjährigen Aufenthaltserlaubnis oder man teilte den Missionaren mit, sie seien unerwünscht und „dürften" das Land verlassen.

Im Herbst 1986 wurden die *Missionsschulen „Yaga Mukama"* in KiRundi, der Nationalsprache Burundis, geschlossen, in denen etwa 350 000 Schüler an drei Tagen alle zwei Wochen Lesen, Schreiben und Rechnen lernten. Diese Maßnahme traf vor allem die ärmsten Bevölkerungsschichten – also die Bauern auf dem Land –, die die hohen Schulgelder für die staatlichen Schulen nicht aufbringen konnten und auf die Missionsschule angewiesen waren. Die *Alphabetisierungskampagne,* die von der katholischen Kirche getragen wurde, kam zum Erliegen. Außerdem wurden die kirchlichen Organisationen, die Katechistenschulen und pastoralen Schulungszentren verboten. Die kleinen und mittleren Seminare wurden verstaatlicht bzw. enteignet.
Anfang 1987 verbot der Präsident auch den *Religionsunterricht* an allen Schulen des Landes. Die Katechisten wurden nach Hause geschickt. Alle im Erziehungswesen arbeitenden Priester und einheimischen Ordensleute wurden entlassen. Dadurch verloren die einheimischen Ordensgemeinschaften ihre Lebensgrundlage. Nur wenige Monate später ging Bagaza noch einen Schritt weiter: im April wurden die Pfarrgemeinderäte abgeschafft, und den Kathechisten wurde ihre pastorale Tätigkeit untersagt mit der Begründung, Katechisten und Pfarrgemeinderäte ständen unter dem schädlichen Einfluß verantwortlicher Kirchenführer, die selbst irregeleitet seien.

Die Verfolgung der Kirche in Burundi wurde im Ausland vor allem in den letzten Jahren aufmerksam verfolgt. So konnte z. B. die Ausweisung zweier deutscher Missionare aufgrund der Intervention des Bundeslandes Baden-Württemberg, das in Burundi entwicklungspolitisch aktiv ist, wieder rückgängig gemacht werden. Während des frankophonen Gipfels in Québec im vergangenen Jahr hat *Jacques Chirac* bei einem Gespräch mit Präsident Bagaza diesem gesagt: „Mir fällt es schwer, die Haltung ihrer Regierung gegenüber der katholischen Kirche zu verstehen. Es hat den Anschein im Ausland, als würden sie die Kirche verfolgen." (Le Monde, 5. 9. 1987) Die Anwesenheit Bagazas in Quebec wurde von Major Buyoya zum Sturz der Regierung genutzt; der sofortige Versuch Bagazas, nach Burundi zurückzukehren, scheiterte.

Die antikirchlichen Maßnahmen sind aufgehoben

Eine der ersten und wichtigsten Maßnahmen der neuen Machthaber war die *Freilassung aller politischen Gefangenen* – darunter auch dreier Priester und mehrerer Katechisten – und die Öffnung aller Kirchen. Die Regierung Bagazas wurde „nach Hause geschickt" und erst Wochen später wurden drei Minister unter Anklage und Hausarrest gestellt.
In einem Erlaß des Erziehungsministers (29. 10. 1987) wird der Religionsunterricht an allen Schulen für alle Konfessionen wieder erlaubt, Gottesdienste dürfen am Wochenende in den Sekundarschulen und der Universität gefeiert werden. Ordensleute können sich für eine Anstellung bei den öffentlichen Einrichtungen bewerben. Der Erlaß des Innenministers (28. 10. 1987) macht weitere Anordnungen der Regierung Bagazas rückgängig: Die Feier von Gottesdiensten ist in der Woche erlaubt. Katholische Organisationen können wieder zugelassen werden, Katechisten und Pfarrgemeinderäte können ihre Arbeit aufnehmen. Die Anwesenheit ausländischer Ordensleute ist in Rücksprache mit Bischöfen und staatlichen Stellen möglich. Religiöse Veranstaltungen und Versammlungen dürfen in Kirchenräumen stattfinden, und die religiöse Betreuung in Krankenhäusern und Gefängnissen ist erlaubt. Die Missionsschulen „Yaga Mukama" sind wieder geöffnet. Die Frage nach der Rückgabe von Besitztümern der Kirche soll von Fall zu Fall geprüft bzw. geregelt werden.

Für die Missionsorden – und natürlich auch für die Ortskirche in Burundi – stellt sich nun die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen *Missionare* in Burundi wieder arbeiten können. Zehn Jahre hat die Kirche schwere Prüfungen durchgestanden. Der Glaube der einzelnen Christen ist gewachsen. Aufgrund der Ausweisungen von Missionaren hat die Kirche in einem Maße auf die Mitarbeit der Katechisten, der Pfarrgemeinderäte und der einheimischen Ordensleute gebaut, wie dies in „normalen Zeiten" nicht der Fall gewesen war. Den Christen ist so stärker bewußt geworden, daß sie alle „Kirche" sind und daß sie in vielen Bereichen ihre Belange selber vertreten und verwirklichen können. Wenn die Kirche in Burundi auf die Mitarbeit ausländischer Ordensleute weitgehend verzichtet, so ergeben sich daraus sicherlich vielfältige Probleme, aber auch Chancen, den eigenen Weg der eingeschlagenen Pastoral konsequent weiterzugehen. Das Beispiel der Mokambi, der Gemeindeleiter in der Erzdiözese Kinshasa (Zaire), zeigt, daß einem Laien die Verantwortung für eine Gemeinde über-

tragen werden kann. Warum sollen nicht auch in Burundi verstärkt Katechisten und einheimische Ordensleute Geimenden leiten, wie dies vereinzelt schon der Fall war. Vielleicht kann die Kirche in Burundi in der augenblicklichen Situation auch die Frage diskutieren, ob Verantwortliche der Hügelgemeinschaften zu Priestern geweiht werden können („viri probati").
In einem Interview mit „La Croix" (18. 11. 1987) äußerte sich unterdessen der Präsident der Bischofskonferenz von Burundi Msgr. *Evariste Ngoyagoya*, über die Zukunft seines Landes optimistisch: „Die Maßnahmen zur Wiederherstellung der öffentlichen Freiheiten sind ermutigend ... Die Kirche wünscht sich ein abgesprochenes Vorgehen bei allen Problemen, die sich stellen werden ... Es geht um eine neue Herausforderung an beide Seiten", also an Regierung und Kirche. *Peter Cronenberg*

Kurzinformationen

Johannes Paul II. sieht Fortschritte in der niederländischen Kirche.

Bei seiner Ansprache an die niederländischen Bischöfe anläßlich ihres Ad-limina-Besuchs (vgl. Osservatore Romano, 11./12.1.88) stellte der Papst fest, es sei für ihn Freude und Trost, daß in den letzten Jahren ein „nicht unbeträchtlicher Fortschritt" auf dem Weg zu einer vollkommeneren „Communio" sowohl innerhalb der niederländischen Kirche wie in ihren Beziehungen zur Weltkirche erreicht worden sei. Als positives Zeichen wies der Papst auf die *Errichtung neuer Seminare und Konvikte* für die Priesterausbildung hin und erwähnte lobend die niederländische Ausgabe des neuen Kodex, der zweifellos zur „Förderung einer gemeinsamen kirchlichen Disziplin" beitragen werde, die mit der Disziplin der Weltkirche besser übereinstimme. Auf zahlreichen Gebieten, so Johannes Paul II., seien aber noch *erhebliche Anstrengungen* vonnöten. Höchste Priorität müsse die *Familienpastoral* besitzen; die authentische Identität der *katholischen Schulen* müsse verstärkt werden. Es brauche dort eine Katechese, die den jungen Menschen eine wirkliche Kenntnis des katholischen Glaubens vermittle; ein allgemeiner Unterricht über Religionen oder gar bloße Gesellschaftslehre genügten nicht. Bei den *hauptamtlichen pastoralen Laienmitarbeitern* müsse alles vermieden werden, was zur Entstehung einer Art „Parallelklerus" führen könnte. Der Papst rief die niederländischen Bischöfe dazu auf, ihre „vorsichtigen Bemühungen" um einen fruchtbaren Dialog mit kritischen Gruppen fortzusetzen, die sich von der vollen „Communio" zu entfernen drohten. Er wies auf die „ernste Krise" des *Ordenslebens* in den Niederlanden hin: Es gebe gegenwärtig Ordensniederlassungen, die eine Art alternativer Kirche bildeten, Zufluchtsorte für Menschen, die schwer mit der legitimen Autorität der Bischöfe zurechtkämen.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken veröffentlichte eine Erklärung zum Thema „Zukunft des christlichen Sonntags in der modernen Gesellschaft".

Erarbeitet wurde die Erklärung von der Kommission 8 des ZdK („Pastorale Grundfragen"); sie hat – wie ihr Untertitel andeutet – den Charakter von „grundsätzlichen Überlegungen". Sie eignet sich daher weniger als Stellungnahme in der politischen Auseinandersetzung um eine hinreichende Berücksichtigung des Sonntags etwa bei der Auseinandersetzung um gesetzliche bzw. tarifliche Arbeitszeitregelungen, sondern eher zur Meinungsbildung im Rahmen von Bildungsveranstaltungen, in der Arbeit von Pfarreien, Gruppen und Verbänden, aber auch für die persönliche Auseinandersetzung mit dem Thema in der Familie. Im Kern geht es den Autoren der Schrift – wie es ihr Titel schon sagt – um das unverwechselbar Besondere, das eigentliche des *christlichen* Sonntags. Auf dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Sabbat- bzw. Sonntagstradition wird der Sinn des Sonntags in seiner Bedeutung als „Tag des Menschen", „Tag der Gemeinschaft" und „Tag des Herrn" vorgestellt. Die Erklärung bemüht sich, die „Krise des Sonntags" in den größeren Kontext der – wie man es nennt – „Krise des Lebens", also: den sich verändernden Lebensbedingungen zu stellen. Dadurch wird auch plausibler, warum man zu einer Aussage wie der kommt, daß es sich beim Sonntag um eines der „höchsten Kulturgüter" handele. Auch vermeidet man alles, was als Versuch ausgelegt werden könnte, einen alten und obendrein nostalgisch verklärten Sonntag wiederherstellen zu wollen: Die Notwendigkeit des Sonntags – heute „eher noch dringlicher als in früheren Zeiten" – wird aus den Lebensbedingungen von heute abgeleitet. Es brauche – ebenso wie es eine ökologische oder eine Friedensbewegung gebe – eine Sonntagsbewegung.

Eine Erklärung der US-Bischofskonferenz zum Thema AIDS hat eine erhebliche Kontroverse unter den Bischöfen ausgelöst.

Wenige Wochen nach der Vollversammlung der Bischofskonferenz im November 1987 war die Erklärung vom Ständigen Rat veröffentlicht worden, ohne auf der Vollversammlung Beratungsgegenstand gewesen zu sein. Zu seinem allergrößten Teil ist der Inhalt dieser Erklärung nicht umstritten. Sie wiederholt im wesentlichen die bekannte kirchliche Haltung in dieser Frage. Methoden unter dem Stichwort „safe sex" werden abgelehnt, da sie die Promiskuität nur förderten und im übrigen bestenfalls nur ein eingeschränkt wirkungsvolles Mittel zum

Schutz gegen die Immunschwächekrankheit seien. Abstinenz außerhalb der Ehe und Treue in der Ehe ebenso wie die Vermeidung von intravenösem Drogenmißbrauch seien die einzigen sittlich annehmbaren und medizinisch sicheren Wege, die Ausbreitung von AIDS zu verhindern. Entzündet hat sich der Streit an einer Passage des Textes, in der unter bestimmten Voraussetzungen empfohlen wird, über den Gebrauch von prophylaktischen Hilfsmitteln (wie etwa Kondome, ohne daß diese ausdrücklich genannt würden) zu informieren. In einer pluralistischen Gesellschaft stimmten manche eben nicht mit dem kirchlichen Verständnis von Sexualität überein, heißt es. Damit fördere man nicht den Gebrauch dieser Mittel, sondern liefere nur Informationen, die Teil der Wirklichkeit seien. Eine Reihe von US-Bischöfen, darunter die Kardinäle *O'Connor* (New York), *Law* (Boston) und *Krol* (Philadelphia) werfen der Erklärung vor, sie führe zu Verwirrung unter den Gläubigen. In Schutz genommen wurde die Erklärung vor allem von Kardinal *Bernadin* (Chicago) sowie dem Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz, Erzbischof *May* (St. Louis): Letztere wiesen darauf hin, daß die Erklärung in keinem Punkt der kirchlichen Lehre widerspreche. Im übrigen dürfe man die Menschen nicht den Einflüssen von Werbekampagnen überlassen, die sogenannten „safe sex" propagierten und dies ohne jede moralische Perspektive täten. Das Thema wird aller Voraussicht nach auch die Bischöfe auf ihrer Vollversammlung im Juni befassen. Bernadin und May betonten unterdessen, daß der einmal verabschiedete Text nicht zurückgezogen sei.

Zwischen der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ü. und der Schweizer Bischofskonferenz steht ein Konflikt an.

Am Vortag des Dies Academicus 1987 der Universität Freiburg i. Ü. wurde bekannt, daß wegen einer Stellungnahme von Schweizer Bischöfen der Chefredakteur der von den Schweizer Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift „Orientierung", *Ludwig Kaufmann,* von der Theologischen Fakultät nicht zum Ehrendoktor promoviert werden konnte. Auf der im Anschluß an die Wintersitzung der Bischofskonferenz durchgeführten Pressekonferenz erklärten die Bischöfe, daß weder ein einzelner Bischof noch die Bischofskonferenz in dieser Sache aus eigener Initiative tätig geworden sei, sondern eine Anfrage des Generalmagisters des Predigerordens, der der Großkanzler der Freiburger Fakultät ist, beantwortet wurde. In ihrer Antwort habe die Bischofskonferenz allerdings einstimmig Vorbehalte gegen eine Ehrenpromotion von P. Kaufmann vorgebracht. Ihrer Meinung nach bedeute eine Ehrenpromotion die Auszeichnung „außergewöhnlicher und vorbildlicher Dienste", und eine solche Auszeichnung habe der von der Fakultät zur Ehrenpromotion Vorgesehene nicht verdient. Im Zusammenhang mit dieser Pressekonferenz veranstalteten deutschsprachige Theologiestudierende der Freiburger Fakultät eine eigene Pressekonferenz, auf der sie auch ein durch die Bischofskonferenz blockiertes Berufungsverfahren an die Öffentlichkeit brachten. Als Nachfolger von *Anselm Hertz,* der 1984 als Assistent des Generalmagisters des Predigerordens nach Rom ging, hatte die Fakultät am 28. Februar 1985 an der Spitze einer Liste von drei Laientheologen *Dietmar Mieth* (Tübingen) vorgeschlagen. Gegen die Ernennung von Dietmar Mieth, der als Nachfolger von *Stephan Pfürtner* von 1974–1981 bereits einmal ein Freiburg lehrte, machen die Bischöfe geltend, daß die Gruppe der deutschsprachigen Pastoral- und Moraltheologen mit einem Priester zu vervollständigen sei, weil der Pastoraltheologe ein Laie und der eine Moraltheologe nur Diakon sei. Über weitere Gründe war nichts zu erfahren. In einem bereits 1986 vereinbarten Gespräch der Bischofskonferenz mit der Professorenschaft der Theologischen Fakultät vom 15. Dezember 1987 wurde eine Verbesserung der gegenseitigen Information in Aussicht gestellt, weil „sich von den verschiedenen Aufträgen und Aufgaben her immer wieder unterschiedliche Gesichtspunkte ergeben"; zudem traten unterschiedliche Meinungen auch innerhalb der Professorenschaft zutage. Von beiden Seiten wurde gewünscht, daß das verbriefte Anhörungsrecht der Bischofskonferenz in Fakultätsangelegenheiten möglichst bald in genauen Ausführungsbestimmungen geregelt werde.

Bücher

CHRISTOF BÄUMLER / NORBERT METTE (Hg.), **Gemeindepraxis in Grundbegriffen.** Ökumenische Orientierungen und Perspektiven. Chr. Kaiser Verlag / Patmos Verlag, München/Düsseldorf 1987. 420 S. 58,– DM.

Gerade weil die Gemeinde-Euphorie der siebziger Jahre eine gewisse Ernüchterung erlebt hat und Kirche sich heute auch strukturell pluraler darstellt, als dies im Überschwang eines neu entdeckten Gemeinde- (im Gegensatz zu Pfarrei-) Prinzips gesehen wurde, ist es wichtig, daß der Gemeindegedanke nicht in Vergessenheit gerät und als Leitbegriff für die Bestimmung kirchlichen Handelns im Bewußtsein bleibt. Ziel dieser im Stil eines Handbuches angelegten Veröffentlichung der beiden Pastoraltheologen Bäumler und Mette ist es, „Orientierung für gemeindliches Handeln zu vermitteln". Dies geschieht in 34 Beiträgen zu verschiedenen Themenfeldern, die mit gemeindlichem Handeln in Verbindung stehen: gottesdienstlich-sakramentale Elemente (Abendmahl/

Eucharistie, Beerdigung/Trauerarbeit, Buße/Beichte, Konfirmandenarbeit/Firmunterricht u. a.), kirchlich-gesellschaftliches Umfeld (Politik, Ökumene), Gemeindepersonal (Pfarrer, Mitarbeiter), Personengruppen (Alte, Arbeiter, Ausländer, Behinderte, Frauen, Jugend, Kinder, Kranke), Organisationsformen (Vereine/Verbände), Arbeitsfelder (Erwachsenenbildung, Gemeinwesenarbeit, Mission, Predigt, Seelsorge/Beratung u. a.). Einleitend stellen die Herausgeber das Konzept einer kommunikativen Praxis einer christlichen „Gemeinde der Befreiten" vor. Im Mittelpunkt steht dabei die bekannte Spannung zwischen einer distanzierten Sicht der faktischen Praxis volkskirchlich geprägter Gemeinden einerseits und dem Bemühen, das angestrebte Zeugnis als „Befreite" auf ein mögliches Gemeindeleben hin zu konkretisieren. Charakteristisch für diesen Ansatz ist der Versuch, den einzelnen Christen als *Subjekt* wirklich ernst zu nehmen und der Gemeindepastoral den *„diakonischen Ernst"* (Rolf Zerfaß/Herbert Poensgen) in Erinnerung zu rufen. Neu daran ist vor allem, daß dies konsequent *ökumenisch* angegangen wird, also auch der Vertreter der einen Konfession über die Gemeindepraxis der anderen Seite schreibt. Letzteres war längst überfällig, ist aber nur teilweise gelungen. *K. N.*

RICHARD WISSER, (Hg.), **Martin Heidegger – Unterwegs im Denken.** Symposium im 10. Todesjahr, Verlag Karl Alber, Freiburg 1987. DM 68,–

Die Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers dauert unvermindert an. Das in diesem Buch dokumentierte Symposion behandelt in den Beiträgen des ersten Teils Auslegungsprobleme wie die nichtmetaphysische Bestimmung von Sein und Nichts, die Leitworte „Langeweile" und „Nähe", den Begriff der Physis in seiner Bedeutung für die Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus. Dabei kommt zur Sprache, inwiefern die von sich her anwesende Natur dem geschichtlich bedingten Dasein des Menschen voraus- und zugrunde liegt, so daß alles Verfügbare, technisch Herstellbare im Unverfügbaren verwurzelt ist. Heideggers Marx-Interpretation gelten mehrere Beiträge. Sie stimmen darin überein, daß Marx in den Denkbereich der neuzeitlichen Anthropozentrik auch dann gehört, wenn er Hegels Idealismus widerspricht. Die Heidegger-Kritik von Karl Jaspers, die ein anderer Beitrag untersucht, gipfelt in dem Vorwurf, die Deutung der Metaphysik als „Verfallsgeschichte und Geschichte der Seinsvergessenheit" sei die Kehrseite einer Hybris, die in der radikalen Verwandlung des Denkens zu viel wolle. Ist demzufolge, so könnte gefragt werden, bei Heidegger gnostisches Erbe in verwandelter Form wirksam, obwohl der Denker bis an sein Lebensende die bleibende Mehrdeutigkeit der Seinsfrage betont? Der für das Verhältnis Heideggers zum Christentum wichtigste Beitrag erläutert die Beziehung zwischen Sein und Wahrheit. Die griechische Auffassung der Wahrheit als Unverborgenheit ist nicht mit dem Wahrheitsverständnis der hebräischen Bibel verwandt. Wahrheit bedeutet hier Treue, Verläßlichkeit, Getragenwerden in einer zukunftsoffenen Geschichte (Ex 3,14). Die Wahrheit ist ein mitmenschliches Ereignis, sie hat mit der Verantwortung für den Nächsten zu tun, hat also einen ethischen Grundzug, der nicht auf ein anonymes „Seinsgeschick" bezogen ist. Daraus ergibt sich, daß der Streit um das griechische und hebräische Wahrheitsverständnis das Denken von Emmanuel Lévinas unmittelbar betrifft (vgl. HK, Mai 1987, 240ff.). *W. S.*

HEINRICH FRIES/OTTO HERMANN PESCH, **Streiten für die eine Kirche.** Kösel-Verlag, München 1987. 190 S. 26,80 DM.

Die drei Beiträge des Bandes beschäftigen sich mit den beiden wohl gewichtigsten ökumenischen Vorgängen der letzten Jahre im deutschen Sprachraum: Dem „Rahner-Fries-Plan" zur Einigung der Kirchen und der Studie zu den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts, die den Kirchen derzeit zur Stellungnahme vorliegt. Heinrich Fries unternimmt im ersten Beitrag eine erweiterte Bilanz der Diskussion über seine gemeinsam mit Karl Rahner verfaßten Thesen über die Einigung der Kirchen (eine erste Bilanz erschien schon vor zwei Jahren in einer Sonderausgabe der 1983 erstmals veröffentlichten „Quaestio Disputata"). Im zweiten Beitrag stellt Otto Hermann Pesch das Verwerfungsdokument vor, das er zu Recht als Illustration und als Unterstützung des Rahner-Fries-Plans wertet. Das entscheidend Neue und Weiterführende an der Verwerfungsstudie zu Rechtfertigung, den Sakramenten und dem kirchlichen Amt sieht Pesch darin, daß hier nicht der Weg der Konvergenzfindung eingeschlagen wird, sondern eine Glaubenseinheit in den Blick genommen wird, die nicht auf einen ausformulierten, vollständigen Konsens zielt, sondern auf die Aufhebung der Verwerfungen, wobei Spielraum für die unterschiedliche Akzentuierung der einen Sache des Glaubens in den Kirchen bleibt. Im dritten Beitrag bringt Pesch in einer Relecture der einschlägigen Konzilstexte die Grundspannung des katholischen ökumenischen Engagements prägnant auf den Begriff: „Läßt sich die historische Kontinuität der römisch-katholischen Kirche mit dem Ursprung verbinden mit einem Modell von Einheit und Wiedervereinigung, das nicht ‚Rückkehr' bedeutet, aber doch ‚Eingliederung'?" (S. 150). Pesch formuliert in einer Schlußbetrachtung über Schritte zur Einheit fünf Thesen, die in der Fluchtlinie des Fries-Rahner-Plans und der Verwerfungsstudie liegen. Sie können (wie das gesamte Buch) dazu beitragen, aus manchen ökumenischen Aporien und Sackgassen herauszufinden. Die erste These lautet, für die Einheit der Kirche in der Gemeinschaft von Teilkirchen dürften keine strengeren Bedingungen aufgestellt werden, als sie für die Einheit und das Beisammenbleiben innerhalb einer einzelnen Kirche gelten. Die fünfte: Kirchenpolitische Rücksichten dürften nicht zu theologischen Argumenten werden. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BLANQUART, PAUL. **Nouvel individu et avenir du christianisme.** In: Lumière et Vie Heft 184 (November 1987) S. 65–82.

Der Autor unterscheidet zwischen dem „klassischen Individuum" und dem „neuen Individuum", das ersteres in unseren gesellschaftlichen Verhältnissen abgelöst habe. Kennzeichnend für das „neue Individuum" sei, daß es nicht mehr wie das klassische Subjekt in sich selbst verankert sei und auch nicht wie dieses einem anderen seiner selbst gegenüberstehe. Charakteristisch für die neue Stufe des Individualismus ist für Blanquart die Vernetzung von allem mit allem, das freie Flottieren ohne feste Identität. Mit dem klassischen Individuum sieht er auch das Christentum in eine Krise geraten; schließlich stand das Christentum an der Wiege des Verständnisses des Menschen als unverwechselbarem Individuum. Heute, unter der Herrschaft des „Sichwohlfühlens" als des entscheidenden Kriteriums, werde das Christentum zum beliebig wählbaren Teil eines weltanaschaulich-religiösen Supermarkts. Abgesehen von einem ästhetischen Umgang mit seinem vergangenen Glanz interessiere das mythische Fundament des Christentums heute nur noch insoweit, als es sich von Institutionen und Doktrinen freimache. Johannes Paul II. habe das Problem erkannt; seine Lösung ist nach Meinung Blanquarts aber unzureichend: Der Papst setze auf die Bekräftigung traditioneller religiöser Kulturen, einschließlich der katholischen. Sein Idealbild sei die Epoche, in der kollektive Identität, Kultur und Religion gleichbedeutend waren.

GESE, HARTMUT. **Der auszulegende Text.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 167 Heft 4 (1987) S. 252–265.

Das vierte Heft der Tübinger Quartalsschrift im Jahr 1987 befaßt sich schwerpunktmäßig mit methodischen Problemen der Schriftauslegung. Im Mittelpunkt der Beiträge stehen die Arbeiten des amerikanischen Exegeten Childs, der dafür plädiert, bei der Auslegung der Schrift von der allein normativen kanonischen Endgestalt der biblischen Texte auszugehen; die Rekonstruktion vorausgehender Textstadien sei nur von religionsgeschichtlichem Interesse. Der Tübinger Alttestamentler Gese weist demgegenüber darauf hin, wie sehr biblische Texte in ihrer kanonischen Endgestalt ihre Zusammensetzung aus unterschiedlichen Überlieferungsstücken zu erkennen geben: „Der Text hat eine traditionsgeschichtliche Tiefendimension". Den Text im Sinne des Endredaktors zu verstehen, könne nur heißen, ihn im Sinne der Bewahrung eines vielgestaltigen Traditionsgutes aufzufassen. Durch den fortlaufenden Redaktionsprozeß alttestamentlicher Texte stehe der Ausleger nicht einem Konglomerat von Traditionen gegenüber, „sondern einer Vielfalt, die in ihren inneren Bezügen, in ihrer Struktur in diesem Prozeß wirklich gewachsen ist". Neben der Redaktion ist, so Gese, der alttestamentliche Text auch in seinem Inhalt auf die in der Traditionsgeschichte bezeugte Offenbarungsgeschichte an Israel bezogen. Eine enthistorisierendes Herausnehmen des Textes aus dieser Geschichte werde ihm deshalb nicht gerecht.

Kultur und Gesellschaft

BADIE, BERTRAND. **Iran – Une révolution déconcertante.** In: Etudes (Januar 1988) S. 5–15.

Der Autor versucht in diesem Beitrag, einige nur allzu geläufige Erklärungen für die Entwicklung der letzten Jahre im Iran auf ihre Stichhaltigkeit zu untersuchen. So nehme man beispielsweise zu schnell Zuflucht zu dem Erklärungsmodell einer „Restauration" im Islam, auf die man dann mit der Verteidigung der westlichen Rationalität antworte. Die in dem Zusammenhang verwendeten westlich geprägten Kategorien seien vielfach unangemessen. Die politischen Systeme außerhalb des Westens seien zu wenig bekannt. Die Hypothese, daß es sich hierbei um eine Rückkehr zu einer Tradition handele, die allein in der Lage sei, dem Leben und Handeln von Millionen von Individuen Sinn zu geben, von Menschen, die sich allesamt als Opfer einer Modernisierung fühlen, habe zwar manche Argumente für sich. Dennoch dürfe nicht vergessen werden, daß die Aktiven dieses Prozesses aus den modernen Sektoren der iranischen Gesellschaft gekommen seien, aus der Gruppe der Studenten, Techniker, Absolventen von westlichen Universitäten. Die iranische Entwicklung sei letztlich nicht die Zurückweisung einer Modernität, die Enttäuschung hinterlassen habe und daher die Rückkehr zu einer Tradition, deren Verschwinden man beklage, sondern schlicht und einfach die *Bestätigung des Prozesses der Modernisierung,* das fortgesetzte Betreiben dieses Prozesses und manchmal sogar seine Intensivierung.

PORTELLI, HUGUES. **Financer les partis dans les pays occidentaux.** In: Projet (Januar-Februar 1988) S. 33–38.

Vor dem Hintergrund des bevorstehenden Präsidentschaftswahljahrs in Frankreich skizziert der Beitrag die Frage der Parteienfinanzierung in einem Vergleich der wichtigsten westlichen Demokratien. Der Autor stellt im wesentlichen zwei Konzeptionen von politischen Parteien gegenüber, aus denen sich dann auch die entsprechenden Finanzierungsregelungen ableiten lassen: Im einen Fall handelt es um strukturierte, mit Mitarbeitern mehr oder weniger reich ausgestattete Organisationen, die sich geradezu zu politischen Unternehmen entwickelt haben. Im anderen Fall sind die Parteien außerhalb von Wahlkampagnen nur vergleichsweise geringfügig organisatorisch ausgestattet. Einmal sind die Parteien in die verfassungsmäßige Ordnung integriert (Parteienstaat), das andere Mal kennt die Verfassung im Grunde keine Parteien. Beim ersten Parteientyp (Bundesrepublik, Italien) stellt die Finanzierung einen ständigen öffentlichen Beitrag dar (unabhängig von den Wahlen), beim zweiten Parteientyp (USA, Frankreich, Großbritannien) sind es nur die Wahlkampagnen bzw. die Kandidaten, an deren Unkosten sich der Staat beteiligt. Für Frankreich sieht Portelli zwar die Möglichkeit einer höheren Beteiligung des Staates an den tatsächlich anfallenden Unkosten, eine Chance für eine stärkere verfassungsmäßige Berücksichtigung der Parteien außerhalb von Wahlen hingegen nicht.

Kirche und Ökumene

KIECHLE STEFAN. **Am Puls der Zeit.** Erfahrungen in einer katholischen Hochschulgemeinde. In: Geist und Leben Jhg. 60 Heft 6 (November/Dezember 1987) S. 466–474.

Der Autor macht aufschlußreiche Anmerkungen zum Leben der Münchner Hochschulgemeinde. Inhaltlich, so seine Beobachtung, habe sich in den letzten Jahren vieles verschoben und verschiebe sich weiter: „Weg vom sozialen und politischen Bereich, weg von intellektuellen (Vortrags-)Veranstaltungen und von abendlicher Geselligkeit ..., hin zum eigentlich religiösen Bereich, zu Glaubensgesprächskreisen, Exerzitien und vor allem zu den Gottesdiensten". Sehr viele Studenten in der Hochschulgemeinde stammten aus religiösen Familien, aber es kämen auch immer wieder auch solche, die ohne Glauben und religiöse Bindung aufgewachsen seien. Schwierig bleibe es nach wie vor, an die „Fernstehenden" heranzukommen. Der Anteil der von der Hochschulgemeinde erreichten Studenten sei ein verschwindend kleiner Teil der Gesamtstudentenschaft: „Vielleicht ist dies schon die Kirche der Zukunft, die in einer fast heidnisch zu nennenden Umwelt in kleinen, aber im Glauben starken und engagierten Zellen lebt – und blüht?!"

Notizen

In seiner Ansprache an die bayerischen Bischöfe anläßlich ihres Ad-limina-Besuchs Mitte Januar wies *Johannes Paul II.* auf die *besondere Verantwortung der Moraltheologen* hin: Unklare oder gar falsche Lehrmeinungen im Bereich der Moral führten bei den Gläubigen zu besonderer Verwirrung, rascher und schwerwiegender als in Fragen von mehr theoretischem Charakter. Die Moraltheologen müßten „den authentischen Sinn der lehramtlichen Dokumente über sittliche Grundfragen – in spezieller Weise jene, welche Ehe und Familie betreffen (Humanae vitae und Familiaris consortio)" in den Aktualitätshorizont der deutschen Gesellschaft übersetzen und für das konkrete Leben der Menschen fruchtbar machen.

In einer Erklärung zur *aktuellen Entwicklung in den Montanregionen* der Bundesrepublik plädierte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken für einen umfassenden Strukturwandel, „der neue, zukunftsträchtige Unternehmen ansiedelt und mit ihnen neue Arbeitsplätze schafft". Das Kernanliegen der Regionalpolitik für die Kohle- und Stahlreviere müsse sein, die Arbeit zu den Menschen zu bringen, dorthin, wo die Arbeitsplätze benötigt würden. Neben den Betrieben und Unternehmen müßten auch die Europäische Gemeinschaft, Bund, Länder und Gemeinden ihre Verantwortung für die Krisenregionen in noch stärkerem Maß gemeinsam wahrnehmen. Alle Bereiche und Ebenen der Politik müßten ihren Beitrag zum Strukturwandel leisten. Über die vorhandenen Ansätze hinaus sei ein Sozialpakt, eine gemeinsame Kraftanstrengung aller Entscheidungsträger erforderlich, um den Strukturwandel sozialverträglich zu gestalten.

Mit der fünften Tagung der Kommission Anfang Januar in Rom wurde jetzt die *zweite Phase des Dialogs zwischen katholischer Kirche und Reformiertem Weltbund* abgeschlossen. Diese Gesprächsrunde hatte 1984 begonnen und beschäftigte sich vor allem mit dem reformierten und katholischen Verständnis von Kirche, wozu ein Dokument erarbeitet wurde. *Johannes Paul II.* empfing die Mitglieder der Kommission am 7. Januar. Bei dieser Audienz wies der reformierte Kommissionsvorsitzende, Prof. *Lewis Mudge,* darauf hin, daß der Dialog mit den Reformierten für den katholischen Partner sich vielleicht von dem mit Kirchen unterscheide, die dem Katholizismus näherstünden. Die Reformierten Kirchen repräsentierten eine Gestalt des christlichen Glaubens, die sich im Prozeß des Heraufkommens der westlichen Modernität entwickelt habe. Die Erfahrung der Reformierten sei von Bedeutung für die universale Kirche.

Um den Jahreswechsel 1987/88 trafen sich in Rom auf Einladung der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé rund 25 000 Jugendliche aus allen Teilen der Welt. Im Mittelpunkt der Gespräche der Jugendlichen stand auch ein Brief aus Äthiopien, den Frère *Roger Schutz,* der Prior der Gemeinschaft, geschrieben hat. Frère Roger war im November letzten Jahres zusammen mit zwei Brüdern der Gemeinschaft nach Äthiopien gereist, um herauszufinden, welche Hilfsmaßnahmen für Kinder geleistet werden könne. Die Teilnehmer des Treffens in Rom kamen zu einem Abendgebet mit Johannes Paul II. zusammen. Außerdem wurden die Träger des sogenannten Gandhi-Preises bekanntgegeben: die Haitianerin *Margerette Julien, Adjebouch,* eine an Lepra erkrankte Äthiopierin, sowie *Jerzy Turowicz,* Chefredakteur der in Krakau erscheinenden katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny".

In *Frankreich* wurde am 17. 12. 87 ein *nationales ökumenischer Kirchenrat* unter der Bezeichnung „Conseil d'Eglises chrétiennes en France" gegründet. Vertreten sind in diesem Gremium Katholiken, Protestanten, Orthodoxe und die Armenische Kirche. Der Rat soll den Mitgliedskirchen vor allem die Möglichkeit geben, in wichtigen gesellschaftlichen Fragen mit einer Stimme sprechen zu können. Weisungsbefugnisse irgendwelcher Art gegenüber den Mitgliedskirchen sind ausgeschlossen. Jedes Aktivwerden des Rates setzt Einstimmigkeit voraus. Jährlich sind zunächst für drei Jahre zwei Vollversammlungen der 18 Mitglieder des Rates vorgesehen. Der Vorsitz soll reihum wechseln zwischen Kardinal *Albert Decourtray,* dem Vorsitzenden der französischen Bischofskonferenz, Pfarrer *Jaques Stewart,* dem Präsidenten der „Fédération Protestante de France", und dem Exarchen des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, *Meletios.*

Im Alter von 87 Jahren verstarb am 17. Dezember in Nieuwegein Kardinal *Bernhard Alfrink,* von 1955 bis 1975 Erzbischof von Utrecht. Kardinal Alfrink, von Hause aus Exeget, war von Johannes XXIII. in die Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanum berufen worden und gehörte zum zehnköpfigen Präsidium des Konzils. In seine Amtszeit als Erzbischof von Utrecht und Vorsitzender der Niederländischen Bischofskonferenz fielen die nachkonziliaren Veränderungen und Auseinandersetzungen in der niederländischen Kirche, die zu erheblichen Spannungen mit Rom führten. Beim Trauergottesdienst für Alfrink in Utrecht sagte Generalvikar Vermeulen, Kardinal Alfrink habe sich für den „mutigen, aber wenig ruhmvollen Weg der Mitte" entschieden.

Evangelisierung bezeichnete der Vorsitzende der Kommission der US-Bischofskonferenz für schwarze Katholiken, Weihbischof *John Ricard* (Baltimore), als vordringliche Aufgabe dieses neu geschaffenen Gremiums. Auf der Vollversammlung der US-Bischöfe im November war Ricard in sein Amt gewählt worden. Ricard meinte nun, man wolle die erreichen, die sonst nicht im Kontakt mit der Kirche stünden, und vor allem die ansprechen, die die Kirche verlassen hätten und zu fundamentalistischen Gruppen und anderen Kirchen abgewandert seien. Die 1986 von den US-Bischöfen beschlossene Bildung dieser Kommission bezeichnete Ricard als „längst überfällig". Im Mai 1987 hatte ein erster Nationaler Kongreß von schwarzen Katholiken in Washington einen nationalen Pastoralplan verabschiedet. 1,3 Millionen der insgesamt 52 Millionen US-Katholiken gehören zu dieser Personengruppe.

Die *katholische Bischofskonferenz Paraguays* bezeichnete das abgelaufene Jahr 1987 als das schwierigste in den Staat-Kirche-Beziehungen seit der Machtübernahme durch General *Alfredo Stroessner* im Jahr 1954. Die Kirche, so hieß es in einer Erklärung der Bischofskonferenz, habe 1987 ihren Entschluß, die Pastoralarbeit an der Realität des Landes zu orientieren, noch stärker umgesetzt. Ihr Engagement im sozialen Bereich und vor allem ihre Bemühungen um einen nationalen Dialog zwischen allen gesellschaftlichen Gruppen des Landes habe ihr von seiten der Regierung den Vorwurf eingetragen, „politisch und damit unvereinbar mit der kirchlichen Sendung" zu arbeiten. Die offensichtliche Uneinigkeit in der Gesellschaft, ständige Auseinandersetzungen und ein Verfall der öffentlichen wie privaten Moral machten aber, so die Bischöfe, den Dialog besonders notwendig.

Berichtigung:
Durch einen technischen Fehler sind bei unserer Dokumentation der römischen Stellungnahme zu Lima im Januarheft 1988 der HK einige Zeilen durcheinandergeraten: Auf Seite 35 müssen die 24. und 25. Zeile von unten der rechten Spalte richtig heißen: „... Lehre die Wandlung der Elemente ein Glaubensgegenstand ist, der nur in bezug auf das ‚Wie' dieser inneren Umwandlung ..."

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt das Jahresregister 1987 bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 3 · 42. Jahrgang · März 1988

Der Christ darf nicht mürrisch am Zaun der Welt von heute stehen und ärgerlich zusehen, was da drinnen geschieht. Er muß über den Zaun steigen und handelnd und helfend mitten in der Welt von heute gegenwärtig sein, als Salz und Sauerteig.

Joseph Kardinal Höffner

Warum Rückzug in die Fluchtburgen?

Sie taten sich schwer, die Bischöfe, auf ihrer letzten Synode in Rom mit der „indoles saecularis", mit dem weltlichen Charakter allen christlichen Tuns. Sie schrieben diesen Charakter und vor allem den damit verbundenen Auftrag „in besonderer Weise" den Laien zu. Sie machten zugleich geltend, daß der Auftrag der Kirche als ganzer, damit *alles* kirchliche Tun als Heilsauftrag, weil auf den konkreten Menschen und seine Lebensverhältnisse gerichtet, „welthaft" sei. Sehr weit sind sie aber auf beiden gedanklich nur leidlich koordinierten Schienen nicht gekommen. Ob die Diskussion oder den Niederschlag in den Arbeitspapieren und Schlußdokumenten betreffend, die Bischöfe beließen es im wesentlichen bei der Benennung des Sachverhalts.

Sie entwarfen keine Perspektive, geschweige denn ein Konzept, wie die Beglaubigung des Glaubens durch katholische Christen in den Strukturen der Welt unter heutigen kirchlichen Handlungsbedingungen auszusehen hat. Es war auch kaum etwas Zukunftsweisendes zu der Art zu hören, wie Kirche gegenwärtig und künftig *als Kirche* ihren Heilsauftrag unter „welthaften", also ihr gegenüber autonomen Lebensbedingungen zu erfüllen gedenkt. Und noch weniger war darüber zu hören, welche kirchlichen Maßnahmen zu ergreifen bzw. was werkzeuglich an der Kirche selbst zu überdenken und verändern ist, damit die Aussichten, die bestehende und sich ständig verändernde Lebenswelt und die von ihr beeinflußten Menschen mit christlichem Sauerteig zu durchdringen, wieder wachsen können.

Man könnte in der Rückschau sagen: das sei weise Zurückhaltung gewesen. Wenn die „weltliche" Beglaubigung des Christentums in erster Linie Aufgabe der Laien ist, dann haben eben Laien selbst zuzusehen, wie sie das bewerkstelligen. Es wäre entmündigender Klerikalismus, wollte man kirchenamtlich bis ins Detail aufzeigen oder gar festsetzen, wie solches weltliches Tun als Beglaubigung des Glaubens durch katholische Christen auszusehen hat. Schließlich hängt ohnehin *alles gesellschaftliche Wirksamwerden von Kirche* ganz vorwiegend von den einzelnen Christen und deren gesellschaftlichen (organisierten) Aktionsformen ab. Das kirchliche Amt als solches oder die hierarchisch verfaßte Kirche kann von sich aus „gesellschaftlich", da fast alle Handlungsfelder ihrem Zugriff entzogen sind, kaum etwas ausrichten. War es da nicht doppelt klug, sich amtlich zurückzuhalten und in erster Linie, wenn schon nicht allein auf den Willen und die Phantasie von Laien zu setzen?

Zuflucht vor drohender Isolierung

Aber solche Zurückhaltung war es nicht. Man sah es an der Art, wie Empfehlungen an den Papst ausgesprochen werden. So heißt es z. B. gleich in Nr. 2 der „Propositiones", das vom Papst demnächst zu veröffentlichende Rundschreiben über die Ergebnisse der Synode möge „eine Art Einleitung einschließen, in der von den besonderen Problemen unserer Zeit die Rede ist, so daß den gläubigen Laien gleichsam eine Beschreibung der heutigen Welt, in der sie ihre Sendung erfüllen sollen, geboten wird."

Man wollte sich offenbar *nicht* damit begnügen, daß katholische Christen ihren Glauben selbstverantwortlich in den Strukturen der Welt leben und so auch Kirche gesellschaftlich zum Leben bringen, sondern *kirchenamtlich* soll festgestellt werden, wie diese Strukturen als Bedingung eines Lebens aus christlichem Glauben heute aussehen, damit der einzelne Christ sich daran orientieren kann. Nein, es war nicht Zurückhaltung, es war pure Verlegenheit.

Nur sind Bischofsversammlungen zumal auf Weltebene –

trotz vielem Zufälligem auch dort – keine Zufallsveranstaltungen. Im Regelfall spiegeln sie trotz binnenkirchlicher Lebensvielfalt Bewußtseins- und Problemlage *der Kirche* wider. Deshalb bietet die verflossene Bischofssynode – unabhängig vom Ergebnis, das der Papst verkünden wird – eine gute Gelegenheit zu fragen, *woher* denn solche Verlegenheit kommt und ob sie sein *muß*.

Nicht zu bestreiten ist, daß die Laien sich gegenwärtig nicht weniger vom gesellschaftlichen „Gebrodel" abwenden als die Kleriker; aber die Kleriker nicht weniger als die Laien. Beide neigen dazu, sich aus welthaltiger Verantwortung in die kirchlichen Binnenräume zurückzuziehen. Genauer: Laien verstehen ihr aktives Mitwirken in Gemeinden, Gruppen und Verbänden nicht so sehr als Weg und Möglichkeit, sich für ihre Aufgaben als Glaubende im weltlichen Kontext zuzurüsten. Sie suchen in der Gemeinde, in der Gruppe, in der religiösen Gemeinschaft ihrer Wahl vielmehr Sicherheit und Klärung, Zuflucht vor einer sie irritierenden Vielfalt öffentlicher und privater Meinungen. Verunsichert durch eine Lebenswelt, in der jeder nach seiner eigenen Façon und ohne verbindliche Vorgaben zu leben scheint und in denen er mit seinen Anschauungen, religiösen und anderen, allein bleibt, sucht so mancher in der festen Gruppe oder in der Kerngemeinde Zuflucht vor drohender Isolierung.

Selbst „Bewegungen", von ihrem Selbstverständnis und Selbstanspruch her in der Regel Gruppierungen im Aufbruch, sind – jedenfalls von ihrer Mitgliedschaft her – mehr *Bewegungen nach innen*, Sammlung im kleinen Kreis von Gleichgesinnten, als Gemeinschaften, die sich um das gesellschaftliche Umfeld kümmern und dort ihr Christsein erproben. Die Krankenschwester, konfrontiert mit vielerlei Verantwortung im modernen Medizinbetrieb, die auch ihre persönliche Lebensführung berührt, sucht ebenso Halt in einer kirchlichen Gruppe wie ein Studienrat oder kaufmännischer Angestellter, der in der klein gewordenen Kerngemeinde „sein" Milieu findet. Und Geistliche suchen oder sehen in der ihnen verbleibenden Kerngemeinde und den sie prägenden Personen ihren Lebenskreis und ihr spirituelles Zuhause. Anstatt solche Milieus aufbrechen zu helfen und die in ihnen Zuflucht suchenden Laien als Christen für das größere gesellschaftliche Umfeld zu öffnen, machen sie diese zu ihrer persönlichen Heimstatt. Mancher Geistliche in der *spezialisierten bereichsbezogenen Seelsorge*, die es von ihrer Struktur her mit besonders offenen Feldern zu tun hat, verhält sich kaum anders als speziell jüngere Gemeindepfarrer.

Es wäre sehr oberflächlich, für diese in der jüngeren Generation mit den noch kleiner werdenden binnenkirchlichen Kreisen sich noch zuspitzenden Situation Alleinschuldige oder überhaupt Schuldige zu suchen: in den Laien, die Kirche als religiösen Service oder spirituelle Beheimatung um des eigenen wohligeren geistlichen Lebens willen mißverstehen, oder in den Klerikern, die nun darüber klagen, daß sie von ihrer Großgemeinde nicht mehr „getragen" werden.

Solches *Festmachen von Schuldigen* bleibt auch dort oberflächlich, wo die beschriebenen Haltungen tatsächlich bestimmend für die Abwendung katholischer Christen von ihrer gesellschaftlichen Zeugnispflicht sind. Denn diese kommen nicht von ungefähr und lassen sich gut begründen. Auch in der Verbürokratisierung des kirchlichen Lebens sollte man die Schuldigen nicht ohne weiteres suchen; denn auch für die dafür maßgeblichen Haltungen gibt es plausible Gründe.

Und selbst für das *Umsichgreifen fundamentalistischer Strömungen* – auch innerhalb der verfaßten Kirche – lassen sich überzeugende Erklärungen anführen: das christlichem Glauben gegenüber gleichgültige lebensweltliche Klima, der orientierungsschwierige öffentliche und private Pluralismus, der keine Identifizierung mit irgendetwas oder irgendwen erlaubt und doch alles vermischt; das Fehlen von Vorgaben aus akzeptierten und dadurch verbindlichen Traditionen.

Für die Weltabwendung gibt es plausible Gründe

Zu diesen, aus dem gesellschaftlichen Zusammenleben insgesamt kommenden *Gründen* gesellen sich andere, für das christliche Weltzeugnis spezifischere, z. B. die Tatsache, daß es schwierig ist, als Christ in einer auf das Christentum nicht verpflichteten, aber kulturell und ethisch aus vielfältigen christlichen Wurzeln lebenden gesellschaftlichem Umfeld ein *unterscheidbares Gesicht* zu zeigen oder dieses Umfeld gar zu prägen. Es begegnen sich in der Regel ja nicht Himmel und Hölle, Heide und Christ, Schwarz und Weiß. Scharfe Gegenüberstellungen helfen da nichts.

Nicht minder schwierig wird glaubwürdig auf welthafte Weise gelebtes Christentum – ebenfalls gerade in Ländern mit christlicher Tradition – durch den hier *erreichten humanen und sozialen Fortschritt*. Es ist leicht, über Konsumismus und Libertinage zu schimpfen, die es natürlich auch gibt. Es ist schon sehr viel schwieriger auszumachen, was einen Christen, und zwar einen, der es nach Anspruch und Lebensführung auch ist, am Arbeitsplatz, in seinem Familienleben, in seiner Verantwortung als Wissenschaftler, Techniker oder Politiker von einem Nichtchristen zu unterscheiden, und nicht minder schwer ist auszumachen, was an einem katholischen Verband heute Christliches ist, dort wo es um Interessenvertretung und Bedürfnisbefriedigung geht, als in anderen Verbänden, wo solches nur noch ein wenig deutliches Verbandsziel ist.

Noch schwieriger ist es, *Ziele* zu benennen, festzuhalten und zu erreichen, die bildungspolitisch, sozialpolitisch, pädagogisch aus der Gesamtbevölkerung erkennbar herauszuheben vermögen. Und das liegt nicht nur am mangelnden Profil von Christen, sondern auch am diffusen Christentum „der anderen". Man kann zwar sagen, der technische Fortschritt sei blind, er führe Menschen, da sie ihm moralisch nicht gewachsen sind, in die Selbstzerstörung. Aber die wissenschaftlich-technisch grundierte

Zivilisation hat auch viel zur Humanisierung der gesellschaftlichen Organisation, zur Zähmung politischer Macht beigetragen, und wo Christentum sich – antagonistisch oder kooperativ – mit Demokratie verbunden hat, zu mehr Freiheit und zu mehr sozialem Ausgleich geführt. Das zivilisatorische Produkt dieser Entwicklung, unsere zeitgenössische Lebenswelt, lebt – scheinbar oder wirklich – von markanten Grenzbereichen abgesehen human und auch moralisch auf einem vertretbaren Niveau *aus sich selbst.* Sie ist in sich so stark geworden, daß leicht übersehen wird, wieviel davon christlichen Wurzeln bzw. gesellschaftlich wirksam gewordenem christlichen Ethos zu verdanken ist. Da lassen sich wohl soziale Prinzipien formulieren und ethische Grundsätze lehramtlich verkünden. Aber bei vernunftgeleiteter Anwendung kommt in der Sache und in der Breite der Bevölkerung bei Christen kein deutlicheres humanes und ethisches Profil zum Vorschein als bei solchen, die sich nicht ausdrücklich oder gar nicht als Christen verstehen.

Die Verstreuten sammeln?

Es ist also kein Zufall, wenn christliche Existenz sich gegenwärtig selten in *welthafter Bewährung* darstellt, wenn amtliche kirchliche Verlautbarungen, kirchliche Präsenz in Papierform sozusagen, die gesellschaftliche Wirksamkeit katholischer Verbände ersetzen bzw. an deren Stelle treten, wenn katholisches Christentum sich verkirchlicht und veramtlicht und kirchlich gesinnte und um ihren Glauben bekümmerte Christen sich in gemeindliche Kernkreise und spirituelle Gruppen zurückziehen. Nur: Mit der Bürokratisierung der Kirche einerseits und der Spiritualisierung des Christentums andererseits verschärft und beschleunigt sich der Prozeß der Verweltlichung.

Mancher mag überrascht sein, daß sich eine solche Entwicklung gerade gegenwärtig so scharf abzeichnet, nachdem das II. Vatikanum vor allem durch „Gaudium et spes" erst vor gut zwanzig Jahren so resolut um eine welthaftere Präsenz und Lebensgestalt des Katholizismus gerungen hat.

Doch der Ertrag von „Gaudium et spes" bestand im wesentlichen in der *Aufarbeitung von Ungleichzeitigkeit zwischen kirchlicher Weltsicht und gesellschaftlich-lebensweltlicher Entwicklung in der Moderne.* Bei allem christlichen Realismus, der sich in der konziliaren Weltzuwendung *auch* durchgesetzt hat, schimmert durch „Gaudium et spes" auch noch die naive Hoffnung durch, die Bejahung des modernen gesellschaftlich-humanen Fortschritts durch die Kirche müsse gleichsam von selbst auch zu mehr gesellschaftlicher Akzeptanz des Christentums führen. Eingetreten ist eher das Gegenteil: Die Weltzuwendung durch das Konzil machte erst so recht bewußt, wie groß die Kluft zwischen kirchlich gelebtem Christentum und bürgerlicher Lebenswelt geworden ist.

Und vor allem darf nicht übersehen werden, daß das Zweite Vatikanum überhaupt kein Konzept der Verwirklichung christlicher Existenz unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Moderne entwickelt hat. Bis heute ist trotz immer wieder neuer Anläufe zu einer existentiellen Synthese (Integration) von menschlichem Wohl und christlichem Heil *weder lehrhaft noch kirchenpraktisch* ein Modell entstanden, das solche Integration gesellschaftlich und lebensweltlich verkörpert. Auch das ist nicht verwunderlich. So etwas kann nicht durch kirchliche Strategien herbeigezwungen werden. Es kann nur wachsen aus gemeinschaftlich gemachten Erfahrungen. Es wird also wie bescheiden und unauffällig auch immer erst entstehen können aus *neuen Sozialformen,* in denen christlicher Glaube heute gelebt wird: in den Basisgemeinschaften und in den neuen kirchlichen Bewegungen jetzt schon, in anderen später. Bewegungen und Basisgemeinschaften stecken freilich selbst noch in den Anfängen. Noch kann niemand sagen, ob *ihre* Synthese von Glauben und Leben gelingt oder wie lange sich der Rückzug in die institutionellen und spirituellen Fluchtburgen noch fortsetzt. Aber das ändert nichts daran, daß die ersten Früchte der Weltzuwendung des II. Vatikanums erst sichtbar werden und „Gaudium et spes" erst zu Ende geschrieben sein wird, wenn die neuen Erfahrungsgemeinschaften sich selbst in einer welthafteren, Abwendung und Vereinnahmung gleicherweise vermeidenden Gestalt christlichen Lebens gefunden haben. Der Weg dahin wird auf jeden Fall lang und beschwerlich sein.

Aber ob das in den sich bisher abzeichnenden Sozialformen überhaupt gelingt? Bedarf es über die Glauben nach innen intensiv lebenden Gemeinschaften hinaus nicht anderer kirchlicher Vergemeinschaftungsformen mit anderem Personal und Material, getragen von Menschen, die es gelernt haben, in einem offenen Milieu als Christen zurechtzukommen? Wann werden gegen eine Verbürokratisierung der Kirche, aber auch gegen eine ins Supranaturalistisch verschwimmende Spiritualisierung des Christentums jene sich bemerkbar machen, die weltoffenes Christentum leben, ohne die Bindung an das sakramentale Leben der Kirche verloren zu haben, und die solche Spannung auch aushalten, ohne daß ihnen jemand vortheoretisiert, was die „indoles saecularis" ausmacht. Auch sie bedürfen – im Regelfall sind sie extreme Individualisten – gemeinschaftlicher Überzeugungen, gemeinschaftlichen Argumentierens und gemeinschaftlichen Vorgehens. Sie sind verstreut in der Kirche gar nicht so wenig zahlreich, aber gegenwärtig so gut wie ohne Stimme. Wann werden sie nicht gegen die anderen, sondern im Wettstreit mit den anderen, den Spirituellen und den Bürokraten, zu gemeinsamer Verantwortung zusammenfinden? Trauen sie sich das überhaupt zu? Jedenfalls können auf Dauer nur sie der Kirche Welt zurückgewinnen und auch die anderen stärker in die Verantwortung für das gesellschaftliche Umfeld hineinziehen und Kirche in ihrer sakramentalen Zeichenhaftigkeit welthafter machen. Der Weg wird auch für sie schwierig und lang werden. Aber mit ihnen im Abseits würde derselbe Weg noch viel länger, möglicherweise zum Umweg hinter „Gaudium et spes" zurück.

David Seeber

Übersehen?

Das ausgebliebene Echo auf ein Kanzlerwort über die Religionsfreiheit

Es kommt nicht häufig vor, daß Spitzenpolitiker sich zu Fragen der Religionsfreiheit im allgemeinen und einem kommunistisch beherrschten Osteuropa im besonderen äußern. Es ist zwar üblich geworden, daß westliche Staatsmänner bei Besuchen in Ländern mit eingeschränkter Religionsfreiheit Vertreter der bedrängten Kirchen treffen. Aber öffentliche Äußerungen zum Thema oder gar mahnende Anmerkungen zur Diskriminierung von Christen oder von Angehörigen anderer Religionen werden, aus welchen Gründen auch immer, in der Regel vermieden.

Der deutsche Bundeskanzler machte, als er eingeladen wurde, auf dem Neujahrsempfang der Evangelischen Akademie in Tutzing zu sprechen, eine beachtenswerte Ausnahme. Er sprach im Blick auf gegenwärtige Entwicklungen im Ostblock nicht nur von Menschenrechten allgemein, sondern mahnte explizit mehr *Religionsfreiheit* an: höflich, aber bestimmt. Sein Neujahrswunsch in Tutzing: Allen Gläubigen in Ost- und Südosteuropa möge das Jahr 1988 „mehr Freiheit zum Bekenntnis, mehr Raum für caritative Arbeit, mehr Rechte innerhalb ihres Staatswesens" bringen. Der Kanzler erinnerte auch an die in diesem Jahr stattfindenden 1000-Jahr-Feiern zur Christianisierung Rußlands. Er verband damit die Hoffnung, der neue sowjetische Führungsstil unter Gorbatschow möge auch günstige Auswirkungen auf die Freiheit der Christen in allen Ländern des kommunistischen Bündnissystems haben.

Die Kanzlerworte fielen um so mehr auf, als er bei gleicher Gelegenheit und wenige Tage vor seinem ČSSR-Besuch speziell die Verhältnisse in der ČSSR sehr ausdrücklich ansprach und versicherte, er werde bei seinem Besuch in Prag darauf dringen, „daß die ČSSR in ihrer Kirchenpolitik nicht länger hinter den benachbarten Paktländern zurückbleibt". Dies tat er dort dann auch, nicht nur symbolisch durch ein demonstrativ ausführliches Gespräch mit Kardinal Tomášek, sondern auch im direkten Kontakt mit der Prager politischen Führung. Auch sonst ließ es der Kanzler an klaren Worten nicht fehlen.

Wer nun aber auf ein öffentliches Echo auf die Rede des Kanzlers wartete, sah sich enttäuscht. Die „Süddeutsche Zeitung" veröffentlichte zwar einen längeren Auszug aus der Rede Kohls. Ansonsten ging aber keine überregionale Zeitung auch nur mit einem Satz auf das Thema und den Vorgang ein. In der regionalen Presse sah es, soweit feststellbar, nicht viel anders aus. Die elektronischen Medien übergingen den Vorgang ebenfalls.

Solches Schweigen ist einigermaßen erstaunlich. Es mag viel Zufall hineingespielt haben. Auch ist hinreichend bekannt, daß der gegenwärtige Bundeskanzler kaum Glanzreden inhaltlicher oder rhetorischer Art liefert. Was aus solchen Reden nicht unmittelbar zur Tagespolitik gehört, erregt deswegen generell wenig Aufmerksamkeit. In diesem Fall kann es aber nicht nur am Kanzler und auch nicht allein am Zufall gelegen haben. Daß das Thema Religionsfreiheit – von spezialisierten Gruppen abgesehen – in der bundesrepublikanischen und in der westlichen Öffentlichkeit insgesamt in der Regel *mit Schweigen übergangen wird,* hat wohl mit anderem zu tun: vor allem mit einer *Geringschätzung von Religion als öffentlichem Faktor.* Mit der Abschiebung religiöser Überzeugungen ins rein Private wird die Aufmerksamkeit für Religion insgesamt schwächer. Damit verstärkt sich der Trend, religiöse Freiheit unter den persönlichen Freiheitsrechten geringzuschätzen. Wer persönlich keinen Bezug zu Religion und Glaube hat, verdrängt auch das Recht auf freie Religionsausübung für die anderen leicht aus seinem Bewußtsein.

Daraus kann zweifacher Schaden entstehen: Zunächst für das Postulat der Religionsfreiheit selbst. Die ihres Glaubens wegen Benachteiligten finden nicht genügend Verteidiger, die diejenigen beeindrucken könnten, die die Rechte der Gläubigen einschränken. Sodann für die Menschenrechte insgesamt: ihre Anmahnung wird um die nötige Überzeugungskraft gebracht, wenn einzelne Grundrechte – in dem Fall das auf Religionsfreiheit – vernachlässigt werden. Grundrechte können nur als Gesamtheit verteidigt werden oder gar nicht. Sie sind nicht teilbar. Regime, die die Religionsfreiheit einschränken, sperren sich gegen Anerkennung von Grundrechten auch in anderen Bereichen. Wenigstens letzteres müßte auch für alle diejenigen einsichtig sein, für die Glaube und Religion selbst kein Anliegen sind. *se*

Falsche Fährte

Die öffentlichen Verunglimpfungen der Kirche und die Reaktionen darauf

Was Kirchenleute mit beträchtlichem Unbehagen beobachten, ist als Vorgang nicht zu bestreiten: In den letzten Jahren nehmen Geschmacklosigkeiten, Gehässigkeiten und Anpöbeleien gegen die Kirchen – vorwiegend gegen die katholische Kirche – in öffentlichen Meinungsäußerungen zu – allerdings weniger in der politischen Szene als in den Medien. Von speziellen Kommentaren in den einschlägigen Presseorganen über die seichten Unterhaltungssendungen des Fernsehens bis zu kabarettistischen Produkten verschiedener Provenienz wird Kirche zum Gegenstand öffentlichen Spotts. Ob es die Kirche als „Institution" ist, die Geschichte des Christentums mit ihren Schattenseiten oder die kirchliche Morallehre, als Zielscheibe satirischen Ingrimms oder was dafür gehalten wird, scheint Kirche allemal gut zu sein. Niemand sollte sich deswegen wundern, wenn Bischöfe, Prälaten und auch katholische Laien sich dies nicht einfach ge-

fallen lassen, sondern sich zur Wehr setzen und wenigstens dort Schutz fordern, wo die Grenzen, die das Recht sieht, überschritten werden.

Manche Reaktionen zeigen allerdings, wie leicht man sich durch öffentliche Anpöbeleien auf falsche Fährten locken läßt und wie unrealistisch man die faktische Situation der Kirche innerhalb unseres demokratischen Gesellschaftsgefüges einschätzt. Es läßt sich darüber streiten, ob ein paar unflätige Bemerkungen im „Spiegel", bei der Münchner Lach- und Schießgesellschaft oder bei diesen oder jenen Fernsehkabarettisten vereinzelte Erscheinungen sind oder Symptom für eine tiefer greifende Entwicklung. Faktisch ist es wohl so, daß mit dem *Beliebigwerden weltanschaulicher und religiöser Überzeugungen* eine Tendenz entsteht, vor allem die institutionellen Träger dieser Überzeugungen zum beliebigen Hilfsmittel öffentlicher Unterhaltung zu machen. Die verbreitete Geringschätzung von Glaube und Religion insgesamt verstärkt diese Tendenz.

Es wäre aber völlig überzogen zu glauben, solche Neigung zu Anpöbeleien spiegele das gesellschaftliche Klima oder sei gar mit verbreitetem *Kirchenhaß* gleichzusetzen. Das öffentliche Klima ist sehr viel stärker von *wohlwollender Gleichgültigkeit* als von Kirchenhaß gekennzeichnet. Und wo tatsächlich Kirchenhaß am Werke ist, wäre auch noch einmal zu unterscheiden zwischen Angriffen auf die Kirche als Teil einer häufig überzogenen Institutionenkritik und Zeichen der Intoleranz von ungläubigen oder gleichgültigen Zeitgenossen christlichem Glauben gegenüber. Auch ist zu bedenken, daß religionslose oder kirchenferne Zeitgenossen Vorgänge um Kirche und Religion von vornherein behandeln wie Vorgänge in einem x-beliebigen anderen Bereich auch, daß also Sinn für den besonderen Rang von Glaubensfragen nicht einfach vorausgesetzt werden darf.
Schon deswegen sollte man sich vor Fehleinschätzungen hüten. Die katholische Kirche ist nicht, wie Kardinal *Meisner* in einer Ansprache vor dem Westberliner Klerus im Januar meinte, die fast am meisten diffamierte und gehaßte Institution in der sog. westlichen öffentlichen Meinung.

Sie wird nur von denen, die kein Verhältnis zum Glauben haben, aber das Geschäft der öffentlichen Kritik betreiben, nicht ernster genommen oder sorgsamer behandelt als andere Organisationen oder gesellschaftliche Einrichtungen auch. Es gehört überdies zu demokratisch verfaßten Gesellschaften, daß mit allem, was sich zur Kritik anbietet, nicht pingelig umgegangen wird. Bei mancher Kritik an der Kirche – privater und öffentlicher – hat man allerdings den Eindruck, Kritiker und Spaßmacher oder solche, die meinen, es zu sein oder sich als solche verkaufen, machten sich's mit der Kirche besonders leicht. Sie schlagen, so scheint es, auf die Kirche als das an Abwehrkräften inzwischen schwächste Glied mit um so größeren Behagen ein, als es gefahrlos geschehen kann und nichts kostet. Und für den einen oder anderen ist Christentum – negativ und unterbewußt und trotz allem – noch immer eine so hohe Herausforderung, daß er gar nicht anders kann, als seine wie immer zustande gekommene „Gottesvergiftung" in öffentlicher Beschimpfung abzuarbeiten.

Gerade deshalb wäre es völlig verkehrt, sich kirchlicherseits in einen Zustand latenten Verfolgtseins hineinzureden. Die Kirche ist in den westlichen Demokratien und speziell hierzulande frei, so frei, wie sie es im Verlauf ihrer Geschichte selten war. Nur bekommt sie auch die „Schattenseiten" dieser Freiheit zu spüren. Ihr fehlen die Schutzräume vor öffentlichen Angriffen, in die wir uns kirchlich vor dem radikalen gesellschaftlichen und lebensweltlichen Pluralismus immer noch gerne zurückziehen möchten. Aber zum bestehenden Pluralismus gibt es weder faktisch noch prinzipiell eine Alternative, auch für die Kirche nicht. Durch den Einsatz juristischer Mittel, den Appell an die Gerichte, selbst wenn er Wirkung zeigt, kann man solche Schutzräume nicht wieder zurückgewinnen, auch wenn ein paar Beleidigungsprozesse gewonnen werden.

Es empfiehlt sich also *Gelassenheit.* Die Einsicht in die Art, wie Kirche und Glaube von Kirchenfernen verstanden wird, kann dazu verhelfen. Auch ein unverkrampfteres Verhältnis zur medialen Öffentlichkeit kann solche Gelassenheit erleichtern – auch die richtige Einsicht der (begrenzten) Wirksamkeit der Medien, vor allem der elektronischen Unterhaltungsmedien kann Gelassenheit stärken. Nicht jede Unterhaltungssendung im Fernsehen und nicht jeder „Stern"- oder „Spiegel"-Kommentar muß zum Nennwert gesehen oder gelesen werden. Über Augsteins Persiflagen mag mancher erschrecken. Aber wer ein Leben lang einen bestimmten publizistischen Stil gepflegt hat, von dem kann man im Alter nicht höhere Weisheit erwarten. „Spiegel"-Verehrern ist ohnehin nicht zu helfen. Und Glaube, der sich seiner selbst sicher ist und Zweifel redlich aufarbeitet, weiß von sich aus, daß Gott unserer Blasphemieprozesse nicht bedarf. *se*

Ausnahme?

Die Kirchen und die Quellensteuer

Entschieden ist bislang noch nichts: Ob die Kirchen im Endeffekt wirklich von der als Bestandteil der Steuerreform vorgesehenen Quellensteuer befreit werden, bleibt abzuwarten. Zwar hat Bundeskanzler *Helmut Kohl* einen Brief des EKD-Ratsvorsitzenden, Bischof *Martin Kruse,* und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* in dem die beiden höchsten Kirchenrepräsentanten eine Befreiung der Kirchen von der Kapitalertragssteuer urgiert hatten, dahingehend beantwortet, daß den Bedenken der Kirchen Rechnung getragen werden solle. Aber dieser Vorstoß des Kanzlers geschah am zuständigen Finanzminister vorbei und stieß beim finanzpolitischen Sprecher der FDP-Bundestagsfraktion auf Kritik. SPD-Vorsitzender *Hans-Jochen Vogel* dagegen kritisierte zwar die Vorgehensweise des Kanzlers als Ver-

stoß gegen die Regeln eines geordneten Regierens, begrüßte aber gleichzeitig die Absichtserklärung Kohls, die Kirchen von der Quellensteuer auszunehmen.

In ihrem Brief an den Kanzler hatten Bischof Kruse und Bischof Lehmann auf die den Kirchen und ihren Einrichtungen grundsätzlich zugestandene Steuerfreiheit hingewiesen. Tatsächlich sind die Kirchen als gemeinnützige Körperschaften etwa von der Vermögenssteuer, der Erbschaftssteuer, der Grundsteuer und der Gewerbesteuer befreit. Es wäre also steuersystematisch inkonsequent, im Fall der Quellensteuer (sie soll nach den Plänen des Finanzministers zehn Prozent der Zinserträge abschöpfen), vom Prinzip der Steuerfreiheit abzugehen. Der Leiter des Münchner Landeskirchenamtes, Oberkirchenrat *Werner Hofmann,* meinte denn auch, die Heranziehung der Kirchen zur Quellensteuer sei „systemwidrig".

Würden allerdings nur die Kirchen und ihre Einrichtungen von der Quellensteuer ausgenommen, entstünden neue Probleme. Schließlich gilt die Steuerfreiheit für gemeinnützige Körperschaften nicht nur für die Kirchen, sondern auch für die anderen Körperschaften, deren Tätigkeit als gemeinnützig anerkannt ist. Dementsprechend verlangte u. a. *Hans-Jochen Vogel* vor der SPD-Bundestagsfraktion, unter dem Gesichtspunkt der Gleichbehandlung müßte der Initiative des Kanzlers zugunsten der Kirchen eine entsprechende Freistellung für Wohlfahrtsverbände und andere gemeinnützige Organisationen folgen. Den Kirchen dürfte es zumindest einige Schwierigkeiten bereiten, auf einer Sonderbehandlung zu bestehen. Zwar unterscheiden sie sich von anderen gemeinnützigen Körperschaften durch ihre Steuerhoheit, in die eine Quellensteuer u. U. eingreifen würde. Auf den Konten der kirchlichen Hilfswerke liegen aber ebenso Spenden wie auf denen anderer gemeinnütziger Vereinigungen, und Zinserträge sind gleich Zinserträge.
Von den insgesamt 4,3 Milliarden, die sich der Finanzminister von der Einführung der Quellensteuer verspricht, würden nach Schätzungen etwa ein Zehntel auf die Kirchen entfallen. Die Leitung von Missio (Aachen) schätzte den Verlust allein für ihr Werk auf jährlich eine halbe Million Mark. Die möglichen Verluste durch Einführung der Quellensteuer wären allerdings quantitativ *nicht das größte finanzielle Problem,* das auf die Kirchen mit der nächsten Stufe der Steuerreform zukommt: Durch die Senkung der Lohn- und Einkommenssteuer, das eigentliche Herzstück der Reform, wären die an diese Steuer gekoppelten Kirchensteuereinnahmen im spürbaren Umfang betroffen. Die Kirchen, die jahrelang von den sprunghaft gestiegenen Einnahmen aus der Lohn- und Einkommenssteuer profitiert haben, werden damit wieder einmal auf die Nachteile eines Finanzierungssystems gestoßen, das ihre Einnahmen vom Konjunkturverlauf und der staatlichen Steuerpolitik abhängig macht. Mit den zu erwartenden Einnahmerückgängen werden die Kirchen zurechtkommen müssen. Eine zusätzliche Belastung durch die Quellensteuer erscheint aber gerade auf diesem Hintergrund nicht sinnvoll. *ru*

Schieflage

Die Pfarrgemeinden und die vielen Eucharistiefeiern

Vielerorts stehen Pfarrgemeinden vor der Frage, ob und – wenn ja – wie sie die gewohnte Zahl der sonntäglichen Eucharistiefeiern reduzieren sollen. Das auslösende Problem ist nicht so sehr der geringere Gottesdienstbesuch, sondern die Tatsache, daß der *Priestermangel* sich auch in Gemeinden bemerkbar macht, die noch einen Pfarrer haben. Den Pfarrern werden zunehmend Aufgaben in benachbarten priesterlosen Gemeinden zugeordnet, oder sie müssen zusätzliche Aufgaben übernehmen. Eine Zeitlang läßt sich ein im wesentlichen gleichbleibendes oder gar gewachsenes Aufgabenvolumen auch von weniger Personal bewältigen. Aber irgendwann erschöpfen sich da die Möglichkeiten. An diesem Punkt sind so manche Gemeinden bereits angelangt. Für die Verminderung der Zahl der Gottesdienste lassen sich aber auch Gründe anführen, die mit dem Priestermangel nichts oder nur indirekt zu tun haben: Die Zahl der Eucharistiefeiern ist vielfach höher als seelsorgerlich erfordert. In der Nachkonzilszeit hat sie sich da und dort noch zusätzlich erhöht, weil man stärker den Bedürfnissen bestimmter Gruppen unter den Gläubigen entgegenkommen wollte. Dies kann dazu führen, daß der Charakter der sonntäglichen Eucharistiefeier als einer Versammlung *der Gemeinde* über Gebühr abgeschwächt wird. Ob bei der Sakramentenspendung (Taufen, Trauungen) oder bei Beerdigungen: Immer noch herrscht ein allzu *individualistisches Anspruchsdenken,* das ein Zusammenlegen mehrerer Feiern oder eine Verbindung mit Gemeindegottesdiensten verhindert.
Obendrein besteht eine weitverbreitete Fixierung auf die Eucharistiefeier als „der" Gottesdienstform schlechthin. Andere Formen (Wortgottesdienste, Andachten) haben an Bedeutung verloren; umgekehrt haben sich noch zusätzliche Eucharistiefeiern bei verschiedenen Anlässen eingebürgert. Die Wiederbelebung von Gottesdiensten, denen nicht unbedingt ein Priester vorstehen muß, würde nicht nur die Pfarrer entlasten, sondern auch eine unangemessene *Priesterfixiertheit* im kirchlichen Leben abbauen helfen. In den Zentren mancher Städte legt sich eine Reduzierung der Eucharistiefeiern z. T. schon deshalb nahe, weil die Zahl der Gottesdienste auf einen relativ kleinen Raum oftmals in keinem Verhältnis zur Teilnehmerzahl steht.
Trotz solcher Gründe, die eine Reduzierung der Eucharistiefeiern nicht in jedem Fall und ausschließlich als negativ erscheinen lassen, darf jedoch das *eigentliche Problem* nicht verwischt werden: Es besteht nicht darin, daß sich in der Gottesdienstpraxis der Gemeinden hier und da Fragwürdiges eingeschlichen hat, sondern, daß man in der Verlegenheit ist, den Mangel an Priestern mehr schlecht als recht auf alle verteilen zu müssen. Einer

Notlage wird man immer auch positive Seiten abgewinnen können: So fördert der Priestermangel indirekt sicher auch ein Selbständigwerden mancher Gemeinden, auf das man ohne ihn zumindest hätte länger warten müssen. Aber zugleich fördert er auch die Einsicht, daß diese Mangelsituation nicht wie eine Naturgewalt unabänderlich über die Gemeinden hereingebrochen ist, sondern z. T. daher rührt, daß an den *Kriterien für die Zulassung zur Priesterweihe* kirchlicherseits nicht gerüttelt wird.

Im übrigen verstärkt diese Personalpolitik unter dem Primat der Lükkenstopferei ein *Eucharistie-und Amtsverständnis,* das eigentlich überwunden sein sollte: Wenn die Zahl der Gottesdienste, die ein Priester an einem Tag „hält", nicht beliebig steigerbar ist, dann doch nicht in erster Linie deshalb, weil er dies physisch nicht durchsteht, sondern weil darunter die gottesdienstliche Versammlung selbst Schaden nimmt. Je mehr Priester zu herumreisenden Vollzugsbeamten für Eucharistiefeiern und Sakramentenspendung werden, desto mehr löst sich die priesterliche Vollmacht von ihrem Gemeindebezug und läßt das Amt in eine theologische Schieflage geraten. Auch der Ersatz sonntäglicher Eucharistiefeiern durch Wort-Gottesdienste unter der Leitung eines Diakons oder Laien kann nur eine befristete Notlösung sein. Welches Gewicht müssen die Gründe haben, die den Gemeinden etwas versagen, wozu sie ihrem Wesen nach bestimmt sind: Daß sie am ersten Tag der Woche unter dem Vorsitz ihres Gemeindeleiters zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören und miteinander das eucharistische Brot zu brechen? *nt*

Auszug

Benediktiner verlassen die Abtei Hautecombe

Daß Ordensgemeinschaften angestammte Niederlassungen aufgeben, da der gewünschte und dringend benötigte Nachwuchs ausbleibt, daran hat man sich allenthalben gewöhnt. Ungewöhnlicher ist aber ein Vorgang, wie er aus dem ostfranzösischen Erzbistum Chambéry gemeldet wird: Die Benediktiner der *Abtei* von *Hautecombe,* auf der Westseite des Lac de Bourget etwa auf halbem Weg zwischen Genf und Grenoble gelegen, haben sich entschlossen, diese Niederlassung aufzugeben und sich im südlichen Frankreich *neu anzusiedeln.* Grund dafür ist – wie aus einem Kommuniqué des Ortsbischofs und des Abtes hervorgeht (vgl. La Documentation Catholique, 17. 1. 88, S. 129) – nicht etwa Nachwuchsmangel in der Gemeinschaft. Im Gegenteil! Im Kommuniqué wird argumentiert, der Nachwuchs könne eines Tages ausbleiben, wenn man die äußeren Lebensbedingungen der zur Kongregation der Benediktiner von Solesmes gehörenden Gemeinschaft nicht radikal ändere.

Als bedrohlich, weil ihr Leben als Mönche gefährdend, erfahren die Benediktiner von Hautecombe den Zustrom von jährlich rund 300 000 Besuchern. Die Abtei von Hautecombe gehört zu jenen Orten Frankreichs, die sowohl durch ihre einzigartige landschaftliche Lage wie auch durch ihr geschichtliches Erbe (die Kirche von Hautecombe enthält 42 Gräber savoyardischer Fürsten und Adeliger) „gesegnet" sind. Touristen und Ausflügler aller Art ergießen sich (das Kommuniqué verwendet das Bild von der „Brandung") über die Abtei. Nach Auskunft einschlägiger Reiseführer gehört eine Fahrt über den See nach Hautecombe zu den klassischen Ausflügen der Gäste des auf der anderen Seeseite gelegenen Kurortes Aix-les-Bains. Man erahnt das Problem der Mönche, wenn man sieht, daß die Reiseführer die Meßzeiten gleich mitliefern und darauf hinweisen, daß der gregorianische Gesang zahlreiche Gläubige anziehe. Trotz aller Versuche, den Bereich der Besucher bzw. der Gäste der Abtei von dem der Mönche zu trennen, hat man sich schließlich für die *Aufgabe der Niederlassung* entschieden: „Das mönchische Leben mit seiner Forderung nach Sammlung, nach einer Zeit, die dem Gebet gewidmet wird, nach einer intensiven Gastfreundschaft wird ernsthaft gestört", so das Kommuniqué.

Selbst wenn davon auszugehen ist, daß es sich bei der Abtei von Hautecombe um einen besonders krassen Fall dieser Art handelt und auch die äußeren Bedingungen einen Umzug begünstigen (das neue Domizil ist bereits seit längerem in Besitz der Gemeinschaft, während die Räumlichkeiten in Hautecombe angemietet werden mußten; die Benediktiner sind dort erst seit dem Ende des Ersten Weltkrieges ansässig, nachdem sie Ende des 19. Jahrhunderts Frankreich verlassen mußten), so ist die Entscheidung dennoch bezeichnend für die Situation mancher Orden.

Die Attraktivität der Orden auf Grund ihrer ausdrücklichen „Nicht-Modernität" *(Danièle Hervieu-Léger)* konfrontiert manche Gemeinschaften, zumal die großen Mönchsorden, mit völlig neuen Erwartungen von außen. Auf viele Zeitgenossen strahlt das Ordensleben jenen Geschmack des Ganz-und-gar-Anderen aus, der dem Alltagsleben einer Stadt- und Industriegesellschaft weithin abgeht. Es verheißt eine Sicherheit, eine Überschaubarkeit, eine Klarheit der Rollenumschreibungen, die sich mancher sehnlichst wünscht, aber nicht findet. Der Besuch in einem Kloster, ob es nun eine kurze Stippvisite oder ein mehrtägiger Aufenthalt ist, kann so Ausdruck der Suche nach einer gerade in ihrer Unzeitgemäßheit so zeitgemäßen Einfachheit, zeitlos wirkenden Ästhetik, Geschichtsverbundenheit werden.

Der Erhalt der eigenen Lebensformen könnte mancher Ordensgemeinschaft in Zukunft mehr denn je den Mut erforderlich machen, sich solchen *Instrumentalisierungen zu verweigern.* Wann dieser Punkt im Einzelfall erreicht ist und wie im einzelnen die eigene Identität zu wahren ist, ist nur von Fall zu Fall zu entscheiden. Und vielleicht wird ein anderer (in Hautecombe soll eine andere Gemeinschaft die Abtei übernehmen) mit den örtlichen Problemen besser fertig. Der Auszug ist jedenfalls eine reale Möglichkeit. Sich diese Möglichkeit offenzuhalten, schafft Freiheit. *nt*

DDR: Schwierige Gratwanderung der evangelischen Kirche

Vor zehn Jahren, am 6. März 1978, fand in Ost-Berlin das Gespräch zwischen Partei- und Staatschef *Erich Honecker* und einer Delegation des DDR-Kirchenbundes unter Leitung des damaligen Kirchenbundsvorsitzenden, Bischof *Albrecht Schönherr,* statt, das einen neuen Abschnitt im Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche in der DDR einleitete. Die Wochen und Monate vor dem zehnjährigen Jubiläum des Spitzengesprächs von 1978 brachten jetzt erhebliche Belastungen und Reibungen in den Beziehungen von Staat und Kirche: Zunächst im November/Dezember letzten Jahres die Aktion des Staatssicherheitsdienstes und der Staatsanwaltschaft gegen die „Umweltbibliothek" in der Ostberliner Zionsgemeinde (vgl. HK, Januar 1988, 6f.), dann die Ereignisse nach den Festnahmen bei der offiziellen Gedenkveranstaltung für Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht am 17. Januar dieses Jahres.

Fürbittgottesdienste und Kontaktbüros

Unter den am Rand der Demonstrationen Festgenommenen (zum größten Teil handelte es sich um DDR-Bürger, die einen Ausreiseantrag in die Bundesrepublik gestellt hatten) befanden sich auch Mitarbeiter der „Umweltbibliothek" und der „Kirche von unten" sowie der Liedermacher *Stephan Krawczyk,* der in der letzten Zeit nur noch in kirchlichen Räumen auftreten konnte. Eine Woche später wurden mehrere Mitglieder der Initiative „Frieden und Menschenrechte" verhaftet; dieser unabhängigen Menschenrechtsgruppe hatte schon die Razzia in der Zionsgemeinde gegolten.

Am 21. Januar äußerte sich die *Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg* in einer ersten Stellungnahme zu den Festnahmen. Sie trete für die Freilassung aller Inhaftierten ein. Sie habe Rechtsanwalt Vogel beauftragt, „für die betroffenen Personen, die einen Ausbürgerungsantrag gestellt haben, besondere Bemühungen zur Entlassung aus der Staatsbürgerschaft der DDR einzuleiten". Die Kirche bemühe sich in besonderer Weise um die Inhaftierten, die in der DDR bleiben wollten. Das Stadtjugendpfarramt sei beauftragt, bis zur Klärung der anstehenden Probleme zu Fürbittandachten einzuladen. „Die Kirchenleitung wird sich daran beteiligen, die Anwälte einladen und für Gelegenheit zu Rückfragen und Aussprache sorgen." In Einvernehmen mit dem Generalsuperintendenten von Berlin, so der letzte Punkt der Erklärung, werde ab dem 21. Januar ein Kontaktbüro ständig erreichbar sein.

Vom 18. Januar bis zum 5. Februar fanden in Ostberliner Kirchen fast täglich *Fürbittgottesdienste* statt, die gleichzeitig auch Informationsveranstaltungen über den aktuellen Stand der Ereignisse waren. Die Besucherzahlen stiegen so stark an, daß es teilweise schwierig wurde, Kirchen zu finden, die die Gottesdienste aufnehmen konnten: Am 4. Februar kamen zum Gottesdienst in der Gethsemane-Kirche etwa 3000 Menschen zusammen. Auch in zahlreichen anderen Städten der DDR wurden solche Fürbittgottesdienste abgehalten, in Weimar ebenso wie in Dresden, in Zwikkau wie in Cottbus. Neben dem Berliner Kontaktbüro wurden auch in Leipzig und Dresden solche kirchlichen Anlaufstellen eingerichtet.

Die Fürbitt- und Solidaritätsgottesdienste sowie die Einrichtung der Kontaktbüros waren die eine Seite der kirchlichen Aktivitäten. Gleichzeitig stand die evangelische Kirche in den Wochen nach der Demonstration vom 17. Januar in ständigem Kontakt mit den staatlichen Stellen, durch die von ihr beauftragten Anwälte (die wichtigste Rolle spielte wie auch schon nach der Aktion gegen die „Umweltbibliothek" der Rostocker Anwalt *Wolfgang Schnur*) und durch Gespräche von Kirchenrepräsentanten mit Regierungsvertretern. Welche Probleme diese Vermittlerposition mit sich brachte, wurde in einer Erklärung des Synodalpräses der Berlin-brandenburgischen Kirche, *Manfred Becker,* am 27. Januar beim Gottesdienst in der Berliner Galiläa-Kirche deutlich: „Die einen wünschen, daß wir die jetzt Verhafteten mit einem Glorienschein umgeben und uns total mit allem, was sie wollen, identifizieren. Andere wollen, daß wir alle beschwichtigen, alles kanalisieren, so daß das Aufbegehren zugedeckt werden kann. Wir werden weder das eine noch das andere tun" (zit. nach Frankfurter Rundschau, 6.2.88).

Becker stellte in seiner Erklärung auch fest, er habe vor den Risiken der Aktion vom 17. Januar gewarnt. Auch in der zweiten Stellungnahme der Berlin-brandenburgischen Kirchenleitung zu den Ereignissen (vom 30. Januar) hieß es unter Punkt 3: „Die Kirchenleitung kann die Aktivitäten am Rand der Demonstration zu Ehren von Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg nicht gutheißen." Zwar trat die Kirche für die Freilassung aller Verhafteten ein, machte aber immer einen Unterschied zwischen denen, die einen Ausbürgerungsantrag gestellt hatten (aus der Gruppe „Staatsbürgerschaftsrecht" rekrutierte sich der größte Teil der am Rand der Demonstration Festgenommenen), und denjenigen, die ihren Platz in der DDR sahen. Bei einem Fürbittgottesdienst meinte der Berliner Generalsuperintendent *Günter Krusche,* er sei traurig über jeden, der die DDR verlasse. Billigen könne er eine solche Entscheidung nicht, „aber wir sind nicht die Richter über andere". Daß die Fürbittgottesdienste nach dem 5. Februar in dieser Form nicht weitergeführt wurden, hatte offenbar nicht zuletzt damit zu tun, daß sie immer mehr zum Treffpunkt von Aus-

reisewilligen wurden, die über ihr Anliegen diskutieren und die Kirche um Unterstützung bitten wollten. Die Kirche, so ein Mitarbeiter des Kontaktbüros, sei zu der Auffassung gekommen, daß es zum gegenwärtigen Zeitpunkt besser sei, Ausreisewillige in Einzelgesprächen zu beraten, anstatt durch öffentliche Ereignisse Öl ins Feuer zu gießen.

Die Ankündigung von Krusche, die Berlin-brandenburgische Kirche werde vom 8. Februar an ausreisewilligen Bürgern, die auf ihren Antrag noch keine Antwort bekommen hätten, beraten und seelsorglich begleiten, führte dazu, daß sich in den frühen Morgenstunden des 8. Februar Hunderte von Menschen vor der evangelischen Generalsuperintendentur versammelten. Tags darauf gab Krusche bekannt, sein Angebot sei in größerem Umfang als erwartet in Anspruch genommen worden; daher sei eine sinnvolle Betreuung nicht möglich. Konsistorialpräsident *Manfred Stolpe* appellierte in diesem Zusammenhang an den Satz, sich der Sorge der Antragsteller anzunehmen und durchschaubare humanitäre Regelungen zu schaffen.

Eine undankbare Vermittlerrolle

Zu diesem Zeitpunkt waren alle im Zusammenhang mit der Demonstration Festgenommenen wieder aus der Haft entlassen und zum größten Teil in die Bundesrepublik ausgereist. Schon wenige Tage nach der Demonstration verließen diejenigen Festgenommenen die DDR, die schon früher einen Ausreiseantrag gestellt hatten. *Stephan Krawczyk* und seine Frau *Freya Klier*, gegen die wegen „landesverräterischer Tätigkeit" ermittelt wurde, stellten offenbar angesichts der Drohung mit einer langjährigen Haftstrafe einen Ausreiseantrag und wurden aus der DDR entlassen. Auch diejenigen Festgenommenen, die zunächst zu mehrmonatigen Freiheitsstrafen wegen „Zusammenrottung" verurteilt wurden, kamen frei. Die Mitbegründerin der „Kirche von unten", *Vera Wollenberger*, die zu einer sechsmonatigen Freiheitsstrafe verurteilt worden war, kam am 9. Februar in die Bundesrepublik. Frau Wollenberger erhielt wie auch andere aus der Haft in die Bundesrepublik entlassene einen gültigen Reisepaß der DDR und damit die Möglichkeit zur Wiedereinreise.

Welche Faktoren die Entscheidung der DDR, auf eine weitere Strafverfolgung zu verzichten und die zunächst eingeschlagene harte Linie zu korrigieren, letztlich bestimmten, muß offenbleiben. Es spricht allerdings viel für die Deutung eines Kommentars der „Frankfurter Rundschau" (4.2.88): „Die Mehrheit der DDR-Führung hat offenbar begriffen, daß sie beim Versuch, die Unruhe im Lande mit Hilfe der Justiz allein zu erledigen, mehr verlieren als gewinnen würde." Die Kirche hat damit eines ihrer Ziele, die Freilassung der Inhaftierten erreicht, aber nicht auf die Weise, wie es in der Stellungnahme der Berlin-brandenburgischen Kirche vom 30. Januar zum Ausdruck kam: „Die Kirchenleitung tritt dringend dafür ein, die laufenden Verfahren so abzuschließen, daß das friedliche Zusammenleben der Menschen in unserem Land gefördert und positive Entwicklungen in unserer Gesellschaft nicht behindert werden. Das ist nach ihrer Auffassung nur durch volle Ausschöpfung aller rechtlichen Mittel möglich."

Die *Probleme der evangelischen Kirche* in der DDR sind durch den Teilrückzug von Staats- und Parteiapparat nicht geringer geworden. Die Gottesdienste und Solidaritätsaktionen nach dem 17. Januar haben wie schon die Vorgänge um die Umweltbibliothek und zuletzt die ökumenische Versammlung zu „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" Mitte Februar in Dresden gezeigt, wie viele Erwartungen sich bei unangepaßten und veränderungsgesinnten DDR-Bürgern auf sie richten, wie sehr gerade jetzt der Freiraum gebraucht wird, den sie bietet. In ihrem Bemühen, zu vermitteln und Konfrontation abzubauen, gerät sie aber leicht in Verdacht, zu sehr mit dem Staat zu paktieren. Stephan Krawczyk meinte nach seiner Ausreise in die Bundesrepublik, die Kirche habe nach den Ereignissen um die Luxemburg-Liebknecht-Demonstration dem staatlichen Interesse nach Ruhe und Ordnung Rechnung getragen. Diese Gratwanderung ist aber wohl der einzige Weg, auf dem sie ihrem Auftrag in der gegenwärtigen Situation gerecht werden kann.

Die Erklärung von Kardinal Meisner

Nicht direkt in die Vorgänge involviert war die katholische Kirche der DDR. Ein Brief des Bischofs von Berlin, Kardinal *Joachim Meisner*, an alle Priester und Diakone im Ostteil des Bistums zeigte aber deutlich, daß die Ereignisse nach der Demonstration vom 17. Januar auch im DDR-Katholizismus Wellen geschlagen haben (mindestens in einer katholischen Gemeinde fand ein Fürbittgottesdienst statt). In dem vom 1. Februar datierten Schreiben wünschte der Kardinal den „mittlerischen Bemühungen, die von den evangelischen Kirchenverantwortlichen ausgehen", den ersehnten Erfolg. Gleichzeitig kritisierte Meisner nicht nur die Verwendung des Begriffs „Gotteslästerung" in einem Artikel des „Neuen Deutschland" für die Aktion der Ausreisewilligen bei der Luxemburg-Liebknecht-Demonstration, sondern auch die Fürbittgottesdienste in den evangelischen Kirchen: Wenn ein Gottesdienst nicht mehr zunächst der Gottesverehrung diene, sei das nach katholischem Verständnis ein fragwürdiges Unterfangen. Zweifellos steht die evangelische Kirche in der DDR in der Gefahr, sich durch Gruppen instrumentalisieren zu lassen, die der Kirche als Kirche und ihrem eigentlichen Auftrag fernstehen. Aber es handelt sich hier beileibe nicht um eine rein protestantische Gefahr, vor der die katholische Kirche ganz und gar gefeit wäre: Man denke an polnische „Messen für das Vaterland".

Meisner zitierte den Anfang der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, daß Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von

heute auch Sache der Jünger seien. Es mache besorgt, „wenn Menschen ihre Heimat verlassen wollen, weil sie meinen, hier nicht mehr leben zu können" und „wenn Menschen ihrer Heimat verwiesen werden sollen, weil man sie hier nicht mehr haben möchte". In Anknüpfung an seine Predigt auf dem Dresdner Katholikentreffen vom vergangenen Sommer (vgl. HK, August 1987, 380f.) formulierte der Kardinal: „Immer aber wird auch nach Wegen zu suchen sein, wie auch katholische Christen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit der DDR nicht nur ungekränkt ihren Glauben leben können, gleichsam privat, sondern wie sie sich auch in die gesellschaftliche Verantwortung einbringen können in voller Übereinstimmung mit ihrem sich am Glauben der Kirche orientierenden Gewissen."

U. R.

Frankreich: Unmut über Bischofsernennungen

Die Politik des Heiligen Stuhls bei den Ernennungen neuer Bischöfe gehört zu den wichtigsten und umstrittensten Kennzeichen bereits der zweiten Hälfte des Pontifikats von Paul VI. (vor allem die Niederlande betreffend), erst recht aber des Pontifikats von Johannes Paul II. Sie hat in verschiedenen Ortskirchen und Ländern zu erheblichen Spannungen geführt (vgl. den Überblick von *Walter Goddijn,* Qui est digne d'accéder à l'épiscopat?, in: *Paul Ladrière / René Luneau* (Hg.), Le retour des certitudes, Paris 1987, S. 194–217). Die Tatsache, daß Frankreich in der Reihe der weltweit bekannt gewordenen und diskutierten Fälle (z. B. Rotterdam, Roermond unter Paul VI., New York, Boston, Wien, Madrid u. a. unter Johannes Paul II.) bislang nicht auftauchte, heißt nicht, daß dort nicht ähnlich verfahren wurde bzw. nicht ähnliche Probleme bestünden. Einige der jüngsten Ernennungen haben diese Problematik für die Bistümer Frankreichs jedenfalls verstärkt zutage treten lassen und auch entsprechende Kritik hervorgerufen.

Der französische Episkopat hat sich seit Herbst 1978, dem Beginn des Pontifikats von Papst Johannes Paul II., insgesamt stark verändert: In dieser Zeit ernannte Johannes Paul II. bisher 44 residierende und Weihbischöfe für Frankreich (vgl. *Henri Tincq,* Les lieutenants du pape, in: Le Monde, 4. 11. 87; die Ernennung der neuen Bischöfe von Amiens und Digne sind dort noch nicht berücksichtigt). Zum Vergleich: Paul VI. ernannte in den 15 Jahren seines Pontifikats insgesamt 71 neue Bischöfe, die Mitglieder der französischen Bischofskonferenz wurden (vgl. *Cathérine Grémion / Philippe Levillain,* Les lieutenants de Dieu, Paris 1986, S. 47).

Einflußnahmen, die im Dunkeln bleiben

Von den gegenwärtig insgesamt 118 Mitgliedern der französischen Bischofskonferenz wurde somit mehr als ein Drittel von Johannes Paul II. ernannt. Die Zahl der tatsächlichen Veränderungen im Episkopat ist aber noch höher, da bei der Vielzahl von Bischofssitzen (93) Diözesanbischöfe nicht selten von einem (kleineren) Bischofssitz auf einen anderen (größeren) „versetzt" werden. Weitere Veränderungen bzw. Ernennungen stehen bevor: Fünf Bischofssitze sind zur Zeit vakant; drei Diözesen erwarten einen Koadjutor.

In den letzten Jahren nun hat sich in Frankreich erheblicher Unmut darüber angestaut, daß die aus den Diözesen stammenden Vorschläge für bevorstehende Ernennungen von Bischöfen offenbar immer weniger beachtet werden, während der Einfluß einzelner kirchlicher Persönlichkeiten ganz offensichtlich stärker geworden ist. Das Gefüge aus lokalen (Diözese), regionalen (Kirchenprovinzen, Apostolische Regionen, Bischofskonferenz) und zentralkirchlichen (Heiliger Stuhl) Elementen sei zugunsten letzterer und anderer im Dunkeln bleibender Faktoren *aus dem Gleichgewicht geraten,* heißt es. Aus Anlaß ihrer letztjährigen ad-limina-Besuche haben sich französische Bischöfe darüber auch bei der Bischofskongregation bzw. beim Papst direkt beklagt.

Wobei – verglichen etwa mit dem Geltungsbereich des badischen und preußischen Konkordates, Teilen der Schweiz oder dem Erzbistum Salzburg – der Heilige Stuhl bei der Besetzung von französischen Bistümern ohnehin weitgehend freie Hand hat, wie es auch das Kirchenrecht (can. 377) für den Regelfall vorsieht: Über den Nuntius geht ein Dreiervorschlag („terna") nach Rücksprache mit dem Metropoliten, den Suffraganbischöfen und dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz an den Heiligen Stuhl. Im konkreten Fall Frankreichs macht dann der Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche in Zusammenarbeit mit der Bischofskongregation dem Papst einen Vorschlag, den dieser – unbeschadet seiner letztlich freien Wahl eines Kandidaten – „im allgemeinen ... annimmt" (*Joël-Benoît D'Onorio,* La nomination des évêques, Paris 1986, S. 37). (Die abweichende Regelung für Metz und Straßburg mit formeller Ernennung durch den Staatspräsidenten geht auf das napoleonische Konkordat von 1801 zurück.)

Kardinal Lustiger als „Königsmacher"

In Frankreich wird gegenwärtig auch daran erinnert, daß der derzeitige Nuntius in Paris, Erzbischof *Angelo Felici,* zu der Zeit Nuntius in den Niederlanden war, als Paul VI. die Bischöfe *Simonis* und *Gijsen* ernannte. Im Mittelpunkt der Kritik steht aber ein anderer: der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger.* Kein Name wird im Zusammenhang mit den Bischofsernennungen der letzten Jahre so häufig genannt wie der seine.

Seit seiner Berufung nach Paris als Nachfolger von Kardinal *Marty* – der auch Vorsitzender der Bischofskonferenz war –, begegnet man Lustiger wegen seiner unstrittigen intellektuellen Fähigkeiten und seiner offensichtlichen Nähe zum gegenwärtigen Papst mit ebensoviel Respekt wie Reserviertheit. Lustiger verdankt Johannes Paul II. eine *beispiellose Blitzkarriere.* Gerade sie scheint ihn in den Augen nicht weniger französischer Katholiken suspekt zu machen: 1979 wurde der damalige Pfarrer einer Pariser Gemeinde zunächst zum Bischof von Orléans, knapp 14 Monate später zum Erzbischof von Paris ernannt; weitere zwei Jahre danach erhob ihn der Papst zum Kardinal. Lustigers Rückhalt in der Bischofskonferenz hält sich z.Z. allerdings noch in Grenzen: Bei der Wahl von Kardinal *Decourtray* zum neuen Konferenzvorsitzenden im November letzten Jahres erhielt er in allen Wahlgängen etwa zwei Dutzend Stimmen.

Seine herausgehobene Position als Erzbischof von Paris sichert ihm aber auch ohne das Amt des Vorsitzenden großen Einfluß. Im Laufe seiner noch kurzen Amtszeit ist er zum meistgefragten Sprecher der französischen Kirche in den säkularen Medien jedweder Couleur geworden. Mit dem Papst verbindet ihn (er ist gebürtiger Jude und wurde erst im Alter von 13 Jahren getauft) nicht nur seine polnische Herkunft, sondern auch ein offensiv-selbstbewußter Führungsstil, wie man ihn unter französischen Bischöfen lange nicht mehr gewohnt war. Für ihn wie auch das kulturelle Klima in Frankreich ist es nicht untypisch, daß er außerhalb der Kirche z.T. stärker Gehör findet als innerhalb der Kirche.

Innerkirchlich auf Bedenken stößt vor allem sein Ruf des „Königmachers" bei Bischofsernennungen. Abgesehen von seiner persönlichen Nähe zum Papst, begünstigt ihn dabei die Tatsache, daß er als einziger Franzose Mitglied der beiden für Bischofsernennungen wichtigsten römischen Instanzen ist, des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche und der Bischofskongregation.

Auch in Frankreich sind bei Bischofsernennungen in den letzten Jahren vielfach solche Kandidaten zum Zuge gekommen, die über die im Kirchenrecht (can. 378) genannten Kriterien hinaus die bekannten Eigenschaften des *neuen Typs von Bischöfen* erfüllen: intellektuelle und pastorale Nähe zum Papst, Zuverlässigkeit im Sinne Roms in den umstrittenen moraltheologischen Fragen.

Die neuen Bischöfe gelten als „spiritueller"

Bezeichnend ist, daß inzwischen in Frankreich auch die Arbeitsbereiche gewechselt haben, aus denen sich die neuen Bischöfe vorrangig rekrutieren. Früher kamen die Kandidaten vorzugsweise aus den verschiedenen Bewegungen der *Action Catholique.* Sehr viele waren geistliche Assistenten in einer ihrer spezialisierten Organisationen. Inzwischen ist das Laienapostolat heute nur mehr ein Feld unter mehreren (vgl. Grémion/Levillain, a.a.O., S. 236). Die heute neuernannten Bischöfe kommen überwiegend aus Pfarreien, aus dem kirchlichen Lehrbetrieb, aus den Seminaren; auch manche Ordensleute sind darunter. Die neuen Bischöfe gelten – je nach Standort – als „spiritueller" bzw. als „vermeintlich spiritueller".

Interessant ist, daß Lustiger persönlich nicht nur vorgeworfen wird, er bevorzuge Kandidaten eines ganz bestimmten spirituellen Profils und drücke sie an den örtlichen und regionalen Instanzen vorbei durch. Mehr oder weniger offen wird auch kritisiert, nicht selten sei dabei obendrein eine mehr oder weniger persönliche Bekanntschaft mit ihm ausschlaggebend. Als Lustiger nahestehend gelten etwa neben anderen die neu ernannten Bischöfe von Metz und Bellay (Département Ain), *Pierre Raffin* und *Guy Bagnard.* Beide kennt der Pariser Erzbischof von ihrer Arbeit in der neu gegründeten Pariser Ausbildungsstätte für Priesteramtskandidaten, dem Seminaire Saint Augustin, Bagnard war außerdem langjähriger Leiter des betont traditionell ausgerichteten Priesterseminars von Paray-le-Monial.

Die Ernennung von Raffin, er war zuletzt Generalsekretär der Pariser Provinz seines Ordens, gilt zudem noch aus zwei Gründen als ungewöhnlich: Er ist Dominikaner; sein Lebenslauf in der „Documentation Catholique" (Nr. 1949, S. 1030) endet mit dem Hinweis darauf, daß der letzte Dominikaner, der in Frankreich zum Bischof ernannt wurde, in der Mitte des 17. Jahrhunderts Monsignore *Michel Mazarin,* der Bruder des berühmten Kardinal *Jules Mazarin,* gewesen sei. Und obendrein wurde in Metz mit Verwunderung registriert, daß mit Raffin jemand ernannt wurde, der zwar im (französisch-)lothringischen Nancy geboren wurde und dessen Eltern eine Zeitlang in Metz gelebt haben, der aber mit den besonderen Verhältnissen in diesem Teil Frankreichs kaum vertraut ist und kein Deutsch spricht.

„Männer des Apparates oder Hirten?"

Die Kritik an Lustiger nimmt auch deswegen zu, weil der Kardinal bei seiner Ernennungs- und Leitungspolitik mit römischen Instanzen keineswegs immer eine glückliche Hand hatte. Am augenscheinlichsten wurde dies im Fall des Karmeliters und Fachmanns für Therese von Lisieux, *Guy Gaucher.* Auch auf Betreiben Lustigers nahm Gaucher trotz eigener Bedenken die Ernennung zum Bischof von Meaux an, nachdem zuvor der frühere Amtsinhaber *Louis Kuehn* und dessen Weihbischof *Yves Bescoud,* ohne die Altersgrenze erreicht zu haben, ihre Ämter niedergelegt hatten. Wenige Monate nach seiner Ernennung und Weihe verzichtete Gaucher seinerseits auf das Amt – aus gesundheitlichen Gründen. Inzwischen ist er Weihbischof des Bischofs von Bayeux und Lisieux. Der ehemalige Bischof von Meaux ist jedoch kein Einzelfall. Einige der Ernannten tun sich schon rein physisch schwer mit ihrem neuen Amt. Manche sind den Leitungsaufgaben als Bischof kaum gewachsen. Es seien „Irrtümer" begangen worden, gesteht man auch in der Pariser Nuntiatur ein.

Dies zeigt die offensichtlichen Grenzen der Versuche Lustigers, dem – wie er es in seinem neuesten Interview-Buch „Le Choix de Dieu" (Paris 1987) ganz allgemein andeutet – charismatischen Element in der Kirche zu seinem Recht zu verhelfen: „Jemanden zum Priester oder Bischof ernennen, setzt eine Wahl voraus, und zwar nicht nur auf der Grundlage von Fähigkeiten bzw. der Eignung für eine Aufgabe, sondern mehr noch auf der Grundlage von etwas anderem, dem Willen Gottes" (S. 440). Und was er im Zusammenhang mit dem Thema „Bischofsernennungen" sagt, könnte ebenso gut ein Rechtfertigungsversuch seiner Einflußnahme auf Bischofsernennungen sein: „Wer regiert die Kirche? Männer des Apparates oder Hirten? Wie wird die Autorität übertragen – durch Sakramente oder andere Qualifikationen und Verfahren?" (S. 439)

Selbst wenn der Heilige Stuhl und vor allem der Nuntius in Paris in Zukunft den Empfehlungen von Kardinal Lustiger etwas zurückhaltender gegenüberstehen sollten, das Problem – nämlich das geringe Gewicht der von den zuständigen Bischöfen vor Ort gemachten Vorschläge, ganz zu schweigen von denkbaren und wünschenswerten Beteiligungsformen der Laien – ist dadurch nicht beseitigt.

K. N.

Haiti: Vakuum nach der Diktatur

Mit den Wahlen vom 17. Januar – es sollten die ersten freien Wahlen seit 30 Jahren werden – ist eine demokratische Zukunft des Karibikstaates Haiti auch zwei Jahre nach dem Ende der Duvalier-Diktatur keineswegs gesichert. Am 7. Februar trat mit *Leslie Manigat* ein neuer Präsident sein Amt an, der im In- und Ausland als Gegner des alten Regimes und fähiger Politiker reputiert wäre, ließen die offensichtlich von der Armee manipulierten Wahlen, die ihm zur Macht verhalfen, nicht doch erhebliche Zweifel an seiner demokratischen Legitimität aufkommen.

Wahlen, die zur Farce wurden

Manigat und seine Regierung stehen zunächst vor der Aufgabe, Ruhe in einem bitterarmen, überbevölkerten Land zu schaffen, in dem die Anarchie Tradition hat. Auf den Sturz *Jean-Claude Duvaliers* („Baby Doc") im Februar 1986 und das Ende seiner und seines Vaters Bereicherungsdiktatur, das die Bevölkerung stürmisch und wie im Rausch feierte, folgte die Übergangsregierung des „Nationalen Regierungsrats (CNG)" unter General *Henri Namphy,* Oberbefehlshaber der Streitkräfte. Sie war von blutigen Unruhen und von einem beispiellosen Parteien- und Interessenwirrwarr gekennzeichnet. (Zu Beginn des Wahlkampfes bewarben sich 200 Kandidaten um die Präsidentschaft.) Die blutige Rache an den „Tontons Macoutes", der gefürchteten Miliz des Diktators, und Plünderungen der aufgebrachten Bevölkerung in den Häusern und Geschäften seiner geflohenen Anhänger führten noch im Februar zur Ausrufung des Notstands. Im März verließen 4 von 7 Mitgliedern den von der Armee kontrollierten Nationalen Rat; bei Zusammenstößen zwischen Demonstranten und Soldaten gab es erste Todesopfer.

Obwohl General Namphy bereits im Juni freie Wahlen für November 1987 ankündigte, nahm die Unruhe in der Bevölkerung zu. Im November 1986 riefen 52 Oppositionsparteien zum Generalstreik auf mit dem Ziel, den Nationalrat zu stürzen. Parallel zu den von Namphy widerwillig vollzogenen politischen Maßnahmen, die eine demokratische Entwicklung einleiten sollten, wuchs der Unwille in der Bevölkerung über die ungebrochene Macht der Armee, den überall spürbaren Einfluß der Duvalieristen und das Wiederauftauchen der „Macoutes".

Nach dem *Inkrafttreten der neuen Verfassung* im April 1987 kam es zwischen dem regierungsunabhängigen Wahlausschuß CEP und dem Nationalrat zu einem Kräftemessen, das von blutigen Straßenkämpfen begleitet wurde. In den Wochen vor dem Wahltermin nahmen die Gewalttätigkeiten zu, mindestens 30 Menschen, darunter die Präsidentschaftskandidaten *Yves Volel* und *Sylvio Claude,* wurden ermordet. Als am Wahltag, dem 29. November, Terrorkommandos im Auftrag der alten Machthaber die Hauptstadt Port-au-Prince überzogen, setzte der CEP die Wahlen ab.

Das *Scheitern der November-Wahlen* machte die politischen Machtverhältnisse in Haiti deutlich, die der neue Präsident auf die kurze Formel gebracht hat: „Ohne die Armee geht in diesem Land nichts". Der *zweite Anlauf am 17. Januar* brachte Scheinwahlen mit gefälschten Ergebnissen. Der Nationale Rat hatte zuvor ein neues Wahlgesetz verabschiedet, das einer Abschaffung freier und geheimer Wahlen gleichkam und dem Wahlbetrug Tür und Tor öffnete. So registrierten Beobachter am Wahltag denn auch zahlreiche Unregelmäßigkeiten wie mehrfache Stimmabgabe etc. Die wichtigsten Parteien nahmen an den Wahlen erst gar nicht teil und hatten zum Boykott aufgerufen. Oppositionelle und kirchliche Beobachter bezifferten die Wahlbeteiligung auf zwischen 2 und 15 Prozent; nach offiziellen Angaben lag sie bei 35 Prozent. Manigat und seine „Vereinigung der Nationalen und Fortschrittlichen Demokraten (RDNP)" errangen danach 50,29 Prozent der Stimmen. Zum ersten Wahltermin hatten sich 70 Prozent der wahlberechtigten Bürger in die Register eintragen lassen.

Die programmatische Aussage des neuen Präsidenten, „die Versöhnung der Nation" sei sein vorrangiges Ziel, deckt sich mit dem in zahlreichen Stellungnahmen der katholischen Kirche manifesten Anliegen der katholischen Kirche, die in Haiti eine gesellschaftliche Kraft von beträchtlichem Ansehen ist. Allerdings verbinden die

Bischöfe ihre Aufrufe zur Versöhnung mit der Forderung nach einer demokratischen Staatsordnung und sozialer Gerechtigkeit, weshalb ihnen Präsident Manigat „eine gewisse Linkslastigkeit" vorhält.

Nach dem Ende der Diktatur hat sich die Kirche bald von dem neuen Regime distanziert und – mehrfach gemeinsam mit dem Protestantischen Kirchenbund – die demokratischen Zusagen der Regierung Namphy angemahnt.
Bereits zum ersten Jahrestag des „befreiten Haiti" hatte die *Bischofskonferenz* der Regierung schwere Versäumnisse vorgehalten, vor neuen Gewaltausbrüchen gewarnt und über Übergriffe der Armee und paramilitärischen Trupps geklagt, die die Bevölkerung in Angst und Schrecken versetzten. Ende August vergangenen Jahres veröffentlichten die Bischöfe dann eine *Erklärung* „Antworten der Bischofskonferenz auf einige die Kirche in Haiti bedrängende Fragen", die Spannungen innerhalb der Kirche zum Hintergrund hatte. Das Papier hat einen eindeutig mahnenden Charakter und sollte in der explosiven politischen Lage vor den Wahlen offenbar die Gemeinschaft von Bischöfen, Klerus und Kirchenvolk stärken. Die Bischofskonferenz warnte in dem Schreiben *vor der politischen Instrumentalisierung* der christlichen Basisgemeinschaften und ersten Anzeichen einer „Volkskirche", verurteilte sowohl den Marxismus als auch den liberalen Kapitalismus und empfahl einen „dritten Weg". Die Erklärung lag in Inhalt und Diktion ganz auf der Linie päpstlicher und vatikanischer Verlautbarungen zur Thematik; kirchliche Gesprächspartner gaben an, sie entspreche einem Wunsch des Apostolischen Nuntius.

Tatsächlich hielt eine kleine Anzahl der 450 in Haiti tätigen Priester die Kritik der Bischöfe an der Übergangsregierung für unzureichend. Der bekannteste unter ihnen, der Salesianerpater *Bertrand Aristide,* kämpft nach eigenen Aussagen für eine vollständige „Demacoutisierung" des Landes, „die Kirche inbegriffen". Der von der Theologie der Befreiung inspirierte Priester predigt von einem neuen Haiti, „in dem Gott für das Volk Partei ergreift"; er ist mehrmals mit dem Tode bedroht worden. Als der Orden ihn 1986 in eine weniger exponierte Pfarrei versetzen wollte, baten Tausende aus der Gemeinde mit Erfolg um seine Rückkehr.

Bischöfe vermeiden offene Konfrontation

Pater Aristide und einige andere gleichgesinnte Priester sind aus der Erfahrung ihrer pastoralen Arbeit unter den Armen kämpferischer und politisch aktiver, als es dem Episkopat lieb ist, doch wäre es übertrieben, von Spaltungstendenzen in der haitischen Kirche zu sprechen. Zu sehr teilt die Kirche insgesamt die Enttäuschungen und Sorge der Bevölkerung über die andauernde Gewalt und Gegengewalt, die sich im letzten Jahr auch gegen Kirchenvertreter und kirchliche Einrichtungen zu wenden begann.

Bei aller Kritik suchten die Bischöfe die offene Konfrontation mit dem Regime zu vermeiden. „Wir stehen auf der Seite des Volkes", hieß es wiederholt in ihren Erklärungen. Zu den letztlich erfolgreichen *Wahlverhinderungsversuchen der Militärs* schrieben sie im Dezember: „Leider ist der Wille des Volkes von antidemokratischen und kriminellen Kräften durchkreuzt worden. Warum vertraut man dem Volk nicht, warum hält man es wie ein Kind, um nicht zu sagen wie einen Sklaven?" Die Wahlen vom Januar bezeichneten die Bischöfe als „weder frei noch rechtmäßig und ehrlich". In derselben Stellungnahme (23.1.88) klagten sie über die „anhaltende systematische Beschuldigung der Kirche", sie habe Parteipolitik zugunsten bestimmter Kandidaten betrieben und so die Unruhe im Volk geschürt. Gleichzeitig fordern sie jedoch alle politischen und gesellschaftlichen Kräfte zu einem „ehrlichen Dialog zum Wohl des Volkes" auf.

Aus der Reihe der um Zurückhaltung bemühten Hierarchie trat wiederholt der Bischof von Jérémie, *Willy Roméus.* Am Tag nach den durch Mord und Terror verhinderten November-Wahlen warf er der Regierung Namphy vor, die Verfassung seit ihrer Verkündigung fortwährend verletzt zu haben. Die Anklagen gipfelten in der Feststellung, der Nationalrat habe sich mit dem „Macoute"-Flügel der Armee und den Altduvalieristen gegen das Volk verbündet. Er forderte öffentlich den Rücktritt des Nationalrats.

Unter der Regierung Manigats, der der Kirche (und allen Religionen – damit auch dem Voodoo-Kult, der eine politisch-gesellschaftlich integrierende konservative Kraft in Haiti darstellt) bei seinem Amtsantritt freie Entfaltungsmöglichkeiten zugesichert hat, wird die Kirche zwischen zwei Extremen ihren Weg suchen müssen. Die Bischöfe scheinen insgesamt geneigt, ihr direktes politisches Engagement mit dem Sturz der Diktatur als beendet anzusehen; der mahnende Tenor des Hirtenbriefes vom 28. August war ein deutliches Signal in diese Richtung.
Kritische Stimmen aus dem Klerus warnen vor einem gänzlichen Rückzug der Kirche, die sich in Zukunft mit fallweisen Stellungnahmen begnügen könnte. Das mit dem Fall der Diktatur entstandene Vakuum in einer Gesellschaft, die, aus sozial und kulturell entwurzelten Sklaven geboren und durch Jahrhunderte der Despotie ausgeliefert, nur geringe Strukturerneuerung und schwache Integrationsmerkmale aufweist, sei eine Herausforderung für die Kirche, die einzige repräsentative Kraft des Volkes.

Wenn sie sich ihr entziehe, so wird argumentiert, habe die Bevölkerung des ärmsten lateinamerikanischen Staates wie in der Vergangenheit nur wieder die Möglichkeit der verzweifelten Revolte, die mit ideologisch zielgerichteten Revolutionen anderer Länder des Subkontinents nicht zu vergleichen seien. Gerade in den christlichen Basisgemeinschaften, kreolisch „Ti Legliz" – kleine Kirchen –, sieht der gesellschaftspolitisch engagierte Teil des Klerus einen Ort, an dem Gemeinschaft, Bewußtsein und Bürgerverantwortung sich entwickeln könnten. *G. B.*

Tiefenpsychologie und Exegese?

Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns

An der Diskussion über Eugen Drewermanns tiefenpsychologisch orientierte Schriftauslegung haben sich bisher vor allem Exegeten beteiligt (vgl. HK, Juni 1985, 275–279). Daß auch von seiten der Psychologie kritische Fragen an den so erfolgreichen wie umstrittenen Paderborner Theologen und Therapeuten zu stellen sind, zeigt der folgende Beitrag von Anton Alois Bucher. Bucher, Theologe und Psychologe, ist Assistent am Seminar für Religionspädagogik des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Mainz.

In den letzten Jahren hat der in Paderborn tätige Dogmatiker und Psychotherapeut *Eugen Drewermann* in weiten theologischen Kreisen, speziell unter Exegeten, für Aufsehen gesorgt und in gleichem Maße begeisterte Zustimmung gefunden wie entschiedene Ablehnung erfahren. 1984 und 1985 erschienen im Walter Verlag (Olten & in Freiburg i. Br.) die beiden wuchtigen Bände „Tiefenpsychologie und Exegese", in denen er einen Generalangriff auf die historisch-kritische Exegese lanciert und gefordert hat, diese in eine „archetypische Bibelhermeneutik" zu transformieren.

Überbrückung der Kluft zwischen Bibel und Gegenwart

In Anbetracht der Tatsache, daß die Bibel für viele Christen zum toten Buch verkümmert ist, dessen Botschaft nicht mehr wirklich erfahren wird und nichts mehr bewirkt, ist Drewermanns grundsätzliche Forderung nach „Gleichzeitigkeit der Erkenntnis" (Band I, 58 ff.), d. h. nach einer wirklichen „Begegnung" zwischen Bibel und Hörer unaufgebbar. Zu Recht wendet sich Drewermann deshalb gegen „das erfahrungslose Sprechen von fremden Erfahrungen" nicht nur in der Exegese (Band II, 13 ff.); gegen die Eliminierung der Bilder, Symbole und Rituale aus Theologie und Kirche (II, 18 ff.); gegen die „Entzweiung von Dogmatik und Exegese" (I, 31 ff.) und gegen die Verbreiterung der historischen Kluft zwischen Bibel und Gegenwart durch einen ausschließlich philologistischen Umgang mit der Heiligen Schrift (I, 24 f. u. ö.). Unaufgebbar ist auch sein Anliegen, auch und gerade im religiösen Bereich und damit besonders in der *Kirche* die Emotionen zum Zuge kommen zu lassen und dem heilenden, psychologisch gesprochen: dem therapeutischen Potential der Bibel Raum zu gewähren.

Welches ist nun aber das Rezept, das Drewermann zur Überwindung der gegenwärtigen Krise anzubieten hat? Wie soll speziell die historisch-kritische Exegese, welcher Drewermann noch und noch unterstellt, am Erfahrungsdefizit der Theologie mitschuldig zu sein, aus der Sackgasse herausgeführt werden, in die sie sich, weil sie sich den Rationalitäts- und Objektivitätskriterien der Neuzeit verschrieben habe (I, 28 ff.), selber hineinmanövriert habe? Drewermanns Antwort ist unmißverständlich: Die *Tiefenpsychologie* soll „die Exegese insgesamt vom Kopf wieder auf die Füße stellen" (I, 16). Angesichts der Tatsache, daß ohne die historisch-kritische Methode, die der neoscholastischen Exegese gegenüber befreiend gewirkt hat, das II. Vatikanum kaum möglich gewesen wäre, hätte man freilich auch von Drewermann einiges Lob erwarten dürfen.

Seit dem Erscheinen der beiden Bände ist Drewermann von Exegeten heftig angegriffen worden, zuletzt von *Gerhard Lohfink* und *Rudolf Pesch* in ihrer „Streitschrift": „Tiefenpsychologie und keine Exegese" (Stuttgart 1987). Seltsamerweise haben Psychologen zu Drewermanns Programm bisher geschwiegen, was insofern bedenklich ist, als er ja dieses generell als *„psychologisch"* gekennzeichnet hat.

C. G. Jung als psychologischer Hintergrund

Schon ein kurzer Blick in die umfangreichen Literaturverzeichnisse bei Drewermann zeigt, daß er von der klassischen Tiefenpsychologie von Sigmund Freud und C. G. Jung herkommt. Freud wird als Entdecker des Unbewußten und als Inaugurator der Psychoanalyse zwar gewürdigt. Doch Drewermanns eigentlicher psychologischer Gewährsmann ist C. G. Jung, dessen Komplexe, bzw. Analytische Psychologie als „gelungene Therapie" des neurotischen Ansatzes von Freud gelobt wird (I, 15).
Eine zentrale Annahme bei C. G. Jung – und im Anschluß an ihn auch bei Drewermann – besagt, es gebe neben dem *persönlichen* Unbewußten, das aus lebensgeschichtlich bedingten Verdrängungsprozessen resultiert, auch ein sogenanntes *kollektives* Unbewußtes, das als Niederschlag all jener Erfahrungen erklärt wird, die die menschliche Gattung von ihren Anfängen an gemacht hat. In dieser „Kollektivpsyche" ortet Jung – und mit ihm Drewermann – die sogenannten *Archetypen* (vgl. Jung, C. G.: Gesammelte Werke, Band 9/1). Diesem Begriff kommt nicht nur innerhalb der Jungschen Psychologie, sondern gleichermaßen in Drewermanns Psychotherapie, Theologie und auch Exegese eine zentrale Bedeutung zu. So soll, um die Bedeutsamkeit der Bibel für den heutigen Menschen zurückzugewinnen und für die Zukunft zu sichern, die historisch-kritische Methode generell in eine *„archetypische Hermeneutik"* transformiert werden (I, 15; 71 u. ö.); zudem seien die archetypischen Bilder „in Wahrheit als einzige imstande, die kollektive und individuelle Angst zu bannen", die für unser rationalistisches Zeitalter bezeichnend sei (I, 245); ja von unserem Umgang mit den Archetypen des kollektiven Unbewußten hänge die Zukunft der Religion in toto ab; nur die Tiefenpsychologie könne „die Verdrängungen und Abspal-

tungen des Psychischen nach Möglichkeit rückgängig machen und die ursprünglichen Quellen des Religiösen wieder freilegen" (II, 789 u. ö.).

Wie erkenntlich geworden ist, kommt dem Begriff des Archetypen bei Drewermann nicht nur in einem deskriptiv-erklärenden Sinne, sondern auch in normativer Hinsicht zentrale Bedeutung zu. Eine Grundregel wissenschaftlicher und damit auch psycho*logischer* Anstrengungen besteht in der Arbeit an ihren zentralen Begriffen und in der Widerspruchsfreiheit der Definition und Verwendung ihrer Begriffe. Innerhalb der Psychologie muß darauf geachtet werden, daß die von ihr postulierten Konstrukte, d. h. ihre Annahmen über nicht direkt beobachtbare psychische Prozesse und Größen sachrichtig und in sich stimmig, psychologisch gesprochen: valide sind.
Auch der „Archetyp" ist als psychologisches Konstrukt anzusehen. Seiner Validität kommt deshalb besondere Bedeutung zu, weil es – wie wir gesehen haben – auch *normativ* verwendet wird. Wenn sich die Exegese, wie von Drewermann entschieden gefordert, den Archetypen des kollektiven Unbewußten zuwenden soll, muß Klarheit darüber bestehen, was Archetypen *sind* und ob und in welcher Modalität ein kollektives Unbewußtes überhaupt vorhanden ist.
Allerdings sind die Tiefenpsychologen mit Ausnahme der Jungianer von beiden Konstrukten nicht wirklich überzeugt worden. Geschweige denn jene Psychologen, die wie *Perrez* (Ist die Psychoanalyse eine Wissenschaft? Bern 1979) der Psychoanalyse den Status einer Psycho*logie* abgesprochen haben. So kritisierte der Psychotherapeut *Heinrich Balmer* in seiner gründlichen Studie „Die Archetypentheorie von C. G. Jung" (Heidelberg 1972) den Begriff als unklar und als „in radikalem Widerspruch zu Jungs ständiger Berufung auf die Empirie" stehend (121). Auch die mit den Archetypen eng verbundene Annahme eines „kollektiven Unbewußten" hat nur wenige Psychologen zu überzeugen vermocht.

Was „Archetyp" bei Drewermann bedeutet

Der Begriff „Archetyp" hat Theologen wohl insgesamt stärker fasziniert als Psychologen. Lohfink und Pesch verwenden ihn in ihrer Drewermann-Streitschrift selber (S. 76). In keiner der dem Autor bekannten theologischen Rezensionen ist er ernstlich bezweifelt worden.

Was ist nun aber ein Archetyp? In einem Interview (abgedruckt in: Psychoanalyse und Moraltheologie III, Mainz 1984, 260) antwortete Drewermann: „Archetypische Bilder sind Grundweisen unserer Vorstellung, in denen allein sich etwas bleibend Gültiges der Seele mitteilen kann; sie sind die eigentlichen Organe der religiösen Wahrnehmung." Diese Definition der Archetypen vermag – da es ohne sie keine Religion zu geben scheint – zunächst in ‚Ehrfurcht' zu versetzen. Bei näherer Betrachtung drängen sich aber Nachfragen auf. Denn was sind „Grundweisen unserer Vorstellung"? Etwa daß wir in den Kategorien von Raum und Zeit stehen? Und was sind „Organe der religiösen Wahrnehmung" genau? Speziell der erste Band von „Tiefenpsychologie und Exegese", der die „anthropologische und psychologische Grundlage" der in Band II durchgeführten Exegesen bildet, enthält zahlreiche weitere Definitionselemente, die wir im folgenden auflisten und prüfen wollen.
In einem recht allgemeinen Sinne soll ein Archetyp ein „Bild" sein, das mit „Grundmustern psychischen Erlebens" zu tun habe (I, 20). Weiter wird angenommen, die Archetypen seien „das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen" (I, 71), so daß sie „zeitlos" (I, 113) sein müssen und nicht soziohistorisch oder soziokulturell bedingt sein können (I, 263). Von daher spricht Drewermann der soziologischen Methode in der Exegese die Daseinsberechtigung weitgehend ab (I, 250 ff. u. ö.), deren Fruchtbarkeit insbesondere von *Gerd Theißen* (Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979) erwiesen worden ist (daß der Titel bei Drewermann fehlt, ist nicht verwunderlich). Insofern die Archetypen „zeitlos" sind, können sie vom Menschen auch nicht gebildet werden (I, 270); vielmehr liegen sie „dem subjektiven Denken und Fühlen voraus" (I, 223).

Ambivalente Manifestationen und Wirkungen

Nichtsdestoweniger sollen die Archetypen zugleich als „Niederschlag von Jahrtausenden und Jahrmillionen evolutiver Erfahrung der menschlichen Gattung" entstanden sein (I, 237). Jedenfalls liege in ihnen „echte Erinnerung" vor (I, 237); zugleich aber werden sie dem kollektiven Unbewußten zugeordnet und wird es untersagt, sie „der Sphäre des Ichs, des Bewußtseins" zuzurechnen (I, 67).

‚Präziser' wird Drewermann dort, wo er – wie vor ihm C. G. Jung – die Naturwissenschaften heranzieht, um die Evidenz der Archetypen zu sichern. So besage „der Begriff des Archetypus dasselbe, was der schon mehrfach verwendete Begriff des ‚angeborenen auslösenden Mechanismus' in der Verhaltensforschung besagt: gemeint ist hier wie dort eine angeborene, unbewußte Disposition des Vorstellens und Handelns, die unabhängig voneinander immer wieder die gleichen Formen des Denkens und Verhaltens hervorbringt" (I, 235). Auch die Neurophysiologie wird bemüht: „Ein so wichtiges Symbol wie das Mandalasymbol des Kreises z. B. läßt sich nachweislich durch die Reizung des *Stammhirns* auf den Plan rufen" (I, 230). Diese Aussage ist theologisch insofern problematisch, als nach C. G. Jung ein genuiner Ort der Offenbarung Gottes gerade in den Mandalasymbolen bestehe, so daß ein Traum, in welchem vier Kerzen vorkommen (Archetypus der Quaternität), als „Darstellung des in seiner Schöpfung sich manifestierenden Gottes" interpretiert werden konnte (GW XI, 37 ff., hier 63). Zwischen-

zeitlich sind Mandalas in diesem Sinne auch als „didaktische Grundfigur" für die religiöse Erziehung propagiert worden (*Hubertus Halbfas*, Das dritte Auge, Düsseldorf 1982, 158f.).

Manifestationsorte der Archetypen sind zunächst die Träume, woraus die Forderung abgeleitet wird, die Exegese habe „mit dem Traum und nicht mit dem Wort zu beginnen" (I, 92ff.); sodann die Märchen und Mythen (auch jene in der Bibel), in denen sich die Archetypen speziell in den ubiquitären Motiven zeigen würden (Feindliche Brüder, Ich und Schatten, Krise und Regeneration etc. etc.). Archetypen könnten aber generell verschiedenste Manifestationen annehmen, bzw. sich in *unterschiedlichsten Symbolen* ausdrücken (I, 236), was bereits C. G. Jung speziell hinsichtlich des Mutterarchetyps behauptet hatte, der „eine schier unabsehbare Menge von Aspekten" aufweise. Als „typische Formen" hatte er neben der „Amme" und der „Gottesmutter" auch „jede Hohlform (zum Beispiel Schraubenmuttern)" und vieles andere mehr aufgeführt (GW 9/1, 96). Archetypische Symbole sollen aber ihrerseits „auf eine quantitativ unendliche Zahl von Lebenssituationen anwendbar" sein „und diese qualitativ (oder besser: substantiell) umschreiben und ausdeuten" können (I, 222). Und nichtsdestoweniger wird die ambitiöse Behauptung verfochten: „Gerade in der Auslegung archetypischer Symbole (...) besteht die allergeringste Erlaubnis und Möglichkeit zur Willkür" (I, 225).

Auf die Frage, was Archetypen denn nun wirklich *sind*, läßt sich offensichtlich auch jetzt noch keine befriedigende Antwort geben. Vielleicht wird dies dann möglich, sobald der Frage nachgegangen worden ist, wie sie in der menschlichen Psyche *wirken*.
Zunächst sollen die Archetypen des kollektiven Unbewußten „von einer tiefen Weisheit sein" und das Leben des Menschen „ordnen" (I, 248). Allein dies scheint nicht auszuschließen, daß sie dem Menschen „wie *Schicksalsmächte*, mit der überlegenen Kraft von Naturgewalten, gerade als ein vorgegebenes Apriori gegenüberstehen" (I, 223). Archetypen sollen den Menschen in Lebenskrisen, speziell in Psychosen, förmlich überfluten können (I, 247). Insofern stecken in ihnen determinierende Kräfte, die auch bei ganzen Völkern wirksam werden können sollen, wobei ihnen der einzelne Mensch völlig gleichgültig zu werden scheint: „In der Welt der Archetypen sind Parolen, wie der Nationalsozialismus sie ausgab, absolut berechtigt: ‚Du bist nichts – dein Volk ist alles'; oder: ‚Ein Reich, ein Volk, ein Führer' (I, 252). Nichtsdestoweniger sollen die Archetypen dem Menschen auch als *heilende Kräfte* begegnen, als Beschwichtiger der Angst (I, 245), und „jeder Tag, an dem die Verdrängung des Unbewußten in der Theologie andauert", müsse „durch die damit verbundene Isolation der Archetypen Krisen und Verwüstungen im Leben des Einzelnen und ganzer Völker heraufbeschwören" (I, 248).
Eine wesentliche Funktion der Archetypen bestehe zudem in der Offenbarung des Göttlichen: „Der Archetypus erscheint als Macht des kollektiven Unbewußten und treibt den Mythos aus sich hervor, mit dem Ziel, Göttliches, Religiöses zur Sprache zu bringen" (I, 152) – eine „psychologische" Annahme, die ihre Herkunft von C. G. Jung ebenfalls nicht leugnen kann. Auch ein Blick auf die *Funktionsweisen der Archetypen* dürfte nur wenig geklärt, sondern im Gegenteil verwirrt, wenn nicht beunruhigt haben. Obgleich Drewermann noch und noch die Innerlichkeit bzw. den Traum als genuinen Ort religiöser Erfahrung hervorhebt (I, 13f. u. ö.) und die Individualität grundsätzlich würdigt, eignen seiner Auffassung der Archetypen deterministische und antiindividualistische Züge, die in der Gefahr stehen, Sympathie mit totalitären Ideologien und deterministischen anthropologischen Modellen hervorzurufen.

Dies war bei C. G. Jung, dem psychologischen Gewährsmann Drewermanns, nun tatsächlich der Fall und soll hier wegen der generell einseitigen Rezeption C. G. Jungs (*Heinrich Balmer:* Die Archetypentheorie von C. G. Jung. Eine Kritik. Heidelberg 1972 1f.) nicht verschwiegen werden. Die Beteuerung Drewermanns, der von Ernst Bloch an C. G. Jung gerichtete Vorwurf der „Faschismusnähe" sei „sachlich borniert" und „menschlich infam" (I, 234), läßt es nicht ungeschehen machen, daß Jung Hitler als einen vom „Archetyp Wotan Ergriffenen" begrüßte, dies in dem bei Drewermann nicht zitierten Aufsatz „Wotan" (GW X, 203–218), und daß er im Zentralblatt für Psychotherapie (Januar 1934) die Ansicht vertrat, das arische Unbewußte habe ein höheres Potential als das jüdische (vgl. dazu *Ferdinand Doucet:* Forschungsobjekt Seele, München 1971, bes. 136f.).

Unterliegt Drewermann einem psychologistischen Fehlschluß?

Was ist nun – noch einmal – ein Archetyp? Ohne schon alles aufgeführt zu haben, was sich bei Drewermann und bei C. G. Jung finden ließe, kann festgehalten werden: ein *erklärungsbedürftiger* Begriff, ein *in-valides* Konstrukt, das – weil widersprüchlich und verworren – den Gütekriterien psychologischer Forschung nicht genügt. Sofern sich die Exegese tatsächlich den Archetypen zuwenden wollte, sähe sie sich vor erhebliche Probleme gestellt: Denn soll sie sich nun den „angeborenen auslösenden Mechanismen" zuwenden? Unbewußten Bildern, die doch per definitionem nicht bewußt sind? Den Träumen? Oder den Kantischen Kategorien (vgl. I, 146f.)? Oder den ubiquitären Motiven in Märchen und Mythen (worauf sich Drewermann vornehmlich festgelegt hat; vgl. I. 165ff.)? Die Fragen mögen zynisch klingen; aber hat sie Drewermann mit seiner unklaren Begrifflichkeit nicht selbst provoziert? Hätte er sein unaufgebbares Anliegen einer wirklich erfahrenen Gleichzeitigkeit mit der biblischen Botschaft nicht auch ohne die förmliche Beschwörung solcher als „psychologisch" präzisierter, aber invalider Konstrukte vertreten können?

Fragwürdig an der „Psychologie" Drewermanns ist aber nicht nur die mangelnde Validität ihrer Kernbegriffe; noch problematischer ist es, wie unbekümmert er jenen Bereich überschreitet, für den die Psychologie zuständig sein kann und soll, nämlich die *Beschreibung und Erklärung* von menschlichem Verhalten im weitesten Sinne. Kein Psychologe, der um die Unterscheidung zwischen deskriptiven und präskriptiven Sätzen bemüht ist, würde an die Exegeten die Forderung richten, sie *sollen* ihre Arbeit mit den Träumen und nicht mit den Worten beginnen und z.B. das Kindheitsevangelium bei Mt als die symbolische Darstellung eines intrapsychischen Individuationsprozesses auslegen (I, 502ff.). Sicherlich kann es in diesem Sinne rezipiert werden. Aber wenn diese Lesart zur Norm erhoben und psychologische Methoden unbesehen als Richtlinien auch exegetischer Arbeit vorgeschrieben werden, überschreitet der „Psychologe" seinen Zuständigkeitsbereich und macht er sich eines psychologistischen Fehlschlusses schuldig.

Hermann Venetz hat deshalb in seiner Drewermann-Rezension (vgl. Orientierung 1985, 194) recht, wenn er dessen Psychologie als anfällig für die Gnosis kritisiert. Aber aus den vorausgegangenen Darlegungen ist ersichtlich geworden, daß dieses Urteil keinesfalls auf Psychologie insgesamt verallgemeinert werden darf. Eine redlichere Psychologie würde sich im Falle des Kindheitsevangeliums beispielsweise auf empirische Untersuchungen darüber beschränken, welche Erfahrungen bestimmte Probanden in ihrer Lebensgeschichte mit dieser Geschichte gemacht haben; ob sie von Kindern unterschiedlichen Alters ‚wortwörtlich' oder ‚symbolisch' aufgefaßt wird (eine kognitionspsychologische Fragestellung) etc. Die Bedeutung solcher Untersuchungen, wie sie speziell von der bei Drewermann mit *keinem* Autor vertretenen *Entwicklungspsychologie* durchgeführt werden, liegt gerade für die Praktische Theologie im allgemeinen und die Religionspädagogik im besonderen auf der Hand. Aber niemals dürfte sich der Psychologe anmaßen, eine bestimmte Lesart oder eine „exegetische" Methode als Norm zu inthronisieren.

Sehr problematisch ist auch Drewermanns Geringschätzung der Sozialpsychologie. Diese reduzierte er ohnehin auf eine karikaturistische Zerrform, auf „eine Art Reiz-Reflex-Schema Pawlowscher Hunde" (I, 231). Als ob es den Symbolischen Interaktionismus *George Herbert Meads* (Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1973) und die aus ihm hervorgegangenen Theorien nie gegeben hätte; von der sozialpsychologisch orientierten Symbolforschung ganz zu schweigen! Diese hat schon längst triftige Indizien dafür geliefert, daß Symbole – entgegen dem Verdikt Drewermanns – niemals losgelöst von ihren sozialen Bedingungsfeldern angegangen werden dürfen – und nicht allein vom Individuum aus, das ja nur in der Interaktion mit seinen Bezugspersonen – und nicht mit unbewußten Archetypen – zu dem *wird*, als was es bei Drewermann immer schon vorausgesetzt *ist*.
Die Relevanz des sozialpsychologisch orientierten Zugangs zu der bei Drewermann zentralen Symbolproblematik läßt sich an einfachen Beispielen aufzeigen. So wurde das Symbol des Kreuzes in den urchristlichen Gemeinden anders konnotiert und affektiv anders besetzt als in den Garnisonen römischer Legionen. Ein Kind, das von seiner Mutter gehaßt wurde, wird eine andere Muttersymbolik bilden als jenes, das ihre Liebe empfangen durfte.

Freilich ist – um den Ansatz Jungs und Drewermanns *heuristisch* aufzugreifen – in beiden Fällen der „Archetyp der Mutter" wirksam. Dieser inkorporiert sich aber in eine dermaßen unterschiedliche Symbolik, daß als Gemeinsames bzw. Archetypisches letztlich nur noch die wenig überraschende Tatsache übrig bleibt, daß jeder Mensch eine Mutter hat. Hat der Psychoanalytiker Hakker (in: Psyche 11/1958, 642f.) nicht doch recht, wenn er die Archetypen als „absichtlich mysteriös gehaltene Oberflächlichkeiten" kritisiert? In der Tat scheinen Jung und Drewermann mit den Archetypen solche Phänomene (anthropologische Grundkonstanten) zu meinen, die in *jedem* Menschenleben auftreten (z.B. daß jeder Mann bestimmten Frauen bzw. dem „Archetyp der Anima" begegnet). Da aber diese archetypischen Phänomene im konkreten Leben doch nicht so „gleich" bzw. „archetypisch" ausfallen, mußte von Jung und Drewermann angenommen werden, daß sich jeder Archetyp auf unterschiedlichste Weise manifestieren und unterschiedlichste Wirkungen entfalten könne. Differential- und sozialpsychologische Zugänge dürften bei diesen Fragenkomplexen (auch jenem nach der Wirkweise biblischer Symbole) differenziertere und wirklichkeitsnähere Ergebnisse erbringen und zugleich der Einmaligkeit eines jeden Menschenlebens gerechter werden.

Dennoch: das Grundanliegen bleibt berechtigt

Trotz dieser kritischen Einwände, die an Drewermann nicht zuletzt deshalb gerichtet werden mußten, um der Gleichsetzung *der* Psychologie mit der „Komplexen Psychologie" Jungs zu wehren (wie sie sich wohl nicht zuletzt aufgrund der Drewermann-Lektüre bei zahlreichen Theologen ergeben hat), muß man sich seiner grundsätzlichen Kritik an einer erfahrungsarmen Theologie stellen (auch wenn Drewermann nicht der erste ist, der sie vorgetragen hat: Vgl. *Gerhard Ebeling*: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie. In: Wort und Glaube III, Tübingen 1975). Doch erweist sich der Rückgriff auf so unklare und ideologienanfällige Konstrukte wie „Archetyp" und „Kollektivpsyche" als wenig hilfreich. Wenn die Bibel Wort des Lebens werden soll, genügt es nicht, den Weg zurück zu imaginären und unbewußten Archetypen zu fordern, was die Gefahr des Irrationalismus, der Regression und auch der willkürlichen Beliebigkeit der Auslegung in sich birgt, und eine solche „psychologische Theorie" zu bemühen, die von einem Psychoanalytiker als „ersatzreligiöser Irrationalis-

mus" bezeichnet wurde (*Alfred Lorenzer,* Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt 1981, 11). Wo Ich war, soll nicht Es werden.
Unverzichtbar bleibt nicht zuletzt auch Drewermanns Forderung nach einem engeren Zusammenwirken zwischen Theologie und Psychologie. Nur ist mit guten Gründen zu fragen, ob die Absolutsetzung *einer* psychologischen Richtung und die Überschreitung des Zuständigkeitsbereichs der Psychologie eine solche Interdisziplinarität nicht gerade erschweren, wenn nicht sogar verbauen. Der Ärger, den Drewermann bei manchem Theologen hinsichtlich der Psychologie als solcher hervorgerufen hat, ist begreiflich, aber so nicht berechtigt.

Anton Alois Bucher

„Den Glauben im Heute leben"

Fragen an Monsignore Luigi Giussani

Monsignore Luigi Giussani, geb. 1922, ursprünglich Dozent am Priesterseminar in Venegono, dann über lange Jahre Religionslehrer an einem Gymnasium, heute Professor für theologische Propädeutik an der „Cattolica" in Mailand, ist Gründer und bis heute unbestrittener Führer der in Italien großgewordenen, inzwischen sich international ausdehnenden katholischen Bewegung „Comunione e Liberazione" (CL). Die Bewegung trägt ihren heutigen Namen seit 1969; hervorgegangen ist sie aus der 1954 gegründeten Gioventù studentesca, die sich Ende der sechziger Jahre, in die Spannungen der damaligen Studentenbewegung geraten, praktisch auflöste. Heute zählt CL in Italien etwas über 70000 „Zugehörige"; eine formelle Mitgliedschaft gibt es nicht; man versteht sich als offene Bewegung mit sehr dezidierten Ansichten über kirchliches Leben, kulturelle Entwicklung und politische Präsenz. Wir sprachen mit Mons. Giussani über Selbstverständnis, Eigenart und Ziele der Bewegung. Die Fragen stellte David Seeber. (Das Gespräch ist das erste einer losen Folge von Interviews, die mit verschiedenen Vertretern von „neuen" kirchlichen Bewegungen während der nächsten zwei Jahre geplant sind.)

HK: Monsignore, unter den neuen kirchlichen Bewegungen gilt Comunione e Liberazione (CL) als eine der auffälligsten. Während die anderen in erster Linie geistliche Vertiefung suchen, scheint CL viel stärker nach außen wirken zu wollen. Seine Mitglieder engagieren sich auch stark kulturell und politisch. Verstehen Sie sich überhaupt als eine dieser Bewegungen, oder möchten Sie ganz eigene Wege gehen?

Giussani: CL ist eine von mehreren kirchlichen Bewegungen. Wie andere Bewegungen auch ist CL dem Bestreben entsprungen, den Glauben im Heute zu leben: aus Überzeugung mit erzieherischer Kraft und tätiger Wirkung. Auch unser Ziel ist die Vertiefung geistlichen Lebens beim einzelnen. Als ich zum erstenmal dem gegenwärtigen Papst begegnete, habe ich ihm gesagt, unser ganzes Ziel sei, Christen zu einem reifen Glauben zu führen. Was die anderen Bewegungen betrifft, so habe ich den Eindruck, daß auch von ihnen eine jede ihre eigene gesellschaftliche Wirksamkeit entfaltet, wenn ich an gewisse stärker ins Soziale ausgreifende Trends bei den Focolarini und auch in bestimmten Gruppierungen bei den Charismatikern, z. B. an die Communauté Emanuel in Paris, denke.

„Wir sind als Jugendbewegung entstanden, aber heute sind über die Hälfte der Bewegung Erwachsene"

HK: Die „Ciellini" wollen einerseits eine feste und wirksame Organisation sein, auf der anderen Seite spontane Bewegung sozusagen auf Freundschaftsbasis. Das scheinen doch – vor allem langfristig – schwer ineinander integrierbare oder miteinander verbindbare Eigenschaften zu sein ...

Giussani: Ich finde nicht, daß diese Elemente schwer miteinander zu verbinden sind. Wahrscheinlich hängt alles vom Verständnis des Menschen und des Glaubens ab. Ich verstehe Glauben als persönlichen und tätigen Glauben mit konkreten Folgen für das menschliche Zusammenleben. Nach meinem Verständnis ist der christliche Glaube ein Angebot, das menschliche Leben in einer bestimmten Weise zu leben. Der Glaube kann sich so auf alle Lebensbereiche, Verantwortlichkeiten und Bedürfnisse auswirken. Dies kann stillschweigend geschehen, er kann aber auch aktiv gelebt werden. Damit wird er Ausgangspunkt für gemeinschaftliche Unternehmungen.

HK: Von vielen wird die Leitungsstruktur von CL kritisiert. Sie sei, so heißt es, ein recht undurchsichtiges Provisorium. Praktisch werde die ganze Bewegung von vier, fünf Priestern geleitet. Die wirklichen Autoritätsverhältnisse seien unklar.

Giussani: Der Vorwurf zielt an der Wirklichkeit weit vorbei. Wie in jedem sozialen Phänomen, das neu ist, ist auch in CL die Leadership geschichtlich gewachsen, das heißt, sie besteht in der Regel aus Personen, die an einem bestimmten Ort begonnen haben, die Bewegung zu leben und noch über eine angemessene Autorität verfügen. Von der Struktur her gibt es einen Internationalen Rat, dem Vertreter der verschiedenen Länder angehören. In

Italien gibt es einen italienischen Rat, dem Vertreter der jeweiligen Regionen, Vertreter der Gliederungen (Arbeiter, Studenten, Schüler) sowie Persönlichkeiten angehören, denen eine besondere Autorität zukommt. Analoges gibt es auch in den Ländern, wo die Bewegung schon größer geworden ist. Die einzelnen Gemeinschaften werden von einem Kreis von Verantwortlichen, der sog. Diakonie, geleitet, die mit der jeweiligen regionalen Diakonie bzw. mit den Leitungen der jeweiligen Gliederungen in Verbindung stehen und sich jeweils drei- bis viermal im Jahr treffen. Die Strukturen haben sich bewährt, Organisationsprobleme sind das letzte, worüber wir uns den Kopf zerbrechen ...

HK: Verstehen Sie sich heute noch als Jugendbewegung, als eine katholische Elitebewegung unter jungen Leuten?

Giussani: Nein. Wir sind auf eine ganz natürliche und organische Weise über die Ursprünge hinausgewachsen. Die Grundidee hat sich als wirksam und in ihren Wirkungen als beständig erwiesen. Die jungen Leute sind erwachsen geworden, sind an die Universität gegangen oder sind erwerbstätig. So sind wir heute fast überall vertreten: an den Universitäten ebenso wie unter Berufstätigen, auch in der Arbeiterschaft.

HK: Ihr Hauptgewicht liegt doch bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen, und zwar in erster Linie bei jungen Leuten aus Bildungsschichten ...

Giussani: Nein, in den letzten Jahren ist der Zuzug von Erwerbstätigen, auch von Arbeitern sogar stärker als unter Studenten. Und vor allem gehören inzwischen sehr viele Familien zu uns. 30 Jahre, ungefähr so lange bestehen wir, sind keine sehr kurze Zeit. Viele von den „Ursprünglichen" sind längst verheiratet. Inzwischen stoßen bereits deren Kinder zu uns. Wir sind zwar als eine Jugendbewegung entstanden; aber ich schätze, daß heute gut die Hälfte unserer Leute Erwachsene sind. Und die Erwachsenen haben ihren eigenen Ort gefunden: in der „Fraternità" (Bruderschaft) von CL. Die Bruderschaft wurde als solche vom Papst anerkannt. Sie verkörpert das Erwachsenenelement in der Bewegung.

HK: Was versteht CL unter „erwachsen"? Das Alter? Oder hat das Erwachsensein einen speziellen religiösen und ethischen Sinn: als Erwachsensein im Glauben nach entsprechender Initiation, als Voraussetzung, um der Bewegung bzw. der Bruderschaft angehören zu können?

Giussani: Mit „erwachsen" meinen wir in erster Linie Fähigkeit zur Reife, Reife verstanden als das Vermögen, der Wirklichkeit zu begegnen, ohne sich automatisch der jeweils vorherrschenden Mentalität anzupassen oder zu unterwerfen, sondern mit dem kritischen und affektiven Bemühen, einen schöpferischen Beitrag zum Aufbau der Gesellschaft zu leisten. Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Bruderschaft ist, daß sich jemand verpflichtet, den Glauben zu leben, entsprechend den besonderen Akzenten von Comunione e Liberazione, das heißt als Ermöglichung eines reifen Glaubens, im genannten Sinne.

HK: Glaube nach den besonderen Akzenten der Bewegung. Was für Akzente sind das?

Giussani: Ich möchte dazu die Worte zitieren, die Johannes Paul II. uns sagte: „Wir glauben an Christus, der gestorben und auferstanden ist, an Christus, der hier und jetzt gegenwärtig ist, der allein den Menschen und die Welt ändern kann und tatsächlich ändert, indem er sie verwandelt." Der Akzent liegt im Glauben als dem Anerkennen dieser neuen, wirkenden Gegenwart in der Welt und damit in der Geschichte. Die Zugehörigkeit zu dieser lebendigen Wirklichkeit, die im Geheimnis gründet, aber ihren Ausdruck auch im Geschichtlichen hat, wird dann zur Quelle eines Verständnisses des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte, mit allen daraus folgenden Konsequenzen, bis hin zur sozialen Ebene – also Solidarität und Zusammenarbeit – und zur politischen Ebene – also Freiheit in all ihren Ausdrucksformen, einschließlich der Vereinigungsfreiheit.

„Was sich bewegt oder neu ist, stört"

HK: So allgemein formuliert sind die besonderen Akzente nichts Grundstürzendes. Dennoch sind Sie als Bewegung ziemlich umstritten. Manchmal hat man den Eindruck, sogar mehr (oder noch mehr) innerhalb als außerhalb der Kirche. Sie sind auch im amtskirchlichen Bereich nicht von allen gerne gesehen, auch hier in der Diözese. Warum ist das so?

Giussani: Ich glaube nicht, daß CL das wirkliche Problem ist. Es geht eher darum zu verstehen, was Bewegungen in der Kirche sind. Wer ernsthaft bedenkt, was der Heilige Geist zu allen Zeiten in der Kirche bewirkt hat, denken Sie nur an die vielen Orden und Kongregationen, dem wird es nicht schwerfallen, kirchlichen Bewegungen heute den rechten Platz in der Kirche zu geben oder zu lassen. Sie sind nichts Ungewöhnliches. Nur: was sich bewegt oder neu ist, stört.

HK: Nicht wenige sagen, was sich mit CL bewege, sei gar nicht neu, sondern es handle sich im Gegenteil um Mentalitäten, Ideen und Verhaltensweisen, die durch das II. Vatikanum und die Entwicklung der Kirche insgesamt bereits als überwunden galten.

Giussani: Jeder kann sagen über uns, was er will, auch wenn er uns nicht kennt oder nicht versteht. Unser Bestreben ist schlicht, die christliche Botschaft in ihrer immerwährenden Neuheit zu bezeugen. Wir wollen nichts anderes, als den christlichen Glauben von seinen Wurzeln her darstellen und leben, und zwar als ein „rationabile obsequium", als vernunftgeleiteten Glaubensgehorsam. Das heißt auch, wir wollen den Glauben darstellen und leben in allen seinen Entsprechungen zum Humanen, und zwar zum Humanen in allen seinen grundlegenden und originären Ansprüchen. Dabei haben wir das Konzil – und auch die außerordentliche Bischofssynode zwanzig Jahre nach dem Konzil – immer als eine Erhellung und eine Ermutigung für unseren Weg erfahren.

HK: Was CL von anderen kirchlichen Gruppierungen und Bewegungen unterscheidet, ist nicht das Verständnis von Kirche und christlichem Leben, sondern sind die gesellschaftsbezogenen, auch politischen Verhaltensweisen. Im Verhältnis zu anderen zeitgenössischen Bewegungen verhält sich CL viel extrovertierter und eben auch politisch. Fürchten Sie nicht, daß sie so wie schon jetzt im Falle des von CL getragenen „Movimento popolare" („Volksbewegung") von DC-Politikern oder von anderen zunehmend instrumentalisiert werden oder – im Falle des Erfolges – zu einer einseitig politischen Bewegung werden?

Giussani: Das ist eine oberflächliche Sicht von CL. Was uns zu dem macht, was wir sind, was unsere geistige Frische ausmacht, ist die Wiederentdeckung des inneren Zusammenhangs von Glaube und Leben. Der Einsatz im kulturellen, sozialen und politischen Leben ist Konsequenz daraus für das persönliche Verhalten. Die Bewegung als solche hat den alleinigen Zweck, allen, die in unsere Gruppe und zu unseren Versammlungen kommen, zu einem überzeugten und tätigen Glauben zu verhelfen. Entscheidendes Kriterium für uns ist dabei die Verbindung von Glaube und Kultur. Aber alle sozialen und vor allem alle politischen Aktionen liegen in der persönlichen Verantwortung derer, die aus ihrer Haltung als gläubige Katholiken heraus sich gesellschaftlich und politisch engagieren ...

„Dem Geltung verleihen, was vom Volke kommt"

HK: Nichtsdestoweniger sind sie stärker nach außen gekehrt und engagieren sich kulturell, auch wirtschaftlich und vor allem auch politisch sehr viel direkter, und zwar nicht nur als einzelne, sondern mit dem Gewicht als Bewegung ...

Giussani: Nein, aber unmittelbarer als andere sprechen wir von Kultur. Und zwar deshalb, weil für uns, wie übrigens für Johannes Paul II. in allen seinen Lehräußerungen, der christliche Glaube die ganze menschliche Person und deren kulturell-sozialen Kontext durchdringt. Der Glaube durchformt das ganze menschliche Subjekt. Wo er ernst genommen wird, ergibt sich daraus notwendigerweise eine bestimmte Auffassung von der Wirklichkeit und eine bestimmte Art, sie zu beurteilen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Letztes Kriterium dafür ist, daß Gott in Jesus Christus einer von uns geworden ist, und dieses Ereignis sich geschichtlich in seinem mystischen Leib, der Kirche, fortsetzt. Das muß sich auswirken auf den einzelnen, auf sein Handeln, aber handeln muß dann der einzelne in eigener Verantwortlichkeit. Was Sie Extrovertiertheit nennen, mag mit bestimmten Personen zu tun haben, auch mit der meinen. Aber im Grunde geht es dabei um die innere Zugehörigkeit des Glaubens zu dem, was Menschen in ihrem Leben dort, wo Sie dieses zubringen, tun ...

HK: Sie machen aber Politik mit Nachdruck innerhalb der DC und außerhalb, in auffallend kämpferischem Ton sogar. Nicht immer klar sind die Ziele. Kritiker beklagen mangelnde Toleranz. Manche werfen Ihnen gar vor, eine Art „christlichen" Staat zu wollen.

Giussani: Nichts ist unzutreffender als diese letztere Unterstellung. Ich kann Ihnen an einem Beispiel zeigen, daß das Gegenteil zutrifft. An einem staatlichen Gymnasium hier in Mailand waren unsere Leute weitaus in der Mehrheit. Der (katholische) Direktor beklagte sich über uns beim Kardinal: Wir weigerten uns, unsere Vertreter in die Schulversammlung wählen zu lassen. Täten wir das, so der Direktor, käme das ganze Gymnasium praktisch in katholische Hand. Wir weigerten uns kategorisch. Unser Argument: Wenn nur ein einziger Jude, ein einziger Protestant oder sonst ein einziger Andersdenkender sich übergangen fühle, verletze das dessen Rechte und damit den pluralistischen Charakter der Schule ...

HK: Sie haben, ich glaube mehrfach, gesagt, der heutige Staat sei für Christen oder für Menschen überhaupt so gefährlich wie einst das römische Imperium. Drückt sich da Verachtung für den modernen Staat aus, oder hatten Sie das italienische „malgoverno" im Blick?

Giussani: Für das „malgoverno" bin ich nicht zuständig; ich habe es zu ertragen wie alle anderen. Unser Problem ist das Staats*verständnis* resp. die Konzeption des Staates heute. Sie kennen unseren Slogan „Mehr Gesellschaft, weniger Staat": Der Staat muß im Sinne des Subsidiaritätsprinzips all das fördern, bestärken und kanalisieren, was von unten kommt. Ein Staat muß auf diese Weise wirklich demokratisch sein. Die Staatsmacht darf nicht, tut es aber heute auf verschiedene Weise, der Gesellschaft oder dem Staatsbürger „ihre" Ideologie aufzwingen. Natürlich braucht eine Staatsführung, eine Regierung Programme und Ideen, um das Gemeinwohl zu sichern. Aber diese müssen „gezähmt" werden durch die Verpflichtung der Staatsgewalt, dem Geltung zu verschaffen, Zündkraft und Vitalität zu verleihen, was vom Volk kommt.

HK: Denkt man an traditionelle Staatsferne gerade in Ländern mit katholischer Tradition und an die konkreten Schwierigkeiten heutiger demokratischer Staatsführungen, im Dschungel kontrastierender Interessen gemeinwohlgerecht zu entscheiden und die entsprechenden Entscheidungen auch durchzusetzen, so wirkt Ihr Slogan eher befremdlich.

Giussani: Liebe zum Gemeinwesen entsteht nie aus Despotismus, sondern aus der schöpferischen Freiheit seiner Bürger. Aber natürlich haben die schöpferischen Kräfte in der Gesellschaft eine starke Staatsführung nötig, deren Entscheidungen in sich schlüssig sind ...

HK: Sie haben einmal gesagt oder geschrieben, im Staat von heute bräuchte es eine Regierung aus echten Jesuiten. Was bedeutet in dem Fall echt und was Jesuit?

Giussani: Mit echten Jesuiten habe ich nichts anderes gemeint als wahre Menschen. Denn Jesuiten, ich habe immer eine besondere Wertschätzung für sie gehabt, haben ihren Glauben immer verstanden und gelebt als etwas, was durch alles Menschliche hindurchgeht und alles Menschliche tief durchdringt, und in Langmut auch erträgt, was einen schmerzt und demütigt. Im übrigen dachte ich, als ich diesen Ausdruck verwendete, an die Jesuiten-Reduktionen in Paraguay. Sie sind der einzige mir bekannte Fall in der Geschichte, in dem ein Ideal für anderthalb Jahrhunderte (staatliche) Wirklichkeit geworden ist – gegen den Willen der (katholischen) spanischen und portugiesischen Kolonialmacht.

HK: Erklärt sich aus diesem Verständnis von Gesellschaft und Staat das Bemühen von CL, auch wirtschaftlich mit Hilfe eigener Kooperativen (Genossenschaften) z. B. im Bauwesen, in der Hotellerie, im Verlagswesen stärker Fuß zu fassen?

Giussani: Ich glaube, daß dem so ist. Es entspringt dem Versuch, entsprechend der katholischen Soziallehre die Gesellschaft mitzugestalten, insbesondere ausgehend von den Prinzipien der Solidarität bzw. Komplementarität und der Subsidiarität.

„Die Spannungen ergeben sich aus der Art, wie der Zusammenhang von Glauben und Leben verstanden wird"

HK: In der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche – Kultur und Kirche – Gesellschaft bzw. der Präsenz der Kirche in der Gesellschaft scheint das eigentliche Problem von CL zu liegen. Diesbezüglich gibt es starke Unterschiede, auch zwischen Paul VI. und Johannes Paul II. ...

Giussani: Nein, das sind falsche Gegenüberstellungen ...

HK: Falsch inwiefern?

Giussani: Auch für Paul VI. war der Glaube formierendes und informierendes Prinzip des gesamten Lebens und deswegen auch Quelle von Kultur. Sie brauchen dazu nur „Evangelii nuntiandi" zu lesen ...

HK: G. B. Montini war als Erzbischof von Mailand kein großer Freund von CL ...

Giussani: Gerade unter Montini waren wir sehr frei in allem, was wir taten ...

HK: Montini soll Ihnen noch als Papst einmal gesagt haben: Ich verstehe nicht, was ihr tut und warum ihr es tut ...

Giussani: In den letzten sieben bis acht Jahren seines Pontifikats hat uns Paul VI. immer großes Wohlwollen gezeigt. Als er mich das erste Mal sah, sagte er: Ich verstehe eure Ideen und Methoden nicht, aber ich sehe die Früchte, deshalb sage ich euch: macht weiter so. Als er das letzte Mal in St. Peter war, begrüßte er 300 unserer Universitätsstudenten in großer Öffentlichkeit und sagte mir anschließend: Das ist der Weg, der euch vorgezeichnet ist ...

HK: Aber zwischen der pastoralen Linie Pauls VI., die die Kirche in Italien vor allem in den 70er Jahren geprägt hat, und CL gibt es Widersprüche. Für die Kirche in Italien insgesamt, für die Katholische Aktion und den Episkopat ist die sog. religiöse Option („scelta religiosa") bestimmend geworden. Sie zielt auf Glaubensvertiefung in den Gemeinden mit mehr indirektem Einwirken auf die gesellschaftlichen Sachbereiche. Die „Ciellini" hingegen gelten als „Präsenzialisten", als Leute also, die der Kirche durch möglichst direkte Präsenz in Gesellschaft und Politik, Politik verstanden auch als Parteipolitik, wieder institutionell und gesellschaftlich mehr Geltung verschaffen wollen ...

Giussani: Die Spannungen in der Kirche Italiens ergeben sich aus der Art, wie der Zusammenhang von Glauben und Leben verstanden wird. Die Kernfrage ist, ob Glaube wirklich Quelle von Kultur ist oder nicht. Wenn Glaube etwas mit Leben zu tun hat, ist er auch Quelle von Kultur. Andernfalls bleibt Glaube auf Kult und individuelle Moral beschränkt.

HK: Man sieht, daß Kultur für Sie eine sehr dichte, aber offenbar auch sehr komplexe Größe ist. Wie definieren Sie Kultur?

Giussani: Für mich ist Kultur kritischer und systematischer Ausdruck existentieller Erfahrung. Der Glaube begründet eine tiefe, humane Erfahrung; von daher ist Glaube auch Quelle von Kultur. Das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Kirche erleuchtet ja die Person – die von der christlichen Gemeinschaft darin unterstützt wird – in ihrer Art und Weise, das eigene Leben, die Familie, die Ehe, die Arbeit, die Gesellschaft zu verstehen und daraus die jeweils angemessenen Konsequenzen zu ziehen. Diese Konsequenzen, eine bestimmte Art zu leben, zu arbeiten, schöpferisch tätig zu sein, Solidarität zu üben usw., bewahrheiten dann wiederum den Ursprung dieser Erfahrung und bereichern ihrerseits das Bewußtsein. Ich glaube, daß alle Texte Johannes Pauls II. in diesem Sinne zu verstehen sind, aber auch die wesentlichen Aussagen Pauls VI., vor allem während der letzten Jahre seines Pontifikats.

HK: Es ist bekannt, daß CL zu einer Säule des gegenwärtigen Pontifikats geworden ist und in allen wesentlichen Akzenten mit der Sicht des gegenwärtigen Papstes übereinstimmt ...

Giussani: ... mit dem kirchlichen Magisterium in seiner höchsten Autorität und letzten Garantie ...

HK: Magisterium besagt im klassischen Sinn Objektivität der Kirche in der Ausübung ihres Lehramtes. Aber damit verbinden sich auch bei Päpsten gelegentlich sehr persönliche Verständnisse von Christentum und weltlicher Wirklichkeit. Der gegenwärtige Papst verkörpert wie CL auch stark diese subjektive Seite ...

Giussani: Es geht um den konkreten Inhalt der Botschaft. Sein Verständnis kann durch persönliches Temperament erleichtert werden. Aber der Inhalt hat einen präzisen Sinn ...

„Ist der Glaube Formprinzip der Person oder bloß eine abstrakte Lebensregel?"

HK: Sie haben mehrfach den „Maritainismus" in Italien kritisiert. Tatsächlich hat Maritain gerade über Paul VI. und die katholischen Intellektuellen großen Einfluß auf die Kirche Italiens bis hin zur „religiösen Option" in den siebziger Jahren gewonnen. Sie kritisieren diese Richtung als „dualistisch" und setzen ihr ein stark „unitarisches" Konzept als Gütezeichen von CL entgegen. Was heißt in dem Fall „dualistisch"? Und meint „unitarisch" vor allem Einheit (Einheitlichkeit?) im Glauben? Oder Einheit von Glaube und Leben? Oder nahtloses Ineinander von Kirche und Gesellschaft in der konkreten Aktion?

Giussani: Das Subjekt, die Person, die die Beziehung Christus – Kirche lebt, ist identisch mit dem Subjekt als Träger sozialer Beziehungen in ihren verschiedenen Ausdrucksformen. Die alles entscheidende Frage ist für mich: Ist der Glaube inneres Formprinzip der Person, das den einzelnen in allen seinen Lebensäußerungen bestimmt, oder ist der Glaube bloß eine abstrakte Lebensregel als äußerliche Stütze für eine gesellschaftsverträgliche Moral? Wir haben nichts gegen Maritain. Im Gegenteil! Aber wir sind keine „Maritainisten", die nie den „Bauern von der Garonne" [ein die Entwicklung nach dem Konzil teilweise scharf kritisierendes Spätwerk Maritains, Anm. d. Red.] akzeptiert haben, was ja Maritain selbst am meisten geschmerzt hat. Im übrigen: Zu Paul VI. muß man die Gespräche von Jean Guitton mit Paul VI. lesen, um ihn recht zu verstehen und nicht irgendwelche alten Klischees zu wiederholen.

HK: Wir haben noch nicht das Klischee „religiöse Option" – „Präsenzialisten" aufgelöst. Verstehen Sie sich als Präsenzialisten, bzw. wie verstehen Sie letztendlich Ihre „Präsenz"?

Giussani: Ich wiederhole, was ich schon gesagt habe. Der Glaube betrifft das ganze menschliche Subjekt, das Subjekt in seiner Totalität. Der Glaube formt es um in die „neue Kreatur", von der das Neue Testament spricht. Das vom Glauben in seiner Totalität betroffene Subjekt kann gar nicht anders als aus einer glaubensspezifischen Qualität heraus sich verhalten und handeln, und zwar in allem, was es tut. Unsere kulturelle Ausrichtung ergibt sich aber aus der Einheit von Glaube und Leben. Davon leitet sich auch unsere politische Sensibilität ab. Das besagt aber nicht, daß nicht auch unsere Leute zu gleichen Problemen unterschiedliche Auffassungen haben. Einheitlichkeit ist notwendig, wo es um grundlegende Probleme des menschlichen Zusammenlebens geht. Die verschiedenen sozialen Aktivitäten und politischen Interventionen spiegeln diesen Sachverhalt ...

HK: Nun gibt es aber Leute, die hinter Ihrem Verständnis von Glaube und Praxis deutlich integralistische Züge zu erkennen glauben. Wie sehen Sie den Integralismusvorwurf?

Giussani: Ich sage noch einmal, das einzige Problem, über das ich zu diskutieren bereit bin, ist die Frage: Betrifft der Glaube die ganze Person oder nicht? Was ist der Glaube, wenn nicht Anerkennung der Gegenwart Gottes als Mitte des Lebens? Präsent sein heißt deshalb einfach, sich aller menschlichen Bedürfnisse annehmen und sie nach dem Maß der Wahrheit, dem Maß der Liebe, nach dem Maß Christi gestalten.

„Was soll Autonomie der irdischen Wirklichkeiten heißen?"

HK: Man spricht bei CL und auch Sie selbst sprechen wenig über die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten ...

Giussani: Was soll Autonomie der irdischen Wirklichkeiten heißen? Das ist ein sehr zweideutiger Begriff ...

HK: Das II. Vatikanum hat vor allem in „Gaudium et spes" dazu recht Eindeutiges gesagt ...

Giussani: Ich muß mit Johannes Paul II. daran erinnern, daß das II. Vatikanum auf der Grundlinie von „Lumen gentium" zu lesen ist. Der Begriff Autonomie ist wirklich zweideutig, sogar extrem zweideutig. Richtig verstanden bedeutet Autonomie der zeitlichen Dinge nichts anderes, als daß sie als das behandelt werden müssen, was sie sind, und entsprechend der Funktion, die sie im Ganzen haben. Wissenschaftler, Ingenieure, Verwaltungstechniker, Politiker können und müssen in ihrem jeweiligen Bereich so verfahren. Die Autonomie betrifft aber in keiner Weise den „neuen Menschen" in seinem Verhältnis zu den irdischen Dingen. Die irdischen Wirklichkeiten können in keiner Weise autonom sein gegenüber dem Glauben. Alles, was der Christ tut, hat zu tun mit seiner Christusbeziehung. Die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten ist eine Selbstverständlichkeit, wenn damit gemeint ist, jedes Ding sei zu behandeln nach seiner Natur und der seiner Natur innewohnenden Finalität. Sie verträgt sich aber mit christlichem Glauben überhaupt nicht, wenn damit gemeint ist, es gebe Bereiche, in denen der Mensch von seinem Glauben absehen kann ...

HK: Bei CL wird viel gesprochen von „fatto cristiano", vom Christusfaktum bzw. vom Christusereignis. An sich ist das etwas Selbstverständliches. Bei CL hat man aber den Eindruck, es entwickle sich daraus eine ganz bestimmte Dialektik: Christus erscheint nicht mehr nur als Mitte des Kosmos und der Geschichte, sondern als Wirklichkeit schlechthin, als die Wirklichkeit selbst, die alle geschöpfliche Wirklichkeit in sich aufsaugt. Es wird daraus so etwas wie ein kosmischer Christomonismus ...

Giussani: Aber entschuldigen Sie, wenn Jesus Christus das fleischgewordene Wort ist, wie die ganze christliche Theologie seit ihren Ursprüngen sagt, dann weiß ich nicht, ob wir naiv sind oder diejenigen, die uns Christomonismus vorwerfen möchten. Das ist, wie wenn man sagt: Gott ist alles. Sicher ist Gott alles: aber ich bin ich.

HK: Es scheint in dem Zusammenhang aber zwei recht tiefgehende Probleme zu geben. Das eine ist das Fehlen von Vermittlungselementen und -strukturen zwischen dem Christusereignis und der sehr differenzierten modernen Welt. Auch der Mensch, der seinen Glauben lebt, lebt sein Leben in verschiedenen Rollen, Funktionen und Bereichen. Er kann seinen Glauben nicht so leben, als ob ihm die ausdifferenzierten Lebensverhältnisse und die Geschichte dieser Ausdifferenzierung nichts angingen ...

Giussani: Wenn Vermittlung bedeutet, den Glauben in der Kultur der jeweiligen Geschichtszeit zu leben, gut. Wenn Vermittlung aber heißt, die Interpretation, das Verständnis des Christusereignisses von der jeweiligen Geschichtszeit abhängig machen, dann läuten bei mir die Alarmglocken. Das Christusereignis ist etwas Objektives, hat etwas Absolutes in sich. Danach habe ich auch die Kultur meiner Zeit und mein persönliches Leben zu beurteilen. Wenn Vermittlung heißen soll, die Kultur einer bestimmten Zeit habe über das Christusereignis zu bestimmen, dann ist das falsch. Wenn unter Vermittlung verstanden wird, daß die Christen sich in die Kultur einer jeden Zeit hineinbegeben müssen, um verstehen und beurteilen zu können, wieweit sie mit dem Christentum vereinbar ist, dann bin ich ganz damit einverstanden.

HK: In einer Zeit – da sehe ich ein zweites Problem –, in der der Sinn für Gott sich zu verflüchtigen droht, dürfte es gefährlich sein, sich gleichsam dezisionistisch ins Christusereignis „einschließen" zu wollen. Muß man nicht stärker mit Gott beginnen, mit „natürlicher" Theologie, anstatt den Gottesglauben einfach vorauszusetzen?

Giussani: Ich verstehe Ihren Einwand. Viele unserer Texte sind für Leute geschrieben, die unserer Bewegung bereits angehören, die in ihrem Glauben gefestigt sind. Aber von unserem Ursprung her ist genau das, was Sie fordern, unser erstes und zentrales Anliegen: die Wekkung des Sinnes für Religion, des Sinnes für den Glauben, des Sinnes für Gott. Ich sehe wie Sie hierin das eigentliche Problem unserer Zeit. Wir sind aber fest überzeugt, daß das Bedürfnis nach Religion im Menschen so tief verwurzelt ist, gerade auch in seiner Vernunft, daß es zu ihm selbst gehört, daß er gar nicht anders kann, als einen „Gott" zu haben ...

HK: Aber das Problem ist das Verständnis dieses Letzten. Einen Gott haben heißt nicht unbedingt an Gott glauben ...

Giussani: Gewiß ist das das eigentliche Problem. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß Religion zum Menschsein selbst gehört. Ich erinnere mich an ein Gespräch mit japanischen Buddhisten. Sie sprachen vom letzten Grund des Daseins in einer Weise, die dem, was wir theologisch unter Geheimnis verstehen, sehr nahekommt. Und doch war damit etwas Verschiedenes gemeint. Für einen Jungen, der sich fürchterlich in ein Mädchen verliebt, ist in dem Moment das Mädchen „sein" Gott. Mit „Gott" meine ich in dem Fall einfach, was man in unbedingter Weise verehrt. Natürlich kann so dieses Letzte sehr tief, aber auch sehr vordergründig erlebt oder bewußt werden. Mir kommt es darauf an zu bekräftigen, daß Religion in den verschiedensten Weisen zur menschlichen Natur gehört und daß das Christentum die tiefste und nach unserem Glauben die endgültige Antwort darauf ist. Im übrigen darf ich Sie an ein Wort von Paul Tillich erinnern, Atheismus, im Wortsinn verstanden, sei eine geistige Absurdität.

„Es ist despotisch, Pastoralpläne auf dem Reißbrett zu entwerfen"

HK: Man sagt, CL akzeptiere zwar das Pfarrsystem, aber möge die Pfarrei nicht besonders; sie respektiere die Autorität der Bischöfe, einzelner und als Konferenz verstanden, habe dabei aber beträchtliche Schwierigkeiten. Als einzig sichere Autorität völlig außer Diskussion erweise sich der Papst, vor allem der gegenwärtige. Wie wollen Sie sich der Ortskirche zu- und einordnen?

Giussani: Wo lebt Kirche? Wenn Kirche institutionell in der Pfarrei lebt, dann soll man Katholiken, die einer Bewegung wie der unsrigen angehören, danach beurteilen, was sie zur Verlebendigung der Pfarrei beitragen. Dazu müssen sie die Möglichkeit haben, Kirche auch in der Pfarrei so zu verkörpern, daß sie ihr eigenes Profil, ihr eigenes Charisma voll einbringen können. Dem kann ein kleinliches, verengtes Verständnis der eigenen Bewegung entgegenstehen. Es handelt sich aber auch nicht selten um ein verengtes Verständnis von Kirche seitens des Pfarrers. Auf diese Weise kommt es dann zu Konflikten.

HK: Sie mögen auch die vieldiskutierten Pastoralpläne der Diözesen nicht sehr ...

Giussani: Das ist nicht wahr. Aber es ist despotisch, Pastoralpläne auf dem Reißbrett zu entwickeln und dabei alle lebendigen Kräfte, die der Geist in der Kirche weckt, beiseite zu lassen. Nur um das geht es uns. Wir haben nichts gegen Pastoralpläne. Wir wollen an ihnen beteiligt werden ...

HK: Aber beteiligt werden nach Ihren eigenen Maßstäben ...

Giussani: ... durch Mitwirkung bei ihrer Ausarbeitung, ausgestattet mit der Bereitschaft zum Kompromiß, wo sich unterschiedliche Stimmen und Temperamente regen. Und selbstverständlich fügen wir uns der Entscheidung des Bischofs.

HK: Ihre Bewegung wächst, beginnt, sich international auszudehnen. In ihren Ursprüngen ist sie etwas typisch Italienisches ...

Giussani: ... in ihren Ursprüngen ist sie etwas typisch Christliches ...

HK: ... aber sie ist in einem bestimmten studentischen Milieu, hier in Mailand, groß geworden ...

Giussani: Sie ist dort groß geworden, wo sie entstanden ist. Aber wir haben nie Publizitäts- oder Propagandaprobleme gehabt und brauchten nie über Expansionsprojekte nachzudenken. Über die Gelegenheiten, die ein Leben heute bietet, sind unsere Leute auch anderswo hingekommen und haben dort ebenfalls Gemeinschaften gegründet ...

HK: CL wird so immer mehr zu einer internationalen Bewegung. Sie muß sich nun in Zonen und Milieus bewegen, die vom Ursprungsmilieu sehr verschieden sind. Heißt das auch Methodenwechsel, neue Schwerpunkte? Oder wie sehen Sie die internationale Zukunft Ihrer Bewegung? Denken Sie an eine Art Personalprälatur nach Art des Opus Dei?

Giussani: Wir wollen nichts anderes als den Glauben aus Überzeugung leben und das in einer Art und Weise, die uns hilft, unsere Trägheit zu überwinden und so großzügig zu werden, daß wir der Kirche in der Welt dienen können. Die institutionelle Weiterentwicklung ist das letzte, woran wir denken: Wir sind Teil der Kirche, deshalb Teil der Pfarrei, Teil der Diözese. Das einzige, was wir von unseren Hirten erwarten, ist, daß sie den guten Willen und die Lebensfrische, die uns auszeichnet, akzeptieren und entsprechend bewerten.

HK: Auf der letzten Bischofssynode haben Sie im Blick auf Ihre Bewegung gesagt, die „letzte Ruhe" bzw. der „letzte Friede" für jeden Gläubigen sei die Autorität des Papstes. Das schmeckt nach Papolatrie. Was wollten Sie damit sagen?

Giussani: Die Frage ist, gibt es für uns ein letztes, objektives hermeneutisches Kriterium für die Interpretation der christlichen Botschaft? Wenn nicht, sind wir Protestanten; wenn ja, sind wir katholisch.

HK: Aber „letzter Friede" ist für mich etwas Eschatologisches und als solches zu finden in der ungeschaffenen Gnade, im Heiligen Geist oder schlicht im dreifaltigen Gott.

Giussani: Letzter Friede soll heißen, letzte Wahrheitsgarantie, durch die wir gewiß sein dürfen, in der Spur, im „Trend" Jesu Christi zu sein.

„Sollicitudo rei socialis"

Das neue Sozialrundschreiben Johannes Pauls II.

Am 18. Februar wurde in Rom die bereits vor einiger Zeit vom Papst selbst angekündigte Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" veröffentlicht. Der Anlaß der neuen Enzyklika war der (bereits fast ein Jahr zurückliegende) zwanzigste Jahrestag des Erscheinens von „Populorum progressio". Die Enzyklika ist an „alle Söhne und Töchter der Kirche" und an „alle Menschen guten Willens gerichtet". Ihr zentrales Thema ist die sich weiter verschärfende sozial-ökonomische Lage der Entwicklungsländer. Das Entwicklungsverständnis von „Populorum progressio" wird fortgeschrieben, teilweise auch unmerklich korrigiert. Hier der Wortlaut der Enzyklika in der vom Vatikan verbreiteten deutschen Übersetzung.

I. Einleitung

1. Die soziale Sorge der Kirche mit dem Ziel einer wahren Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft, welche die menschliche Person in allen ihren Dimensionen achten und fördern soll, hat sich stets in verschiedenster Weise bekundet. Eine der bevorzugten Formen, hierzu beizutragen, war in letzter Zeit das Lehramt der römischen Päpste. Ausgehend von der Enzyklika „Rerum novarum" von Leo XIII. als bleibendem Bezugspunkt[1] hat es diesen Problemkreis immer wieder behandelt, wobei es einige Male die Veröffentlichungen der verschiedenen sozialen Dokumente mit dem Jahresgedenken dieses ersten Dokumentes zusammenfallen ließ.[2]
Dabei haben es die Päpste nicht versäumt, in solchen Stellungnahmen auch neue Aspekte der Soziallehre der Kirche zu behandeln. So hat sich, angefangen mit dem hervorragenden Beitrag Leos XIII. und durch die folgenden Beiträge des Lehramtes bereichert, nunmehr ein zeitgemäßes Lehrgebäude gebildet, das sich in dem Maße entwickelt, wie die Kirche aus der Fülle der von Jesus Christus offenbarten Wahrheit[3] und mit dem Beistand des Heiligen Geistes (vgl. Joh 14,16.26; 16,13–15) die Ereignisse deutet, die sich im Verlauf der Geschichte zutragen. Sie sucht auf diese Weise die Menschen dahin zu führen, daß sie, auch mit Hilfe rationaler Reflexion und wissenschaftlicher Erkenntnis, ihrer Berufung als verantwortliche Gestalter des gesellschaftlichen Lebens auf dieser Erde entsprechen.
2. In diesem bedeutenden Gebäude der Soziallehre nimmt die Enzyklika „Populorum progressio",[4] die mein verehrter Vorgänger Paul VI. am 26. März 1967 veröffentlichte, einen besonderen Platz ein.
Die bleibende Aktualität dieser Enzyklika erkennt man leicht an der Vielfalt der Gedenkfeiern, die im Verlauf dieses Jahres in vielfältigen Formen und an zahlreichen Orten des kirchlichen wie zivilen Lebens stattgefunden haben. Aus demselben Anlaß hat die Päpstliche Kommission „Justitia et Pax" im vergangenen Jahr einen Rundbrief an die Synoden der Katholischen Ostkirchen und an die Bischofskonferenzen gesandt, mit dem sie Meinungen und Vorschläge dazu erbat, wie das Jubiläum der Enzyklika am besten gefeiert, wie ihre Lehren vertieft und gegebenenfalls fortgeschrieben werden könnten. Dieselbe Kommission veranstaltete zum 20. Jahrestag eine Gedenkfeier, an der ich selbst teilgenommen und die Schlußansprache gehalten

habe[5]. Und nun erachte ich es, auch in Anbetracht der Antworten auf den erwähnten Rundbrief, für angebracht, zum Abschluß des Jahres 1987 der Thematik von „Populorum progressio" eine eigene Enzyklika zu widmen.

3. Ich möchte damit hauptsächlich *zwei Ziele* von nicht geringer Bedeutung verfolgen: Einerseits will ich diesem historischen Dokument von Paul VI. wie seinen Lehraussagen meine Wertschätzung bekunden: andererseits möchte ich in der Linie meiner verehrten Vorgänger auf dem Stuhl Petri die Kontinuität, aber zugleich die ständige Erneuerung der Soziallehre bekräftigen. In der Tat: Kontinuität und Erneuerung bestätigen den *bleibenden Wert* der Lehre der Kirche.

Diese doppelte Eigenart ist ein charakteristisches Zeichen ihrer Lehre im sozialen Bereich. Sie ist einerseits *konstant,* weil sie sich gleichbleibt in ihrer Grundidee, in ihren „Leitprinzipien", in ihren „Urteilskriterien", in ihren wesentlichen „Richtlinien für das konkrete Handeln"[6] und vor allem in ihrer lebendigen Verbindung mit der Botschaft des Herrn; sie ist andererseits immer *neu,* weil sie die notwendigen und ratsamen Anpassungen erfährt, die vom Wandel der geschichtlichen Bedingungen und vom unaufhörlichen Fluß der Ereignisse nahegelegt werden, in dem das tägliche Leben der Menschen und Gesellschaften verläuft.

4. Ich bin der Überzeugung, daß die Lehraussagen der Enzyklika „Populorum progressio", die sich an die Menschen und die Gesellschaft der sechziger Jahre richteten, auch heute, am Ende der achtziger Jahre, ihre ganze Kraft eines *Appells an das Gewissen* beibehalten. Darum möchte ich im Bemühen, die wesentlichen Züge der heutigen Welt aufzuzeigen, und immer unter dem Leitgedanken der „Entwicklung der Völker", die ja bei weitem noch nicht abgeschlossen ist, jenen Ruf weitertragen mit der Absicht, ihn mit jenen Verwirklichungen zu verbinden, die in der geschichtlichen Stunde von heute möglich sind, einer Stunde, die ja ebenso dramatisch ist wie jene vor zwanzig Jahren.

Die Zeit verläuft zwar, wie wir wissen, immer nach demselben Rhythmus, heute jedoch hat man den Eindruck, als unterliege sie einer *stetigen Beschleunigung,* vor allem wegen der Vielzahl und Verflochtenheit der Ereignisse, in deren Mitte wir leben. Infolgedessen hat die *Gestalt der Welt* im Laufe der letzten zwanzig Jahre, trotz einiger grundlegender Konstanten, bedeutsame Veränderungen erfahren und weist darum völlig neue Aspekte auf.

Die heutige Zeit, die kurz vor dem Beginn des dritten christlichen Jahrtausends von einer verbreiteten Erwartung fast eines neuen „Advents"[7] geprägt ist, die in irgendeiner Weise alle Menschen berührt, bietet die Gelegenheit, die Lehre jener Enzyklika zu vertiefen, um auch die Auswirkungen für die Zukunft zu erkennen.

Die vorliegenden Überlegungen verfolgen das Ziel, mit Hilfe einer theologischen Analyse der heutigen Wirklichkeit die Notwendigkeit eines umfassenden und differenzierteren Begriffes von Entwicklung hervorzuheben, wie er von der Enzyklika vorgeschlagen wurde. Außerdem sollen einige Formen der Verwirklichung aufgezeigt werden.

II. Das Neue an der Enzyklika „Populorum progressio"

5. Schon bei seinem ersten Erscheinen erweckte das Dokument von Papst Paul VI. die Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung gerade wegen seiner *Neuheit.* Man konnte darin mit großer Klarheit die genannten Merkmale von *Kontinuität* und *Erneuerung* innerhalb der Soziallehre der Kirche konkret feststellen. Die Absicht, die zahlreichen Aspekte dieser Unterweisung durch ein aufmerksames erneutes Lesen der Enzyklika zu entdecken, soll darum die vorliegenden Überlegungen durchgehend bestimmen.

Zuvor aber möchte ich mich mit dem Datum jener Veröffentlichung befassen: dem Jahr 1967. Die Tatsache selbst, daß Papst Paul VI. in jenem Jahr den Entschluß faßte, eine eigene Sozialenzyklika herauszugeben, lädt dazu ein, das Dokument in seiner Beziehung zum II. Vatikanischen Konzil zu betrachten, das ja am 8. Dezember 1965 abgeschlossen worden war.

6. In dieser Folge müssen wir mehr als eine bloß zeitliche Nähe sehen. Die Enzyklika „Populorum progressio" stellt sich in gewissem Sinne als *ein Dokument dar, in dem die Lehren des Konzils Anwendung finden.* Und das nicht sosehr, weil sie sich fortwährend auf die Konziltstexte bezieht[8], als vielmehr deshalb, weil sie der Sorge der Kirche entspringt, die die gesamte Konzilsarbeit – und in besonderer Weise die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" – beseelt hat, als sie nicht wenige Themen der kirchlichen Soziallehre zusammenhängend behandelte.

Wir können darum sagen, daß die Enzyklika „Populorum progressio" als *Antwort auf den Konzilsappell* gelten kann, mit dem die Konstitution „Gaudium et spes" beginnt: „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. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände."[9] Diese Worte geben das *Grundmotiv* an, das jenes bedeutende Dokument des Konzils beseelt, wenn es zu Beginn die *Situation des Elends und der Unterentwicklung* feststellt, in der Millionen und Millionen von Menschen leben.

Elend und *Unterentwicklung* sind mit anderen Worten, die „Trauer und Angst" von heute, „besonders der Armen"; vor diesem breiten Hintergrund von Leiden und Schmerz will das Konzil Horizonte von „Freude und Hoffnung" eröffnen. In dieselbe Richtung zielt die Enzyklika von Paul VI. in voller Treue zum Geist des Konzils.

7. Aber auch in der *Themenfolge* nimmt die Enzyklika im Anschluß an die große Tradition der Soziallehre der Kirche in direkter Weise jene *neue Darstellung und reiche Synthese* wieder auf, die das Konzil vor allem in der Konstitution „Gaudium et spes" erarbeitet hat.

Was Inhalte und Themen betrifft, welche die Enzyklika erneut aufgreift, sind vor allem folgende zu nennen: das Bewußtsein von der Pflicht, die die Kirche als „Expertin in Menschlichkeit" hat, „die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten"[10], das ebenso tiefe Bewußtsein ihrer Sendung zum „Dienen", die sich von der Aufgabe des Staates unterscheidet, auch wo sie sich um konkrete Anliegen der Menschen kümmert;[11] der Hinweis auf die schreienden Unterschiede in den Lebensbedingungen dieser Personen;[12] die Bestätigung der Lehre des Konzils, die in Treue zur jahrhundertealten Tradition der Kirche die „Bestimmung der irdischen Güter für alle" vertritt;[13] die Würdigung von Kultur und technischer Zivilisation, die zur Befreiung des Menschen beitragen,[14] ohne ihre Grenzen zu übersehen;[15] schließlich im Rahmen des Themas der Entwicklung, das der Enzyklika eigen ist, die Betonung der „schweren Verpflichtung" der stärker entwickelten Nationen, „den Ländern auf dem Wege der Entwicklung beizustehen"[16].

Der Begriff von Entwicklung selbst, wie ihn die Enzyklika vorlegt, entstammt unmittelbar der Sichtweise, unter der die Pastoralkonstitution dieses Problem angeht.[17]

Aus diesen und weiteren ausdrücklichen Bezügen zur Pastoral-

konstitution folgt, daß sich die Enzyklika als *Anwendung* der Soziallehre des Konzils auf die spezifische Frage von *Entwicklung und Unterentwicklung der Völker darstellt.*

8. Die soeben vorgenommene kurze Analyse hilft uns, das *Neue* an der Enzyklika besser zu ermessen. Man kann es in drei Punkten zusammenfassen.

Der *erste* Punkt besteht in der *Tatsache selbst,* daß von der höchsten Autorität der katholischen Kirche ein Dokument herausgegeben wird, das sich an die Kirche selbst und zugleich „an alle Menschen guten Willens" richtet[18] und das eine Frage behandelt, die auf den ersten Blick rein *ökonomischer* und *sozialer* Natur ist: die *Entwicklung* der Völker. Der Begriff „Entwicklung" ist dem Wortschatz der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften entnommen. In dieser Hinsicht folgt die Enzyklika „Populorum progressio" direkt der Enzyklika „Rerum novarum", die von der „Lage der Arbeiter" handelt[19]. Oberflächlich betrachtet, könnten beide Themen als außerhalb der berechtigten Anliegen der Kirche als religiöser Institution erscheinen; dies gilt sogar noch mehr für den Begriff „Entwicklung" als für jenen der „Lage der Arbeiter".

Dem Dokument Pauls VI. muß man das Verdienst zuerkennen, daß es im Anschluß an die Enzyklika von Leo XIII. den *ethischen und kulturellen Charakter* der mit der Entwicklung verbundenen Problematik unterstrichen hat und ebenso die Berechtigung und Notwendigkeit eines Beitrages der Kirche auf diesem Gebiet.

Hiermit hat die Soziallehre der Kirche ein weiteres Mal bewiesen, daß es zu ihrem Wesen gehört, das Wort Gottes auf das Leben der Menschen und der Gesellschaft sowie auf die damit verbundenen irdischen Wirklichkeiten *anzuwenden,* indem sie „Leitprinzipien", „Urteilskriterien" und „Richtlinien für das konkrete Handeln" vorlegt.[20] Im Dokument Pauls VI. finden sich alle diese drei vorwiegend auf die Praxis, das heißt, auf das sittliche Verhalten bezogenen Elemente. Wenn sich also die Kirche mit der „Entwicklung der Völker" befaßt, darf sie nicht angeklagt werden, den besonderen Bereich ihrer Kompetenz und erst recht ihre vom Herrn empfangene Sendung überschritten zu haben.

9. Das *zweite* Neue an „Populorum progressio" ist die Weite des Horizontes, mit dem sie an das herangeht, was man gemeinhin als die „Soziale Frage" bezeichnet.

Die Enzyklika „Mater et magistra" von Papst Johannes XXIII. war zwar schon in diesen erweiterten Horizont eingetreten,[21] und das Konzil hat es ihr mit seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" gleichgetan;[22] trotzdem war die soziale Verkündigung der Kirche noch nicht dahin gelangt, mit voller Klarheit auszusagen, daß die Soziale Frage ein weltweites Ausmaß erlangt hat,[23] noch hatte sie aus dieser Aussage und der zugehörigen Analyse eine „Richtlinie für das konkrete Handeln" geformt, wie es Papst Paul VI. in seiner Enzyklika tut.

Eine solche ausdrückliche Stellungnahme bietet einen großen *Reichtum an Inhalten,* die nun aufgezeigt werden sollen.

Zunächst muß ein *mögliches Mißverständnis* ausgeräumt werden. Die Feststellung, daß die „Soziale Frage" eine weltweite Dimension angenommen hat, bedeutet in keiner Weise, daß ihre Wirkkraft erloschen sei oder sie ihre Bedeutung auf nationaler oder örtlicher Ebene eingebüßt habe. Es bedeutet im Gegenteil, daß die Probleme an den Arbeitsstätten oder in der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung eines bestimmten Landes oder einer Region nicht als verstreute Inseln ohne Verbindung untereinander gesehen werden dürfen, sondern daß sie in wachsendem Maße von Faktoren abhängen, die jenseits der regionalen oder nationalen Grenzen liegen.

Leider sind in wirtschaftlicher Hinsicht die Entwicklungsländer viel zahlreicher als die Industrieländer. Die Menschenmengen, die an den vom Fortschritt bereitgestellten Gütern und Dienstleistungen nicht teilhaben können, sind sehr viel zahlreicher als jene, die darüber verfügen.

Wir stehen also vor dem schweren Problem *ungleicher Verteilung* der lebensnotwendigen Mittel, die ursprünglich für alle Menschen bestimmt waren, sowie auch der Vorteile, die sich daraus ergeben. Und das geschieht nicht etwa aufgrund der *Verantwortung* der benachteiligten Völker und schon gar nicht durch eine Art von Schicksalsergebenheit als Folge von Naturbedingungen oder der gesamten Umstände.

Wenn die Enzyklika Pauls VI. erklärt, daß die Soziale Frage eine weltweite Dimension erlangt habe, will sie damit vor allem auf ein *moralisches Faktum* hinweisen, das sein Fundament in der objektiven Analyse der Wirklichkeit hat. Nach den eigenen Worten der Enzyklika muß sich ein jeder dieses Faktums bewußt werden,[24] weil es direkt das Gewissen, die Quelle der sittlichen Entscheidungen, berührt.

In diesem Zusammenhang besteht das Neue der Enzyklika nicht sosehr in der historisch gesehenen Aussage von der weltweiten Bedeutung der Sozialen Frage als vielmehr in der *moralischen Bewertung* dieser Tatsache. So haben die politischen Verantwortlichen und auch die Bürger der reichen Länder ganz persönlich, vor allem wenn sie Christen sind, nach dem Grad ihrer jeweiligen Verantwortung die *sittliche Verpflichtung,* bei ihren persönlichen wie öffentlichen Entscheidungen diese weltweite Beziehung, diese gegenseitige Abhängigkeit zwischen ihrem Verhalten und dem Elend und der Unterentwicklung so vieler Millionen von Männern und Frauen, in Betracht zu ziehen. Mit noch größerer Genauigkeit gibt die Enzyklika Pauls VI. diese moralische Verpflichtung „als Pflicht zur Solidarität" wieder;[25] auch wenn sich in der Welt inzwischen vieles geändert hat, behält diese Aussage heute dieselbe Kraft und Gültigkeit wie damals, als sie niedergeschrieben wurde.

Ohne diesen moralischen Gesichtspunkt zu verlassen, besteht das Neue der Enzyklika andererseits auch in der grundsätzlichen Aussage, daß sich der *Begriff* der Entwicklung selbst deutlich ändert, wenn man sie im Hinblick auf die weltweite gegenseitige Abhängigkeit betrachtet. Wahre Entwicklung darf nicht in der bloßen Anhäufung von Reichtum und einem wachsenden Angebot von Gütern und Dienstleistungen bestehen, wenn dies nur auf Kosten der Unterentwicklung der Massen und ohne die geschuldete Rücksicht für die soziale, kulturelle und geistige Dimension des Menschen erreicht wird.[26]

10. Als *dritter Punkt* bereichert die Enzyklika die kirchliche Soziallehre im allgemeinen und den Begriff der Entwicklung im besonderen durch beachtliche neue Elemente. Diese Neuheit wird in einem Satz sichtbar, der im Schlußabschnitt des Dokumentes steht und als Zusammenfassung seines Inhaltes wie auch als sein geschichtliches Kennzeichen angesehen werden kann: „Entwicklung ist der neue Name für Friede".[27]

In der Tat, wenn die soziale Frage eine weltweite Dimension erlangt hat, dann darum, weil die *Forderung nach Gerechtigkeit* nur auf dieser Ebene erfüllt werden kann. Sich um eine solche Forderung nicht zu kümmern, könnte bewirken, daß auf seiten der Opfer der Ungerechtigkeit die Versuchung zu einer gewalttätigen Antwort aufbricht, wie es am Beginn vieler Kriege geschieht. Die Bevölkerungen, die von der gerechten Verteilung der Güter, welche ursprünglich für alle bestimmt sind, ausgeschlossen werden, könnten sich fragen: Warum sollten wir nicht all denen mit Gewalt antworten, die uns zuerst mit Gewalt begegnen? Und wenn man die Lage im Licht der Aufteilung der Welt in ideologische Blöcke betrachtet – wie sie bereits im Jahre 1967 bestand – und die daraus folgenden Auswirkungen und

wirtschaftlichen wie politischen Abhängigkeiten bedenkt, wird diese Gefahr noch viel größer.

Dieser ersten Überlegung zum dramatischen Inhalt jener Formulierung der Enzyklika schließt sich eine weitere an, auf die das Dokument selbst bereits hinweist:[28] Wie soll man die Tatsache rechtfertigen, daß *ungeheure Geldsummen,* die dazu bestimmt sein könnten und müßten, die Entwicklung der Völker voranzubringen, stattdessen für die Bereicherung von einzelnen und Gruppen oder für die Erweiterung der Waffenarsenale sowohl in den Industrieländern wie in den Entwicklungsländern verwendet werden und so die wahren Prioritäten auf den Kopf stellen? Das wiegt noch schwerer, wenn man die Schwierigkeiten berücksichtigt, die nicht selten den direkten Weg der Gelder behindert, die dafür bestimmt sind, den notleidenden Ländern Hilfe zu bringen. Wenn „Entwicklung der neue Name für Friede" ist, dann sind der Krieg und die militärischen Vorbereitungen dazu der größte Feind einer allseitigen Entwicklung der Völker.

Darum sind wir im Licht jenes Wortes von Papst Paul VI. aufgefordert, den *Begriff der Entwicklung* zu überprüfen, der gewiß nicht mit jenem übereinstimmt, der sich darauf beschränkt, die materiellen Bedürfnisse durch ein wachsendes Angebot von Gütern zu befriedigen, ohne auf die Leiden der Mehrheit der Menschen zu achten, und den Egoismus von einzelnen oder ganzer Nationen zum Hauptmotiv macht. Daran erinnert in scharfer Weise der *Jakobusbrief:* „Woher kommen die Kriege bei euch, woher die Streitigkeiten? Doch nur vom Kampf der Leidenschaften in eurem Innern. Ihr begehrt und erhaltet doch nichts" (Jak 4,11).

Demgegenüber wäre in einer anderen Welt, die von der Sorge um das *Gemeinwohl* der ganzen Menschheit geleitet ist, das heißt, von der Sorge um die „geistige und menschliche Entwicklung aller" statt von der Sorge um den persönlichen Vorteil, der Friede *möglich* als Frucht einer „vollkommeneren Gerechtigkeit unter den Menschen".[29]

Auch dieses neue Element der Enzyklika hat einen *bleibenden und aktuellen Wert,* wenn man die heutige Mentalität bedenkt, die so sensibel ist für die enge Verbindung zwischen der Beachtung von Gerechtigkeit und der Errichtung eines wahren Friedens.

III. Das Bild der heutigen Welt

11. *Die grundlegende Lehraussage* der Enzyklika „Populorum progressio" hatte wegen ihres neuartigen Charakters ein starkes Echo gefunden. Der soziale Kontext, in dem wir *heute* leben, ist freilich nicht mehr völlig identisch mit dem vor zwanzig Jahren. Darum möchte ich mich nun in einem kurzen Überblick mit einigen Merkmalen der heutigen Welt beschäftigen, um die Lehre der Enzyklika Pauls VI. zu vertiefen, und zwar immer unter dem Gesichtspunkt der „Entwicklung der Völker".

12. Die *erste Tatsache,* die hervorgehoben werden muß, besteht darin, daß die damals so lebhaften *Hoffnungen auf Entwicklung* heute weit entfernt von ihrer Verwirklichung erscheinen.

Die Enzyklika machte sich hierin keine Illusionen. Ihre starke und bisweilen dramatische Sprache beschränkte sich darauf, den Ernst der Lage zu betonen und die Gewissen aller dringend zu verpflichten, zu einer Lösung beizutragen. In jenen Jahren bestand *ein gewisser Optimismus* hinsichtlich der Möglichkeit, den wirtschaftlichen Rückstand der armen Völker ohne allzu große Anstrengungen aufzuholen, sie mit Infrastrukturen zu versehen und ihnen beim Prozeß der Industrialisierung zu helfen.

In jenem geschichtlichen Kontext proklamierte die Organisation der Vereinten Nationen über die Anstrengungen jedes einzelnen Landes hinaus zwei aufeinanderfolgende *Entwicklungsdekaden.*[30] So wurden einige bilaterale und multilaterale Maßnahmen ergriffen, um zahlreichen Nationen beizustehen, von denen einige seit längerer Zeit unabhängig waren, andere aber – der größere Teil – eben erst als Staaten aus dem Prozeß der Entkolonisierung geboren waren. Die Kirche fühlte sich ihrerseits verpflichtet, die Probleme dieser neuen Situation tiefer zu bedenken, um diese Bemühungen mit ihrem religiösen und humanen Geist zu unterstützen und ihnen so eine „Seele" und einen wirksamen Impuls zu geben.

13. Man kann nicht sagen, daß diese verschiedenen religiösen, humanitären, wirtschaftlichen und technischen Initiativen vergebens gewesen seien, denn sie haben doch einige Ergebnisse erzielen können. Aber aufs Ganze gesehen und in Anbetracht der verschiedenen Faktoren kann man nicht leugnen, daß die gegenwärtige Weltsituation unter diesem Gesichtspunkt der Entwicklung eher einen *negativen Eindruck* bietet.

Hierfür möchte ich die Aufmerksamkeit zunächst auf einige *allgemeine Indikatoren* lenken, ohne einige andere mehr spezifischer Art zu übergehen. Ohne mich in eine Analyse von Zahlen oder Statistiken einzulassen, genügt es, die Wirklichkeit einer *unzähligen Menge von Männern und Frauen,* Kindern, Erwachsenen und alten Menschen, von konkreten und einmaligen menschlichen Personen also, zu sehen, die unter der unerträglichen Last des Elends leiden. Viele Millionen sind ohne Hoffnung, weil sich ihre Lage in vielen Teilen der Welt fühlbar verschlechtert hat. Angesichts dieser Dramen von völligem Elend und größter Not, in denen so viele *unserer Brüder und Schwestern* leben, ist es der Herr Jesus Christus selbst, der an uns appelliert (vgl. Mt 25,31–46).

14. Die erste *negative Feststellung,* die es zu machen gilt, ist das Fortbestehen und oft sogar die Verbreiterung des *Grabens* zwischen dem sogenannten entwickelten Norden und dem unterentwickelten Süden. Diese geographische Sprechweise ist nur eine erste Orientierung; denn man darf nicht übersehen, daß die Grenzen zwischen Reichtum und Armut quer durch die verschiedenen Gesellschaften selber verlaufen, und dies sowohl in den Industrieländern als auch in den Entwicklungsländern. Wie es nämlich soziale Ungleichheiten bis zu den Stufen des Elends auch in reichen Ländern gibt, beobachtet man entsprechend in den weniger entwickelten Ländern nicht selten Zeichen von Egoismus und Zurschaustellung von Reichtum, die ebenso empörend wie skandalös sind.

Dem Überfluß an Gütern und Dienstleistungen, die in einigen Teilen der Welt, vor allem im entwickelten Norden, zur Verfügung stehen, entspricht im Süden ein unannehmbarer Rückstand. Und gerade in dieser geopolitischen Zone lebt der größere Teil der Menschheit.

Wenn man die ganze Reihe der verschiedenen Sektoren – Erzeugung und Verteilung von Lebensmitteln, Hygiene, Gesundheitswesen und Wohnung, Trinkwasserversorgung, Arbeitsbedingungen, vor allem jene für Frauen, Lebenserwartung sowie andere wirtschaftliche und soziale Indikatoren – ins Auge faßt, ergibt sich ein enttäuschendes Gesamtbild, sei es in sich selbst betrachtet oder in bezug auf die entsprechenden Daten der stärker entwickelten Länder. Das Wort „Graben" kommt einem dabei spontan wieder auf die Lippen.

Vielleicht ist dies nicht der angemessene Ausdruck, um die wahre Realität wiederzugeben, insofern er den Eindruck eines *statischen* Phänomens vermitteln könnte. Dem aber ist nicht so. Im Fortschritt der Industrieländer und der Entwicklungsländer hat es in diesem Jahr eine *unterschiedliche Beschleunigung* gegeben, die zu noch breiteren Abständen führt. So gelangen die

Entwicklungsländer, vor allem die ärmsten unter ihnen, allmählich in die Lage eines sehr schweren Rückstandes.

Hinzufügen muß man noch die *Unterschiede in Kultur und Wertsystem* zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die nicht immer mit dem jeweiligen Grad *wirtschaftlicher Entwicklung* übereinstimmen, aber dazu beitragen, weitere Abstände zu schaffen. Es sind diese Elemente und Aspekte, welche *die Soziale Frage noch viel komplexer machen,* eben weil sie eine weltweite Dimension erlangt hat.

Wenn man die verschiedenen Teile der Welt beobachtet, wie sie durch die wachsende Breite eines solchen Grabens voneinander getrennt sind, und dabei feststellt, daß jeder von ihnen einer eigenen Richtung mit eigenen Initiativen zu folgen scheint, versteht man, warum man im allgemeinen Sprachgebrauch von *verschiedenen Welten* innerhalb unserer *einen Welt* spricht: Erste Welt, Zweite Welt, Dritte Welt und manchmal sogar Vierte Welt.[31] Solche Ausdrücke, die gewiß nicht beanspruchen, alle Länder erschöpfend zu klassifizieren, erscheinen doch bezeichnend: Sie sind Zeichen eines verbreiteten Gefühls, daß die *Einheit der Welt,* mit anderen Worten, die *Einheit des Menschengeschlechtes,* ernstlich bedroht ist. Jenseits seiner mehr oder weniger objektiven Bedeutung verbirgt dieser Wortgebrauch zweifellos einen *moralischen Inhalt,* dem gegenüber die Kirche als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug ... für die Einheit der ganzen Menschheit",[32] nicht gleichgültig bleiben kann.

15. Das hier beschriebene Bild wäre allerdings unvollständig, fügte man den wirtschaftlichen und sozialen Indikatoren der Unterentwicklung nicht weitere ebenso negative und sogar noch besorgniserregendere Faktoren, angefangen im *kulturellen* Bereich, hinzu. Es sind folgende: der *Analphabetismus,* die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, zu *höheren Ausbildungsstufen* zu gelangen, die Unfähigkeit, am *Aufbau der eigenen Nation* teilzunehmen, die *verschiedenen Formen von Ausbeutung* oder wirtschaftlicher, sozialer, politischer und auch religiöser *Unterdrükkung* der menschlichen Person und ihrer Rechte, die *Diskriminierungen* jeder Art, insbesondere jene überaus bösartige, die sich auf den Rassenunterschied gründet. Wenn man manche dieser Mißstände auch in Gebieten des entwickelten Nordens beklagt, so sind sie doch in den Entwicklungsländern ohne Zweifel häufiger, langfristiger und schwerer zu beseitigen.

Man muß außerdem hervorheben, daß in der heutigen Welt unter den anderen Rechten oft auch das *Recht auf unternehmerische Initiative* unterdrückt wird. Und doch handelt es sich um ein wichtiges Recht nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für das Gemeinwohl. Die Erfahrung lehrt uns, daß die Leugnung eines solchen Rechtes oder seine Einschränkung im Namen einer angeblichen „Gleichheit" aller in der Gesellschaft tatsächlich den Unternehmungsgeist, das heißt, die Kreativität des Bürgers als eines *aktiven Subjektes,* lähmt oder sogar zerstört. Als Folge entsteht auf diese Weise nicht so sehr eine echte Gleichheit als vielmehr eine „Nivellierung nach unten". Anstelle von schöpferischer Eigeninitiative kommt es zu Passivität, Abhängigkeit und Unterwerfung unter den bürokratischen Apparat, der als einziges „verfügendes" und „entscheidendes" – wenn nicht sogar „besitzendes" – Organ der gesamten Güter und Produktionsmittel alle in eine Stellung fast völliger Abhängigkeit bringt, die der traditionellen Abhängigkeit des Arbeiterproletariers vom Kapitalismus gleicht. Das ruft ein Gefühl von Frustration oder Resignation hervor und bringt die Menschen dazu, sich aus dem Leben der Nation zurückzuziehen, indem viele zur Auswanderung gedrängt werden und eine Form von innerer Emigration gefördert wird.

Eine solche Lage wirkt sich auch auf die „Rechte der Einzelnationen" aus. In der Tat geschieht es öfters, daß eine Nation ihres Subjektcharakters beraubt wird, das heißt, ihrer „Souveränität", die ihr in wirtschaftlicher, politischer-sozialer und in gewisser Weise auch kultureller Beziehung zukommt, weil in einer staatlichen Gemeinschaft alle diese Dimensionen des Lebens miteinander verbunden sind.

Man muß ferner betonen, daß keine gesellschaftliche Gruppe, wie zum Beispiel eine politische Partei, das Recht hat, das Führungsmonopol an sich zu reißen; denn das führt zur Zerstörung des wahren Subjektcharakters der Gesellschaft und der Bürger als Personen, wie es bei jedem Totalitarismus geschieht. In einer solchen Situation werden der Mensch und das Volk zu „Objekten", trotz aller gegenseitigen Erklärungen und verbalen Beteuerungen.

An diesem Punkt sollte man hinzufügen, daß es in der heutigen Welt noch viele *weitere Formen der Armut* gibt. Verdienen nicht der Mangel oder der Entzug gewisser anderer Güter ebenfalls diesen Namen? Lassen nicht etwa die Leugnung oder die Einschränkung der Menschenrechte – ich nenne zum Beispiel das Recht auf Religionsfreiheit, das Recht, am Aufbau der Gesellschaft teilzunehmen, die Freiheit, Vereinigungen zu bilden, Gewerkschaften zu gründen oder Initiativen im wirtschaftlichen Bereich zu ergreifen – die menschliche Person ebenso, wenn nicht sogar noch mehr, verarmen als durch die Entbehrung materieller Güter? Und ist eine Entwicklung, die nicht diese Rechte voll bejaht, wirklich eine Entwicklung in menschlicher Dimension?

So ist, kurz gesagt, die Unterentwicklung unserer Tage nicht nur wirtschaftlicher Art, sondern erstreckt sich auch auf den kulturellen, politischen und einfach menschlichen Bereich,wie die Enzyklika „Populorum progressio" schon vor zwanzig Jahren betont hat. Darum müssen wir uns an dieser Stelle fragen, ob die so traurige Wirklichkeit von heute nicht wenigstens zum Teil das Resultat einer zu engen, das heißt, überwiegend wirtschaftlichen Auffassung von Entwicklung ist.

16. Man muß klar aussprechen, daß sich die Gesamtlage trotz der lobenswerten Anstrengungen, die in den letzten zwanzig Jahren von den Industrieländern, von den Entwicklungsländern sowie von den internationalen Organisationen unternommen worden sind, um einen Ausweg aus dieser Situation oder wenigstens ein Heilmittel gegen einige ihrer Symptome zu finden, *erheblich verschlimmert hat.*

Die Verantwortung für eine solche Verschlechterung ist bei verschiedenen Ursachen zu suchen. Man muß hinweisen auf die zweifellos schwerwiegenden Unterlassungen der Entwicklungsländer selber und insbesondere jener Personen, die dort die wirtschaftliche und politische Macht in Händen halten. Das darf uns aber nicht dazu verleiten, die Verantwortung der Industrieländer zu übersehen, die nicht immer, wenigstens nicht in erforderlichem Maße, die Verpflichtung erkannt haben, den Ländern, die von der Welt des Wohlstandes ausgeschlossen sind, zu der sie selber gehören, Hilfe zu leisten.

Auf jeden Fall muß man das Bestehen wirtschaftlicher, finanzieller und sozialer *Mechanismen* anprangern, die, obgleich vom Willen des Menschen gelenkt, doch fast automatisch wirken, wobei sie die Situation des Reichtums der einen und der Armut der anderen verfestigen. Solche Mechanismen, von den stärker entwickelten Ländern in direkter oder indirekter Weise gesteuert, begünstigen durch die ihnen eigene Wirkweise die Interessen derer, die über sie verfügen, erdrücken oder lenken aber schließlich vollständig die Wirtschaftsordnungen der weniger entwickelten Länder. Es wird notwendig sein, diese Mechanismen später einer sorgfältigen Analyse in ethisch-moralischer Hinsicht zu unterziehen.

Die Enzyklika „Populorum progressio" sah bereits voraus, daß mit solchen Systemen der Reichtum der Reichen zunehmen und das Elend der Armen verfestigt werden konnte.[33] Eine Bestätigung dieser Voraussage war das Auftreten der Vierten Welt.

17. Sosehr sich die Weltgesellschaft in mancher Beziehung gespalten zeigt, wie jene bekannten Ausdrücke einer Ersten, Zweiten, Dritten und Vierten Welt es dartun, bleibt doch die *wechselseitige Abhängigkeit* dieser Welt stets sehr eng. Klammert man von dieser Abhängigkeit die ethischen Forderungen aus, so führt das gerade für die Schwächsten zu *traurigen Konsequenzen.* Die gegenseitige Abhängigkeit ruft durch eine Art von innerer Dynamik und unter dem Druck von Mechanismen, die man geradezu als entartet bezeichnen muß, sogar in den reichen Ländern *negative Wirkungen* hervor. Im Innern dieser Länder findet man, wenn auch in geringerem Umfang, sehr ausgeprägte Formen von Unterentwicklung. Darum sollte es unbestritten sein, daß die Entwicklung entweder allen Teilen der Welt *gemeinsam* zugute kommt oder einen *Prozeß der Rezession* auch in jenen Gegenden erleidet, die bisher einen ständigen Fortschritt zu verzeichnen hatten. Diese Tatsache ist besonders aufschlußreich für das Wesen *echter* Entwicklung: Entweder nehmen alle Nationen der Welt daran teil, oder sie ist tatsächlich nicht echt.

Unter den *typischen Kennzeichen* von Unterentwicklung, die in wachsendem Maße auch die entwickelten Völker betreffen, gibt es zwei, die in besonderer Weise eine dramatische Situation offenbaren. An erster Stelle steht die *Wohnungskrise.* In diesem internationalen Jahr der Menschen ohne Wohnung, das die Organisation der Vereinten Nationen beschlossen hat, richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Millionen von Menschen ohne angemessene oder sogar ohne jegliche Wohnung, um die Gewissen aller aufzurütteln und eine Lösung für dieses schwere Problem zu finden, das eine Reihe von negativen Folgen im individuellen, familiären und gesellschaftlichen Bereich hat.[34]

Wohnungen fehlen überall; dies ist großenteils eine Folge der stets zunehmenden Verstädterung.[35] Sogar die stärker entwickelten Völker bieten den traurigen Anblick von einzelnen und Familien, die im wahrsten Sinne des Wortes um das Überleben kämpfen und dabei *ohne Wohnung* sind oder in einer derart elenden Behausung leben müssen, daß sie den Namen einer Wohnung nicht verdient.

Die Wohnungsnot, die in sich selbst schon ein ziemlich schweres Problem darstellt, muß als Zeichen und Synthese einer ganzen Reihe von wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen oder einfach menschlichen Unzulänglichkeiten angesehen werden. In Anbetracht der Ausdehnung des Phänomens kann man sich leicht davon überzeugen, wie weit wir noch vom wirklichen Fortschritt der Völker entfernt sind.

18. Ein *weiteres Kennzeichen,* das die große Mehrheit der Nationen betrifft, ist das Phänomen der *Arbeitslosigkeit* und der *Unterbeschäftigung.* Niemandem entgeht, wie aktuell und stets schwieriger sich dieses Problem in den industriealisierten Ländern darstellt[36]. Wenn es in den Entwicklungsländern wegen ihres hohen Bevölkerungszuwachses und der Menge junger Menschen bereits alarmierend wirkt, scheinen in den Ländern starker wirtschaftlicher Entwicklung die *Quellen der Arbeit* selbst abzunehmen, und statt zuzunehmen, verringern sich so die Möglichkeiten für eine Beschäftigung.

Auch diese Erscheinung mit ihrer Reihe von negativen Folgen auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene, von der Abwertung der Person bis zum Verlust der Selbstachtung, die sich jeder Mann und jede Frau schuldet, drängt uns dazu, die Art der im Laufe der letzten zwanzig Jahre angestrebten Entwicklung ernsthaft in Frage zu stellen. Hierbei erweist sich als höchst angebracht die folgende Überlegung der Enzyklika „Laborem exercens": „Dabei ist hervorzuheben, daß das entscheidende Element und gleichzeitig der beste *Prüfstein eines solchen Fortschritts* im Geist der Gerechtigkeit und des Friedens, wie ihn die Kirche verkündet und unaufhörlich vom Vater aller Menschen und Völker erbittet, gerade die ständige *Aufwertung der menschlichen Arbeit* ist, sei es unter dem Gesichtspunkt einer objektiven Zielsetzung, sei es im Hinblick auf die Würde des Subjekts jeder Arbeit, das der Mensch ist". Demgegenüber „werden wir unvermeidlich von einer *erschütternden Tatsache* ungeheuren Ausmaßes schmerzlich berührt", daß es nämlich „Scharen von Arbeitslosen und Unterbeschäftigten ... gibt, eine Tatsache, die zweifelsfrei bezeugt, daß im Innern der einzelnen politischen Gemeinschaften wie auch in den Beziehungen zwischen ihnen auf kontinentaler und globaler Ebene hinsichtlich der Organisation der Arbeit und der Beschäftigung irgend etwas nicht funktioniert, und zwar gerade in den entscheidenden und sozial wichtigen Punkten."[37]

Wie das erstgenannte, so bedeutet auch dieses zweite Phänomen wegen seines *universalen* Charakters und seiner sich *gleichsam fortpflanzenden* Tendenz ein in seiner negativen Auswirkung höchst aufschlußreiches Zeichen für den Zustand und die Qualität jener Entwicklung der Völker, vor der wir heute stehen.

19. Ein weiteres Phänomen ebenfalls typisch für die letzten Jahre – auch wenn es nicht überall auftritt – ist zweifellos genau so bezeichnend für die wechselseitige Abhängigkeit zwischen entwickelten und unterentwickelten Ländern. Es ist das Problem der *internationalen Verschuldung,* dem die Päpstliche Kommission „Iustitia et Pax" dieses Jahr ein eigenes Dokument[38] gewidmet hat.

Man muß an dieser Stelle die enge Verbindung eines solchen Problems, dessen wachsendes Gewicht die Enzyklika „Populorum progressio" bereits vorausgesehen hatte[39], mit der Frage nach der Entwicklung der Völker deutlich aussprechen.

Der Grund, der die Entwicklungsländer veranlaßte, das Angebot einer Fülle von bereitstehenden Kapitalien anzunehmen, war die Hoffnung, sie in Entwicklungsprojekte investieren zu können. Darum kann man die Bereitstellung von Kapitalien und ihre Annahme in Form von Darlehen durchaus als einen Beitrag zur Entwicklung selbst ansehen. Das ist an sich ein wünschenswerter und berechtigter Vorgang, wenn er vielleicht auch unvorsichtig und manchmal überstürzt in die Wege geleitet worden ist.

Seitdem sich aber die Lage in den Schuldnerländern ebenso wie auf dem internationalen Finanzmarkt geändert hat, hat sich das Instrument, das bestimmt war, die Entwicklung voranzutreiben, in einen *Mechanismus* verwandelt, der das Gegenteil bewirkt: sei es, weil die Schuldnerländer, um dem Schuldendienst nachzukommen, sich verpflichtet sehen, Kapitalien auszuführen, die notwendig wären, um ihren Lebensstandard zu heben oder wenigstens zu halten, sei es, weil sie aus demselben Grund keine neuen Kredite erhalten können, die sie dringend bräuchten.

Durch diesen Mechanismus ist das Mittel, das zur Entwicklung der Völker bestimmt war, zu einer *Bremse* geworden, in gewissen Fällen sogar zur Ursache einer *verschärften Unterentwicklung.*

Diese Feststellungen müssen dazu drängen – wie das kürzlich erschienene Dokument der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" sagt[40] –, über den ethischen Charakter der wechselseitigen Abhängigkeit der Völker nachzudenken und in der Linie der vorliegenden Betrachtung die ebenfalls von ethischen Prinzipien bestimmten Erfordernisse und Bedingungen der Zusammenarbeit zur Entwicklung zu bedenken.

20. Wenn wir an diesem Punkt die *Ursachen* eines solchen schweren Rückstandes im Prozeß der Entwicklung untersuchen,

wie er im Gegensatz zu den Hinweisen der Enzyklika „Populorum progressio", die so viele Hoffnungen geweckt hatte, eingetreten ist, richtet sich unsere Aufmerksamkeit in besonderer Weise auf die politischen Ursachen der heutigen Situation.

Weil wir uns dabei vor einem Bündel zweifellos komplexer Faktoren befinden, ist es nicht möglich, hier zu einer vollständigen Analyse zu gelangen. Wir dürfen jedoch ein besonders entscheidendes Faktum der politischen Situation, die den geschichtlichen Abschnitt prägt, der auf den Zweiten Weltkrieg folgt und den Verlauf der Entwicklung der Völker stark beeinflußt, nicht verschweigen.

Wir meinen damit die Existenz *zweier entgegengesetzter Blöcke*, die allgemein mit den gebräuchlichen Namen von Ost und West, oder auch Orient und Okzident, bezeichnet werden. Der Grund für diese Namengebung ist nicht einfach nur politischer, sondern, wie man sagt, auch *weltpolitischer* Art. Denn jeder dieser beiden Blöcke neigt dazu, rings um sich her weitere Länder oder Ländergruppen sich anzugleichen oder anzuschließen.

Dieser Gegensatz ist zuallererst *politischer* Art, insofern jeder der beiden Blöcke seine eigene Identität in einem System gesellschaftlicher Organisation und Machtausübung findet, das dazu neigt, das jeweils andere auszuschließen. Seinerseits hat der politische Gegensatz seine Wurzeln in einem tieferen Gegensatz ideologischer Art.

Im Westen besteht nämlich ein System, das sich historisch an den Prinzipien des *liberalistischen Kapitalismus* orientiert, wie er sich im vergangenen Jahrhundert mit der Industrialisierung entwickelt hat; im Osten dagegen besteht ein System, das sich am *marxistischen Kollektivismus* orientiert, das entstanden ist aus einer Interpretation der Lage der proletarischen Klassen, wie sie im Licht einer besonderen Geschichtsdeutung vorgenommen wurde. Indem sich jede der beiden Ideologien auf zwei so unterschiedliche Auffassungen vom Menschen, von seiner Freiheit und seiner gesellschaftlichen Rolle bezieht, vertreten sie in Vergangenheit und Gegenwart auf wirtschaftlicher Ebene entgegengesetzte Formen der Arbeitsorganisation und der Eigentumsstrukturen, insbesondere was die sogenannten Produktionsmittel betrifft.

Es war unvermeidlich, daß der *ideologische* Gegensatz durch die Entwicklung von miteinander ringenden Systemen und Machtzentren und mit je eigenen Formen von Propaganda und Indoktrination zu einem wachsenden *militärischen* Gegensatz führte und so zwei Blöcke bewaffneter Macht entstehen ließ, von denen jeder die Vorherrschaft des anderen mißtrauisch fürchtet.

Die internationalen Beziehungen mußten ihrerseits die Auswirkungen dieser „Logik der Blöcke" und der jeweiligen „Einflußsphären" notwendigerweise zu spüren bekommen. Gegen Ende des Zweiten Weltkrieges entstanden, hat die Spannung zwischen den beiden Blöcken die ganzen folgenden vierzig Jahre beherrscht, indem sie bald den Charakter eines *„kalten Krieges"*, bald den eines *„Stellvertreterkrieges"* durch die Ausnutzung örtlicher Konflikte annahm oder mit der Drohung eines *offenen und totalen Krieges* die Herzen in Unruhe und Angst hielt.

Wenn sich auch eine solche Gefahr gegenwärtig weiter entfernt zu haben scheint, ohne freilich völlig verschwunden zu sein, und wenn man auch zu einem ersten Abkommen über die Zerstörung einer Kategorie von Atomwaffen gekommen ist, so bleiben doch die Existenz und der Gegensatz der Blöcke immer noch eine reale und beunruhigende Wirklichkeit, die weiterhin die Weltlage bestimmt.

21. Das zeigt sich mit besonders negativer Auswirkung in den internationalen Beziehungen, die die Entwicklungsländer betreffen. Die *Spannung zwischen Ost und West* ist ja eigentlich, wie bekannt, nicht ein Gegensatz zwischen zwei unterschiedlichen *Graden* von Entwicklung, sondern eher zwischen zwei *Auffassungen* von der Entwicklung der Menschen und Völker, die beide unvollkommen sind und als solche eine tiefgreifende Korrektur erfordern. Dieser Gegensatz wird dann in jene Länder eingeführt und trägt so zur Verbreiterung des Grabens bei, der bereits auf wirtschaftlicher Ebene zwischen *Nord und Süd* besteht und die Folge des Abstandes der entwickelten von der weniger entwickelten Welt darstellt.

Das ist einer der Gründe, warum die Soziallehre der Kirche eine kritische Haltung gegenüber dem liberalistischen Kapitalismus wie dem kollektivistischen Marxismus einnimmt. Und in der Tat, von der Entwicklung her gesehen, stellt sich die spontane Frage: Auf welche Weise oder in welchem Maße lassen diese beiden Systeme Veränderungen oder Anpassungen zu, so daß eine echte und umfassende Entwicklung des Menschen und der Völker in der heutigen Gesellschaft begünstigt oder gefördert würde? Solche Veränderungen und Anpassungen sind für die Sache einer gemeinsamen Entwicklung aller dringend und unerläßlich.

Die eben erst unabhängig gewordenen Länder, die für ihre Anstrengungen, eine eigene kulturelle und politische Identität zu erlangen, den wirksamen und selbstlosen Beitrag der reicheren und entwickelteren Länder nötig hätten, sehen sich in ideologische Konflikte hineingezogen – und manchmal sogar von ihnen überwältigt –, die im Innern des Landes unvermeidliche Spaltungen erzeugen und in gewissen Fällen sogar wahre Bürgerkriege entfesseln. Dies auch deswegen, weil die Investitionen und Entwicklungshilfen oft ihrem eigentlichen Zweck entzogen und dazu mißbraucht werden, Gegensätze zu vertiefen, außerhalb und sogar gegen die Interessen der Länder, die dadurch gefördert werden sollten. Viele von ihnen werden sich immer mehr der Gefahr bewußt, zu Opfern eines Neokolonialismus zu werden, und versuchen, sich herauszuhalten. Ein solches Bewußtsein hat, wenn auch unter Schwierigkeiten, Schwankungen und gelegentlichen Widersprüchen, die internationale *Bewegung der blockfreien Länder* hervorgebracht, die, was ihre positive Ausrichtung betrifft, das Recht jedes Volkes auf seine Identität, auf seine Unabhängigkeit und Sicherheit sowie, auf der Grundlage von Gleichheit und Solidarität, das Recht zur Nutzung der Güter, die für alle Menschen bestimmt sind, in wirksamer Weise vertreten möchte.

22. Nach diesen Erwägungen gelingt es leicht, einen klareren Überblick über das Bild der letzten zwanzig Jahre zu bekommen und besser zu verstehen, daß die Kontraste im Norden der Welt, das heißt zwischen Ost und West, wahrlich nicht die geringste Ursache für den Rückstand oder den Stillstand des Südens sind. Anstatt sich zu *selbständigen Nationen* zu entwickeln, die sich um den eigenen Weg zur gerechten Teilhabe an den für alle bestimmten Gütern und Dienstleistungen bemühen, werden die Länder auf dem Wege der Entwicklung zu Rädern eines Mechanismus, zu Teilen einer gewaltigen Maschinerie. Das geschieht oft auch auf dem Gebiet der *sozialen Kommunikationsmittel*: Weil diese meistens von Zentren im Norden der Welt aus geleitet werden, berücksichtigen sie nicht immer in gebührender Weise die eigenen vorrangigen Anliegen und Probleme dieser Länder, noch achten sie ihr kulturelles Antlitz, sondern drängen ihnen nicht selten ein entstelltes Bild vom Leben und vom Menschen auf und entsprechen so nicht den Anforderungen einer echten Entwicklung. Jeder der beiden Blöcke birgt auf seine Weise in sich die *Tendenz zum Imperialismus*, wie man dies allgemein nennt, oder zu Formen eines Neokolonialismus: eine naheliegende Versuchung, in die man nicht selten fällt, wie selbst die jüngste Geschichte noch lehrt.

Diese anomale Situation, die Folge eines Krieges und einer Besorgnis, die von Motiven der *eigenen Sicherheit* über das berechtigte Maß hinaus ins Unermeßliche gesteigert ist, ertötet den Aufschwung zu solidarischer Zusammenarbeit aller für das Gemeinwohl des Menschengeschlechtes, zum Schaden vor allem der friedensbereiten Völker, die dadurch in ihrem Recht, Zugang zu den für alle Menschen bestimmten Gütern zu erlangen, blockiert sind.

So gesehen, ist die gegenwärtige Spaltung der Welt ein *direktes Hindernis* für eine wirkliche Veränderung der Bedingungen der Unterentwicklung in den Ländern auf dem Wege der Entwicklung oder in jenen weniger entwickelten. Die Völker finden sich allerdings nicht immer mit ihrem Los ab. Ferner scheinen nunmehr die Bedürfnisse einer Wirtschaft selber, die von den Militärausgaben sowie von Bürokratismus und innerer Leistungsschwäche erstickt wird, Prozesse zu begünstigen, die den Gegensatz der Blöcke mildern und den Beginn eines fruchtbaren Dialogs und einer echten Zusammenarbeit für den Frieden erleichtern.

23. Die Feststellung der Enzyklika „Populorum progressio", daß die zur Verfügung stehenden Mittel und Investitionen die für die *Waffenproduktion* vorgesehen sind, verwendet werden müßten, um das Elend der darbenden Bevölkerungen zu mildern,[41] macht den Appell, den Gegensatz zwischen den beiden Blöcken zu überwinden, noch dringender.

Praktisch dienen heute solche Mittel dazu, jedem der beiden Blöcke zu ermöglichen, Vorteile gegenüber dem anderen zu erringen und so die eigene Sicherheit zu garantieren. Diese Entstellung, ein Fehler von Anfang an, erschwert es den Nationen, die in historischer, wirtschaftlicher und politischer Hinsicht die Möglichkeit besitzen, eine Führungsrolle zu übernehmen, ihrer Verpflichtung, sich den Völkern solidarisch zu erweisen, die ihre volle Entwicklung anstreben, hinreichend nachzukommen.

Es ist angebracht, an diesem Punkt darauf hinzuweisen – und es sollte nicht als Übertreibung erscheinen –, daß eine Führungsrolle unter den Nationen nur von der Möglichkeit und Bereitschaft gerechtfertigt werden kann, umfassend und großzügig zum Gemeinwohl beizutragen.

Eine Nation, die mehr oder weniger bewußt der Versuchung nachgäbe, sich in sich selbst zu verschließen und der Verantwortung nicht nachzukommen, die sich aus ihrer Überlegenheit im Verbund der Nationen ergibt, würde in schwerwiegender Weise ihre eindeutige *ethische Pflicht* verletzen. Das ist leicht zu erkennen in einer geschichtlichen Situation, in der der gläubige Mensch die Fügungen der göttlichen Vorsehung wahrnimmt, die gewillt ist, sich der Nationen für die Verwirklichung ihrer Pläne zu bedienen wie auch „die Pläne der Völker zunichte zu machen" (vgl. Ps 33, 10).

Wenn der Westen den Eindruck macht, sich in Formen einer wachsenden egoistischen Isolierung zurückzuziehen, und der Osten seinerseits aus fragwürdigen Gründen die eigene Verpflichtung zu ignorieren scheint, den Einsatz für die Erleichterung des Elends der Völker mitzutragen, handelt es sich nicht nur um einen Verrat an den berechtigten Erwartungen der Menschheit, der unvorhersehbare Folgen ahnen läßt, sondern um ein echtes Versagen vor einer moralischen Verpflichtung.

24. Wenn bereits die Produktion von Waffen in Anbetracht der wahren Notwendigkeiten der Menschen und des erforderlichen Einsatzes von geeigneten Mitteln, um ihnen zu genügen, ein schwerer Mißstand in der heutigen Welt ist, so ist dies ebenso der *Handel mit solchen Waffen.* Was diesen angeht, so muß man hinzufügen, ist das moralische Urteil sogar noch strenger. Bekanntlich handelt es sich hier um ein Geschäft ohne Grenzen und dazu fähig, sogar die Mauern der Blöcke zu überwinden. Es versteht sich darauf, die Trennungslinie zwischen Ost und West und vor allem jene zwischen Nord und Süd zu überschreiten und sogar, was noch schwerwiegender ist, in die verschiedenen Strukturen der südlichen Zone der Erde einzudringen. So befinden wir uns vor einem seltsamen Phänomen: Während Wirtschaftshilfen und Entwicklungspläne auf das Hindernis unüberwindlicher Barrieren von Ideologien sowie von Steuer- und Handelsgesetzen stoßen, fließen *Waffen jeglicher Herkunft* fast ungehindert in alle Teile der Welt. Und jedermann weiß – wie das kürzlich erschienene Dokument der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" über die internationale Verschuldung hervorhebt[42] –, daß in gewissen Fällen die Gelder, die von der entwickelten Welt als Darlehen gegeben werden, von der unterentwickelten Welt zum Erwerb von Waffen benutzt werden.

Wenn man alldem die weithin bewußte *furchtbare Gefahr* hinzufügt, die von den unglaublich angewachsenen Vorräten an Atomwaffen ausgeht, scheint dies die logische Konsequenz zu sein. Statt sich um eine *echte Entwicklung* zu sorgen, die alle zu einem „humaneren" Leben führen könnte – wie es sich die Enzyklika „Populorum progressio" erhofft hatte[43] –, scheint sich das Bild der heutigen Welt, einschließlich der Wirtschaft, schneller und schneller auf eine *tödliche Vernichtung* hinzubewegen.

Die Folgen dieser Lage der Dinge zeigen sich in der Zunahme einer Plage, die typisch und bezeichnend ist für die Ungleichgewichte und Konflikte der heutigen Welt: die *Millionen von Flüchtlingen,* denen Kriege, Naturkatastrophen, Verfolgungen und Diskriminierungen aller Art Heim, Arbeit, Familie und Vaterland geraubt haben. Die Tragödie dieser Menschenmengen spiegelt sich im niedergeschlagenen Antlitz der Männer, Frauen und Kinder wider, die in einer geteilten und ungastlich gewordenen Welt keine Heimstatt mehr finden können.

Man darf auch nicht die Augen schließen vor einer weiteren schmerzhaften Plage der heutigen Welt: vor dem Phänomen des *Terrorismus,* verstanden als Vorsatz, unterschiedslos Menschen zu töten und Güter zu zerstören und gerade so ein Klima des Schreckens und der Unsicherheit zu schaffen, oft auch verbunden mit Geiselnahme. Auch wenn man als Motivation dieser unmenschlichen Praxis irgendeine Ideologie oder die Errichtung einer besseren Gesellschaft anführt, sind terroristische Akte niemals zu rechtfertigen. Das sind sie noch weniger, wenn solche Beschlüsse und Taten, durch die es manchmal zu wahren Blutbädern kommt, sowie manche Entführungen unschuldiger Menschen außerhalb der Konflikte einem propagandistischen Zweck zum Vorteil der eigenen Sache dienen sollen oder wenn sie, was noch schlimmer ist, als Ziel an sich gewollt sind, so daß man allein darum tötet, um zu töten. Angesichts von so viel Entsetzen und Leid behalten jene Worte stets ihren Wert, die ich vor einigen Jahren ausgesprochen habe und hier noch einmal wiederholen möchte: „Das Christentum verbietet ..., die Wege des Hasses einzuschlagen sowie das Mittel des Mordes an wehrlosen Personen und die Methode des Terrorismus zu benutzen."[44]

25. An dieser Stelle muß auch an das *Problem der Bevölkerungsentwicklung* erinnert werden und an die Weise, darüber heute nach den Maßstäben zu reden, die Paul VI. in seiner Enzyklika[45] aufgezeigt und die ich selbst im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio"[46] ausführlich dargelegt habe.

Unleugbar gibt es, vor allem im Süden unseres Planeten, ein derartiges *demographisches Problem,* daß es Schwierigkeiten für die Entwicklung bereitet. Es ist aber angebracht, gleich hinzufügen, daß sich dieses Problem im Norden mit umgekehrten Vorzeichen darstellt. Was hier Sorgen macht, ist der Rückgang der Geburtenziffern mit Auswirkungen auf die Altersstruktur der Bevölkerung, die sogar unfähig wird, sich biologisch zu erneu-

ern. Auch dieses Phänomen ist von sich aus geeignet, die Entwicklung zu behindern. Wie es ungenau ist zu behaupten, solche Schwierigkeiten kämen nur vom Bevölkerungswachstum her, so ist es auch nicht erwiesen, daß *jegliches* Bevölkerungswachstum unvereinbar sei mit einer geordneten Entwicklung.

Andererseits erscheint es sehr alarmierend, in vielen Ländern auf Initiative ihrer Regierungen die Propagierung von *systematischen Kampagnen* zur Geburtenkontrolle festzustellen, und das im Gegensatz nicht nur zur kulturellen und religiösen Identität der Länder selbst, sondern auch zum Wesen einer echten Entwicklung. Oft geschieht es, daß diese Kampagnen unter Druck zustande kommen und durch Kapital aus dem Ausland finanziert werden, ja, daß wirtschaftliche und finanzielle Hilfe und Unterstützung ihnen manchmal sogar untergeordnet werden. In jedem Fall handelt es sich um einen *absoluten Mangel an Respekt* vor der Entscheidungsfreiheit der betroffenen Personen, Männer und Frauen, die nicht selten unerträglichem Druck, auch wirtschaftlicher Art, ausgesetzt sind, um sie für diese neue Form der Unterdrückung gefügig zu machen. Gerade die ärmsten Völker erleiden diese Mißhandlungen; und es endet mitunter damit, daß die Tendenz zu einem gewissen Rassismus geweckt oder die Anwendung gewisser Formen von Eugenetik gefördert werden, die gleichermaßen rassistisch sind.

Auch diese Vorgänge, die auf das schärfste zu verurteilen sind, sind *Zeichen eines irrigen und entarteten Begriffes* von echter menschlicher Entwicklung.

26. Ein solches vorwiegend negatives Bild der *realen Situation* der Entwicklung in der Welt von heute wäre nicht vollständig, wenn nicht auch das gleichzeitige Vorhandensein von *positiven Aspekten* aufgezeigt würde.

Das *erste* positive Merkmal ist das *wache Bewußtsein* sehr vieler Männer und Frauen von der eigenen Würde und der eines jeden Menschen. Dieses Bewußtsein kommt zum Beispiel in der überall *auflebenden Sorge* um die *Achtung der Menschenrechte* und in einer entschiedeneren Zurückweisung ihrer Verletzungen zum Ausdruck. Ein deutliches Zeichen dafür ist die Zahl der privaten Vereinigungen, einige von weltweiter Bedeutung, die in jüngster Zeit dafür entstanden sind; fast alle bemühen sich darum, mit großer Sorgfalt und lobenswerter Objektivität das internationale Geschehen in diesem so delikaten Bereich zu verfolgen.

Auf dieser Ebene muß man den Einfluß anerkennen, den die *Erklärung der Menschenrechte* ausübt, die vor ungefähr vierzig Jahren von der Organisation der Vereinten Nationen verkündet worden ist. Ihr Vorhandensein als solches und ihre fortschreitende Annahme von seiten der internationalen Gemeinschaft sind ein Zeichen für ein Bewußtsein, das sich immer mehr durchsetzt. Dasselbe muß man, immer im Bereich der Menschenrechte, auch von den anderen Rechtsmitteln derselben Organisation der Vereinten Nationen oder anderer internationaler Organe sagen.[47]

Das Bewußtsein, von dem wir hier sprechen, meint nicht nur die *einzelnen Personen,* sondern auch die *Nationen* und *Völker,* die als Körperschaften mit bestimmter kultureller Identität für die Wahrung, freie Handhabung und Förderung dieses kostbaren Erbes besonders aufgeschlossen sind.

Gleichzeitig breitet sich in der durch alle Art von Konflikten entzweiten und verworrenen Welt die *Überzeugung* von einer tiefen *wechselseitigen Abhängigkeit* aus und folglich auch die Forderung nach einer Solidarität, die diese aufgreift und auf die moralische Ebene überträgt. Mehr als in der Vergangenheit werden sich die Menschen heute dessen bewußt, durch ein *gemeinsames Schicksal* verbunden zu sein, das man vereint gestalten muß, wenn die Katastrophe für alle vermieden werden soll. Aus der tiefen Erfahrung von Sorge und Angst sowie von Fluchtmitteln wie den *Drogen,* die für die Welt von heute charakteristisch sind, erhebt sich allmählich die Einsicht, daß das Gut, zu dem wir alle berufen sind, und das Glück, nach dem wir uns sehnen, ohne *die Anstrengung und den Einsatz aller,* niemanden ausgeschlossen, und einen konsequenten Verzicht auf den eigenen Egoismus nicht erreicht werden können.

Hier fügt sich auch als Zeichen für die *Achtung vor dem Leben* – trotz aller Versuchungen, es zu zerstören, von der Abtreibung bis zur Euthanasie – die gleichzeitige *Sorge um den Frieden* ein und wiederum das Bewußtsein davon, daß dieser *unteilbar* ist: Er gehört entweder *allen* oder *niemandem*; ein Friede, der immer mehr die strenge Beachtung der *Gerechtigkeit* und folglich die gerechte Verteilung der Früchte wahrer Entwicklung fördert.[48]

Unter die *positiven Zeichen* der Gegenwart muß man auch das wachere Bewußtsein von der Begrenztheit der verfügbaren Grundstoffe zählen; ferner die Notwendigkeit, die *Unversehrtheit und die Rhythmen* der Natur zu achten und bei der Planung der Entwicklung zu berücksichtigen, ohne diese bestimmten demagogischen Auffassungen von ihr zu opfern. Wir bezeichnen dies heute als *Sorge für die Umwelt.*

Es ziemt sich, auch den Einsatz von Personen in Regierung, Politik, Wirtschaft und Gewerkschaften, in der Wissenschaft und im internationalen Leben anzuerkennen, die sich – oft von religiösem Glauben inspiriert – darum bemühen, mit nicht geringen persönlichen Opfern und mit Hochherzigkeit die Übel der Welt zu überwinden, und alles daransetzen, daß immer mehr Männer und Frauen sich der Wohltaten des Friedens und einer Lebensqualität erfreuen können, die diesen Namen verdient.

Dazu tragen in nicht geringem Maße die großen internationalen und einige regionale Organisationen bei, deren vereinte Anstrengungen Initiativen von größerer Wirksamkeit ermöglichen.

Auch durch diese Beiträge ist es einigen Entwicklungsländern trotz der Last zahlreicher negativer Voraussetzungen gelungen, eine gewisse *Selbstversorgung in der Ernährung* oder eine Stufe der *Industrialisierung* zu erreichen, die es ihnen gestattet, in Würde zu überleben und der aktiven Bevölkerung Arbeitsplätze zu beschaffen.

Darum *ist nicht alles negativ* in der Welt von heute, und es könnte auch nicht anders sein, weil doch die Vorsehung des himmlischen Vaters sogar über unseren täglichen Sorgen mit Liebe wacht (vgl. Mt 6,25–32; 10,23–31; Lk 12,6–7.22–30); die positiven Werte, die wir aufgezeigt haben, bezeugen sogar eine neue moralische Besorgtheit, vor allem hinsichtlich der großen Menschheitsprobleme wie der Entwicklung und des Friedens.

Diese Tatsache veranlaßt mich, die Überlegungen nun auf die *wahre Natur* der Entwicklung der Völker zu lenken, im Einklang mit der Enzyklika, deren Jubiläum wir feiern, und als Würdigung ihrer Lehre.

IV. Die wahre menschliche Entwicklung

27. Der Blick, den wir auf Einladung der Enzyklika auf die Welt von heute richten, läßt uns vor allem erkennen, daß die Entwicklung kein *gradliniger,* fast *automatischer* und von sich aus *grenzenloser* Prozeß ist, als ob das Menschengeschlecht unter gewissen Bedingungen auf eine Art unbegrenzter Vollkommenheit zueilen könnte.[49]

Eine solche Auffassung, die eher mit einem Begriff von „Fortschritt" verbunden ist, der von philosophischen Überlegungen aufklärerischer Natur geprägt ist, als mit einem Begriff von „Entwicklung",[50] wie er in spezifisch wirtschaftlich-sozialem Sinn gebraucht wird, erscheint heute ernsthaft in Frage gestellt, und das besonders nach der tragischen Erfahrung der beiden

letzten Weltkriege, der geplanten und teilweise durchgeführten Vernichtung ganzer Völker sowie der drohenden atomaren Gefahr. An die Stelle eines einfältigen *Optimismus mechanistischer Art* ist eine begründete Sorge um das Schicksal der Menschheit getreten.

28. Gleichzeitig ist aber auch die „ökonomische" oder „ökonomistische" Auffassung selbst, die mit dem Wort „Entwicklung" verbunden ist, in eine Krise geraten. Tatsächlich erkennt man heute besser, daß die *reine Anhäufung* von Gütern und Dienstleistungen, auch wenn sie zum Nutzen der Mehrheit erfolgt, nicht genügt, um das menschliche Glück zu verwirklichen. Folglich bringen auch nicht die zur Verfügung stehenden vielfältigen echten *Errungenschaften,* die in jüngster Zeit durch Wissenschaft und Technik hervorgebracht worden sind, einschließlich der Informatik, die Befreiung von jeglicher Form von Knechtschaft. Im Gegenteil, die Erfahrung der letzten Jahre zeigt, daß die gesamte Menge der Hilfsquellen und Möglichkeiten, die dem Menschen zur Verfügung gestellt worden ist, wenn sie nicht von einer *sittlichen Grundeinstellung* gelenkt und auf das Wohl des Menschengeschlechtes hingeordnet wird, sich leicht gegen den Menschen richtet, um ihn zu unterdrücken.

Eine *betrübliche Feststellung* aus der jüngsten Zeit sollte höchst lehrreich sein: Neben dem Elend der Unterentwicklung, das nicht geduldet werden kann, finden wir eine Art von *Überentwicklung,* die gleichermaßen unannehmbar ist, weil sie, wie die erste, im Gegensatz zum wahren Wohl und Glück steht. Denn diese Überentwicklung, die in einer *übertriebenen* Verfügbarkeit von jeder Art materieller Güter zugunsten einiger sozialer Schichten besteht, macht die Menschen leicht zu Sklaven des „Besitzens" und des unmittelbaren Genießens, ohne eine andere Perspektive als die Vermehrung oder den ständigen Austausch der Dinge, die man schon besitzt, gegen andere immer perfektere. Das ist die sogenannte Konsumgesellschaft oder der Konsumismus, der so viele „Verschwendung" und „Abfälle" mit sich bringt. Ein Gegenstand, den man besitzt und der von einem anderen, noch perfekteren, übertroffen wird, wird beiseite geschoben, ohne seinen möglichen bleibenden Wert in sich selbst oder zugunsten eines anderen, ärmeren Menschen zu berücksichtigen.

Wir alle greifen mit den Händen die traurigen Auswirkungen dieser blinden Unterwerfung unter den reinen Konsum: vor allem eine Form von krassem Materialismus und zugleich eine *tiefgehende Unzufriedenheit,* weil man sofort erkennt, daß man – wenn man nicht gegen die Flut der Reklame und das ständige verlockende Angebot von Produkten gefeit ist – um so mehr haben möchte, je mehr man besitzt, während die tieferen Wünsche unerfüllt bleiben oder vielleicht schon erstickt sind.

Die Enzyklika Papst Pauls VI. hat auf den heute so oft betonten Unterschied zwischen „Haben" und „Sein"[51] hingewiesen, den zuvor schon das II. Vatikanische Konzil mit treffenden Worten ausgedrückt hatte.[52] Das „Haben" von Dingen und Gütern vervollkommnet von sich aus nicht die menschliche Person, wenn es nicht zur Reifung und zur Bereicherung ihres „Seins", das heißt zur Verwirklichung der menschlichen Berufung als solcher, beiträgt.

Gewiß, der Unterschied zwischen „Sein" und „Haben" sowie die Gefahr, die einer reinen Vermehrung oder Auswechselung von Dingen, die man besitzt, im Hinblick auf den Wert des „Seins" innewohnt, müssen nicht unbedingt zu einer *Antinomie* werden. Eine der größten Ungerechtigkeiten in der Welt von heute besteht gerade darin: Nur relativ wenige sind es, die viel besitzen, und viele, die fast nichts haben. Es ist die Ungerechtigkeit der schlechten Verteilung der Güter und Dienstleistungen, die ursprünglich für alle bestimmt sind.

So ergibt sich folgendes Bild: Da gibt es jene – die wenigen, die viel besitzen –, die nicht wirklich zu „sein" imstande sind, weil sie durch eine Umkehrung der Hierarchie der Werte vom Kult des „Habens" daran gehindert werden; und dann diejenigen – die vielen, die wenig oder nichts besitzen –, die wegen der Entbehrung der elementaren Güter ihre grundlegende menschliche Berufung nicht zu verwirklichen vermögen.

Das Übel liegt nicht im „Haben" als solchem, sondern in der Art und Weise des Habens, die auf die *Qualität* und die *Rangordnung* der besseren Güter keine Rücksicht nimmt: Qualität und Rangordnung, wie sie sich aus der Unterordnung der Güter und aus deren Verfügbarkeit für das „Sein" des Menschen und seine wahre Berufung ergeben.

Damit ist nachgewiesen, daß sich die *Entwicklung,* wenn sie auch eine *notwendige wirtschaftliche Dimension* besitzt, weil sie ja der größtmöglichen Zahl der Erdenbewohner die zum „Sein" unerläßlichen Güter zur Verfügung stellen muß, dennoch nicht in dieser Dimension erschöpft. Wenn sie auf diese beschränkt wird, wendet sie sich gegen diejenigen, die man damit fördern möchte.

Die Merkmale einer umfassenden, „menschlicheren" Entwicklung, die imstande ist – ohne die wirtschaftlichen Erfordernisse zu leugnen –, sich auf der Höhe der wahren Berufung von Mann und Frau zu halten, sind von Paul VI. beschrieben worden.[53]

29. Eine nicht nur wirtschaftliche Entwicklung mißt und orientiert sich an dieser Wirklichkeit und an dieser Berufung des Menschen in seiner gesamten Existenz, das heißt, an einer Art von *Maßstab,* der ihm selbst innewohnt. Er braucht ohne Zweifel die geschaffenen Güter und die Produkte der Industrie, die sich durch den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt ständig entfaltet. Und während die immer neue Verfügbarkeit von materiellen Gütern auf die notwendigen Bedürfnisse antwortet, eröffnet sie zugleich neue Horizonte. Die Gefahr des konsumistischen Mißbrauchs und das Auftreten von künstlichen Bedürfnissen dürfen keineswegs die Wertschätzung und den Gebrauch der neuen Güter und Hilfsquellen, die uns zur Verfügung gestellt werden, verhindern. Wir müssen darin vielmehr ein Geschenk Gottes und eine Antwort auf die Berufung des Menschen sehen, die sich in Christus voll verwirklicht.

Um aber die wahre Entwicklung zu erreichen, darf man den genannten *Maßstab* nicht aus den Augen verlieren. Er ist enthalten in der besonderen *Natur des Menschen,* der von Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen worden ist (vgl. Gen 1,26), in seiner körperlichen wie geistigen Natur, im zweiten Schöpfungsbericht symbolisiert durch die zwei Elemente der *Erde,* aus der Gott den Leib des Menschen formt, und des *Lebensatems,* der in seine Nase eingehaucht wird (vgl. Gen 2,7).

Der Mensch erhält so eine gewisse Verwandtschaft mit den anderen Geschöpfen. Er ist berufen, sie zu gebrauchen, sich um sie zu kümmern, und ist – immer nach dem Genesisbericht (2,15) – in den Garten versetzt mit der Aufgabe, ihn zu bebauen und zu hüten, über allen anderen Geschöpfen, die von Gott seiner Herrschaft unterstellt sind (vgl. Gen 1,25–26). Gleichzeitig aber muß der Mensch dem Willen Gottes ergeben bleiben, der ihm die Grenzen für den Gebrauch und die Beherrschung der Dinge vorschreibt (vgl. Gen 2,16–17), so wie er ihm auch die Unsterblichkeit verheißt (vgl. Gen 2,9; Weish 2,23). Darum hat der Mensch, da er Bild Gottes ist, auch eine echte Verwandtschaft mit Gott.

Auf der Grundlage dieser Lehre kann Entwicklung nicht nur im Gebrauch, in der Beherrschung und im *wahllosen* Besitz der geschaffenen Dinge und der Produkte des menschlichen Fleißes bestehen, sondern vielmehr in der *Unterordnung* des Besitzes,

der Herrschaft und des Gebrauchs unter die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen und unter seine Berufung zur Unsterblichkeit. Dies ist die *transzendente Wirklichkeit* des menschlichen Seins, an der von Anfang an ein Menschenpaar, Mann und Frau (vgl. Gen 1,27), teilhat und die somit grundsätzlich sozial ausgerichtet ist.

30. Der Begriff der Entwicklung ist also nach der Heiligen Schrift nicht rein „weltlich" oder „profan", sondern erscheint auch, obgleich mit einem sozio-ökonomischen Schwerpunkt, als der *moderne Ausdruck* einer wesentlichen Dimension der Berufung des Menschen.

Der Mensch ist ja nicht gleichsam unbeweglich und statisch geschaffen. Die erste Beschreibung, die die Bibel von ihm gibt, zeigt ihn gewiß als *Geschöpf* und *Abbild,* das in seiner inneren Wirklichkeit von seinem *Ursprung* und der den Menschen begründenden *Ähnlichkeit* bestimmt ist. Dies alles aber senkt in das menschliche Sein, in Mann und Frau, den *Keim* und die *Anforderung* einer grundlegenden Aufgabe, die es zu erfüllen gilt, sei es von jedem einzelnen oder als Paar. Die Aufgabe besteht darin, über die anderen Geschöpfe zu herrschen, den Garten zu bestellen, eine Aufgabe, die im Rahmen des *Gehorsams* gegenüber dem göttlichen Gesetz und somit in der Achtung vor dem empfangenen Abbild zu verwirklichen ist, dem offensichtlichen Fundament jener Herrschermacht, die ihm für seine Vervollkommnung zuerkannt ist (vgl. Gen 1,26–30; 2,15ff.; Weish 9,2–3). Wenn der Mensch Gott gegenüber ungehorsam ist und es ablehnt, sich seiner Macht zu unterwerfen, dann lehnt sich die Natur gegen ihn auf und erkennt ihn nicht mehr als ihren „Herrn" an, weil er das göttliche Abbild in sich verdunkelt hat. Der Aufruf zum Besitzen und Gebrauchen der geschaffenen Mittel bleibt immer gültig; aber nach dem Sündenfall wird der Vollzug schwierig und leidvoll (vgl. Gen 3,17–19).

Das folgende Kapitel der *Genesis* zeigt uns nämlich die Nachkommenschaft von Kain, die „eine Stadt" erbaut, den Hirtenberuf ausübt und sich mit den Künsten (der Musik) und der Technik (der Metallurgie) beschäftigt, während man zugleich beginnt, „den Namen des Herrn anzurufen" (vgl. Gen 4,17–26). Die Geschichte des Menschengeschlechtes, wie sie von der Heiligen Schrift beschrieben wird, ist auch nach dem Sündenfall eine Geschichte *ständiger konkreter Taten,* die sich – durch die Sünde immer in Frage gestellt und gefährdet – wiederholen, sich vervollkommnen und ausbreiten als Antwort auf die göttliche Berufung, die von Anfang an dem Mann und der Frau zuerkannt (vgl. Gen 1,26–28) und dem von ihnen empfangenen göttlichen Abbild eingeprägt ist.

Es ist wenigstens für diejenigen, die an das Wort Gottes glauben, naheliegend, daraus zu folgern, daß die Entwicklung von heute als ein Moment der Geschichte gesehen werden muß, die mit der Schöpfung begonnen hat und wegen der Untreue gegenüber dem Willen des Schöpfers ständig gefährdet ist, vor allem durch die Versuchung zum Götzendienst, die aber doch grundsätzlich dem Gesetz ihres Anfangs entspricht. Wer den *schwierigen, aber auch beglückenden Auftrag* zurückweisen wollte, das Los des ganzen Menschen und aller Menschen zu verbessern, und dies unter dem Vorwand der Last des Kampfes und der ständigen Anstrengung zur Überwindung der Schwierigkeiten oder sogar wegen der Erfahrung des Mißerfolges und des Rückfalls auf den Ausgangspunkt, der würde dem Willen des Schöpfers untreu. Unter dieser Hinsicht habe ich in der Enzyklika „Laborem exercens" auf die Berufung des Menschen zur Arbeit hingewiesen, um zu unterstreichen, daß immer der Mensch die Hauptperson der Entwicklung ist.[54]

Jesus Christus selbst hebt im Gleichnis von den Talenten die strenge Behandlung dessen hervor, der die empfangene Begabung zu verbergen wagte: „Du bist ein schlechter und fauler Diener! Du hast doch gewußt, daß ich ernte, wo ich nicht gesät habe, und sammle, wo ich nicht ausgestreut habe ... Darum nehmt ihm das Talent weg und gebt es dem, der die zehn Talente hat" (Mt 25,26–28). Uns, die wir die Gaben Gottes empfangen, um sie Frucht bringen zu lassen, kommt es zu, zu „säen" und zu „sammeln". Wenn wir es nicht tun, wird uns auch das genommen, was wir haben.

Das tiefe Verständnis dieser strengen Worte kann uns veranlassen, mit mehr Entschlossenheit die heute für alle dringliche *Verpflichtung* auf uns zu nehmen, an der vollen Entwicklung der anderen mitzuwirken: an der „Entwicklung des ganzen Menschen und aller Menschen".[55]

31. Während der *Glaube an Christus,* den Erlöser, das Wesen der Entwicklung von innen her erhellt, weist er uns auch den Weg bei der Aufgabe der Zusammenarbeit. Im Brief des heiligen Paulus an die Kolosser lesen wir, daß Christus der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung" ist und „alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist" (1,15–16). Denn jedes Ding „hat in ihm Bestand", weil „Gott mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen wollte, um durch ihn alles zu versöhnen" (1,20).

In diesen göttlichen Plan, der von Ewigkeit her in Christus, dem vollkommenen „Ebenbild" des Vaters, beginnt und in ihm als dem „Erstgeborenen der Toten" (Kol 1,15.18) seinen Höhepunkt findet, *fügt sich unsere Geschichte* ein, die von unserem persönlichen wie gemeinschaftlichen Bemühen gekennzeichnet ist, die menschliche Lage zu bessern und die auf unserem Weg immer wieder entstehenden Widerstände zu überwinden, indem wir uns so auf die Teilnahme an jener Fülle vorbereiten, die in ihm wohnt und die er „seinem Leib, der die Kirche ist", mitgeteilt hat (ebd. 1,18; vgl. Eph 1,22–23), während die Sünde, die uns stets bedrängt und unsere menschlichen Unternehmungen beeinträchtigt, durch die von Christus gewirkte „Versöhnung" besiegt und entgolten worden ist (vgl. Kol 1,20).

Hier weitet sich der Blick. Der Traum von einem unbegrenzten „Fortschritt" kehrt wieder, doch radikal verwandelt durch eine *neue Sicht,* die der christliche Glaube eröffnet hat, indem er uns versichert, daß ein solcher Fortschritt nur möglich ist, weil Gott Vater von Anfang an beschlossen hat, den Menschen an seiner Herrlichkeit teilhaben zu lassen im auferstandenen Herrn Jesus Christus, in dem wir „durch sein Blut die Erlösung, die Vergebung der Sünden haben" (Eph 1,7). In ihm hat er die Sünde besiegen und für unser höheres Wohl dienstbar machen wollen,[56] das unendlich übersteigt, was immer der Fortschritt verwirklichen könnte.

Während wir uns inmitten der Dunkelheiten und Mängel der *Unterentwicklung* und der *Überentwicklung* abmühen, können wir also sagen, daß eines Tages „dieses Vergängliche sich mit Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit bekleidet" (1 Kor 15,54), wenn der Herr „seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt" (ebd. 24) und alle Werke und Handlungen, die des Menschen würdig sind, eingelöst werden. Diese Sicht des Glaubens zeigt ferner gut die Gründe auf, die die *Kirche* veranlassen, sich mit der Problematik der Entwicklung zu befassen, sie als eine *Verpflichtung ihres pastoralen Dienstes* zu betrachten und alle dazu anzuregen, über die Natur und die Merkmale der wahren menschlichen Entwicklung nachzudenken. Mit ihrem Einsatz möchte sie sich einerseits in den Dienst des göttlichen Planes stellen, der darauf abzielt, alle Dinge auf die Fülle hinzuordnen, die „in Christus wohnt" (vgl. Kol 1,19) und die er seinem Leib mitgeteilt hat; andererseits möchte sie dadurch ihrer grundlegenden Berufung entsprechen, „Sakrament" oder „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit zu sein".[57]

Einige Kirchenväter haben sich durch diese Sicht inspirieren lassen, um ihrerseits eine eigene Auffassung vom *Sinn der Geschichte* und der *menschlichen Arbeit* darzulegen, die auf ein Ziel ausgerichtet ist, das sie übersteigt und stets durch ihre Beziehung zum Werk Christi bestimmt ist. Mit anderen Worten, man kann in der patristischen Lehre eine *optimistische Sicht* von der Geschichte und der Arbeit finden oder vom *bleibenden Wert* der echten menschlichen Werke, insofern sie von Christus erlöst und für das verheißene Reich bestimmt sind.[58]

So gehört zur ältesten *Lehre* und *Praxis* der Kirche die Überzeugung, daß sie selbst, ihre Amtsträger und jedes ihrer Glieder durch ihre Berufung dazu angehalten sind, das Elend der Leidenden, ob nah oder fern, nicht nur aus dem „Überfluß", sondern auch aus dem „Notwendigen" zu lindern. Angesichts von Notfällen kann man nicht einen Überfluß an Kirchenschmuck und kostbare Geräte für die Liturgie vorziehen; im Gegenteil, es könnte verpflichtend sein, solche Güter zu veräußern, um den Bedürftigen dafür Speise und Trank, Kleidung und Wohnung zu geben.[59] Wie schon bemerkt wurde, wird uns hier – im Rahmen des Rechts auf Eigentum – eine *„Rangfolge der Werte"* zwischen „Haben" und „Sein" angegeben, besonders wenn sich das „Haben" einiger zum Schaden des „Seins" von so vielen anderen auswirken kann.

In seiner Enzyklika steht Papst Paul VI. auf der Linie dieser Lehre, wobei er sich von der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" anregen läßt.[60] Meinerseits möchte ich ihre schwerwiegende Bedeutung und Dringlichkeit noch besonders unterstreichen. Vom Herrn erbitte ich für alle Christen die Kraft, diese Lehre treu in die Praxis übertragen zu können.

32. Die Verpflichtung, sich für die Entwicklung der Völker einzusetzen, ist nicht nur von *individueller* und noch weniger von *individualistischer* Art, als ob es möglich wäre, sie mit den isolierten Anstrengungen der einzelnen zu erreichen. Es ist eine Pflicht *für alle und jeden*, für Mann und Frau, für Gesellschaften und Nationen, im besonderen aber für die katholische Kirche und für die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, mit denen wir zur Zusammenarbeit auf diesem Gebiet voll bereit sind. Wie wir Katholiken die christlichen Brüder einladen, sich an unseren Initiativen zu beteiligen, so erklären wir uns in diesem Sinne auch bereit, an den ihrigen mitzuarbeiten, indem wir die an uns gerichteten Einladungen annehmen. Bei diesem Bemühen um die ganzheitliche Entwicklung des Menschen können wir vieles auch zusammen mit den Gläubigen der anderen Religionen tun, wie es übrigens an verschiedenen Orten bereits geschieht.

Die Zusammenarbeit für die Entwicklung des ganzen Menschen und jedes Menschen ist ja eine Pflicht *aller gegenüber allen* und muß zugleich den vier Teilen der Welt, Ost und West, Nord und Süd, oder, um den heute üblichen Ausdruck zu verwenden, den verschiedenen „Welten" gemeinsam sein. Wenn man sie dagegen nur in einem Teil oder nur in einer „Welt" zu verwirklichen sucht, dann geschieht dies auf Kosten der anderen, und dort, wo Entwicklung beginnt, nimmt sie gerade deswegen, weil die anderen ignoriert werden, übertriebene Ausmaße an und entartet.

Auch die Völker oder Nationen selbst haben ein Recht auf ihre eigene *volle* Entwicklung, die natürlich, wie gesagt, die wirtschaftlichen und sozialen Aspekte beinhaltet, aber auch die entsprechende kulturelle Identität und die Öffnung zum Transzendenten hin umfassen muß. Nicht einmal die Notwendigkeit der Entwicklung darf als Vorwand genommen werden, um anderen den eigenen Lebensstil oder den eigenen religiösen Glauben aufzuzwingen.

33. Ebenfalls wäre ein Entwicklungstyp nicht wirklich *des Menschen* würdig, der nicht auch die persönlichen und gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen *Menschenrechte*, die *Rechte der Nationen und Völker* eingeschlossen, achten und fördern würde.

Heute erkennt man vielleicht mehr als früher und mit größerer Klarheit den *inneren Widerspruch* einer Entwicklung, die *allein* auf die wirtschaftliche Seite beschränkt bleibt. Eine solche ordnet die menschliche Person und ihre tieferen Bedürfnisse allzu leicht den Erfordernissen der wirtschaftlichen Planung oder des alleinigen Profits unter.

Die *innere Verbindung* zwischen wahrer Entwicklung und Achtung der Menschenrechte offenbart noch einmal deren *moralischen* Charakter: Die wahre Förderung des Menschen, die im Einklang mit der wesentlichen und geschichtlichen Berufung jedes einzelnen steht, erreicht man nicht, indem man *nur* ein Übermaß an Gütern und Dienstleistungen nutzt oder über perfekte Infrastrukturen verfügt.

Wenn Einzelmenschen und Gemeinschaften nicht die moralischen, kulturellen und geistigen Erfordernisse gewissenhaft respektiert sehen, die auf der Würde der Person und auf der eigenen Identität einer jeden Gemeinschaft, angefangen bei der Familie und den religiösen Gesellschaften, gründen, dann wird sich alles übrige – Verfügbarkeit von Gütern, Überfluß an technischen Hilfsmitteln für das tägliche Leben, ein gewisses Niveau materiellen Wohlstandes – als ungenügend und langfristig als verachtenswert erweisen. Das bestätigt der Herr eindeutig im Evangelium, wo er die Aufmerksamkeit aller auf die wahre Rangfolge der Werte lenkt: „Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber seine Seele verliert?" (Mt 16,26).

Echte Entwicklung nach den *eigenen* Erfordernissen des menschlichen Wesens, ob Mann oder Frau, Kind, Erwachsener oder Betagter, schließt, in erster Linie bei allen, die sich an diesem Prozeß aktiv beteiligen und dafür verantwortlich sind, ein lebendiges Bewußtsein ein vom *Wert der Rechte* aller und eines jeden sowie von der Notwendigkeit, das Recht eines jeden auf den vollen Gebrauch der Hilfen, die von Wissenschaft und Technik angeboten werden, zu achten.

Im *inneren* Bereich einer jeden Nation erhält die Achtung aller Menschenrechte eine große Bedeutung: besonders das Recht auf Leben in jedem Stadium seiner Existenz; die Rechte der Familie, insofern sie die soziale Grundgemeinschaft oder „Zelle der Gesellschaft" ist; die Gerechtigkeit in den Arbeitsverhältnissen; die Rechte, die dem Leben der politischen Gemeinschaft als solcher innewohnen; die Rechte aus der *transzendenten Berufung* des Menschen, angefangen beim Recht auf Freiheit, den eigenen religiösen Glauben zu bekennen und zu praktizieren.

Auf *internationaler Ebene*, in den Beziehungen zwischen den Staaten oder – nach dem geläufigen Sprachgebrauch – zwischen den verschiedenen „Welten", muß die Identität eines jeden Volkes mit seinen geschichtlichen und kulturellen Eigenschaften voll geachtet werden. Ebenso unerläßlich ist es, wie schon die Enzyklika „Populorum progressio" gewünscht hat, jedem Volk das gleiche Recht zuzugestehen, „mit am Tisch des gemeinsamen Mahles zu sitzen",[61] statt wie Lazarus draußen vor der Tür zu liegen, während „die Hunde kommen, um seine Geschwüre zu lecken" (vgl. Lk 16,20.21). Sowohl die Völker als auch die einzelnen Personen müssen sich der *grundsätzlichen Gleichheit* erfreuen,[62] auf der zum Beispiel die Charta der Organisation der Vereinten Nationen beruht: einer Gleichheit, die das Fundament des Rechtes aller auf Teilnahme am Prozeß einer vollen Entwicklung ist.

Um von solcher Art zu sein, muß sich die Entwicklung im Rahmen von *Solidarität und Freiheit* vollziehen, ohne jemals die eine

oder die andere, unter welchem Vorwand auch immer, zu opfern. Der moralische Charakter der Entwicklung und seine notwendige Förderung werden besonders herausgestellt, wenn alle Erfordernisse, die sich aus der dem menschlichen Geschöpf eigenen Ordnung von *Wahr* und *Gut* herleiten, auf das strengste beachtet werden. Der Christ, der dazu angeleitet worden ist, im Menschen das Abbild Gottes zu sehen, das zur Teilnahme an der Wahrheit und am Guten berufen ist, die *Gott selbst* darstellt, versteht ferner den Einsatz für die Entwicklung und ihre Verwirklichung nicht unabhängig von der Beachtung und dem Respekt vor der einzigartigen Würde dieses „Abbildes". Mit anderen Worten, die wahre Entwicklung muß sich auf die *Liebe zu Gott und zum Nächsten* gründen und dazu beitragen, die Beziehungen zwischen den einzelnen und der Gesellschaft zu fördern. Das ist die „Zivilisation der Liebe", von der Papst Paul VI. so oft gesprochen hat.

34. Der moralische Charakter der Entwicklung kann auch nicht von der Achtung vor den *Geschöpfen* absehen, welche die sichtbare Natur bilden, die die Griechen in Anspielung auf die Ordnung, von der sie geprägt ist, „Kosmos" nannten. Auch diese Wirklichkeiten verlangen Achtung, und zwar in einer dreifachen Hinsicht, über die aufmerksam nachzudenken sich lohnt.

Die *erste* besteht darin, daß es angemessen ist, sich *zunehmend dessen bewußt zu werden*, daß man nicht ungestraft von den verschiedenen lebenden oder leblosen Geschöpfen – Naturelemente, Pflanzen, Tiere – rein nach eigenem Gutdünken und entsprechend den eigenen wirtschaftlichen Erfordernissen Gebrauch machen kann. Im Gegenteil, man muß der Natur *eines jeden Wesens* und seiner *Wechselbeziehung* in einem geordneten System wie dem Kosmos Rechnung tragen.

Die *zweite Überlegung* gründet hingegen auf die noch eindringlichere Feststellung von der *Begrenztheit* der *natürlichen Hilfsquellen*, von denen sich einige, wie man sagt, nicht regenerieren. Diese Quellen mit *absolutem Verfügungsanspruch* zu benutzen, als ob sie unerschöpflich wären, bringt ihr Fortbestehen nicht nur für die gegenwärtige Generation, sondern vor allem für die künftigen in ernste Gefahr.

Die *dritte* Überlegung bezieht sich unmittelbar auf die Folgen, die eine gewisse Art von Entwicklung auf die *Lebensqualität* in den Industriegebieten hat. Wir wissen alle, daß ein direktes oder indirektes Ergebnis der Industrialisierung immer häufiger die Verschmutzung der Umwelt ist, mit schwerwiegenden Folgen für die Gesundheit der Bevölkerung.

Ein weiteres Mal wird dadurch deutlich, daß sich die Entwicklung, der Wille zur Planung, der sie lenkt, der Gebrauch der Hilfsquellen und die Art und Weise, sie zu verwerten, nicht von der Beachtung der moralischen Forderungen lösen dürfen. Eine davon verlangt ohne Zweifel Grenzen für den Gebrauch der sichtbaren Natur. Die vom Schöpfer dem Menschen anvertraute Herrschaft ist keine absolute Macht, noch kann man von der Freiheit sprechen, sie zu „gebrauchen oder zu mißbrauchen" oder über die Dinge zu verfügen, wie es beliebt. Die Beschränkung, die der Schöpfer selber von Anfang an auferlegt hat, ist symbolisch in dem Verbot enthalten, von der Frucht des Baumes zu essen (vgl. Gen 2, 16–17); sie zeigt mit genügender Klarheit, daß wir im Hinblick auf die sichtbare Natur nicht nur biologischen, sondern auch moralischen Gesetzen unterworfen sind, die man nicht ungestraft übertreten darf.

Eine richtige Auffassung von Entwicklung kann nicht von solchen Überlegungen hinsichtlich des Gebrauchs der Naturdinge, der möglichen Erneuerung der Hilfsquellen und der Folgen einer ungeordneten Industrialisierung absehen, die unser Gewissen erneut auf die *moralische Dimension* der Entwicklung hinlenken.[63]

V. Eine theologische Analyse der modernen Probleme

35. Im Lichte dieses wesentlichen moralischen Charakters der Entwicklung sind auch die *Hindernisse* zu betrachten, die sich ihr entgegenstellen. Wenn es während der Jahre seit der Veröffentlichung der Enzyklika Pauls VI. keine Entwicklung gegeben hat – oder sie nur in geringem unregelmäßigem, wenn nicht geradezu widersprüchlichem Maße stattgefunden hat –, können die Gründe dafür nicht nur wirtschaftlicher Natur sein. Wie bereits angedeutet, sind dabei auch politische Motive im Spiel. Die Entscheidungen, die die Entwicklung der Völker vorantreiben oder hemmen, sind ja gewiß Faktoren von politischem Charakter. Um die oben genannten entarteten Mechanismen zu überwinden und sie durch neue, gerechtere zu ersetzen, die dem Gemeinwohl der Menschheit mehr entsprechen, bedarf es eines wirksamen politischen Willens. Leider muß man aber nach einer Analyse der Situation feststellen, daß dieser bisher unzureichend gewesen ist.

In einem pastoralen Dokument wie dem vorliegenden wäre aber eine Analyse, die sich ausschließlich auf wirtschaftliche und politische Ursachen der Unterentwicklung (und analog auch der sogenannten Überentwicklung) beschränken würde, unvollständig. Es ist deshalb erforderlich, die Ursachen moralischer Natur zu ermitteln, die auf der Ebene des Verhaltens der Menschen als *verantwortliche Personen* wirken, um den Fortgang der Entwicklung zu hemmen und ihre Vollendung zu verhindern.

Wenn wissenschaftliche und technische Hilfsmittel zur Verfügung stehen, die zusammen mit den notwendigen und konkreten politischen Entscheidungen endlich dazu beitragen sollen, die Völker auf den Weg zu einer echten Entwicklung zu bringen, dann erfolgt die Überwindung der hauptsächlichen Hindernisse ebenfalls nur durch wesentlich *moralische Entschlüsse*, welche sich für die Glaubenden, besonders für Christen, mit Hilfe der göttlichen Gnade an den Prinzipien des Glaubens orientieren.

36. Deshalb ist zu betonen, daß eine in Blöcke geteilte Welt, die von starren Ideologien gestützt werden und wo statt gegenseitiger solidarischer Abhängigkeit verschiedene Formen von Imperialismus vorherrschen, nur eine Welt sein kann, die „Strukturen der Sünde" unterworfen ist. Die Summe der negativen Faktoren, die sich in einem Sinne auswirken, der zu einem echten Bewußtsein vom umfassenden *Gemeinwohl* und von der Aufgabe, dieses zu fördern, im Gegensatz steht, macht den Eindruck, in Personen und Institutionen eine Barriere zu schaffen, die nur schwer zu überwinden ist.[64]

Wenn die heutige Situation Schwierigkeiten unterschiedlicher Natur zuzuschreiben ist, so ist es nicht verfehlt, von „Strukturen der Sünde" zu sprechen, die, wie ich im Apostolischen Schreiben „Reconciliatio et paenitentia" festgestellt habe, in persönlicher Sünde ihre Wurzeln haben und daher immer mit *konkreten Taten* von Personen zusammenhängen, die solche Strukturen herbeiführen, sie verfestigen und es erschweren, sie abzubauen.[65] Und so verstärken und verbreiten sie sich und werden zur Quelle weiterer Sünden, indem sie das Verhalten der Menschen negativ beeinflussen.

„Sünde" und „Strukturen der Sünde" sind Kategorien, die nicht oft auf die Situation der Welt von heute angewandt werden. Man gelangt aber nicht leicht zu einem tieferen Verständnis der Wirklichkeit, wie sie sich unseren Augen darbietet, wenn man der Wurzel der Übel, die uns bedrängen, nicht auch einen Namen gibt.

Man kann gewiß von „Egoismus" und von „Kurzsichtigkeit" sprechen; man kann auf „falsche politische Einschätzungen",

auf „unkluge wirtschaftliche Entscheidungen" hinweisen. In jeder dieser Wertungen bemerkt man jedoch ein Echo ethisch-moralischer Natur. Die Lage des Menschen ist derartig, daß eine tiefere Analyse von Taten und Unterlassungen der Personen erschwert wird, wenn man nicht in der einen oder anderen Weise Urteile oder Bezüge ethischer Natur miteinschließt.

Diese Wertung ist an sich *positiv* zu sehen, vor allem wenn sie daraus sämtliche Folgen zieht und sich auf den Glauben an Gott und auf sein Gesetz gründet, das das Gute vorschreibt und das Böse verbietet.

Darin besteht der Unterschied zwischen der Art von sozialpolitischer Analyse und dem ausdrücklichen Hinweis auf die „Sünde" und auf „Strukturen der Sünde". Bei dieser letzteren Sichtweise kommen der Wille des dreimal heiligen Gottes, sein Plan mit den Menschen, seine Gerechtigkeit und sein Erbarmen mit ins Spiel. Gott, der *reich ist an Erbarmen*, der *Erlöser des Menschen*, der *Herr und Geber des Lebens*, fordert von den Menschen bestimmte Verhaltensweisen, die sich auch in Handlungen oder Unterlassungen gegenüber dem Nächsten ausdrücken. Hierin liegt ein Bezug auf die „zweite Tafel" der Zehn Gebote (vgl. Ex 20,12–17; Dt 5,16–21); durch deren Nichtbeachtung beleidigt man Gott und schadet dem Nächsten, wobei man Abhängigkeiten und Hindernisse in die Welt einführt, die viel weiter reichen als die Taten selbst und die kurze Lebensspanne des einzelnen Menschen. Sie wirken sich auch auf den Prozeß der Entwicklung der Völker aus, dessen Verzögerung oder zu langsames Voranschreiten auch in diesem Licht zu beurteilen ist.

37. An diese *allgemeine Analyse* religiöser Natur können sich nun einige *mehr ins einzelne gehende Überlegungen* anschließen, um zu bemerken, daß die bezeichnendsten Handlungen und Verhaltensweisen, die im Gegensatz zum Willen Gottes und zum Wohl des Nächsten stehen, sowie die „Strukturen", die sie herbeiführen, heute vor allem zwei zu sein scheinen: auf der einen Seite die ausschließliche *Gier nach Profit* und auf der anderen Seite das *Verlangen nach Macht* mit dem Vorsatz, anderen den eigenen Willen aufzuzwingen. Jeder dieser Verhaltensweisen kann man, um sie noch treffender zu kennzeichnen, die Qualifizierung hinzufügen: „um jeden Preis". Mit anderen Worten, wir stehen vor einer *Absolutsetzung* menschlicher Verhaltensweisen mit allen ihren möglichen Folgen.

Auch wenn beide Haltungen an sich voneinander getrennt werden können, weil die eine ja ohne die andere zu existieren vermag, finden sie sich doch in dem Bild, das sich unseren Augen darbietet, *unauflöslich verbunden*, mag auch die eine oder die andere vorherrschen.

Dieser doppelten sündhaften Haltung verfallen offensichtlich nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Nationen und Blöcke. Das begünstigt noch mehr das Entstehen von „Strukturen der Sünde", von denen ich gesprochen habe. Wenn man gewisse Formen eines modernen „Imperialismus" im Licht dieser moralischen Kriterien betrachten würde, könnte man entdecken, daß sich hinter bestimmten Entscheidungen, die scheinbar nur von Wirtschaft oder Politik getragen sind, wahrhafte Formen von Götzendienst verbergen: gegenüber Geld, Ideologie, Klasse oder Technologie.

Mit dieser Analyse wollte ich vor allem die *wahre Natur des Bösen* aufzeigen, mit der wir es bei der Frage der Entwicklung der Völker zu tun haben: Es handelt sich um ein *moralisches Übel*, die Frucht *vieler Sünden*, die zu „Strukturen der Sünde" führen. Das Böse so zu erkennen bedeutet, auf der Ebene menschlichen Verhaltens den Weg genau anzugeben, den man gehen muß, um es zu überwinden.

38. Es ist *ein langer und umständlicher Weg*, weil er zudem noch unter ständiger Bedrohung steht, sei es durch die *innere Zerbrechlichkeit* menschlicher Vorsätze und Taten, sei es durch die *Wandelbarkeit* der äußeren, oft nicht vorhersehbaren Umstände. Auf jeden Fall muß man den Mut haben, diesen Weg aufzunehmen und, wenn einige Schritte getan sind oder ein Teil der Wegstrecke durchschritten ist, ihn bis zum Ende zu gehen.

Im Rahmen solcher Überlegungen enthält die Entscheidung, sich auf den Weg zu machen oder den Weg fortzusetzen, vor allem einen moralischen Wert, den gläubige Männer und Frauen als von Gottes Willen gefordert anerkennen, dem einzigen wahren Fundament einer Ethik mit absoluter Verpflichtung.

Es ist zu wünschen, daß auch die Männer und Frauen, die keinen ausdrücklichen Glauben haben, davon überzeugt sind, daß die Hindernisse, die einer vollen Entwicklung entgegenstehen, nicht nur wirtschaftlicher Natur sind, sondern von *Grundhaltungen* abhängen, die sich für den Menschen als absolute Werte darstellen. Deshalb ist zu hoffen, daß alle, die im einen oder anderen Maße für ein „menschlicheres" Leben gegenüber ihren Mitmenschen verantwortlich sind, seien sie von einem religiösen Glauben inspiriert oder nicht, sich vollkommen Rechenschaft geben über die dringende Notwendigkeit einer *Änderung* der *geistigen Haltungen*, welche die Beziehungen eines jeden Menschen mit sich selbst, mit dem Nächsten, mit den menschlichen Gemeinschaften, auch den entferntesten, sowie mit der Natur bestimmen, und zwar aus der Kraft höherer Werte wie des Gemeinwohls oder, um den glücklichen Ausdruck der Enzyklika „Populorum progressio" aufzugreifen, der vollen Entwicklung „des ganzen Menschen und aller Menschen".[66]

Für die *Christen* wie für alle, die die genaue theologische Bedeutung des Wortes „Sünde" anerkennen, heißt die Änderung des Verhaltens oder der Mentalität oder der Lebensweise in biblischer Sprache „Umkehr" (vgl. Mk 1,15; Lk 13,3.5; Jes 30,15). Diese Umkehr betrifft im einzelnen die Beziehung zu Gott, zur zugezogenen Schuld, zu ihren Folgen und darum auch zum Nächsten als Individuum oder in Gemeinschaft. Gott, in „dessen Händen die Herzen der Mächtigen sind"[67] und aller anderen, ist es, der die „Herzen aus Stein" nach seiner eigenen Verheißung und durch das Wirken seines Geistes „in Herzen aus Fleisch" umzuwandeln vermag (vgl. Ez 36,26).

Auf dem Wege zur ersehnten Umkehr und zur Überwindung der moralischen Hindernisse für die Entwicklung kann man bereits das wachsende Bewußtsein der *gegenseitigen Abhängigkeit* zwischen den Menschen und den Nationen als *positiven und moralischen Wert* hervorheben. Daß Männer und Frauen in verschiedenen Teilen der Welt Ungerechtigkeiten und Verletzungen der Menschenrechte, begangen in fernen Ländern, die sie vielleicht niemals besuchen werden, als ihnen selbst zugefügt empfinden, ist ein weiteres Zeichen einer Wirklichkeit, die sich in *Gewissen* verwandelt hat und so eine *moralische* Qualität erhält.

Vor allem die Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit wird als *entscheidendes System* von Beziehungen in der heutigen Welt mit seinen wirtschaftlichen, kulturellen, politischen und religiösen Faktoren verstanden und als *moralische Kategorie* angenommen. Wenn die gegenseitige Abhängigkeit in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralisches und soziales Verhalten, als „Tugend" also, die *Solidarität*. Diese ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist *die feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das „Gemeinwohl" einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir *alle für alle* verantwortlich sind. Eine solche Entschlossenheit gründet in der festen Überzeugung, daß gerade jene Gier nach Profit und jener Durst nach Macht, von denen bereits gesprochen wurde, es sind, die den Weg zur vollen

Entwicklung aufhalten. Diese Haltungen und „Strukturen der Sünde" überwindet man nur – neben der notwendigen Hilfe der göttlichen Gnade – mit einer *völlig entgegengesetzten Haltung:* mit dem Einsatz für das Wohl des Nächsten zusammen mit der Bereitschaft, sich im Sinne des Evangeliums für den anderen zu „verlieren", anstatt ihn auszubeuten, und ihm zu „dienen", anstatt ihn um des eigenen Vorteils willen zu unterdrücken (vgl. Mt 10,40–42; 20,25; Mk 10,42–45; Lk 22,25–27).

39. Die Übung von Solidarität *im Innern einer jeden Gesellschaft* hat ihren Wert, wenn sich ihre verschiedenen Mitglieder gegenseitig als Personen anerkennen. Diejenigen, die am meisten Einfluß haben, weil sie über eine größere Anzahl von Gütern und Dienstleistungen verfügen, sollen sich *verantwortlich* für die Schwächsten fühlen und bereit sein, Anteil an ihrem Besitz zu geben. Auf derselben Linie von Solidarität sollten die Schwächsten ihrerseits keine rein *passive* oder gesellschaftsfeindliche Haltung einnehmen, sondern selbst tun, was ihnen zukommt, wobei sie durchaus auch ihre legitimen Rechte einfordern. Die Gruppen der Mittelschicht ihrerseits sollten nicht in egoistischer Weise auf ihrem Eigenvorteil bestehen, sondern auch die Interessen der anderen beachten.

Positive Zeichen in der heutigen Welt sind das *wachsende Bewußtsein* für die Solidarität der Armen untereinander, ihre *Initiativen gegenseitiger Hilfe,* die *öffentlichen Kundgebungen* im gesellschaftlichen Leben, wobei sie nicht zu Gewalt greifen, sondern die eigenen Bedürfnisse und ihre Rechte angesichts von Unwirksamkeit oder Korruption staatlicher Stellen deutlich machen. Kraft ihres Auftrages aus dem Evangelium fühlt sich die Kirche an die Seite der Armen gerufen, um die Berechtigung ihrer Forderungen zu ermitteln und zu deren Erfüllung beizutragen, ohne den Blick für das Wohl der einzelnen Gruppen im Rahmen des Gemeinwohls aller zu verlieren.

Derselbe Maßstab wird analogerweise auf die internationalen Beziehungen angewandt. Die wechselseitige Abhängigkeit muß sich in eine *Solidarität* verwandeln, die auf dem Prinzip gründet, daß die Güter der Schöpfung *für alle bestimmt* sind: Was menschlicher Fleiß durch Verarbeitung von Rohstoffen und Arbeitsleistung hervorbringt, muß dem Wohl aller in gleicher Weise dienen.

Indem die stärkeren und reicheren Nationen *jeglichen Imperialismus* und alle Absichten, die *eigene Hegemonie* zu bewahren, überwinden, müssen sie sich für die anderen *moralisch verantwortlich* fühlen, bis ein *wirklich internationales System* geschaffen ist, das sich auf die Grundlage der *Gleichheit* aller Völker wie auf die notwendige Achtung ihrer legitimen Unterschiede stützt. Die wirtschaftlich schwächeren Länder oder jene, deren Menschen gerade noch überleben können, müssen mit Hilfe der anderen Völker und der internationalen Gemeinschaft in den Stand versetzt werden, mit ihren Schätzen an *Menschlichkeit* und *Kultur,* die sonst für immer verlorengehen würden, auch selbst einen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten.

Die *Solidarität* hilft uns, den „anderen" – *Person, Volk* oder *Nation* – nicht als irgendein Mittel zu sehen, dessen Arbeitsfähigkeit und Körperkraft man zu niedrigen Kosten ausbeutet und den man, wenn er nicht mehr dient, zurückläßt, sondern als ein uns „gleiches" Wesen, eine „Hilfe" für uns (vgl. Gen 2,18.20), als einen Mitmenschen also, der genauso wie wir am Festmahl des Lebens teilnehmen soll, zu dem alle Menschen von Gott in gleicher Weise eingeladen sind. Hieraus folgt, wie wichtig es ist, *das religiöse Gewissen* der Menschen und Völker zu wecken.

So sind Ausbeutung, Unterdrückung und Vernichtung der anderen ausgeschlossen. Bei der gegenwärtigen Teilung der Welt in einander entgegengesetzte Blöcke ballen sich solche Tendenzen in der *Gefahr von Krieg* und der übertriebenen Sorge um die eigene Sicherheit zusammen, oft auf Kosten der Autonomie, der freien Entscheidung und sogar der territorialen Integrität der schwächeren Nationen, die in die sogenannten „Einflußzonen" oder „Sicherheitsgürtel" einbezogen sind.

Die „Strukturen der Sünde" und die Sünden, die dort einmünden, widersetzen sich mit gleicher Radikalität dem *Frieden* wie der *Entwicklung,* weil Entwicklung nach dem bekannten Ausdruck der Enzyklika Papst Pauls VI. „der neue Name für den Frieden" ist.[68]

Auf solche Weise wird Solidarität, wie wir sie vorschlagen, der *Weg zum Frieden und zugleich zur Entwicklung.* Der Weltfriede ist in der Tat nicht denkbar ohne die Anerkennung von seiten der Verantwortlichen, daß die *wechselseitige Abhängigkeit* schon von sich aus die Überwindung der Politik der Blöcke, den Verzicht auf jede Form von wirtschaftlichem, militärischem oder politischem Imperialismus und die Verwandlung des gegenseitigen Mißtrauens in *Zusammenarbeit* fordern. Und diese ist gerade *der ureigene Akt der Solidarität* zwischen Einzelpersonen und Nationen.

Der Wahlspruch des Pontifikats meines verehrten Vorgängers Papst Pius' XII. lautete: *Opus iustitiae pax* – der Friede, die Frucht der Gerechtigkeit. Heute könnte man mit derselben Genauigkeit und der gleichen Kraft biblischer Inspiration (vgl. Jes 32,17; Jak 3,18) sagen: *Opus solidarietatis pax,* Friede, die Frucht der Solidarität.

Das von allen so sehr ersehnte Ziel des Friedens wird gewiß mit der Verwirklichung der sozialen und internationalen Gerechtigkeit erreicht werden, aber auch mit der Übung jener Tugenden, die das Zusammenleben fördern und das Leben in Einheit lehren, um gemeinsam, im Geben und Nehmen, eine neue Gesellschaft und eine bessere Welt zu schaffen.

40. Die *Solidarität* ist zweifellos eine *christliche Tugend.* Bereits in der vorangegangenen Darlegung war es möglich, zahlreiche Berührungspunkte zwischen ihr und der *Liebe* auszumachen, dem Erkennungszeichen der Jünger Christi.

Im Licht des Glaubens strebt die Solidarität danach, sich selbst zu übersteigen, um die *spezifisch christlichen* Dimensionen des völligen Ungeschuldetseins, der Vergebung und der Versöhnung anzunehmen. Dann ist der Nächste nicht mehr nur ein menschliches Wesen mit seinen Rechten und seiner grundlegenden Gleichheit mit allen, sondern wird das *lebendige Abbild* Gottes, des Vaters, erlöst durch das Blut Jesu Christi und unter das ständige Wirken des Heiligen Geistes gestellt. Er muß also, auch als Feind, mit derselben Liebe geliebt werden, mit der ihn der Herr liebt, und man muß für ihn zum Opfer bereit sein, auch zum höchsten: „das Leben für die eigenen Brüder geben" (vgl. Joh 3,16).

Das Bewußtsein von der gemeinsamen Vaterschaft Gottes, von der Brüderlichkeit aller Menschen in Christus, der „Söhne im Sohn", von der Gegenwart und dem lebenschaffenden Wirken des Heiligen Geistes wird dann unserem Blick auf die Welt gleichsam einen *neuen Maßstab* zu ihrer Interpretation verleihen. Jenseits der menschlichen und naturgegebenen Bindungen, die schon so fest und eng sind, zeigt sich im Licht des Glaubens ein neues *Modell der Einheit* des Menschengeschlechtes, an dem sich die Solidarität in letzter Konsequenz inspirieren muß. Dieses höchste *Modell der Einheit,* ein Abbild des innersten Lebens Gottes, des Einen in drei Personen, bezeichnen wir Christen mit dem Wort „Gemeinschaft" *(communio).* Eine solche ausgesprochen christliche Gemeinschaft, die mit der Hilfe des Herrn sorgfältig gepflegt, erweitert und vertieft wird, ist die *Seele* der Berufung der Kirche, um „Sakrament" im bereits angegebenen Sinne zu sein.

Die Solidarität muß deshalb zur Verwirklichung dieses göttli-

chen Planes sowohl auf individueller wie auch auf nationaler und internationaler Ebene beitragen. Die „entarteten Mechanismen" und die „Strukturen der Sünde", von denen wir bereits gesprochen haben, können nur durch die Übung jener menschlichen und christlichen Solidarität überwunden werden, zu der die Kirche einlädt und die sie unermüdlich fördert. Nur auf diese Weise können sich viele positive Energien zum Vorteil für die Entwicklung und den Frieden voll entfalten.

Viele von der Kirche heiliggesprochene Menschen bieten *wunderbare Zeugnisse* einer solchen Solidarität und können uns als Beispiel in den gegenwärtigen schwierigen Umständen dienen. Unter allen möchte ich an den hl. Petrus Claver erinnern mit seinem Dienst an den Sklaven von Cartagena de Indias (Kolumbien) oder an den hl. Maximilian Kolbe, der sein Leben für einen ihm unbekannten Gefangenen im Konzentrationslager von Auschwitz-Oswiecim hingegeben hat.

VI. Einige besondere Orientierungen

41. Die Kirche hat zum Problem der Unterentwicklung als solchem keine *technischen Lösungen* anzubieten, wie bereits Papst Paul VI. in seiner Enzyklika betont hat.[69] Sie legt ja keine wirtschaftlichen und politischen Systeme oder Programme vor, noch zieht sie die einen den anderen vor, wenn nur die Würde des Menschen richtig geachtet und gefördert wird und ihr selbst der notwendige Raum gelassen wird, ihren Dienst in der Welt auszuüben.

Aber die Kirche ist auch „erfahren in den Fragen, die den Menschen betreffen",[70] und diese Erfahrung veranlaßt sie, ihre religiöse Sendung notwendigerweise auf die verschiedenen Bereiche auszudehnen, in denen Männer und Frauen wirken, um im Einklang mit ihrer Würde als Person das etwas begrenzte Glück zu suchen, das in dieser Welt möglich ist.

Nach dem Beispiel meiner Vorgänger muß ich wiederholen, daß nicht auf ein „technisches" Problem reduziert werden darf, was, wie die echte Entwicklung, die Würde des Menschen und der Völker berührt. Durch eine solche Reduzierung würde die Entwicklung ihres wahren Inhalts beraubt; man würde so die Menschen und Völker *verraten*, denen sie dienen soll.

Aus diesem Grunde hat die Kirche heute wie vor zwanzig Jahren und auch in Zukunft ein Wort zu sagen zur Natur, zu den Bedingungen, den Anforderungen, den Zielen einer echten Entwicklung und ebenso zu den Hindernissen, die sich dieser entgegenstellen. Indem sie das tut, erfüllt die Kirche ihren *Verkündigungsauftrag*, da sie ihren *Hauptbeitrag* zur Lösung des drängenden Problems der Entwicklung leistet, wenn sie die Wahrheit über Christus, über sich selbst und über den Menschen verkündet und auf eine konkrete Situation anwendet.[71]

Als Mittel zur Erreichung dieses Zieles benutzt die Kirche ihre *Soziallehre*. Um in der heutigen schwierigen Lage eine richtige Problemstellung wie auch die beste Lösung der Fragen zu fördern, kann es eine große Hilfe sein, die „Summe von Leitprinzipien, von Urteilskriterien und von Richtlinien für das konkrete Handeln", die die kirchliche Lehre vorlegt,[72] *genauer zu kennen und neu zu verbreiten.*

Man wird so unmittelbar bemerken, daß die Fragen, vor denen wir stehen, vor allem moralischer Natur sind und daß weder die Analyse des Entwicklungsproblems an sich noch die Mittel zur Überwindung der gegenwärtigen Schwierigkeiten von einer solchen wesentlichen Dimension absehen dürfen.

Die kirchliche Soziallehre ist kein *„dritter Weg" zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus* und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger weit voneinander entfernten Lösungen: Sie ist vielmehr etwas *Eigenständiges.* Sie ist auch keine *Ideologie*, sondern die genaue *Formulierung* der Ergebnisse einer sorgfältigen Reflexion über die komplexen Wirklichkeiten menschlicher Existenz in der Gesellschaft und auf internationaler Ebene, und dies im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung. Ihr Hauptziel ist es, solche Wirklichkeiten zu *deuten*, wobei sie prüft, ob diese mit den Grundlinien der Lehre des Evangeliums über den Menschen und seine irdische und zugleich transzendente Berufung übereinstimmen oder nicht, um daraufhin dem Verhalten der Christen *eine Orientierung zu geben.* Sie gehört dabei nicht in den Bereich der *Ideologie*, sondern der Theologie und insbesondere der Moraltheologie.

Ihre Soziallehre vorzutragen und zu verbreiten ist Teil des Verkündigungsauftrages der Kirche. Und weil es sich um eine Lehre handelt, die darauf abzielt, das *Verhalten der Personen* zu beeinflussen, ergibt sich daraus auch „der Einsatz für die Gerechtigkeit" je nach Auftrag, Berufung und Lage des einzelnen.

Die Durchführung des *Verkündigungsauftrages* im sozialen Bereich, der ein Aspekt der *prophetischen Dimension* der Kirche ist, umfaßt auch die *Offenlegung* der Übel und Ungerechtigkeiten. Doch ist die Klarstellung angebracht, daß *Verkündigung* wichtiger ist als Anklage und daß diese nicht von jener absehen darf, da sie nur von dort ihre wahre Berechtigung und die Kraft einer höchsten Motivation erhält.

42. Die kirchliche Soziallehre muß sich heute mehr als früher einer *internationalen Sicht* in der Linie des II. Vatikanischen Konzils,[73] der jüngsten Enzykliken,[74] und besonders derjenigen, an die wir hier gerade erinnern,[75] öffnen. Es wird deshalb nicht überflüssig sein, deren Themen und charakteristische Weisungen, die das Lehramt in diesen Jahren aufgegriffen hat, in diesem Licht erneut zu überprüfen und zu vertiefen.

Ich möchte hier auf eines davon besonders hinweisen: auf die *Option* oder *vorrangige Liebe* für die Armen. Dies ist eine Option oder ein *besonderer Vorrang* in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt. Sie bezieht sich auf das Leben eines jeden Christen, insofern er dem Leben Christi nachfolgt; sie gilt aber gleichermaßen für unsere *sozialen Verpflichtungen* und daher auch für unseren *Lebensstil* sowie für die entsprechenden Entscheidungen, die hinsichtlich des Eigentums und des Gebrauchs der Güter zu treffen sind.

Heute muß angesichts der weltweiten Bedeutung, die die Soziale Frage erlangt hat,[76] diese vorrangige Liebe mit den von ihr inspirierten Entscheidungen die unzähligen Scharen von Hungernden, Bettlern, Obdachlosen, Menschen ohne medizinische Hilfe und vor allem ohne Hoffnung auf eine bessere Zukunft umfassen: Es ist unmöglich, die Existenz dieser Menschengruppen nicht zur Kenntnis zu nehmen. An ihnen vorbeizusehen würde bedeuten, daß wir dem „reichen Prasser" gleichen, der so tat, als kenne er den Bettler Lazarus nicht, „der vor seiner Tür lag" (vgl. Lk 16,19–31).[77]

Unser *tägliches Leben* wie auch unsere Entscheidungen in Politik und Wirtschaft müssen von diesen Gegebenheiten geprägt sein. In gleicher Weise dürfen die *Verantwortlichen der Nationen* und *internationalen Einrichtungen*, die ja verpflichtet sind, die wahre menschliche Dimension immer an die erste Stelle ihrer Programme zu setzen, nicht vergessen, dem Phänomen der wachsenden Armut Vorrang zu geben. Anstatt abzunehmen, vervielfacht sich leider die Zahl der Armen, nicht nur in den weniger entwickelten, sondern auch, was ebenso skandalös erscheint, in den stärker entwickelten Ländern.

Man muß sich noch einmal das kennzeichnende Prinzip der christlichen Soziallehre vergegenwärtigen: Die Güter dieser Welt sind *ursprünglich für alle bestimmt.*[78] Das Recht auf Privat-

eigentum ist *gültig* und *notwendig;* es entwertet aber dieses Prinzip nicht: Auf ihm liegt in der Tat eine „soziale Hypothek",[79] das heißt, darin erkennt man eine soziale Funktion als innere Qualität, die genau auf dem Prinzip der allgemeinen Bestimmung der Güter gründet und von dorther gerechtfertigt ist. Auch darf man bei diesem Einsatz für die Armen jene *besondere Form der Armut* nicht vergessen, wie sie der Entzug der Grundrechte der Person, insbesondere des Rechtes auf Religionsfreiheit bis zum Recht auf freie wirtschaftliche Initiative, darstellt.

43. Die aufrüttelnde Sorge für die Armen – die nach einer aufschlußreichen Formulierung „die Armen des Herrn"[80] sind – muß auf allen Ebenen in konkrete Taten einmünden, bis schließlich eine Reihe von notwendigen Reformen mit Entschlossenheit erreicht ist. Es hängt von den einzelnen örtlichen Situationen ab, die dringlichsten Reformen herauszufinden und die Art und Weise festzulegen, sie zu verwirklichen; man darf dabei aber nicht jene Reformen vergessen, die von der Situation des oben beschriebenen internationalen Ungleichgewichtes gefordert werden. Diesbezüglich möchte ich hier besonders erwähnen: die *Reform des internationalen Handelssystems,* das durch Protektionismus und einen wachsenden Hang zu zweiseitigen Vereinbarungen belastet ist; die *Reform des Weltwährungs-* und *-finanzsystems,* das heute als nicht ausreichend erkannt ist; die *Frage des Transfers von Technologie* und ihrer angemessenen Verwendung; die Notwendigkeit einer *Überprüfung der Struktur der bestehenden internationalen Organisationen* im Rahmen einer internationalen Rechtsordnung.

Das *internationale Handelssystem* diskriminiert heute oft die Produkte der in den Entwicklungsländern entstehenden Industrien, während es die Produzenten von Rohstoffen entmutigt. Es besteht unter anderem eine Art von *internationaler Arbeitsteilung,* bei der die mit niedrigen Kosten hergestellten Produkte einiger Länder, in denen es keine wirksamen Arbeitsgesetze gibt oder die zu schwach sind, sie anzuwenden, in anderen Teilen der Welt mit beträchtlichen Gewinnen zugunsten der Firmen mit einem solchen Produktionssystem, das keine Grenzen kennt, verkauft werden.

Das *Weltwährungs- und -finanzsystem* ist gekennzeichnet durch eine übergroße Fluktuation der Wechselkurse und Zinssätze zum Schaden der Zahlungsbilanz und der Verschuldungssituation der armen Länder.

Der *Technologietransfer* bildet heute eines der Hauptprobleme des internationalen Austausches zusammen mit den Schäden, die sich daraus ableiten. Nicht selten werden unterentwickelten Ländern notwendige Technologien verwehrt oder nutzlose angeboten.

Die *internationalen Organisationen* scheinen nach Meinung vieler an einem Punkt ihrer Existenz zu stehen, an dem ihre Funktionsabläufe, die laufenden Kosten und ihre Wirksamkeit eine aufmerksame Prüfung und eventuelle Korrekturen erfordern. Offensichtlich wird ein so heikler Prozeß nicht ohne die Mitarbeit aller verwirklicht werden können. Er setzt die Überwindung der politischen Rivalitäten sowie den vollständigen Verzicht voraus, diese Organisationen, deren einzige Berechtigung das *Gemeinwohl* ist, mißbrauchen zu wollen.

Die bestehenden Institutionen und Organisationen haben gut für die Völker gewirkt. Die Menschheit braucht jedoch heute, angesichts einer neuen und schwierigeren Phase ihrer echten Entwicklung, für den Dienst an den Gesellschaften, den Wirtschaften und der Kulturen der ganzen Welt einen höheren Grad internationaler Ordnung.

44. Die Entwicklung erfordert auf seiten der betroffenen Länder selbst vor allem *Unternehmungsgeist.*[81] Jedes Land muß nach seinen eigenen Verantwortlichkeiten handeln, ohne alles von den bessergestellten Ländern zu erhoffen, und in Zusammenarbeit mit den anderen, die in derselben Lage sind. Jedes Land muß den *Raum der eigenen Freiheit,* soweit wie möglich, entdekken und ausnutzen. Jedes sollte sich die Fähigkeit verschaffen zu Initiativen, die den eigenen sozialen Bedürfnissen entsprechen. Jedes sollte sich auch Rechenschaft geben über die wirklichen Bedürfnisse sowie über die Rechte und die Pflichten, durch die es gehalten ist, solche Bedürfnisse zu befriedigen. Die Entwicklung der Völker setzt ein und verwirklicht sich am besten, indem sich jedes einzelne Volk um die eigene Entwicklung in Zusammenarbeit mit den anderen bemüht.

Wichtig ist ferner, daß gerade auch die *Entwicklungsländer* die *Selbstverwirklichung* eines jeden Bürgers durch den Zugang zu einer höheren Kultur und zu einem freien Informationsfluß fördern. Alles, was der *Alphabetisierung* und der *Grundausbildung,* die jene vertieft und vervollständigt, nach den Vorschlägen der Enzyklika „Populorum progressio"[82] dienen kann – Ziele, die in so vielen Teilen der Welt noch weit von ihrer Verwirklichung entfernt sind –, ist ein unmittelbarer Beitrag zu einer echten Entwicklung.

Um diesen Weg einzuschlagen, müssen diese *Länder* die eigenen *Prioritäten* ermitteln und die eigenen Bedürfnisse unter den besonderen Lebensbedingungen der Bevölkerung, in ihrer geographischen Umwelt und bei ihren kulturellen Traditionen erkennen.

Einige Nationen müßten die *Nahrungsmittelproduktion* steigern, um stets das Notwendige für die Ernährung und zum Leben zur Verfügung zu haben. Es gibt in der heutigen Welt – wo der Hunger so viele Opfer, besonders unter den Kindern, fordert – Beispiele von weniger stark entwickelten Nationen, denen es doch gelungen ist, das Ziel der *Selbstversorgung in der Ernährung* zu erreichen und sogar Exportländer von Nahrungsmitteln zu werden.

Andere Nationen brauchen die Reform einiger ungerechter Strukturen und insbesondere der eigenen *politischen Institutionen,* um korrupte, diktatorische und autoritäre Regime durch *demokratische Ordnungen der Mitbeteiligung* zu ersetzen. Das ist ein Prozeß, von dem wir wünschen, daß er sich ausbreite und verstärke; denn die „Gesundheit" einer politischen Gemeinschaft – insofern sie sich ausdrückt in der freien und verantwortlichen Teilnahme aller Bürger am öffentlichen Leben, in der Rechtssicherheit sowie in der Achtung und Förderung der Menschenrechte – ist die *notwendige Bedingung und sichere Garantie* der Entwicklung „jedes Menschen und aller Menschen".

45. Das hier Ausgeführte kann nicht verwirklicht werden *ohne die Zusammenarbeit aller,* besonders der internationalen Gemeinschaft, und im Rahmen einer *Solidarität,* die alle umfaßt, angefangen bei denen, die am äußersten Rande stehen. Aber gerade auch die Entwicklungsländer haben die Pflicht, *Solidarität unter sich selbst* und mit den am meisten betroffenen Ländern der Welt zu üben.

Wünschenswert ist zum Beispiel, daß *Nationen derselben geographischen Zone* Formen der Zusammenarbeit vereinbaren, die sie von mächtigeren Produzenten weniger abhängig machen; daß sie ihre Grenzen für die Produkte ihrer eigenen Zone öffnen und die eventuelle Ergänzungsfähigkeit ihrer Produkte überprüfen; daß sie sich zusammenschließen, um sich Dienstleistungen zu schaffen, die der einzelne allein nicht bereitstellen kann; und daß sie die Zusammenarbeit auf den Währungs- und Finanzbereich ausdehnen.

Die *wechselseitige Abhängigkeit* ist in vielen dieser Länder bereits eine Wirklichkeit. Sie anzuerkennen, um sie noch wirkungsvoller zu machen, stellt eine Alternative zur übermäßigen Abhängigkeit von den reicheren und mächtigeren Ländern im Sinne

der erwünschten Entwicklung dar, ohne sich gegeneinander zu stellen, sondern nur, um *die eigenen Möglichkeiten* weitestgehend zu entdecken und auszuschöpfen. Die Entwicklungsländer derselben geographischen Zone können und müssen – wie bereits mit verheißungsvollen Ergebnissen begonnen – *neue regionale Organisationen* aufbauen, die sich an den Kriterien von *Gleichheit, Freiheit und Mitbeteiligung* im Verbund der Nationen ausrichten.

Die universale Solidarität erfordert als unerläßliche Voraussetzung die Autonomie und freie Verfügbarkeit über sich selbst, auch im Innern solcher Zusammenschlüsse, wie sie eben genannt wurden. Zugleich aber fordert sie die Bereitschaft, die notwendigen Opfer für das Wohl der ganzen Weltgemeinschaft auf sich zu nehmen.

VII. Schluß

46. Völker und Einzelpersonen trachten nach der eigenen *Befreiung*. Die Suche nach ihrer vollen Entwicklung ist Zeichen ihrer Sehnsucht, die vielfältigen Hindernisse zu überwinden, die sie daran hindern, ein „menschlicheres Leben" zu führen.

In den letzten Jahren, im Zeitraum nach der Veröffentlichung der Enzyklika „Populorum progressio", hat sich in einigen Bereichen der katholischen Kirche, besonders in Lateinamerika, eine *neue* Weise verbreitet, die Probleme des Elends und der Unterentwicklung anzugehen; sie erhebt die Befreiung zur Grundkategorie und zum ersten Handlungsprinzip. Die positiven Werte, aber auch die Fehlentwicklungen und die Gefahren, die mit dieser Form theologischer Reflexion und Arbeit verbunden sind, hat das kirchliche Lehramt in entsprechender Weise aufgezeigt.[83]

Es ist richtig hinzuzufügen, daß Streben nach Befreiung von jeder Form der Knechtschaft von Mensch und Gesellschaft ein edles und berechtigtes Anliegen ist. Darauf zielt gerade die Entwicklung hin oder, besser gesagt, die Befreiung *und* Entwicklung, wenn man die enge Verbindung zwischen diesen beiden Vorgängen berücksichtigt.

Eine rein wirtschaftliche Entwicklung vermag den Menschen nicht zu befreien; im Gegenteil, sie versklavt ihn schließlich nur noch mehr. Eine Entwicklung, die nicht die *kulturelle, transzendente und religiöse Dimension* der Menschen und der Gesellschaft umfaßt, trägt in dem Maße, wie sie die Existenz solcher Dimensionen nicht anerkennt und die eigenen Ziele und Prioritäten nicht an ihnen ausrichtet, *noch weniger* zu einer echten Befreiung bei. Die menschliche Person ist nur dann ganz frei, wenn sie *zu sich selbst gekommen* ist und in der Fülle ihrer Rechte und Pflichten lebt: dasselbe läßt sich von der Gesellschaft als Ganzes sagen.

Das Haupthindernis, das es für eine wahre Befreiung zu überwinden gilt, sind die *Sünde* und die *Strukturen*, die sie schrittweise hervorbringt, wenn sie sich vermehrt und ausbreitet.[84]

Die Freiheit, „zu der Christus uns befreit hat" (vgl. Gal 5, 1), spornt uns an, uns zu *Dienern* aller zu bekehren. So konkretisiert sich der Weg der *Entwicklung* und der *Befreiung* in der Übung von *Solidarität* oder in Taten der Liebe und des Dienstes am Nächsten, besonders an den Ärmsten: „Denn wo die Wahrheit und die Liebe fehlen, endet der Befreiungsprozeß im Tod einer Freiheit, die jede Stütze verloren hat".[85]

47. Im Rahmen der *traurigen Erfahrungen* der letzten Jahre und des gegenwärtigen *vorwiegend negativen Bildes* muß die Kirche die *Möglichkeit* der Überwindung der Hindernisse, die sich der Entwicklung durch ein Zuviel oder ein Zuwenig entgegenstellen, sowie die Hoffnung auf eine *echte Befreiung* mit ganzer Kraft betonen. Diese Hoffnung und diese Möglichkeit gründen letztlich im Wissen um jene göttliche Verheißung, die dafür garantiert, daß die gegenwärtige Geschichte nicht in sich selbst geschlossen bleibt, sondern offen ist für das Reich Gottes.

Die Kirche hat *Vertrauen auch zum Menschen*, obwohl sie auch die Bosheit kennt, zu der er fähig ist; denn sie weiß, daß – trotz der Erbsünde und der Sünden, die ein jeder begehen kann – in der menschlichen Person ausreichende Qualitäten und Energien vorhanden sind und es in ihr ein fundamentales „Gutsein" (vgl. Gen 1, 31) gibt, weil der Mensch Ebenbild des Schöpfers ist und im Einfluß des erlösenden Wirkens Christi steht, der „jedem Menschen nahe ist",[86] und weil das mächtige Wirken des Heiligen Geistes „die Erde erfüllt" (Weish 1, 7).

Weder Verzweiflung noch Pessimismus oder Passivität sind deshalb zu rechtfertigen. Auch wenn es bitter klingt, muß man sagen, daß man, wie durch Egoismus und übersteigertes Verlangen nach Gewinn und Macht, angesichts der bedrängenden Nöte von ungezählten Menschen im Bereich der Unterentwicklung auch *durch Angst, Unentschlossenheit und im Grunde durch Feigheit sündigen kann*. Und wir sind *alle aufgerufen* und sogar *verpflichtet*, uns der *furchtbaren Herausforderung* des letzten Jahrzehntes des zweiten Jahrtausends zu stellen, und das auch, weil die andrängenden Gefahren alle bedrohen: eine Weltwirtschaftskrise, ein Krieg ohne Grenzen, ohne Sieger und Besiegte. Angesichts einer solchen Bedrohung gilt die Unterscheidung zwischen reichen und armen Personen oder Ländern wenig, wenn auch die größere Verantwortung bei dem liegt, der mehr hat und mehr kann.

Aber eine solche Motivation ist *weder* die *einzige noch die hauptsächliche*. Auf dem Spiel steht vielmehr die *Würde der menschlichen Person*, deren *Verteidigung und Förderung* uns vom Schöpfer anvertraut ist und deren verantwortliche Schuldner in strenger Weise alle Männer und Frauen in jeder Lage der Geschichte sind. Das heutige Weltbild scheint dieser Würde nicht zu entsprechen, wie bereits viele mehr oder weniger klar erkennen. *Jeder* ist aufgerufen, seinen Platz in diesem *friedlichen* Kampf einzunehmen, den es mit friedlichen Mitteln zu führen gilt, um die *Entwicklung zusammen mit dem Frieden* zu erreichen sowie auch die Natur selbst und unsere Umwelt zu retten. Auch die Kirche fühlt sich ganz und gar auf diesen Weg gesandt, auf dessen glücklichen Ausgang sie hofft.

Deshalb möchte ich mich nach dem Beispiel von Papst Paul VI. in seiner Enzyklika „Populorum progressio"[87] schlicht und demütig an *alle wenden*, an Männer und Frauen ohne Ausnahme, daß sie, überzeugt vom Ernst des gegenwärtigen Augenblickes und der jeweiligen Verantwortung eines jeden – mit ihrem persönlichen und familiären Lebensstil, durch die Art des Gebrauchs ihrer Güter, durch ihr Mitwirken als Bürger, mit ihrem Beitrag zu den wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen und mit ihrem Einsatz auf nationaler und internationaler Ebene – die von Solidarität und vorrangiger Liebe zu den Armen inspirierten *Maßnahmen* verwirklichen. So fordert es der Augenblick, und so fordert es vor allem die Würde der menschlichen Person, unzerstörbares Ebenbild des Schöpfers, *identisch* in einem jeden von uns.

In diesem Einsatz müssen die Söhne und Töchter der Kirche Beispiel und Leitbild sein, da sie nach dem Programm, das Jesus selbst in der Synagoge von Nazaret verkündet hat, dazu berufen sind, „den Armen eine gute Nachricht zu bringen, ... den Gefangenen die Entlassung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, ... die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn" (Lk 4, 18–19). Man muß hierbei die *den Laien*, Männern und Frauen, *vorwiegend übertragene Rolle* unterstreichen, wie es bei der kürzlich beendeten Synodenversammlung erneut ausgesprochen wurde. Ihnen kommt

es zu, mit christlichem Engagement die irdischen Bereiche zu beleben und sich darin als Zeugen und Mitarbeiter des Friedens und der Gerechtigkeit zu erweisen.

Im besonderen möchte ich mich an alle wenden, die durch das Sakrament der *Taufe* und dasselbe *Glaubensbekenntnis* an einer wahren, wenn auch noch unvollkommenen, Gemeinschaft mit uns teilhaben. Ich bin sicher, daß die Sorge, der dieses Schreiben Ausdruck gibt, wie auch die Motivationen, die es beseelen, ihnen vertraut sein werden, weil sie vom Evangelium Jesu Christi inspiriert sind. Wir können darin eine neue Einladung finden, *einstimmig Zeugnis zu geben* von unseren gemeinsamen Überzeugungen über die Würde des Menschen, der von Gott erschaffen, von Christus erlöst, vom Heiligen Geist geheiligt und in diese Welt gerufen ist, um hier ein Leben zu führen, das dieser Würde entspricht.

Ich richte diesen Aufruf in gleicher Weise an jene, die mit uns das Erbe Abrahams, „unseres Vaters im Glauben" (vgl. Röm 4,11f.),[88] und die Tradition des Alten Testamentes teilen, die *Juden* also, sowie an jene, die wie wir an den gerechten und barmherzigen Gott glauben, die *Moslems,* und richte ihn ebenso an alle Anhänger der *großen Weltreligionen.*

Die Begegnung vom 27. Oktober des vergangenen Jahres in Assisi, der Stadt des hl. Franziskus, um zu beten und sich für den Frieden zu engagieren – ein jeder in Treue zu seinem eigenen religiösen Bekenntnis –, hat allen gezeigt, wie sehr der Friede und, als seine notwendige Bedingung, die Entwicklung eines „jeden Menschen und aller Menschen" *auch eine religiöse Frage* sind und wie die volle Verwirklichung beider von der *Treue* zu unserer Berufung als gläubige Männer und Frauen abhängt, weil sie eben zuallererst von Gott abhängt.

48. Die Kirche weiß wohl, daß kein *zeitliches Werk* mit dem Reich Gottes gleichzusetzen ist, sondern alle Werke nur ein *Spiegelbild* und in einem gewissen Sinne eine *Vorwegnahme* der Herrlichkeit jenes Reiches darstellen, das wir am Ende der Geschichte erwarten, wenn der Herr wiederkommt. Aber diese Erwartung dürfte niemals eine Entschuldigung dafür sein, sich nicht für die Menschen in ihrer konkreten persönlichen Lage und ihrem gesellschaftlichen Leben zu interessieren, und dies auf nationaler wie auf internationaler Ebene; denn diese beeinflußt jene, vor allem heute.

Nichts von dem, was man durch die solidarische Anstrengung aller und mit Hilfe der Gnade Gottes in einem bestimmten Augenblick der Geschichte verwirklichen kann und muß – auch wenn es unvollkommen und nur vorläufig ist –, um das Leben der Menschen „menschlicher" zu gestalten, wird *verloren oder vergeblich* sein. Das lehrt uns das II. Vatikanische Konzil in einem wunderbaren Text der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes": „Alle guten Erträgnisse der Natur und unserer Bemühungen nämlich, die Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und der Freiheit müssen im Geist des Herrn und gemäß seinem Gebot auf Erden gemehrt werden; dann werden wir sie wiederfinden, gereinigt von jedem Makel, lichtvoll und verklärt, dann nämlich, wenn Christus dem Vater ein ‚ewiges allumfassendes Reich übergeben wird ...' Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da".[89]

Das Gottesreich wird heute besonders *gegenwärtig* in der Feier des *Sakramentes der heiligen Eucharistie,* des Opfers des Herrn. In dieser Feier werden die „Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit" – Brot und Wein – auf geheimnisvolle, aber reale und substantielle Weise durch das Wirken des Heiligen Geistes und die Worte des Priesters *in den Leib und das Blut* des Herrn Jesus Christus verwandelt, des Sohnes Gottes und des Sohnes Marias, durch den das *Reich des Vaters* mitten unter uns gegenwärtig geworden ist.

Die Früchte dieser Welt und das Werk unserer Hände – Brot und Wein – dienen dem Kommen des *endgültigen Reiches,* da der Herr sie durch seinen Geist in seine Person aufnimmt, um sich selbst und uns mit ihm in der Erneuerung seines einzigen Opfers dem Vater darzubieten, welches das Gottesreich vorwegnimmt und sein endgültiges Kommen ankündet.

Durch die Eucharistie als Sakrament und Opfer *vereinigt* uns so der Herr *mit sich selbst und untereinander* mit einem stärkeren Band als jede rein natürliche Einigung und, so geeint, *sendet er uns* in die ganze Welt, um mit Glauben und Werken von Gottes Liebe Zeugnis zu geben, wodurch er das Kommen seines Reiches vorbereitet und, wenn auch in den Schatten der Zeit, vorwegnimmt.

Wir alle, die an der hl. Eucharistie teilnehmen, sind dazu aufgerufen, durch dieses Sakrament den tieferen *Sinn* unseres Handelns in der Welt für Entwicklung und Frieden zu entdecken und hier die Kräfte zu empfangen, um uns immer großherziger nach dem Beispiel Christi, der in diesem Sakrament „stets das Leben für seine Freunde gibt" (vgl. Joh 15,13), einzusetzen. Unser persönliches Engagement wird wie dasjenige Christi und nach dem Maß seiner Einheit mit dem seinigen nicht nutzlos, sondern ganz gewiß fruchtbar sein.

49. In diesem *Marianischen Jahr,* das ich ausgerufen habe, damit die katholischen Gläubigen immer mehr auf Maria schauen, die uns auf der Pilgerschaft des Glaubens vorangeht[90] und mit mütterlicher Sorge bei ihrem Sohn, unserem Erlöser, für uns eintritt, möchte ich *ihr und ihrer Fürsprache den schwierigen Augenblick der heutigen Welt anvertrauen* sowie die Anstrengungen, die man oft unter großen Opfern macht und noch machen wird, um zu einer wahren Entwicklung der Völker beizutragen, wie sie von meinem Vorgänger Papst Paul VI. vorgestellt und verkündet worden ist.

Wie die christliche Frömmigkeit es immer getan hat, empfehlen wir der Allerseligsten Jungfrau die schwierigen Situationen der einzelnen, damit sie diese ihrem Sohn vorlege und von ihm erreiche, daß sie *erleichtert* und *verändert* werden. Aber ebenso unterbreiten wir ihr auch die *gesellschaftlichen Situationen* und die *internationale Krise* selbst mit ihren beunruhigenden Aspekten von Elend, Arbeitslosigkeit, Ernährungsmangel, Rüstungswettlauf, Mißachtung der Menschenrechte, Situationen oder Gefahren von begrenzten oder totalen Konflikten. All dies wollen wir mit kindlichem Vertrauen vor ihre „barmherzigen Augen" stellen, wobei wir noch einmal in Glaube und Hoffnung die alte marianische Antiphon beten: „Heilige Gottesmutter, verschmähe nicht unser Gebet in unseren Nöten, sondern errette uns jederzeit aus allen Gefahren, o du glorwürdige und gebenedeite Jungfrau".

Die allerseligste Jungfrau Maria, unsere Mutter und Königin, ist jene, die sich an ihren Sohn wendet und sagt: „Sie haben keinen Wein mehr" (Joh 2,3), und sie ist es auch, die Gott, den Vater, preist, weil „er die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht, die Hungernden mit seinen Gaben sättigt und die Reichen leer ausgehen läßt" (Lk 1,52–53). Ihre mütterliche Sorge gilt den *persönlichen* und *sozialen* Aspekten des menschlichen Lebens auf der Erde.[91]

Vor der Allerheiligsten Dreifaltigkeit vertraue ich Maria alles an, was ich in dieser Enzyklika dargelegt habe, und lade alle ein, darüber nachzudenken und sich mit Taten für die Förderung der wahren Entwicklung der Völker einzusetzen, wie es auf so deutliche Weise das Tagesgebet der gleichnamigen Messe ausdrückt: „Allmächtiger Gott, du hast die vielen Völker durch gemeinsamen Ursprung miteinander verbunden und willst, daß sie eine Menschheitsfamilie bilden. Die Güter der Erde hast du für alle bereitgestellt. Gib, daß die Menschen einander achten und

lieben und dem Verlangen ihrer Brüder nach Gerechtigkeit und Fortschritt entgegenkommen. Hilf jedem, seine Anlagen recht zu entfalten. Laß uns alle Trennung nach Rasse, Volk und Stand überwinden, damit in der menschlichen Gesellschaft Recht und Gerechtigkeit herrschen".[92]

Das erbitte ich zum Schluß im Namen aller Brüder und Schwestern, denen ich zum Zeichen des Grußes und guter Wünsche meinen besonderen Segen erteile.

Gegeben zu Rom, bei St. Peter, am 30. Dezember 1987, im 10. Jahr meines Pontifikates. *Joannes Paulus P. P. II*

---

[1] Leo XIII., Enzyklika „Rerum novarum" (15. Mai 1891); Leonis XIII. P. M. Acta, XI (Rom 1892) 97–144. [2] Pius XI.,Enzyklika „Quadragesimo anno" (15. Mai 1931): AAS 23 (1931) 177–228; Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et magistra" (13. Mai 1961): AAS 53 (1961) 401–464; Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" (14. Mai 1971): AAS 61 (1971) 401–44; Johannes Paul II., Enzyklika „Laborem exercens" (14. September 1981): AAS 73 (1981) 577–647; Auch Pius XII. hat zum fünfzigsten Jahrestag der Enzyklika Leos XIII. eine Radiobotschaft (1. Juni 1941) verlesen: AAS 33 (1941) 195–205. [3] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum", 4. [4] Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio" (26. März 1967): AAS 19 (1967) 257–299. [5] Vgl. „L'Osservatore Romano", 25. März 1987. [6] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung „Libertatis conscientia" (22. März 1986), 72: AAS 79 (1987) 586; Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" (14. Mai 1971), 4: AAS 63 (1971) 403f. [7] Vgl. Enzyklika „Redemptoris mater" (25. März 1987) 3: AAS 79 (1987) 363f.; Homilie in der Messe am 1. Januar 1987: „L'Osservatore Romano", 2. Januar 1987. [8] Die Enzyklika „Populorum progressio" zitiert neunzehnmal die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils; allein sechzehn Zitationen beziehen sich auf die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes". [9] „Gaudium et spes", 1. [10] Ebd., 4; vgl. Enzyklika „Populorum progressio", 13: a. a. O., 263, 264. [11] Vgl. „Gaudium et spes", 3; Enzyklika „Populorum progressio", 13: a. a. O., 264. [12] Vgl. „Gaudium et spes", 63; Enzyklika „Populorum progressio", 9: a. a. O., 261f. [13] Vgl. „Gaudium et spes, 69; Enzyklika „Populorum progressio", 41: a. a. O., 269. [14] Vgl. „Gaudium et spes, 57; Enzyklika „Populorum Progressio", 41: a. a. O., 277. [15] Vgl. „Gaudium et spes", 19; Enzyklika „Populorum progressio", 41: a. a. O., 277f. [16] Vgl. „Gaudium et spes", 86; Enzyklika „Populorum progressio", 49: a. a. O., 281. [17] Vgl. „Gaudium et spes", 69; Enzyklika „Populorum progressio", 14–21: a. a. O., 264–268. [18] Vgl. den Titel der Enzyklika „Populorum progressio", a. a. O., 257. [19] Die Enzyklika „Rerum novarum" Leos XIII. hat als Hauptthema „Die Lage der Arbeiter: Leonis XIII. P. M. Acta, XI (Rom 1892) 97. [20] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung „Libertatis conscientia" (22. März 1986), 72: AAS 79 (1897) 586; Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" (14. Mai 1971), 4: AAS 63 (1971) 403f. [21] Vgl. Enzyklika „Mater et magistra (15. Mai 1961): AAS 53 (1961) 440. [22] „Gaudium et spes", 63. [23] Enzyklika „Populorum progressio", 3: a. a. O., 258, vgl. auch ebd. 9: a. a. O., 261. [24] Vgl. ebd., 3: a. a. O., 258. [25] Ebd., 48: a. a. O., 281. [26] Vgl. ebd., 14: a. a. O., 264: „Die Entwicklung beschränkt sich nicht auf einfaches wirtschaftliches Wachstum. Wahre Entwicklung muß umfassend sein, muß sich auf die Förderung jedes Menschen und des ganzen Menschen beziehen. [27] Ebd., 87: a. a. O., 299. [28] Vgl. ebd., 53: a. a. O., 283. [29] Vgl. ebd., 76: a. a. O., 295. [30] Die Dekaden meinen die Jahre 1960–1970 und 1970–1980; wir befinden uns jetzt in der dritten Dekade (1980–1990). [31] Der Begriff „Vierte Welt" wird nicht nur gelegentlich für die sogenannten *weniger fortgeschrittenen* Länder, sondern auch und vor allem für die Gebiete großer oder äußerster Armut der Länder mit mittleren und hohen Einkommen verwandt. [32] II. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen gentium". 1. [33] Vgl. Enzyklika „Populorum progressio", 33: a. a. O., 273. [34] Bekanntlich hat sich der Heilige Stuhl der Feier dieses internationalen Jahres angeschlossen mit einem besonderen Dokument der Päpstlichen Konstitution „Justitia et Pax": „Was hast du mit deinem obdachlosen Bruder gemacht? – die Kirche zur Wohnungskrise (27. Dezember 1987). [35] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" (14. Mai 1971) 8–9: AAS (1971) 406–408. [36] Die kürzliche Veröffentlichung der Vereinten Nationen „Etude sur l'Economie mondiale" 1987 enthält die letzten diesbezüglichen Daten (vgl. S. 8–9). Der Prozentsatz der Arbeitslosen in den entwickelten Ländern mit Marktwirtschaft ist von 3% der Arbeitsplätze im Jahre 1972 auf 8% im Jahre 1986 gestiegen. Sie betragen jetzt 29 Millionen. [37] Enzyklika „Laborem exercens" (14. September 1981). 18: AAS 73 (1981) 624–625. [38] Im Dienst der menschlichen Gemeinschaft. Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise (27. Dezember 1986). [39] Enzyklika „Populorum progressio", 34: a. a. O., 283f.: „Die Entwicklungsländer werden dann nicht mehr Gefahr laufen, von Schulden erdrückt zu werden, deren Abzahlung ihren ganzen Gewinn verschlingt. Zinsen und Laufzeit der Anleihen können so geregelt werden, daß es für die einen wie die anderen erträglich ist, indem man zwischen den verlorenen Darlehen, den nicht oder nur wenig verzinsten Anleihen und der Laufzeit der Amortisation einen Ausgleich schafft." [40] Vgl. die Einführung zum Dokument „Im Dienste der menschlichen Gemeinschaft. Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise" (27. Dezember 1986). [41] Vgl. Enzyklika „Populorum progressio", 53: a. a. O., 283. [42] „Im Dienst der menschlichen Gemeinschaft. Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise" (27. Dezember 1986), III. 2.1. [43] Enzyklika „Populorum progressio", 20–21: a. a. O., 267f. [44] Homilie bei Drogheda, Irland (29. September 1979): AAS 71 (1979), II, 1079. [45] Vgl. Enzyklika „Populorum Progressio", 37: a. a. O. 275f. [46] Vgl. Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio" (22. November 1981), besonders 30: AAS 74 (1982) 115–117. [47] Vgl. Droits de l'homme. Recueil d'instruments internationaux, Nations Unis, New York 1983. Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis" (4. März 1979): AAS 71 (1979) 296. [48] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 78; Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio", 76: a. a. O., 294f.: „Das Elend bekämpfen und gegen die Ungerechtigkeit angehen, heißt, zusammen mit der Verbesserung der Lebensverhältnisse den menschlichen und geistigen Fortschritt aller und somit das Gemeinwohl der Menschheit zu fördern. Den Frieden schafft man Tag für Tag, in der Beziehung einer von Gott gewollten Ordnung, die eine vollkommenere Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt." [49] Vgl. Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio" (22. November 1981), 6: AAS 74 (1982) 88: „Die Geschichte ist nicht einfach ein notwendiger Fortschritt zum Besseren, sondern vielmehr ein Ereignis der Freiheit, ja ein Kampf zwischen Freiheiten." [50] Aus diesem Grunde wurde es vorgezogen, im Text dieser Enzyklika statt des Wortes Fortschritt das Wort „Entwicklung" zu gebrauchen, wobei aber versucht wurde, dem Wort „Entwicklung" einen vollen Sinn zu geben. [51] Enzyklika „Populorum progressio" 19: a. a. O., 266f.: „Mehr haben ist also weder für die Völker noch für den einzelnen das letzte Ziel. Jedes Wachstum ist ambivalent ... Das ausschließliche Streben nach Besitz wird so ein Hindernis für das Wachsen im Sein und steht im Gegensatz zu seiner wahren Größe: Für die Nationen wie für die einzelnen ist die Habsucht das deutlichste Zeichen für moralische Unterentwicklung"; vgl. auch von Paul VI., Apost. Schreiben „Octogesima adveniens (24. Mai 1971), 8: AAS 63 (1971) 407f. [52] Vgl. Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 35; Paul VI., Ansprache an das Diplomatische Korps (7. Januar 1965): AAS 57 (1965) 232. [53] Vgl. Enzyklika „Populorum progressio, 20–21: a. a. O., 267f. [54] Vgl. Enzyklika „Laborem exercens (11. September 1981), 4: AAS 73 (1981) 584f; Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio", 15: a. a. O., 265. [55] Enzyklika „Populorum progressio", 42: a. a. O., 278. [56] Vgl. Exsultet „Missale Romanum", ed. typ. altera 1975, 272: „O wahrhaft heilbringende Sünde des Adam, du wurdest uns zum Segen, da Christi Tod dich vernichtet hat. O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden." [57] Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", 1. [58] Vgl. z. B. Basilius d. Gr., „Regulae fusius tractatae, interrogatio XXXVII, 1–2: PG 31, 1009–1012; Theodoret von Kyros, De providentia, Oratio VII: PG 83, 665–686; Augustinus, De civitate Dei, XIX, 17: CCL 48, 683–685. [59] Vgl. z. B. Johannes Chrysostomos, In Evang. S. Matthaei, hom. 50,3–4: PG 58, 508–510; Ambrosius, De Officiis Ministrorum, lib. II, XXVIII, 136–140; PL 16, 139–141; Possidius, Vita S. Augustini Episcopi, XXIV; PL 32,53s. [60] Enzyklika „Populorum progressio", 29: a. a. O., 268: „‚Wer aber die Güter der Welt hat und seinen Bruder Not leiden sieht und sein Herz gegen ihn verschließt, wie kann da die Liebe Gottes in ihm bleiben?' (1 Joh 3, 17). Es ist bekannt, mit welcher Entschiedenheit die Kirchenväter gelehrt haben, welche Haltung die Besitzenden gegenüber den Notleidenden einzunehmen haben." In der vorausgehenden Nummer hatte der Papst die Nr. 69 der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils zitiert. [61] Vgl. Enzyklika „Populorum progressio", 47: a. a. O., 283: „... eine Welt, wo die Freiheit nicht ein leeres Wort ist, wo der arme Lazarus an derselben Tafel mit dem Reichen sitzen kann". [62] Vgl. ebd., 47: a. a. O., 280: „Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung von seiten der Menschen ..."; vgl. auch II. Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 29. Diese fundamentale Gleichheit ist eines der Grundmotive, mit dem sich die Kirche jeder Form von Rassismus wiedersetzt hat. [63] Vgl. Homilie in Val Visdende, Norditalien (12. Juli 1987), 5: „L'Osservatore Romano", (13.–14. Juli 1987);

Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" (14. Mai 1971), 21: AAS 63 (1971) 416f. [64] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium es spes", 25. [65] Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et paenitentia" (2. Dezember 1984), 16: Wenn die Kirche von Situationen der Sünde spricht oder bestimmte Verhältnisse und gewisse kollektive Verhaltensweisen von mehr oder weniger breiten sozialen Gruppen oder sogar von ganzen Nationen und Blöcken von Staaten als *soziale Sünden* anklagt, dann weiß sie und betont es auch, daß solche Fälle von sozialer Sünde die Frucht, die Anhäufung und die Zusammenballung vieler *personaler Sünden* sind. Es handelt sich dabei um sehr persönliche Sünden dessen, der Unrecht erzeugt, begünstigt oder ausnutzt; der obgleich er etwas tun könnte, um gewisse soziale Übel zu vermeiden, zu beseitigen oder wenigstens zu begrenzen, es aus Trägheit oder Angst, aus komplizenhaftem Schweigen oder geheimer Beteiligung oder aus Gleichgültigkeit doch unterläßt; der Zuflucht sucht in der behaupteten Unmöglichkeit, die Welt zu verändern, und der sich den Mühen und Opfern entziehen will, indem er vorgebliche Gründe höherer Ordnung anführt. Die wirkliche Verantwortung liegt also bei den Personen. Eine Situation – ebenso wie eine Institution, eine Struktur, eine Gesellschaft – ist an sich kein Subjekt moralischer Akte; deshalb kann sie in sich selbst nicht moralisch gut oder schlecht sein": AAS 77 (1985) 217. [66] Enzyklika „Populorum progressio", 42: a.a.O., 278. [67] Vgl. „Liturgia Horarum", Feria III Hebdomadae III[ae] Temporis per annum, Preces ad Vesperas. [68] Enzyklika „Populorum progressio, 87: a.a.O., 299. [69] Vgl. ebd. 13; 81 a.a.O., 263f. 296f. [70] Vgl. ebd. 13: a.a.O., 263. [71] Vgl. Eröffnungsrede bei der Dritten Generalkonferenz der Lateinamerikanischen Bischöfe (26. Januar 1979): AAS 71 (1979) 189–196.

[72] Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung „Libertatis conscientia" (22. März 1986), 72: AAS 79 (1987) 586; Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" (14. März 1971), 4: AAS 63 (1971), 403f. [73] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", Teil II, 5. Kapitel, 2. Abschnitt: „Der Aufbau der internationalen Gemeinschaft" (83–90). [74] Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et magistra" (15. Mai 1961): AAS 53 (1961) 440; Enzyklika „Pacem in terris" (11. April 1963), Teil IV: AAS 55 (1963), 291–296; Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" (14. Mai 1971), S. 2–4: AAS 63 (1971) 402–404. [75] Vgl. Enzyklika „Populorum progressio", 3; 9: a.a.O., 258; 261. [76] Ebd. 3: a.a.O., S. 258. [77] Enzyklika „Populorum progressio", 47: a.a.O., 280; Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung „Libertatis conscientia" (22. März 1986) 68: AAS 79 (1987) 583f. [78] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" 69; Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio", 22; a.a.O., 268; Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung „Libertatis conscientia" (22. März 1986) 90: AAS 79 (1987) 594; Thomas von Aquin, Summa Theol. IIa, IIae, q. 66. art 2. [79] Vgl. Eröffnungsrede bei der Dritten Generalkonferenz der Lateinamerikanischen Bischöfe (28. Januar 1979): AAS 71 (1979) 189–196; Ansprache an eine Gruppe von polnischen Bischöfen zum Ad-Limina-Besuch (17. Dezember 1987), 6: „L'Osservatore Romano", 18. Dezember 1987. [80] Denn der Herr wollte sich mit ihnen identifizieren (Mt 25,31–46) und nahm sich in besonderer Weise ihrer an (vgl. Ps 12,6; Lk 1,52f. [81] Enzyklika „Populorum progressio" 55: a.a.O., 284: „Aber gerade diesen Männern und Frauen muß man helfen, sie muß man überzeugen, daß sie selbst ihr Vorankommen in die Hand nehmen und schrittweise die Mittel dazu erwerben müssen"; vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 86. [82] Enzyklika „Populorum progressio", 35: a.a.O., 274: „Deshalb ist die Grundausbildung die erste Stufe eines Entwicklungsplanes." [83] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung" „Libertatis nuntius" (6. August 1984), Einführung: AAS 76 (1984) 876f. [84] Vgl. Apostolisches Schreiben „Reconciliato et paenitentia" (2. Dezember 1984), 16: AAS 77 (1985) 213–317; Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung „Libertatis conscientia (22. März 1986) 38; 42: AAS 79 (1987) 569: 571. [85] Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung „Libertatis conscientia" (22. März 1986) 24: AAS 79 (1987) 564. [86] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 22; Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis" (4. März 1979), 8: AAS 71 (1979) 272. [87] Enzyklika „Populorum progressio", 5: a.a.O., 259: „Wir sind der Meinung, daß sie (die Päpstliche Kommission „Justitia et Pax") mit unseren katholischen Söhnen und den christlichen Brüdern alle Menschen guten Willens vereinen kann und soll"; vgl. auch 81–83, 87: a.a.O., 296–298; 299. [88] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate", 4. [89] „Gaudium et spes", 59. [90] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", 58; Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptoris mater" (25. März 1987), 5–6: AAS 79 (1987) 365–367. [91] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Marialis cultus" (2. Februar 1974), 37: AAS 69 (1974) 148f.; Johannes Paul II., Homilie im Heiligtum Unserer Lieben Frau von Zapopan, Mexiko (30. Januar 1979), 4: AAS 71 (1979) 230. [92] Tagesgebet der Messe „Für den Fortschritt der Völker": Missale Romanum, ed. typ. altera (1975) 820.

Auf der Flucht vor dem Bürgerkrieg

Flüchtlingsbewegungen in Mittelamerika

Weltweit leben derzeit zwischen 12 und 15 Millionen als Flüchtlinge; bei einer Weltbevölkerung von 4,6 Milliarden ist das jeder 350. Bewohner der Erde. Sie verteilen sich auf alle Kontinente; nach dem Zweiten Weltkrieg allerdings haben sich die großen Flüchtlingsbewegungen von Norden nach Süden in die Kontinente und Länder der Dritten Welt verlagert. Mittelamerika ist nur eines von mehreren Gebieten, die davon betroffen sind. Die meisten der Flüchtlinge dort sind direkte oder wenigstens indirekte Opfer der Bürgerkriege oder bürgerkriegsähnlicher Zustände in mehreren mittelamerikanischen Ländern. Das besondere Problem sind dabei die Flüchtlingsbewegungen und Schicksale innerhalb der Bürgerkriegsländer selbst. Sie verdienen schon deswegen besondere internationale Aufmerksamkeit, weil die Lebensbedingungen dieser Flüchtlinge besonders prekär sind und Hilfe von außen nur sehr begrenzt möglich ist oder erst erkämpft werden muß.

Der weltweit stärkste Flüchtlingsstrom (in absoluten Zahlen) kommt aus Afghanistan: 2,7 Millionen Menschen flohen nach Pakistan, 800 000 in den Iran. Ebenso viele, also 3,5 Millionen Flüchtlinge, gibt der Hohe Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen (UNHCR) für Afrika an; darunter sind allein 1,2 Millionen Äthiopier. Der im Bürgerkrieg und Hungersnöten lebende Sudan, eines der ärmsten Länder der Welt, hat mehr als 800 000 Menschen aus Äthiopien, Tschad und Uganda aufnehmen müssen. 400 000 Menschen sind aus Angola und Mozambique nach Zaire und Sambia geflohen. In Südostasien haben seit dem Ende des Vietnamkrieges 1,4 Millionen Menschen ihre Heimat verlassen, darunter 1 Million Vietnamesen. Thailand etwa gewährt mehr als 250 000 Kambodschanern Zuflucht. Im Mittleren Osten leben 2 Millionen Palästinenser in Lagern, viele in der zweiten oder dritten Generation.

Die Binnenflüchtlinge als größtes Problem

Demgegenüber nehmen sich die Zahlen für Lateinamerika vergleichsweise gering aus. Nach Angaben des UNHCR haben die lateinamerikanischen Länder insgesamt nur zwischen 300 000 und 400 000 Flüchtlinge aufgenommen; in dieser Zahl sind allerdings nur die *registrierten Flüchtlinge* erfaßt. In den USA, dem Hauptzufluchtsland des Subkontinents, leben legal oder illegal 20 Millionen Lateinamerikaner; wie viele davon Flüchtlinge im engeren oder weiteren Sinn sind, ist nur schwer zu bestimmen. Dem UNHCR zufolge sind die Vereinigten Staaten Aufnahmeland für 1 Million Flüchtlinge bei einer Gesamtbevölkerung von 234 Millionen.

Flüchtling ist nach der Definition der Genfer Konvention von 1951 jede Person, „die aus der wohlbegründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann, oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will". Diese Definition läßt bereits die Problematik der Erfassung und der Anerkennungsverfahren erkennen, mit der die Flüchtlingsorganisationen zu kämpfen haben. So schließt sie *Fluchtbewegungen* innerhalb des Landes, zum Beispiel im Bürgerkrieg, grundsätzlich aus. *Binnenflüchtlinge* sind daher in den Genfer Statistiken nicht berücksichtigt, obwohl ihre Zahl die der außer Landes Flüchtenden in vielen Ländern übersteigt und ihr Schutz besonders schwer zu gewährleisten ist.

Die Flüchtlingsbewegungen in den kleinen Ländern Mittelamerikas scheinen wegen ihrer geringen absoluten Zahl auf den ersten Blick wenig bedeutsam. Setzt man ihre Zahl aber in Relation zur Gesamtbevölkerung, so wird verständlich, daß die *Kirchen* dieser Länder das Flüchtlingsproblem als eines der schwerwiegendsten der Region bezeichnen.
Die Gründe, die rund eine Million Zentralamerikaner – das sind 5 Prozent der Bevölkerung Mittelamerikas – bewogen haben, ihre Heimat zu verlassen, unterscheiden sich von Land zu Land und noch einmal unter Flüchtlingen gleicher Nationalität. Bei allen Gruppen war jedoch die *politische Situation* ausschlaggebend oder auslösender Faktor für die Flucht, was aber nicht bedeutet, daß es sich dabei vor allem um politisch aktive, oppositionelle Kräfte handelte. Die Mehrheit ist vor dem Bürgerkrieg im Land geflohen, weil sie an ihrem angestammten Wohnort ihres Lebens nicht mehr sicher waren. In diesen Ländern (El Salvador, Nicaragua und Guatemala) hat es zudem enorme interne Flüchtlingsbewegungen gegeben, die von internationalen Hilfsorganisationen nur schwer erreicht werden können – aus innenpolitischen Gründen und formalrechtlichen, weil diesen Gruppen der Flüchtlingsstatus fehlt.

Von den 5,2 Millionen Einwohnern **El Salvadors** haben seit Beginn des Bürgerkrieges vor acht Jahren mindestens 800 000 das Land verlassen; die meisten flohen nach Mexiko und in die Vereinigten Staaten. Die insgesamt mindestens 900 000 in den USA lebenden Salvadorianer (Wander- und Saisonarbeiter eingeschlossen) ermöglichen mit ihren Geldüberweisungen an Verwandte in El Salvador einem nicht unbeträchtlichem Teil der Bevölkerung das Überleben.

Seltene, zum Teil fragwürdige Repatriierungsversuche

Nach den neuen amerikanischen Einwanderungsgesetzen droht illegalen Einwanderern nach 1982 dort jedoch die Ausweisung. Wie Staatspräsident Duarte haben auch die Bischöfe von El Salvador die Regierung in Washington gebeten, ihren Landsleuten solange Aufenthalt zu gewähren, bis sich die Lage in dem vom Bürgerkrieg und dem verheerenden Erdbeben Ende 1986 heimgesuchten Land gebessert habe. In Mexiko lebt die Mehrzahl der salvadorianischen Flüchtlinge am Rand der 20 Millionen-Hauptstadt Mexico City.
Die vom UNHCR erfaßten *salvadorianischen* Flüchtlinge entstammen fast ausnahmslos der armen Landbevölkerung in den umkämpften (und von der Armee bombardierten) Gebieten; sie sind überwiegend zu Fuß über die Grenze geflüchtet, mindestens 25 000 nach Honduras. In den honduranischen Lagern Mesa Grande und Colomoncagua nahe der salvadorianischen Grenze leben 20 000 Salvadorianer; beide Lager unterstehen dem Hohen Flüchtlingskommissar. Da die Lagerflüchtlinge als Sympathisanten der salvadorianischen Guerilla gelten, werden sie in Honduras wie Feinde behandelt. Über Jahre hinderte die Armee internationales Hilfspersonal, in den hermetisch abgeschlossenen Lagern tätig zu werden. Mehrfach wurden die Lager jedoch von militärischen Einheiten überfallen; salvadorianische Militärs erhielten Zugang zu den Lagern.

Derzeit unterstützt die honduranische Regierung Repatriierungsinitiativen, um die Flüchtlinge loszuwerden. Im November kehrten im Zuge der mittelamerikanischen Friedensbemühungen nach langen Verhandlungen mit der Regierung Duarte 4 300 Flüchtlinge aus Mesa Grande nach El Salvador zurück, und zwar in ihre Heimatregion, die umkämpfte Provinz Chalatenango. Bisher wollte die salvadorianische Regierung Rückkehrgarantien nur unter der Bedingung geben, daß die Flüchtlinge sich in kleinen Gruppen in ein fremdes Gebiet umsiedeln ließen. Die Flüchtlinge des Lagers Colomoncagua hingegen, die zumeist aus der noch stärker von der Guerilla kontrollierten Region Morazán stammen, werden vorläufig nicht zurückkehren können. – Eine halbe Million vor dem Bürgerkrieg geflohene Salvadorianer leben in Lagern oder irgendwo als Vertriebene im eigenen Land in der Hoffnung auf ein Ende des Krieges und eine mögliche Rückkehr.

Honduras, das ärmste Land Mittelamerikas, hat nach der letzten Erhebung der Genfer Flüchtlingsbehörde 68 000 Flüchtlinge aufgenommen, das sind mehr als zwei Prozent der Gesamtbevölkerung. Die militärische Präsenz der antisandinistischen Rebellen („Contras") entlang der Grenze zu Nicaragua hat mindestens 15 000 Honduraner, meist Kleinbauern, aus dem Departement El Paraiso vertrieben. Ein Teil von ihnen lebt in einem binnenländischen Flüchtlingslager. Mindestens 7000 Flüchtlinge aus Nicaragua leben in einem Lager im Süden von Honduras, das auch den „Contras" Zuflucht bot. Das Land, in dem zwar kein Bürgerkrieg herrscht, das aber den nicaraguanischen Contra-Verbänden als Ausgangs- und Nachschubbasis dient und 4000–5000 US-Soldaten zu ständigen Manövern auf seinem Territorium duldet, zahlt ungeachtet der großzügigen Wirtschafts- und Militärhilfe der USA den Preis für die Bürgerkriege der Nachbarländer mit. In letzter Zeit wurde in honduranischen Regierungskreisen die Befürchtung laut, daß mit einem Ende des Bürgerkriegs in Nicaragua auch die amerikanische Finanzhilfe zurückginge.

Schwierigkeiten mit Sicherheitsgarantien

In *Guatemala* lebt seit den blutigen Kämpfen gegen die Guerilla und den Säuberungsaktionen der Armee unter der Zivilbevölkerung (zwischen 1980 und 1985) eine unbekannte Zahl von Binnenflüchtlingen versteckt in schwer zugänglichen Bergregionen. Aus Angst vor den Militärs, deren Machtstellung auch unter der Regierung des Christdemokraten Cerezo so gut wie ungebrochen ist, entschlossen sich bisher nur wenige – und diese unter dem Schutz der katholischen Kirche – zur Rückkehr aus den Bergen. Selbst die kirchliche Flüchtlingshilfe konnte bis vor kurzem in Guatemala nicht tätig werden. Ungeachtet des Machtwechsels gibt es in Guatemala gegenwärtig keine Garantien für Leib und Leben dieser Flüchtlinge.

Von den 175 000 in Mexiko erfaßten Flüchtlingen sind 100 000 Guatemalteken – indianische Kleinbauern, die während der Repressionswelle illegal über die Grenze gingen und fast ausnahmslos im Süden des Landes leben. Auf Drängen der mexikanischen Regierung, die gemeinsam mit dem UN-Flüchtlingskommissar in den mehr als 60 grenznahen Lagern seit Jahren Hilfsprogramme durchführt, haben sich etwa 20 000 Guatemalteken ins Landesinnere umsiedeln lassen, wo sie vor Übergriffen guatemaltekischer Militärs sicher sind. Nach dem Regierungswechsel 1986 glaubten die Flüchtlinge zunächst, mit Sicherheitsgarantien der Regierung bald nach Guatemala zurückkehren zu können. Die ersten Rückkehrer mußten jedoch feststellen, daß das Land, das sie in den Jahren der Verfolgung verlassen hatten, neu verteilt worden war. Zudem versuchte die Armee, sie in kontrollierten Modelldörfern anzusiedeln, und zwang sie zum Dienst in „Zivilpatrouillen", eine Art Arbeitsdienst und Hilfstruppe für die Armee. Nicht zuletzt die gestiegenen Lebenshaltungskosten in Guatemala veranlaßten die Rückkehrer, ihre Landsleute in Mexiko vorläufig zum Bleiben aufzufordern.

Die katholischen Bischöfe Guatemalas warnten in einem Offenen Brief an Präsident Cerezo vor überstürzten Repatriierungsmaßnahmen, „solange es keine Garantien für die Sicherheit der Flüchtlinge gibt". Die Kirche könne die Rückführung erst dann unterstützen, wenn die Regierung die Bedingungen der Flüchtlinge (freiwillige Rückkehr, Gewährleistung der körperlichen Unversehrtheit und keine Zusammenlegung in Modellsiedlungen) erfülle.

Die Bischöfe sprachen in dem Brief auch das interne Flüchtlingsproblem an: „Wir dürfen die notvolle Lage von Hunderttausenden von Vertriebenen nicht vergessen, die sich gezwungen sahen – ohne die Grenze ihres Landes zu überqueren –, Lebensmittelvorräte, Hab und Gut und Grund und Boden zu verlassen, weil sie gewaltsam verfolgt wurden. Es ist dringend notwendig, sich mit diesem schwerwiegenden Problem zu befassen ... Die Kirche bietet ihren helfenden Einsatz zur Linderung von soviel Leiden und zur Wiedergutmachung von soviel Unrecht an."
Inzwischen wurde bekannt, daß die eigentliche Durchführung der Rückkehrprogramme der Armee aufgetragen werden soll. Der Parlamentsabgeordnete und Vorsitzende der Menschenrechtskommission des Kongresses, *Jorge Luis Archila*, sagte dazu, daß die Regierungskanzlei sich auf die Koordinierung der Programme beschränken werde, die Durchführung liege beim Verteidigungsministerium. Damit hätten dieselben Militärs, die für die Massaker und die jahrelange Unterdrückung der Zivilbevölkerung verantwortlich waren, die Kontrolle über die damals Vertriebenen.

Das friedliche und demokratisch regierte *Costa Rica* erlebt den größten Flüchtlingszustrom: nach Angaben der dortigen Kirche und internationaler Organisationen haben zwischen 200 000 und 250 000 Nicaraguaner, die meisten von ihnen illegal, die Grenze nach Costa Rica überschritten. (Die Zahlen des UNHCR für registrierte Flüchtlinge in Costa Rica liegen nur bei 31 000.) Damit ist jeder 10. Bewohner von Costa Rica, das eine schwere Wirtschaftskrise zu meistern versucht, ein Flüchtling. Zum Vergleich: Von den 12–15 Millionen Flüchtlingen auf der Welt gelangen nur fünf Prozent nach Europa. Die Bundesrepublik hat eine Flüchtlingsquote (anerkannte, hier lebende Flüchtlinge und Asylbewerber) von 300 000 bis 400 000; das sind weniger als 0,6 Prozent der Bevölkerung.

Die Mehrzahl der *nicaraguanischen Flüchtlinge* in Costa Rica entstammt der armen ländlichen Bevölkerung oder dem unteren Mittelstand. Viele von ihnen flohen (wie in El Salvador) vor dem Militärdienst oder weil sie ihren bescheidenen Lebensstandard in dem wirtschaftlich ruinierten Land nicht halten konnten. (Das nicaraguanische

Bürgertum hatte sich bereits vor Jahren in die USA, überwiegend nach Florida, abgesetzt.)

Innerhalb Nicaraguas sind rund 200 000 Menschen aus den Kampfgebieten geflohen oder umgesiedelt worden; das sind mehr als 10 Prozent der Bevölkerung. Die meisten leben in „asentamientos", Lagerdörfern in der Nähe der Heimatprovinz. Das staatliche Umsiedlungsprogramm stellte den Flüchtlingen Material für den Hüttenbau und Lebensmittel für die ersten Monate zur Verfügung. Von den 20 000 Miskito-Indianern der Atlantikküste, die nach forcierten, zum Teil gewaltsamen Evakuierungsmaßnahmen der sandinistischen Regierung über die Grenze nach Honduras flüchteten, sind etwa die Hälfte wieder nach Nicaragua zurückgekehrt.

Im Blick auf die laufenden Friedensverhandlungen in Mittelamerika weisen dort tätige Hilfsorganisationen (wie der Deutsche Caritasverband und Misereor) darauf hin, daß das Flüchtlingsproblem in dieser Region nicht nur als humanitäres Problem gesehen werden könne. So wichtig humanitäre Hilfe für die Betroffenen, in der großen Mehrheit arme Campesinos, sei, die Ursachen und damit auch die Abhilfe müsse im politischen Bereich gesucht werden. Leider werden die Friedensbemühungen der mittelamerikanischen Länder von den involvierten Großmächten, insbesondere den Vereinigten Staaten, nicht gerade tatkräftig unterstützt. Solange aber die beiden Großmächte die Bürgerkriege in Mittelamerika direkt oder indirekt, jedenfalls wirksam unterstützen, werden die kämpfenden Parteien keinen Frieden schließen, werden weiter Menschen vor dem Krieg flüchten.

Gabriele Burchardt

Beilegung des Ritenstreits in der indischen Kirche?

Ein Brief des Papstes und sein Kontext

Am 28. Mai 1987 hat Papst Johannes Paul II. einen Apostolischen Brief an die Bischöfe Indiens geschickt (vgl. HK, Oktober 1987, 500), in dem er eine Reihe von Entscheidungen in den seit langem bestehenden Auseinandersetzungen um die drei verschiedenen Riten innerhalb der katholischen Kirche Indiens traf. Die in diesem Brief angesprochenen Fragen haben für die indische Ortskirche erhebliches Gewicht. Wegen der vielen ekklesiologischen Implikationen ist der gesamte Fragenkomplex aber auch von einer über Indien hinausreichenden Bedeutung für die Theologie der Ortskirche und für das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den orthodoxen Kirchen.

In der riesigen Bevölkerung Indiens von gegenwärtig etwa 750 Millionen stellen die Christen mit 2,6% Anteil an der Gesamtbevölkerung eine kleine Minderheit dar. Mit 1,7% oder 13 Millionen Gläubigen ist die katholische Kirche die größte christliche Glaubensgemeinschaft in Indien. Einzigartig ist die Zusammensetzung der katholischen Glaubensgemeinschaft, die aus drei Riten, dem römisch-katholischen, dem syro-malabarischen und dem syro-malankarischen besteht. Das Wort „Ritus" wird im allgemeinen gebraucht, weil es in seiner *relativen Unbestimmtheit* offenläßt, inwieweit damit in erster Linie nur der Unterschied in der Liturgie, d. h. ein eigenständiger Ritus, gemeint ist oder aber eine eigenständige Individualkirche mit einer spezifischen Form des kirchlichen Lebens, des Gottesdienstes, der Spiritualität und der kirchlichen Disziplin. In diesem letzteren Sinn möchten sich der syro-malabarische und der syro-malankarische Ritus verstanden wissen. Und genau darum geht seit längerer Zeit die Auseinandersetzung dieser beiden orientalischen Kirchen mit der „lateinischen Kirche", wie sie die römisch-katholische Kirche Indiens nennen.

Die Geschichte der Thomaschristen

Die katholische Kirche Indiens führt ihren Ursprung auf die Missionstätigkeit des Apostels Thomas zurück, der im Jahr 52 n. Chr. nach Indien gekommen sein soll. Deshalb wurden die Christen in Indien „Thomaschristen" genannt, weil sie dem „Gesetz des Thomas" und nicht dem „Gesetz des Petrus" folgten. Wenn auch die historische Frage, ob dieser apostolische Ursprung der indischen Christen zu Recht besteht, nicht eindeutig geklärt werden kann, so steht doch als historisch gesichert fest, daß es in Südindien seit dem 4. Jahrhundert Christen gegeben hat, die mit den Kirchen im Nahen Osten in Verbindung standen und die ihre Liturgie und kirchlichen Strukturen von dort erhalten haben. Das Christentum in Indien ist damit älter als die Kirchen in Mittel-, Nord- und Osteuropa. Während der fast 1000 Jahre ihrer Geschichte vor dem Beginn der Missionstätigkeit lateinischer Missionare in Indien waren die Thomaschristen in Südindien in den heutigen Staaten Kerala und Tamil Nadu verbreitet. Es ist nicht gesichert, ob sie über dieses Gebiet hinweg in anderen Teilen Indiens oder seiner Umgebung missionarisch tätig waren. Ihre Liturgiesprache war – und ist jetzt wieder – das Syrische. Durch die ausländische Liturgiesprache und die damit verbundene Theologie waren die Thomaschristen nicht gerade Pioniere auf dem Gebiet der Inkulturation des Christentums

in Indien. Berührung mit oder Anleihen aus der hinduistischen Glaubenswelt wurden strikt vermieden. Als Angehörige der höheren Kasten waren die Christen respektiert und relativ einflußreich.

Nach eher flüchtigen Berührungen mit franziskanischen Missionaren im 13. Jahrhundert beginnt seit Anfang des 16. Jahrhunderts die *lateinische Mission unter dem portugiesischen Padroado in Indien.* Die ersten Kontakte zwischen den Thomaschristen und den lateinischen Missionaren waren sehr gut und herzlich. Aber bald kam es über Fragen der Jurisdiktion, der Liturgiesprache und des Verdachts auf „nestorianische Irrlehren" unter den Thomaschristen zu Auseinandersetzungen zwischen der portugiesischen Missionskirche und den Thomaschristen. Es ist eine schmerzliche Geschichte für die Thomaschristen und sicher kein Ruhmesblatt der lateinischen Missionsgeschichte, wie diese Auseinandersetzungen geführt wurden. 1599 fand die *Synode von Diamper* statt, von der die Thomaschristen heute sagen, daß dort der Versuch gemacht worden sei, systematisch die Kirche des heiligen Thomas zu latinisieren und zu unterwerfen. Die Thomaschristen, die bis dahin ihre eigenen Bischöfe gehabt hatten, wurden der lateinischen Jurisdiktion unterstellt und das Lateinische zur Liturgiesprache gemacht.

1653 trennten sich die Syro-Malankaren – auch Jakobiten genannt – von der römisch-katholischen Kirche. Fast 400 Jahre dauerte dieser Zustand der Unterdrückung unter „lateinischer Herrschaft" der Thomaschristen. 1923 wurde von Rom wieder eine eigene Hierarchie für die Thomaschristen unter dem Namen „syro-malabarischer Ritus" errichtet. Heute gehören zur syro-malabarischen Kirche etwa 3,2 Millionen Gläubige, die in 2 Erzdiözesen und 5 Diözesen in Südindien leben. Nach der Wiedererrichtung der syro-malabarischen Kirche trennte sich eine Gruppe von der syrisch-orthodoxen Kirche und bildete unter der Leitung ihres Bischofs Mar Ivanios 1930 die syro-malankarische Kirche, die gegenwärtig etwa 300 000 Gläubige zählt, die in drei Diözesen gegliedert sind. Beide orientalischen Riten zusammen stellen mit 3,5 Millionen Mitgliedern oder 29% der indischen Katholiken ein wesentliches Element der christlichen Präsenz in Indien dar.

Rivalitäten zwischen den Riten

Seit der Wiederherstellung der orientalischen Riten in ihrer relativen Eigenständigkeit unter der Leitung der Kongregation für die Ostkirchen haben sie eine Periode der *Wiederbesinnung auf ihr Erbe,* eines kirchlichen Aufbruchs mit vielen Berufen zum Priester- und Ordensleben und eines allgemeinen Erstarkens durchgemacht. Die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte führte zu einem starken Bewußtsein für das große Unrecht, das ihnen während der letzten 400 Jahre seitens der Lateiner zugefügt worden war. Es wurde beklagt, daß auch nach der Wiederherstellung der eigenständigen kirchlichen Strukturen der Jurisdiktionsbereich der syro-malabarischen Kirche sich auf 0,47% des Territoriums Indiens beschränkte, d. h. auf einen kleinen Bereich im Bundesstaat Kerala. Zu einem *gesamtindischen Problem* wurde die Frage der Zugehörigkeit zu den verschiedenen Riten durch zwei Phänomene. Auf der einen Seite kam es in den letzten Jahrzehnten zu einem Exodus vieler syro-malabarischen Christen in die großen indischen Städte, vor allem des Nordens und Ostens. Auch wenn verläßliche Statistiken fehlen, nimmt man an, daß etwa 60 000 nach Bombay, 10 000 nach Puna, 15 000 nach Delhi, 35 000 nach Bangalore und 30 000 nach Madras gingen. Dort schlossen sie sich lateinischen Pfarreien an, ließen ihre Kinder im lateinischen Ritus taufen und darin groß werden. Diese Emigranten gingen der syro-malabarischen Tradition verloren.

Spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil machten die Syro-Malabaren geltend, daß das Konzil die seelsorgliche Betreuung solcher Emigranten aus den orientalischen Riten durch Priester ihres Ritus vorsehe und die lateinischen Bischöfe daher bereit sein müßten, diese Betreuung auch zu gewähren und sicherzustellen. Seitens der lateinischen Bischöfe in Indien wurde dagegen argumentiert, daß diese Bestimmungen des Konzils für Situationen in Europa und den USA, wo viele orthodoxe Christen aus Osteuropa leben, getroffen worden seien, aber für Indien eine Sondersituation herrsche, in der diese Bestimmungen nicht anwendbar wären. Das zweite Phänomen, das zu einer Verschärfung der Ritenfrage in Indien führte, besteht darin, daß die Syro-Malabaren seit mehreren Jahren einen *Überschuß an kirchlichen Berufungen* haben und gegenwärtig 70% (es gibt auch Stimmen, die von 80% reden) des Missionspersonals der indischen Kirche in den Missionsgebieten Nordindiens stellen. Die Syro-Malabaren beklagen, daß sie die Hauptlast der Mission der indischen Kirche tragen, dies aber unter der Jurisdiktion der lateinischen Bischöfe und für die lateinische Kirche tun. Sie fordern demgegenüber eigene Jurisdiktionsbezirke, in denen sie für die syro-malabarische Kirche Mission treiben können. Bisher hat man ihnen nur Teilbezirke anvertraut, wie die Eparchie von Gorakpur, die von der Diözese Varanasi 1984 abgetrennt und der „Little Flower Congregation", einer Missionskongregation der Syro-Malabaren, übergeben wurde.

Bei der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Riten in Indien geht es um eine Reihe grundsätzlicher Fragen der Ekklesiologie. Neben den theologischen Problemen spielen natürlich auch eine Reihe anderer Faktoren eine Rolle, die eher auf der menschlichen Ebene angesiedelt sind. Die orientalischen Christen in Indien berufen sich auf die Aussagen des Konzils zu den Ostkirchen und verlangen die Einlösung der dort theologisch vereinbarten Entscheidungen über den kirchlichen Charakter der mit Rom unierten Ostkirchen, ihre grundsätzliche Gleichberechtigung mit der lateinischen Kirche in Fragen der Liturgie, der Gestaltung des kirchlichen Lebens, der theologischen Forschung und vor allem auch

der Mission. Die Thomaschristen in Indien berufen sich auf ihre Apostolizität, ihre Verbundenheit mit dem Apostel Thomas, dessen „apostolische Christus-Erfahrung" sie als normativ und konstitutiv für ihr eigenes Kirchesein ansehen und die sie durch ihre Missionstätigkeit gleichberechtigt mit den lateinischen Missionaren weitertragen müssen. Als Individualkirche sehen sie sich gleichberechtigt mit der lateinischen Kirche, mit der und anderen Individualkirchen zusammen sie die eine katholische Kirche als Gemeinschaft von Individualkirchen verstehen.

Seitens der lateinischen Kirche in Indien werden diese Ansprüche der Syro-Malabaren und Syro-Malankaren als überzogen und für die indische Situation nicht hilfreich empfunden. Angesichts der Minderheitensituation der Christen in Indien käme es darauf an, eine geeinte Christenheit zu werden und nicht so sehr die geschichtlichen Eigenheiten bestimmter kirchlicher Traditionen zu pflegen und zu bewahren. Es wird das Prinzip der *Einheitlichkeit der Jurisdiktion:* Ein Bischof für ein Territorium, beschworen, das allein sicherstelle, daß es nicht zu innerkirchlichen Auseinandersetzungen über die jeweilige Zuständigkeit und Jurisdiktion komme. Wenn die Orientalen sich auf das 2. Vatikanische Konzil beriefen, müßten sie auch die anderen Erklärungen des Konzils ernst nehmen und verwirklichen. Dies gelte etwa auf dem Gebiet der Liturgie, wo eine Erneuerung der liturgischen Tradition gefordert werde, wohingegen die orientalischen Christen in Indien sich gegenwärtig mit einer restaurierten syrischen Liturgie konfrontiert sähen, die den Forderungen des Konzils nach Erneuerung und Inkulturation nicht entspreche. Wenn diese syrische Liturgie auf dem Weg über die Missionstätigkeit der orientalischen Christen auch in den Norden Indiens unter den Konvertiten aus der Stammesbevölkerung verbreitet werde, stehe das nicht mehr im Einklang mit den Verlautbarungen des Konzils.

Es ist verständlich, daß diese theologischen Auseinandersetzungen, die ihre Auswirkungen auf das alltägliche Zusammenleben von Klerikern und Gläubigen haben, das Zeugnis der Katholiken in der indischen Gesellschaft nicht gerade gefördert hat. Andererseits zeigt sich hier auch der Reichtum der christlichen Tradition in Indien, die es durch die geschichtlichen Abläufe mit sich gebracht hat, daß sich mehrere christliche Traditionen und Formen kirchlicher Organisation ausgebildet haben. Darin liegt bei genauerem Hinsehen nicht nur die Gefahr der Zersplitterung und der Auseinandersetzungen, sondern auch eine Möglichkeit und Herausforderung, etwas von der katholischen Fülle der „Einheit in Verschiedenheit" zum lebendigen Ausdruck zu bringen.
Von Anfang der Auseinandersetzungen an war Rom durch die Kongregation für die Ostkirchen und die Kongregation für die Evangelisierung (Propaganda) an dieser Problematik beteiligt und engagiert. Die verschiedenen indischen Gruppen haben viel unternommen, um seitens der römischen Zentralstellen verbindliche Entscheidungen in ihrem Sinn zu erlangen. Es war dem Weitblick der Kongregation für die Ostkirchen unter der Leitung von Kardinal Tisserant in der Zeit vor und nach dem 2. Vatikanischen Konzil zu verdanken, daß die syro-malabarische und syro-malankarische Kirche gewisse Rechte und Privilegien wieder zurückerhalten hatten. Bei seinem Besuch 1986 in Indien (vgl.HK, Februar 1986, 114ff.) hatte Johannes Paul II. eine baldige Entscheidung in der Frage der Riten angekündigt. Auf der Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode im Dezember 1985 in Rom wurde von den indischen Bischöfen aus der syro-malabarischen und syro-malankarischen Kirche darauf hingewiesen, daß 25 Jahre nach Ende des 2. Vatikanischen Konzils die Beschlüsse über die Ostkirchen in Indien immer noch nicht verwirklicht worden seien.

Der Brief des Papstes vom Mai 1987

Kurz darauf (in Reaktion darauf?) wurde vom Papst eine päpstliche Kommission aus Vertretern der Kongregationen für die Ostkirchen und für die Evangelisierung, einigen indischen Bischöfen der beteiligten Riten und Experten unter der Leitung von Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* einberufen, um das Problen der indischen Riten zu beraten. Über die Arbeit dieser Kommission gibt es keinen veröffentlichten Bericht. Es war zu hören, daß sie sich schwer tat, eine gemeinsame Form des Vorgehens zu finden und zu gemeinsamen Ergebnissen zu kommen. Im Brief des Papstes vom Mai 1987 wird nur festgehalten, wie sich die Kommission zusammensetzte und daß sie mehrmals in einer Atmosphäre des freien und direkten Meinungsaustausches getagt habe. Erzbischof *Antony Padiyara* (syro-malabarisch) führte im Auftrag des Papstes eine apostolische Visitation durch, die im Brief des Papstes aber nicht einmal erwähnt wird.

Der Brief vom 28. 5. 1987 beginnt mit einer kurzen Rekapitulierung der verschiedenen Initiativen imVorfeld des Schreibens. Darauf folgt eine knappe Darstellung der Geschichte der christlichen Kirchen in Indien. Dabei legt sich der Papst im Hinblick auf die Historizität der Missionstätigkeit des Apostels Thomas in Indien nicht fest, wenn er von einer „starken Tradition" in diesem Sinn spricht und die Verehrung des Grabes des hl. Thomas in Mylapore erwähnt. Bei der Behandlung der übrigen Missions- und Kirchengeschichte stellt der Papst eher die positiven Aspekte – die gemeinsamen Missionsanstrengungen – heraus, als daß er auf die dunklen Seiten eingegangen wäre. Über die Darstellungen der einschlägigen Äußerungen des Konzils zur Stellung der Ostkirchen kommt Johannes Paul II. zu den praktischen Konsequenzen und Anordnungen.

1. Die Bischöfe der drei Riten haben das Recht, ihre *eigenen bischöflichen Gremien* gemäß ihrer jeweiligen kirchlichen Tradition zu errichten. Neben diesen gesonderten Bischofskonferenzen soll aber an einer nationalen

Bischofskonferenz festgehalten werden, in der Fragen allgemeiner Natur, nationale und übernationale Probleme der Lehre, der Organisation und des Verhältnisses zum Staat besprochen und entschieden werden können.

2. *Alle* Kirchen haben das Recht, unter der Leitung des römischen Papstes, *Evangelisierung zu betreiben.* Den indischen Bischöfen wird aufgetragen, in geeigneter Form, z. B. durch eine eigene Kommission, dafür zu sorgen, daß die Missionsanstrengungen der verschiedenen Riten koordiniert werden, um Konkurrenz und Verwirrung zu vermeiden.

3. Die lateinischen Ortsbischöfe werden angewiesen, in Diözesen, wo eine entsprechende Zahl von Gläubigen aus den orientalischen Riten lebt, eine zureichende pastorale Betreuung sicherzustellen, indem sie Priester aus den orientalischen Riten mit der Seelsorge betreuen, evtl. auch eigene Pfarreien für sie einrichten. In bestimmten Fällen könnte auch die Ernennung eines bischöflichen Vikars notwendig werden, der auch selber bischöflichen Rang haben könnte. Konkret wird festgehalten, daß die große Zahl von Gläubigen aus den orientalischen Riten im Raum Bombay-Puna schon jetzt die Errichtung einer eigenen Eparchie des syro-malabarischen Ritus rechtfertige.

Der Papst schließt seinen Brief und seine Anordnungen mit einer eindringlichen *Ermahnung zur Einheit und Zusammenarbeit.* Die Kirche sei das Zeichen der Einheit der Menschen, und es gelte, diese Einheit durch den Geist der Versöhnung wiederherzustellen, wo sie durch die Auseinandersetzungen der Vergangenheit beeinträchtigt worden sei.

Reaktionen auf den Brief Johannes Pauls II.

Die orientalischen Kirchen in Indien betrachten diesen Brief Johannes Pauls II. als Sieg für ihre Sache. Nach den langen Jahren des Wartens sehen sie in den Worten des Papstes endlich eine Anwendung der Bestimmungen des 2. Vatikanischen Konzils auf ihre Situation in Indien. Das Prinzip von der Einheitlichkeit der Jurisdiktion, das die lateinischen Bischöfe in der Diskussion immer gebraucht haben, ist durch den Papst selber aufgegeben worden, und für Indien kann nicht länger ein Sonderstatus beansprucht werden. Die Möglichkeit einer eigenständigen Missionstätigkeit, die sie ja schon länger, aber in weitgehender Abhängigkeit von den lateinischen Bischöfen wahrnehmen, wird ihnen jetzt als genuines Recht offiziell zugestanden.
Erste Reaktionen seitens „lateinischer Kreise" zeigen Sorgen im Hinblick auf die Verwirklichung der päpstlichen Anweisungen. Grundsätzlich wird festgehalten, daß so viel „Neues" in den päpstlichen Anweisungen eigentlich nicht gesagt werde. Die Anweisung der Sicherstellung der seelsorglichen Betreuung der orientalischen Christen und die Errichtung der Eparchie seien die eigentlich neuen Elemente der päpstlichen Weisung. Bei den anderen Punkten – die eigenen Bischofskonferenzen und das Recht zur eigenständigen Missionstätigkeit – liege das Problem in der *praktischen Umsetzung* dieser Bestimmungen. Hier habe der päpstliche Brief die Realisierung in die Hände der indischen Bischöfe gelegt. Nur die Zukunft könne zeigen, inwieweit die Umsetzung der päpstlichen Direktiven in die kirchliche Wirklichkeit Indiens in dem vom Papst beschworenen Geist der Einheit und Versöhnung verwirklicht werden könne.

Theologische Fragen im „Ritenstreit"

Die Problematik der Riten ist zunächst einmal eine innerkirchliche Frage. Die intensive Beschäftigung mit dieser Frage bindet viele Energien und führt in die *Gefahr eines ekklesiologischen Narzißmus.* Beim Blick auf die Mission des Christentums in Indien wird angesichts der Größe der Probleme der indischen Gesellschaft klar, daß diese Frage nicht das vorrangige Problem der indischen Theologie und Kirchen sein darf. Von indischen Theologen ist darauf – gerade in jüngster Zeit – wiederholt hingewiesen worden. Im August tagte in Bangalore eine theologische Konferenz, die sich mit der „Mission der Thomaschristen" befaßte. Dabei wurden eine Reihe von ekklesiologischen Fragen im Zusammenhang mit der Ritenproblematik besprochen.

Felix Wilfred, langjähriger Präsident der indischen Theologenvereinigung, entwickelte eine Ekklesiologie im Licht des Reiches Gottes und des Wirkens des Heiligen Geistes über den Bereich der Kirchen hinaus. Ziel der Sendung Jesu Christi sei das Reich Gottes gewesen, für das die Kirche Zeichen und anfängliche Verwirklichung sei, das aber nicht identisch mit der Kirche sei, sondern diese übersteige. Die Sendung der Kirche sei nicht einfach übergeschichtlich, sondern habe sich an dem jeweiligen Kontext zu orientieren; in dem es das Wirken des Heiligen Geistes vorläufig zur Begegnung mit der Kirche zu unterscheiden gelte. In Indien sei der Kontext bestimmt durch die Phänomene der Armut und Ausbeutung eines Großteils der Bevölkerung, durch die Kastenfrage und das Problem der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Volksgruppen, durch die religiöse Vielfalt und die damit gegebenen Herausforderungen. Daraus ergebe sich für die christliche Mission die Verpflichtung, einen legitimen Pluralismus der Kulturen, Sprachen und Ausdrucksformen anzuerkennen. Das verpflichte die Kirche zur Anstrengung um echte Inkulturation, die es verbieten müsse, einen bestimmten Typ der Kirche, und sei er auch noch so heilig und apostolisch, absolut und für immer gültig zu setzen.

An der Frage der *Inkulturation* gibt es gegenwärtig sicher die meisten Reibungsflächen zwischen den Theologen der verschiedenen Riten. Bei den *Theologen aus den orientalischen Kirchen* hat sich eingebürgert, die grundsätzliche Notwendigkeit einer Inkulturation für das Christentum anzuerkennen. Die Umsetzung dieser Verpflichtung

für die Inkulturation wird von ihnen aber den lateinischen Theologen auferlegt, weil die lateinische Kirche als in Indien fremde Gruppe sich den indischen Gegebenheiten anzupassen habe. Für die orientalischen Kirchen Indiens gelte aber, daß sie seit Jahrhunderten schon inkulturiert seien. Mit den Worten ihres herausragenden Theologen *Placid Podipara* (†1985) sprechen sie von ihrer Kirche als „indisch im Hinblick auf die Kultur, christlich, was die Religion angeht, und syro-orientalisch in bezug auf die Liturgie." Dem Einwand, daß die syrische Sprache den Indern doch mindestens genauso fremd sei wie das Latein oder eine andere europäische Sprache begegnen sie mit einer These von der Affinität zwischen dem syrisch-sumerischen Denken und dem der drawidischen Urbevölkerung Indiens.

Diese Haltung gilt für einen eher kleineren Kreis der orientalischen Theologen. Andere sind sich bewußt, daß die Forderung nach Inkulturation für alle Formen des christlichen und kirchlichen Lebens in Indien in gleicher Weise gilt. Für die indische Kirche und darüber hinaus wird bedeutsamer sein, in welcher Form die ekklesiologischen Fragen, die mit der Entscheidung des Papstes für die indische Kirche sich stellen, angegangen und gelöst werden können. Die orientalischen Theologen haben immer darauf hingewiesen, daß die Anerkennung ihrer ekklesialen Gleichberechtigung als Individualkirche und die daraus resultierenden Konsequenzen für die anderen orientalischen Kirchen und protestantischen Gemeinschaften von großer Bedeutung seien und dort auch aufmerksam verfolgt würden. In Indien gibt es noch etwa 3 Millionen orientalische Christen, die außerhalb der katholischen Gemeinschaft leben, die Jakobiten, die Mar-Thoma-Kirche, die orthodoxe Kirche und die Kirche des Ostens, um die wichtigsten zu nennen.

Wenige Monate nach dem Papstbrief machte der Präfekt der Kongregation für die Ostkirchen, Kardinal *Lourdusamy*, im August 1987 einen offiziellen Besuch in Südindien. Als ehemaliger Erzbischof von Bangalore und langjähriger Sekretär der Päpstlichen Missionswerke sind ihm die Probleme der indischen Kirche bestens vertraut. Seitens der orientalischen Kirchen war seine Ernennung zum Präfekten der Kongregation für die Ostkirchen mit einiger Besorgnis aufgenommen worden, weil er eher als Protagonist der Lateiner eingeschätzt wurde. Bei seinem Besuch wurde er mit viel Ehren seitens der orientalischen Kirchen empfangen. Der Brief des Papstes wurde positiv herausgestellt und der Kardinal aufgefordert, die jetzt noch ausstehende konsequente Weiterführung positiv mitzubetreiben und sich für die *Ernennung eines eigenen Patriarchen oder Katholikos für die syro-malabarische Kirche* einzusetzen. Die Berechtigung dieser Forderung wird man anerkennen können. Es bleibt aber die Frage, ob nicht hier auch ein Anzeichen zu finden ist, daß die Beschäftigung mit den innerkirchlichen Problemen auch weiterhin die indischen Katholiken über die Gebühr beanspruchen wird. *Georg Evers*

Die „Perle Afrikas" – ein Symbol für Tränen?

Uganda – zwei Jahre nach der „Befreiung"

Als Paul VI. im Sommer 1969 Uganda besuchte (es war die erste Afrikareise eines Papstes), galt das ostafrikanische Land noch als politisch stabil. Seither erlebte Uganda, das zu den am stärksten christianisierten Ländern Afrikas gehört, einen fatalen politischen und wirtschaftlichen Niedergang. Prälat Bernd Kaut, der Präsident von Missio (Aachen), hat das Land, das er schon von früheren Besuchen kannte, jetzt wieder besucht. Hier sein Bericht.

Im Innenhof des Bischofshauses von Jinja, einer Provinzstadt 80 km östlich von Kampala, gibt ein Papagei seine Ansicht über die Zustände in der Hauptstadt Ugandas preis. Auf die Frage: „How is Kampala?" (Wie ist die Lage in Kampala?) krächzt er zurück: „Terrible!" (Schrecklich!)
Doch der bunte Vogel scheint nicht mehr auf dem laufenden zu sein. Wer nach regelmäßigen Besuchen zu Kriegs- und Krisenzeiten in diesen Wochen in Entebbe, dem internationalen Flughafen vor Ugandas Metropole ankommt, kann sich nur wundern. Die Blockaden zur Hauptstadt sind bis auf eine einzige Straßensperre abgeräumt. Auf Kampalas Straßen zeigt sich ein buntes, friedliches Treiben. In etlichen Geschäften sind wieder – wenn auch teure – importierte Waren aufgereiht, auf den Märkten gibt es Matoke, Tomaten, Reis und Bananen zu kaufen. Abends laden überdimensionale Lautsprecher zu Disco-Parties unter freiem Himmel ein, deren Lärm erst durch einen funkensprühenden Kurzschluß in den überlasteten Elektro-Aggregaten spät in der Nacht erstirbt.
Kampala, vor etlichen Jahren noch als eine der schönsten afrikanischen Metropolen gefeiert, wie einst Rom auf sieben Hügeln erbaut, imponiert auch heute noch – wenigstens von weitem: wenige weit verstreute Hochhäuser inmitten einer grünen Parklandschaft und eine üppige Vegetation aus Matoke-Palmen, Bananenstauden, Papaya- und Mangobäumen, die garantieren, daß kaum einer der rund 16 Mio. Einwohner Ugandas wirklich hungern muß. Das Bild erinnert an ferne Zeiten, da Afrikaforscher und europäische Politiker dieses Land als „Perle Afrikas" priesen.

Tiefschläge für eine einstmals blühende Wirtschaft

Doch der Schein trügt. Bei näherer Betrachtung erinnert man sich vielmehr daran, daß eine Perle nichts anderes ist als eine krankhafte Erscheinung und oft als Symbol für Tränen steht. Die nur dürftig reparierten Verwaltungsgebäude, deren zersplitterte Glasfenster sich nicht durch heruntergelassene Scherengitter verbergen lassen, die mit Holzbrettern und Wellblech geflickten Mietshäuser, die aus Schlaglöchern bestehenden Ausfallstraßen der Hauptstadt, vor allem aber die unübersehbaren schwerbewaffneten Soldaten des neuen Staatspräsidenten *Yoweri Museveni* erinnern den Besucher daran, daß dieses Land seit nunmehr zwanzig Jahren im *Bürgerkrieg* lebt. Auch zwei Jahre nach der Eroberung Kampalas durch die NRA (National Resistance Army) ist der vermeintliche Friede zumindest in Nord- und Ostprovinzen des Landes weiterhin zerbrechlich.

Ein Vierteljahrhundert ist Uganda nun ein „freies Land", nachdem die Briten am 9. Oktober 1962 ihrem Protektorat aus traditionsreichen Königtümern und Nomadenvölkern die volle Souveränität im Commonwealth zugestanden hatten. Bereits vier Jahre nach der Unabhängigkeit verjagte der erste Präsident *Milton Obote* den bis dahin einflußreichen „Kabaka" der Baganda, den König des größten Volkes im Land, und schürte so den Streit zwischen den ungleichen Völkern, der bis heute unzähligen Menschen das Leben gekostet hat. Obotes Reisen zu einer Commonwealth-Konferenz nutzte 1971 der von Briten und Israelis protegierte Offizier *Idi Amin Dada* zum Armeeputsch. Obote floh nach Tansania und lernte bei dessen sozialistischem Präsidenten *Julius Nyerere* eine neue Staatsideologie.
Mit Idi Amins Machtübernahme und seiner Selbsternennung zum Marschall und „Präsidenten auf Lebenszeit" begann eine unvorstellbare Leidenszeit für Ugandas Bevölkerung. Nach UNO-Schätzungen wurden nahezu eine halbe Million Menschen ermordet. Tausende von bedrohten Intellektuellen – Ärzte, Lehrer, Ingenieure, Wissenschaftler – flohen in benachbarte Länder und nach Europa. Heute würden sie für die wirtschaftliche Entwicklung Ugandas dringend gebraucht, aber die meisten haben sich im Exil eine neue Existenz aufgebaut.

Die abrupte *Ausweisung der verhaßten 50000 Inder* brachte Idi Amin beim Volke zwar viele Sympathien ein, legte jedoch die Kleinindustrie und den Handel – den gesamten Mittelstand des Landes – lahm und versetzte Uganda einen Rückschlag, von dem es sich bis heute nicht erholt hat. Denn auch die neue Regierung zeichnet sich nicht durch eine besonders qualifizierte Wirtschaftspolitik aus. Ob sie z. B. gut beraten war, als sie sich im vergangenen Jahr entschloß, Einreisenden ein Eintrittsgeld in Devisen und einen täglichen Zwangsumtausch abzuverlangen, mag man füglich bezweifeln. Damit wird auch noch der letzte bereitwillige Investor abgeschreckt, der Ugandas Wirtschaft wiederbeleben soll. Die von der Regierung viel zu niedrig angesetzten Exportpreise für Kaffee haben viele Bauern dazu bewogen, zur Subsistenzwirtschaft zurückzukehren. Der Kaffee-Anbau lohnt sich nur noch für die Bauern am Viktoriasee, der sich als Schmuggelweg ins benachbarte Kenia geradezu anbietet. Mit Ausnahme einer leidlich funktionierenden Textilindustrie hat sich die einstmals blühende Wirtschaft des ostafrikanischen Landes bis heute nicht von Idi Amins Tiefschlägen erholt.

Wechselbäder von Hoffnung und Enttäuschung

Mit Hilfe tansanischer Truppen verjagte der aus dem Exil heimkehrende Milton Obote seinen Nachfolger Idi Amin, der heute in Saudi-Arabien lebt. Es gehört gewiß zu Nyereres fragwürdigsten politischen Entscheidungen, dem ungeliebten Milton Obote in Uganda wieder zur Macht verholfen zu haben.

Prompt organisierte sich erneut der Widerstand. Obotes Soldaten, unterbezahlt und undiszipliniert, terrorisierten wieder jahrelang die Landbevölkerung und mordeten, plünderten und vergewaltigten in jenen Provinzen, in denen sie Widerstand gegen ihren Präsidenten vermuteten. Endlich, im Juli 1985 putschte General *Tito Okello,* verjagte Obote ins sambische Exil und begann Friedensverhandlungen mit *Yoweri Museveni,* dessen Nationale Widerstandsarmee im Herbst 1985 bereits weite Landstriche Ugandas kontrollierte. In Kenias Hauptstadt Nairobi einigte man sich am 17. Dezember 1985 auf einen Friedensplan, doch Museveni ließ sich – getragen von der Begeisterung der Bevölkerung in den befreiten Gebieten – von seinem Marsch nach Kampala nicht mehr abhalten. Die Disziplin seiner Zehntausend-Mann-Armee beeindruckte sowohl die bislang von der Soldateska terrorisierte Zivilbevölkerung als auch internationale Beobachter.

Tausende von Waisenkindern, deren Eltern auf dem Rückzug marodierender Obote-Soldaten umgebracht worden waren, schlossen sich treu ergeben den Museveni-Truppen an, um mit der Kalaschnikow im Anschlag die Mörder zu verfolgen. Ende Januar 1986 eroberten sie Kampala und putschten damit ihren General an die Macht in Uganda.

Sämtliche Stämme, politischen Gruppierungen und alle, die zum Wiederaufbau des Landes bereit sind, sollten an seiner „Regierung der nationalen Versöhnung" beteiligt sein. So jedenfalls las sich sein Programm, und es verhieß den gepeinigten Menschen endlich Hoffnung. Aber diese Hoffnung schimmert kaum noch. Wie seine Vorgänger begann Museveni Angehörige seines eigenen Volkes, des im Westen des Landes gelegenen ehemaligen Königtums der Banyoro, in wichtige Staatspositionen zu lancieren. Mehr als Enttäuschung löste auch eine nächtliche Verhaftungswelle Anfang Oktober 1986 aus, die Politiker aus dem Baganda-Volk, Angehörige der westlich orien-

tierten Befreiungsbewegung „Uganda Freedom Movement" und der überwiegend katholischen „Demokratischen Partei" hinter Schloß und Riegel brachte. Musevenis politische Ziele und Konzeptionen geben auch heute noch Anlaß zu Spekulationen.

Übergriffe und Terror erneut auf der Tagesordnung

Der 41jährige Museveni kam als Student im tansanischen Dar-es-Salaam mit Führern der mosambikanischen Befreiungsbewegung „Frelimo" in Berührung. Aus seiner Liebe zu sozialistischen Ideen macht er keinen Hehl. Konservative Kreise in Uganda nennen ihn schlicht einen „verkappten Kommunisten", der sein wahres Gesicht erst nach der Befriedung der Nord- und Ostprovinzen enthüllen werde, da er derzeit noch die Sympathie der westlichen Welt brauche. Seine intensiven Kontakte mit Libyens Gaddafi, aber auch mit den Regierungen in Nordkorea und Kuba lassen für die Zukunft politische Schwierigkeiten ahnen. Doch ohne Zweifel ist er ein exzellenter Militär und ein begabter Redner, der die Masse der Zuhörer mit brillanten Formulierungen und scheinbar offenen Worten gewinnt.
Doch mit Sorge betrachten die Kritiker Musevenis das Heer der Kindersoldaten, die in Kampfanzügen und mit schweren automatischen Waffen das Bild der Städte prägen. Der Präsident mag auf die ihm treu ergebenen Kinder und Jugendlichen noch nicht verzichten, da nach seinem Bekunden die unsichere militärische Lage in einigen Provinzen es nicht erlaube, die Kinder nach Hause zu entlassen bzw. zur Schule zu schicken.

Die versprengten Soldaten Amins, Okellos und Obotes haben sich in ihre Heimatprovinzen zurückgezogen. Zusammen mit Viehdieben und Gangstern sind sie nicht nur der neuen Regierung eine permanente Bedrohung. Sie terrorisieren auch weiterhin die Bevölkerung um die Provinzstädte Gulu, Soroti, Mbale und Tororo. Zwar haben nach einem mehrfach wiederholten Amnestie-Angebot von seiten der Regierung viele Obote- und Amin-Soldaten die Front gewechselt, doch scheinen sie der NRA kein Gewinn zu sein. Während diese in Kampala zwar ihrem guten Ruf einer disziplinierten Armee weiterhin gerecht wird, kommt es in den Krisenprovinzen vielfach zu neuen Übergriffen durch die Regierungssoldaten.
Weitere innen- und außenpolitische Krisen destabilisieren die Macht Musevenis. Der Mord am früheren beliebten Minister Dr. *Kaira,* der Musevenis Regierung zugeschrieben wird, und die geradezu persönliche Fehde mit Präsident *Daniel Arap Moi* im benachbarten Kenia sorgen für alarmierende Schlagzeilen. Moi wirft der ugandischen Regierung vor, mit Hilfe libyscher Verbindungen den rebellischen Untergrund in Kenia zu schüren; während die Ugander sich beschweren, der Nachbarstaat nütze seine günstige Meerlage mit der Hafenstadt Mombasa zur Ausbeutung des ohnehin schon wirtschaftlich ruinierten Binnenstaates.

Doch die folgenschwerste Bedrohung dieses innerafrikanischen Landes ist weder politischer noch militärischer Natur. „Wir brauchen weder Krieg noch Pillen, um das Bevölkerungswachstum zu beschränken", meinte ein Schweizer Ordensbruder in Hoima, der das Land aus seiner jahrzehntelangen Arbeit kennt, „diese Kontrolle besorgt Aids". Und in der Tat, die Immunschwäche kann sich zur Jahrhundertkatastrophe ausweiten, „wie die Pest im europäischen Mittelalter", befürchtet ein Arzt, in dessen Klinik täglich mehrere Patienten dieser heimtückischen Krankheit erliegen. „Bei euch", so meint er fast resignierend, „spricht man noch immer von sogenannten Risikogruppen. Hier ist jeder bedroht, vom Baby bis zur Großmutter." Diese Feststellung scheint kaum überzogen. Ein anderer Arzt bestätigt, daß nahezu ein Drittel der Neugeborenen in Ugandas Hauptstadt HIV-positiv, also aidserkrankt ist. Zwar mögen statistische Angaben verschiedener Organisationen geringfügig voneinander abweichen, fest steht jedoch, daß Uganda zu jenen afrikanischen Ländern zählt, in denen Aids bereits heute eine Volksseuche ist.

Die anhaltende Krisensituation des Landes, die die Menschen immer wieder zur Flucht bewegt, die eine inzwischen auf 50 000 Mann angewachsene Armee zwischen den bedrohten Gebieten hin und her beordert, verschärft die Bedrohung durch Aids. *David Ssempungu,* Professor am nationalen Priesterseminar, berichtet von einer der Konsequenzen solcher Truppenbewegungen: „90 % der neugeborenen Kinder in der Hauptstadt Kampala sind unehelich." Eine Zahl, die auch im afrikanischen Vergleich nachdenklich macht.

Kirche: Beispielloser Einsatz und politische Relevanz

Die katholische Kirche übt sich der neuen Regierung gegenüber in *vorsichtiger Zurückhaltung.* Staatspräsident Museveni erweist sich als Bibelkenner, doch steht er den Kirchen eher skeptisch gegenüber: „Religion ist für morgen, heute brauchen wir eine gute Politik!" charakterisierte er vor Jahresfrist sein Verhältnis zur Religion. Bereits wenige Monate nach seiner Machtübernahme konnte man in seinem „Ideologiepapier" nachlesen, was er vom Christentum hält: Es sei „die Hauptideologie des Kolonialismus". Solche Töne ließen schlimme Zeiten für die Kirche erwarten. Doch noch braucht die neue Regierung vor allem den sozialen Einsatz der Kirchen.
Nahezu 80 % der Ugander sind christlich getauft, die Mehrheit katholisch. Nur 7 % bekennen sich – trotz der Islamisierungswelle unter Idi Amin – heute zum Islam, der durch die neuen staatlichen Beziehungen zu Libyens Oberst Gaddafi auf eine muslimische Missionierung des Landes hofft. Die übrige Bevölkerung, meist Nomaden, bekennt sich zu traditionellen afrikanischen Religionen.
Doch was weist dieses afrikanische Land als christlich aus? Zwar hat es eine reiche Kirchengeschichte durchlebt, die in nahezu 150 Jahren durch den beispiellosen

Einsatz von Missionaren, Ordensleuten und Entwicklungshelfern für Schulen und Gotteshäuser, für Hospitäler und Werkstätten sorgte. Die christlichen Kirchen haben die rasche Entwicklung dieses Landes geprägt. Doch dazu gehört auch, daß durch die Rivalitäten zwischen anglikanischen Predigern aus Großbritannien und „Weißen Vätern" aus dem katholischen Frankreich die Einwohner Ugandas bis zur Unabhängigkeit politisch und kirchlich verunsichert wurden. Bis auf den heutigen Tag haben sich die Kirchen in die politischen Entwicklungen verstricken lassen.

Längst ist der Erzbischof von Kampala, Kardinal *Emmanuel Nsubuga*, auch zu einer politisch relevanten Größe gewachsen, da er vor allem für das größte Volk des Landes, die Baganda, zum könig-gleichen „Kabaka" geworden ist. Sein Wort – weniger sein geistliches als vielmehr seine politische Predigt – hat im Lande Gewicht. Und keiner der vier bisherigen Präsidenten hat es versäumt, dem Kirchenfürsten eine Luxuslimousine zu schenken, die dieser bislang auch alle dankbar angenommen hat.

Doch die facettenreiche Geschichte der katholischen Kirche Ugandas wird besonders von der *tiefen Gläubigkeit des Volkes* charakterisiert, das seiner Religiosität mit Hingabe und Begeisterung Ausdruck verleiht und das auch heute den Worten der Frohen Botschaft mehr traut als den leeren Versprechungen kurzlebiger Politiker. Dies hat sich bereits vor mehr als hundert Jahren gezeigt, als der damalige intrigante Kabaka über 200 Christen verschiedener Konfessionen ihres christlichen Glaubens wegen hinrichten ließ. Darunter die Heiligen Charles Lwanga, Joseph Mukasa und ihre zwanzig Gefährten, denen in Namugongo ein eindrucksvolles Zeugnis afrikanischer Baukunst geweiht ist.

Längst ist Ugandas Ortskirche einheimisch geworden. Die Hälfte der über tausend Priester sind wie 16 der 18 Bischöfe Afrikaner, 2300 Ordensschwestern arbeiten in der Seelsorge (neben den 8200 Katechisten), in den vielen Kindergärten, den nahezu 2000 Primar- und 140 Sekundarschulen und den medizinischen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft. Der Orden der Weißen Väter, die Comboni-Missionare aus Verona und die Mill-Hill-Fathers haben zusammen mit den Verantwortlichen des Katholischen Sekretariates der ugandischen Bischöfe das ganze Land mit einem gut funktionierenden kirchlichen Versorgungsnetz überzogen. Unterstützung erhielten sie dabei von europäischen und amerikanischen Mitchristen. Die Gottesdienste am Sonntagmorgen sind landesweit überfüllt, in den Priesterseminaren bereiten sich über 550 Kandidaten auf ihren priesterlichen Dienst vor. Die Seminaristen – wie etwa in Hoima – engagieren sich auch in der Landwirtschaft, um die Einrichtungen von europäischen Hilfswerken unabhänger zu machen.

Militär attraktiver als Gottesdienst?

In einem Land, das jahrzehntelang in Bürgerkriegen und Stammesfehden nahezu ausgeblutet ist, dessen Jugend – ca. 65 % der Bevölkerung sind unter 25 Jahre alt – kaum anderes erlebt hat als Krieg, Mord, Angst und Flucht und die auch heute angesichts der anhaltenden Unruhen im Land und unter Bedrohung von Aids und Arbeitslosigkeit kaum eine vielversprechende Zukunftsperspektive hat, kann die Kirche nicht mit landläufigen Maßstäben beurteilt werden. Es gibt zu denken, daß besonders die Jugend der Provinzstädte der Kirche gegenüber eher zurückhaltend eingestellt ist. Viele Jugendliche finden heute eher zum Militär als zum Sonntagsgottesdienst. Bedenklich stimmt, daß vor allen Dingen Jugendliche mit Schulabschluß und Studenten seltener zur Kirche finden als die Jugend auf dem Land. Dennoch, Bischof *Willigers* aus *Jinja* ist sicher: Die Jugend Ugandas ist dem Evangelium gegenüber offen und respektiert eine glaubwürdige Kirche. Doch gerade die wäre in solchen Krisenzeiten ganz besonders gefordert. *Bernd Kaut*

Kurzinformationen

Eine Delegation der russisch-orthodoxen Kirche besuchte Anfang Februar die Bundesrepublik.

Die russisch-orthodoxe Delegation unter der Leitung des Minsker Metropoliten *Philaret*, der gleichzeitig das Kirchliche Außenamt des Moskauer Patriarchats leitet, erwiderte damit den Besuch einer deutschen Bischofsdelegation in der Sowjetunion Anfang Juni 1986 (vgl. HK, Juli 1986, 343). Den theologischen Gesprächen zwischen den Gästen aus der Sowjetunion und deutschen Bischöfen (Leiter der deutschen Delegation war der Erzbischof von München und Freising, Kardinal *Friedrich Wetter*) am 10. und 11. Februar ging ein *kirchlich-religiöses Besuchsprogramm* voraus: Besucht wurden der Marienwallfahrtsort Altötting, die Benediktinerabtei Niederaltaich (sie unterhält ein ostkirchliches Institut) und das frühere Konzentrationslager Dachau. Die theologischen Gespräche galten zum einen dem Thema „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit gemäß den Sakramenten der Initiation", zum anderen der Frage nach dem *Friedensauftrag der Kirche*. In den Gesprächen, so hieß es, hätten sich die unterschiedlichen Möglichkeiten der beiden Kirchen gezeigt, an dem christlichen Friedensdienst mitzuwirken. Diese Erkenntnis werde man in weiteren Gesprächen vertiefen müssen, um zu vermeiden, daß man in praktischen Fragen des Friedensdienstes aneinander vor-

bei rede. Die beiden Kirchen unterstützen die politischen Vereinbarungen zur Abrüstung und hofften, daß weitere Vereinbarungen folgen würden. Die russische Delegation lud die Deutsche Bischofskonferenz zu den Millenniumsfeierlichkeiten im Frühsommer dieses Jahres in die Sowjetunion ein; die deutschen Bischöfe haben die Einladung angenommen. Metropolit Philaret sprach ebenfalls die Einladung zur Fortsetzung der Gespräche zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Moskauer Patriarchat bei einer *dritten Begegnung* aus: Sie soll in Minsk stattfinden.

Vom 14. bis 19.12.1987 fand in Budapest ein Seminar über „Theologie des Friedens" statt.

Es setzte ein erstes Seminar zum gleichen Thema im September 1984 am gleichen Ort fort. Veranstalter waren 14 Kirchen und christliche Friedensorganisationen aus Ost- und Westeuropa, Nordamerika und der Dritten Welt, wobei die Katholische Kirche durch „Pax Christi Internationalis" vertreten war. Gastgeber war das Ráday Collegium der Ungarischen Reformierten Kirche. 140 Teilnehmerinnen und Teilnehmer waren der Einladung gefolgt. Gegenüber einem ursprünglichen östlich-westlichen Dialog über den Beitrag von Christen zu Versöhnung und Frieden erscheint heute die Fragestellung solcher Seminare stark ausgeweitet. Wie im Weltrat der Kirchen schieben sich die *Probleme der Länder der Dritten Welt* stärker in den Vordergrund. Diese Entwicklung spiegelt sich bereits deutlich in der Umschreibung der dreifachen Zielsetzung des Seminars wider, die auch den drei Hauptreferaten am ersten Tag zugrunde lag: „Zeugnis für den Frieden Gottes in einer bedrohten Welt", „Gerechtigkeit und Friede umarmen sich" (Ps 85). „Spannungen und Erfahrungen in unserem Kampf für Frieden und Gerechtigkeit" und „Zusammenkunft zum Bundesschluß: auf der Suche nach der Einheit der Kirche und der Erneuerung der Menschheit". Prof. *Jürgen Moltmann* (Tübingen) wies in seinem Vortrag zum ersten Thema auf den inneren Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden hin und warnte davor, das eine Anliegen gegen das andere auszuspielen. Ihm folgte als Vertreter der Dritten Welt der Uruguayer Jesuit *Luis P. Aguirre.* Er belegte die Not der Masse der Bevölkerung in den Ländern der Dritten Welt mit eindrucksvollen Zahlen und forderte dazu auf, nach den strukturellen Ursachen der Verelendung zu suchen. Erzbischof *Kyrill* von Smolensk und Wjasma forderte ein neues Denken und berief sich dafür nicht nur auf die neue sowjetische Führung, sondern auch auf die christliche Tradition Rußlands und seiner Denker im 19. und 20. Jahrhundert.

Kardinal Decourtray mahnt die Einhaltung kirchlicher Normen in der Fortpflanzungsbiologie an.

Nach dem Gespräch von Vertretern von vier europäischen katholischen Universitäten, deren bischöflichen Großkanzlern und den Kardinälen *Baum* und *Ratzinger* in Rom (vgl. HK, Februar 1988, 57) war stellenweise der Eindruck entstanden, bei der Anwendung des Schreibens der Glaubenskongregation von 1987 „Donum vitae" könnte doch ein wenn auch kleiner Spielraum bestehen. Allein in Frankreich sind mehrere katholische Kliniken von den in „Donum vitae" ausgesprochenen Verboten betroffen. Umstritten ist dabei in erster Linie die kirchliche Haltung zur künstlichen Befruchtung bei Ehepartnern (homologe In-vitro-Fertilisation). Kardinal Decourtray wies nun darauf hin, daß – unbeschadet der Tatsache, daß es sich hier nicht um eine unfehlbare Entscheidung des kirchlichen Lehramtes handle – die Gläubigen gehalten seien, diese Instruktion als eine Darstellung der kirchlichen Lehre zu beachten. Die vom kirchlichen Lehramt aufgestellten Normen beträfen diejenigen, die sich zur kirchlichen Communio zugehörig fühlten. Die moralische und Lehr-Autorität dieser Instruktion ergebe sich nicht aus ihrer rationalen Argumentation, sondern aus der *Lehrverantwortung des Papstes,* der diese Lehre verkünden lasse bzw. selbst verkünde. Die Katholiken sollten – so Decourtray – der von den Hirten der Kirche verkündeten Lehre *vertrauen.* Die Kirche führe sie nicht in die Irre. Einen Tag vor der Erklärung Decourtrays war der Leiter des vatikanischen Pressesaals, *Joaquim Navarro-Vals,* gleichfalls Vermutungen entgegengetreten, der Heilige Stuhl könne bei der Anwendung von „Donum vitae" eine weniger strikte Haltung einnehmen, wie sie im Anschluß an das Treffen vom 9. Januar verbreitet wurden: Die Ablehnung des Heiligen Stuhls in der In-vitro-Befruchtung sei „kategorisch". Eine abweichende Haltung in diesen Fragen von seiten katholischer medizinischer Einrichtungen werde nicht geduldet.

In einer großen Unterschriftenaktion forderten tschechische und slowakische Katholiken volle Religionsfreiheit.

In den letzten Wochen zirkulierte in der ČSSR eine Petition tschechischer und slowakischer Katholiken, in der gegen die Drosselung der Kirche durch die staatlichen Behörden protestiert, die Trennung von Kirche und Staat verlangt und in detaillierter Auflistung die Abschaffung der das kirchliche Leben und die religiöse Freiheit einschränkenden Gesetze gefordert wird. Verlangt werden in der Petition u. a. volle Freiheit der Kirche bei der Ernennung der Bischöfe, Rücknahme der staatlichen Einflußnahme auf die Priesterausbildung, das Recht zur Errichtung von Pfarrgemeinderäten, wie sie seit dem II. Vatikanum gesamtkirchlich üblich sind, die Gründung „freier religiöser Laienbewegungen", die Wiederzulassung der religiösen Orden, unbehinderte religiöse Verlagstätigkeit und die Zulassung religiöser Sendungen in Hörfunk und Fernsehen. Die Ermöglichung unbehinderter Kontakte mit dem Ausland, die vom Staat nicht reglementierte Erteilung des Religionsunterrichts „außerhalb der Schule in Pfarreinrichtungen oder in Kirchen" und die Rückgabe vom Staat beschlagnahmter kirchlicher Objekte sind weitere Forderungen. Die Petition, die

Ende Februar der Regierung überreicht werden soll, konnte bisher aber in der Tschechoslowakei nicht veröffentlicht werden. Anfang Februar hatten aber bereits über 200 000 tschechische und slowakische Katholiken die Petition unterzeichnet. – Während der Erzbischof von Prag, Kardinal *Tomášek* die Petition ausdrücklich unterstützte und sie mitunterzeichnete, gab es in der Slowakei Widerstand einzelner, den staatlichen Behörden verpflichteter und der Friedenspriesterbewegung „Pacem in terris" nahestehender Diözesanleitungen. So verbot der interimistische Verwalter der Diözese Rožnava (Rosenau), *Zoltán Belak,* den Priestern ausdrücklich, auf die Petition hinzuweisen oder für deren Unterzeichnung zu werben. Und der „Kapitelvikar" der Diözese Košice (Kaschau), *Stefan Onderko,* ließ in einer als „Befehl des Ordinariats" bezeichneten Weisung an den Klerus erklären: ohne Genehmigung der territorialen kirchlichen Autorität sei es nicht gestattet, „irgendwelche schriftlichen Aktionen oder Versammlungen der Priester im Gebiet unserer Diözese durchzuführen". – Die Unterschriftenaktion lief (wohl nicht ganz zufällig) parallel zur jüngsten Verhandlungsphase der ČSSR-Staatsführung und des Vatikans über die Ernennung neuer Bischöfe. Bekanntlich sind zehn von dreizehn Diözesen in der ČSSR gegenwärtig ohne Bischof. Die Verhandlungen blieben im Januar in Prag ebenso ergebnislos wie Ende November in Rom. Sie sollen Ende Februar in Rom fortgesetzt werden.

Notizen

Die katholische Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD veröffentlichten am 9. Februar die Gemeinsame Erklärung „Unsere Verantwortung für den Sonntag". Darin warnen die Kirchenleitungen vor allem vor einer weiteren Aushöhlung des Sonntags durch die Zunahme von Erwerbsarbeit an diesem Tag über das erreichte Maß hinaus auch in weiteren Branchen der Wirtschaft. Es handelt sich bei dieser Erklärung bereits um die zweite gemeinsame evangelisch-katholische Stellungnahme zu diesem Thema (vgl. HK, Oktober 1985, 489f.). Wegen der Dokumentation der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" (vgl. ds. Heft, S. 124) können wir die Erklärung erst im nächsten Heft abdrucken.

In einem vom 4. Dezember 1987 datierten und am 4. Februar veröffentlichten Apostolischen Schreiben erinnerte *Johannes Paul II.* an das *Zweite Konzil von Nizäa* im Jahr 787, das die Bilderverehrung in der Kirche gegen den ikonoklastischen Einspruch legitimierte. Der Papst hob vor allem auf die Bedeutung ab, die dieses Konzil der ungeschriebenen Überlieferung der Kirche beigemessen habe: Sie stelle für Katholiken wie für die Orthodoxen die „eindringliche Aufforderung dar, nochmals gemeinsam den Weg der Tradition der ungeteilten Kirche zu durchlaufen ..., um schließlich ... die volle Gemeinschaft in der sichtbaren Einheit wiederzuerlangen".

Die päpstliche Kommission „Iustitia et Pax" veröffentlichte am 2. Februar ein umfangreiches Dokument zum Problem der *Obdachlosigkeit.* Der Text hebt darauf ab, daß Obdachlosigkeit (in zahlreichen Ländern ein Massenphänomen) nicht isoliert betrachtet werden dürfe, sondern Ausdruck einer strukturellen Krise sei. Die Lage der Obdachlosen sei Folge von Armut und gesellschaftlicher Marginalisierung. Die einzelnen Ortskirchen (der Erklärung liegt eine Umfrage bei den Bischofskonferenzen zugrunde) gingen das Problem der Obdachlosigkeit auf drei Ebenen an: Sie leisteten materielle Hilfe, um Unterkünfte für die Familien zu schaffen, bemühten sich um Erziehung und Förderung der Gemeinschaft und um den Dialog mit den Verantwortlichen, um die Gesetzgebung zu verbessern.

Neuer Bischof der Diözese Dresden/Meißen wurde als Nachfolger des im Sommer 1987 zurückgetretenen Bischofs *Gerhard Schaffran* der 51jährige Caritas-Direktor der Diözese, *Joachim Reinelt.* Der neue Bischof war den größten Teil seiner bisherigen kirchlichen Laufbahn als Pfarrer und Dekan in der Seelsorge tätig. Diözesan-Caritasdirektor war Reinelt erst seit 1986. Reinelt gehört der Focolare-Bewegung an.

In einem kurzen „Gemeinsamen Wort" haben die *EKD* und der *Evangelische Kirchenbund in der DDR* aus Anlaß der Tausendjahrfeier der russisch-orthodoxen Kirche an die deutschen Verbrechen gegenüber der Sowjetunion im Zweiten Weltkrieg erinnert und zu Versöhnung und Verständigung aufgerufen. „Die von Deutschen den Menschen der Sowjetunion angetanen Frevel sind bis dahin unvorstellbar gewesen. Mit der Haftung für ihre Folgen sind wir alle belastet, auch wenn Widerstand damals lebensgefährlich war, auch wenn sich die meisten von uns heute wegen ihres Lebensalters oder wegen ihrer damaligen Einflußlosigkeit keine persönliche Schuld zurechnen müssen". Die Erklärung erinnert auch an das Deutschen angetane Leid und spricht sich dagegen aus, Schuld gegen Schuld, Unrecht gegen Unrecht aufzurechnen.

Die USA und Frankreich seien die beiden Länder, aus denen er die meisten Briefe erhalte, und zwar nicht nur von Bischöfen, sondern ebenso von Laien, sagte der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Josef Ratzinger,* in einem Interview der Bistumszeitung der Erzdiözese New York „Catholic New York". Ratzinger führte diese Tatsache auf den hohen Bildungsstandard sowie die demokratischen Traditionen beider Länder zurück. Aus den Briefen spreche in den meisten Fällen eine „tiefe Loyalität zum Heiligen Stuhl". Die Briefe beschäftigten sich oft mit kontrovers diskutierten aktuellen Themen. Sie spiegelten die Meinung von „typischen Katholiken" wider, denen daran gelegen sei, daß die katholische Kirche bleibe.

Während eines Aufenthaltes in Wien erklärte der Leiter des ungarischen staatlichen Kirchenamtes, *Imre Miklós,* ein *Besuch des Papstes in Ungarn* sei keineswegs ausgeschlossen. Er persönlich halte einen Besuch des Papstes sogar für gut möglich; allerdings sei noch kein entsprechender Wunsch an die ungarische Regierung herangetragen worden. Auf den *nächsten Papstbesuch in Österreich* angesprochen, versicherte Miklós, es gebe seitens der Regierung in Budapest keine Einwände gegen eine Teilnahme ungarischer Katholiken an den Veranstaltungen während dieses Besuches. Nach vorläufigen Schätzungen sollen schon an die 50 000 Ungarn Fahrten zum Papstbesuch nach Österreich gebucht haben.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 4 · 42. Jahrgang · April 1988

Der Bund mit der Vernunft hat von Anfang an zur missionarischen Dynamik des Christentums gehört.

Wolfhart Pannenberg

Übernimmt sich das Lehramt?

In einer Erklärung zur Diskussion über die vor einem Jahr veröffentlichte Instruktion der Glaubenskongregation über ethische Fragen der Fortpflanzung stellte Kardinal *Albert Decourtray,* der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, unlängst fest, die „lehrmäßige und moralische Autorität" jener Instruktion beruhe weder auf der von ihr vorgetragenen rationalen Argumentation noch auf der Anzahl der von ihr hervorgerufenen Reaktionen. Vielmehr sei die Autorität der Instruktion in der *lehramtlichen Verantwortung des Papstes* begründet. Man könnte über diese Aussage schnell zur Tagesordnung übergehen. Schließlich steht sie bei aller Zuspitzung nicht außerhalb des geltenden katholischen Lehramtsverständnisses: Das Zweite Vatikanum hatte formuliert („Lumen gentium", 25), die Gläubigen müßten mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös begründetem Gehorsam anhangen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes sei in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom zu leisten, auch wenn dieser nicht in höchster Lehrautorität spreche.

„Humanae vitae" als Kriterium katholischer Rechtgläubigkeit

Die Äußerung des französischen Kardinals läßt dennoch aufhorchen, weil sie nach Anlaß und Zielrichtung für die Art und Weise symptomatisch ist, in der gegenwärtig in Rom und zum Teil auch anderswo dieses katholische Lehramtsverständnis akzentuiert und in konkrete Maßnahmen umgesetzt wird: Dazu gehört zum einen, daß generell Kompetenz und Autorität des Lehramtes eingeschärft und urgiert werden, zum anderen, daß sich das lehramtliche Augenmerk vor allem auf *ethische Fragen* und damit auf die *Moraltheologie* als theologische Disziplin richtet. Man denke nur an das Vorgehen der Glaubenskongregation gegen den amerikanischen Moraltheologen *Charles Curran* oder an ihre Verlautbarung über die Haltung der Kirche zur Homosexualität.

Ein Motiv für die Zuwendung des Lehramts zum ethisch-moraltheologischen Bereich liegt auf der Hand: Neue wissenschaftliche Ergebnisse und technische Möglichkeiten fordern die Kirche zur Stellungnahme heraus; die Möglichkeiten der Fortpflanzungsmedizin, der Embryonenforschung und der Gentechnologie sind dafür herausragende Beispiele. Im übrigen wird das kirchliche Amt angesichts neuer wissenschaftlich-technischer Entwicklungen ja von der Öffentlichkeit oft ausdrücklich dazu gedrängt, Position zu beziehen und ethische Hilfestellung zu geben.

Dazu kommt ein Grund, den Johannes Paul II. in seiner Ad-limina-Ansprache an die bayerischen Bischöfe Mitte Januar dieses Jahres so formulierte: Unklare oder falsche Lehrmeinungen im Bereich der Moral führten bei den Gläubigen zu besonderer Verwirrung, und zwar rascher und schwerwiegender als „in Fragen von mehr theoretischem Charakter". Tatsächlich liegen den allermeisten Katholiken, auch wenn sie in engerer Beziehung zu ihrer Kirche stehen, dogmatische Probleme oder Streitfragen (sei es im Amtsverständnis, der Eucharistielehre oder der Christologie) eher fern, jedenfalls solange sie sich nicht wie in den Auseinandersetzungen um *Hans Küng* und seine Anfragen zur Unfehlbarkeit oder um *Leonardo Boff* personalisieren und Verfahrensfragen ins Spiel kommen. Kirchliche Äußerungen zu individualethischen Sachverhalten dagegen zielen sehr viel direkter auf die Lebensführung jedes einzelnen, fordern – wenn sie überhaupt registriert werden – ihn dazu heraus, sie an der eigenen Erfahrung zu überprüfen.

Für das kirchliche Lehramt lassen sich gegenwärtig auch die Grenzlinien zwischen „richtig und falsch", zwischen der Lehre der Kirche entsprechenden und ihr nicht entsprechenden Aussagen in der Sittenlehre einfacher mar-

kieren als im Glaubensverständnis. Dort liegen die Hauptprobleme und Reibungsflächen derzeit weniger auf der Ebene der Auseinandersetzung mit einzelnen Dogmen; auf der Tagesordnung stehen eher Versuche, den christlichen Glauben als ganzen angesichts sozialer Herausforderungen und kultureller Veränderungen neu zu verstehen. Die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation von 1984 und 1986 zur Befreiungstheologie und zum christlichen Verständnis von Freiheit und Befreiung haben gezeigt, wie schwer sich das Lehramt tut, solche Strömungen in den Griff zu bekommen und angemessen zu beurteilen. Demgegenüber bieten sich in der Handlungswirklichkeit – jedenfalls in lehramtlicher Optik – klar umrissene Verhaltensweisen, die als solche gutgeheißen oder verurteilt werden können.
Vor allem ist der heutige lehramtliche Druck auf die Moraltheologie aber eine Spätfolge der Enzyklika „Humanae vitae", deren Veröffentlichung sich in diesem Sommer zum zwanzigsten Male jährt und der von ihr ausgelösten *Autoritätskrise.* Ungeachtet bzw. gerade infolge der massiven theologischen Kritik an der Argumentation der Enzyklika und der verbreiteten Nichtbeachtung ihres Verbots der künstlichen Empfängnisregelung ist „Humanae vitae" für Rom inzwischen so etwas wie ein *Schibbolet katholischer Rechtgläubigkeit* geworden. Treue zum Lehramt und zur Lehre werden in einer fatalen Engführung vor allem an der Zustimmung zur Enzyklika von 1968 abgelesen, was sich bei Bischofsernennungen ebenso bemerkbar macht wie bei der Besetzung von moraltheologischen Lehrstühlen.

Unter *Johannes Paul II.* hat sich diese Entwicklung *verschärft.* Der gegenwärtige Papst hat in dem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio" im Anschluß an die Bischofssynode 1980 und bei verschiedenen anderen Gelegenheiten die Aussagen Pauls VI. nicht nur bekräftigt, sondern ihnen mit Hilfe seines offenbarungstheologischen Personalismus eine noch höhere Dignität und Plausibilität zu verleihen versucht. In seiner Ad-limina-Ansprache an die österreichischen Bischöfe vom Sommer des vergangenen Jahres erteilte er allen Bemühungen um eine noch so vorsichtige Relativierung von „Humanae vitae" noch einmal eine deutliche Absage.

Argumente lassen sich nicht aus der Welt schaffen

In der massiven wie offensiven Bekräftigung von „Humanae vitae" und der überkommenen kirchlichen Sexualethik überhaupt bündeln sich mehrere Motive: Es geht zum einen um den Aufweis der Kontinuität kirchlicher Lehrverkündigung. Zum anderen soll die Kompetenz des kirchlichen Lehramts gegenüber der theologischen Forschung und ihren Auswirkungen auf die kirchliche Meinungsbildung eingeschärft werden. Das emphatische Festhalten an der traditionellen Sexual- und Ehemoral wird aber auch als exemplarische Bastion gegen eine Anpassung an den permissiven, alle „naturgegebenen" Ordnungen auflösenden und in Frage stellenden „Zeitgeist" gesehen, als Treue zu Normen und Regeln, die, wenn nicht jetzt schon, dann doch im Lauf der weiteren zerstörerischen Entwicklung der westlichen Gesellschaft neue Plausibilität auch über die Kirche hinaus gewinnen würden. Dementsprechend fallen abweichende Positionen unter ein mehrfaches Verdikt: Sie verlassen die beständige Lehrverkündigung der Kirche, bedeuten einen Akt des Ungehorsams gegenüber dem für die Glaubens- und die Sittenlehre zuständigen Lehramt und machen außerdem dem „Zeitgeist" zu weitgehende und letztlich auch noch nutzlose Konzessionen.

Gerade hier, wo sich das Lehramt (mit Unterstützung in Teilen der wissenschaftlichen Theologie) gegenwärtig am stärksten exponiert, zeigt sich, wie sehr es gegenwärtig in eine für die Kirche problematische *Schieflage* zu geraten droht. So läßt die Massivität, mit der auf Zustimmung zu „Humanae vitae" bestanden wird, die Tatsache in den Hintergrund treten, daß es sich bei der Enzyklika *nicht* um eine Unfehlbarkeit beanspruchende päpstliche Lehrentscheidung handelt. Nach dem CIC (can. 749 § 3) ist eine Lehre nur dann als unfehlbar definiert anzusehen, wenn dies offensichtlich feststeht. Das Kirchenrecht unterscheidet auch zwischen der Glaubenszustimmung zu definierten Glaubenswahrheiten und dem „religiösen Gehorsam des Verstandes und des Willens", der anderen Lehraussagen des Papstes oder des Bischofskollegiums in Glaubens- und Sittenfragen entgegenzubringen sei.
Wichtiger ist ein anderer Punkt: Daß es eine lehramtliche Zuständigkeit nicht nur für die Glaubensinhalte, sondern auch für den Bereich des Handelns aus dem Glauben gibt, ist unbestritten. Aber christliches Ethos war nie in dem Sinn reines „Offenbarungsethos", daß es auf den Beitrag der *sittlichen Vernunft* zur Normfindung verzichtet und nicht den jeweiligen Lebensverhältnissen mit ihren ethischen Herausforderungen und Chancen Rechnung getragen hätte. Und die Berufung auf das „natürliche Sittengesetz" oder die „Wesensnatur des Menschen" entbindet nicht von der Aufgabe, sich immer wieder neu darüber klar zu werden, was der Würde des Menschen entspricht und was nicht, welche Handlungsweisen moralisch zulässig sind und welche nicht. Der Begriff einer „autonomen Moral im christlichen Kontext" mag mißverständlich und ergänzungsbedürftig sein; er macht aber zu Recht auf Grenzen aufmerksam, die lehramtliche Aussagen zu ethischen Fragen gerade unter den heutigen Bedingungen nicht einfach überspringen dürfen: Der christliche Glaube hebt die Struktur verantwortlichen sittlichen Handelns nicht auf; ebensowenig kann die Berufung auf die Offenbarung, die den Gehorsam des Glaubens fordert, eine sorgfältige und vorurteilsfreie Analyse der kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung überflüssig machen.

Überzeugende *Sachargumente* lassen sich durch die Berufung auf die formelle Autorität und Kompetenz des Lehramtes ohnehin nicht aus der Welt schaffen. Zwar lassen sich Positionen, die unter starkem argumentativem

Druck stehen, durch den Verweis auf die sie verbürgende Autorität und den ihr zu leistenden Gehorsam eine Zeitlang immunisieren, auf die Dauer ist eine solche Strategie allerdings nur unter erheblichen Einbußen an Glaubwürdigkeit durchzuhalten. Man braucht nur an den letztlich vergeblichen lehramtlichen Widerstand gegen die Übernahme der *historisch-kritischen Schriftauslegung* durch die katholische Bibelwissenschaft in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts oder an die im Zweiten Vatikanum endlich revidierte lange Ablehnung der *Religionsfreiheit* zu denken. Auch die stichhaltigen Argumente gegen das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung und seine lehramtlichen Begründungszusammenhänge lassen sich durch Nihil-obstat-Verweigerungen für Moraltheologen nicht unwirksam machen.

Das lehramtliche Insistieren auf der Zuständigkeit in ethischen Fragen im allgemeinen und auf „Humanae vitae" im besonderen schafft jedenfalls erhebliche Belastungen für das *innerkirchliche Gesprächsklima,* vor allem im Verhältnis zwischen nicht wenigen Moraltheologen und dem Lehramt. Es ist ein ungesunder Zustand, wenn sich Moraltheologen genötigt sehen, strittige Punkte in ihren Veröffentlichungen auszuklammern, sich wider bessere Einsicht verklausuliert und übervorsichtig zu äußern oder die gut begründete eigene Position in Richtung der amtlichen Doktrin zu korrigieren, um keinen Anstoß zu erregen und sich nicht die Aussichten auf einen Lehrstuhl bzw. die Berufung an eine andere Fakultät zu verbauen. Dazu verliert die Kirche auch an Glaubwürdigkeit nach außen: Ihr Anspruch, im ethischen Diskurs nicht einfach institutionelle Interessen zu vertreten, sondern im Interesse der Menschenwürde und der Sicherung des gesellschaftlichen Wertekonsenses zu sprechen, steht in Spannung zu ihrer Verteidigung von Positionen, die sie nicht wirklich einsichtig machen kann.

Letztlich geht es heute um den angemessenen *Stellenwert des Lehramts* im Gesamtgefüge kirchlichen Lebens und Glaubens. Das Zweite Vatikanum hat die Lehre des Ersten Vatikanums über die päpstliche Unfehlbarkeit bekräftigt, hat aber seinerseits darauf verzichtet, Lehraussagen formell zu definieren und Anathematismen auszusprechen. Das Konzil hielt in der Offenbarungskonstitution fest, nur dem Lehramt komme es zu, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären; im gleichen Abschnitt heißt es aber auch: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm" („Dei Verbum", 10). In der Kirchenkonstitution wird auf den Gehorsam gegenüber dem bischöflichen und päpstlichen Lehramt abgehoben; der Text spricht aber auch vom „Glaubenssinn" des ganzen Gottesvolkes. Auch in dieser Hinsicht hat die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ein *doppeltes Gesicht:* Sie ist Erbe der gegenreformatorischen und gegenaufklärerischen Zuspitzung auf die Autorität und Kompetenz des kirchlichen, besonders des päpstlichen Lehramts, weist aber auch Ansätze zur Überwindung der damit verbundenen Engführungen auf: der überzogenen Gegenüberstellung von „lehrender" und „hörender" Kirche, der Überbetonung des päpstlichen Lehramtes, der Instrumentalisierung der Theologie für das Lehramt.

Es bräuchte mehr lehramtliche Selbstbegrenzung

Die Neuansätze des Konzils haben auf diesem Feld in der Kirche durchaus *Früchte getragen.* Es fehlt auch nicht an kirchenamtlichen Bekenntnissen zur eigenständigen Rolle der Theologie (man denke an die Ansprache Johannes Pauls II. 1980 in Altötting) und zur Bedeutung des Glaubenszeugnisses der Laien als getaufter und gefirmter Glieder des Volkes Gottes. Die genannten *Engführungen* in Verständnis und Praxis des Lehramts sind damit allerdings noch nicht überwunden. Das ließe sich – abgesehen von den Spannungen bezüglich der Ehe- und Sexualmoral – an verschiedenen Verlautbarungen und Verfahren der Glaubenskongregation ebenso zeigen wie am Verlauf der letzten Bischofssynoden. Ins Gewicht fallen nicht zuletzt die einschlägigen Kanones des CIC von 1983: In den Aussagen über das Lehramt der Kirche wird massiv Gehorsam und Zustimmung eingefordert. Vor allem ist durch Person und Amtsführung Johannes Pauls II. das päpstliche Lehramt wieder sehr deutlich in den Vordergrund gerückt.
Für Teile der Kirche mag gerade angesichts der gegenwärtigen Glaubens- und Weltsituation ein starkes Lehramt als autoritativer Garant und als letztes Kriterium der Offenbarungswahrheit und des christlichen Ethos erstrebenswert oder sogar höchst notwendig erscheinen. Es soll für klare Fronten sorgen, im Innern der Kirche wie nach außen. Solche Sehnsüchte und Erwartungen sind verständlich, aber letztlich so gefährlich wie illusorisch, gerade wenn sie sich an das universalkirchliche Lehramt richten. Mit einer stärkeren Herausstellung des Lehramts und des Gehorsams ihm gegenüber ist weder den Gläubigen noch den Theologen geholfen, nicht den Gesprächspartnern der Kirche in der Gesellschaft und letztlich auch nicht den Vertretern des Lehramts selbst.

Notwendig wäre vielmehr eine deutlichere lehramtliche *Selbstbegrenzung,* und zwar in dreifacher Hinsicht: Es bräuchte den Verzicht auf vereinfachende und glättende Kontinuitätsthesen („Die Kirche hat immer gelehrt ...") und statt dessen die notwendige Rücksicht auf die wechselvolle und komplexe Geschichte des Glaubens und des Glaubensverständnisses. Es bräuchte eine stärkere Respektierung der „Hierarchie der Wahrheiten", um sich nicht in Nebenkriegsschauplätzen zu verlieren und nicht dort schon die Grundsubstanz des Glaubens in Gefahr zu sehen, wo um einzelne Ausfaltungen gestritten wird. Schließlich bräuchte es Zurückhaltung bei zu globalen Gegenwartsanalysen und Krisenszenarios, statt dessen die aufmerksame Begleitung der gesellschaftlichen Entwicklungen, mit klaren Grenzziehungen und Wegweisungen dort, wo es vom Evangelium und der Würde des Menschen her wirklich geboten ist. *Ulrich Ruh*

Abwehr

Der theologische Kern von „Sollicitudo rei socialis"

An der jüngsten Sozialenzyklika – wir haben sie im Märzheft im Wortlaut dokumentiert (vgl. HK, März 1988, 124–144) – ist über allseits kommentierte Gesichtspunkte hinaus (pointiert negative Sicht der Gesamtlage, Ost-West-Konflikt usw.) dreierlei bemerkenswert: Der eigentliche Adressat der Enzyklika sind weniger die Entwicklungs- als die Industrieländer (westlicher und östlicher Prägung). Die Enzyklika betreibt mit hohem anthropologischem Aufwand eine Theologisierung des Entwicklungsverständnisses und insgesamt eine *Theologisierung der katholischen Soziallehre.* Trotz nachdrücklicher Bestätigung einiger Grundlinien von „Populorum progressio" (Kapitalismuskritik, ganzheitliches Entwicklungsverständnis, „Sein" versus „Haben" als Kritik der Konsumgesellschaft) läuft vor allem die scharfe Abgrenzung des Entwicklungsbegriffs gegenüber dem Fortschrittsbegriff auf eine in der Formulierung unauffällige, in der Tendenz deutliche *Korrektur von „Populorum progressio"* hinaus.

Schon mit der Adressatenbestimmung setzt „Sollicitudo rei socialis" gegenüber der Entwicklungsenzyklika Pauls VI. markante eigene Akzente. „Populorum progressio" war nicht nur als Titulatur, sondern vom Inhalt her ganz der Situation der wirtschaftlich benachteiligten Entwicklungsländer gewidmet. Johannes Paul II. deutet dagegen bereits mit den Eingangsworten „Sollicitudo rei socialis" an, was sich dann Abschnitt für Abschnitt bestätigt: Daß er nicht eigentlich über die Entwicklungsländer als solche handeln will, sondern über die „soziale Frage" in ihrer weltweiten Verflechtung. Die Entwicklungsländer selbst kommen sogar auffallend wenig zum Zuge. Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, daß die Situation vieler Entwicklungsländer vom Papst in erster Linie nicht als Problem in sich, sondern als *Folgephänomen* einer moralisch aus den Fugen geratenen Weltordnung („Strukturen der Sünde") dargestellt wird, die sich nur durch eine *weltweit praktizierte neue Solidarität* zwischen Personen und Völkern (der Papst denkt fast nur in Personen und Völkern, kaum in sozialen Funktionen und Strukturen) überwinden läßt.

Gedanklicher Kernpunkt der Enzyklika ist aber weniger diese stark moralisierende Fortschreibung einiger Grundaussagen von „Populorum progressio", sondern die *theologische Fundierung* dessen, was Johannes Paul II. unter *Entwicklung* versteht: die Entfaltung der Menschen (aller Menschen und des ganzen Menschen) in seiner leib-seelischen Struktur nach Gottes Plan und als Gottes Ebenbild (vgl. insbesondere Nr. 30). Sein *christologischer Personalismus* gibt bei Johannes Paul II. auch *dafür* das Leitbild ab. Dies ist die Grundeinsicht, an der sich auch wirtschaftliche Entwicklung zu orientieren hat: Der Glaube an Christus „erhellt" das Wesen der Entwicklung von innen und weist damit zugleich den Weg zur praktischen Zusammenarbeit. Christus ist der „Maßstab" (vgl. die Zitate aus Kol 1 in Nr. 31), von dem her alle Entwicklungswirklichkeit zu sehen und zu beurteilen ist.

Mit dieser Theologisierung, um nicht zu sagen *Christologisierung* des Entwicklungsverständnisses wehrt Johannes Paul II. offenbar den *Fortschrittsbegriff* ab, der ihm schon verbal höchst suspekt vorkommt. Dieser ist für den Papst behaftet mit der Vorstellung von einem linearen Fortschreiten der Menschheit zum Besseren. Er sieht darin ein Produkt der „Aufklärung", das einem „einfältigen Optimismus mechanistischer Art" erliegt, weil er die Gefährdung aller Entwicklung durch die erbsündliche Gebrochenheit des Menschen nicht wahrhaben will.

Daß Johannes Paul II. damit die Enzyklika seines Vorgängers wenigstens indirekt in Verbindung bringt mit diesem abzuwehrenden, aber „Populorum progressio" keineswegs bestimmenden Fortschrittsbegriff, ist eine Pointe für sich. Spätestens da, aber erst recht im ganzen die Enzyklika bestimmenden 4. Kapitel wird deutlich, daß „Sollicitudo rei socialis" weniger eine Bestätigung von „Populorum progressio" als eine Fortschreibung von „Redemptor hominis" in den Sozialbereich hinein ist. Dieses „Verfahren" ist um so mehr zu beachten, als es weitreichende Folgen für die *Stellung der katholischen Soziallehre* zeitigt. Johannes Paul II. erklärt diese zum Bestandteil der Theologie, „insbesondere der Moraltheologie" (vgl. Nr. 41). Er nimmt der Soziallehre damit (endgültig?) jede *naturrechtliche Eigenständigkeit.*

Ob die Kirche damit dem sachlichen wie dem moralischen Kern der Entwicklungsproblematik wie den sozialethischen Problemen insgesamt wirklich näherkommt? Was die Enzyklika dazu an praktischen Fragestellungen auflistet, wirkt nicht sehr ermutigend. Es bleibt bei Appellen und letztlich bei der Feststellung, daß die Kirche keine Zuständigkeit für die Lösung *„technischer"* Fragen hat. „Populorum progressio" kam mit sehr viel weniger theologischem Aufwand aus und war damit – durchaus ohne übertriebenen Optimismus – den anthropologischen, kulturellen und wirtschaftlichen Sachverhalten von Entwicklung in den Entwicklungs- wie in den Industrieländern sehr viel näher. Wenn jene Enzyklika, der die neue vom Anlaß her gewidmet ist, dennoch gerade in Industrieländern wenig goutiert wurde, dann weil sie mit ihrer unverstellten Realanalyse die Gewissen in den Industrieländern mehr aufregte, als es theologisch überhöhte moralische Appelle vermögen. *se*

Unredlich

Die Diskussion über ein Beratungsgesetz zu § 218ff.

Es ist nicht viel, womit demnächst im Abtreibungsstrafrecht Gesetzessinn und Rechtspraxis einander angenähert werden sollen. An eine Änderung

des § 218 ff. denkt von den politisch Einflußreichen im Ernst niemand. Eine rechtsethische stimmigere Lösung ist politisch nicht durchsetzbar. Also tut die regierende Koalition wenigstens etwas und beschließt in ihrem Koalitionsabkommen vom Frühjahr ein *Beratungsgesetz.* Wenigstens die in § 218 b Abs. 2 verpflichtend vorgeschriebene Beratung soll so gestaltet werden, daß die vom Bundesverfassungsgericht auferlegte Verpflichtung „zugunsten des Lebens" zu beraten durch die Praxis der Beratung wenigstens im Prinzip und vom Gesetz her annähernd gesichert ist.

Aber noch ist nicht einmal der *Referentenentwurf* des Bundesfamilienministeriums offiziell bekannt, und schon muß das Bonner Krisenmanagement tätig werden: Zu verschieden sind die Meinungen innerhalb der Koalition und zwischen (Teilen) der Union und den Oppositionsparteien in der Sache. Und noch unterschiedlicher ist die Interessenlage. Schließlich waren oder sind immer irgendwo Wahlen, vor kurzem in Baden-Württemberg, demnächst in Schleswig-Holstein. Die CDU will natürlich keine katholischen bzw. kirchennahen Stammwähler verlieren, und die FDP macht sich Sorgen um die Stimmen von Frauen, die Beratung in Schwangerschaftskonflikten als „Gängelung" oder schlicht als Diskriminierung empfinden, obwohl sachliche Beurteilung der Lage von Frauen in Schwangerschaftskonflikten, also Beratung, aus solcher Diskriminierung (durch Druck von Angehörigen zum Beispiel) gerade herausführen könnte.

Norbert Blüm, einer der nachdrücklichsten Verfechter von mehr rechtsethischer Schlüssigkeit in der Gesetzgebung zugunsten des Schutzes von Ungeborenen, hat den Streit über das anstehende Beratungsgesetz als „Testfall" für die Koalition und als Identitätsfrage seiner Partei bezeichnet, in der es letztlich keine Kompromisse wie in der Steuer- oder Sozialgesetzgebung geben könne. *Irmgard Adam-Schwätzer* von der FDP ließ ihrerseits durchblicken, daß es nach Auffassung ihrer Partei das Gesetz eigentlich „nicht brauche" und gab damit zu erkennen, daß man sich aus reiner Koalitionsraison darauf eingelassen hat. Die Grünen möchten den § 218 ganz weg haben, für die überwiegende Mehrheit von ihnen ist folglich auch jede Präzisierung von Beratung indiskutabel. In der SPD gibt es wohl einzelne, auch in der Führung der Partei, die einer schärferen Umschreibung der Beratung durchaus etwas abgewinnen könnten; in der Partei insgesamt steht aber allein die Sorge im Vordergrund, Frauen nicht durch lästiges Insistieren auf den Schutz des Ungeborenen zu „bevormunden".

Vermutlich könnten alle Parteien den Test, wenn es schon einer ist, am besten durch eine *Versachlichung der Auseinandersetzung* bestehen. Daß sanktionenbewährte Zwangsfortbildung von beratenden und indikationenstellenden Ärzten nicht der Weisheit letzter Schluß ist, wird auch in der Union eingesehen. Über eine der psychologischen Situation von schwangeren Frauen angemessene und entsprechend zurückhaltendere *Formulierung des Beratungsziels* wird sich ebenfalls reden lassen. Außer Diskussion sollte freilich bleiben die strikte räumliche, personelle und zeitliche Trennung von Beratung und Indikationenstellung und auch die Bindung der Abrechnung durch die Krankenkassen an die Meldepflicht seitens des den Abbruch vornehmenden Arztes.

Wer aber selbst darin eine die Frauen diskriminierende Verschärfung des § 218 sieht oder sich scheut, das Beratungsziel (Schutz des Ungeborenen) überhaupt zu nennen, bleibt allerdings nicht nur hinter dem Koalitionsbeschluß, sondern auch hinter dem *BVG-Urteil von 1975* zurück und muß sich fragen lassen, ob er es mit dem Schutz des Ungeborenen überhaupt ernst meint. Man sollte aufhören mit den heuchlerischen Bekenntnissen, man trete selbstverständlich für den Schutz des Ungeborenen ein, wenn man, wo es ernst damit wird, dann nicht einmal in eine rechtsethische Güterabwägung eintritt, sondern allein die Situation der Frau gewichtet und selbst diese in erster Linie von der Interessenlage des persönlichen und sozialen Umfeldes her.

Allerdings sollte sich auch niemand gegen eigenes besseres Wissen in die Tasche lügen durch eine Haltung, die so tut, als ließen sich „Notlagen" von Schwangeren in der Regel durch *soziale Hilfen* beheben. Ganz überwiegend sind es existentielle Konflikte geringeren oder schwerwiegenderen Zuschnitts, die mit klassischen sozialen Notlagen wenig zu tun haben. Um über alle diese Punkte eine wirklich ehrliche Diskussion führen zu können, wäre es, unabhängig davon, was dann unterm Strich als Gesetz herauskommt, hilfreich, wenn die Fraktionen sich zurückhielten und der Meinungsbildung quer zu den Parteien freien Lauf ließen. Wenigstens Redlichkeit könnte damit wiederhergestellt werden. *se*

Deutliche Worte

Das Gespräch zwischen Erich Honecker und Landesbischof Leich

Daß die Begegnung zwischen dem Vorsitzenden des DDR-Kirchenbundes, Landesbischof *Werner Leich,* und Staats- und Parteichef *Erich Honecker* am 3. März keine protokollarisch-problemfreie Jubiläumsveranstaltung zehn Jahre nach dem Spitzengespräch Honeckers mit dem Kirchenbund vom 6. März 1978 wurde, dafür sorgte schon das Umfeld: Schließlich hatte das Engagement vor allem der Berlin-brandenburgischen Kirche zugunsten der im Zusammenhang mit der Luxemburg-Liebknecht-Demonstration vom 17. Januar festgenommenen Mitglieder von kritischen Gruppen (vgl. HK, März 1988, 108–110) zu einer erheblichen *Belastungsprobe* im Verhältnis zwischen dem Staat und der evangelischen Kirche geführt. Und ausgerechnet am zehnten Jahrestag des Grundsatzgesprächs gingen DDR-Sicherheitsorgane massiv gegen *Gottesdienstbesucher* auf dem Weg zur Berliner Sophienkirche vor.

In einem Interview hatte Landesbischof Leich Ende Februar geäußert,

er glaube, daß der Staatsratsvorsitzende „mit seiner Erfahrung, seinem politischen Urteil und seinem Verständnis für die Eigenart der Kirche" der wichtigste Gesprächspartner gewesen sei und auch noch sein werde. Das Gespräch des thüringischen Landesbischofs mit Honecker vom 3. März wurde dann kurzfristig anberaumt. Über die zweistündige Begegnung gab es *keine gemeinsame Mitteilung* der Gesprächspartner. In einer Meldung der Nachrichtenagentur ADN hieß es, es sei zu einem „konstruktiven, sachlichen und freimütigen Gedankenaustausch über die in der Gegenwart anstehenden Aufgaben" gekommen. Daß jedenfalls von kirchlicher Seite freimütig und klar zur Sache gesprochen wurden, zeigt der vom Kirchenbund veröffentlichte Text der Ansprache von Landesbischof Leich beim Treffen mit dem Staatsratsvorsitzenden.

Leich bekannte sich zu den Grundsätzen des 6. März 1978, gleichzeitig machte er aber auf die Probleme aufmerksam, die gegenwärtig vielen DDR-Bürgern nicht nur in den Kirchen besonders auf den Nägeln brennen: Die Kriterien für Westreisen blieben im Dunkeln, häufig werde von der politischen Macht voreilig administriert: „Es beeinträchtigt das Klima des Vertrauens zwischen dem Staat und den Bürgern, wenn sie statt der erforderlichen Argumente lediglich die distanzierte Entscheidung der Macht erfahren und ihre Kritik sogleich als Ausdruck der Staatsfeindlichkeit gewertet wird." Als erwünschte Schritte nach vorne nannte der Kirchenbundsvorsitzende u. a. eine Begründungspflicht in Antragsverfahren jeglicher Art, die Einführung eines zivilen Wehrersatzdienstes und eine deutliche Aussage über die Chancengleichheit aller Bürger im Bildungsbereich.

Das Grundanliegen der evangelischen Kirchenführung in der DDR wurde in der Ansprache von Landesbischof Leich ebenso deutlich wie in einer Bilanz der Entwicklung seit dem 6. März 1978, die der frühere Magdeburger Landesbischof *Werner Krusche* im Auftrag des Kirchenbundes ausarbeitete: Die Kirche appelliert an den Staat, dem gewachsenen Selbstbewußtsein, dem Veränderungswillen in der DDR stärker Rechnung zu tragen, Freiräume für Kritik und eigenständiges Engagement zu öffnen, die es bislang nur in der Kirche gibt. Der Staat, so Krusche, werde in Zukunft mit der Existenz kritischer Gruppen rechnen müssen und er werde um der Bewältigung der immensen Zukunftsaufgaben willen gut tun, das offene Gespräch mit ihnen aufzunehmen und sie nicht ins Abseits zu drängen. Gleichzeitig machte Krusche deutlich, daß der Kirche die Rolle der „Schutzmantelmadonna" für solche Gruppen nicht auf Dauer zugemutet werden kann.

Nach der ADN-Meldung über das Gespräch vom 3. März hat Erich Honecker gegenüber dem Kirchenbundsvorsitzenden erklärt, die DDR betreibe keine Angelegenheiten der Kirche und dulde keine Diskriminierung christlicher Bürger. Zusagen bezüglich der von Landesbischof Leich vorgetragenen Wünsche und Vorschläge machte Honecker offenbar nicht. Man wird also weitere staatliche Signale abwarten müssen, etwa ob die zunächst zu- und dann wieder abgesagten Gespräche zwischen Staat und Kirche über Bildungs- und Wehrdienstfragen in absehbarer Zeit stattfinden. *ru*

Dämpfer

Auch bei der CSU fängt es an zu bröckeln

Ein verfrühtes politisches Frühlingsgewitter ist über den Freistaat Bayern oder vielmehr über seine vom Erfolg verwöhnte Regierungspartei niedergegangen. Bei den Teilkommunalwahlen am 6. März und bei einigen Stichwahlen am 20. März hat vor allem in einigen größeren Städten kräftig der Blitz eingeschlagen, aus Sicht der CSU jedenfalls. Die SPD dagegen hatte Anlaß zu Frühlingsgefühlen.

Weil die Bürger sich bei der Wahl ihrer Stadtoberhäupter nicht allein an Parteipräferenzen, sondern ebenso an der Persönlichkeit des jeweiligen Bewerbers und an lokalen Interessen und Besonderheiten orientieren, gehorchen Kommunalwahlen eigenen Gesetzen. Insofern darf man ihre Aussagekraft für die politischen Kräfteverhältnisse insgesamt sicher nicht überschätzen. Wenn freilich eine halbe Million Wähler in 24 Städten und Gemeinden eines Bundeslandes gleichzeitig ihre Bürgermeister wählen und dabei ein allgemeiner Trend erkennbar wird, verdient das über den Wahltag hinaus Beachtung.

Der Wahltag in Bayern zeigte: Die Union oder zumindest ihre bayerische Ausgabe, die sich gern als Schwesterpartei bezeichnet und als Stiefschwester aufführt, *hat Schwierigkeiten in den Städten.* Bei 10 von 12 Oberbürgermeisterwahlen gab es für den CSU-Bewerber entweder eine Niederlage oder gegenüber der letzten Wahl empfindliche Verluste. Am schlimmsten erwischte es die CSU in Oberfranken: In Bayreuth unterlag der Bundestagsabgeordnete *Ortwin Lowack,* der nach dem Wunsch von Franz Josef Strauß seinen Platz im Bundestag für den CSU-Finanzexperten *Reinhold Kreile* hätte freimachen sollen, dem SPD-Kandidaten *Dieter Mronz;* in Hof, 18 Jahre von einem CSU-Oberbürgermeister regiert, setzte sich der SPD-Bewerber mit 60 Prozent klar durch; in Bamberg wurde der CSU-Bezirksvorsitzende *Paul Röhner* zwar wiedergewählt, rutschte aber von 75 auf 53,4 Prozent. In Landsberg und Lindau, wo es zu einer Stichwahl kam, waren die CSU-Bewerber bereits im ersten Wahlgang ausgeschieden. Im oberpfälzischen Weiden behauptete sich der amtierende CSU-Oberbürgermeister, jedoch mit einem Minus von fast 16 Prozent.

Bei allen lokalen, personellen und tagesaktuellen Unwägbarkeiten ist an diesem Ergebnis ablesbar, daß auch der CSU die Wahlsiege nicht mehr in den Schoß fallen. Dabei müßte es für die CSU ein Warnzeichen sein, daß sie diesmal im Unterschied zur CDU bei den Landtagswahlen in Baden-Württemberg nicht nur unter dem

Hochburgen-Syndrom zu leiden hatte. Sie konnte darüber hinaus nicht an gute Ergebnisse auf traditionell für die Union schwierigem Terrain anknüpfen, wie es sie in zurückliegenden Wahlgängen gegeben hatte. Der scheinbar so erfolgreiche Sonderstatus der CSU innerhalb der Union schlägt sich offenbar nicht mehr ohne weiteres in Wählerstimmen nieder.

Es hat sich bestätigt, was Wahlforscher seit langem sagen: Bezüglich Ablehnung und Zustimmung seitens der Wähler sind sich CDU und CSU viel näher, als es letztere wahrhaben will. Auch muß allmählich die Frage gestellt werden, ob die Rauflust in Richtung Bonn nicht nur CDU-Wähler, sondern auch Anhänger der CSU vergrault. Schließlich sind auch am Bild der Bonner Koalition die CSU und ihr Vorsitzender nicht unmaßgeblich beteiligt.

Zweierlei wird sich die CSU jetzt überlegen müssen: Ob nicht an die Stelle der Attitüde des Schul- und Zuchtmeisters der Teamgeist treten muß, wenn sich die Aussichten der gesamten Union wieder aufhellen sollen, und ob sie genügend darauf bedacht ist, daß eine Partei attraktive – und das heißt meist auch: couragierte und selbständige – politische Persönlichkeiten braucht, und zwar nicht nur im lokalen Bereich, wenn sie absolute Mehrheiten halten oder erringen will. Ein volkstümlicher Bürgermonarch mit Höflingen tut's auf die Dauer nicht. *ko*

Grenzen

Prediger kandidieren für die US-Präsidentschaft

Am Abend des „Super-Dienstags" bei den Vorwahlen bzw. Parteiversammlungen zu den amerikanischen Präsidentschaftswahlen in 20 Bundesstaaten gehörten Prediger sowohl zu den Gewinnern als auch zu den Verlierern: Für den farbigen Baptisten *Jesse Jackson* war sein zweiter Platz nach dem Überraschungssieger *Albert Gore* und noch vor *Michael Dukakis* wie ein Sieg. Auch wenn dieser Bürgerrechtsaktivist auch diesmal nicht ins Weiße Haus einziehen wird, ja nicht einmal offizieller Kandidat der Demokraten bei der Wahl im November wird. Mit den Wahlmännerstimmen, die er bislang auf sich vereinigen konnte, lag er am Abend des 6. März – und zwar keineswegs abgeschlagen – bei den Demokraten nach Dukakis und Gore an dritter Stelle, so daß er bei der endgültigen Kandidatennominierung durch seine Partei einiges mitzureden haben wird.

Schon wegen des hohen Bevölkerungsanteils der Schwarzen in den Südstaaten, in denen am 8. März der Schwerpunkt der Vorwahlen lag, war ein gutes Abschneiden von Jackson erwartet worden. Dasselbe galt jedoch auch – freilich auf andere Weise – für den republikanischen Predigerkollegen *Marion (Pat) Robertson.* Dieser verfügt im Süden der USA über einen erheblichen Rückhalt in der Bevölkerung. Bis zum Beginn seiner Wahlkampagne hatte er ein Predigeramt der „Southern Baptist Church" inne, dem Inbegriff jener evangelikal und fundamentalistisch geprägten *Religion der Südstaaten.* Zu einer nationalen Figur wurde er durch das von ihm gegründete Fernsehsystem „Christian Broadcasting Network" (CBN), einer jener „elektronischen Kirchen", die zu einem bedeutenden politisch-gesellschaftlichen Faktor in den USA geworden sind.

Der Zeitpunkt für Robertsons Kandidatur für das höchste politische Amt der USA war so schlecht nicht gewählt. Immerhin gehörte der von den Fernsehsystemen und Kommunikationskonzernen der „electronic church" erreichte Teil der US-Bürger zum Rückgrat jener Reaganschen Revolution, die die Vereinigten Staaten in den letzten sieben Jahren von Grund auf verändern sollte. Von der Präsidentschaft Ronald Reagans erhoffte man sich einen Fortschritt im Kampf gegen das, was man als moralischen Niedergang und Folge eines falschen „säkularen Humanismus" ansieht: das Verbot des Schulgebetes, die Liberalisierung der Abtreibungsgesetzgebung, die Zunahme der Zahl von Ehescheidungen und unehelich geborenen Kindern, sexuelle Libertinage, Drogenmißbrauch, Pornographie, Kriminalität, Alkoholismus u. a. Sprachrohr dieser „Koalition der Unzufriedenen" ist seit Jahren die von einem weiteren baptistischen Fernsehprediger, *Jerry Falwell,* gegründete „Moral Majority".

Für diese Gruppen geht es bei der bevorstehenden Präsidentschaftswahl vor allem darum, das „Reagan gap" mit einem Mann ihres Vertrauens zu füllen. Denn selbst wenn sie im Grunde unzufrieden sind mit dem, was Reagan in den von ihnen urgierten Themen im Laufe seiner Amtszeit zu Wege gebracht hat, es gibt für sie keine Alternative. Robertson hätte für diesen Teil der Wählerschaft durchaus der richtige Mann sein können: Wenn sich da nicht als bislang aussichtsreichster Kandidat Vizepräsident *George Bush* als Verkörperung *reaganscher Kontinuität* anbieten würde.

Aber nicht nur eine Reihe unvorsichtiger politischer Äußerungen von Robertson scheinen so manche Anhänger der Republikaner davon überzeugt zu haben, daß das Erbe des jetzigen Präsidenten beim politischen Profi Bush besser aufgehoben ist. Seit langem zeigt die Szene der großen und erfolgreichen Fernsehprediger Krisenerscheinungen. Fernsehprediger der ersten Garnitur wie *Jim Bakker* und *Jimmy Swaggart* mußten ausgerechnet wegen Unregelmäßigkeiten in ihrem Sexualleben ihr Amt aufgeben bzw. büßten an Ansehen bei ihrer Anhängerschaft ein. Die Bäume der elektronischen Kirchen wachsen schon seit geraumer Zeit nicht mehr in den Himmel und folglich wird die Konkurrenz unerbittlicher. Außerdem nimmt seit längerem bereits die Zahl derjenigen zu, die bei aller Sympathie für die moralische Mission dieser Fernsehprediger vor einer allzu deutlichen Vermischung von Politik und Religion zurückschrecken.

Die Kandidatur von Robertson mutete zunächst als ein Beweis dafür an, wie stark dieser Typ von Religion in der US-Gesellschaft und wie groß ihr politischer Einfluß ist. In Wirklichkeit hat sie dessen Grenzen markiert. *nt*

Bundesrepublik: Neuordnung der Laienpredigt

Auf ihrer Frühjahrs-Vollversammlung in der letzten Februarwoche in Wiesbaden-Naurod (vgl. ds. Heft, S. 202) verabschiedete die Deutsche Bischofskonferenz eine „Ordnung des Predigtdienstes für Laien" sowie ein „Pastorales Wort", das den Gläubigen diese Ordnung erläutern und nahebringen soll. Beide Texte waren schon auf der Herbst-Vollversammlung des letzten Jahres (vgl. HK, November 1987, 513ff.) angekündigt worden. Damals war auch schon klar, wie die neue Ordnung für die Laienpredigt in den bundesdeutschen Bistümern in ihren Grundzügen aussehen würde: Entsprechend der Aufhebung des allgemeinen Predigtverbots für Laien in can. 766 des CIC die Zulassung der Laienpredigt in *Wortgottesdiensten*, aber keine Verlängerung der den deutschen Diözesen 1973 erstmals gewährten Erlaubnis, daß Laien in außerordentlichen Fällen auch in der *Eucharistiefeier* die Predigt halten dürfen. Diese bis zum Inkrafttreten des CIC befristete Ausnahmeregelung war durch dessen can. 767 § 1 hinfällig geworden, der bestimmt, daß die Homilie als Teil der Liturgie Priestern und Diakonen vorbehalten ist.

Laien dürfen ein „Geistliches Wort" sprechen

Die jetzt verabschiedete Ordnung (sie soll am 1. Mai dieses Jahres in Kraft treten) enthält in § 1 Absatz 1 die Predigterlaubnis für Laien: Sie können mit dem Predigtdienst beauftragt werden bei sonntäglichen Wortgottesdiensten ohne Priester, bei anderen Wortgottesdiensten und „im Rahmen der katechetischen Unterweisung der Gemeinde oder bestimmter Personengruppen". Die einschränkende Klausel der Richtlinien von 1974 („Wo kein Priester oder Diakon zur Verfügung steht, können die Bischöfe Laien mit der Predigt in Wortgottesdiensten beauftragen") ist weggefallen.

Die *Voraussetzungen* für die Beauftragung mit dem Predigtdienst sind in der neuen Ordnung genauer spezifiziert als in den Richtlinien von 1974. Gefordert werden jetzt Übereinstimmung von Leben und Glauben mit Lehre und Normen der Kirche, „gediegene Kenntnis" der Heiligen Schrift, der katholischen Glaubens- und Sittenlehre und Vertrautheit mit dem kirchlichen Leben sowie die „Befähigung, in Sprache, Ausdruck und Stimme eine wirksame Verkündigung des Wortes Gottes im öffentlichen Raum zu gewährleisten". Eigens erwähnt werden in der neuen Ordnung die *Gemeinde- und Pastoralreferenten*, die bisher wohl das Gros der „Laienprediger" stellen; bei ihnen werden die genannten Voraussetzungen als gegeben erachtet. Wie bisher kann für einzelne Anlässe der Pfarrer einen Laien mit dem Predigtdienst beauftragen und bedarf es für den längerfristigen oder regelmäßigen Predigtdienst einer bischöflichen Beauftragung.

Der Absatz 2 des Paragraphen 1 der neuen Ordnung lautet: „In den Fällen, in denen es nach dem Urteil des Diözesanbischofs notwendig ist, können katholische Laien (Männer und Frauen) mit dem Predigtdienst bei der Feier der Eucharistie beauftragt werden, und zwar im Sinne einer Statio zu Beginn des Gottesdienstes, sofern der Zelebrant nicht in der Lage ist, die Homilie zu halten und kein anderer Priester oder Diakon dafür zur Verfügung steht." Die mehrfachen Versuche der Deutschen Bischofskonferenz, in Rom eine Weitergeltung der bis zum Inkrafttreten des CIC befristeten Ausnahmeregelung für die Predigt von Laien in der Eucharistiefeier in außerordentlichen Fällen zu erreichen, haben schließlich diesen Kompromiß erbracht: Keine Predigt von Laien nach dem Evangelium, an der dafür liturgisch vorgesehenen Stelle, aber eine „Statio" von Laien zu Beginn der Messe. In einer ebenfalls auf der Vollversammlung verabschiedeten ergänzenden Regelung zur Ordnung des Predigtdienstes, die die Form dieser „Statio" näher festlegt, wird sie als „Geistliches Wort" bezeichnet. Es kann dieser Regelung zufolge zu einem Text aus dem Ordinarium oder der Tagesmesse hinführen oder auch an Zeiten des Kirchenjahres, besondere Anlässe oder an Zeichen und Vorgänge des liturgischen Geschehens anknüpfen.

Die Argumente von Würzburg sind nicht widerlegt

Eine befriedigende Lösung ist das zweifellos nicht. Entweder der für bestimmte Fälle mit der „Statio" in der Eucharistiefeier beauftragte Laie spricht nur eine kurze Einführung: dann ist schwer einzusehen, warum es dazu einen eigenen liturgischen Akteur braucht bzw. warum der Zelebrant nicht diese Einführung selber halten soll. Oder das einleitende „Geistliche Wort" nimmt die Ausmaße einer längeren Ansprache an: dann entstünde eine liturgietheologisch problematische Kopflastigkeit der Eucharistiefeier, würde deren Grundstruktur in Mitleidenschaft gezogen. Es wird auch den Gemeinden nur schwer zu vermitteln sein, warum der Laie u.U. ein (womöglich ausführliches) „Geistliches Wort" zu Beginn der Eucharistiefeier sprechen, nicht aber nach dem Evangelium eine Ansprache halten darf.

Daß nicht nur Liturgiewissenschaftler erhebliche Bedenken gegen die mühsam mit den römischen Kongregationen ausgehandelte Statio-Lösung haben, sondern auch Bischöfe die liturgischen Probleme dieser Regelung sehen, ist kein Geheimnis. Das „Pastorale Wort" geht gar nicht auf diesen Teil der neuen Ordnung für den Predigtdienst ein und bemerkt zur Revozierung der bisherigen deutschen

Ausnahmeregelung durch den CIC: „Die nun für die ganze Kirche gültige Regelung verlangt von uns allen die Bereitschaft, sie in kirchlichem Sinn anzunehmen." Wenn bei der weltweiten Neuregelung eine Sonderregelung für Deutschland, die ohnehin nur in außerordentlichen und von den Bischöfen eigens anerkannten Fällen Geltung gehabt habe, nicht verlängert werde, „kann das bei ruhiger Überlegung nicht als eine Mißachtung des Laienauftrags verstanden werden".

Eine teilweise Zurücknahme und Einschränkung des Laienauftrags zur Verkündigung bedeuteten aber schon die bischöflichen Regelungen von 1974 und das ihnen zugrunde liegende Reskript der Kleruskongregation, verglichen mit den Aussagen des Würzburger *Synodenbeschlusses* „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung". Auch die Würzburger Synode war in dem einschlägigen Passus davon ausgegangen, daß die Verkündigung eine Hauptaufgabe der geweihten Amtsträger bleibe, und daß diese durch die amtliche Beauftragung der Laien nicht ersetzt, sondern ergänzt werden solle. Dann hieß es aber: „Durch die Zuordnung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier im engeren Sinn ... ist zwar eine sichtbare, personale Einheit von Prediger und Vorsteher der Eucharistiefeier angemessen, aber nicht unbedingt notwendig; im übrigen ist nach der Lehre der Kirche bei Wahrung der besonderen Verantwortung des Amtes der Priester nicht allein, sondern die ganze Gemeinde unmittelbarer Träger der Verkündigung und des liturgischen Handelns."

Das „Pastorale Wort" der Bischöfe greift zwar auf den Synodenbeschluß zurück und stellt zu Recht fest, die Aufhebung des generellen Verbots der Laienpredigt im CIC entspreche einem Grundanliegen dieses Beschlusses. Auf seine differenzierte und theologisch schwerlich zu widerlegende Argumentation zugunsten der Predigt von Laien auch in der Eucharistiefeier geht der Text allerdings nicht ein. Im übrigen: Wenn die Notwendigkeit der personalen Einheit von Prediger und Vorsteher der Eucharistiefeier als Argument gegen die Laienpredigt strikt durchgehalten wird, gerät auch die vielfach übliche Praxis ins theologische Zwielicht, daß ein anderer als der zelebrierende Priester die Predigt hält. Auch der Diakon, dessen Predigt in der Eucharistiefeier nach dem CIC zulässig ist, hat ja nicht im selben Maß Anteil am amtlichen Verkündigungsauftrag der Kirche wie der Priester oder der Bischof.

Die neue Ordnung muß sich erst bewähren

In der Pressekonferenz im Anschluß an die Frühjahrs-Vollversammlung warnte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* von Mainz, vor einer *Verengung* des Blickwinkels in der Frage der Laienpredigt: Man solle nicht nur auf den Sonderfall der Predigt in der Eucharistiefeier schauen, sondern die positiven Möglichkeiten des Predigtdienstes von Laien sehen. Auch das „Pastorale Wort" bittet Priester und Laien, die seelsorglichen Möglichkeiten der jetzt geltenden Regelung aufzugreifen. Der Text erwähnt dazu eigens die in den letzten Jahrzehnten vielfach aus dem gottesdienstlichen Leben der Pfarreien verschwundenen Andachten: Auch solche Andachten mit ihren großen Gestaltungsmöglichkeiten böten manche Gelegenheiten für den „Dienst am Wort durch Laien". Hingewiesen wird auch (unter Aufnahme des Synodenbeschlusses) auf das Glaubensgespräch in Gruppen, auf vorbereitende Predigtgespräche und die Gestaltung von Gottesdiensten durch einzelne Gruppen der Gemeinde.

Sicher steht und fällt der Wert der Beteiligung von Laien an der Verkündigung nicht damit, daß sie in bestimmten Fällen auch in der Eucharistie als Prediger zu Wort kommen, zumal ja auch nirgendwo geschrieben steht, daß Laienpredigten schon eo ipso lebensnäher und geistlich ursprünglicher sein müssen als die von Priestern. Auch könnte die verstärkte Förderung von Wortgottesdiensten, in denen Laien nach der neuen Ordnung zur Predigt beauftragt werden können, das gottesdienstliche Leben in den Gemeinden zweifellos bereichern. Schließlich haben in den meisten Gemeinden Wortgottesdienste bisher noch keinen festen und eigenständigen Platz.

Wie die neue „Ordnung des Predigtdienstes von Laien" in den Bistümern und Gemeinden angenommen und umgesetzt wird, muß sich in den nächsten Monaten und Jahren zeigen. Das gilt für die Möglichkeiten der Laienpredigt im Gottesdienst, die sie in Fortsetzung und Bekräftigung der Richtlinien von 1974 und des Synodenbeschlusses festschreibt, nicht zuletzt aber auch für das in Ausnahmefällen erlaubte „Geistliche Wort" von Laien zu Beginn einer Eucharistiefeier. Es ist bedauerlich, daß sich die deutschen Bischöfe gezwungen sahen, eine gut begründete und pastoral sinnvolle Regelung auf dem Altar der neuen gesamtkirchlichen Normierung zu opfern bzw. einen unbefriedigenden Kompromiß in Kauf zu nehmen.

U. R.

Schweiz: Pfarreien ohne ortsansässige Pfarrer

In weiten Teilen Europas verändert sich das kirchliche Leben in den Gemeinden seit Jahren aufgrund der abnehmenden Zahl von im aktiven pastoralen Dienst stehenden Priestern, und für die Zukunft zeichnet sich eher eine weitere Zuspitzung der Lage ab. Dennoch weiß man bislang wenig darüber, wie sich dies Phänomen in den betroffenen Gemeinden konkret auswirkt: wie es um den Einsatz der Laien bestellt ist; wie neue Bezugsper-

sonen, also Diakone und Laienseelsorger, von den Gemeinden in ihrer neuen Funktion angenommen werden; welche Form der Sicherung der pastoralen „Versorgung" überhaupt sinnvoll ist; welche Chancen und Gefahren längere Pfarrvakanzen und die Form der „priesterlosen" Pfarrgemeinde mit sich bringen.

Im Auftrag der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz hat das *Schweizerische Pastoralsoziologische Institut* (SPI) in St. Gallen einen Versuch unternommen, sich auf diesem Gebiet einen ersten Überblick zu verschaffen (Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut [Hg.], Gemeinden ohne Pfarrer am Ort. Ergebnisse einer Untersuchung in Schweizer Pfarreien, Zürich 1987). Die Buchveröffentlichung enthält neben den Untersuchungsergebnissen eine von der Pastoralplanungskommission der Bischofskonferenz aufgrund dieser Ergebnisse erarbeitete Erklärung zum Thema („Lebendige Gemeinde in einer Übergangszeit"); außerdem kommentierende Beiträge von drei Pastoraltheologen *(Paul M. Zulehner, Leo Karrer, Ernst Spichtig)* sowie einen Beitrag des Leiters des Pastoralamtes der größten Diözese der Schweiz, des Bistums Basel, *Max Hofer,* zur Rolle von Pfarrverbänden.

Jede fünfte Pfarrei ohne einen Pfarrer am Ort

In ihrem Kern besteht die Untersuchung aus *Fallbeispielen* von Pfarrgemeinden, die über keinen ortsansässigen Pfarrer mehr verfügen. Die Ortsporträts gehen auf Gespräche zurück, die das SPI mit Hauptamtlichen und Laien an Ort und Stelle führte. Den Verfassern der Studie geht es nicht so sehr um eine wie immer geartete „objektive" Darstellung oder Beurteilung der Lage in der Kirche der *Schweiz,* sondern darum, am Beispiel von 13 als mehr oder weniger *gelungen* geltenden Fällen einen Eindruck von den Erfahrungen der betroffenen Gemeinden zu geben. Ergänzt werden diese Ortsporträts durch eine Reihe von Interviews mit Hauptamtlichen von Gemeinden, in denen die Entwicklung auf irgendeine Weise problematisch verlaufen ist. Dabei werden *verschiedenste Lösungstypen* auf diese Weise berücksichtigt: Pfarrgemeinden innerhalb von Pfarrverbänden bzw. solche mit Diakonen oder Pastoralassistenten als Bezugspersonen; von Nachbargemeinden oder Klöstern aus „mitbetreute" Pfarrgemeinden; Pfarrgemeinden mit längeren Pfarrvakanzen; Einrichtungen von neuen Seelsorgebezirken mit dafür zuständigen sogenannten „Seelsorger-Equipen" (im französischsprachigen Teil des Bistums Basel). Abgesehen vom französischsprachigen Jura handelt es sich ausschließlich um Beispiele aus der deutschsprachigen Schweiz. Die Größe der Gemeinden reicht vom Dorf mit wenigen hundert bis zur Großstadtpfarrei mit 12 000 Katholiken.

Zunächst gibt die Untersuchung einen Überblick über den Ausgangspunkt des Problems, den *Priestermangel.* Dieser wird mit Bedacht als „relativ" bezeichnet: zum einen deshalb, weil ein solcher statistischer Befund letztlich eine Frage der Interpretation sei: wer von Mangel spreche, gehe dabei immer auch von einem bestimmten Sollzustand aus; zum anderen stehe die Schweiz im europäischen Vergleich, vom Vergleich mit Ländern der Dritten Welt ganz zu schweigen, „relativ gut" da.

Dennoch: Die Zahl der Pfarrgemeinden ohne einen ortsansässigen Pfarrer hat sich in der Schweiz von 1970 bis 1985 kontinuierlich erhöht: von 156 (1970) über 173 (1975) und 252 (1980) auf 338 im Jahre 1985. Damit war 1985 jede *fünfte* Pfarrei betroffen. Den höchsten Anteil in der deutschsprachigen Schweiz hat das Bistum Basel mit 93 von insgesamt 533 Pfarreien (17 Prozent) im Jahr 1985. Sollte sich die Entwicklung nicht verändern, so wird es in der Schweiz im Jahr 2010 nur mehr rund 550 Diözesanpriester geben – 1985 waren es noch 1385. 1980 gab es in der Schweiz insgesamt ebenso viele Priester wie 1930 – allerdings bei knapp doppelt so vielen Katholiken. Durch den Einsatz von Laien wurde die Gesamtzahl der aktiven Seelsorger im wesentlichen gehalten. In Zukunft werden die zu erwartenden Zugänge an Laientheologen und Klerikern die Abgänge von Priestern nur knapp wettmachen können.

Gemeinden am eigenen Erhalt interessiert

Im Mittelpunkt der Situationsanalyse steht die Frage, inwieweit sich das *Gemeindebewußtsein* insgesamt verändert hat und wie sich die Laien auf die neu entstandene Lage eingestellt haben. Die Untersuchung belegt, daß sich das Bewußtsein, Gemeinde zu bilden und als solche auch zusammenzugehören, verstärkt habe. Angesichts des häufigen Pfarrerwechsels gewinne die Einstellung an Bedeutung, daß nicht das *Seelsorgepersonal* die Konstante des Gemeindelebens darstelle, sondern die *Gemeinde* selbst. Vor allem die *Kerngemeinde* setze sich verstärkt für Belange der Gemeinde ein, darunter besonders Frauen, z. T. auch Gemeindemitglieder, die der Kirche sonst eher kritisch gegenüberstehen.

Die Aktivierung der Laien gelinge stärker im *liturgischen* Bereich als etwa in der *Diakonie:* letztere werde von vielen nicht als „Hauptpfeiler" des Pfarrgemeindelebens angesehen (wenigstens teilweise dürfte dies auch daher rühren, daß etwa in ländlich strukturierten Gebieten Nachbarschaftshilfe selbstverständlich ist). An Orten, an denen die Gemeindeleitung de facto einem Pastoralassistenten übertragen wurde, kommen dagegen – so die Studie – die Laien teilweise weniger zum Zuge als anderswo: „Erst da, wo ein echtes Vakuum vorhanden ist oder wo bewußt ein anderer Umgang mit Laien gesucht wird, entsteht der nötige Freiraum, der die Laien aus der Reserve lockt."

Die vielen Detailbeobachtungen ergeben freilich ein wenig einheitliches Bild von der Lage dieser Gemeinden: Einerseits wird mehrfach die kirchliche Situation allgemein unter dem Eindruck des Priestermangels pessimistisch beurteilt – andererseits gewinnt man der gewandelten Lage vor Ort durchaus auch manches Positive ab, ohne nun partout aus der Not

eine Tugend zu machen: Geschätzt wird die größere Abwechslung bei der Gottesdienstgestaltung wegen des häufigeren Priesterwechsels. Pfarrvakanzen werden z. T. durchaus als *interessante* Zeiten erlebt. Die räumliche Distanz zum zuständigen Pfarrer wird stellenweise als durchaus vorteilhaft geschildert – der geringere persönliche Kontakt im alltäglichen Umgang miteinander wird andernorts als Nachteil empfunden. Spannungen können im übrigen dort entstehen, wo Gemeinden es nicht gewohnt sind, mit anderen Gemeinden zusammenzuarbeiten. Sie sind z. T. nicht nur am eigenen Erhalt interessiert, sondern achten sehr genau darauf, daß sie nicht schlechter behandelt werden als andere.

In vielen Gemeinden hat man das Gefühl, weithin *unvorbereitet* vor die neue Situation gestellt worden zu sein. Eine der Folgen davon: Laien, die anstelle von Priestern Gottesdienste leiten, werden z. T. nur mit Vorbehalten akzeptiert – etwas leichter haben es Diakone und Pastoralassistenten. Als Schwachstellen haben sich mancherorts die mangelnde Bereitschaft zur Zusammenarbeit unter den Beteiligten erwiesen, auch die Einstellung des Priesters zu der gefundenen Lösung sowie seine Bereitschaft, Verantwortung abzugeben.

Die unübertragbare Eigenverantwortung der Laien

Wortgottesdienste mit oder ohne Kommunionausteilung anstelle der sonntäglichen Eucharistiefeier werden an sich durchaus angenommen. Auf manche, gerade auch ältere Gemeindemitglieder, wirken sie dennoch irritierend; das frühere Verständnis der Sonntagspflicht steht ihrem Empfinden nach in einem deutlichen Kontrast zur heutigen Praxis. Daß Diakone und Pastoralassistenten zwar Wortgottesdienste leiten dürfen, Eucharistiefeiern aber nicht, trifft nicht selten auf Unverständnis – die Frage nach dem „vir probatus" und der „mulier probata" und damit nach den geltenden Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe ist oftmals unausweichlich (vgl. dazu den Beitrag von Max Hofer, S. 187).

Schon aufgrund der gewählten Methode kann die Untersuchung keine Repräsentativität beanspruchen – insofern muß man mit Verallgemeinerungen vorsichtig sein. Obendrein ist es notwendig, wie dies auch Zulehner und Karrer anmahnen, die größere kirchliche und theologische Perspektive nicht aus dem Blick zu verlieren. Manches mag als pragmatische Antwort auf eine konkrete Notlage verständlich sein, aber ist möglicherweise keine zukunftsträchtige Weiterentwicklung kirchlicher Praxis. Schon im Sprachmaterial schlägt sich in der Untersuchung noch vielfach ein Gemeindeverständnis nieder, nach dem die Gemeinde eigentlich immer noch nicht wirklich *Subjekt der Pastoral* ist. Mit dem Ersatz der Priester durch Diakone, Pastoralassistenten und andere Laien kann zwar vielleicht der kirchliche „Betrieb aufrechterhalten" (Zulehner), ja sogar modernisiert werden, aber die Kluft zwischen Klerus und Volk wird damit nicht unbedingt überwunden.

Bei aller festgestellten Bereitschaft der Laien zur Mitarbeit zeigt sich außerdem, daß es weiterhin an wirklicher Teilnahme in der Gemeinde mangelt (vgl. den Beitrag von Ernst Spichtig). Bemühungen der Hauptamtlichen, die Laien an eine verstärkte Partizipation heranzuführen, braucht es ebenso, wie auch auf seiten der Laien den Willen, diese wahrzunehmen. Seelsorger sehen sich z. T. zeitlich überfordert. Und Laien haben sich daran gewöhnt, auch in der Kirche Dienstleistungen arbeitsteilig in Anspruch zu nehmen. Die Erklärung der Pastoralplanungskommission hält daher als Zielperspektive fest: „Die in den letzten Jahren zur Domäne der Amtsträger (Klerus) gewordene Kirche muß wieder *Volk Gottes* werden. Für die christliche Gemeinde bedeutet das, daß alle Getauften, gemeinsam und jeder einzelne in unübertragbarer Eigenverantwortung das kirchliche Leben mitgestalten dürfen und sollen."

Durch die Untersuchung könnte der Eindruck entstehen, es bestehe erwiesenermaßen eine strikte Kausalität zwischen dem Weggang der Pfarrer und der zunehmenden Mitarbeit der Laien, und – umgekehrt – der Ersatz der Pfarrer durch Diakone und Pastoralassistenten verhindere eine Selbstbesinnung der Laien auf die aktive Rolle in der Kirche. Für eine solche Verallgemeinerung dürfte nicht nur die Basis der Untersuchung zu schmal sein, gegen sie sprechen auch frühere Befunde (vgl. den Beitrag von Leo Karrer, S. 233). Einen guten Seelsorger erkennt man gerade daran, inwieweit es ihm gelingt, die Laien anzuregen zum eigenverantwortlichen Mittun und diese nicht zu verdrängen. Ebensowenig wie die Abwesenheit eines hauptamtlichen Seelsorgers notwendigerweise die Aktivierung von Laien nach sich zieht, muß die Präsenz von hauptamtlichen Laien daran hindern, selbständig zu werden.

Angst vor unangenehmen Antworten?

Die Pastoralplanungskommission konzentriert sich denn auch bei den Postulaten, die sie ihrerseits aus der Untersuchung folgert, auf die Konkretisierung des Übergangs von der *versorgten* Gemeinde zur *mitsorgenden* Gemeinde: Entdeckung der vielfältigen Charismen der Gemeindemitglieder; Förderung der ehrenamtlichen Arbeit; Stärkung der Teilnahmemöglichkeiten aller Gemeindemitglieder, wozu auch die Weiterentwicklung der Räte in Richtung *synodale Verantwortung* gehöre; in den Gemeinden solle ein Klima geschaffen werden, in dem eine Vielfalt von Gruppen, Arbeitskreisen und „Gemeinschaften" Platz haben. Letzteres soll auch verhindern, daß zwar die Mitarbeit einer Kerngemeinde gefördert wird, aber den vielen außerhalb dieses Kreises der Zugang zum Gemeindeleben versperrt wird. Die Verantwortung für gesellschaftliche Aufgaben dürfe im übrigen nicht vernachlässigt werden. Man möchte einer kirchlichen *Binnenorientierung* entgegenwirken.

Die Möglichkeiten einer Untersuchung dieses methodischen Typs sind

begrenzt. Es werden z. T. mehr Fragen angerissen, als beantwortet bzw. zu Ende gedacht werden. Das Nebeneinander von Befragung der Gemeinden und angehängten pastoraltheologischen Reflexionen erleichtert nicht die Lektüre. Das Thema jedenfalls ist alles andere als ausgeschöpft. So wüßte man z. B. gerne etwas Genaueres darüber, wie sich das Phänomen der Pfarreien ohne Pfarrer am Ort schon rein quantitativ zwischen Stadt und Land verteilt. Man darf gespannt sein, wann sich auch andere Ortskirchen an die Aufarbeitung der Erfahrungen solcher Gemeinden machen. Daß dies bislang nur vereinzelt geschieht, hat wohl auch mit der Angst vor möglicherweise unangenehmen Antworten zu tun. Derweil begnügen sich viele damit, erwartungsvoll auf die Entwicklung der Statistik der Priesterweihen zu starren und ansonsten den Mangel so unauffällig wie möglich und zu Lasten der Gemeinden zu verteilen. *K. N.*

Holland: Wie stehen Frauen zur Kirche?

„Zumindest in den westlichen Industriegesellschaften zeigt sich eine rapide Abnahme der Identifikation der Frauen mit der Kirche". Mit dieser Feststellung leiteten die deutschen Bischöfe den Abschnitt ihrer Stellungnahme zu den „Lineamenta" für die Bischofssynode 1987 ein (vgl. HK, Juli 1986, 323–313), der sich mit dem Thema Frau in der Kirche befaßt. Es sei ein unübersehbares Krisensymptom, so hieß es weiter, wenn sich in der Bundesrepublik nach entsprechenden Umfragen im Lauf der letzten Jahre die Zahl der Frauen, die sich am kirchlichen Leben beteiligten, um die Hälfte verringert habe. Auf diesem Hintergrund kann ein Blick über den Zaun hilfreich sein: In den *Niederlanden* wurde im Auftrag des „Katholischen Rates für Kirche und Gesellschaft" vom „Katholischen Sozialkirchlichen Institut" (KASKI) eine Untersuchung über das Verhältnis katholischer Frauen zur Kirche durchgeführt, deren Ergebnisse jetzt vorliegen (Vrouw en kerk. Een onderzoek naar de relatie van de Nederlandse katholieke vrouwen met de kerk. Amersfoort/Leuven 1987).

Grundlage der Untersuchung war eine schriftlich durchgeführte *Umfrage bei Frauen aus zwölf niederländischen Pfarreien.* Zur Gewinnung von Vergleichsmaterial wurde fast die gleiche Frageliste auch Männern aus diesen Pfarreien vorgelegt; mit einigen der beteiligten Frauen wurden außerdem ausführliche Interviews geführt. Die zwölf Pfarreien wurden nach den drei Kriterien Pfarreigröße, Ortsgröße und Kirchenbesuch so ausgewählt, daß sie in diesen Hinsichten für den niederländischen Katholizismus repräsentativ sind; es wurden alle Bistümer und alle Landesteile berücksichtigt. Die Auswahl der befragten Frauen erfolgte als unspezifizierte Stichprobe aus den Karteien der zwölf Pfarreien. Von den 1691 auf diese Weise ausgesuchten Frauen kamen 607 für die Auswertung brauchbare Fragebögen zurück. Sie bildeten die Basis für die Untersuchung.

Erhebliche Unterschiede zwischen den Altersgruppen

Befragt wurden Frauen zwischen 18 und 75 Jahren. Die einzelnen Altersgruppen waren etwa gleich stark vertreten. Bei der Hälfte handelte es sich um „Nur"-Hausfrauen, 62 Prozent gaben den Volksschulabschluß als höchsten erreichten Schulabschluß an. Bei der Frage nach der Parteipräferenz ergab sich ein deutliches Übergewicht der christlich-demokratischen CDA (bei allen Frauen 47, bei den über 60jährigen 68, dagegen bei den unter 30jährigen nur 20 Prozent). 51 Prozent der Frauen gaben an, sie stünden der Frauenemanzipation mit Sympathie gegenüber; 26 Prozent erklärten, daran kein Interesse zu haben und sieben Prozent (bei den unter 30jährigen 13 Prozent), sich aktiv für die Frauenemanzipation zu engagieren. Vierzehn Prozent aller befragten Frauen schätzten sich selber als „progressiv" ein, 29 Prozent als „konservativ".

In die Umfrage einbezogen waren Fragen nach der Beteiligung der Frauen am kirchlichen Leben, nach ihren Erfahrungen mit der Kirche und nach ihrer religiösen Praxis. 41 Prozent der Befragten gaben an, am Wochenende regelmäßig den *Gottesdienst* zu besuchen: Von den unter 30jährigen 10 Prozent, dagegen von den über 60jährigen 63 Prozent (zum Vergleich: 1985 lag der Gottesdienstbesuch aller niederländischer Katholiken bei 17,5 Prozent). Bei der Frage nach der *kirchlichen Trauung* waren die Unterschiede zwischen den Altersgruppen längst nicht so gravierend. Der Prozentsatz der kirchlich Getrauten steigt von 90 Prozent bei den unter 30jährigen auf 99 Prozent bei den über 60jährigen. Allerdings erklärten nur 67 Prozent der jüngsten Altersgruppe, sie würden sich, ständen sie jetzt vor der Entscheidung, kirchlich trauen lassen. 21 Prozent der Frauen gaben an, zum gegenwärtigen Zeitpunkt aktiv in der Kirche mitzuarbeiten (der höchste Prozentsatz lag hier mit 29 Prozent bei den 40- bis 50jährigen, bei den unter 30jährigen waren es 9 Prozent).

Besonders große Differenzen zwischen den Altersgruppen zeigten sich bei der Antwort auf die Frage, wie stark man sich mit der katholischen Kirche in den Niederlanden verbunden fühle: Nur 4 Prozent der unter 30jährigen Frauen antworteten mit „Stark / sehr stark verbunden", 44 Prozent mit „mäßig" und 52 Prozent mit „überhaupt nicht" (Bei den 40- bis 50jährigen waren es 35, 49 und 16 Prozent, bei den über 60jährigen 48, 39 und 13 Prozent). Insgesamt 33 Prozent der Frauen antworteten mit Ja auf die Frage, ob sie sich für die Entwicklungen in der niederländischen Kirche interessierten, 21 Pro-

zent mit Nein. Den Frauen wurde auch die Frage vorgelegt, ob ihre Verbindung zur Kirche im Vergleich zu früher verändert habe: Insgesamt 11 Prozent gaben an, die Verbindung sei stärker, 47 Prozent, sie sei schwächer geworden.

Wenig Zustimmung zur kirchlichen Sexualmoral

Mehrere Fragen galten der Haltung der Frauen gegenüber der kirchlichen Sexualmoral. Auf die allgemeine Frage: „Finden Sie, daß man sich an kirchliche Vorschriften zur Sexualität halten muß?" antworteten insgesamt 6 Prozent der Frauen mit Ja, 38 Prozent mit „hängt von der Situation ab" und 53 Prozent mit Nein (bei den unter 30jährigen lauten die Prozentzahlen 2, 19 und 79; bei den 40- bis 50jährigen 5, 44 und 49; bei den über 60jährigen 18, 50 und 23). Bei der Frage: „Nehmen Sie an, Sie haben zwei oder drei Kinder und finden das genug. Wie würden Sie dann verhindern, daß weitere Kinder kommen?" ergab sich folgendes Ergebnis: Insgesamt 28 Prozent nannten die Pille, zehn Prozent periodische Enthaltsamkeit, 35 Prozent die Sterilisierung von Mann oder Frau. Den kirchlichen Standpunkt zur *Abtreibung* teilen nach der Umfrage 29 Prozent der Frauen; 18 Prozent waren mit ihm generell nicht einverstanden, für etwa die Hälfte hängt das Urteil über eine Abtreibung von den Umständen ab. Mit der kirchlichen Haltung gegenüber der *Homosexualität* erklärten sich dagegen nur 11 Prozent einverstanden, während sich 64 Prozent dagegen aussprachen. 14 Prozent der Frauen bejahten die Frage, ob die Ehe in jedem Fall unauflöslich sei, für 56 Prozent hängt das Urteil darüber von der Situation ab.

Gefragt wurde auch nach positiven oder negativen Erfahrungen mit der Kirche: Der allergrößte Teil der Frauen (72 Prozent) gab an, weder positive noch negative Erfahrungen mit der Kirche gemacht zu haben; 7 Prozent gaben positive, 8 Prozent negative und 13 Prozent sowohl positive wie negative Erfahrungen zu Protokoll. Auf die Frage, ob Frauen in der katholischen Kirche zurückgesetzt würden, antworteten 24 Prozent mit „Ja", 32 Prozent mit „Nein" und 44 Prozent mit „in mancher Hinsicht". Allerdings gaben nur zwei Prozent der Befragten an, sie fühlten sich persönlich in der Kirche zurückgesetzt, während 86 Prozent auf diese Frage mit Nein antworteten.

Die Umfrage ergab im Blick auf die *religiöse Praxis,* daß 58 Prozent der befragten Frauen regelmäßig beten (bei den unter 30jährigen 34, bei den über 60jährigen 76 Prozent); 8 Prozent gaben an selten oder nie, 25 Prozent ab und zu zu beten. 18 Prozent gaben an, mit anderen regelmäßig über religiöse Dinge zu sprechen, 64 Prozent ab und zu und 18 Prozent selten oder nie. Bei der Frage nach dem Gottesbild (es wurden sechs Definitionen vorgelegt) entschieden sich die meisten Frauen (46 Prozent) für „Gott, der hilft"; auf dem zweiten und dritten Platz rangierten „Gott, eine Kraft in mir" (37 Prozent) und „Gott, der Schöpfer" (35 Prozent). Im Vergleich mit der parallel durchgeführten Umfrage bei Männern aus den zwölf Pfarreien zeigte sich in diesem Punkt ein Unterschied: Bei den männlichen Befragten ergab sich die höchste Zustimmung zu „Gott, der Schöpfer" (44 Prozent), an zweiter Stelle folgte „Gott, tragender Grund" (40 Prozent).

Junge Frauen sind am distanziertesten

Ansonsten ergab der Vergleich der Resultate der Frauen- mit denen der Männerumfrage in den meisten Punkten nur geringe Unterschiede. Die Auswertung kommt zu dem Schluß, man könne in bezug auf kirchliches Verhalten und Einstellung zur Kirche von Männern und Frauen nicht als von zwei ganz und gar unterschiedlichen Gruppen sprechen. Wahrscheinlich sei die Bindung der Männer an die offizielle Kirche ein wenig stärker: sie zeigen eher als Frauen Interesse für Entwicklungen in der katholischen Kirche der Niederlande und für die Weltkirche, sind aber in geringerem Maß aktiv in der Kirche engagiert. Junge Männer stünden der Kirche aber noch distanzierter gegenüber als Frauen des gleichen Alters.

In ihrer Schlußbetrachtung unterscheiden die Bearbeiter der KASKI-Untersuchung *vier Gruppen* bei den befragten Frauen: Eine verschwindend kleine Minderheit von voll und ganz mit der Kirche identifizierten Frauen, die große Mehrheit (75 bis 80 Prozent), die mehr oder weniger selbstverständlich mit der Kirche verbunden ist, manche Elemente kirchlicher Lehre und Praxis akzeptiert, andere dagegen nicht. Bei dieser partiellen Identifikation und nicht zu kritischen Haltung gibt es, so die Untersuchung, sehr viele Schattierungen und Nuancen. Eine dritte Gruppe von 5 bis 10 Prozent identifiziere sich partiell mit der Kirche, aber auf eher kritische Art und Weise: „Es sind diese Frauen, die sich in Kirche und Gesellschaft gegen das traditionelle Rollenverständnis wehren und für eine eigenständige und vollwertige Position der Frauen votieren" (S. 160). Als vierte Gruppe bleiben Frauen, die sich nicht mehr als katholisch betrachten.

Das deutlichste Ergebnis der Untersuchung – die Autoren machen selber darauf aufmerksam – ist sicher die *Zäsur zwischen den Generationen:* Die Werte für die jüngeren Frauen unterscheiden sich praktisch durchgehend von denen für die älteren Frauen wie auch schon für die Frauen mittleren Alters. Das zeigt sich nochmals bei den Antworten auf die Frage, ob man sich für gläubig halte: Es antworteten 43 Prozent der unter 30jährigen, 59 Prozent der 30- bis 40jährigen und 74 Prozent der über 60jährigen mit Ja. Als nicht gläubig stuften sich 23 Prozent der unter 30jährigen ein; in der nächsten Altersgruppe waren es nur 6 Prozent. Damit bestätigt die niederländische Untersuchung Beobachtungen aus anderen Ländern, nicht zuletzt der Bundesrepublik: „Keine Gruppe ist uns gegenwärtig fremder als die Gruppe der jungen Frauen" – so Bischof *Karl Lehmann* in einem HK-Interview vor der Sondersynode von 1985 (vgl. HK, November 1985, 521). *U. R.*

Spanien: Interdisziplinäres Kolloquium über Bischofskonferenzen

Vom 3. bis 8. Januar fand in Salamanca ein internationales Kolloquium über die „Natur der Bischofskonferenzen" statt, an dem etwa fünfzig Wissenschaftler, vor allem Theologen und Kirchenrechtler, teilnahmen. Zu den vierundzwanzig Referenten gehörten auch Vertreter der orthodoxen, anglikanischen und lutherischen Kirchen, die Sekretäre des Rats der europäischen Bischofskonferenzen und der spanischen Bischofskonferenz sowie zwei Soziologen. Nicht weniger als sieben katholische Universitäten (Eichstätt; Gregoriana Rom; Institut Catholique Paris; Pontificia Salamanca; Catholic University of America, Washington; St. Pauls, Ottawa) traten gemeinsam als Veranstalter auf. Die organisatorische Vorbereitung lag in den Händen des Dogmatikers *Hervé Legrand* (Paris), des Kanonisten *Julio Manzanares* (Salamanca) und des Kirchenhistorikers *Antonio García y García* (Salamanca).

Der Anstoß: die Bischofssynode von 1985

Den Anstoß zur Vorbereitung des Kolloquiums bildete das Schlußdokument der Außerordentlichen Römischen Bischofssynode von 1985, in dem u. a. ein vertieftes Studium des theologischen Status der „für die gegenwärtige Pastoral der Kirche nützlichen, ja notwendigen" Bischofskonferenzen, insbesondere auch der Frage der Lehrautorität, empfohlen wurde. Aufgenommen wurde auch eine zweite Empfehlung dieses Schlußdokumentes, nämlich das Studium der Frage, ob und in welchem Sinne das *Subsidiaritätsprinzip* auch in der Kirche angewendet werden könne. Beide Fragen hängen insofern zusammen, als sich aus der Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips auch Schlußfolgerungen hinsichtlich des Verhältnisses von Bischofskonferenzen und Heiligem Stuhl einerseits und von den Einzeldiözesen zu den Bischofskonferenzen andererseits ergeben können.

Die Konferenz wurde sehr sorgfältig vorbereitet und hat diese Fragestellungen auch aus verschiedenen Perspektiven gründlich erörtert. Hilfreich waren hierbei insbesondere die zu zentralen Problemen eingeplanten Gruppendiskussionen in sprachlich homogenen Gruppen, deren Ergebnisse in Thesenform protokolliert und mit den Referaten veröffentlicht werden sollen. Die Referate, Korreferate, Plenums- und Gruppendiskussionen brachten eine große Vielfalt an Gesichtspunkten zur Sprache, doch ergab sich in den zentralen Fragen ein *überraschendes Maß an Konvergenz* unter den Teilnehmern. Es ist naturgemäß schwierig, solche nicht bis in begriffliche Details gehende Übereinstimmungen zu formulieren. Dennoch sei versucht, im Vorgriff auf die noch in diesem Jahr zu erwartende Veröffentlichung der Verhandlungen (in französisch, spanisch, englisch, italienisch und möglicherweise auch auf deutsch) ein knappes inhaltliches Resümee zu ziehen.

Auch wenn die Bischofskonferenzen eine spezifisch neuzeitliche, sich an die Formierung größerer politischer Räume anlehnende Form bischöflicher Kollegialität sind, so stehen sie doch in einer langen synodalen Tradition seit frühchristlicher Zeit. Diese wurde einleitend in Referaten von Professor *Hermann Josef Sieben* (St. Georgen, Frankfurt) und Professor *Antonio García y García* (Salamanca) vergegenwärtigt. Insofern sind die Bischofskonferenzen nichts grundsätzlich Neues für die Kirche, sie stellen vielmehr eine bestimmte Form der Vergemeinschaftung der Ortskirchen (Diözesen) dar.
Nachdrücklich wurde der ekklesiologische Charakter der Bischofskonferenzen im Gefolge der Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils betont: Die Gemeinschaft der Bischöfe hat ihr *theologisches Fundament* in der Sakramentalität des Bischofsamts und der *Gemeinschaft der Ortskirchen,* nicht in der bloßen Zweckmäßigkeit kollegialer Zusammenkünfte. Der praktische Grund für die Schaffung intermediärer Strukturen zwischen Ortskirche und Universalkirche liegt in der Ähnlichkeit kultureller und evtl. politischer Gegebenheiten in bestimmten Regionen, welche gleichzeitig in ihrer Vielfalt charakteristische Differenzen der Glaubenssituation und der Evangelisationsbedingungen im Rahmen der Universalkirche konstituieren. Diese reale, aber auch strukturierte Vielfalt setzt einer sinnvollen Zentralisierung von Entscheidungsbefugnissen auf der Ebene der Universalkirche praktische Grenzen.

Bischofskonferenzen sind mehr als Zweckgebilde

Sie ermöglicht gleichzeitig *Gemeinsamkeiten der pastoralen Situation mehrerer Ortskirchen,* so daß durch die gemeinsame Beratung der Bischöfe das Hirtenamt und die Aufgabe der Evangelisation wirksamer erfüllt werden können. Insofern als somit intermediäre Vergemeinschaftungsformen regionaler Kirchen für die Evangelisation notwendig sind, können Regionalsynoden, Patriarchate oder Bischofskonferenzen nicht als bloße Zweckgebilde betrachtet werden. Auch wenn sie in ihrer historischen Form wandelbar und daher zur Disposition kirchenrechtlicher Regelungen stehen, sind sie ihrem Grunde nach doch ebenso Ausdruck der göttlich gewollten communio ecclesiarum. So etwa ließen sich die an die Referate der Professoren *Angel Antón* (Rom) und *Jean-Marie Tillard* (Ottawa) anschließenden, überraschend konvergenten Diskussionen zu dieser Thematik zusammenfassen, welche zweifellos zu den intellektuellen Höhepunkten des Kolloquiums gehörten.

Die Erörterung der Frage nach der *Lehrautorität der Bischofskonferenzen*

barg nach diesen grundsätzlichen Klärungen ein geringeres Maß an Brisanz. Das Hauptreferat von Prof. *Julio Manzanares* (Salamanca) enthielt u. a. eine gründliche Untersuchung der Vorgeschichte von can. 753 des neuen CIC, welcher die Lehrautorität der „coniunctim" in der Konferenz handelnden Bischöfe feststellt. Wie auch im Korreferat von Prof. *Ricardo Blasquez* (Salamanca) wurde in den Diskussionen der Sprachgruppen die theologische Begründung einer spezifischen, jedoch nicht unfehlbaren Lehrautorität der Bischofskonferenz bejaht, insoweit diese als Kollegium einmütig handelt und eine entsprechende Autorität beansprucht. Gleichzeitig wurden aber auch die Grenzen betont: Keine besondere Lehrautorität können die vielfältigen Äußerungen von Organen und Kommissionen einer Bischofskonferenz beanspruchen. Derartige Beratungen unter Einschluß von Experten und u. U. unter Heranziehung von Vertretern diözesaner Gremien sind zwar außerordentlich nützlich, da sie das kompetentere Studium angehender Fragen ermöglichen. Aber bei zu vielen Fragen und Problemen, die die Gemeinschaft der Gläubigen betreffen und beschäftigen, ist schon von der Natur der Sache her keine Einmütigkeit zu erwarten. Deutlich wurde überdies die Warnung ausgesprochen, daß Bischofskonferenzen und ihre Gremien durch eine all zu große Häufigkeit von Verlautbarungen in Gefahr stehen, deren Gewicht zu entwerten.

Regulativ zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung

Daß das erstmals in der Enzyklika ‚Quadragesimo Anno' (1931) für das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Individuum formulierte Subsidiaritätsprinzip zumindest in analoger Form auch auf die Sozialgestalt der Kirche anwendbar ist, erscheint seit der ersten diesbezüglichen Äußerung Pius' XII. (1946) selbstverständlicher Ausgangspunkt zahlreicher Äußerungen von drei Päpsten, von zahlreichen Bischöfen auf dem Konzil und auf verschiedenen Bischofssynoden und nicht zuletzt als expliziter Grundsatz bei der Revision des kirchlichen Gesetzbuchs CIC; erst auf der Bischofssynode von 1985 wurde seine Anwendbarkeit von einigen Angehörigen der römischen Kurie in Frage gestellt. Dies verdeutlichte eine umfassende Aufarbeitung der Diskussion durch Prof. *Joseph A. Komonchak* (Washington). Daß es hier wohl weniger um einen Prinzipienstreit als um den Unmut geht, der aus der durch die modernen Kommunikationsmittel möglich gewordenen, immer intensiveren Zentralisierung der Römischen Kirche und den Reaktionen der Regional- und Ortskirchen darauf erwächst, machten soziologische Analysen von Prof. *Liliane Voyé* (Louvain) und dem Berichterstatter deutlich. Die eigentliche Problematik scheint nicht im *Grundsatz der Subsidiarität,* sondern in seiner Anwendung zu liegen. Wird er jedoch mit O. v. Nell-Breuning primär als Beweisregel verstanden – die höherrangige Instanz hat ihre Zuständigkeit zu begründen, im Zweifel ist die kleinräumigere und individuumsnähere Instanz zuständig –, so erscheint das Prinzip auch unter komplexen Bedingungen gleichzeitiger Zentralisierung und Dezentralisierung anwendbar.

Die ökumenische Dimension der Problematik stand im Zentrum des letzten Verhandlungstages. Die Referate des lutherischen Bischofs von Oslo, *Andreas Aarflot,* des Metropoliten von Pergamon, *Jean Zizoulas* und des anglikanischen Kanonikus *Roger Greenacre* (Chichester) boten differenzierte Kommentare zu den Beratungen und machten insbesondere deutlich, wie sehr das den Diskussionsergebnissen zugrunde liegende Verständnis der Universalkirche als einer communio ecclesiarum eine Annäherung der nicht-römischen Kirchen erleichtert. *F. X. K.*

Pragmatismus statt Ideologien

Frankreich vor den Präsidentschaftswahlen

Am 24. April findet in Frankreich der erste Wahlgang der Präsidentschaftswahlen statt, zwei Wochen später folgt am 8. Mai die Stichwahl zwischen den beiden bestplazierten Kandidaten. Unser Pariser Mitarbeiter Alfred Frisch skizziert die gegenwärtige politisch-ideologische Stimmungslage in unserem Nachbarland und die Positionen der Parteien und Kandidaten im Präsidentschaftswahlkampf.

Der Wahlkampf findet diesmal in einem völlig anderen Klima statt als 1981. Damals stand nach den Ankündigungen der beiden maßgebenden Kandidaten, des erfolgreichen *François Mitterrand* und des unterlegenen früheren Staatschefs *Valéry Giscard d'Estaing,* das französische Gesellschaftssystem auf dem Spiel. Der Sieg des Sozialisten Mitterrand beendete nicht nur eine 23jährige ununterbrochene Periode der Macht der Gaullisten und ihrer mehr oder weniger liberalen Koalitionspartner, die nach den Vorstellungen Giscard d'Estaings Frankreich in der Mitte regieren sollten, sondern war darüber hinaus der Beginn einer neuen Epoche des humanistischen Sozialismus französischer Prägung. Das Schwergewicht lag deutlich bei der *sozialistischen Doktrin.*Wenn auch etwas

unklar definiert, verband sie den Wunschtraum vom neuen Menschen mit einer kraftvollen staatlichen Ordnung, die ein Höchstmaß sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit mit einem nicht geringeren Maß individueller Freiheit zu vereinbaren versprach. Die wichtigsten der über hundert Programmpunkte des Kandidaten Mitterrand waren massive staatliche Interventionen zur Verringerung der Arbeitslosigkeit, der Aufbau einer gemischtwirtschaftlichen Ordnung durch die Verstaatlichung der großen Industrie- und Finanzgruppen, die zunehmende Beteiligung der Arbeitnehmer an der Führung der Betriebe, die Verstaatlichung der religiösen Schulen, die Organisation der Freizeit durch Förderung des Vereinswesens und ähnliches mehr.

Die Gegenseite fühlte sich zur Verteidigung der bestehenden und in ihrer Optik bedrohten Gesellschaftsordnung verpflichtet, wobei sie versuchte, ihr einen sozialeren Anstrich zu geben. Der *sozialistischen Reformwelle* setzte sie das in Frankreich stets eher Theorie gebliebende liberale Glaubensbekenntnis entgegen und stellte weniger Staat in Aussicht, nachdem sie selbst den Dirigismus auf die Spitze getrieben hatte. Die Sozialisten verhielten sich nicht weniger paradox: Ihrer Tradition gemäß verkündeten sie die Zurückdrängung der Staatsautorität durch Dezentralisierung, vermehrte Eigenverantwortung der Bürger und Ausweitung des Freiheitsraumes, ihr Programm mußte jedoch die Allmacht des Staates noch steigern, zumal die Einstellung von 200 000 zusätzlichen Beamten ihre wichtigste Sofortmaßnahme gegen die Erwerbslosigkeit war. Es standen sich zwei Welten, zwei Ideologien gegenüber, die sich gegenseitig leidenschaftlich bekämpften.

Das politische Klima ist entideologisiert

All dies ist heute für viele Wähler völlig überholt. Ideologie und Leidenschaft sind aus der politischen Landschaft verschwunden. Der sich selbst noch als Sozialist bezeichnende Soziologe *Alain Touraine* spricht von einer massiven Zurückweisung der Politik, die die Franzosen nur noch sehr beschränkt beschäftigte. Nach einer von der linken Wochenzeitung „Nouvel Observateur" veröffentlichten Meinungsbefragung stellten 91% der erfaßten Franzosen in einer Werteliste die Familie an die Spitze. Für die Arbeit sprechen sich 75% aus, für die Ehe 73%, für das Vaterland 70%, für die Religion immerhin noch 50%, für politische Ideale dagegen nur 35%. 91% haben zu den Ärzten Vertrauen, 80% zu den Lehrern und den Gendarmen, aber nur 24% zu den politischen Parteien. Wenn auch derartige *Sondierungen der Volksseele* mit Vorbehalt aufgenommen werden müssen, geben doch die genannten Zahlen in großen Zügen die allgemeine Stimmung wieder.

Es wäre allerdings falsch, vom Fehlen politischer Leidenschaften in diesem Wahlkampf auf Interesselosigkeit der Bürger zu schließen. Nach den bisherigen Umfragen ist erneut mit einer recht hohen Wahlbeteiligung zu rechnen. Die Beteiligung vorwiegend in kleineren Provinzstädten an improvisierten und nicht von den Apparaten mit großen Werbetrommeln und Buskolonnen inszenierten Wahlversammlungen ist durchaus befriedigend. Die Bürger wollen sich informieren, sie hören zu, spenden nur spärlich Beifall und stellen kaum Fragen. Die Spekulationen und hintergründigen Erwägungen der sich häufig im Kreise drehenden politischen Welt des Pariser Mikrokosmos lassen sie allerdings völlig gleichgültig. In ihrem Alltag nimmt die Politik nur einen bescheidenen Raum ein.

Die Kandidaten tragen dieser *Entideologisierung des politischen Klimas* sorgfältigst Rechnung. Als im Februar die sozialistische Lehrergewerkschaft auf ihrem Jahreskongreß ihrer langen Tradition gemäß wieder gegen die staatliche Finanzierung der privaten, vorwiegend katholischen Schulen Stellung nahm, wurde sie sofort von der Partei zurückgepfiffen, denn ein Wiederaufleben des Schulstreites (vgl. HK, Januar 1984, 8 ff) wäre höchst unzeitgemäß und würde die Linke in der öffentlichen Meinung in ein schiefes Licht rücken. Die rechtsextreme *Nationale Front* Le Pens hätte eigentlich der nationalistischen Tradition treu bleiben müssen. Ihre Parole lautet zwar, wie in alten Zeiten, „Frankreich den Franzosen", meint aber nur diejenigen Einwanderer, die sich in die französische Nation nicht eingliedern wollen oder können, d. h. die Nord- und Schwarzafrikaner. Daneben ist Le Pen Anhänger einer weitreichenden europäischen Einigungspolitik unter Verzicht auf die nationale Souveränität. Damit kehrt er der Ideologie den Rücken, die noch vor rund zehn oder zwanzig Jahren die äußerste Rechte des Bürgertums mobilisierte. Ebenso sorgfältig vermeiden es die *Sozialisten* – von wenigen Ausnahmen abgesehen –, sich auf den Marxismus zu berufen.

Der *Niedergang der Kommunisten* dürfte sich in nicht geringem Maß durch diese Entideologisierung des politischen Lebens erklären. Ihnen ist es versagt, sich von ihrem marxistisch-leninistischen Dogma zu lösen, schon weil es weiterhin zum sowjetischen Modell gehört, mit dem sie sich eng verbunden fühlen. Die abtrünnigen Reformer, die das ehemalige Politbüromitglied *Pierre Juquin* als Kandidat im Wahlkampf vertreten will, werfen der Partei zu Recht vor, an den Realitäten der Gesellschaft vorbeizugehen. Sie verliert jedoch ihre Identität, wenn sie die jetzigen sozialen Strukturen zur Kenntnis nimmt, auf den Klassenkampf verzichtet und damit auch auf die revolutionäre Veränderung eines Gesellschaftssystems, mit dem sich das in das Kleinbürgertum aufgestiegende Proletariat verbunden fühlt. Wie sollten sie sich dann noch von den Sozialisten unterscheiden? Die Kommunisten klammern sich an zwei Hoffnungen oder Illusionen: den Zusammenbruch des „Kapitalismus" und den überzeugenden Triumph des durch die Sowjetunion verkörperten Sozialismus. Inzwischen wandern ihre Wähler ab, wohl überwiegend zu den Sozialisten, daneben aber auch zur äußersten Rechten.

Das sozialistische Experiment scheiterte

Die grundlegende Veränderung des politischen Klimas seit 1981 ist weitgehend eine Folge des kaum noch bestrittenen *Fehlschlages des sozialistischen Experiments* (vgl. HK, Dezember 1983, 545ff.). Es scheiterte nicht nur an den wirtschaftlichen Zwängen, sondern auch infolge einer falschen Analyse der Gesellschaftsstruktur. Unmittelbar nach seiner Wahl versicherte Mitterrand, zum ersten Mal stimme die politische Mehrheit mit der soziologischen überein. Er bewegte sich hiermit auf einer marxistischen Bahn, was er nicht leugnete. Trotz seiner tief verwurzelten antikommunistischen Grundeinstellung bezeichnete er sich in einem Fernsehinterview sogar als Marxist. Er glaubte jedenfalls 1981, er sei gewählt worden, um der französischen Gesellschaft ein neues rosig soziales Gesicht zu geben. Tatsächlich ging es dem ausschlaggebenden Prozentsatz der Wähler nach einem 23jährigen gaullistisch-liberalen Monopol aber lediglich um einen *Machtwechsel.* Ebenso wie die Kommunisten übersah Mitterrand den überwiegend kleinbürgerlichen Charakter der französischen Gesellschaft, die den größten Teil des Proletariats aufgesaugt hatte und über die Parteischranken hinweg weit eher konservativ als revolutionär geworden war.

Die *Verstaatlichungsaktion* stieß selbst bei der damals prosozialistischen Linksgewerkschaft CFDT auf ein schwaches Echo, weil eine lange Erfahrung den französischen Arbeitnehmer gelehrt hatte, daß der Staat ein härterer und widerstandsfähiger Arbeitgeber ist als der private Unternehmer. Die von der Regierung Chirac eingeleitete Privatisierung stieß daher auf keinen erwähnenswerten Widerstand. Kaum jemand in der sozialistischen Partei erwägt, sie wieder rückgängig zu machen. Der sozialistische Präsidentschaftsanwärter *Michel Rocard* erklärte sogar offen, sie fortsetzen zu wollen. Die ebenfalls 1986 erfolgte Abschaffung der von den Sozialisten eingeführten *Vermögenssteuer* ging nicht weniger glatt über die Bühne, hauptsächlich weil fast jeder Franzose Vermögen ansammeln will und mißtrauisch wird, sobald die Steuerbehörde versucht, etwas stärker in seine private Sphäre einzudringen, auch dann, wenn er von ihr selbst nicht das geringste zu befürchten hat.

Die im Eiltempo erfolgte Verwirklichung des wirtschafts- und sozialpolitischen Programmes des sozialistischen Präsidenten führte bereits nach achtzehn Monaten in eine bedrohliche Sackgasse und im Frühjahr 1983, rund zwei Jahre nach dem geplanten großen Wandel, zur *radikalen Kehrtwendung.* Nach einigem Zögern überzeugte sich Mitterrand von der Notwendigkeit der weiteren Verankerung Frankreichs in der Europäischen Gemeinschaft und damit auch der Anpassung seiner Wirtschafts- und Sozialpolitik an die dort geltenden Regeln. Der Sozialismus wich den internationalen Zwängen und den Erfordernissen eines sinnvollen Gleichgewichts. Rentabilität und Profit der Unternehmen erfreuten sich über Nacht einer demonstrativen Rehabilitierung, während der Staat sich um die Eindämmung des sowohl bürokratischen wie politischen Dirigismus ehrlich bemühte. Die durch den Wechsel der parlamentarischen Mehrheit im März 1986 erforderlich gewordene „Cohabitation" des sozialistischen Präsidenten mit einem gaullistischen Premierminister und einer liberal-konservativen Koalition widersprach völlig der bisher als landläufig betrachteten Spaltung Frankreichs in zwei, wenn nicht feindliche, so doch politisch grundlegend verschiedenartige Lager. Den Sozialisten war nur eine beschränkte Opposition gestattet, denn sie hatten auf Präsident Mitterrand Rücksicht zu nehmen. Sehr deutlich hatte er sich für Außenpolitik und Verteidigung das letzte Wort vorbehalten. Die Entscheidungen der Regierung in diesen Bereichen mußten daher seine Billigung finden und konnten von den Sozialisten nicht beanstandet werden.

Einebnende „Cohabitation"

In der *Wirtschafts- und Sozialpolitik* wahrte zwar der Präsident sichtbar Abstand gegenüber der Regierung, der er sich aber nicht zu widersetzen vermochte, sobald sie sich auf ihre parlamentarische Mehrheit berufen konnte. Seine Opposition hielt sich jedoch in engen Grenzen, schon weil es seinem eigenen Interesse entsprach, die Vaterschaft für den von Chirac eingeschlagenen Wirtschaftskurs zur Wiederherstellung der großen Gleichgewichte zu beanspruchen. Eine weitgehende Übereinstimmung ließ sich auch bei der Bekämpfung des Terrorismus und der Verbesserung der öffentlichen Sicherheit nicht vermeiden. Chiracs Innenminister *Charles Pasqua* verhielt sich energischer und zielbewußter als seine sozialistischen Vorgänger, indem er die enge europäische Kooperation der Polizeibehörden und der Nachrichtendienste nicht theoretisch-ideologischen Erwägungen über das Asylrecht unterordnete. Er sorgte ferner für die energische Mobilisierung aller Polizeidienste. Die in den letzten zwei Jahren erzielten Erfolge, die Liquidierung der linksextremen „Action directe", die Neutralisierung der baskischen Terroristen und die Verhinderung neuer nahöstlicher Terrorakte durch wesentlich verschärfte Kontrollen, ließen Miterrand für die Kritik nur geringen Spielraum, wenn er nicht gegen den Strom schwimmen wollte. Die französische Intervention im *Tschad* war ebenfalls die Fortsetzung seiner eigenen Politik.

Lediglich in *Neukaledonien* ging die Regierung andere Wege, aber die sich daraus ergebende Meinungsverschiedenheit war zu gering, um echte Zweifel an der Kontinuität und am nationalen Konsens aufkommen zu lassen. In der *Europapolitik* mußten die beiden Protagonisten bis zum letzten Augenblick am gleichen Strang ziehen. Mit Recht waren sie der Überzeugung, daß die öffentliche Meinung von ihnen einen uneingeschränkten Einsatz zugunsten des europäischen Aufbaus erwartet und sie infolgedessen im Erfolg wie im Fehlschlag solidarisch sind. Für den überwiegenden Teil der Franzosen ist heute

keine außenpolitische Entwicklung und keine Zukunftsvision ohne eine starke deutsch-französische Verflechtung und eine intensive europäische Kooperation vorstellbar, weder in der Wirtschaft noch in der Außenpolitik und der Verteidigung.

Verteidigungspolitische Ungewißheiten

Der *verteidungspolitische Konsens* zwischen Präsident und Regierung wurde allerdings in den letzten sechs Monaten durch einige Unstimmigkeiten und Ungewißheiten geschwächt. Eher unerwartet wirkte plötzlich Mitterrand dem von dem sozialistischen Verteididungsminister *Charles Hernu* eingeleiteten und von der jetzigen Regierung fortgesetzten Annäherungsprozeß an die Nato entgegen, indem er deren noch gültige, wenn auch umstrittene strategische Doktrin der flexiblen Reaktion schroff ablehnte und sich auf die altgaullistische Position der massiven Abschreckung zurückzog, obwohl sie ohne Zweifel de Gaulle selbst in der heutigen Lage aufgegeben hätte. Vorher hatten der jetzige Verteidungsminister *Giraud* sehr eindeutig und Premierminister Chirac vorsichtiger in einer verteidigungspolitischen Programmrede der weiterhin unabhängig bleibenden französischen Atomstreitkraft die Mission zugesprochen, in der Natostrategie die durch den INF-Vertrag ausfallenden amerikanischen Raketen der Reichweite von über 500 Kilometer zu ersetzen. Bereits vor dem Machtwechsel hatte Mitterrand durch einen rein persönlichen Beschluß und ohne die Billigung der verantwortlichen hohen Militärs die taktischen Atomwaffen in „prästrategische" verwandelt, damit sie auf keinen Fall als Gefechtsfeldwaffen betrachtet, sondern nur als letzte Warnung eingesetzt werden können. Niemand weiß vorläufig in Frankreich, was konkret unter dieser „letzten Warnung" zu verstehen ist, noch wie sich die Vorstellungen Mitterrands mit den französischen Beistandsverpflichtungen gegenüber den europäischen Partnern auf Grund des Vertrages der Westeuropäischen Union (WEU) vereinbaren lassen. Die von der WEU Ende Oktober 1987 verabschiedete Plattform der europäischen Sicherheit übernimmt ausdrücklich die automatische Beistandsklausel des Vertrages, betont die Notwendigkeit des Verbleibens eines atomaren Abschreckungspotentials in Europa und sieht mehr als indirekt seinen Einsatz im Ernstfall vor.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß Mitterrand diese *WEU-Plattform* in keiner seiner Ansprachen erwähnte. Das französische Garantieversprechen wurde von ihm stets viel loser formuliert als vom Premierminister und dem Verteidigungsminister. Er ließ außerdem in privaten Gesprächen wissen, daß er persönlich auf die prästrategischen Atomwaffen verzichten könnte, d.h. einer dritten Null-Lösung nicht unbedingt ablehnend gegenübersteht. Dies hinderte allerdings die französische Regierung nicht daran, die Verlängerung der Reichweite der Atomrakete Hades und einer Luft-Boden-Rakete bis zu 480 Kilometer konkret vorzubereiten. In der atlantischen Diskussion und auch gegenüber dem deutschen Bundeskanzler vertritt andererseits der französische Außenminister die These, daß es für das Krisenmanagement zur Verhinderung eines Konfliktes einer flexiblen Abschreckung bedarf, d.h. der überzeugenden Fähigkeit, mit dem abgestuften Einsatz von Nuklearwaffen zu drohen.

Mitterrand und Chirac beschlossen allerdings im Februar, ihre unterschiedlichen Ansichten über die Nuklearstrategie innerhalb der Nato und in der innerfranzösischen Diskussion gewissermaßen zu verdrängen, um den verteidigungspolitischen nationalen Konsens nicht zu belasten, zumal beide ein wirkungsvolles gemeinsames europäisches Verteidigungssystem innerhalb der Atlantischen Allianz anstreben. Die dritte Null-Lösung schob Mitterrand bis auf weiteres selbst beiseite, weil er erkannte, daß auf diesem Wege Moskau auch die atomare Rüstungspolitik Frankreichs in Frage stellen will. Eine nicht geringe Rolle spielte wohl daneben das geringe Echo, das er für die von ihm erwogene teilweise Abkehr von der bisherigen Nuklearpolitik in der sozialistischen Partei fand. Deren Generalsekretär *Lionel Jospin* versuchte zwar vorsichtig, ihn zu unterstützen, korrigierte sich aber dann wieder sehr schnell. Weder der rechte noch der linke Flügel der Partei sind gewillt, Mitterrand auf diesem Gelände zu folgen. Es wäre daher erstaunlich, wenn der Wahlkampf den verteidigungspolitischen Konsens erschütterte.

Gedämpfter Liberalismus aber keine Rückkehr zum Sozialismus

Zur Beseitigung der früheren ideologischen Klüfte trug seit Frühjahr 1986 auch das Regierungslager bei. Es erkannte die Grenzen des Liberalismus und bewegte sich in der *Sozialpolitik* mit äußerster Vorsicht. Die für die Verringerung der Erwerbslosigkeit auf die starke Auflockerung des Entlassungsschutzes und die fühlbare Verbesserung der Rendite der Unternehmen gesetzten Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Es blieb daher nichts anderes übrig, als zu den früher verurteilten *sozialen Heilmitteln der Erwerbslosigkeit* zurückzukehren. Die Parole „weniger Staat" büßte einen guten Teil an Zugkraft ein, weil die wirtschaftspolitischen Probleme und die internationalen Zwänge gerade den Staat herausfordern. Zudem erwarten die Bürger auch für ihre Sicherheit, im weitesten Sinne verstanden, unverändert sehr viel vom Staat. Der Präsidentschaftskandidat *Raymond Barre* bemüht sich daher um eine Synthese zwischen einem starken Staat und dem Liberalismus. Er liegt ungefähr auf der gleichen Linie wie sein sozialistischer Gegner. Die Ultraliberalen sind in der Regierungskoalition zur Minderheit geworden.

Die Bürger erwarten vom Ausgang der Wahl keine Wunder und von den Kandidaten keine großzügigen Versprechungen. Sie wissen allzu genau, daß sie nicht eingehalten werden können und die französische Gesellschaft bis auf weiteres gezwungen ist, mit verschiedenartigen Kri-

senerscheinungen und der Arbeitslosigkeit zu leben. Für die Aufgabe der Regierung halten sie es, daß sie für ein Höchstmaß der Stabilität und der inneren Sicherheit sorgt, die Bürokratie einschränkt und endlich in den Dienst der Bürger stellt, den sich ausbreitenden Individualismus gebührend berücksichtigt und sich mit aller Kraft für die Verwirklichung der europäischen Einheit einsetzt. Wenn auch am Wahltag die traditionelle Zugehörigkeit zu den verschiedenen politischen Familien eine maßgebende Rolle spielen wird, ist die große Mehrheit der Franzosen der festen Meinung, daß sich am Kurs ihres Landes kaum etwas ändern wird, wer auch immer als Sieger hervorgehen wird.

Mehrheitlich abgelehnt wird eine etwaige *Rückkehr zum Sozialismus,* so wie er 1981 angekündigt worden war. Dieses Kapitel gilt als abgeschlossen. Die große Popularität Mitterrands in den Meinungsbefragungen erklärt sich zu einem guten Teil durch seine Abkehr vom Sozialismus und seine Bereitschaft, mit politischen Kräften, denen er lange feindlich gegenübergestanden war, einigermaßen konstruktiv zusammenzuarbeiten. Der Präsident, der *über den Parteien* steht und die nationale Einheit wahrt, ist der Wunschtraum vieler Franzosen und auch das Fundament der gaullistischen Verfassung der V. Republik. Die Mehrheit der Franzosen wünscht allerdings keine Fortsetzung des Experimentes der Cohabitation, weil sie darin trotz allem eine Art politischer Akrobatik sieht und in ihren Augen die Stabilität des Landes klare politische Verhältnisse mit deutlichen Trennungslinien voraussetzt.

Geringe Rolle der Parteien

Deswegen wird aber die Cohabitation keineswegs zu einem Wahlkampfthema, an dem sich die politische Leidenschaft entzünden könnte. Die Entscheidung fällt zugunsten oder gegen Persönlichkeiten und nicht aufgrund ihrer Parteizugehörigkeit. Die politischen Formationen bleiben im Hintergrund und stellen lediglich die Intendanz für den Wahlkampf. Sie besitzen keinen oder nur einen beschränkten Einfluß auf das Programm, mit der einzigen Ausnahme der restlos partei- und doktringebunden Kommunisten. Der ehemalige Premierminister *Raymond Barre* setzt kompromißlos auf seine Unabhängigkeit, wenn er sich auch gerne für die Organisation seiner Versammlungen und die Werbung auf die ihn tragende *Union für die Französische Demokratie* (UDF) stützt. *Chirac* unterbreitete zwar seine großen Richtlinien einer repräsentativen Parteiversammlung mit Delegationen aus dem ganzen Lande, aber eine Diskussion hierüber kam überhaupt nicht in Frage. Die *sozialistische Partei* verabschiedete nach monatelangen, mühevollen Diskussionen in einer über 80 Seiten starken Broschüre ihre „Vorschläge für Frankreich", die für ihren Kandidaten in keiner Weise bindend sind. Der sehr früh in die Arena getretene *Michel Rocard* verläßt sich auf einen eigenen Stab, der sich weit mehr von der Haltung und den Wünschen der öffentlichen Meinung leiten läßt als von Empfehlungen der Partei. Nach der gleichen Methode arbeitete ein zweiter Stab für Mitterrand.

Die Wirkung der Persönlichkeiten auf die Wähler hängt in nicht geringem Maße von Zufällen ab. Ein Fernsehduell vermag 2 bis 3 Prozent im letzten Augenblick umzustimmen. Im ersten Wahlgang ist zwischen den beiden Kandidaten des Regierungslagers, Chirac und Barre, mit einem ebenso knappen Ergebnis zu rechnen wie im zweiten Wahlgang zwischen den beiden im Rennen gebliebenen Anwärtern, die nach der noch gültigen, wenn auch stark vereinfachenden Sprachregelung die Rechte und die Linke vertreten. Nach den lokalen Wahlergebnissen der beiden letzten Jahre schwankt der Anteil der Rechten zwischen 52 und 54%, derjenige der Linken zwischen 46 und 48%. Viel hängt davon ab, in welchem Ausmaße in der Stichwahl die Anhänger des rechtsextremen Le Pen für den Mehrheitskandidaten stimmen und wie sich die linientreuen Kommunisten gegenüber den Sozialisten verhalten.

Bemerkenswert ist die *zunehmende Marginalisierung der Kommunisten.* Zum ersten Mal ziehen sie gespalten in einen Wahlkampf. Die Partei vertritt ihr Fraktionsvorsitzender *André Lajoinie,* die abgesprungenen Reformer das ehemalige Politbüromitglied *Pierre Juquin.* Der erste leidet schwer unter der Hypothek eines sturen Dogmas, das ihn zu einer vor 50 oder 60 Jahren üblich gewesenen Sprache zwingt. Die Partei scheint endgültig den Anschluß an die soziologische Entwicklung Frankreichs verloren zu haben. Der zweite, Juquin, steht vor der Schwierigkeit darzulegen, worin er sich von den Sozialisten unterscheidet oder zumindest von deren linkem Flügel, der sich noch nicht endgültig vom Marxismus trennen will. Da er außerdem von der kleinen linkssozialistischen Partei und einigen trotzkistischen Gruppen unterstützt wird, muß er sich in seinem Programm, ähnlich wie bei anderen Kandidaten, mit Allgemeinheiten begnügen. Lajoinie und Juquin schneiden beide in den Meinungsbefragungen sehr schlecht ab. Dem orthodoxen Kommunisten werden höchstens 6 Prozent der abgegebenen Stimmen versprochen, seinem Widersacher 3–4 Prozent. Der intensiven Propaganda der Partei könnte es aber gelingen, ihrem Mann einen gewissen Auftrieb zu geben. Es wäre aber überraschend, wenn er es auf 10% brächte. 1981 erhielt der kommunistische Generalsekretär Marchais im ersten Wahlgang noch 15% der Stimmen.

Eine Unbekannte ist in diesem Rennen *Le Pen.* Sein Programm beschränkt sich auf zwei Punkte: Priorität der Franzosen für die Arbeitsplätze und die Sozialleistungen mit sofortiger Rücksendung von 400 000–500 000 Nordafrikanern; Abschaffung der Einkommenssteuer. Die Wirksamkeit derartiger Ziele müßte normalerweise gering sein. Le Pen profitiert aber von den in jedem Volke vorhandenen, primitiven Instinkten und von den Protestwählern, die glauben, ohne politisches Risiko die Machthaber auf ihre Unzufriedenheit aufmerksam machen zu

können. Seine Aussichten schwanken zwischen 7 und 11 Prozent der Stimmen. Nicht wenige werden bis zum letzten Augenblick zögern, die Demagogie dem realistischen Verantwortungsbewußtsein vorzuziehen.

Nur vorsichtige Prognosen möglich

Über die Programme der Kandidaten ist wenig zu sagen. Chirac und Barre unterscheiden nur Nuancen. Der Premierminister hat den Vorteil, sich auf seine in großen Zügen positive Regierungspolitik berufen zu können, während Barre zwangsläufig um die Ausstellung eines Blankoschecks ersuchen muß. Der Sozialist nimmt die Vaterschaft der wirtschaftlichen Stabilisierungspolitik für sich in Anspruch, da sie von einer sozialistischen Regierung eingeleitet wurde und die liberal-konservative Koalition sie lediglich mit einer Reihe von angeblichen oder echten Mängeln fortsetzte. Alle drei Kandidaten sind sehr stark um einen sozialen Anstrich bemüht, auf der rechten Seite mit dem Schwergewicht bei der Familie und den Rentnern, auf der linken Seite mit dem Appell an soziale Gerechtigkeit und Gleichheit. Gemeinsam ist den beiden Lagern ebenso auch die Forderung nach Solidarität, die finanziell unvermeidbar zu Lasten der Bürger geht.

Prognosen lassen sich nur sehr vorsichtig aufstellen. Die Meinungsbefragungen geben die unverbindliche Stimmung eines Augenblicks wieder. Sie erlauben daher keine zuverlässigen Schlüsse auf das Ergebnis. Im ersten Wahlgang hängt der Stimmenanteil des Sozialisten vom relativen Erfolg oder Fehlschlag der beiden Kommunisten ab und von der Anziehungskraft des nicht ganz aussichtslosen Grünen. *Barre* und *Chirac* dürften sich ungefähr die Waage halten. Ihr Gewicht hängt von der Stimmenzahl Le Pens ab. Die Regierungskoalition ist überzeugend genug geschlossen und um ihre Einheit bemüht, damit in der Stichwahl am 8. Mai ihr verbleibender Kandidat mit der sehr weitgehenden Unterstützung der Wähler des Ausgeschiedenen rechnen darf.
Nach langem Zögern hat sich Mitterrand fast im letzten Augenblick zu einer erneuten Kandidatur entschlossen. Ohne Zweifel geschah dies in der Überzeugung, daß er dank seines persönlichen Ansehens und auch der Anerkennung seiner verantwortungsbewußten Rolle während der schwierigen Cohabitation mit hinreichender Gewißheit nicht das Risiko eines Fehlschlages eingeht. Nichts ist jedoch wankelmütiger als die Gunst des Volkes, und bei dem gegebenen Kräfteverhältnis vermag niemand den Ausgang eines von seinen Gegnern hart geführten Wahlkampfes vorauszusagen. *Alfred Frisch*

„Sollicitudo rei socialis" in entwicklungspolitischer Sicht

Fragen an Theodor Dams

Die jüngste Enzyklika Johannes Pauls II. unterscheidet sich methodisch und in der inhaltlichen Zuspitzung der Argumentation mannigfach von früheren Sozialenzykliken. Sie wirft viele Fragen auf. Einige davon, vor allem solche aus entwicklungspolitischer Perspektive, richteten wir an den Freiburger Professor für Entwicklungspolitik, Theodor Dams. Hier seine Antworten. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Im Gegensatz zu früheren Sozialenzykliken setzt Johannes Paul II. in seiner jüngsten Entwicklungsenzyklika vorwiegend theologische und politische Akzente. Lehrformeln oder Leerformeln?

Dams: Angesichts der pessimistischen Einschätzung der Lage der Menschen in Entwicklungsländern ist ihre Frage berechtigt: Wo werden Handlungsanweisungen in der Enzyklika konkret angeboten? Doch soll die Enzyklika ja als „pastorales Dokument" verstanden werden, das die „moralische Dimension der Entwicklung" herausstellen möchte. Der Papst lehnt es ab, „wirtschaftliche und politische Systeme oder Programme vorzulegen"; oder diese als „Dritten Weg zwischen Liberalismus und Marxismus" verstanden wissen zu wollen. – Für einen engagierten Entwicklungspolitiker, der in dieser Enzyklika nach „Lehrformeln" für konkretes Handeln sucht, werden viele der verwendeten Begriffe wie „Leerformeln" klingen. – Jedoch: Zu jeder „entwicklungspolitischen Akzentsetzung" gehört ein Bekenntnis, das Auskunft über zugrunde liegende Werte gibt.

HK: Der Papst versucht in erster Linie das Entwicklungsverständnis durch Zurechtrücken des ethischen Koordinatensystems zu vertiefen und so den Antagonismus Industrieländer – Entwicklungsländer durch Bloßlegung verfehlter sittlicher Verhaltensweisen („Besitzgier", „Machtstreben", „Strukturen der Sünde") auf den Punkt zu bringen. Schonungslose Aufdeckung eines ethischen Vakuums oder übermäßige Moralisierung von Problemzusammenhängen, die in der praktischen Arbeit nicht weiterführt?

Dams: Ist es wirklich „übermäßige Moralisierung"? Wir sollten selbstkritisch bekennen: Auf der einen Seite ge-

stalten wir Entwicklungshilfe und -politik viel stärker aus unseren eigenen Zielvorstellungen als im Interesse der „fernen Nächsten"; auf der anderen Seite wollen wir Menschen unserer Gesellschaft zum Mitleiden mit den in ärgster Not befindlichen Menschen in der Dritten Welt führen, um möglichst viele Spenden zu erhalten. Entwicklungshilfe soll sich für unsere eigene Gesellschaft „rechnen"; und durch Spenden aus unserem Überfluß geben wir uns der Illusion hin, uns vom Elend in dieser Welt „freizukaufen". Gegen *diese* Art der übermäßigen „Moralisierung" wende ich mich ganz entschieden. Wir benötigen aber Aufklärungen über die Strukturen in dieser Welt, die nicht nur beschreiben, wie sie sind, sondern aus den Wechselbeziehungen heraus auch begründen, worauf sie zurückzuführen sind.

„Strategien langfristiger Veränderung müssen auf solchen ‚Bekenntnissen' aufbauen"

HK: Kritiker der Enzyklika vermissen Umsetzungskriterien für die vom Papst skizzierten entwicklungspolitischen Grundsätze. Lassen sich solche vom Ansatz der Enzyklika her überhaupt entwickeln?

Dams: Jede kritische Reflexion über Strukturen und Prozesse in dieser Welt von „Reich und Arm", von „Nord und Süd" hat auch die wechselseitigen Verursachungsmuster „knallhart" auszuweisen. Nur so kommen wir zu tragfähigen Ansatzpunkten. Natürlich ist ein solches Vorgehen wertend; anders gesprochen, je nach den moralisch-ethischen Kategorien wird das Ergebnis anders aussehen. Nur so kann ein tragfähiger Ansatzpunkt gefunden werden. Und zu den Hemmnissen gehören in „beiden" Welten, „Nord und Süd", das übermäßige Macht- und Besitzstreben oder – in der Sprache des Papstes – die „Strukturen der Sünde". Solange es uns nicht gelingt zu verstehen, daß unter langfristigen Perspektiven unsere *Eigen*interessen nur zu verwirklichen sind, wenn die Vorstellungen *„der anderen"* gleichberechtigt berücksichtigt werden, gibt es ein „ethisches Vakuum" unseres gesellschaftlichen und individuellen Verhaltens. Strategien einer bewußten Änderung müssen auf solchen „Bekenntnissen", wie sie der Papst vorlegt, aufbauen.

HK: Kann „Vermittlung" zum Konkreten hin überhaupt Aufgabe kirchlicher Sozialverkündigung sein? Der Papst spricht selbst davon, die Kirche habe in Entwicklungsfragen nur eine ethische, keine „technische" Zuständigkeit. Oder wenn der kirchlichen Soziallehre solche Vermittlung doch zuzumuten ist, was wäre dann aus entwicklungsökonomischer Sicht zu fordern?

Dams: Für diese Frage bin ich hier nicht der richtige Ansprechpartner; da gibt es Berufenere, z. B. die Sozialethiker. Vielleicht sollte ich aber einen Satz dazu sagen, ob Kirche in Entwicklungsfragen „nur" die ethisch-moralische Aufgabe und nicht die ökonomisch-technische Zuständigkeit beanspruchen soll. Können diese *beiden* Dimensionen *einer* Frage überhaupt voneinander getrennt werden? Und was heißt hier „technische Zuständigkeit" für Entwicklungsfragen? Wenn die Analyse zeigt, daß die persönliche Entfaltung des Menschen und die Ausschöpfung der verfügbaren Einkommensmöglichkeiten eingeengt oder unterdrückt werden, dann sind diese Faktoren für die Entwicklung der Gesellschaften in Ländern der Dritten Welt wichtiger als „technische" Fragen.

HK: Anlaß und Ausgangspunkt der Enzyklika scheint *die* Grundüberzeugung des Papstes zu sein, daß sich die Gesamtlage zwischen Entwicklungs- und Industrieländern trotz „lobenswerter Anstrengungen" in den letzten 20 Jahren, also seit dem Erscheinen von „Populorum progressio", noch „erheblich verschlimmert hat" (vgl. Nr. 16). Läßt sich diese These erhärten, gibt sie in dieser allgemeinen Form überhaupt Sinn?

Dams: Man begibt sich immer auf ökonomisches Glatteis, wenn eine These dieser Art mit einer *allgemeinen* Feststellung bewertet wird. Natürlich kann nicht gesagt werden, daß sich die Lage aller 126 Entwicklungsländer in den letzten 20 Jahren verschlechtert hat. Gegenüber den 60er Jahren, in denen hohe Wachstumsraten des Welthandels und der Nationalwirtschaften verzeichnet wurden, haben sich aber die Rahmenbedingungen für eine größere Zahl von Entwicklungsländern verschlechtert: Verknappung der Nahrungsmittel Anfang der 70er Jahre, Preissteigerungen bei Rohöl im gleichen Jahrzehnt; erhebliche Verschuldung, insbesondere durch Kredite von Geschäftsbanken, wobei eine strukturelle Verschiebung in der Verschuldung sich durchsetzte (Privatisierung des internationalen Kapitalverkehrs durch Geschäftsbanken); dann die weltweite Rezession um die Dekadenwende 70/80, der scharfe Rückgang der Rohstoffpreise – nicht zuletzt die erhebliche Zunahme der Bevölkerung in den Entwicklungsländern, besonders akzentuiert in den wirtschaftsschwächsten Ländern! Von diesen Faktoren wurden die einzelnen Kontinente und Länder aber sehr unterschiedlich betroffen. Die Welt bietet gegenwärtig ein weit differenzierteres ökonomisches Bild, als es etwa vor 20 Jahren der Fall war. Deshalb unterscheiden wir auch die Welt in eine Erste, Zweite, Dritte und (neuerdings) Vierte Welt, wobei dann die Länder nach ihrer jeweiligen wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit entsprechend eingruppiert werden.

HK: Vierte Welt heißt konkret wohl vor allem Schwarzafrika ...

Dams: Ja, insoweit der „Schwarze" Kontinent entwicklungspolitisch die größten Sorgen bereitet. Wenn in Afrika südlich der Sahara nicht durchgreifende Veränderungen in der absehbaren Zukunft stattfinden, werden um die Jahrtausendwende von fünf Menschen sich vier in absoluter Armut befinden; d. h., sie können nicht ihre Grundbedürfnisse aus eigener Kraft decken. Aber dies ist auch ein entscheidendes Faktum der Bevölkerungsentwicklung. Wir müssen fragen, ob das Wirtschaftswachs-

tum ausgereicht hat bzw. genügend stark sein wird, um die *absolute* Armut in der überschaubaren Zeit erheblich zu verringern, von beseitigen kann gar nicht die Rede sein. Selbst unter heute günstigen Verhältnissen wird die Zahl derer, die ihre einfachsten Grundbedürfnisse in den Entwicklungsländern nicht abzudecken vermögen, zunehmen. 1975 waren 37% der Menschen in Entwicklungsländern absolut arm (770 Millionen).

HK: Dennoch gibt es neben den Erfolglosen auch Erfolgreiche. Was führt zur unterschiedlichen Entwicklung?

Dams: Die „Erfolgreichen" (im Sinne von prozentualer Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion/je Jahr/pro Kopf) – etwa die Volksrepublik China, Kolumbien, Philippinen, Malaysia und Thailand – zeigen eine deutlich abnehmende Zuwachsrate der Bevölkerung von 1960–1982; und eine weitere Abnahme bis zum Jahre 2000 ist für diese Länder prognostiziert. Dort ist eine landwirtschaftliche Produktion in den beiden letzten Jahrzehnten stark gewachsen (2,7%/VR China, 4,5%/Kolumbien und Philippinen, 5,0% bzw. 5,5%/Malaysia bzw. Thailand). Die „Erfolglosen" (z.B. Nigeria, Ghana, Uganda, Algerien, Honduras) haben durchweg sogar noch zunehmende Wachstumsraten der Bevölkerung (projiziert bis zum Jahre 2000). Algerien und Honduras haben zwar ihre Agrarproduktion steigern können, jedoch wurde sie von der wachsenden Bevölkerung „pulverisiert". *Alle* genannten Länder hatten in der Vergangenheit und haben bis zur Jahrtausendwende – bei schon heute prekärer Nahrungsmittellage – eine sinkende Nahrungsmittelversorgung je Kopf der Bevölkerung (minus 10 bis minus 30%).

„Selbst der Ländervergleich ist entwicklungspolitisch problematisch"

HK: Aber es gibt doch auch andere Verursachungszusammenhänge, die „Erfolg" und „Mißerfolg" von Entwicklungsländern begründen können. Der Papst spricht z.B. ein solches Entwicklungsmuster an, wenn er auf das „Recht auf unternehmerische Initiative" und auf die „Kreativität der Bürger als aktives Subjekt" hinweist und sich gegen „eine Nivellierung nach unten" wendet ...

Dams: Der Ökonom stellt hier das Beziehungspaar „Wirtschaftsordnung und Entwicklungserfolg" auf. Die Ergebnisse sind schwierig zu messen; *ein* Indikator wird darin gesehen, ob und wie stark Preisverzerrungen unterschiedlich starker Ausprägung vorliegen, wodurch die Knappheit für Produktionsfaktoren und Konsumgüter falsch angezeigt werden kann. In der Tat kann bei einer solchen Berechnung festgestellt werden, daß jene Länder es „ökonomisch besser tun", in denen die Märkte Knappheiten zutreffend anzeigen (niedrige Verzerrungen), als andere, bei denen eine Fehlleitung der Produktivkräfte durch „hohe Verzerrungen" aufgrund auch ideologischer Vorentscheidungen vorliegt.

HK: Sie haben die Schwellenländer nicht erwähnt. Wer gehört dazu, und was begünstigt diese?

Dams: Dazu zählen vor allem die „4 ostasiatischen Drachen" (Südkorea, Taiwan, Singapur, Hongkong). Von 1980 bis 1987 haben sie ihren Anteil an den Weltexporten von 3,7% auf 6,8% gesteigert, nach Japan und in die USA wurden die Ausfuhren sogar verdoppelt (von 5,2% auf 11,3% bzw. 7,2% auf 13,7%). Der „Erfolg" wird mit dem Indikator „Einschaltung in die weltwirtschaftliche Arbeitsteilung" gemessen. Aber es gibt auch andere Länder, die in jüngster Zeit stärker in die Industrialisierung eingestiegen sind, unterstützt durch neue Chancen in der weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung (so z.B. Sri Lanka, Thailand, Malaysia). Zwei Faktoren haben zusammengewirkt: Die Zunahme der Produktionskosten in den Schwellenländern *und* die protektionistischen Maßnahmen westlicher Industriestaaten (u.a. Quotenzuteilung an Entwicklungsländer) führten zu neuen Standortvorteilen der genannten Länder.

HK: Ist es so überhaupt noch sinnvoll – der Papst macht da selbst Einschränkungen –, pauschal von „Dritter Welt" zu sprechen? Ist der Abstand zwischen Schwellenländern und den wirtschaftlichen und als Gesellschaften am wenigsten entwickelten Ländern inzwischen nicht größer als etwa zwischen Industrie- und Schwellenländern?

Dams: Es ist – vor dem Hintergrund dieser Fakten – sicherlich nicht sinnvoll, den eingeführten Begriff „Dritte Welt" als Aussage eines treffenden *analytischen* Sachverhalts zu verwenden. Trotz dieser einschränkenden Bemerkung für die Analyse kann „Dritte Welt" als Ausdruck gemeinsamer Interessen gegenüber den „zwei anderen Welten" (West und Ost) und für die Durchsetzung politischer Zielsetzung brauchbar bleiben.

HK: Aber analytisch deswegen nicht brauchbar, weil sich nicht nur die Verhältnisse auch *zwischen* Ländern der Dritten Welt ausdifferenzieren, sondern der Gegensatz Arm–Reich in den meisten Entwicklungsländern selbst größer wird?

Dams: Es ist richtig, daß selbst der Ländervergleich, wenn er differenzierend vorgenommen wird, entwicklungspolitisch problematisch geworden ist. Die Staaten sind nun einmal keine Punktgebilde; innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen leben Menschen, und ihr Schicksal wird im Entwicklungsprozeß sehr unterschiedlich „von außen" beeinflußt. Ein Weltbankbericht (1987) gibt detaillierte Fakten über „Soziale Auswirkungen von Anpassungen", die aufhorchen lassen: In Zambia stieg die (bisher fallende) Kindersterblichkeit von 1980–84 um 50%. In Santiago/Chile hat die Armut von 1980–82 um ein Drittel zugenommen. In Sri Lanka hat sich die Ernährung bei den Armen (10% der untersten Einkommensbezieher) um 9% verschlechtert (1979–82), bei den Reicheren um 4% verbessert. Der harte Sachverhalt wird deutlich: der Zusammenhang zwischen weltwirtschaftli-

chem Aufschwung, globaler Rezession und Verarmung im Inneren der einzelnen Staaten.

HK: Also wird die weltweite soziale Frage immer mehr auch zu einer Frage der inneren Strukturen der Entwicklungsländer selbst?

Dams: In der Tat kommt zur Frage nach dem Abstand der Länder *untereinander* die nach dem „Armut-Reichtum-Unterschied" *innerhalb* eines Landes dazu. Die Umorientierung der Wirtschaftspolitik westlicher Industrieländer ist deshalb keineswegs eine Garantie dafür, daß das Armutsproblem in Entwicklungsländern gelöst wird. Hier sind die Regierungen der Entwicklungsländer gefordert. Die Philippinen sind ein Beispiel dafür, daß allein mit Veränderung der politischen Rahmenbedingungen noch nicht viel gewonnen ist. Es muß der politische Wille da sein, daß Strukturen ungleich verteilter Macht, die über Generationen gewachsen sind, verändert werden müssen, damit die Interessen der unterdrückten Bevölkerungskreise stärker als die der Herrschenden berücksichtigt werden.

HK: Ist die extrem hohe Verschuldung von Entwicklungs- und Schwellenländern (vgl. Nr. 19) „nur" Symptom verschärfter volks- und weltwirtschaftlicher Ungleichgewichte oder in einem spezifischen Sinn (vgl. ebd., Abs. 2 ff.) Ausdruck auch verfehlter Entwicklungsstrategien?

Dams: Die sehr hohe Verschuldung von Entwicklungsländern ist eine schwere Hypothek internationaler Kooperation. Jedoch ist auch hier Differenzierung der Globalzahlen geboten: Auf relativ wenige Länder entfällt der *Hauptteil* der Dritte-Welt-*Gesamt*verschuldung; allerdings ist diese Feststellung nur aus der Sicht westlicher Industriestaaten/Geschäftsbanken von Bedeutung, die an Zinszahlungen und Schuldentilgung interessiert sind. Viele Entwicklungs- und Schwellenländer sind – unabhängig von der absoluten Höhe der Verschuldung – nicht in der Lage, ihren Schuldendienst zu erfüllen, insbesondere die am wenigsten entwickelten Staaten. Ab Mitte der 70er Jahre wurde in erheblichem Umfang Kapital transferiert, ohne seine Verwendung auf Rentabilität hin zu überprüfen; insbesondere waren das private Geldströme der Geschäftsbanken. Es sind Banken unserer westlichen Staaten, die inzwischen bekennen, daß sie gegen simple Regeln kaufmännischen Handelns im Bankbereich verstoßen haben, z. B. dadurch, daß immense Kredite in Entwicklungsländern zu Konsumausgaben oder zur Durchführung unrentabler Projekte verwendet wurden. Auf der anderen Seite darf man auch nicht übersehen, daß eine erhebliche Kapitalflucht aus Entwicklungsländern in attraktive Finanzmärkte der westlichen Welt eingesetzt hat.

HK: Also doch auch Ausdruck verfehlter Strategien von *beiden* Seiten?

Dams: Diese Frage zeigt schon, daß sich das soeben Gesagte nicht so eindeutig beantworten läßt. Auf jeden Fall sollten wir festhalten: Die Politik des „leichten Geldes" in den Herkunftsländern wurde begleitet von einer „Politik verfehlten Planens bzw. des Konsums" in den Empfängerländern. Im übrigen: So ganz selbstlos war – aus unserer Sicht – diese Kapitalbereitstellung auch nicht. Das – zwar reduzierte – Wirtschaftswachstum erhielt die Kaufkraft der Entwicklungsländer für unsere Güter und sicherte dadurch bei uns Arbeitsplätze.

„Die große Masse der Armen ist keineswegs eine homogene Gruppe"

HK: Wieweit ist Kapitalmangel überhaupt ausschlaggebend für das Nichtingangkommen von Entwicklung bzw. wieweit fehlt es an produktiven Kräften, um verfügbares Kapital in wirtschaftliche Wertschöpfung und sozialen Fortschritt umzusetzen?

Dams: Dazu läßt sich hier nur schlagwortartig sagen: Nach dem Stande der Diskussion in der Wissenschaft sind Entwicklungshemmnisse *nicht allein* im Kapitalmangel zu sehen, sondern insbesondere auch – ich verweise auf Arbeiten des Nobelpreisträgers *Theodor W. Schultz* – in einer zu geringen Entwicklung der menschlichen Fähigkeit, die vorhandenen Produktionsfaktoren zu nutzen; wir sprechen hier von einer zu geringen Entwicklung des „Humankapitals" und verstehen darunter, daß eine „Investition im Menschen" notwendig ist, um eine rationale Nutzung des Sachkapitals zu gewährleisten.

HK: Die Kolonisierung hat vorhandene Strukturen und Lebensformen gestört, teilweise zerstört. Der Fortschritt, den die Kolonisatoren brachten, diente ihnen und nur sehr bedingt oder gar nicht den kolonisierten Völkern. Die Welthandelsstrukturen benachteiligten die Entwicklungsländer und behindern deren ökonomische und technologische Entwicklung. Aber sie sind nicht allein verantwortlich dafür, daß Menschen, Volkswirtschaften und Kulturen in Entwicklungsländern eine Entwicklungsleistung in wenigen Generationen zugemutet wird, für die Europäer Jahrhunderte zur Verfügung hatten. Was helfen angesichts dieser Ungleichzeitigkeit der zivilisatorischen und kulturellen Bedingungen moralische Appelle, wie sie die Enzyklika formuliert, bzw. worauf treffen sie?

Dams: Die Enzyklika enthält an vielen Punkten Hinweise auf die kulturellen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um sozialökonomische Entwicklung zu erreichen, die vom Menschen selbst bewußt gestaltet wird. Man sollte den Schwerpunkt der Enzyklika sehen: die bewußte Hilfe zur Überwindung des „Elends der Armen", wobei die Einzelentscheidung sowohl in Entwicklungsländern als auch Industriestaaten im Rahmen des Gemeinwohls zu sehen ist. Die empirische Sozialforschung hat sehr umfangreiche Unterlagen erarbeitet, die zeigen uns: a. Die große Masse der Armen ist keineswegs eine homogene Gruppe; im Gegenteil, innerhalb dieser Masse der Bevölkerung bestehen sehr unterschiedliche

Zielvorstellungen. Daher ist die Organisierbarkeit dieser Gruppe, um ihre Zielsetzungen in einem Lande selbst durchzusetzen, oft sehr gering. b. Die derzeitigen sozialen und politischen Strukturen sind ein echtes Hindernis, um eine Verbesserung der Einkommens- und Lebensverhältnisse zu erreichen. Insofern haben „moralische Appelle" durchaus ihre Bedeutung.

HK: Hilfe zur Selbsthilfe ist das Entwicklungskonzept, an dem sich vor allem alle kirchliche Entwicklungshilfe und auch – bei uns – immer mehr staatliche Entwicklungspolitik aufrichten. In der Enzyklika kommt, soweit sich feststellen läßt, dieses Konzept überhaupt nicht vor. Unterschätzt der Papst die Tatsache, daß Entwicklung gewiß ein erstrangiges Weltproblem ist und massiv in der Verantwortung von Industrieländern liegt, aber vor allem in den Entwicklungsländern selbst geleistet werden muß?

Dams: Es ist richtig, daß die Enzyklika dieses Konzept konkret nicht anspricht; jedoch ist darauf hinzuweisen, daß z. B. das „Recht auf Identität" nicht nur als nationalstaatliche Aufgabe, sondern ebenfalls als Selbstverwirklichung des einzelnen verstanden wird. Freilich muß auch festgestellt werden, daß große Teile der Bevölkerung, die sich in absoluter Armut befinden, keine Möglichkeiten haben, ihre eigenen Interessen mit Erfolg durchzusetzen. Deshalb kommt es darauf an, daß der Wille der Bevölkerung „von unten", sich selbst zu helfen, durch entsprechende Rahmenbedingungen staatlicherseits „von oben" unterstützt werden muß. Insofern halte ich Feststellungen wie „Kreativität des Bürgers als aktives Subjekt fördern" oder „Verpflichtung zum Gemeinwohl" für ganz entscheidende Grundlagen, von denen aus ein Konzept der „Hilfe zur Selbsthilfe" konzipiert und durchgeführt werden muß. Im übrigen haben kirchliche Hilfswerke in zahlreichen konkreten Projekten gezeigt, daß dieser Weg politisch, gesellschaftlich, sozial und ökonomisch Erfolge erbringt.

HK: Die Bevölkerungsentwicklung (vgl. Nr. 25) scheint für den Papst ganz im Gegensatz zu „Populorum progressio" (vgl. dort Nr. 37) in erster Linie ein Problem der Industrieländer zu sein. Wird die katholische Kirche ihrer Verantwortung für die Entwicklung in der Bewußtseinsbildung wie in der Praxis vor Ort gerecht, wenn sie die hohen Geburtenraten als Entwicklungsproblem ignoriert?

Dams: Ich habe den Zusammenhang von „Bevölkerungsanstieg" und „wirtschaftlicher Entwicklung" bereits angesprochen. Jene Länder, in denen die Bevölkerungszuwachsraten abgenommen haben, zeigen bessere wirtschaftliche Ergebnisse. Man kann es auch so formulieren: Je geringer der Entwicklungsstand, um so höher ist die Wachstumsrate der Bevölkerung. An diesem Sachverhalt kann auch die Kirche nicht vorbeigehen; nach meiner Auffassung ist die Bevölkerungsentwicklung nicht in erster Linie ein Problem der Industrieländer, sondern eindeutig der Entwicklungsländer. Daß dabei die Kirche ihre eigenen moralisch-ethischen Grundsätze ausweist, ist legitim. Sie ist jedoch auch gefordert, Wege einer „verantwortungsbewußten Elternschaft" aufzuzeigen, die mit der Lehre der Kirche in Einklang stehen. Aber am Gesamtzusammenhang „Bevölkerungsentwicklung" und „sozialökonomischer Fortschritt" kann nicht vorbeigegangen werden.

HK: Wie schätzen selbst Sie die demographische Problematik ein? Es wird immer wieder gesagt, sie sei nur *ein* entwicklungshemmender Faktor in einer fast unendlichen Reihe behindernder Faktoren ...

Dams: Man kann hohe Geburtenraten als Entwicklungsproblem nicht ignorieren. Es muß jedoch davor gewarnt werden, *rigide* Bevölkerungs*planung* als einen Lösungsweg anzusehen. Wir haben in unserem Institut eine sehr aussagefähige Untersuchung gemacht, die uns den Zusammenhang zwischen „Gesundheit, Ernährung und generativem Verhalten" belegt (Die ländliche Entwicklung in Honduras. Autor: *Richard Jakob*). Es wird der eindeutige Nachweis erbracht, daß mit der Verbesserung von Gesundheit, Ernährung und Bildung in den Familien die Zahl der Geburten abnimmt. Von den Menschen in den Entwicklungsländern wird verlangt, daß sie gewissermaßen als *Vorleistung* für Wirtschaftswachstum und Entwicklung die Zahl der Geburten einschränken. Dieses ist vor dem Hintergrunde auch der traditionalen Verhaltensweisen und der sozialen Sicherung, die in der Familie basiert, eine sehr harte und für den Menschen auch ökonomisch nicht nachvollziehbare Forderung.

„Die neueren Entwicklungen nicht mehr einbezogen"

HK: Für Johannes Paul II. ist der Ost-West-Gegensatz zentrales Entwicklungshemmnis. Wird die Ost-West-spannung – ganz abgesehen davon, ob ihre Grundkomponenten richtig gewichtet werden oder nicht –, bezogen auf den Nord-Süd-Konflikt, in der Enzyklika nicht eher überschätzt?

Dams: Natürlich hat der Ost-West-Gegensatz in den letzten Jahrzehnten eine sehr große Rolle für die wirtschaftliche Entwicklung der Länder der Dritten Welt gespielt. Lange Zeit hat sich der Osten mit dem Argument einer Entwicklungshilfe entzogen, er habe keine koloniale „Wiedergutmachung" zu leisten. Und natürlich hat – und das wird in der Enzyklika zu Recht festgestellt – die Konfrontation zwischen den beiden Weltblöcken zu einer Verschwendung von Produktivkräften für Waffen geführt. Wenn von der These ausgegangen wird, daß die Finanzmittel, die heute für Aufrüstung ausgegeben werden, für die Lösung der Probleme in der Dritten Welt zur Verfügung ständen, hätte die Entwicklungspolitik sicherlich ganz andere Möglichkeiten; eine solche Überlegung zu entwickeln, dürfte jedoch politisch utopisch sein.

HK: Werden die westlichen Länder in der Enzyklika differenziert genug dargestellt? Und beachtet das päpstliche Dokument ausreichend stattgefundene und gegenwärtig sich abzeichnende Veränderungen in West *und* Ost?

Dams: Für die internationalen Handelsbeziehungen sind die marktwirtschaftlich orientierten Industrieländer auf jeden Fall wichtigste Partner; zwei Drittel der Exporte der Entwicklungsländer gehen in diesen Raum; dagegen nur 6% des gesamten Welthandels von den Entwicklungsländern in die sozialistischen Zentralverwaltungswirtschaften. Es wird immer von den Zentralverwaltungswirtschaften sozialistischen Typs gesagt, die Diskriminierung ihres Handels mit den westlichen Industrieländern würde es ihnen unmöglich machen, die Märkte zugunsten der Produkte der Entwicklungsländer zu öffnen. Es könnte sich da aber einiges ändern: Auf der letzten UNCTAD-Konferenz in Genf (1987) hat die UdSSR zu erkennen gegeben, daß sie bereit ist, am „integrierten Rohstoffprogramm" sich zu beteiligen. Dieses könnte durchaus als eine entwicklungspolitische Umorientierung gewertet werden. Insgesamt gesehen wird in der Enzyklika eine Analyse angeboten, die wahrscheinlich die neueren Entwicklungen nicht mehr einbezogen hat. Es ist durchaus möglich, daß die Nord-Süd-Problematik, die lange Zeit von dem Ost-West-Gegensatz überlagert war, einige Akzentverschiebungen in diesem Zusammenhang erfahren kann.

HK: Konflikte zwischen Ost und West resp. zwischen Amerikanern und Sowjets werden bekanntlich auf Länder der Dritten Welt übertragen bzw. auch dort ausgetragen. Aber ist z. B. das Schlagwort von den „Stellvertreterkriegen", das auch der Papst gebraucht, mehr als eine Halbwahrheit? Die Primärursachen für Bürgerkriegskonflikte liegen zunächst wohl einmal – ob man nach Mittelamerika, nach Uganda, Angola oder sonstwo hinsieht – in den betreffenden Ländern selbst. Werden da nicht Ursachen mit Folgen und Begleiterscheinungen verwechselt?

Dams: Hier fühle ich mich – aus der Sicht meiner wissenschaftlichen Disziplin – überfragt. Für viele Entwicklungsländer besteht die vorrangige Aufgabe, zu einer eigenen Nation zu finden (nation building), während wir in Europa in regionalen Integrationen den Begriff des „Nationalstaates" bereits relativieren. So gesehen ist also die Herausbildung eines Nationalstaates für viele Entwicklungsländer eine vordringliche Aufgabe, um auch ökonomische Ziele erreichen zu können. Interne Auseinandersetzungen sind zu einem guten Teil auch auf unterschiedliche wirtschaftliche Entwicklungen einzelner Bevölkerungsgruppen zurückzuführen. Ethnographische Zusammenhänge können natürlich auch eine große Rolle spielen. Hinzu kommt die oft willkürliche Grenzziehung durch die Kolonialstaaten, die zum Teil als sehr willkürlich aus dem Blickwinkel der Zielsetzung eines „nation building" angesehen werden muß. Die Rolle der Großmächte in diesen kriegerischen Auseinandersetzungen bedarf einer sorgfältigen Analyse. *Ein* „harter" Sachverhalt darf jedoch auf keinen Fall übersehen werden: Waffenlieferung der „entwickelten" oder „entwickelteren" Länder in die Konfliktzonen. – Insgesamt ist diese Fragestellung jedoch so außerordentlich schwierig *generell* zu beantworten, daß auch in diesem Falle nur eine saubere Analyse der Zusammenhänge weiterhilft.

HK: Lassen sich – auch von der faktischen Entwicklungsleistung her – westlicher Kapitalismus und östlicher Sozialismus – von ihrer Bedeutung für die Lebensbedingungen der Menschen abgesehen – so konsequent auf die gleiche Stufe stellen, wie es der Papst tut?

Dams: In der Enzyklika wird eine kritische Auseinandersetzung sowohl mit dem kapitalistischen als auch mit dem sozialistischen System versucht; dabei wird ausdrücklich gesagt, daß kein dritter Weg zwischen Liberalismus und Marxismus propagiert wird. Die Kirche hat „ihre" Soziallehre. Im Hinblick auf die inzwischen erfolgte Weiterentwicklung der beiden Wirtschaftssysteme, die keineswegs auf Konvergenz hin ausgerichtet sein muß, sollte m. E. von den in der Wirtschaftswirklichkeit vorliegenden konkreten Wirtschaftsordnungen der entwickelten Länder ausgegangen werden. So kann – vor dem Hintergrund der bei uns formulierten sozialen Marktwirtschaft – durchaus gefragt werden, warum die bei uns propagierten Zielsetzungen a) konsequent zugunsten der Entwicklungsländer angewandt werden; b) warum von Entwicklungsländern entsprechende ökonomische Verhaltensweisen erwartet werden, während wir kritische Fragen der Entwicklungsländer an unsere eigene Wirtschaftsordnung strikt ablehnen ...

„Noch bestimmen vordergründige Interessen Konzeption und Durchführung"

HK: Der „Entwicklungsdialog" wird also von den Industrieländern immer noch recht einseitig in Richtung Entwicklungsländer geführt? Ist dieser Punkt nicht viel entscheidender als die Gegenüberstellung von Kapitalismus und Sozialismus bzw. Liberalismus und Kollektivismus?

Dams: In der Tat halte ich im Gegensatz zur Gegenüberstellung von „Liberalismus" und „Sozialismus" mehr von der konkreten Ausgangsüberlegung des jeweils vorliegenden Wirtschaftssystems eines Staates und seiner Überprüfung, inwieweit es die Interessen der Entwicklungsländer angemessen berücksichtigt. Sehr oft kann beobachtet werden, daß in unserer eigenen Gesellschaft unterschiedliche Auffassungen über den Weg von Entwicklungsländern auch zur parteipolitischen Auseinandersetzung im eigenen Lande benutzt werden. Dabei steht viel Wichtigeres auf dem Plan: Es geht um die Glaubwürdigkeit unserer Wirtschaftsordnung im Verhältnis zu den Entwicklungsländern. Wir können nicht übersehen, daß unsere eigene Wirtschaftspolitik auch ein

Entwicklungshemmnis für Länder der Dritten Welt sein kann. Auch darf nicht übersehen werden, daß bestimmte wirtschaftspolitische Maßnahmen, so etwa die Konzeption einer gemeinsamen Agrarpolitik in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, in Entwicklungsländern auf Unverständnis stößt, weil ähnlich gelagerte Vorstellungen von Entwicklungsländern (etwa im „integrierten Rohstoffprogramm") als ökonomisch unzweckmäßig abgetan werden. So betrachtet, haben wir hier einen echten „Nachholbedarf in einem Politikdialog".

HK: Der Papst kritisiert Bürokratisierungserscheinungen bei den internationalen Entwicklungsorganisationen. Zugleich konstatiert er „einen wachsenden Hang zu zweiseitigen Vereinbarungen" (vgl. Nr. 43). Worauf zielt er damit eigentlich?

Dams: Bürokratisierungserscheinungen gibt es überall. In unserem Zusammenhang muß deutlich gesagt werden, daß eine erfolgreiche Entwicklungshilfe und ihre Durchführung auch eine entsprechende Planung und Verwaltung voraussetzt. Wahrscheinlich wird mit dieser Umschreibung jedoch ein anderer Sachverhalt gemeint sein: Es fehlt sehr oft an der Koordinierung von Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe. So haben wir neben der bilateralen, nationalstaatlichen Ebene auch den Ansatz einer entwicklungspolitischen Aktivität der Europäischen Gemeinschaft (regionale Ebene); und darüber wiederum die multilateralen Anstrengungen im Bereich der Entwicklungspolitik und der Entwicklungshilfe. Entwicklungspolitische Aktivitäten auf den verschiedenen Ebenen sind keineswegs als negativ anzusehen, auch nicht ein „wachsender Hang zu zweiseitigen Vereinbarungen". Solche Vereinbarungen bilateraler Art müssen jedoch unter dem Aspekt der Gleichberechtigung erfolgen, und die verschiedenen Aktivitäten auf den unterschiedlichen Ebenen müssen aufeinander abgestimmt sein. Wir sprechen zwar sehr oft von einer „integrierten Entwicklungspolitik", sind jedoch von dieser Zielsetzung weit entfernt; die Zielkonflikte sind beträchtlich.

HK: Was könnte jetzt gegen Ende der Dritten Entwicklungsdekade insbesondere seitens der kirchlichen Sozialverkündigung zu einer Verbesserung des „Entwicklungsklimas" beigetragen werden? Welche Erfahrungen wären konzeptionell zu verarbeiten und operativ umzusetzen? Muß nicht immer noch stärker bewußt gemacht werden, daß nicht Mitleid mit Hungernden, so unentbehrlich die Nahrungshilfe ist, Entwicklungsländer voranbringt, sondern die Öffnung der Märkte für ihre Produkte und die personelle und technologische Anregung ihrer eigenen Entwicklungskräfte? Was läßt sich dazu an Anregung der jüngsten Enzyklika entnehmen?

Dams: Das ist die zentrale Frage: ein stärkeres entwicklungspolitisches Bewußtsein in unserer Gesellschaft. Dies scheint mir die größte Aufgabe zu sein, die sich unmittelbar in unserer eigenen Gesellschaft gegen Ende der Dritten Entwicklungsdekade ergibt. Noch bestimmen weitgehend vordergründige Interessen Konzeption und Durchführung der Entwicklungspolitik. Wenn die derzeitigen Leistungen unserer Gesellschaft *wertend* als unzureichend angesehen werden, dann lautet die Schlußfolgerung, daß die Träger der Entwicklungspolitik unter stärkerem Leistungsdruck durch die Wähler und durch organisierte Interessen derjenigen, die sich für „Andere" in Ländern der Dritten Welt verwenden, gesetzt werden sollten. Nur dann, wenn breite Kreise unserer Gesellschaft Entwicklungspolitik als Zukunftssicherung ansehen, werden Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe in dem ihnen zukommenden Kontext gesehen werden können.

„Unsere Verantwortung für den Sonntag"

Eine gemeinsame Erklärung von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der EKD

Bei dem Text handelt es sich bereits um die zweite gemeinsame evangelisch-katholische Stellungnahme zum gleichen Thema. Eine erste erfolgte im September 1985 (vgl. HK, Oktober 1985, 489f.). Überdies gingen ihr bereits verschiedene katholische Stellungnahmen voraus, als letzte eine Erklärung der Kommission für pastorale Grundfragen des ZdK (vgl. HK, Februar 1988, 96). In ihrem gemeinsamen Wort warnen die Kirchenleitungen vor allem vor einer Aushöhlung des Sonntags als Ruhetag durch Zunahme von immer mehr Sonntagsarbeit in Produktion und vor allem im Dienstleistungsbereich. Mit gleichem Nachdruck bemühen sie sich, dem Sonntag seinen christlichen Sinn zu erhalten wie der Gesamtbevölkerung den kulturellen Rang der Sonntagsruhe plausibel zu machen. Wir dokumentieren die Erklärung im Wortlaut.

Im September 1985 haben sich die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Gemeinsamen Wort „Der Sonntag muß geschützt bleiben" an die Öffentlichkeit gewandt. Damals galt die Sorge vor allem den Bestrebungen, das geltende Arbeitsrecht zu verändern und das bisherige Verbot der Sonn- und Feiertagsarbeit durch Ausnahmeregelungen noch mehr zu lockern.

Was uns heute in zunehmendem Maße nachdenklich stimmt, ist die Tatsache, daß die Bedeutung des Sonntags, sein religiöser Sinn als Tag des Herrn und sein kultureller Wert für unser Volk vielen immer weniger bewußt ist. Wir beobachten mit Sorge eine schleichende Aushöhlung des Sonntags, die zudem durch technische,

wirtschaftliche und soziale Entwicklungen gefördert wird. Wir können ihr nur wirksam begegnen, wenn die Christen, wenn alle Menschen guten Willens, wenn die gesellschaftlich relevanten Gruppen, wenn alle, die in der Politik Verantwortung tragen, sich der Werte bewußt bleiben, die hier auf dem Spiele stehen, und wenn sie entschlossen sind, entsprechend zu handeln.

I. Was bedroht den Sonntag?

Noch vor einigen Jahrzehnten war es weithin selbstverständlich, daß die Menschen in Stadt und Land den Sonntag heiligten. Sie gingen in die Kirche; die Arbeit in Geschäften und Fabriken, in Schulen und Verwaltungen ruhte ebenso wie auf den Feldern. Es wäre als ein Ärgernis empfunden worden, gegen das Verbot der Sonntagsarbeit zu verstoßen. Auch heute hat der Sonntag, der inzwischen auch bei den meisten nichtchristlichen Völkern in aller Welt eine Sonderstellung einnimmt, seinen Charakter als Tag der Gottesverehrung, der Versammlung und Feier der Gemeinde, der Muße und Erholung noch weitgehend bewahren können. Aber es ist unübersehbar, daß das Verständnis für den religiösen und kulturellen Sinn des Sonntags abnimmt. Verschiedene äußere Entwicklungen und ein tiefgreifender Wandel der Einstellungen haben dazu geführt, daß das Bewußtsein für den Tag des Herrn und für den damit verbundenen Grundgedanken zurückgedrängt wurde. Auf diesem Hintergrund wuchs auch die Neigung, aus wirtschaftlichen Interessen das Verbot der Sonntagsarbeit aufzulokkern. Bedroht wird der Sonntag insbesondere durch folgendes:

1. Es bestehen Bestrebungen von Unternehmen und Firmen, Ausnahmegenehmigungen vom Verbot der Sonntagsarbeit zu erreichen. Die Gründe für diese Bemühungen sind vor allem darin zu suchen, daß hochtechnisierte Produktionsanlagen sehr teuer sind und deshalb eine Ausweitung der Nutzungszeiten zur Senkung der Betriebskosten angestrebt wird. Neben verstärkter Schichtarbeit soll die Einbeziehung der bisher arbeitsfreien Tage, auch der Sonn- und Feiertage, diesem Ziel dienen. Mit der kontinuierlichen Nutzung der kapitalintensiven Maschinen will man auch die zusätzlichen Arbeitskosten, die sich aus tariflich vereinbarten Arbeitszeitverkürzungen ergeben, auffangen. Gleichzeitig soll eine Ausdehnung der Arbeitswoche auf sechs bzw. sieben Tage größere Spielräume für flexible Arbeitszeitregelungen ermöglichen, die ihrerseits kostenentlastend wirken können und auch von einem beträchtlichen Teil der Arbeitnehmer als vorteilhaft angesehen werden. Vorteile versprechen sich vor allem die größeren Betriebe, während Handwerk und mittelständische Betriebe bei einer Ausdehnung der Arbeitswoche eher Wettbewerbsnachteile gegenüber den Großen befürchten.

2. Viele Unternehmen, die im internationalen Wettbewerb stehen, weisen nicht nur auf die in anderen Industrieländern erheblich niedrigeren Arbeitskosten hin, sondern auch auf die Tatsache, daß in manchen dieser Länder kaum oder gar keine Arbeitszeitbeschränkungen bestehen, insbesondere kein Verbot von Sonn- und Feiertagsarbeit. Die Wettbewerbsnachteile, die sich aus dieser Situation ergeben, können, so wird geltend gemacht, den Bestand von Arbeitsplätzen in der Bundesrepublik Deutschland gefährden. In manchen Produktionszweigen seien in den vergangenen Jahren bereits viele Arbeitsplätze verlorengegangen. In einer rasch wachsenden Wirtschaft könne der Verlust von Arbeitsplätzen eher wettgemacht werden als in einer Wirtschaft mit hoher Arbeitslosigkeit, in der neue Arbeitsplätze nicht in genügender Zahl geschaffen werden.

3. Dort, wo der kontinuierliche Produktionsprozeß aus technischen Gründen notwendig ist, gab es bisher Ausnahmeregelungen. Einen Hochofen zur Eisen- und Stahlerzeugung z. B. kann man nicht beliebig ab- und wieder anschalten. Heute mehren sich die Anträge von Unternehmen auf eine Ausnahmegenehmigung unter Berufung auf technische Gründe. Die Herstellung von Mikro-Chips zum Beispiel sei, so sagt man, nur möglich, wenn die chemischen und physikalischen Prozesse, die bei ihrer Produktion ablaufen, nicht unterbrochen werden. Zugleich weist man darauf hin, daß nur ein ganz geringer Teil der Belegschaft und nur auf freiwilliger Grundlage zur Arbeit an Sonn- und Feiertagen eingesetzt würde.

4. In einigen Industriezweigen wurden in den fünfziger und sechziger Jahren Ausnahmegenehmigungen für Reparatur- und Instandhaltungsarbeiten an Sonn- und Feiertagen erteilt. Die fortschreitende Technisierung hat in der Folgezeit dazu geführt, daß die Zahl der Mitarbeiter mit Reparatur- und Instandhaltungsarbeiten erheblich zugenommen hat. Das bedeutet, daß in diesen Betrieben an Wochenenden wesentlich mehr Arbeitskräfte mit Arbeiten, für die die Ausnahmeregelungen gelten, beschäftigt sind als früher.

5. Die Diskussion um die Sonntagsarbeit erstreckt sich derzeit hauptsächlich auf die Industrie. Wir dürfen jedoch die Augen nicht davor verschließen, daß in den zurückliegenden Jahren die Sonn- und Feiertagsarbeit am stärksten im Dienstleistungsbereich zugenommen hat. Dies gilt für die Beschäftigten bei den verschiedenen Verkehrsunternehmen, in der Gastronomie und im Bereich der Touristik. Der zunehmende Wohlstand in breiten Bevölkerungskreisen, die Verkürzung der Wochenarbeitszeit, das lange freie Wochenende und die veränderte Bedeutung der Arbeit in der Gesellschaft haben das Freizeitverhalten vieler Menschen verändert. Es ist neben dem Lebensbereich „Arbeit" ein immer größerer Lebensbereich „Freizeit" entstanden, in dem Menschen nicht nur Erholung und Entspannung suchen, sondern zugleich neue Entfaltungsmöglichkeiten, neue Aktivitäten und soziale Kontakte sowie neue Sinnerfahrung. Hausarbeit, Einkauf, Erledigungen und das Ordnen persönlicher Dinge werden von einer zunehmenden Zahl der

Erwerbstätigen ebenfalls in dieser Zeit besorgt. Damit steigt die Nachfrage nach Dienstleistungen. Dies hat zugleich zur Folge, daß immer mehr Menschen auch an Sonn- und Feiertagen beschäftigt sind und der Sonntag für sie zum Arbeitstag im Dienste der Freizeit- und Konsumgesellschaft wird. Es liegt auf der Hand, daß diese Entwicklungen den Sonntag gefährden.

6. Zu einer Gefährdung des Sonntags kann auch die starke Vermehrung von Verkaufsmessen, Sportveranstaltungen, Ausstellungen, Märkten und Volksfesten werden. Oft sind die Gemeinden an ihrer Abhaltung interessiert, um den Menschen, wie man sagt, etwas zu bieten, den Geschäften zusätzliche Verkaufsmöglichkeiten einzuräumen und Gäste anzulocken. Früher waren derartige Veranstaltungen wirklich nur Ausnahmen und meist ein örtliches Ereignis mit starkem sozialem Erholungswert. Heute dienen sie mehr und mehr rein kommerziellen Zwecken.

7. Die Bereitschaft der erwerbstätigen Bevölkerung, am Samstag und auch am Sonntag zu einem höheren Entgelt zu arbeiten und einen Freizeitausgleich unter der Woche zu suchen, nimmt zu. Viele schätzen das höhere Einkommen und die Einkaufsmöglichkeiten, die sie am freien Werktag haben. Manche Alleinlebende und solche, die mit ihrer Familie oder ihrem Partner Schwierigkeiten haben, empfinden den Sonntag ebenso als Last wie diejenigen, die das Treiben des Alltags und die Abwechslung vermissen.

8. Im kirchlichen Raum gibt es ähnliche Entwicklungen. Neben Feiern und Bildungsveranstaltungen sind zunehmend Freizeitangebote kirchlicher Vereine und Gruppen getreten. Dies macht in den kirchlichen Einrichtungen zusätzliche Dienstleistungen der Mitarbeiter erforderlich, auch an Sonn- und Feiertagen. Es hat sich gezeigt, daß Veranstaltungen am Samstagsabend nicht selten zu Lasten des Sonntags gehen.

9. Auch im ländlichen Raum und in der Landwirtschaft sind Veränderungen eingetreten. Gewiß waren auch früher Ausnahmeregelungen notwendig, um in schlechten Jahren die Ernte einzubringen. Heute aber werden Arbeiten nicht selten ohne jede Notlage an Sonntagen durchgeführt, die genausogut an Werktagen erledigt werden könnten. Dazu hat die schwierige Lage, in der sich die Landwirtschaft heute befindet, sicherlich mit beigetragen. Noch sind es wenige, die sich in dieser Weise über den Sonntag hinwegsetzen. Aber es sind Zeichen dafür, daß bei der ländlichen Bevölkerung der Sinn für den Sonntag zu schwinden droht. Hierzu trägt auch besonders der Nebenerwerbsbetrieb bei, der immer häufiger wird.

II. Was bedeutet uns der Sonntag?

Die Diskussion um den Sonntag, die heute verstärkt in Gang gekommen ist, ist dazu angetan, daß wir uns des Sinnes und der Bedeutung dieses Tages für unser Leben, für unsere Familie und für unsere Kultur wieder bewußt werden.

1. Der Sonntag steht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit dem Sabbat. Als Gott das Volk Israel aus Ägypten herausführte, gab er ihm am Berg Sinai die Zehn Gebote, die den ganzen Bereich des religiösen und sittlichen Lebens umfassen. Im Buch Exodus heißt es: „Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig: Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave, deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebenten Tag ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbattag gesegnet und ihn für heilig erklärt“ (Ex 20,8–11).

Das Gebot gilt für alle, für das ganze Volk. Selbst das Vieh darf nach dem Wortlaut dieser Bibelstelle nicht zu Nutzzwecken eingesetzt werden. Auch für den Fremdling, der nicht zum Volk Israel gehört, gilt das Gebot. Der Mensch soll gleichsam wie der Schöpfer selbst von seiner Arbeit ausruhen. Dieses Ausruhen bedeutet nicht bloß ein Sich-Erholen von der Mühsal und den Anstrengungen, sondern es soll ein Ruhetag „für den Herrn, deinen Gott“ sein. Der Herr hat den Sabbat gesegnet und ihn für „heilig“ erklärt. Hier wird der Kern des Sabbats sichtbar: Es ist ein Tag, der Gott gehört, der sich seines Volkes erbarmt, sich ihm zuwendet und es sammelt. Am Sabbat (beginnend mit dem Freitagabend) kommen bis heute die Juden in ihren Synagogen zusammen zum gemeinsamen Gebet und zur Lesung der Schrift.

2. Die christliche Sonntagsfeier enthält noch vieles von der Bedeutung der Sabbatfeier. Sie ist vom letzten auf den ersten Tag der Woche verlegt worden, auf den Tag, an dem Jesus von den Toten erstanden ist. Deshalb ist der Sonntag der Tag des Herrn (Offb 1,10), gesegnet und heilig. An diesem Tag kommen die Christen zusammen zum gemeinsamen Gebet, zum Hören des Wortes Gottes und zum Brechen des Brotes (Apg 20,7), zur Feier des Herrenmahles. Der Sonntag kündet von der Erlösungstat Gottes und der neuen Schöpfung, die in der Auferstehung Christi Wirklichkeit wurde. Von Anfang an hat die Kirche an diesem Tag das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung ihres Herrn gefeiert.

Die Pharisäer nahmen Anstoß daran, daß Jesus die Kranken auch am Sabbat heilte und daß seine Jünger an diesem Tag auf den Kornfeldern Ähren abrissen, um ihren Hunger zu stillen. Jesus entgegnete ihnen: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27). Damit betont Jesus, daß der Sabbat für Menschen und Tiere eine Wohltat sein soll. Das Sonntagsgebot hat Gott um des Menschen willen erlassen. Wenn der Mensch am Sonntag von all seiner Arbeit innehält und diesen Tag als eine für Gott geheiligte Zeit achtet, sich Gott seinem Schöpfer und Erlöser zuwendet, auf sein Wort hört und Orientierung und Kraft schöpft für die Aufgaben, die vor ihm liegen, erfährt er etwas von der Freiheit, Würde und Menschlichkeit, die Gott

schenkt. Der Mensch darf nicht in seiner Arbeit aufgehen. Indem er den Sonntag heiligt, wird ihm stets neu bewußt, daß er sein Leben Gott verdankt und daß er zum Leben mit Gott berufen ist.

3. Der Sonntag hat zugleich eine wichtige soziale und kulturelle Bedeutung. Dies zeigt ein Blick in die Geschichte:
Im Jahre 321 hat Kaiser Konstantin den Sonntag zum staatlichen Ruhetag erklärt. Am Sonntag durfte – von bestimmten Ausnahmen abgesehen – nicht gearbeitet werden. Hier liegt der Anfang des staatlichen Gebotes der öffentlichen Ruhe und des Verbotes der Sonntagsarbeit. Durch die Jahrhunderte hindurch waren Kirche und Staat darauf bedacht, diesen Schutz des Sonntags zu gewährleisten. Erst im Zuge der Industrialisierung geriet der Sonntag wieder in Gefahr. Die Kirche hat im 19. Jahrhundert dafür gekämpft, daß der Sonntag um der arbeitenden Menschen willen staatlich geschützt bleibt. Artikel 140 des Grundgesetzes nimmt den Artikel 139 der Weimarer Reichsverfassung auf: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt." Zu Recht hat man die Sonntagsruhe von der Erwerbsarbeit, verbunden mit der Garantie der freien Religionsausübung, als die klassische Institution der christlichen Kultur bezeichnet.
Im Gefolge der Französischen Revolution gab es Versuche, den Sonntag abzuschaffen. Auch nach der Oktoberrevolution in Rußland sollte die 10-Tage-Woche eingeführt werden. Diese Bestrebungen sind gescheitert. Von der Einsicht und Entschiedenheit der Christen und aller Beteiligten wird es abhängen, ob die Bestrebungen zur Aushöhlung der Sonntagsruhe und der Sonntagsheiligung scheitern werden, ob der Sonntag der „Tag des Herrn" zum Wohl des Menschen bleiben wird.

4. Vom Verbot der Sonntagsarbeit waren von Anfang an bestimmte Bereiche ausgenommen:
- Nicht unter das Sonntagsgebot fallen die üblichen Hausarbeiten, ebenso die notwendigen Stallarbeiten.
- Die Sonntagsarbeit war erlaubt, wo immer es galt, einen akuten Notstand zu beheben.
- Auch die kranken Menschen müssen am Sonntag versorgt werden (Krankenhäuser und Heime).
- Die Dienste, die für die Sicherheit der Menschen notwendig sind, müssen auch an Sonn- und Feiertagen bereitstehen.
- In der modernen Gesellschaft wird die Befreiung vom Verbot der Sonntagsarbeit auf lebenswichtige Versorgungsbetriebe ausgedehnt.
- Auch die Verkehrsbetriebe und das Gaststättengewerbe sind, weil und insoweit sie den Ruhe und Erholung suchenden Menschen dienen, ausgenommen.

Neben diesen Bereichen gibt es die bereits genannten Ausnahmen vom Verbot der Sonntagsarbeit dort, wo ein kontinuierlicher Produktionsprozeß aus technischen Gründen unabweisbar ist. Der gesamte übrige Produktionsbereich, ebenso Handel und Geschäfte, unterliegen dem Gebot der Sonntagsruhe. Sie darf weder offen noch versteckt durchlöchert werden. Ausnahmen müssen Ausnahmen bleiben. Sie sind nur vertretbar, wenn sie nicht den Bestrebungen Vorschub leisten, daß die Sonntagsarbeit zur Regel wird.

III. Was müssen wir tun?

1. Wir rufen die Christen auf, sich an den Sinn des Sonntags neu zu erinnern und den Sonntag zu heiligen. Nur wenn wir uns des religiösen Kerns bewußt bleiben und dies in unserem Leben auch praktizieren, wird es gelingen, die Sonntagsruhe in der Gesellschaft zu erhalten. Für die Sonntagsheiligung sind von Bedeutung: die Feier des Gottesdienstes in der christlichen Gemeinde. So wichtig für den einzelnen das persönliche Gebet und die Verbundenheit mit Gott sind, so bedeutsam ist doch auch das gemeinsame Gebet der Christen in der Versammlung der Gemeinde am Sonntag. Wenn wir uns Gott zuwenden, dann werden wir uns unserer Würde als „Bild Gottes", wie es im Schöpfungsbericht heißt, bewußt. Gott ist der Grund des Menschen und seiner unantastbaren Rechte und Pflichten. Darüber hinaus sind die Getauften „einer in Christus" (Gal 3,28). Ihrer Berufung entspricht die gemeinsame Danksagung, die ihr Einssein in Christus bezeugt und vertieft.
Wichtig für die Gestaltung des Sonntags sind Gemeinschaft und Gemeinsamkeit mit anderen, Austausch, Umgang und Gespräch. In einer Gesellschaft, in der Vereinzelung, Anonymität und soziale Bindungen tendenziell abnehmen, hat dies eine besondere Bedeutung. Das Gespräch kann in der Familie, mit Freunden, Verwandten oder Bekannten gepflegt werden. Dabei können die Ereignisse und Erfahrungen erörtert, Fragen, die anstehen, besprochen und Rat in schwierigen Situationen gesucht werden. Dies stärkt zugleich den Zusammenhalt untereinander, die Bereitschaft, aufeinander zu hören und miteinander zu denken und zu planen, auch füreinander einzustehen. Ein wirksames Zeichen unserer Verbundenheit ist es, wenn wir kranke Menschen besuchen und an ihren Sorgen und Leiden Anteil nehmen.

Wir sollten uns auch fragen, wie der Sonntag als Ruhetag uns wirklich Muße und Erholung schenken kann. Ausruhen von ermüdender Arbeit, so unverzichtbar es ist, darf noch nicht gleichgesetzt werden mit der Muße, mit der Ruhe, mit der Sonntagsruhe. Ausruhen soll verausgabte Kräfte wieder ersetzen; Muße ist eine schöpferische Ruhe von der ständigen Beanspruchung und dem Streß des Alltags. Sonntagsheiligung ist Besinnung und Bewußtwerden des Sinnes unseres Daseins, ist die Hinwendung zu Gott, unserem Schöpfer und unserem Ziel. Wir müssen wieder mehr Zeit für uns und füreinander haben. Dies ist nicht allein eine Frage der äußeren Verhältnisse, sondern auch unserer Einsicht und unserer Entschiedenheit: Wir dürfen nicht uns selbst den Sonntag stehlen.
An Sonn- und Feiertagen sollten wir das tun, was uns Er-

holung und Freude bereitet. Dazu gehören die Besinnung, die innere Einkehr, die schöpferische Entfaltung, die Erbauung, das Zu-sich-selbst-Kommen und Abstand-Gewinnen, aber auch das gemeinsame Spiel, die Zerstreuung, die bereichernde Unterhaltung und der spielerische Wettbewerb. Erholung und Entspannung dienen dabei nicht primär der Rekreation von und für die Arbeit, sondern sie haben eine eigenständige Bedeutung.

2. Ob der Schutz des Sonntags auch in Zukunft gewährleistet sein wird, hängt wesentlich von den Arbeitgebern und Unternehmern ab. Es ist erfreulich, daß sich maßgebliche Repräsentanten der Arbeitgeberseite eindeutig hinter das Verbot der Sonntagsarbeit gestellt und für die Sonntagsruhe ausgesprochen haben.
Es wird darauf ankommen, daß diese Auffassung nicht von einzelnen mißachtet wird, sei es direkt, sei es indirekt. Entscheidend aber ist, daß die ethischen und religiösen Werte und Maßstäbe nicht auf die zweite Ebene zurückgestellt werden, wozu Kostendruck und Wettbewerb leicht verleiten. Dabei würde der wechselseitige Zusammenhang zwischen Arbeit und Muße, zwischen Produktion und Besinnung, zwischen Rentabilität und Menschlichkeit übersehen. Wie die Bemühungen um ein gutes Betriebsklima gezeigt haben, hängt die Wirtschaftlichkeit eines Unternehmens auch von der Menschlichkeit der Verhältnisse ab. Die Sonntagsruhe ist ein Zentralwerk unserer Kultur. Würde man sie mehr und mehr aushöhlen, dann würde auf längere Sicht auch die Wirtschaftlichkeit darunter leiden. Schon in dem Gemeinsamen Wort von 1985 „Der Sonntag muß geschützt bleiben" wurde festgestellt: „Den Sonntag braucht der Mensch und die Gesellschaft, um zu erfahren, daß Produktion und Rentabilität nicht den Sinn des Lebens ausmachen." Produktion und ebenso ein erfolgreiches Wirtschaften sind wichtig, aber sie dürfen nicht auf Kosten einer humanen Lebensgestaltung, auf die uns das Gebot Gottes verweist, gehen.
Rein wirtschaftliche Gesichtspunkte können keine Ausnahmegenehmigungen vom Verbot der Sonntagsarbeit rechtfertigen. Es wäre ein kultureller Rückschritt, wollten wir die stärkere Berücksichtigung von Freiräumen und humanen Werten im Arbeitsleben, die durch die moderne Technik mit ihren entlastenden Wirkungen für den Menschen ermöglicht werden, gerade jetzt wieder rückgängig machen.
Verschiedentlich wird versucht, für die Sonntagsarbeit Arbeitnehmer einzusetzen, die nur geringe familiäre Bindungen, ein hohes Maß an Flexibilität und Interesse an den Ausgleichsregelungen haben; auch wenn sie sich freiwillig dazu bereit erklären, so muß dieser Versuch doch zurückgewiesen werden. Denn längerfristig würde dies einer Spaltung des Arbeitsmarktes Vorschub leisten: in voll verfügbare und nur beschränkt einsetzbare Arbeitnehmer.

3. Eine besondere Verantwortung für die Erhaltung des Sonntags tragen in unserer Gesellschaft die Erwerbstätigen, die von ihnen gewählten Betriebsräte und die Gewerkschaften. Es ist erfreulich, daß die Gewerkschaften nicht bereit sind, den Sonntag zur Disposition zu stellen, es sei denn, ein kontinuierlicher Produktionsprozeß sei aus technischen Gründen notwendig.
Bei den Gewerkschaften wird die Sorge um den Sonntag in der Regel im Zusammenhang mit dem von ihnen erkämpften freien Samstag gesehen. Der freie Samstag wird von vielen Arbeitnehmern dazu benutzt, Einkäufe und Besorgungen zu tätigen, zu denen sie in der Arbeitswoche gar nicht kommen. Oft werden Samstag und Sonntag zur Erholung genutzt. Für viele machen die ständig gestiegenen Anforderungen im Arbeitsprozeß neben dem täglichen Feierabend einen längeren Zeitraum am Ende und zu Beginn einer Woche erforderlich, wie er sich in weiten Bereichen der Wirtschaft eingespielt hat. Ohne wirkliche Notwendigkeit darf diese soziale Errungenschaft nicht preisgegeben werden. Allerdings besteht aus christlicher Sicht zwischen dem Sonntag und dem „Wochenende" ein qualitativer Unterschied.
Wir dürfen uns auch nicht der Einsicht verschließen, daß Unternehmen, die im internationalen Wettbewerb stehen, in Schwierigkeiten geraten könnten und ihre Arbeitsplätze gefährdet sehen. In einer solchen Situation muß es möglich bleiben, die Arbeitszeit so zu organisieren, daß einerseits die Zukunft des Unternehmens gesichert und damit die Arbeitsplätze erhalten werden und daß andererseits der Sonntag nicht gefährdet wird.
Alle Arbeitnehmer und die Betriebsräte bitten wir, nicht aus kurzsichtigen Erwägungen auf Angebote einzugehen, die die Sonntagsarbeit durch Hinweise auf die erhöhten Verdienstmöglichkeiten und vermehrte Freizeit anpreisen wollen. Auf längere Sicht schadet dies dem Arbeitnehmer und seiner Familie. Das menschliche Gleichgewicht ist wichtiger als ein zu teuer erkauftes Geld. Der Mensch lebt nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt. (Mt 4, 4) Dieses Wort muß auch unsere Einstellung zur Arbeit prägen.
4. Die Bundesregierung, die erneut den Entwurf eines Arbeitszeitgesetzes vorgelegt hat, wird gebeten, sich dafür einzusetzen, daß im Fortgang des Gesetzgebungsverfahrens der zentrale Punkt „Sonn- und Feiertagsarbeit" keinerlei Abschwächung erfährt und die Ausnahmen wirklich auf ein Minimum beschränkt bleiben. In dem Gesetzentwurf wird die bisherige Regelung der Sonn- und Feiertagsruhe bekräftigt. Auch was die Ausnahme vom Beschäftigungsverbot betrifft, wird in der Begründung festgehalten. „Aus wirtschaftlichen Gründen ist demzufolge die Sonn- und Feiertagsarbeit nicht zulässig." Damit diese Norm eingehalten und nicht unterlaufen werden kann, ist es notwendig, die Kriterien für die Ausnahmeregelung für „Arbeiten, die aus chemischen, biologischen, technischen oder physikalischen Gründen einen ununterbrochenen Fortgang auch an Sonn- und Feiertagen erfordern", genau festzulegen. Eine vom Bundesrat eingebrachte Ausnahmeregelung für den Betrieb von hochtechnisierten und automatisierten Produktionsanlagen wird von der Bundesregierung zu Recht abgelehnt.

Wir bitten alle Verantwortlichen in den Ländern und im Bund, die bisherige strikte Regelung der Sonntagsruhe auch nicht mit einer großzügigen Praxis bei der Erteilung von Ausnahmegenehmigungen auszuhöhlen. Anträge, die sich auf technische Gründe berufen, sind sehr genau zu prüfen. Gerade hier besteht in den meisten Fällen durchaus Spielraum für die Arbeitsorganisation; das heißt, die angegebenen technischen Gründe sind bisweilen nur in einem weiten Sinn „technischer" Art, in Wirklichkeit aber doch wirtschaftlicher Natur.
Es wird außerdem eine wichtige Aufgabe der Politik sein, in der Europäischen Gemeinschaft und in allen Ländern Europas Regelungen zu erreichen und zu sichern, die den Sonntag im gebotenen Umfang wirksam schützen. Dies wäre zugleich ein Beitrag, um die Gleichheit der Startchancen und des Wettbewerbs für die Unternehmen zu gewährleisten.

5. Auch die Massenmedien tragen in unserer Gesellschaft eine hohe Verantwortung, damit die Menschen den Sinn des Sonntags bedenken und erfahren können. Es sollte alles vermieden werden, was den Sonntag zu einem Tag der bloßen Unterhaltung herabmindert. Wir brauchen die Wiederentdeckung dessen, was mit Sonntagsheiligung gemeint ist: Gott zu loben, damit der Mensch sich seiner Würde bewußt bleiben kann; zu Gott zu beten, damit uns für die Arbeit und das Leben im Alltag immer neu Kraft von oben geschenkt werde; dies in das öffentliche Bewußtsein zurückzuholen und die Besinnung und die Muße als Gegenpol zur Arbeit und rastlosen Tätigkeit wieder zu begreifen, um einer säkularen Erschlaffung und Sinnentleerung des Menschen entgegenzutreten.

6. Wir bitten alle Christen, bei der Planung und Durchführung von Veranstaltungen so zu verfahren, daß der Sonntag nicht durch unser eigenes Verhalten in Gefahr gerät. Kirchliche Veranstaltungen und Veranstaltungen kirchlicher Verbände und Einrichtungen am Sonntag müssen den Gottesdienst vorsehen, sei es als besonderen Gottesdienst, sei es als Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinde. Christen müssen bei der Planung weltlicher Sonntagsveranstaltungen darauf dringen, daß Gelegenheit zum Gottesdienst bleibt. Der Sonntag darf auch nicht durch häufige lange Veranstaltungen in der Nacht vom Samstag auf Sonntag entwertet werden.

Sorgen wir dafür, daß der Sonntag für uns und für unsere Mitwelt das bleibt, als was er gestiftet ist: der Tag des Herrn als ein Tag für den Menschen, ein Tag, der dazu dienen soll, daß der Mensch seine Würde und seine Bestimmung erfährt.

Theologie gegen Mythologie

Kleine Apologie des biblischen Monotheismus

Auf dem 14. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Philosophie im Herbst des vergangenen Jahres in Gießen hielt der Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz einen vielbeachteten Vortrag über das Verhältnis der neuen Mythenkonjunktur zum christlichen Gottesglauben. Seine Grundthese: Aus den Aporien der Moderne rettet nicht die Flucht in den Mythos; es braucht vielmehr die Rückbesinnung auf die biblische Rede von Gott und von der befristeten Zeit. Der folgende Text gibt in der Substanz den Gießener Vortrag wieder; Prof. Metz hat für die Veröffentlichung einige Veränderungen und Kürzungen vorgenommen.

Eine neue Mythenfreudigkeit prägt das geistige Klima nicht nur hierzulande. Neue Mythologien haben Konjunktur. Sowenig man von ihnen zumeist über lebenstragende neue Mythen erfährt, so ausführlich lassen sie sich in ihrer Kritik am überlieferten biblischen Monotheismus vernehmen. Der ist ihnen politisch und kulturell suspekt. Er gilt als Pate eines vordemokratischen, gewaltenteilungsfeindlichen Souveränitätsdenkens, als Vater eines obsoleten Patriarchalismus, als Ursprungs- und Vorhutsgedanke totalitätsverdächtiger Geschichtsideologien, als individualitätsgefährdende Großerzählung, die alle unschuldige Buntheit, alle umständliche Zerstreutheit und Vielfalt des Lebens absorbiert und unter ein politisch-kulturell gefährliches Einheitsdenken zwingt. Auch in der Theologie selbst geht man vielfach auf Distanz zum biblischen Monotheismus. Man sucht ihn z. B. (tiefenpsychologisch) auf eine polymythische Urgeschichte der Menschheit zu hintergehen. Oder ihn trinitätstheologisch auf eine innergöttliche Geschichte hin zu durchschauen. Wenig wiegt dabei der gegenläufige Verdacht, es könne sich um neue Göttermythen handeln, denn dieser Verdacht verdunstet schnell in der offensichtlich polytheistisch und polymythisch getönten Atmosphäre unserer sog. nachmodernen Welt. Schlechte Zeiten also für eine Apologie des biblischen Monotheismus!

Israels „Armut im Geiste"

Ich beginne meine kleine Apologie mit einem Blick auf das vorchristliche Israel. Dieses kleine, politisch-kulturell eher unbedeutende Wüstenvolk unterschied sich von den Hochkulturen seiner Zeit durch seine Art der leidvollen Verstrickung in die Wirklichkeit, durch seine „tiefe Diesseitigkeit", oder anders ausgedrückt: durch seine Unfä-

higkeit, sich durch Idealisierung, durch Mythologisierung und durch Kompensationsdenken von den Schrekken der Wirklichkeit erfolgreich zu distanzieren. *Gerhard von Rad* betont in seiner „Theologie des Alten Testaments" m.E. zu Recht, „daß Israel die Leiden und Bedrohungen des Lebens höchst realistisch wahrgenommen hat, daß es sich ihnen wehrlos und verwundbar preisgegeben sah und daß es wenig Begabung zeigte, sich vor ihnen in irgendwelche Ideologien zu flüchten ... Es besaß vielmehr eine ungewöhnliche Kraft, auch den negativen Wirklichkeiten standzuhalten und sie auch da anzuerkennen und nicht zu verdrängen, wo sie geistig in keiner Weise zu bewältigen waren."

Gewiß, Israel hat, militärisch immer wieder besiegt und kulturell überfremdet, Mythenangebote und Idealisierungsstrategien von verschiedenen Seiten (aus Persien, aus Ägypten, später aus dem hellenistischen Raum) importiert und nachgeahmt. Aber es hat sich dabei nicht beruhigt und sich nicht mit ihnen getröstet. *Israel ist* – und darin ist es in meinen Augen auch für das Christentum unüberholbar geworden – *das Volk, das unfähig ist, sich durch Mythen trösten zu lassen.* Das kennzeichnet Israels „Armut im Geiste". Diese Armut ist die Voraussetzung und ist der Preis für seinen Gottesgedanken. Israel blieb immer eine „Landschaft von Schreien" – bis zu Hiobs Klageschrei: „Wie lange noch?" Und bis zu Jesu Verlassenheitsschrei am Kreuz. Der Glaube Israels geriet nicht einfach zur tröstend-distanzierenden Antwort auf das Leid, sondern blieb ungetröstete Rückfrage aus dem Leid, unablässige Rückfrage an – Jahwe. Wieso aber ist dieser Schrei nach Jahwe nicht doch Produkt einer Idealisierung, wieso ist er nicht doch nur „die mythologische Chiffre für das ewig Ausständige einer Zukunft, die der Mensch aus seiner eigenen Leere heraus schafft, um sie (schließlich) wieder in das Nichts zurückfallen zu lassen, aus dem sie aufsteht" (K. Rahner)? Was heißt: Israel glaubt an Jahwe – und nicht nur an seinen Glauben an Jahwe und darin nochmals an sich selbst und an die von ihm zur Absorption von Enttäuschung und Leid produzierten Jahwe-Mythen?

Das diesseitsbegabte, weltverstrickte Israel hat – nach allen wichtigen Zeugnissen – seinen rettenden Gott nicht hinterweltlich erfahren und gedacht, nicht als das Jenseits zur Zeit, sondern als deren zukommendes befristendes Ende. Diese Gotteserfahrung gilt für die abrahamitischen Traditionen – „Gott zieht Abraham auf den Weg" –; sie gilt für das Exoduswort „Ich werde bei euch sein, als der ich bei euch sein werde"; sie gilt für die Krisen- und Umkehrbotschaft der Propheten, in der sich die Landschaft Israels in eine eschatologische Landschaft verwandelt; und schließlich gilt sie für die spätjüdische, tief ins Neue Testament hineinreichende Apokalyptik und ihre Theodizee. Gott „ist" im Kommen. Dieses Kommen, weder extrapolierbar noch antizipierbar, konstituiert „die Urschicht der imaginativen Wahrnehmung der Wirklichkeit" *(H. Jonas)* im spätjüdisch-neutestamentlichen Denken.

Diese Apokalyptik ist ja *in ihrem Ansatz* nicht – wie ihr in kritischer Absicht gern unterstellt wird – eine geschichtsferne, katastrophensüchtige Spekulation über den Zeitpunkt des Endes der Welt, sondern der – gewiß kategorial verzerrte – Versuch der Aufdeckung des befristeten Wesens der Weltzeit selbst, jener Weltzeit, von der schließlich auch die geschichtliche Lebenszeit nicht abgekoppelt werden kann und darf. Es geht ihr nicht nur um eine Geschichtszeit innerhalb eines zeitenthobenen Kosmos, sondern um die Verzeitlichung des Kosmos selbst im Horizont befristeter Zeit. Hier, an dieser Gelenkstelle zwischen vorchristlichem Judentum und Christentum wird deutlich, worin das *Proprium des biblischen Gottesdenkens* liegt, das es von den vorderasiatisch-persischen Dualismen trennt, aber auch von seiner griechisch-hellenistischen Umwelt unterscheidet. Es wird erkennbar, was als Hintergrundannahme für die imaginative Wahrnehmung der Wirklichkeit zu gelten hat: die Verzeitlichung der Welt im Horizont befristeter Zeit.

Urchristliches Weltverständnis im Horizont befristeter Zeit

Das gilt nun unabweislich auch und gerade für die *Gründungsgeschichte des Christentums.* So unterschiedlich z.B. auch die einzelnen Glaubensweisen innerhalb des Urchristentums gekennzeichnet werden mögen, etwa zum einen die synoptische und zum andern die paulinische Glaubensweise, in einem konvergieren sie offensichtlich: sie erfahren und bestimmen sich innerhalb eines Weltverständnisses *im Horizont befristeter Zeit.* Was die Theologie später „Naherwartung" nennen wird, umspannt die ganze neutestamentliche Szene. Schließlich hat in ihrem Horizont Jesus gelebt und gelitten und unter ihrem Zeitverständnis hat Paulus seine Christologie formuliert. Die ist selbst noch ganz und gar von der Wiederkunftslehre geprägt. Auch christologisch gilt: Gottes Gekommensein ist im Kommen. Die paulinische Christologie ist keine Ideologie der geschichtlichen Sieger. Paulus selbst sprengt in seine Christologie Zeitelemente ein; man höre nur einmal: „Wenn die Toten nicht auferweckt werden, ist auch der Christus nicht auferstanden" (vgl. 1 Kor 15,16 und 13f.).

Hier ist also die Wahrnehmung von Welt im Horizont befristeter Zeit noch nicht an den gnostischen Mythos der Zeitentwichtigung verschenkt. Hier sind Christologie und Eschatologie noch nicht fein säuberlich getrennt, und dieser Eschatologie ist der apokalyptische Stachel noch nicht gezogen. Hier hat sich die christliche Endzeitlehre wie das christliche Zeitverständnis noch nicht in eine sanfte, entwicklungsgläubige Eschatologie verwandelt. Hier ist die zeitliche Gespanntheit der Hoffnung, ist ihr Erwartungscharakter noch nicht – aus lauter Enttäuschungsangst – umgetauscht, semantisch umgetäuscht in eine zeitlose Hoffnung. Hier ist die Zeit als befristete Zeit noch der universale Horizont der Theologie, und die Theodizeefrage ist noch „die" eschatologische Frage.

Müßte sie nicht auch „die" Frage der Theologie *heute* sein und bleiben? Doch inzwischen scheint diese Frage längst entwichtigt oder beruhigt, gewissermaßen überbeantwortet zu sein: z. B. durch universalgeschichtlich orientierte theologische Sinngebungsversuche des Weltlaufs, durch heilsoptimistische Evolutionseschatologien, durch Reduktion auf einen gnostisch anmutenden Identitäts- und Eigentlichkeitsmythos der menschlichen Existenz, durch zu viel trinitätstheologisch eingekreistes und aufgehobenes Leiden *in* Gott und zu wenig zeitlich gespanntes Leiden *an* Gott, durch zu viel theologisch kluge Antworten auf die Fragen: Wer ist Gott? Wo ist Gott?, und durch zu wenig Artikulation der biblischen Urfrage: Wo bleibt Gott? Schließlich endet mit dieser Frage, endet mit diesem nun christologisch angeschärften Schrei die Sprache des Neuen Testaments.

Weltwahrnehmung, paulinisch

An Paulus wäre die Tragweite eines Weltverständnisses zu erkennen, wie es die biblische Gottesrede leitet. Gewiß, auch das corpus paulinum ist nicht auf einen strikt einheitlichen Nenner zu bringen. In ihm gibt es auch gnosisnahe Aussagen, und nicht ganz von ungefähr wird sich später Markion als Sohn des Paulus vorstellen. Doch die Weltwahrnehmung im Horizont befristeter Zeit dominiert.

Dabei bedeutet für Paulus die Vorstellung von Zeit als befristeter nicht etwa eine Entleerung und Entwürdigung der Zeit und der in ihrem Horizont begegnenden Wirklichkeit. Sie ist für ihn keineswegs belanglose Durchgangszeit, nicht Wartezimmerzeit. Der Horizont befristeter Zeit bedeutet keine Entwichtigung von Gegenwart; im Gegenteil: erst in ihm wird „Gegenwart" in jener emphatischen Weise erfahrbar, wie sie für Paulus kennzeichnend ist. Paulus ist Missionar. Ohne ihn und seine Sendungstätigkeit ist das geschichtliche Projekt Europa, das, was wir später „christliches Abendland" nennen, undenkbar. Im Horizont befristeter Zeit wandelt sich Welt zur Geschichtswelt; die Erfahrung von Zeit als befristeter wird zur Wurzel des Verständnisses von Welt als Geschichte und zum Auftakt geschichtlichen Bewußtseins.

Paulus ist offensichtlich auch keineswegs ein Untergangsfanatiker; er überzieht und vergiftet nicht die politische Landschaft mit zelotisch angeschärften Untergangsphantasien. Man lese nur einmal sein (uns heute eher irritierendes) nüchternes Plädoyer für den römischen Staat in Röm 13. Der Horizont befristeter Zeit macht uns weder zu Voyeuren noch zu Terroristen des eigenen Untergangs. Totalitäts- und aggressionsanfällig wurde das Christentum eigentlich erst, seit es versucht, den Naherwartungsgedanken und den Wiederkunftsgedanken völlig zu entzeitlichen: etwa durch strikte Moralisierung, also durch die Verwandlung der Eschatologie in reine Ethik. Das führte zur apokalyptischen Überanstrengung des sittlichen Handelns; und hier lauert tatsächlich die Gefahr des Fanatismus.

Die paulinische Gottesrede als Wahrnehmung und Auslegung der Welt im Horizont befristeter Zeit zwingt dieses Ende der Zeit keineswegs mit apokalyptischem Terror herbei. Sie erzählt, erinnert und feiert es als „Fest der Erwartung". Bis heute steht im Zentrum des eucharistischen Kultes das Bekenntnis „... bis Du wiederkommst in Herrlichkeit". Doch ist diese Feier noch ein „Fest der Erwartung"? Und hat die Theologie dieses „Erwarten", das zur Wahrnehmung von Welt im Horizont befristeter Zeit gehört, nicht längst aus ihrem Logos ausgeschieden und an Frömmigkeit und Liturgie delegiert?

Die gnostische Dauerversuchung

Früh frißt diese Gefahr der Entzeitlichung an der Seele des Christentums. Man behauptet zwar heute vielfach, die Enttäuschung der Naherwartung, die ausbleibende Parusie habe keine Grundlagenkrise des frühen Christentums hervorgerufen. Doch diese Behauptung überspielt bzw. verharmlost m. E. einen wichtigen Befund. Ich nenne ihn die *markionitisch-gnostische Dauerversuchung* der christlichen Theologie, die gnostische Verwundung des biblischen Gottesgedankens. Bekanntlich tritt Markion aus Kleinasien in der Dämmerstunde des Urchristentums mit einem argumentationsstrategischen Angebot zur Absorption der Naherwartungsenttäuschung und zur Stillegung der Theodizeefrage auf. Gegen die Pointe des biblischen Gottesgedankens, daß das Heil nicht einen zeitlosen Kern, sondern einen Zeitkern habe, setzt er das gnostische Axiom von der Zeitlosigkeit des Heils und der Heillosigkeit der Zeit *(Ernst Bloch, Jakob Taubes)*, um damit die urchristliche Naherwartung endgültig zu entspannen. Und die offene Flanke der Theodizeefrage, die in der Gestalt der Klage, des Schreis und der unbesänftigten Erwartung die geschichtliche Entfaltung des biblischen Gottesgedankens begleitet, sucht er durch den gnostischen Dualismus von Schöpfer- und Erlösergott zu schließen.

Gewiß, die frühe Kirche hat dieses Angebot dezidiert verworfen. Selbst den sublim-genialen Vermittlungsversuch des Origenes hat sie nicht gelten lassen. Nicht ihm ist sie gefolgt, sondern Irenäus, dem großen antimarkionitischen Polemiker. Sie reklamiert gegen Markion und die Gnosis das, was wir heute „universale Eschatologie" nennen. Doch sie tut es um einen hohen Preis. Sie handelt sich nämlich eine ständige, geradezu konstitutionelle Gefahr ein, die Gefahr der Entzeitlichung, oder genauer: die ständige Gefahr der zeitlichen Halbierung der Eschatologie. Der Zeitbegriff wird lebenszeitlich und schließlich geschichtszeitlich eingeschränkt und vom Begriff der Weltzeit abgekoppelt. Die vom Kommen Gottes befristete Zeit, Horizont der biblisch bezeugten Gottesgeschichte, wird immer wieder entwichtigt oder gänzlich aus der Eschatologie verdrängt.

Dieser Rache der Gnosis am Christentum leistet übrigens, wenn ich recht sehe, sehr früh der Neuplatoniker

Plotin epistemologischen Sukkurs. Sein Einfluß, der in der christlichen Religionsphilosophie zumindest bis Hegel reicht, zwingt die christliche Theologie immer wieder unter das Joch eines strikten Identitätsdenkens, gegen das sich auch die mittelalterliche Analogielehre nur schwer behaupten konnte. Durch Plotin vermittelt, tritt das erkenntnistheoretische Axiom „Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden" seine anonyme Herrschaft in der christlichen Theologie an. Dieses Axiom aber stellt die höchste Reflexionsstufe einer zeitlosen Selbstreflexion des Absoluten dar *(Jürgen Moltmann);* die Zeit selbst hat keinerlei kognitive Würde. Das ursprüngliche Erkenntnisaxiom des biblischen Gottesgedankens müßte dagegen viel eher lauten: Nur Ungleiches erkennt einander; Verwunderung, Erwartung, Anerkennung, Konfrontation mit Neuem – das alles gehört in die Erkenntnisstruktur einer dem biblischen Gottesgedanken verpflichteten Theologie. Doch früh setzt die Gefahr der Entzeitlichung des christlichen Logos ein. Noch vor den großen christologischen und trinitätstheologischen Grundlagendiskussionen und Streitigkeiten ab dem 4. Jahrhundert gibt es eine Krise des Zeitverständnisses im Christentum, eine Krise, die bis heute schwelt. Ich möchte dazu hier nur noch einige Beobachtungen mitteilen, die auf die anhaltende gnostische Versuchung der Theologie und auf ihre damit gegebene Anfälligkeit für gnostische oder gnosisnahe Mythen der Zeitentwichtigung zielt.

Zeiteskapismus der Theologie

Es scheint, daß die Theologie immer wieder in der Gefahr steht, das ihr von ihrem biblischen Erbe aufgedrängte Zeitverständnis und die damit zusammenhängende Weltwahrnehmung preiszugeben und ihr eigenes Zeit-Wort von der Befristung der Zeit zu vergessen. Sie lebt vielfach von fremden, geborgten Zeitverständnissen, die es fraglich machen, wie in Verbindung mit ihnen der Gott der biblischen Überlieferung überhaupt noch zu denken sei: so von der zyklischen Zeit; so von der in den prästabilierten Kosmos eingeborgenen Zeit; so von der linear-teleologischen Zeit; so vom Fortschrittskontinuum, entweder evolutionistisch leer ins Unendliche wachsend oder aber auch dialektisch verzögert; so von der strikt lebensgeschichtlich individualisierten Zeit, abgekoppelt von der Welt- und Naturzeit – und so vermutlich gar bald, viele Signale weisen gegenwärtig darauf hin, erneut von gänzlich mythischen Zeitvorstellungen. Symptomatisch für diese Zeitvergessenheit in der Theologie ist für mich übrigens auch die Art und Weise, in der *Martin Heidegger* theologisch beerbt wurde: nicht etwa als derjenige, der mit „Sein und Zeit" begann, die Prämissen einer zeit-losen Metaphysik (wenn vielleicht auch in die falsche Richtung!) zu hinterfragen, sondern als der existentiale Analytiker des Daseins.

Vermutlich hängt dieser Zeiteskapismus in der Theologie damit zusammen, daß die Theologie immer wieder dazu neigt, sich durch Selbstzensur ihres biblischen Gottesgedankens von dessen anstößigsten Zumutungen zu befreien: von Naherwartung und Wiederkunftslehre. Entweder werden sie argumentationsstrategisch überhaupt ausgelassen, oder sie werden in ihrer Zeitstruktur interpretatorisch übertüncht und hermeneutisch stillgestellt. Wie sollte man sich auch sonst das Odium der Lächerlichkeit oder der Unzurechnungsfähigkeit heute ersparen können? So etwa formuliert die berühmte Entmythologisierungsthese *Bultmanns:* „Die mythologische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und – wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist – weiterlaufen wird." Aus lauter Angst vor Unzurechnungsfähigkeit wirft sich hier die Theologie in die Arme einer evolutionistisch entfristeten Zeit („die einfach weiterläuft") – und dies offensichtlich ohne den geringsten Verdacht, daß gerade sie der zu diskutierende Zeitmythos sein könnte, von dem gleich noch zu sprechen sein wird.

Früher schon hatte der junge *Karl Barth* die sog. „konsequente Eschatologie" und deren Konzentration auf die „ausgebliebene Parusie" mit der sarkastischen Frage abgetan, wie denn wohl etwas solle „ausbleiben" können, was seinem Wesen nach überhaupt nie „eintreten" könne.

So berechtigt Barths Kritik an der Vorstellung ist, wonach die Wiederkunft Christ „innerhalb" der Zeit „eintritt", so wenig ist mit dieser Kritik doch die theologische Zeitfrage überhaupt erledigt oder geklärt; es ginge vielmehr darum, die Wiederkunftslehre gerade als Lehre von der befristeten Zeit zu begreifen. *Karl Rahner,* der mir immer nahe Lehrer, hat mich gleichwohl mit seiner Formulierung „Christus kommt wieder, insofern alle bei ihm ankommen" irritiert. Drückt sich denn nicht auch darin eine völlige Entzeitlichung des Wiederkunftsgedankens bzw. die Projektion der Zeit auf die individuelle Lebenszeit aus?

Christologie als Logik befristeter Zeit?

Die in der zeitgenössischen Theologie häufigste Form, sich von Naherwartung und Wiederkunft zu entlasten, ist die sog. Weltbildthese. Man verschenkt beides freimütig an die mythischen Weltbilder archaisch-biblischer Zeit, wie man das nennt, so als gäbe es ein weltbildfreies, gewissermaßen ein nacktes Christentum, einen nackten biblischen Gottesgedanken, den man dann je nach Bedarf und Geschmack mit unterschiedlichen Weltbildern umkleidet. Doch die imaginative Wahrnehmung von Welt im Horizont befristeter Zeit steht für den biblischen Gottesgedanken nicht zur Disposition! Es sei denn, man habe ihn selbst schon längst an einen Mythos der Zeitentwichtigung verschenkt, so wie man vorher schon die Zeitkategorien der Erinnerung und der Erzählung aus dem Logos der Theologie ausgeschieden und an

den Mythos verschenkt hat. Denn natürlich muß der Logos der Theologie selbst erinnern und erzählen, wenn er die Wahrnehmung von Welt im Horizont befristeter Zeit besprechen und verteidigen will. Nicht die „Kompensation" des Logos durch Mythen wäre die entscheidende Aufgabe, sondern die Einbeziehung der Erinnerung und der Erzählung in den Logos der Theologie selbst.
Und das gilt gerade auch für die spezifisch christliche Gottesrede. Denn wenn die Christologie betont, Gott habe sich in Jesus Christus „endgültig" mitgeteilt, Gott sei in Jesus Christus „unwiderruflich" bei uns angekommen, dann impliziert sie damit eine Zeitaussage. „Endgültigkeit" nämlich, „Unwiderruflichkeit" – für alle und alles – kann nur im Horizont befristeter Zeit ausgesagt werden; im Horizont induktiv unendlicher Zeit gibt es nichts Endgültiges, nur Hypothetisches. Die Logik befristeter Zeit aber hat anamnetische, hat narrative Tiefenstrukturen.

Auf den Spuren des Mythos der Moderne

Nun zeigt sich auch in der gegenwärtigen intellektuellen Kultur eine *neue Erzählfreudigkeit.* Es geht um den – vor allem in den gegenwärtigen Philosophien Europas und Nordamerikas inszenierten – Versuch der Wiedergewinnung, des Rückrufs von Mythen, die ja schon ihrem Wortsinn nach „Erzählungen" bzw. „Geschichten" bedeuten. Mit dieser Revitalisierung der Polymythie – bis hin zum Neopolytheismus – sucht man sich vom Bann der weltdeutenden „Großerzählungen", der sog. Monomythen der Religionen und ihrer Säkularisate, der totalitätsanfälligen Geschichts- und Gesellschaftsideologien der Moderne zu befreien. Das Lob der Polymythie hat bis in die Theologie hinein Konjunktur. Deshalb ist um so genauer zuzusehen. Denn m.E. bleibt ein Abgrund zwischen dem im biblischen Gottesdenken verwurzelten geschichtlichen Erzählen und Erinnern und den postmodernen Remythologisierungstendenzen.

Um diese Konfrontation zwischen Theologie und neuen Mythologien sichtbar und diskutierbar zu machen, bediene ich mich einer Vermittlung, die durch die vorausgehenden Überlegungen vorbereitet ist: der Vermittlung durch die Frage nach der Zeit. Dadurch ergibt sich eine Problemkonstellation, die ich zunächst in (allzu) geraffter Form vorstellen möchte.
Der Großmythos, der selbst weder begründungsfähig noch begründungsbedürftig erscheint, der als mythische Totalität im Hintergrund der Moderne wirksam ist und unter dessen anonymem Druck wir „vernünftig" denken und handeln, ist ein *Zeitmythos:* die Imagination von Welt im Horizont unbefristeter, evolutionistisch entfristeter Zeit. Das verschwiegene Interesse der herrschenden Rationalität ist die Fiktion von Zeit als einer leeren, überraschungsfreien Unendlichkeit, die allenfalls verendet, nie aber endet und in die alles und alle gnadenlos eingeschlossen sind und die jede substantielle Erwartung zersetzt. Die Herrschaft dieses Zeitmythos vollendet sich im Tod der Geschichte und des uns geschichtlich vertrauten und anvertrauten Menschen.
Anzeichen für diese Herrschaft des Zeitmythos lassen sich nicht zuletzt im politisch-kulturellen Leben ausmachen. Nicht Überpolitisierung, nicht zu viel distanzlose Praxis sehe ich als heraufziehende Gefahr unserer politischen Kultur, sondern eher eine Form tiefer Politiklosigkeit, ein privatistisches, anpassungsschlaues Nischendenken, einen eher voyeurhaften Umgang mit gesellschaftlichen und politischen Krisen. Es sind nicht eigentlich revolutionär angeschärfte Naherwartungsattitüden, die unser politisches Leben bedrohen, sondern weit eher eine evolutionistisch entspannte, von der Erfahrung leerer, gewissermaßen zeitloser Zeit überwältigte Resignation, die schon längst die seelischen Grundlagen unseres gesellschaftlichen Lebens erreicht hat, ehe wir unter dem Stichwort der neuen Mythen auch noch erfolgreich in sie eingeübt werden sollen. Denn, und das ist entscheidend, die Herrschaft dieses Zeitmythos wird durch die noch- oder nachmodernen Mythologien, durch das neue Lob der Polymythie nicht gebrochen, sondern ohnmächtig und perspektivenlos gespiegelt.

Die neuen Mythologien sind eine *Kompensationsveranstaltung* gegenüber der herrschenden Wahrnehmung von Welt. Wie aber läßt sich durch Kompensation zurückgewinnen, was die wahrnehmende Vernunft längst preisgegeben hat? Das Erzählen und Erinnern sind durch den Zeitmythos im Hintergrund der Moderne längst entsubstantialisiert, ihrer kommunikativen Würde beraubt und dem Verdacht der Beliebigkeit unterworfen. Hier rettet keine Remythologisierung, keine mythische Kompensation technischer Rationalität, sondern nur, wenn ich recht sehe, ein Wandel in der imaginativen Wahrnehmung von Welt und Wirklichkeit überhaupt. Die Theologie kämpft in dieser Situation um den jüdisch-christlichen Gottesgedanken und die ihm korrespondierende Wahrnehmung von Welt im Horizont befristeter Zeit. Diese Wahrnehmung rettet in ihren Augen die Substanz geschichtlichen Lebens und die subjekthafte, unbeliebige Freiheit der Menschen. Sie allein kann auch die kognitive und praktische Verbindlichkeit von Erinnerungen und Erzählungen garantieren.

Die Konfrontation auf den Punkt gebracht: Nietzsche

Ich kann in diesem Zusammenhang die Konfrontation zwischen Theologie und neuen Mythologien nur unter einem Gesichtspunkt näher erläutern. Es geht um einen Blick auf Nietzsche. Unbestreitbar ist er der (wenn zuweilen auch genierlich verleugnete) Vater der neuen Mythologien. Und von ihm ist ganz genau zu erfahren, worum es geht. Er kennt und nennt die Prämissen des neuen Mythendenkens. Die erste Voraussetzung lautet: Gott ist tot. Nietzsche formuliert den Nachruf auf Gott im Herzen des europäischen Abendlandes. Doch Nietz-

sche spricht von einer zweiten Voraussetzung, die sich unerbittlich aus der ersten ergibt: Der Mensch ist tot. Nietzsche formuliert auch den Nachruf auf den Menschen, wie er uns bisher geschichtlich vertraut und anvertraut war. Er redet vom Tod des Subjekts, hält das Subjekt für eine bloße „Fiktion" und die Rede vom „Ich" für einen Anthropomorphismus. Er beschreibt den Zerfall der wahrheitsfähigen Sprache im subjektlosen Taumel der Metaphern. Er verkündet das Ende der Geschichtszeit, weil Geschichte, ist nur einmal der Horizont des Gottes weggewischt, in eine anonyme, zeitlich entfristete Evolution stürzt, die nichts will und nichts sucht als Evolution.

Nietzsche enttarnt die mythische Totalität im Hintergrund der Moderne. Er legt sie auf ihre Konsequenzen fest, die er als die Prämissen seiner eigenen Mythenlehre formuliert: Tod Gottes, Tod des Menschen. 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 ist, im Gefolge Nietzsches, 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. In ihnen herrscht nicht etwa die Spontaneität einer geschichtlichen Freiheit, sondern die Weltraumkälte einer unendlich gleichgültigen Evolution. Was in ihr an den Menschen erinnert, der wir einmal waren, ist allenfalls gestaltlose, wahrnehmungsferne und handlungsferne Angst. Gewiß, das ist nicht Nietzsche, sondern der eher mythenskeptische *Niklas Luhmann.*

Doch kann sich denn Nietzsche selbst dem Bann des von ihm durchschauten Zeit- und Menschenbildes entziehen? Er formuliert bekanntlich seine Gegenbotschaft auch als eine Zeit-Botschaft: als die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Sie nennt er seinen „abgründigsten Gedanken". Diese Lehre von der Wiederkehr des Gleichen ist, worauf vor allem Martin Heideggers einschlägige Überlegungen immer wieder hingewiesen haben, engstens verknüpft mit der Lehre vom Übermenschen. Beide gehören zusammen wie die zwei Seiten einer Münze. Nietzsche mißtraut jeder bloßen Kompensationsanthropologie. Sie bleibt für ihn – zu Recht, wie ich meine – ein für allemal an das verloren, gegen das sie angeht; sie kann am Menschen nicht gutmachen, was sie durch Resignation in den herrschenden Zeitmythos längst preisgegeben hat. Nietzsche geht es nicht um Kompensation, sondern um die substantielle Umkehrung des Prozesses der Moderne. Dem fristlosen Werden soll, als höchstem Ausdruck des Willens zur Macht, der Charakter des Seins aufgeprägt werden, wie es in einer als „Rekapitulation" bezeichneten Notiz Nietzsches von 1885 heißt. Das Vergehen soll als ständiges Werden in der ewigen Wiederkunft des Gleichen vorgestellt und so ständig und beständig gemacht werden, um damit „des Willens Widerwillen gegen die Zeit" zu überwinden.

Ich möchte hier die Vermutung äußern, daß auch Nietzsches Radikalmythologie eine Beute jenes Zeitmythos bleibt, gegen den sie hellsichtig anzugehen sucht. Diese Vermutung wäre wohl am ehesten am Schicksal des Gedankens vom Übermenschen zu erläutern. Nun haben wir inzwischen einige geschichtliche Inszenierungen unter Berufung auf diesen Übermenschen-Gedanken Nietzsches erlebt, die es verbieten, mit ihm ohne Schreckensverdacht umzugehen. Mein Erschrecken bezieht sich darauf, daß die trivialste Verwirklichung des Übermenschen die wahrscheinlichste sein könnte. Schließlich hat erst vor einigen Jahren das New Yorker Magazin „Time" diesen Menschen nach dem Tod des Menschen, diesen Nachfolger des Menschen als „Mann des Jahres" porträtiert: den Roboter, eine computerisierte Intelligenz, die an keinem Vergehen mehr leidet, weil sie nichts vergessen kann, an keinem „Widerwillen des Willens gegen die Zeit"; eine Intelligenz ohne Geschichte, ohne Pathos und ohne Moral, die zur Maschine erstarrte Rhapsodie der Unschuld. So könnte der Übermensch gerade zur Apotheose jener mythischen Totalität geraten, die er mit seinem Willen, das fristlose Werden in Beständigkeit umzuprägen, endgültig brechen wollte. Ich will und muß es hier bei dieser Vermutung belassen.

Nicht die Flucht in den Mythos rettet

Den Apologeten in mir interessiert an Nietzsche noch etwas anderes. Es handelt sich um den bei ihm hellsichtig hergestellten Konnex zwischen dem Tod Gottes und dem Tod des Menschen. Nietzsche kennt das Echo auf den Schrei seines „tollen Menschen": Wohin ist Gott? Es lautet: Wohin denn der Mensch? Daraus ziehe ich hier, apologetisch verkürzt, einen Umkehrschluß: Wer dem Dahinschwinden des Menschen und seiner geschichtlichen Welt, wer der Auflösung seines Gedächtnisses ins reine Experiment widerstehen will, wer seine subjekthafte Identität, seine wahrheitssuchende Sprache, seine Verständigungsmöglichkeiten, seinen ungesättigten Hunger und Durst nach Gerechtigkeit retten will, der kann das nicht durch Flucht in den Mythos und in die Polymythie, sondern nur durch eine theologische Hintergrundannahme. Und was die auf den Tod des Menschen und seiner Geschichte bereits mythisch eingeschworene Noch- oder Nachmoderne in Rechnung zu stellen hätte, wäre die Subversion des in den jüdisch-christlichen Traditionen verwahrten Gottesgedankens mit seiner Wahrnehmung und Gründung von Welt im Horizont befristeter Zeit. Er wird uns auch weiterhin nötigen und ermöglichen, von Humanität und Solidarität, von Unterdrückung und Befreiung zu reden und gegen himmelschreiende Ungerechtigkeit zu protestieren. So wäre also nicht die Polymythie, sondern der biblische Monotheismus eine Verteidigung des Menschen. Und die neue Mythologie mit ihren Polymythen wäre am Ende so etwas wie die Religion, die Weltanschauung und

Weltgründung nach dem Tod der Geschichte und nach dem Tod des Menschen.
Wenn die Theologie auf den Mythos evolutionistisch entfristeter, leerer Zeit im Hintergrund der europäischen Moderne aufmerksam macht, dann ruft sie damit keineswegs – hilflos oder arrogant – nach der Abschaffung unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation und ihrer Errungenschaften. Sie proklamiert nicht etwa den fahrlässigen Wunsch nach Euthanasie der Technik. Sie fragt vielmehr nach einer imaginativen Wahrnehmung von Welt, in der Wissenschaft und Technik auf ihren *instrumentellen* Charakter festgelegt bleiben. Sie fragt nach Befristungsmöglichkeiten der immer mehr selbstlaufenden, immer subjektloser wirkenden Modernisierungsprozesse, in denen der Mensch immer weniger sein eigenes Gedächtnis und immer mehr nur noch sein eigenes Experiment ist. Ehe wir auf diese Fragen nach Antworten, nach Orientierungs- und Widerstandsreserven in fernen Kulturen suchen, hätten wir auf die Tiefendimensionen unserer eigenen zu achten – und reichten sie zurück bis in die Wurzeln des biblischen Gottesdenkens.

Johann Baptist Metz

Natur als Grund und Grenze des Menschen

Ein philosophisches Seminar der Katholischen Akademie in Bayern

Angesichts der ökologischen Krise und der verbreiteten Zweifel an der technisch-wissenschaftlichen Rationalität der Moderne stellt sich heute neu die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Natur: Kann sie bergender Grund werden, oder gibt es andere Auswege aus den krisenhaften Begleiterscheinungen des wissenschaftlich-technischen Umgangs mit ihr? Das diesjährige Philosophische Seminar der Katholischen Akademie in Bayern vermittelte einen guten Überblick zum gegenwärtigen Problem- und Gesprächsstand in dieser Frage.

„Die Erkenntnis, daß unsere natürliche Umwelt durch uns selbst bedroht ist, hat vielerorts ein Nachdenken über die Natürlichkeit des Menschen, über die Natürlichkeit unseres Verhältnisses zur Natur und schließlich über das Wesen der Natur selbst provoziert." Mit dieser Diagnose lud die Katholische Akademie in Bayern Studenten und Assistenten aller Fachbereiche zu ihrem diesjährigen Philosophischen Seminar „Natur. Grund und Grenze des Menschen" ein. Und hätte nicht allein die Brisanz und Aktualität der Thematik sowie die Seriosität des Veranstalters und Co-Veranstalters (Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, München) genügt, um Interessierte aus allen Teilen Deutschlands und seiner Nachbarländer nach München zu rufen – das Aufgebot an Kapazitäten aus dem breiten Spektrum der deutschen Hochschullandschaft hätte letzte Bedenken zerstreut; Bedenken darüber, daß das Ganze vielleicht doch nur einer simplen Mode folgt, die aus der Hochkonjunktur des Themenfeldes „Mensch, Natur, Technik" – eine Hausse, wie es scheint, die keine Baisse zu fürchten hat – Gewinn schöpft. Reden läßt sich – zumal nach Proklamation des „New Age" – bekanntlich über alles. Begründet zu reden aber ist eine Forderung, der sich seit Platons „logon didonai" (Rechenschaft ablegen) die philosophische Rede zu stellen hat.
Spricht ein Philosoph über „Natur. Grund und Grenze des Menschen" darf man folglich anderes als Deklamationen und Appelle erwarten. Anderes aber auch als man von den Wissenschaftlern zu hören gewohnt ist. Den auf Teilerkenntnis und Spezifität eingeschworenen Wissenschaften fehlt ja bekanntlich genau das, was vom Philosophen erwartet wird: die Ganzheit der Natur. Der quantifizierende Naturwissenschaftler hält zwar die Teile in seiner Hand, doch ihm fehlt leider das geistige Band, wie schon Goethe im „Faust" pointierte. *Die* Rede über *die* Natur hat sich im Gang neuzeitlicher Rationalität ausdifferenziert in Red*en* über Natur*regionen* und deren mannigfache Untergliederungen. Je eingegrenzter der zu untersuchende Bereich, desto größer die Erfolgsquote verwertbarer Ergebnisse.

Die Einheit von Mensch und Natur ist nicht mehr einzulösen

War diese Konzeption grundlegend für wissenschaftlichen Fortschritt und technische Umsetzung und Nutzbarmachung dieser Erkenntnisse, durch die wir eine in der Weltgeschichte einzigartige Verfügung über die Natur erreicht haben, so verdanken wir ihr auch die enormen Folgelasten, die sich gegenwärtig am augenfälligsten in Rüstungs- und Umweltproblematik sowie Gen- und Informationstechnologie zeigen. Folgen, die sich zwangsläufig dann ergeben, wenn dem Bereich und Teil Vorrang vor dem Ganzen eingeräumt wird, ja wenn – grundlegender – der Naturbegriff keinerlei Bezug mehr zu menschlicher Sittlichkeit und Moralität hat, wie das noch für Antike und Mittelalter galt. Die auf ganzer Breite erfolgte und auch gegenwärtig noch nicht zum Stillstand gekommene Ausdifferenzierung ohne Einheitsbezug ist das Problem, dem sich die philosophische Reflexion gegenübergestellt sieht, sofern sie über *die* Natur zu reden sich bemüht.

Eine enorme Last also hatte die Katholische Akademie sich und den Referenten auferlegt: Wie kann man *in* und *durch* die Vielheit der Stimmen die Einheit der Natur erkennen und bewahren – also dem Rückfall in die Ideologie eines neuen Einheitsmythos, wie sie die Bewußtseinsindustrien des New Age zuhauf anbieten, entgehen? Durch Diskussionsvorlesungen am Vormittag, Arbeitsgemeinschaften am Nachmittag sowie zwei auch einer breiteren Öffentlichkeit zugängliche Abendvorträge sollte dieser Problematik nachgegangen werden. Dem Bonner Philosophen *Hans Michael Baumgartner* war die schwierige Aufgabe einer Einführung in das weite Problemfeld zugefallen.

Die gegenwärtige Beschäftigung mit „Natur" – so Baumgartner – sei weder durch eine innerphilosophische noch eine genuin wissenschaftliche Diskussionslage, sondern allein durch die Krisenerfahrung mit einer hypertrophierenden wissenschaftlich-technisch-administrativen Rationalität provoziert. Nutzbarmachung der Natur schlage in eine Zerstörung der Natur um, ja der Mensch selber werde in der Gentechnik zum bereits auf biologischer Ebene manipulierbaren Naturobjekt, und die immer schnellere Überwindung von Entfernungen zerstöre schließlich Heimat und uniformiere Gegensätzliches. Die jeweils *positive* Intention zeitige ein *negatives* Resultat, so daß man von einer Dialektik der Technik reden könne. Diese Krisenerfahrung erweckte spätestens seit den 60er Jahren intensives Nachdenken über Fehler, Unzulänglichkeiten und Schwachstellen wissenschaftlich-technischen Handelns und konzentrierte sich schließlich auf den Totalitätsbegriff „Natur": Ist zuletzt ein alles Erkennen und Handeln leitender verkürzter Naturbegriff das Übel der gegenwärtigen Krise?

Drei Typen geläufiger Lösungsvorschläge lassen sich – nach Baumgartner – ausmachen:

- die pragmatische Lösung: durch einen weiteren und verbesserten Ausbau der Technik sollen die für die Natur schädlichen Folgen bekämpft werden; eine fundamentale Änderung des Naturverständnisses sei nicht nötig. (Exemplarisch hierfür: *Hermann Lübbe*)
- die ethische Lösung: eine ökologische Ethik solle den Umgang des Menschen mit der Natur in rechte Bahnen lenken, um den „Frieden mit der Natur" zu sichern. (Exemplarisch hierfür: *Klaus-Michael Meyer-Abich*)
- die spekulativen Lösungen: die gegenwärtige Krise – so die Option – sei die Folge einer durch die neuzeitliche Naturwissenschaft erfolgten Zerstückelung und Mechanisierung der Natur; an ihre Stelle oder zumindest zu ihrer Ergänzung solle ein organisches Denken treten. Als Kandidaten, die dies gewährleisteten, werden vor allem gehandelt: teleologische Betrachtung der Natur *(Robert Spaemann)*, idealistisch-spekulatives Erfassen *(Walter Zimmerli)* und ganzheitliches Denken *(Fritjof Capra)*.

Da die pragmatische Lösung die Krise nicht tief genug angehe, die ethische in der Ohnmacht des Sollens steckenbleibe und die spekulative Einheitsstiftung vor dem Gerichtshof kritischen Denkens nicht zu rechtfertigen sei, müsse man einen anderen, erfolgversprechenden Lösungsvorschlag bezüglich der prekären Vermittlung von Natur und Mensch erarbeiten: Die Einheit von Natur und Mensch könne nur als regulatives Prinzip gedacht und festgehalten, nicht aber materialiter erkannt und eingelöst werden. Nur diese Kantische Form von Einheit sei geeignet, von den Kurzschlüssen einer Reduktion der Natur auf menschliches Wollen und Denken (wie im Idealismus) und einer Durchstreichung des Menschen (wie im Materialismus und Naturalismus) abzuhalten. Menschliches Leben sei Leben *in* der Natur, *mit* der Natur sowie – und das schien Baumgartner angesichts grassierender Romantizismen besonders wichtig – *gegen* die Natur. Eine Versöhnung und letzte Vermittlung sei für eine endliche Vernunft nicht möglich. Danach habe der Mensch seinen Umgang mit der Natur auszurichten.

Das Naturwesen Mensch beutet die Natur aus

Paul Erbrich SJ, Professor für Naturphilosophie an der Münchner Hochschule für Philosophie, zeigte die sich abzeichnende heikle Situation *versiegender Rohstoffquellen* und zunehmend wachsender *Umweltverschmutzung* auf – eine Entwicklung, der eine spezifische Dynamik zugrunde liege, die anderen Zeiten völlig fremd war. Erbrich machte vor allem vier sich an der Schwelle zur Neuzeit ereignende Übergänge für diese Dynamik verantwortlich: Von der Spekulation über Natur zur experimentellen Naturwissenschaft; von der diffusen Energie (Sonne, Wind, Wasser) zum allzeit verfügbaren Energievorrat (Kohle, Öl, Gas); von der feudalen Versorgungswirtschaft zur kapitalistischen Erwerbswirtschaft; von der autoritären Gesellschaftsform zur liberal-egoistischen.

Die Struktureinheit dieser Entwicklungslinien könne man auch, so Erbrich, als den „siamesischen Drilling" Wissenschaft-Technik-Wirtschaft bezeichnen, eine Superstruktur mit Maximierungs- und Optimierungszwang: Schrumpft ein Faktor des Systems, so schrumpfen aufgrund des komplexen systemischen Zusammenhanges alle anderen Faktoren, was letztlich den Kollaps des Gesamtsystems zur Folge hätte. Diese Dynamik bedingt den ungeheuren Rohstoff- und Energieverbrauch sowie die Umweltverschmutzung von ungeheurem Ausmaß. Es herrsche zwar Einigkeit, daß etwas getan werden müsse, nicht aber darüber, *was* zu tun sei. Die Vorstellungen reichen hier von der technisch-organisatorischen Lösung einer Ökodiktatur über die Vorstellung einer neuen, „sanften" Technik bis hin zu einem rigiden Verzicht auf ein weiteres Fortschreiten von Technik, Wissenschaft und Wirtschaft.

Große Beachtung fanden in München die Ausführungen des renommierten Biologen und Humanethologen *Irenäus Eibl-Eibesfeldt.* Seine Arbeitsgemeinschaft beschäf-

tigte sich mit dem „Naturwesen Mensch aus Sicht der Verhaltenswissenschaft". Das Verhältnis des Naturwesens Mensch zur ihn umgebenden Natur sei das der reinen Ausbeutung. Dem Menschen, so der Lorenz-Schüler, sei kein biologisches Programm für eine Schonung der Natur mitgegeben. Sein biologisches Programm sei vielmehr das einer Wachstumsstrategie. Anders als bei Hunger und Sexualität fehlten beim Herrschaftsstreben über die Natur die „abschaltenden Endsituationen" einer Befriedigung. (Erstaunlich, wie sich hier Parallelen zu den philosophisch-ökonomischen Reflexionen von Prof. Erbrich zwanglos ergaben.) Eibl-Eibesfeldt war jedoch weit entfernt, in dieser Hinsicht einem Naturalismus das Wort zu reden und die Unumgänglichkeit solcher Ausbeutung zu behaupten. Denn das Naturwesen Mensch sei auch Kulturwesen, und als „Kulturwesen von Natur" könne sich der Mensch selbst steuern und „kulturell indoktrinieren". Und diese kulturellen Verhaltensbestimmungen könnten ebenso stark sein wie die biologischen. Eibl-Eibesfeldt vertrat angesichts der ökologischen Krise eher einen gedämpft optimistischen denn einen pessimistischen Standpunkt, wenn er mit dem Begriff der Indoktrinierung zur Erreichung des Sinneswandels von der grenzenlosen Naturexploitation zur Naturschonung auch die Sprache des Behaviorismus und der Herrschaft führen mußte.

Was bringt der Rückgriff auf die Geschichte?

Der Freiburger klassische Philologe *Wolfgang Kullmann* betonte in seiner Arbeitsgemeinschaft „Natur und Mensch bei Aristoteles", daß das antike Natur- und Menschenverständnis auch noch für unsere Zeit fruchtbar gemacht werden könne. Dem Menschen bei Aristoteles – so Kullmann – eignet zwar durch seine Vernunft eine Sonderstellung gegenüber der übrigen Natur; dennoch bleibt er in dieser Natur verwurzelt. Dieses prekäre Verhältnis werde deutlich bei der Aristotelischen Bestimmung des Verhältnisses Natur–Technik. Daß der Mensch etwas rein aus sich und im Gegensatz zur Natur machen könne, liege außerhalb des antiken Horizonts. Vielmehr gilt Aristoteles die menschliche Technik als Nachahmung und Verlängerung der Natur. Dem Menschen steht es zwar zu, die Natur dort, wo sie erkennbar nicht zu ihrem Ziel gekommen sei, zu vervollkommnen, aber er habe dabei immer nur dieser Zielstruktur zu folgen, und nur das zu vollenden, was potentiell und tendenziell in der Natur schon angelegt ist. Das natürlich-lebendige Aus-sich-Sein und das menschlich-technische Handeln verbinde die Strukturidentität von Material-, Form-, Wirk- und Zielursache.

Von einer anderen Seite, aber doch mit gleicher Intention opponierte der Erlanger Philosoph *Manfred Riedel* der neuzeitlichen naturwissenschaftlich-technischen Naturzurichtung: Nicht durch Rückgriff auf antike Vorstellungen, sondern durch Thematisierung der Begriffe Schönheit und Zweckmäßigkeit im Anschluß an Wilhelm Dilthey, dem Vater der Grundlegung moderner Geisteswissenschaften. Riedel betonte, daß Natur von der Erfahrung des Lebendigen und nicht des Toten verstanden werden müsse. Durch das quantifizierende Vorgehen der neuzeitlichen Naturwissenschaft werde dieses Lebendige zerstückelt und die Erfahrung universaler Naturteleologie, durch welche sich der Mensch mit der Natur verbunden weiß, zerstört. Der Mensch gehe dadurch seines Sinnes für das Ganze (seines Totalsinns) verlustig. In der Bewunderung der Schönheit einer Gegend sind nicht nur wir in der Gegend, sondern die Gegend ist auch in uns. Dilthey gehe dabei so weit, für dieses Verhältnis einen ähnlichen Einheitspunkt anzunehmen wie für das Anerkennen und Verstehen von Personen, schränke aber diese Annahme dann wieder ein, um sie für das Dasein des Baumes geltend zu machen. Eine Naturhermeneutik sei dazu berufen, diese Momente zu konturieren und sie genuin zur Geltung zu bringen.

Wie schwierig es ist, solch korrektive Funktion moderner Natur-Hermeneutik im neuzeitlichen Mechanisierungsprozeß wirksam werden zu lassen, belegte der Bochumer Philosoph *Michael Drieschner* zum Thema „‚Natur' im Verständnis der modernen Naturwissenschaft". Drieschner, Weizsäcker-Schüler und von Haus aus Physiker, betonte nicht nur wie Riedel den Herrschaftscharakter neuzeitlicher Naturwissenschaft, sondern verteidigte auch deren *Anspruch auf Wahrheit.* Einzig in der objektivierenden Naturwissenschaft könne man Aussagen machen, die von jedermann und an jedem Ort nachgeprüft werden könnten. Eine bessere Naturerkenntnis gebe es nicht und die Bestrebungen nach einer spekulativen Physik könne er nicht gutheißen. Naturwissenschaft vermittle richtiges Wissen, das zu Problemlösungen eingesetzt werden könne. Festzustellen, auf welche Weise und zu welchem Zweck man dieses Wissen einsetze, sei Aufgabe des politisch-moralischen Diskurses.

Was kann die Theologie leisten?

Die Aufgabe eines Brückenschlages zur Theologie fiel dem Würzburger Dogmatiker *Alexandre Ganoczy* zu. Die einstigen Schwächen der Theologie, ihr bloß negatives Verhältnis zur aufkommenden neuzeitlichen Physik und Evolutionstheorie, münzte er durch positive Adaptierung dieser Theorien in Stärken um. Wenn Schöpfungstheologie, so Ganoczy, ihre Berührungsängste zu neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Theorien aufgebe, sei sie geeignet, sich in ein für Mensch *und* Natur förderliches Verhältnis zur Natur zu setzen sowie Naturgeschichte und Heilsgeschichte zu vermitteln. Sie brauche sich nicht mehr den Vorwurf der Beihilfe zur Ausbeutung der Natur (Stichwort: Machet euch die Erde untertan, Gen 1,28) gefallen zu lassen – ein Vorwurf, der sich schon durch eine adäquate Textexegese dieser „anrüchigen" Stellen nicht mehr halten lasse.

Mit den Quellen Bibel, Thomas v. Aquin und „Gaudium

et spes" konnte Ganoczy darlegen, daß man aus christlichem Verständnis die Natur positiv bewerten könne – trotz des Bösen in ihr. Gerade für die gegenwärtige ökologische Krise müsse man dieses Naturverständnis herausstellen und mit der Bestimmung des Menschen als eines „Naturwesens in Sterblichkeit und Schuld" korrelieren. Der Mensch sei Erde ('adamah), „Mitgeschöpf unter Mitgeschöpfen" und als verantwortliches „Bild Gottes" zur schonenden und schützenden „Hirtenherrschaft" berufen. Christliche Glaubensethik, die eine natürliche Sympathieethik integriere, sei eher als fernöstliche Beschaulichkeit und animistische Naturreligion imstande, der fortschreitenden Zerstörung der Mit- und Umwelt Einhalt zu gebieten.

Das Vernichtungspotential des gegenwärtigen Standes der Technik erweckt das dringliche Bedürfnis nach moralischer Domestikation solchen Unwesens. Und wenn letztlich ein verkürzter Naturbegriff für das ganze Desaster verantwortlich ist, dann werden Bemühungen verständlich, rechte Handlunganweisungen aus einem wahren Naturbegriff zu gewinnen. Diesem Unternehmen widmete sich der Sozialethiker *Walter Kerber* SJ (München). Dabei seien – so Kerber – nicht allein die äußeren Lebensbedingungen der Umwelt zu achten. Der Mensch selbst sei Naturwesen mit all seinen Anlagen, Fähigkeiten und Neigungen, die es durch das Urteil der Vernunft in eine rechte Ordnung zu bringen gelte. Zwar könne aus einem Seinssatz kein Sollenssatz abgeleitet werden, aber die Kenntnisse dieser Natur seien unabdingbar für die Erstellung moralischer Gebote: „Nicht der Übergang vom Sein zum Sollen ist das wirkliche Problem. Würden wir den Menschen, seine Natur und seine Umwelt besser kennen, wüßten wir auch besser, was wir tun *sollen.*"

Zwischen ökologischer Ethik und dichterischer Fundamentalversöhnung

Den jüngsten Sproß normativer Ethik, die ökologische Ethik, stellte *Dieter Birnbacher,* Akademischer Rat für Philosophie der Naturwissenschaften an der Gesamthochschule Essen, vor. Die ökologische Ethik setze sich mit Normen, Werten und Motivationen auseinander, von denen das menschliche Verhalten gegenüber der Natur bestimmt ist bzw. bestimmt sein sollte. Als Leitfrage dient hier: Gibt es moralische Prinzipien für den Umgang mit der Natur? Ökologisches Denken bedeute eine Zunahme an Komplexität, ein Hinausgehen über die Komplexitätsreduktion bisheriger Wissenschaft (Berücksichtigung der Nebenwirkungen; Beachtung des Gesamtkomplexes; Beachtung der erst für folgende Generationen relevanten Nebenwirkungen etc.). Gefordert sei deshalb eine Steigerung der Rationalität, die ohne die Naturwissenschaften nicht zu denken sei. Einem neuen Einheitsmythos, gleich welcher Couleur, müsse deshalb eine Absage erteilt werden. Wie kontrovers jedoch die Positionen der Ethiker schon in den generellen Begründungssätzen sind – von den Differenzen in Einzelfragen ganz zu schweigen –, zeigte eine von Birnbacher vorgenommene Klassifikation der z. Z. vertretenen Positionen:

- Der *anthropozentrische* Ansatz: ein moralischer Status wird nur dem Menschen zuerkannt, und nur bezüglich des Menschen ist die Natur schützens- und erhaltenswert.
- Der *pathozentrische* Ansatz: *sofern* die Tiere leidensfähig sind, wird ihnen ein Selbstwert zuerkannt.
- Der *biozentrische* Ansatz: allen Lebewesen wird ein moralischer Status zuerkannt.
- Der *holistische* Ansatz: die gesamte Natur, also auch die mineralische, hat Selbstwert und ist als Selbstzweck, nicht aber um des menschlichen Nutzens willen schützenswert.

Birnbacher rechnete sich selbst dem pathozentrischen Ansatz zu. Nur dieser könne in einer entzauberten Welt den Aporien des Anthropozentrismus entgehen und dennoch Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. In der Konsequenz daraus sprach er nur den leidensfähigen Tieren moralische Rechte zu, die wegen der fehlenden Artikulationsfähigkeit der Tiere bezüglich ihrer Interessen allerdings nur advokatorisch von Menschen vertreten werden können. Als entscheidendes Problem dieses Ansatzes bleibe jedoch die genaue Grenzziehung zwischen bewußt-leidensfähigen Tieren höherer Ordnung und den unbewußt-reagiblen Tieren niederer Ordnung sowie die quantifizierende Abwägung zwischen den „Kosten" tierisches Leid und dem „Nutzen" menschliches Wohlergehen, etwa bei medizinischen Versuchen.

Eine Option ganz anderer Art zur Lösung der moralisch-technischen Krise stellte der Würzburger Philosoph *Heinrich Rombach* in seinem Abendvortrag „Menschlicher Gott – natürlicher Mensch – göttliche Natur. Die Gegenwart von Hölderlins ‚Friedensfeier'" vor. Hölderlins Entwurf einer Versöhnung von Mensch und Natur basiere auf der Erkenntnis vom Ende des bloß negativen Gegeneinander geschichtlich-absoluter Entwürfe. Nach diesem Ende der Geschichte, die nur als Göttergeschichte verstanden werden könne, die von der Natur freigegeben wurde, könne der natürliche Mensch wieder zum Frieden mit sich und der Natur kommen, einer Natur, die nicht anders denn als Mutter und göttlich gefaßt werden kann. Daß diese Konzeption auch für unsere Zeit fruchtbar zu machen und kein schlechter Romantizismus sei, führte Rombach drastisch am „Waldsterben" vor: Je mehr Technik der Mensch hier einsetze, um so mehr zerstöre er den Wald. Helfen würde allein ein Umdenken über den Wald. Der Wald sei etwas Göttliches, und wir seien ihm nicht gegenübergestellt, sondern selbst Natur. Die experimentelle Wissenschaft sei zwar nicht zu verteufeln, ihre „Erfahrung" sei aber eine sehr beschränkte Erfahrung von Wirklichkeit. Man müsse für andere Erfahrungen offenbleiben, für die Erfahrung der göttlichen Natur, die vergessen zu haben der Monotheismus und die christliche Theologie das ihrige beitrugen. Rombach: „Nur das natürliche Verhalten rettet die Natur, nicht das technische."

Um innerzeitliche Differenzierungen bzw. der Abwehr von Simplifizierungen ging es in der Arbeitsgemeinschaft des Innsbrucker Philosophen *Wolfgang Röd* und von *Norbert Brieskorn* SJ, Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Münchner Hochschule für Philosophie. Röd unterschied in der „Auffassung der Natur in der Philosophie und Wissenschaft des 17. Jahrhunderts" drei systematische Positionen, die man keinesfalls über den einen unsauberen Kamm „mechanistische Naturzerstückelung" scheren dürfe. Bei Descartes habe die Naturerfassung durchaus noch einen metaphysischen Hintergrund, und die Abhängigkeit von Gott sei das Charakteristikum des Natürlichen. Eine rein mechanistische Naturkonstitution, die sich auch auf den „Körper" Staat erstrecke, setze sich erst bei Bacon und vor allem Hobbes durch. Eine Synthese von mechanistischer und metaphysischer Naturauffassung kennzeichneten dann die Konzeptionen von Spinoza und Leibniz.

Es gibt kein „Zurück zur Natur"

Richtigstellungen nahmen auch Prof. Brieskorn in bezug auf *Jean-Jacques Rousseau* vor. „Zurück zur Natur!" – der Rousseausche Imperativ zur Heilung alles kulturlich-zivilisatorischen Übels hochkomplexer Gesellschaften? Hierzu Rousseau selbst: „Was denn? Soll man die Gesellschaften zerstören, Dein und Mein vernichten und dazu zurückkehren, in den Wäldern mit den Bären zu leben? Ein Schluß nach der Art meiner Gegner ... " Der bleibende Gehalt von Rousseaus Denken, so Brieskorn, liege vielmehr in den anhand eines nicht-idyllischen Naturzustandes erarbeiteten Kriterien zur Beurteilung der Kosten, die wir dem Zivilisationsprozeß entrichten müssen. Mit diesen Kriterien als Maßstab könnten auch an unserem heutigen gesellschaftlichen Zustand sinnvoll Korrekturen angebracht werden.

Ein letztes Wort zum Thema „ästhetische Kompensation" des von den Naturwissenschaften durchgesetzten „Entfremdungswissens" sprach dann der Münchner Literaturwissenschaftler *Wolfgang Frühwald:* Die *romantische Literatur* nehme Bezug auf den Entfremdungsprozeß neuzeitlicher Rationalisierung und suche für die durch die neuzeitliche Naturwissenschaft mechanisierte und partikularisierte Natur eine neue Einheit zu finden. Dem Entzauberungsprozeß der alle Qualitäten in Quantitäten auflösenden Naturwissenschaft läßt sie eine neue, eine ästhetische Einheitsstiftung folgen. Die Entfremdung sollte, dies wurde etwa bei Eichendorff belegt, ästhetisch eingeholt, der Entfremdungsprozeß aber dadurch nicht nur kompensiert, und durch solche Kompensation dann letztlich doch gutgeheißen, sondern dadurch auch kritisiert werden. In dem Augenblick aber, wo solche Ästhetisierung in der Dichtung selbst zum Klischee werde (etwa bei Geibel oder Heyse) und außerdem in gesellschaftlich-soziale und individuelle Prozesse übergehe – man sieht mit ästhetisch-schablonierten Augen und bringt sich dadurch gerade um eine genuine Erfahrung von Natur –, erklärt sich die avancierte Kunst selbst zum Gegner solcher Ästhetisierung: Die ästhetisch allzu vertraute Natur werde nun selbst als fundamental fremde Natur vorgestellt – ein Vorgang, der paradigmatisch anhand Rilkescher Texte sowie Texten der gegenwärtigen Kunst, die diesen Entfremdungsprozeß durch die Parodie potenziere, erläutert wurde.

Neuer Blick aufs Ganze – aber auf dem erreichten Rationalitätsniveau

Was ist der Ertrag einer solchen Mammutveranstaltung mit immerhin 13 Referenten aus dem breiten – und ob dieser Breite nicht selten auch verwirrenden und nicht mehr zu synthetisierenden – Spektrum deutscher Hochschullandschaft? Zunächst gilt festzuhalten: Die technisch-ökologische Krise ist nicht nur nicht spurlos an der akademischen Philosophie und Wissenschaft vorübergegangen, sie nimmt mittlerweile einen gewichtigen Platz in der philosophischen Reflexion ein – und in Zukunft werden die Präferenzen dringlicher philosophischer Fragestellungen eher zugunsten als zuungunsten dieser Thematik ausfallen, das läßt sich jetzt schon mit einiger Sicherheit vermuten. Und das ist nicht nur funktional, sondern auch „moralisch" geboten. Denn es sind ja die Kinder der Philosophie, die sich in Form verselbständigter Wissenschaft im Gang abendländischer Rationalisierung von ihr trennten und auf Regionen spezialisierten – und damit den Blick aufs Ganze verloren und die verheerenden Probleme heraufführten. Kann die Mutter also ihren Kindern ins Gewissen reden und sie zur Abkehr von zu eng verstandener „Sachlichkeit" bewegen? Wird die Frage bejaht, so folgt ihr sofort eine neue auf dem Fuß: Auf welche Weise kann sie denn das?

Ansätze – das belegte nicht erst die Tagung – gibt es viele. Ein ausgefeiltes Programm zur Therapie dieses eingeschränkten Blickes hat wohl niemand – und das ist auch gut so. Denn angesichts der Komplexität gegenwärtiger Zustände wäre es doch nur eine Ideologie, die die Probleme nicht mindern, sondern mehren würde. Und bedenkt man, daß die beinahe schon zu Klassikern avancierten Väter der gegenwärtigen philosophischen Strömungen, Heidegger, Adorno, Gehlen, sich außerstande sahen, philosophisch ausweisbare Direktiven zur Lösung der Krise anzubieten, so dünken einen schon erste Ansätze der Schüler gewaltig (bisweilen können sie auch erschrecken). Die Schwierigkeiten zur Behebung der Krise dürften letztlich darin liegen, daß *gegen* den verkürzten Zugriff technisch-instrumenteller Rationalität wieder der *Blick aufs Ganze* gewonnen werden muß – und daß er in unserer ausdifferenziert-komplexen Situation, in der die auf kultureller Ebene gewonnenen Rationaltitätsstrukturen längst gesellschaftlich institutionalisiert und individuell sedimentiert sind, wiederum nur *mit* dieser Rationalität gefunden werden kann. Bloße Gegenentwürfe (im Sinne des radikalen Anti) haben deswegen keine Chance, fruchtbar zu werden.

Man mag das bedauern, aber damit ist nichts gewonnen. In der gegenwärtigen Lage scheinen nur die Entwürfe (kognitiver, praktischer und ästhetischer Art) nicht ganz sinnlos (um nicht sagen zu müssen: erfolgversprechend) zu sein, die sich in irgendeiner Form an das *Niveau erfolgter Rationalisierung* „anschließen" lassen. Denn allzu rasch fällt man sonst hinter das Niveau erreichter Erkenntnisse zurück – und um ein sehr hohes Niveau handelt es sich bei der Rationalitätsdifferenzierung in der Tat –, allzu leicht verfällt man einer ganzheitlich überhöhten und mythisch nobilitierten Vorstellung von Natur, geraten allgemeine Reflexionen über deren „Wesen" zur puren Ideologie, die sich mit den Unverbindlichkeiten vorgeblicher Argumentationsgänge drapiert. Die euphorisch ganzheitlich-vernünftige Weltvernunft des Philosophen bewohnt dann ein Haus, das kein nüchtern detailverständiger Lebensweltbewohner oder gar Wissenschaftler bzw. Techniker beziehen würde – womit nur ein weiterer Schritt zur bloßen Differenzierung getan wäre, die zu beheben der Philosoph gerade ausgezogen war. Was als Heilmittel gedacht war, würde sich so als Gift zur Beschleunigung der Krankheit entpuppen. – Und was bliebe, wenn solch ein Abschluß nicht gelänge? Vermutlich nur die Geste des Abwinkens. *Günter Seubold*

Wie soll die Altenpflege finanziert werden?

Die verschiedenen Lösungsmodelle und die Probleme, die sie aufwerfen

Zwei Millionen Pflegebedürftige in der Bundesrepublik warten auf eine bessere soziale Absicherung. Von dieser Zahl ging jedenfalls die Bundesregierung in einem in der vergangenen Legislaturperiode vorgelegten und wieder in der Versenkung verschwundenen Entwurf für ein Pflegeverbesserungsgesetz aus. Inzwischen sind die Überlegungen darüber fortgeschritten, verschiedene Finanzierungsmodelle einer verbesserten Pflegeversicherung werden diskutiert. Zur Entscheidung steht zum einen die Frage einer eigenen Pflegeversicherung oder Finanzierung innerhalb der gesetzlichen Renten- resp. Krankenversicherung, zum anderen, welcher Art von Pflege wird der Vorzug gegeben, der häuslichen, soweit möglich und organisierbar, oder der Heimpflege mit ihren finanziellen und sozialen Vor- und Nachteilen.

Fast 90% der Pflegebedürftigen werden nach Erhebungen von Socialdata im Auftrag des Bundesfamilienministeriums in ihrer häuslichen Umgebung meist von Familienangehörigen versorgt. Davon zählt die Bundesregierung rund 210000 zu den *Schwerstpflegebedürftigen* und weitere 420000 zu den *Schwerpflegebedürftigen.* Beide Gruppen sind auf ständige Hilfe und Betreuung angewiesen. Rund 260000 Pflegebedürftige werden in *Heimen* betreut. Nach Angaben der Bundesregierung sind zwei Drittel der zu Hause versorgten Pflegebedürftigen älter als 64 Jahre, ein Viertel ist mehr als 80 Jahre alt. Da die Zahl der alten Deutschen in den nächsten Jahrzehnten ansteigen wird, geht man davon aus, daß auch die Zahl der Pflegebedürftigen zunimmt.

Heute werden die meisten Pflegebedürftigen zu Hause, meist von Familienangehörigen versorgt. Da die Erwerbstätigkeit insbesondere auch von Frauen zunimmt und die Familienbindungen schwächer werden, kann davon ausgegangen werden, daß die Bereitschaft von Familienangehörigen zur Betreuung ihrer Eltern oder Schwiegereltern abnimmt. Gleichzeitig steigen die Kosten. Bei häuslicher Versorgung und einem täglichen Pflegeaufwand von zwei Stunden geht man heute von monatlichen Kosten in Höhe von etwa 1200 Mark aus. Bei stationärer Pflege werden je nach dem Grad der Pflegebedürftigkeit 1500 bis 2700 Mark monatlich als reine Pflegekosten angesetzt. Dazu kommen die üblichen Kosten für die Unterbringung im Altersheim, so daß insgesamt 4000 Mark monatlich nicht ungewöhnlich sind.

Diesen Betrag kann kaum ein Betroffener aus laufenden Einnahmen, etwa der Rente, decken. Daher mußten 1986 bereits sieben von zehn Pflegebedürftigen in Heimen *Sozialhilfe* beantragen. Die Belastung der Sozialhilfe in diesem Bereich nimmt ständig zu, so daß die Kommunen als Träger der Sozialhilfe die stärksten Verbündeten der Pflegebedürftigen bei der Forderung nach einer neuen sozialen Absicherung des Pflegerisikos sind. 1986 wurden mehr als sieben Milliarden Mark, rund 30% der gesamten Sozialhilfeleistungen, für die Hilfe zur Pflege ausgegeben. Für den einzelnen Pflegebedürftigen bedeutet dies, daß seine Rente bis auf ein Taschengeld eingezogen, das Vermögen des Pflegebedürftigen nach und nach aufgezehrt und, soweit möglich, das Einkommen von Angehörigen eingezogen wird.

Modelle der Bundesregierung und der Länder

Die Bundesregierung, die Länder, Parteien, Interessenverbände, Wissenschaftler und das private Versicherungsgewerbe haben inwischen *zahlreiche Modelle* entwikkelt, mit dem Ziel, die Finanzierung des Pflegefallrisikos neu zu regeln. Unterschieden werden muß dabei zwischen sozialversicherungsrechtlichen Regelungen entweder innerhalb der gesetzlichen Krankenversicherung oder als neuer Zweig der Sozialversicherung und Lei-

stungsgesetzen, nach denen der Steuerzahler das Pflegefallrisiko abdecken soll, sowie der Stärkung der Eigenvorsorge. Darüber hinaus werden flankierende Maßnahmen etwa im Steuer- und Rentenrecht diskutiert:

Nach dem von Bundesminister *Norbert Blüm* vorgelegten Referentenentwurf für ein Gesetz zur Strukturreform im Gesundheitswesen (vgl. HK, Januar 1988, 15ff.) sollen die Krankenkassen Fachkräfte, die die familiäre Pflege ergänzen, für bis zu 25 Stunden im Monat bezahlen. Wahlweise soll diese Leistung auch bar abgegolten werden können. Darüber hinaus ist die Übernahme der gesamten häuslichen Pflege für vier Wochen im Jahr durch die Kassen vorgesehen, wenn die Pflegeperson wegen Krankheit, Urlaub oder aus einem anderen Grund ausfällt. Für diese neuen Pflegeleistungen veranschlagt Blüm 6,5 Milliarden Mark zu Lasten der gesetzlichen Krankenversicherung.
Mit diesem Vorhaben wird der Gesetzentwurf der Bundesregierung aus der vergangenen Legislaturperiode (Bundestagsdrucksache 10/6134) überholt, der ähnliche Leistungen, allerdings begrenzt auf die Schwerstpflegebedürftigen, vorsah.

Ebenfalls in der vergangenen Legislaturperiode legten die Länder *Bayern, Hessen und Rheinland-Pfalz* Gesetzentwürfe zur Neuregelung der Pflegeversicherung vor. Mit der Unterstützung der SPD-regierten Länder machte sich der *Bundesrat* den *Bayern-Entwurf* zu eigen (Bundestagsdrucksache 10/6135). Danach sollen die Krankenkassen Pflegehilfen bei häuslicher, teilstationärer und stationärer Pflege von Personen, die das 65. Lebensjahr vollendet haben, gewähren. Bei erwarteten Kosten von 4,73 Milliarden DM sollen den Kassen 3,5 Milliarden DM durch einen Bundeszuschuß erstattet werden.

Die Vorstellungen der Parteien

Der 1984 vom damaligen hessischen Sozialminister *Armin Clauss* (SPD) vorgelegte Entwurf sieht eine obligatorische Pflegefallversicherung für die gesamte Bevölkerung sowohl zur Finanzierung der ambulanten als auch der stationären Pflege vor. Die geschätzten Kosten von 11 bis 12 Milliarden Mark sollen durch Beiträge in Höhe von 1 bis 1,2% des Erwerbseinkommens aufgebracht werden (Bundesrats-Drucksache 81/86).

Der Gesetzentwurf des Landes Rheinland-Pfalz zur Neuregelung der Pflegehilfen (Bundesrats-Drucksache 137/86) sieht ein Bundesleistungsgesetz vor. Danach werden Leistungsverbesserungen für den häuslichen, teilstationären und stationären Bereich in Form von Geldleistungen für über 60jährige Pflegebedürftige und für Pflegepersonen vorgesehen. Die Kosten werden mit 3,5 Milliarden Mark zu Lasten des Bundes veranschlagt.
Die *CDU* hatte in ihrem Wahlprogramm für die Bundestagswahl 1987 zur Verbesserung der Lage der Pflegebedürftigen wie der Pflegenden neben bereits eingeleiteten Maßnahmen bei der Wohnungsbauförderung und Leistungen der gesetzlichen Krankenversicherung zur häuslichen Pflege folgenden Maßnahmenkatalog vorgelegt: Die soziale Sicherung der Pflegenden sei in der Verantwortung der Länder und Gemeinden zu verbessern, im Steuerrecht seien weitere Erleichterungen zu schaffen, die Bedingungen für private Vorsorgeleistungen seien zu verbessern und die Pflege durch Angehörige und Sozialstationen solle nachhaltiger anerkannt und gefördert werden. Neuen Formen der Zusammenarbeit zwischen Staat, Verbänden, Selbsthilfegruppen und dem einzelnen solle Chance eingeräumt werden, damit ältere Menschen solange wie möglich in ihrer vertrauten Umgebung leben könnten.

Nach einem Beschluß des *Nürnberger SPD-Parteitages von 1986* wird die soziale Sicherung bei Pflegebedürftigkeit in Form einer Pflichtversicherung für die gesamte Bevölkerung angestrebt. Pflegepersonen sollen in den Schutz der Sozialversicherung einbezogen werden. Die Selbsthilfe soll nicht an die Stelle sozialer Sicherung treten, sondern sie ergänzen. Sie soll nach dem SPD-Papier vor allem kein Ersatz für das System der Einkommenssicherung sein, das nur in großen Solidargemeinschaften mit Umlageverfahren funktioniere.

Nach Grundsätzen der *FDP* zur Absicherung des Pflegefallrisikos aus dem Jahre 1986 ist private Eigenvorsorge, unterstützt durch steuerliche Maßnahmen und den Ausbau ambulanter Dienste am besten geeignet, den Bedürfnissen des einzelnen gerecht zu werden. Vorgeschlagen wird ein Paket von Einzelmaßnahmen zur Stärkung der Familien- und Nachbarschaftshilfe, zur eigenverantwortlichen Pflegevorsorge im Wege privater Pflegeversicherung mit der Beibehaltung der Sozialhilfe als soziale Sicherung für diejenigen Notfälle, deren Betreuung weder durch Nachbarschafts- und Familienhilfe noch aufgrund von Eigenvorsorge gewährleistet ist. Ausdrücklich abgelehnt wird in dem FDP-Papier eine eigenständige Pflegeversicherung, sei es in Anbindung an die Krankenkassen oder als Bundesleistungsgesetz.
Demgegenüber fordern die *Grünen* ein Bundesleistungsgesetz, nach dem die gesamten Pflegeaufwendungen vom Steuerzahler zu tragen sind. Alle Pflegeheime sollen bis Ende 1995 abgeschafft und dafür ambulante Pflegehilfen eingerichtet werden. Die Kosten der Verwirklichung der Grünen-Vorstellungen werden auf 13 Milliarden Mark zu Lasten der Bundeskasse geschätzt (Bundestagsdrucksache 10/2017).

Überlegungen der Wohlfahrtsverbände

Franz Spiegelhalter, Justitiar im *Deutschen Caritisverband*, hat 1987 eine *Vier-Säulen-Theorie* zur Absicherung des Pflegefallrisikos entwickelt: An erster Stelle steht die Familien- und Nachbarschaftshilfe, eine zweite Säule sieht ein Leistungsgesetz oder eine sozialversicherungsrechtliche Regelung vor. Die dritte Säule ist die eigenverantwortliche Pflegevorsorge im Wege der privaten Pflegeversicherung, zu der auch die Möglichkeit einer betrieb-

lichen oder tariflichen Pflegezusatzversicherung gehört. Die Leistungen der privaten Pflegeversicherung sollen vor allem in Form von Pflegetagegeldern für mittlere und schwere Pflegefälle gezahlt werden. Die vierte Säule bleibt die Sozialhilfe. Durch die eigenverantwortliche Vorsorge kann nach Auffassung Spiegelhalters die gesellschaftliche Versorgung auf ein wirtschaftlich tragbares Niveau begrenzt werden.

Nach einem Gesetzentwurf des *Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge,* in dem die Träger der Sozialhilfe und die Wohlfahrtsorganisationen zusammengeschlossen sind, zur Absicherung des Pflegerisikos (Nachrichtendienst des Deutschen Vereins 1986, S. 419ff.) soll in der gesetzlichen Krankenversicherung eine neue Leistung „Pflegehilfe" eingeführt werden. Anspruchsberechtigt sollen zunächst Krankenversicherte und ihre Ehegatten über 64 Jahren sein. Bei häuslicher Pflege ist ein monatliches Pflegegeld, gestaffelt nach dem Grad der Pflegebedürftigkeit, vorgesehen. Auch bei stationärer Pflege wird ein kalendertäglicher Festbetrag gewährt. Die Kosten der Neuregelung schätzt der Deutsche Verein auf jährlich 6,6 Milliarden Mark, bei einer in einem zweiten Schritt vorgesehenen Aufhebung der Altersgrenze auf 8,2 Milliarden Mark. Dies entspräche einem Beitragsprozentpunkt zur gesetzlichen Krankenversicherung.

Individuelle Vorsorge bleibt unverzichtbar

Die *Gesellschaft für Versicherungswissenschaft und -gestaltung* (GVG), in der zahlreiche Verbände der Sozialversicherung, der privaten Kranken- und Lebensversicherung, der Arbeitgeber, Gewerkschaften sowie Wissenschaftler organisiert sind, lehnt eine sozialversicherungsrechtliche Lösung des Problems ab. Favorisiert werden demgegenüber Lösungen, die die Eigenverantwortlichkeit stärken, ohne die individuelle Leistungsfähigkeit der Betroffenen zu überfordern. Verlangt wird die steuerliche Förderung einer freiwilligen Absicherung des Pflegefallrisikos, die rentenversicherungsrechtliche Berücksichtigung von Pflegezeiten durch Beiträge, die Umwidmung von Betten in Akutkrankenhäusern zu Kurzzeitpflegebetten, ein begrenzter Ausbau der Leistungen der Krankenversicherung für Pflegebedürftige im Krankheitsfall, der Ausbau und die finanzielle Stärkung der Sozialstationen sowie gezielte Verbesserungen im Bereich der Sozialhilfe (Informationsdienst der GVG Nr. 185 vom Mai 1986).
Es verwundert, daß alle diese Vorschläge, sieht man von dem offenbar vergessenen CDU-Wahlprogramm ab, auf *bundeseinheitliche Regelungen* abstellen. Wenn es richtig ist, daß der einzelne und die Kommunen als Träger der Sozialhilfe die Last der Pflege nicht mehr tragen können, und dafür spricht einiges, müßte doch ein anderer Weg der Problemlösung naheliegender sein: Einmal müßten Wege geprüft werden, ob nicht die jetzigen Kostenträger gestärkt werden können, damit sie ihre Aufgaben weiterhin erfüllen können, zum anderen sollte man nach dem christlich-sozialen Subsidiaritätsprinzip nicht gleich nach der nächstgrößeren rufen, wenn die kleinere Einheit überfordert ist. Bevor man also nach dem Bund ruft, sollten eine Reihe anderer Möglichkeiten der Hilfe ausgeschöpft werden.
Zunächst sollten für den einzelnen bessere Voraussetzungen geschaffen werden, für das Pflegefallrisiko *individuell Vorsorge zu treffen.* Zwar wird nicht nur in der Rentenversicherung, sondern auch in vielen anderen Formen finanzielle Vorsorge für das Alter getroffen, so durch Lebensversicherungen, Ersparnisbildung, Haus- und Grundbesitz. Es besteht aber häufig wenig Neigung, diese Ersparnisse tatsächlich im Alter aufzuzehren. Dies gilt besonders auch für die Absicherung des individuellen Pflegerisikos. Auf Anregung der Bundesregierung bieten inzwischen eine ganze Reihe von privaten Krankenversicherungen und Lebensversicherungen private Pflegeversicherungen an. Diese private Vorsorgeform wird allerdings im Vergleich zum vorhandenen Risiko kaum genutzt. Dies mag seinen Grund darin haben, daß die Bürger das Pflegefallrisiko besonders in jungen Jahren, wenn die Beiträge noch relativ niedrig sind, ignorieren. Es fehlt aber auch an *steuerlichen Anreizen* für diese Form der Vorsorge, da die zulässigen Sonderausgaben, zu denen auch Pflegeversicherungsbeiträge gehören, bei den meisten Steuerzahlern schon durch andere Vorsorgeaufwendungen ausgeschöpft sind.

Die private Versicherungswirtschaft bietet unterschiedliche Vorsorgeformen an: Bei der Pflegetagegeld-Versicherung wird bei Eintreten des Pflegefalles ein Tagegeld von 10 bis 150 Mark gezahlt. Die Höhe des Tagegeldes richtet sich nach dem Grad der Pflegebedürftigkeit. Bei der Pflegekosten-Versicherung werden die tatsächlich entstandenen, nachgewiesenen Kosten der Pflege je nach Tarif zwischen 20% und 80% erstattet. Wenn der Versicherte zu Hause versorgt wird, kann statt dessen ein Pflegetagegeld ausbezahlt werden. Die Aufwendungen für Unterkunft und Verpflegung („Hotelkosten") werden nicht erstattet. Pflegetage-Versicherung und Pflegekosten-Versicherung sind unterschiedliche Formen der Pflegekranken-Versicherung, die von privaten Krankenversicherungen angeboten werden. Demgegenüber bieten die Lebensversicherer eine Pflegerenten-Versicherung an, die bei Eintritt des Pflegefalls fällig wird. Tritt der Pflegefall nicht ein, erhält der Versicherte die Rente, wenn er das 80ste oder 85ste Lebensjahr vollendet hat. Außerdem ist häufig eine Todesfall-Leistung für die Erben vorgesehen. Die Höhe der Pflegerente in diesem Modell hängt ähnlich wie bei der Lebensversicherung von der gewählten Beitragsklasse ab.

Meinhard Miegel und *Stephanie Wahl* von Kurt Biedenkopfs Institut für Wirtschaft und Gesellschaft haben in ihrer Studie „Gesetzliche Grundsicherung, private Vorsorge – Der Weg aus der Rentenkrise" vorgeschlagen, die gesetzliche Rentenversicherung zugunsten einer größeren privaten Vorsorge abzubauen. Begründet wird die-

ser Vorschlag unter anderem mit dem Argument, ein Großteil der Bürger habe ein erhebliches Vermögen angesammelt, das zur Alterssicherung herangezogen werden könne, wobei die solidarische Sicherung im Gegenzug abgebaut werden solle. Dieser Weg ist bei der gesetzlichen Rentenversicherung nicht gangbar, da es keine realistische Möglichkeit gibt, die bereits durch Beiträge erworbenen Rentenansprüche bei einer Aufgabe des alten Systems abzugelten.

Übertragung auf die Krankenversicherung ist der falsche Weg

Richtig interpretiert sind die Überlegungen von Miegel/Wahl aber eine deutliche Warnung, neue sozialversicherungsrechtliche Leistungssysteme einzuführen. Ihre Einführung muß nämlich deshalb besonders zurückhaltend erwogen werden, weil sie in Zukunft praktisch nicht mehr rückholbar sind. Sobald nämlich Aktive Beiträge für eine Versicherungs-Leistung aufbringen, erwerben sie damit Ansprüche für den Fall, daß sie selbst einmal pflegebedürftig werden. Diese Ansprüche müssen dann wiederum von der nächsten Generation abgegolten werden und so weiter.

Der jetzt von der Koalition eingeschlagene Weg, der sozialen Krankenversicherung einen großen Teil des Pflegerisikos aufzubürden, geht genau in diese bedenkliche Richtung: Wenn die Krankenkassen jetzt Pflegeleistungen übernehmen, bedeutet dies, daß jedes Kassenmitglied mit seinen Beiträgen einen versicherungsrechtlichen Anspruch auf Leistungen erwirbt, falls es selbst später einmal zum Pflegefall wird. Diese Regelung setzt gleich *zwei falsche Signale:* Sie konterkariert die eigentlich notwendige Eigenvorsorge. Wer wird schon motiviert, selbst für den möglichen Pflegefall vorzusorgen, wenn die Politik ihn glauben macht, daß der Staat ihm die Risikovorsorge abnimmt? Unter diesem Gesichtspunkt wäre es dringend notwendig, daß die Regierung heute den Bürgern klipp und klar sagt, welche Leistungen in dieser Frage die Allgemeinheit zu erbringen vermag und für welche Risiken der Bürger selbst Vorsorge treffen muß. Immerhin ist es unter diesem Gesichtspunkt ein Fortschritt, wenn der Bundesarbeitsminister heute nicht mehr davon spricht, daß die vorgesehenen Pflegeleistungen der Kassen nur ein Einstieg in eine allgemeine Pflegesicherung seien. Inzwischen sagt Blüm, dies sei der Beitrag, den die Krankenkassen zur Lösung dieses Problems beitragen könnten.

Der zweite ordnungspolitische Einwand gegen die Übertragung von Pflegeleistungen auf die Krankenversicherung ist die Bewältigung der bevorstehenden *demographischen Belastung.* Inzwischen hat sich herumgesprochen, daß der zunehmende Anteil alter Menschen im ersten Drittel des nächsten Jahrhunderts zu einer Bewährungsprobe für die gesetzliche Rentenversicherung wird. Daß dadurch aber auch gleichzeitig auf die Krankenversicherung und auf die jetzt geplante Pflegesicherung kräftig zunehmende Belastungen zukommen, wird von den Reformern offenbar ignoriert. Alte Menschen beziehen nun einmal nicht nur Rente, sie sind auch überdurchschnittlich häufig und schwer krank, und ein Großteil der Pflegebedürftigen gehört dieser Bevölkerungsgruppe an. Wenn sich heute schon abzeichnet, daß die zunehmende Alterslast in der Renten- und Krankenversicherung nur unter größten Anstrengungen zu tragen ist, ist es geradezu leichtsinnig, den Beitragszahlern zusätzlich das Pflegerisiko aufzubürden, das gerade dann am schwersten zu tragen sein wird, wenn die Renten- und Krankenversicherungsbeiträge der weniger werdenden Aktiven am höchsten sein werden. Pflegeleistungen, auf die man mit seinen heutigen Krankenversicherungsbeiträgen einen Anspruch für den Fall erwirbt, daß man selbst pflegebedürftig wird, sind nämlich nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Eigentumscharakter von Sozialversicherungsansprüchen auch dann kaum zu revidieren, wenn sie von der später beitragszahlenden Generation kaum noch zu tragen sein werden.

Der Vorschlag von Miegel/Wahl, die Altersvorsorge stärker zu privatisieren, läßt sich zwar in der Rentenversicherung nicht realisieren, weil die mit Beiträgen erworbenen Ansprüche weiter abgegolten werden müssen. Übertragen auf die Pflegesicherung aber haben Miegel/Wahl recht: Angesichts der bevorstehenden demographischen Entwicklung einerseits und der Einkommens- und Vermögenssituation eines Großteils der Bundesbürger andererseits muß vor der Einführung neuer Sozialversicherungsleistungen eindringlich gewarnt werden. Richtig wäre es vielmehr, einerseits den Bundesbürgern klaren Wein in dem Sinne einzuschenken, daß an der individuellen Absicherung des Pflegefallrisikos kein Weg vorbeiführt. Flankierend dazu sollte die Politik steuerrechtliche Anreize zur privaten Absicherung des Pflegerisikos setzen.

Natürlich werden auch in Zukunft nicht alle Menschen für das Pflegerisiko eine ausreichende private Vorsorge treffen können. Wenn aber weder sie selbst noch die Gemeinden die Last des Pflegefallrisikos allein tragen können, so sind nach dem Subsidiaritätsprinzip zunächst die *Länder* gefordert. Hier gibt es bereits lobenswerte Ansätze namentlich in Rheinland-Pfalz, Berlin und Bremen. Es ist nur schwer verständlich, warum die Länder, die ansonsten sehr darauf bedacht sind, daß ihnen der Bund keine Kompetenzen wegnimmt, dieses Problem in Bonn abladen wollen. Für länderspezifische Regelungen spricht nämlich nicht nur das Subsidiaritätsprinzip, sondern auch die Möglichkeit, gezielter auf die Bedürfnisse der Menschen in der jeweiligen Region eingehen zu können. Warum sollen nicht Flächenländer andere Lösungsansätze verfolgen als Bundesländer, die von Ballungszentren geprägt sind oder Stadtstaaten? Dabei könnte auch mehr Rücksicht auf die bisher gewachsenen Strukturen genommen werden als bei einer bundeseinheitlichen Regelung, wie sie mit der Krankenversicherungsreform vorgesehen ist. Damit könnten die Schwerpunkte im Versor-

gungsdreieck zwischen privater Pflege durch Familienangehörige, ambulanter Pflege durch Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen von Sozialstationen und der stationären Pflege entsprechend der jeweiligen Philosophie unterschiedlich gesetzt werden.

Auch Geld wäre für die neue Aufgabe in den Länderhaushalten freizumachen. Die Länder könnten dazu ihre finanziellen Verpflichtungen bei der *Krankenhausfinanzierung* an die Krankenkassen abgeben. Das heutige duale System der Krankenhausfinanzierung, nach dem die Länder die Investitionen bezahlen, die laufenden Kosten über die Pflegesätze von den Krankenkassen gedeckt werden, führt ohnehin nur zu doppelter Bürokratie und unwirtschaftlichen Verhaltensweisen. Die Länder haben wenig Neigung, beispielsweise Rationalisierungen oder Energiesparmaßnahmen in Krankenhäusern zu bezahlen, wenn sich die Früchte solcher Maßnahmen „nur" in Ersparnissen für die Krankenkassen auszahlen. Die Kassen haben mehrfach signalisiert, daß sie bereit wären, schrittweise die Investitionskosten im Klinikbereich zu übernehmen unter der Bedingung, daß sie auch die Kompetenz erhielten, mit den Krankenhausträgern über Angebot und Ausstattung von Kliniken zu verhandeln.
Das von den Ländern gebrauchte Gegenargument, sie müßten staatlicherseits die Krankenhausversorgung sicherstellen, ist nichts als ein Vorwand. Auch die Kassen könnten es sich nicht leisten, die Krankenhausversorgung für ihre Versicherten in Frage zu stellen. Nach der Logik der Länder müßte ansonsten auch die ambulante medizinische Versorgung in der Hand des Staates liegen. Die Länder geben derzeit jährlich rund 4,5 Milliarden Mark für die Krankenhausfinanzierung aus. Mit diesem Betrag könnte zur besseren Absicherung des Pflegefallrisikos schon vieles erreicht werden.

Daß das Pflegeproblem nicht gelöst werden kann, indem man es auf den Bund oder die Krankenkassen abwälzt, zeigt der neben der Finanzierung zweite Fragenkomplex, der für eine humane Lösung nicht weniger wichtig ist als das Geld: Es geht nämlich darum, die Lücken zu schließen, die dadurch entstehen, daß es immer weniger Familienangehörige gibt, die bereit und in der Lage sind, Pflegebedürftige zu versorgen. Fachkräfte der Sozialstationen können diese Aufgaben nicht umfassend übernehmen. Die Krankenschwester oder die Altenpflegerin der Sozialstation kann bestenfalls zwei Stunden am Tag die wichtigsten und aufwendigsten Pflegearbeiten verrichten. Viele Pflegebedürftige benötigen aber darüber hinaus weitere Betreuung, vom Einkaufen über Gesprächskontakte bis hin zur mehr oder weniger ständigen Überwachung bei Schwerpflegebedürftigen.

Pflegerente für die Pflegenden

Berlins Sozialsenator *Ulf Fink* denkt hier z. B. an einen *neuen Generationenvertrag*, nach dem etwa rüstige 60jährige pflegebedürftigen 85jährigen zur Seite stehen im Vertrauen darauf, daß es, falls sie später selbst Hilfe brauchen, wiederum jüngere Menschen gibt, die sie unterstützen. Lösungen für diesen Problembereich können nur vor Ort, von Sozialstationen, Kirchengemeinden, caritativen Einrichtungen oder Sozialämtern, keineswegs aber auf Bundesebene gefunden werden.
Dies heißt aber nicht, daß sich der Bund bei der besseren Absicherung des Pflegerisikos jeglicher Verantwortung entziehen kann. Ebenso wie für steuerliche Anreize zur individuellen Vorsorge sind auch bundeseinheitliche Regelungen für die bessere soziale Sicherung der Pflegenden notwendig. Dazu zählt die Anrechnung der Pflegezeiten in der gesetzlichen Rentenversicherung, wie sie von Bundesfamilienministerin *Rita Süßmuth* oder vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken gefordert wird (Erklärung des ZdK zur geplanten Strukturreform der Gesetzlichen Rentenversicherung „Stabilisierung der Gesetzlichen Rentenversicherung" vom 7. Januar 1988, vgl. HK, Februar 1988, 81 ff.). Eine solche Pflegerente würde nicht nur die soziale Sicherung von vielen Frauen, die sich der Pflege von Familienangehörigen widmen, erheblich verbessern, sie könnte auch ein Anreiz sein, die Bereitschaft zur Pflege von Familienangehörigen zu fördern, statt sie stärker auf teurere und anonymere öffentliche Einrichtungen zu verlagern. *Heinz Schmitz*

Kurzinformationen

Die Deutsche Bischofskonferenz befaßte sich bei ihrer Frühjahrs-Vollversammlung mit der Stellung der Verbände.

Die Bischofskonferenz, die vom 22. bis 25. Februar in Wiesbaden-Naurod tagte, widmete einen Studientag der Frage nach den Auswirkungen des neuen kirchlichen Vereinsrechts (vgl. HK, Oktober 1987, 473–479) auf die katholischen Verbände und Vereinigungen in der deutschen Kirche. Als Experten wurden die beiden Münchner Kanonisten *Heribert Schmitz* und *Winfried Aymans* herangezogen; den Bischöfen lag ein Bericht ihrer Arbeitsgruppe Kirchenrecht vor, außerdem die einschlägigen Beratungsergebnisse des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der gemeinsamen Konferenz. Im Pressebericht über den Studientag wurde vor allem auf die Autonomie der kirchlichen Vereinigungen hingewiesen: Autonomie bedeute natürlich nicht völlige Unabhängigkeit, sondern in erster Linie Eigenverantwortlichkeit im Rahmen der Sendung der Kirche und des kirchlichen Rechts. Die Bischöfe werden sich mit dem Thema Verbände nochmals bei ihrer diesjährigen Herbst-Vollver-

sammlung auf einem weiteren Studientag beschäftigen. Besondere Beachtung in der Öffentlichkeit fanden die Äußerungen des Presseberichts zur Vollversammlung über den Strukturwandel in der *Montanindustrie* und in der *Landwirtschaft.* Die Bischöfe legten dazu allerdings keine Stellungnahmen vor, sondern machten nur einige Grundlinien ihrer Diskussion deutlich. Etwa: „Angesichts der knapper werdenden Arbeit dürfen diejenigen, die Arbeit besitzen, nicht die vergessen, die keine Arbeit haben." Eine *Erklärung zu AIDS* soll der Ständige Rat der Bischofskonferenz auf seiner Sitzung Ende April verabschieden. Die Vollversammlung novellierte die seit 1978 gültige „Rahmenordnung für die Priesterbildung", wobei allerdings nur kleinere Korrekturen und Ergänzungen vorgenommen wurden.

Der Heilige Stuhl hat eine „Allgemeine Erfolgsrechnung" für das Jahr 1986 vorgelegt.

Demnach beliefen sich die Einnahmen des Heiligen Stuhls im Finanzjahr 1986 auf 57 Millionen US-Dollar, die Ausgaben auf fast 114 Millionen. Der Fehlbetrag wurde aus dem „Peterspfennig" gedeckt: Der „Peterspfennig" für das Jahr 1986, der 32 Millionen erbrachte, wurde vollständig zur Deckung des Defizits verwandt, die fehlenden 24 Millionen US-Dollar wurden den Rücklagen entnommen, die in den vergangenen Jahren aus dem nicht verwendeten Teil des Peterspfennigs gebildet wurden. Diese Rücklagen seien jetzt fast vollständig ausgeschöpft. Etwa die Hälfte der *Ausgaben* des Heiligen Stuhls im Jahr 1986 (beinahe 58 Millionen) waren *Personalkosten.* Ende 1986 waren bei den verschiedenen Organen des Heiligen Stuhls 2315 Personen beschäftigt, für 885 Personen waren Ruhestandsgelder zu zahlen. Es gibt beim Heiligen Stuhl keinen Fonds, aus dem Ruhestandsleistungen bezahlt werden können. Die Ausgaben für Radio Vatikan und für die Druckerei und die Verlagsbetriebe beliefen sich (ohne Personalkosten) auf 10 bzw. 11 Millionen US-Dollar. Allein 6,5 Millionen wurden allerdings für eine Vergrößerung der Anlagen von Radio Vatikan aufgewendet. Mit den Personalkosten zusammen verursachten Radio Vatikan und Druckerei und Verlagsbetriebe im Finanzjahr ein Defizit von zusammen 21,5 Millionen US-Dollar, was fast die Hälfte des Gesamtdefizits ausmacht. Bei den *Einnahmen* entfielen etwa die Hälfte auf den Posten „Einkommen aus beweglichem und unbeweglichem Anlagevermögen" (fast 29 Millionen). Im einzelnen wurden fast 10 Millionen an Zinsen für Sichteinlagen und befristete Anlagen, 6,5 Millionen an Zinsen und Dividenden auf Wertpapiere und 6,7 Millionen aus Mieteinnahmen eingenommen. Die Sollzinsen für Einlagen beim Heiligen Stuhl und die Verwaltungs- und Erhaltungskosten des unbeweglichen Anlagevermögen abgerechnet, ergab sich bei den Anlageerträgen ein Überschuß von 17,8 Millionen. In der Höhe von 3,5 Millionen wurde im Finanzjahr 1986 *Eigenkapital* eingesetzt; der größere Teil des Betrages hat zur Deckung der ungedeckten Mehrausgabe des Jahres 1985 gedient.

Marcel Lefebvre kündigte für den 30. Juni Bischofsweihen an.

In einem Gespräch mit der Pariser Tageszeitung „Le Figaro" (4.2.88) war der Traditionalistenführer auf Pressemeldungen angesprochen worden, nach denen er dem Heiligen Stuhl den 17. April als Ultimatum für eine Einigung nach der Beendigung der Visitation (vgl. HK, Dezember 1987, 561) genannt haben soll. In seiner Antwort ging Lefebvre auf dieses Datum nicht ein, sondern sagte, daß er entschlossen sei, am 30. Juni wenigstens drei Bischöfe zu weihen. Er hoffe, dazu das Einverständnis des Papstes zu erhalten. Sollte es nicht dazu kommen, werde er sich darüber hinwegsetzen. An gleicher Stelle ging Lefebvre auch auf Einzelheiten der Visitation ein: Kardinal *Gagnon* gegenüber habe er drei Forderungen erhoben: (1) Es solle eine nicht nicht näher bezeichnete *Kommission* oder ein *Sekretariat* in Rom eingerichtet werden, bestehend aus Traditionalisiten, die bzw. das sich „rechtlich mit der Tradition" befasse. An dessen Spitze solle ein Kardinal-Protektor stehen, wenn möglich Kardinal Gagnon. (2) Wenigstens *drei Bischöfe* müßten für seine Nachfolge zur Verfügung stehen. Dazu sollten nur Priester in Frage kommen, die der Priesterbruderschaft St. Pius X. entstammten. (Tags darauf erschien im Figaro die „Präzisierung" von Lefebvre, daß diese Bischöfe nicht unbedingt aus der Priesterbruderschaft kommen müßten, sondern aus der „Tradition", von der sie nie abgewichen seien, was für ihn vor allem heiße: Widerstand gegen die „neue Messe", die Religionsfreiheit und die daraus entstandene „gegenwärtige falsche Konzeption von Ökumenismus.") (3) Außerdem sollten die Priester der Priesterbruderschaft von den Ortsbischöfen unabhängig sein. Rom habe diesen drei Punkten im Prinzip bereits zugestimmt. Aus der Tatsache, daß Gagnon im Rahmen der Visitation an einer von ihm gehaltenen Messe teilgenommen habe, schloß Lefebvre, daß seine Amtsenthebung „zweifellos aufgehoben" sei. Unterdessen erklärte der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* am 20. Februar gegenüber Journalisten, Lefebvre habe den Heiligen Stuhl wissen lassen, daß er dem Papst „kein Ultimatum stellen" wolle. Auch wolle er keine öffentlichen Erklärungen abgeben, um die Verhandlungen nicht zu stören. Dem „Figaro" habe Lefebvre kein Interview gewährt. Lefebvres Gutgläubigkeit sei lediglich von einer Journalistin ausgenutzt worden. Die „Präzisierungen" genannten Korrekturen Lefebvres im „Figaro" vom 5.2.88 zeigen, daß Lefebvre nicht den Inhalt des Gesprächs dementiert, sondern nur sein Zustandekommen erklärt hat.

Österreichische Bischöfe gedenken des „Anschlusses" von 1938.

In einer vielbeachteten Predigt während eines Wortgottesdienstes der österreichischen Bischöfe im Stephansdom zum Gedenken der Ereignisse vom März 1938, an dem mit Bundespräsident *Kurt Waldheim* und Bundes-

kanzler *Franz Vranitzky* an der Spitze auch viel politische Prominenz teilnahm, nahm der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, der Salzburger Erzbischof *Karl Berg*, Stellung sowohl zum Verhalten des Episkopats und der Kirche beim und nach dem Einmarsch Hitlers in Österreich wie zu den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Österreichs nationalsozialistische Vergangenheit. Zur Haltung der Bischöfe von 1938 sagte Erzbischof Berg, ohne die Bischöfe von damals zu entschuldigen oder zu rechtfertigen: „Die damalige, den Anschluß begrüßende Erklärung" sei unter starkem Druck der Machthaber und in der Hoffnung entstanden, „für die Kirche einen Raum des Wirkens zu sichern". Die Bischöfe hätten aber sehr bald die Fragwürdigkeit der eigenen Erklärung erkannt. Als Beleg zitierte Berg eine Tagebucheintragung seines Salzburger Vorgängers Sigesmund Waitz: „Heldentaten haben wir Bischöfe keine vollzogen." Zur aktuellen Diskussion über die damaligen Ereignisse und zum Hintergrund der Auseinandersetzung um Bundespräsident Waldheim mahnte Erzbischof Berg: „Wenn uns Österreichern heute vorgeworfen wird, wir hätten uns zu sehr als Opfer betrachtet und unseren Anteil an Schuld verdrängt", dann „wollen wir uns diesen Anklagen stellen". Die Österreicher sollten „den Mut haben, der Wahrheit ins Auge zu blicken und um Verzeihung zu bitten", doch auch Anklagen müßten ein Ende haben. Das Gedenken von 1938 sei „Anlaß, Schuld zu bekennen, Reue zu empfinden, um Vergebung zu bitten und Anklagen zu begraben".

Berliner Pastoralkongreß in dreitägiger Versammlung abgeschlossen.

Mit einer dreitägigen Vollversammlung, an der etwa 280 Geistliche, Ordensleute und Laien teilnahmen, wurde der Pastoralkongreß der katholischen Kirchen in Westberlin Ende Februar (26.–28.2.) abgeschlossen. Der Kongreß war über ein Jahr hin von sog. verschiedenen Impulsversammlungen vorbereitet worden. Insgesamt beteiligten sich an dem Beratungsprozeß etwa 2000 Vertreter aus dem Berliner Katholizismus. Über 20 Sachgruppen bereiteten entsprechende Unterlagen vor, die sich auf das gesamte pastorale Leben der Kirche in Westberlin, auf die unmittelbaren pastoralen Aufgaben wie auf die sozialen Herausforderungen, vor die sich die Kirche in dem schwierigen Feld Westberlin gestellt sieht, bezogen. Der gesamte Kongreß litt trotz der längeren Vorbereitungsphase unter beträchtlichem Zeitdruck. Dennoch wurden insbesondere Probleme der Sozialpastoral und auch solche der kirchlichen Teilnahme durchwegs kontrovers diskutiert. Das Ergebnis des insgesamt unter Ausschluß der Öffentlichkeit abgehaltenen Kongresses soll vom Berliner Bischof, Kardinal *Joachim Meisner*, noch in diesem Jahr in einem eigenen Pastoralschreiben verkündigt werden. Wie der Kardinal, der dem Kongreß vorstand, aber sich an der Diskussion nicht beteiligte – neben Kardinal Meisner nahm auch der ebenfalls in Ost-Berlin residierende Weihbischof *Wolfgang Weider* an den Abschlußberatungen teil – zu verfahren gedenkt, verdeutlichte er mit einem Zitat aus dem zweiten Timotheusbrief: Er werde alles „prüfen und das Gute behalten".

„La Croix" veröffentlichte Umfrageergebnisse zum voraussichtlichen Wahlverhalten der französischen Katholiken bei den bevorstehenden Präsidentschaftswahlen.

Nach den Ergebnissen dieser in Zusammenarbeit mit dem Meinungsforschungsinstitut „Sofrès" unternommenen Befragung (vgl. La Croix, 1.3.88; ds. Heft, S. 171) wollten dem Kandidaten der Gaullisten, Premierminister *Jacques Chirac*, beim ersten Wahlgang 40 Prozent der regelmäßig praktizierenden Katholiken ihre Stimme geben, 27 Prozent dem früheren Ministerpräsidenten *Raymond Barre* und 21 Prozent dem amtierenden Präsidenten *François Mitterrand*, dem Kandidaten der Sozialistischen Partei. Bei den nicht praktizierenden Katholiken (das sind 52 Prozent der Bevölkerung gegenüber 13 Prozent praktizierende) liegt Mitterrand mit 43 Prozent in Führung vor Chirac (19 Prozent) und Barre (18 Prozent). Bei den regelmäßig praktizierenden Katholiken hat sich der Anteil derjenigen, die die Absicht geäußert haben, Mitterrand zu wählen, gegenüber den Ergebnissen einer entsprechenden Umfrage vom Frühjahr 1981 (neun Prozent) mehr als *verdoppelt*. Während zwischen einer regelmäßigen kirchlichen Praxis und der Absicht, Kandidaten des bürgerlichen Lagers zu wählen, statistisch ein deutlicher Zusammenhang besteht, verhält es sich im Fall des Kandidaten der extremen Rechten, *Jean-Marie Le Pen*, umgekehrt: Der Anteil der nicht praktizierenden Katholiken, die Le Pen ihre Stimme geben wollen, ist um ein Drittel höher als der entsprechende Anteil bei den regelmäßig praktizierenden Katholiken (12 bzw. 8 Prozent). Dieser Befund wird noch durch weitere Ergebnisse gestützt: Bei der Frage, für welche Kandidaten Katholiken nicht stimmen sollten, führt der Kandidat des Front National mit weitem Abstand (35 Prozent). Der Anteil der regelmäßig praktizierenden Katholiken, die eine Warnung der französischen Bischöfe vor bestimmten Kandidaten befürworten, ist im Fall von Le Pen doppelt so groß wie beim Kandidaten der Kommunistischen Partei (21 bzw. 11 Prozent); die weitaus meisten von ihnen geben jedoch in beiden Fällen an, daß eine solche Warnung der Bischöfe nicht nötig sei (74 bzw. 83 Prozent).

Die australischen Kirchen haben gemeinsam zur 200-Jahr-Feier der europäischen Besiedelung ihres Landes Stellung genommen.

In einer gemeinsamen Erklärung stellten die Kirchenführer fest, *Versöhnung* in der australischen Gesellschaft sei die wirkliche Herausforderung der 200-Jahr-Feier. Australien brauche zunächst Versöhnung mit Gott: „Viele haben Gott zurückgewiesen, viele lassen ihn kaum in ihr

Leben ein". Das Familienleben, das zu den wichtigsten Grundlagen der Gesellschaft gehöre, sei von einem Niedergang von alarmierenden Ausmaßen betroffen. Der Graben zwischen Arm und Reich, zwischen Besitzenden und Besitzlosen, sei immer größer geworden. Es gebe in Australien immer noch starke isolationistische Haltungen: „Wir weigern uns, anzuerkennen, daß die ganze Welt unser Nachbar ist und daß unsere Verantwortung über unsere eigenen Grenzen hinausreicht." Als besonders dringlichen Punkt nennt die Stellungnahme die andauernde Spaltung zwischen den australischen Ureinwohnern („Aborigines") und dem Rest der Gesellschaft. In der Erklärung wird angekündigt, daß die Kirchen kurze Stellungnahmen vorbereiten, die den Wegen der Versöhnung im Leben der Nation nachgehen sollen. Ein erstes solches Papier werde sich mit der Versöhnung zwischen Ureinwohnern und weißen Australiern befassen. Der Veröffentlichung der gemeinsamen Erklärung aus Anlaß der 200-Jahr-Feier waren regelmäßige Treffen der Kirchenführer während der letzten zwei Jahre vorausgegangen. Ein weiteres Treffen fand am 14. März statt. An diesem Tag wurde ein Gebet für die Nation abgehalten; alle Australier waren eingeladen, im Geist und im Gebet teilzunehmen. Die Erklärung wurde „von den führenden Vertretern der größten Kirchen Australiens unterzeichnet: dem Vorsitzenden der Australischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Edward Clancy* (Sidney), dem Primas der anglikanischen Kirche von Australien, Erzbischof *John Gindrod* von Brisbane und dem Präsidenten der „Uniting Church of Australia". Unterzeichnet haben außerdem verschiedene orthodoxe Bischöfe und Vertreter anderer kleinerer Kirchen.

Bücher

MEDARD KEHL, **New Age oder Neuer Bund?** Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus. Topos-Taschenbuch 176. Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz 1987. 132 S. 9,80 DM.

Aus der steigenden Flut von Publikationen zum Thema „New Age" ragt dieses Buch bereits durch seinen klar formulierten Anspruch heraus: Nicht um reine Darstellung geht es, sondern um den Versuch einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit den Grundanliegen dieser Bewegung. Deshalb liegt das Schwergewicht auch nicht auf der (natürlich vorhandenen) kenntnisreichen und grundsoliden Information über diese Bewegung. Schon das 2. Kapitel geht über eine bloße Darstellung hinaus, indem es sorgfältig den neuzeitlichen Wurzeln von New Age nachspürt. Zu einer Gewissenserforschung des Christentums will das 3. Kapitel beitragen, um in dem gegenwärtigen Hoch der Esoterik latent christliche Gehalte zu entdecken, die in Kirche und Theologie unterbelichtet blieben und so gleichsam „ausgewandert" sind. Vorsichtig und einfühlsam, aber dennoch kritisch und eindeutig werden die eigenen Aussagen des christlichen Glaubens und dessen andere Gewichtungen gegenüber dieser neuen Religiosität herausgearbeitet. Den frappierenden Ähnlichkeiten von New Age und spätantiker Gnosis als kosmischer Erlösungsreligion geht ein weiteres Kapitel nach, während abschließend in durchaus praktischer Absicht die Frage nach dem angemessenen Umgang mit den vielfältigen okkulten Phänomenen der Gegenwart behandelt wird. Insgesamt beinhaltet diese Veröffentlichung eine erfreulich offene, sympathische und zugleich kritische Auseinandersetzung mit der neuen Irrationalität, die vor allem durch ihre systematisch-theologische Kraft und Brillanz überzeugt. Die Beschränkung auf einige wenige Aspekte wirkt dabei keineswegs nachteilig, sondern dient der klareren Durchsichtigkeit und besserer Verständlichkeit; gerade deshalb wünschte man sich bald eine noch breiter ausgreifende Darstellung, die vor allem das reiche Erbe des Christentums angesichts heutiger Esoterik einschlägig aufarbeitete. Mehr als nur Ansätze dazu finden sich im vorliegenden Werk, denn hier werden sehr eindrucksvoll geistes- und theologiegeschichtliche Perspektiven entfaltet, die zu Verständnis, Einordnung und Beurteilung von New Age aus christlicher Sicht sehr hilfreich sind. *A. S.*

URSULA BEYKIRCH, **Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe?** Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. Echter Verlag, Würzburg 1987. 464 S. 56,– DM.

Die Arbeit (es handelt sich um eine für den Druck geringfügig überarbeitete Bonner kirchenrechtliche Dissertation) gibt einen instruktiven Überblick zur Entwicklung des katholischen Mischehenrechts, der vom 19. Jahrhundert bis zum CIC von 1983 führt. Die einzelnen Stationen dieses Weges werden ausführlich und kenntnisreich dargestellt: Die Schwierigkeiten der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, ihre Position in der Mischehenfrage gegenüber der staatlichen Gesetzgebung durchzusetzen und die daraus resultierenden Kompromisse; die äußerst rigorosen Bestimmungen des CIC von 1917 zur konfessionsverschiedenen Ehe (Bedingungen für eine Dispensgewährung, Verpflichtung zur Einhaltung der kanonischen Formpflicht); die Lockerung im Gefolge des Zweiten Vatikanums, die schließlich zum Motuproprio „Matrimonia mixta" von 1970 führte, mit dem das katholische Mischehenrecht weitgehend auf eine neue, dem veränderten Selbstverständnis der katholischen Kirche und der gewandelten ökumenischen Situa-

tion entsprechende Grundlage gestellt wurde; die darauf aufbauenden Bestimmungen des neuen CIC von 1982 zur konfessionsverschiedenen Ehe. Ausführlich informiert die Arbeit über die Ausführungsbestimmungen der verschiedeneuropäischen Bischofskonferenzen zu „Matrimonia mixta", die sowohl in der Form wie im Inhalt recht unterschiedlich ausgefallen sind. Referiert werden auch die in der Diskussion nach „Matrimonia mixta", herausgestellten Desiderate für die Weiterentwicklung des katholischen Mischehenrechts, die im neuen Kodex nicht in vollem Umfang eingelöst wurden. Die Arbeit bezieht auch Bestimmungen evangelischer Kirchen über konfessionsverschiedene Ehen mit ein. Am Ende der materialreichen und in ihren Urteilen ausgewogenen Bonner Dissertation steht als Desiderat: „Obwohl in den Jahren nach dem Konzil viel geschehen ist auf dem Weg zu einer Erleichterung für konfessionsverschiedene Paare und ihre Familien, dürfen die Verantwortlichen nicht aufhören, weiterhin zumindest Perspektiven aufzuzeigen auf noch zu erreichende Erleichterungen für die Betroffenen, die mit den jeweils geltenden Regelungen leben müssen" (S. 457). *U. R.*

MICHAEL P. HORNSBY-SMITH, **Roman Catholics in England.** Studies in social structure since the Second World War. Cambridge University Press 1987. 253 S. £ 19.50.

Der englische Katholizismus hat in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten nie Schlagzeilen gemacht wie etwa der niederländische. Das Buch des Soziologen Hornsby-Smith (er hat schon in früheren Jahren wichtige Arbeiten zu Struktur und Entwicklung des englischen Katholizismus vorgelegt) zeigt, daß sich unter der vergleichsweise ruhigen Oberfläche im Lauf der letzten Jahrzehnte erhebliche Veränderungen im Profil dieses Minderheitskatholizismus vollzogen haben. Hornsby-Smith wertet für seine Darstellung insgesamt fünf empirische Untersuchungen aus der Zeit von 1974 bis 1982 aus, darunter eine Repräsentativumfrage unter englischen Katholiken von 1978 und eine Umfrage unter den Delegierten des Nationalen Pastoralkongresses von 1980 (vgl. HK, Juni 1980, 275–277). Die jüngste der empirischen Untersuchungen wurde im Anschluß an den Papstbesuch in England bei Teilnehmern an Veranstaltungen mit dem Papst durchgeführt. Das Buch geht im einzelnen auf die demographische und soziale Zusammensetzung der englischen Katholiken ein, untersucht ihre geographische und soziale Mobilität, ihre Einstellung zu Ehe und Familie, ihr politisches Engagement und ihre kirchliche Mitarbeit. Hornsby-Smith kommt zu drei durch die Einzeluntersuchungen überzeugend belegten Schlußfolgerungen: Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich die defensive, deutlich abgegrenzte katholische Subkultur in England weitgehend aufgelöst. Dieser Prozeß ist vor allem durch den allgemeinen sozialen Wandel zu erklären; es handelt sich weit eher um die Anpassung an die Standards einer säkularen Gesellschaft als um eine „Protestantisierung" der englischen Katholiken. Der englische Katholizismus ist heute eine „domestizierte Denomination" (im Blick auf seine politisch-gesellschaftliche Präsenz); wie auch in anderen christlichen Kirchen verfügt er aber über einzelne „prophetische", stark engagierte Gruppen. Hornsby-Smith warnt davor, diesen Wandlungsprozeß als Verfall zu deuten: Ein ihm vorausliegendes „goldenes Zeitalter" des englischen Katholizismus habe es in Wirklichkeit nicht gegeben. Innerkirchlich sieht Hornsby-Smith in England zwei konkurrierende katholische Eliten wirksam, eine „progressive" und eine traditionsorientierte. *U. R.*

SIDNEY MEAD, **Das Christentum in Nordamerika.** Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. 275 S. 48,00 DM.

Mit dieser Sammlung von Aufsätzen des protestantischen Kirchenhistorikers *Sidney Mead* liegt jetzt ein Klassiker der amerikanischen Kirchen- und Christentumsgeschichtsschreibung in deutscher Sprache vor. Lange Zeit vermochte die amerikanische Kirchengeschichte in Europa kein sonderliches Interesse zu wekken. Man war gewohnt, die Entwicklung in Nordamerika im wesentlichen als mehr oder weniger defiziente Verlängerung ehemals europäischer Entwicklung anzusehen. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer gewissen „Amerikanisierung" des religiösen und kirchlichen Lebens in Europa bahnt sich hier ein Wandel an. Das Buch liefert keine Gesamtdarstellung der nordamerikanischen Kirchengeschichte, sondern enthält eine Reihe von Studien zur geschichtlichen Rolle der Religion in der amerikanischen Gesellschaft. Von grundlegender Bedeutung ist dabei der Aufsatz zur Gestalt des Protestantismus (6. Kapitel), in dem es um die typische amerikanische kirchliche Organisationsform der „Denominationen" geht. Unter einer „Denomination" versteht Mead eine „freiwillige Vereinigung von gleichgestimmten und gleichgesinnten Einzelpersonen, die auf der Basis eines gemeinsamen Glaubens zum Zweck der Verwirklichung greifbarer und bestimmter Ziele vereint sind". Als Elemente, die den so bezeichneten Gruppen ihren besonderen Charakter gegeben haben, nennt Mead: Geschichtslosigkeit, Freiwilligkeitsprinzip, die große Bedeutung der Mission (innere und äußere), Erweckungsbewegung, Flucht vor der „Vernunft" als Reaktion auf die Aufklärung, Konkurrenzsituation. Da Meads Darstellung mit dem Ersten Weltkrieg abbricht (das amerikanische Original erschien im übrigen bereits 1963) und sich im wesentlichen auf die weißen protestantischen Hauptkirchen beschränkt, hat der Herausgeber des Buches, der in den USA lehrende Kirchenhistoriker *Klaus Penzel*, in Absprache mit Mead einen Überblicksbeitrag über die weitere Entwicklung und andere Kirchen hinzugefügt (u. a. über den Katholizismus und verschiedene kleinere protestantische Kirchen, darunter die schwarzen Kirchen). *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FREY, CHRISTOPHER. **Theologie und Ethik der Schöpfung.** In: Zeitschrift für evangelische Ethik. Jhg. 32. Heft 1 (Januar–März 1988). S. 47–62.

Der Beitrag gibt einen systematisierenden Überblick zu den verschiedenen Versuchen, das Thema Schöpfung in der Theologie auf dem Hintergrund der ökologischen Bewegung neu zu bearbeiten: Von den ersten Ansätzen, angestoßen vor allem durch die Voraussagen des Clubs of Rome, bis zu Entwürfen einer erneuerten Schöpfungstheologie. Dabei kritisiert Frey sowohl den prozeßtheologischen Ansatz, der Natur und Schöpfung ineinander übergehen läßt wie panentheistische Versuche, die im Vorfeld der Ethik bei einer Motivation stehenbleiben, „deren Umgang mit relevanten Informationen fraglich ist". Theologische und naturwissenschaftliche Themen nur durch Assoziation zu verbinden, erlaube kein präzises theologisch-ethisches Urteil. Die schöpfungstheologische Debatte und die ihr verbundene Ethik des Lebens und der Umwelt drohten an der eigenen Kurzatmigkeit zu ersticken. Ihre Überlegungen würden oft zugunsten eines Aktionismus instrumentalisiert. Die „Anthropozentrik" ermögliche es, über den Menschen hinauszublicken und an Rechte der Mitkreaturen zu denken. Die Schöpfungsethik, so die abschließende These, müsse sich auf die dogmatische Rechenschaft des Glaubens an die Versöhnung und Vollendung zurückziehen.

O'DONNELL, JOHN. **The Trinity as Divine Community.** In: Gregorianum. Jhg. 69. Heft 1 (1988). S. 5–34.

Während sowohl Karl Rahner wie Karl Barth in ihren Aussagen über die Trinität den Akzent stark auf die Einheit in Gott legten, herrscht heute vielfach die Tendenz vor, die Trinität als Gemeinschaft zu denken, als das Zusammenspiel der göttlichen Personen. Der römische Theologe weist auf den geschichtlichen Hintergrund eines solchen Denkens in der Trinitätstheologie des Hugo von St. Viktor einerseits und im dialogischen Denken unseres Jahrhunderts andererseits hin. Er unterzieht die verschiedenen Spielarten, in denen heute versucht wird, Gott als Gemeinschaft zu denken, einer kritischen Prüfung. Behandelt werden dabei *Jürgen Moltmann* und *Leonardo Boff*, Ansätze, die der amerikanischen Prozeßtheologie verpflichtet sind, sowie *Heribert Mühlen* und *Hans Urs von Balthasar*. Zu Moltmann merkt O'Donnell an, er vernachlässige den Unterschied zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität, werde der Einheit in Gott nicht ausreichend gerecht und übertreibe mit der These, nur in einem trinitarischen Gottesverständnis könnten menschliche Herr-Knecht-Beziehungen überwunden werden. Im ganzen sieht O'Donnell das Verständnis der Trinität als Gemeinschaft als legitime theologische Denkmöglichkeit. Bedingung dafür sei allerdings, daß die Wahrheit von Gott als der unendlichen Seinsfülle und von den trinitarischen Personen als subsistenten Relationen aufrechterhalten würde.

Kultur und Gesellschaft

HABERMAS, JÜRGEN. **Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen.** In: Merkur. Jhg. 42. Heft 1 (Januar 1988), S. 1–14.

Die Aktualität des Themas Einheit und Vielheit kommt nach Ansichten von Habermas in zwei Denkströmungen zum Ausdruck: Die einen beklagten den Verlust eines metaphysischen Einheitsdenkens und bemühten sich entweder um eine Rehabilitierung vorkantischer Denkfiguren oder um eine Rückkehr zur Metaphysik über Kant hinaus. Andere machten umgekehrt das Erbe metaphysische Einheitsdenkens für die Krisen der Gegenwart verantwortlich und beschwörten den *Plural* der Geschichten und Lebensformen gegenüber dem *Singular* der Weltgeschichte und der Lebenswelt. Der differenzierte Streit um Einheit und Vielheit lasse sich nicht auf ein simples Für und Wider reduzieren. Die Einheit der Vernunft bleibe allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar. Der einheitsstiftenden Vernunft sei nun auch noch ihre letzte Domäne, die Physik, entzogen: Im Labor wie im Leben herrsche die gleiche Kultur der Vieldeutigkeit. Das Moment *Unbedingtheit*, das in den Begriffen der kommunikativen Vernunft aufbewahrt sei, sei kein Absolutes, sondern allenfalls ein „zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes": „Diesen Rest von Metaphysik brauchen wir, um gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten anzukommen – letzte Spur eines *nihil contra Deum nisi Deus ipse.*"

RING, JENNIFER. **Saving Objectivity for Feminism: MacKinnon, Marx, and other Possibilities.** In: The Review of Politics Vol. 49 Nr. 4 (Fall 1987) S. 467–489.

Am Beispiel der Feministin *Catherine MacKinnon* diskutiert dieser Beitrag die Frage nach dem Stellenwert der „Objektivität" in der feministischen Theorie. Die Autorin des Beitrags ist der Ansicht, daß „Objektivität" nicht als eine unausweichlich männlich geprägte erkenntnistheoretische Kategorie verstanden werden dürfe. Die *liberale* Auffassung von der statischen Trennung zwischen Erkenntnissubjekten und -objekten stelle nur *ein* begrenztes Konzept von „Objektivität" dar. Damit bestehe aber kein hinreichender Grund dafür, die Kategorie der „Objektivität" überhaupt fallenzulassen. Im Leben von *Karl Marx* hätten die politischen und sozialen Probleme von Frauen keine zentrale Rolle gespielt. Dennoch dürfe man dem männlichen politischen Theoretiker Marx nicht dafür die Schuld geben, daß eine dichotome Auffassung von Subjektivität und Objektivität herrsche. Die dialektische Methode erweise sich weitaus flexibler als die liberale Auffassung, mit Kategorien wie Subjektivität und Objektivität und deren Beziehung zueinander umzugehen.

Kirche und Ökumene

HERMS, EILERT. **Einigkeit im Fundamentalen.** Probleme einer ökumenischen Programmformel. In: Ökumenische Rundschau. Jhg. 37. Heft 1 (Januar 1988). S. 46–66.

Nach Meinung des Autors, der vor allem durch seine kritische Studie über den Rahner-Fries-Plan zur Einigung der Kirche bekannt wurde, haben die gegenwärtigen Schwierigkeiten in der Ökumene auch mit den Mängeln und Problemen im theologischen Programm einer Verständigung durch den Rekurs auf die Einigkeit im Fundamentalen zu tun. Herms arbeitet drei Modelle zur Bestimmung des allen Kirchen gemeinsamen Fundaments heraus, die alle seiner Meinung nach zu kurz greifen. Die protestantische Orthodoxie habe die Fundamentalartikel der Lehre zugleich zum Glaubensfundament erklärt, der Pietismus das Glaubensfundament gegen die Lehre ausgespielt, das „traditionalistische Modell" (Einigung über grundlegende Strukturen der Kirche) biete keinerlei Ansatz zur Unterscheidung zwischen Glaubens- und Lehrfundament. Letztlich versuchten alle drei Modelle, die strittigen Komplexe kirchlicher Lehre zu neutralisieren, was nicht möglich sei: Das die Einigkeit verbürgende Fundamentale könne nur „im Medium von gültigen Gestalten kirchlicher Lehre" bestimmt werden. Als zwei weiterführende Ansätze betrachtet Herms einerseits die Lehre des Zweiten Vatikanums über die Hierarchie der Wahrheiten, andererseits die Leuenberger Konkordie. Beide Modelle machten mit der sachlichen und logischen Einheitlichkeit der gültigen Gestalt kirchlicher Lehre ernst, stünden aber in der Verhältnisbestimmung von Glaubensgrundlage und kirchlicher Lehre in einem exklusiven Gegensatz.

Notizen

Aus Anlaß des bevorstehenden 50. Jahrestages der sogenannten „Reichskristallnacht" vom 9. November 1938 hat der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Erklärung unter dem Titel „Nach 50 Jahren – wie reden wir von Schuld, Leid und Versöhnung?" herausgegeben. Im Mittelpunkt steht der Versuch, ausgehend von einem für Juden und Christen gemeinsamen Sprechen von Schuld, Leid und Vergebung Schritte einer Versöhnung mit Gott und einer Aussöhnung untereinander in Gang zu setzen. Bedeutung und Charakter dieser Erklärung hat auch damit zu tun, daß sie von Juden und Christen gemeinsam formuliert ist – wie auch das bekannte Arbeitspapier dieses Arbeitskreises von 1979 zum christlich-jüdischen Gespräch (vgl. HK, August 1979, 399ff.). (Wir werden die Erklärung zu einem späteren Zeitpunkt dokumentieren.)

Die römische *Gottesdienstkongregation* veröffentlichte ein ausführliches Rundschreiben, das die liturgischen Bestimmungen für die Feier der *Fastenzeit* und besonders der *Karwoche* einschärft. Mancherorts, so die Kongregation als Begründung für dieses Mahnschreiben, sei heute selbst der Begriff der Osternacht so wenig bekannt, „daß ihre Feier wie eine einfache Vorabendmesse angesehen wird". Anderswo würden die Feiern zeitlich nicht so angesetzt, wie es vorgesehen sei. Solche Schwierigkeiten seien dadurch zu erklären, „daß sowohl der Klerus wie die Gläubigen nur ungenügend über das Paschamysterium als Mittelpunkt des Kirchenjahres und des Christenlebens unterrichtet sind".

Nach der *neuesten EKD-Statistik* gab es in den Gliedkirchen der EKD am 1. Januar 1987 17549 Pfarrerinnen und Pfarrer im aktiven Dienst; der Anteil der Pfarrerinnen betrug 11,3 Prozent. Im Vergleichsjahr 1964 waren in den EKD-Gliedkirchen 13452 Pfarrerinnen und Pfarrer im aktiven Dienst tätig; der Anteil der Pfarrerinnen betrug seinerzeit erst 1,9 Prozent. Während 1975 auf einen evangelischen Gemeindepfarrer im EKD-Durchschnitt 2300 Kirchenmitglieder kamen, waren es am 1.1.1986 2010. Im Jahr 1986 wurden insgesamt 781 Ordinierte in den Dienst der EKD-Gliedkirchen übernommen, davon 230 Frauen. Die Zahl der Studenten der Evangelischen Theologie betrug im Wintersemester 1985/86 13485, darunter 38,6 Prozent Studentinnen.

Zum neuen Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers wurde am 15. März der Göttinger Landessuperintendent *Horst Hirschler* (54) gewählt. Er tritt am 1. Juni die Nachfolge von *Eduard Lohse* an, der die hannoversche Landeskirche seit 1971 leitete. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers, die den größten Teil des Bundeslandes Niedersachsen umfaßt, ist mit etwa 3,5 Millionen Mitgliedern die größte Gliedkirche der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Anfang März hielt sich eine Delegation des *Lutherischen Weltbundes* unter Führung seines Präsidenten, des bayerischen Landesbischofs *Johannes Hanselmann,* zu Gesprächen mit vatikanischen Stellen in Rom auf. Bei dieser Gelegenheit wurde beschlossen, in Zukunft regelmäßige Zusammenkünfte zwischen dem vatikanischen Einheitssekretariat und dem Genfer Stab des Lutherischen Weltbundes abzuhalten. Es wurde auch vereinbart, eine gemeinsame Ad-hoc-Arbeitsgruppe einzurichten, die, so das Kommuniqué, „Strategien für eine offizielle, sich auch auf Ortsgemeinden erstreckende Behandlung von katholisch-lutherischen Dokumenten" ausarbeiten soll.

Die „Zunahme religiöser Aktivitäten" innerhalb der Sowjetunion bestätigte der Leiter des Komitees für religiöse Angelegenheiten beim Minsterrat der UdSSR, *Konstantin Chartschew,* in einem Gespräch mit der sowjetischen Atheistenzeitschrift „Nauka i Religia". Chartschew registrierte vor allem eine Zunahme von Erwachsenentaufen, die von 21680 im Jahre 1971 auf 51864 im Jahre 1987 gestiegen seien. Auch die Zahl christlicher Beerdigungen nehme zu, während die der kirchlichen Eheschließungen leicht zurückgehen. Im Gegensatz zu einem verbreiteten Eindruck, daß das religiöse Interesse unter Jugendlichen wieder stark zunimmt, wollte der Sowjetminister die Zeichen einer stärkeren Wiederbelebung religiöser Praxis auf die ältere Generation beschränkt wissen. Jugendliche zeigten insgesamt immer weniger religiöses Interesse. Nach einer Statistik in der gleichen Nummer von „Nauka i Religia" ist die Anzahl orthodoxer Gemeinden zwischen 1966 und 1986 von 11721 auf 7523 „zurückgegangen".

Zwei US-amerikanischen Ordensfrauen der Gemeinschaft „Notre Dame de Namur" droht der Ausschluß aus ihrem Orden. Die Ordensfrauen *Barbara Ferraro* und *Patricia Hussey* hatten 1984 (vgl. HK, Mai 1986, 250) zusammen mit über 20 Ordensleuten eine Anzeige in der „New York Times" unterzeichnet, in der es hieß, daß es mehr als nur eine legitime Position in der katholischen Kirche zur Abtreibungsfrage gebe. Während die übrigen Unterzeichner auch auf römisches Drängen hin ihre Loyalität zur kirchlichen Lehre bekundeten, weigern diese sich, dies zu tun. Auch einer zweiten formellen Aufforderung im Februar sind sie nicht nachgekommen. Die beiden Schwestern gehören ihrem Orden seit 25 bzw. 20 Jahren an.

Anfang März verstarb im Alter von 96 Jahren der Vizepräsident der Vereinigung Patriotischer Katholiken Chinas und Bischof von Shanghai, *Louis Zhang Jiashu.* Er wurde 1960 ohne Zustimmung des Vatikan zum Bischof von Shanghai ernannt und geweiht. Bischof Zhang Jiashu ist nicht zu verwechseln mit dem 87jährigen Erzbischof *Ignatius Kuong Pinmei,* der von Rom 1950 zum Erzbischof von Shanghai bestellt wurde, unter dem kommunistischen Regime aber viele Jahre im Gefängnis und bei Zwangsarbeit zubringen mußte und erst jüngst von der jetzigen Regierung rehabilitiert wurde, ohne daß er sein Bischofsamt ausüben darf.

Mit den Bischöfen der Kirchenprovinzen Dubuque, Kansas City, Omaha und Saint Louis haben die diesjährigen *Ad-limina-Besuche der Bischöfe der Vereinigten Staaten* begonnen. In seiner Ansprache an die Bischöfe erwähnte *Johannes Paul II.* auch das geplante außerordentliche Treffen mit amerikanischen Bischöfen (vgl. Osservatore Romano, 6.3.88). Als Zeitpunkt nannte der Papst das nächste Jahr. Während eines Vorbereitungstreffens in Rom für die letztjährige zweite USA-Reise des Papstes war im Frühjahr 1987 zum erstenmal von einem solchen Sondertreffen die Rede gewesen. Der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, der Erzbischof von Saint Louis, *John May,* der zur ersten Ad-limina-Gruppe gehörte, meinte, daß es sich dabei nicht um eine Sondersynode, sondern eher um ein Treffen nach dem Vorbild der brasilianischen Bischöfe handeln werde.

Der jüngst im Alter von 77 Jahren verstorbene Präsident der Republik China (Taiwan) *Tschian Tsching-kuo,* Sohn des Komintern-Führers *Tschiang Kai-scheck,* ist von den katholischen Bischöfen der Insel überschwenglich gewürdigt worden. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Bischof von Hwalien, *Paul Shan Kuo-hsi,* feierte den Verstorbenen in einem Nachruf als „einen sehr guten Präsidenten", der sich um das Volk kümmerte, vor allem um die Bauern und Fischer. Er habe auch Weichen für eine Demokratisierung des Landes gestellt.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt der Firma WEKA-VERLAG, Kissing, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 5 · 42. Jahrgang · Mai 1988

Ich habe oft gesagt, daß alles Unglück der Menschen einem entstammt, nämlich, daß sie unfähig sind, in Ruhe allein in ihrem Zimmer bleiben zu können.

Blaise Pascal

Gespaltene Mobilität

Das Datum, mit dem wir gemeinhin die nachhaltige Erschütterung des modernen Fortschrittsglaubens assoziieren, war nicht eine Umweltkatastrophe à la Tschernobyl oder Basel, sondern die *Ölkrise* im Spätherbst 1973, in der sich die wachstumsgewöhnte Weltwirtschaft als überraschend verletzlich erwies. Die unmittelbaren Folgen der Ölkrise bekamen die Bundesbürger durch die vorübergehende, auf wenige Sonntage begrenzte *Einschränkung der Mobilität* zu spüren: Es wurde niemand gefährdet, es gab keine Verseuchung oder Kontaminierung, sondern die Leute waren aufgrund des Versuchs arabischer Länder, die Erdölproduktion als politische Waffe einzusetzen, und dem dadurch verursachten Erdölmangel in Mitteleuropa von etwas abgeschnitten, das sich in der Rückschau nach Bhopal und dem Challenger-Debakel, nach Seveso und Harrisburg als geradezu lächerlich unbedeutend ausnimmt: Sie konnten nicht den üblichen Sonntagsausflug im eigenen Kraftfahrzeug unternehmen, sondern mußten sich mit einem Spaziergang begnügen, das – damals – noch nicht wiederentdeckte Fahrrad hervorholen oder sich der Mühe unterziehen, öffentliche Verkehrsmittel zu benutzen. Gähnende Leere herrschte dort, wo sonst die höchsten Verkehrsfrequenzen der Woche gemessen wurden.

Das automobile Selbstbewußtsein hat sich behauptet

Daß die damalige Störaktion der erdölexportierenden Länder als so einschneidend empfunden wurde, war kein Zufall: Nichts entspricht dem Lebensgefühl der Menschen in den Industrieländern so wie die ihnen durch den heutigen Individualverkehr eröffnete Möglichkeit, sich weitestgehend unabhängig von äußeren Einflüssen wie Wetter und Tageszeit und ohne an Fahrpläne kollektiver Verkehrsmittel gebunden zu sein, frei „selbst" bewegen zu können, und das in Geschwindigkeiten, deren oberste Grenze nicht der erreichte technische Standard festlegt, sondern allenfalls der Preis bzw. die Verträglichkeit mit dem übrigen Verkehr. Selbst wenn das Automobil schon wegen der mit ihm gegebenen Umwelt- und Unfall-Gefährdungen heute nicht mehr ganz so unschuldig dasteht und angesichts neuer Dimensionen von Mobilität eher zu einem Fortbewegungsmittel neben anderen redimensioniert ist, als *Symbol individueller Freiheit* dürfte es seinen praktischen Nutzen noch an Bedeutung übertreffen.

Der Schock von 1973 saß zwar tief – aber auch nicht so tief, daß er Einstellungsänderungen in Sachen Mobilität bewirkt hätte. Seitdem ist es zwar zu einer erheblichen Sensibilisierung in bezug auf die Umweltverträglichkeit des Individualverkehrs gekommen, ein wahrer Innovationsschub zugunsten der Umwelt wurde ausgelöst – aber inzwischen fährt es sich mit geregeltem Katalysator offenbar mit wieder besserem Gewissen. Man zeigt wieder auto-mobiles Selbstbewußtsein – in der Schweiz bildete sich gar eine eigene „Autopartei", um sich endlich gegen all die auto- und damit fortschrittsfeindlichen Miesepeter zur Wehr zu setzen. Von der Perspektive, daß Zuwächse an Mobilität möglicherweise eines Tages geringer ausfallen oder ausbleiben könnten, scheint man weiter denn je entfernt zu sein. Während viele technologische Spitzenprodukte von den Atomanlagen bis zu Raumfahrt und moderner Medizin keineswegs mehr den uneingeschränkten Enthusiasmus breiter Teile der Bevölkerung hervorrufen, erfreuen sich neueste Entwicklungen auf dem Gebiet des öffentlichen Verkehrs, etwa die Hochgeschwindigkeitszüge oder – mit erheblichen Anfangsschwierigkeiten – die Überschalljets, eines großen Zuspruchs: Nicht nur beim Auto, die Welt des Fortschrittsoptimismus scheint im Verkehrswesen insgesamt noch in Ordnung zu sein.

Die Prognosen bestätigen den Trend: Die weitere Verkehrsentwicklung zeigt nach oben. Die Verkehrsleistungen in der Bundesrepublik werden nach Schätzungen bis zum Jahre 2000 um fast 200 Milliarden Personenkilometer steigen – gegenüber einem Stand im Jahre 1980 von

rund 580 Milliarden. Zum Wachstumsmotor werden vor allem *Freizeit und Urlaub.* Dabei hat sich der Prozentsatz der Bundesbürger und Bürger Westberlins, die jährlich mindestens eine Reise unternehmen, seit Mitte der 50er Jahre bereits mehr als verdoppelt und liegt heute um die 65 Prozent; immerhin 8 Prozent davon kommen pro Jahr sogar auf zwei, drei oder mehr Reisen. Im Steigen begriffen ist vor allem der Anteil der Kurzreisen. Die größten Zuwachsraten werden weiter im Individualverkehr liegen – im öffentlichen Verkehr wird es Steigerungsraten nur beim Flugverkehr, in geringerem Maß auch beim Personenverkehr der Bahn geben. Das Fluggastaufkommen auf bundesdeutschen Flughäfen soll sich bis zur Jahrhundertwende glatt verdoppeln. Im selben Zeitraum wird die Zahl der Personenkraftwagen in der Bundesrepublik von heute rund 400 pro tausend Einwohner auf rund 520 steigen.

Richtmarken lassen sich schwer finden

Eine insgesamt ständig zunehmende Verkehrsmobilität scheint ein mindestens ebenso eisernes Gesetz zivilisatorischer Entwicklung zu sein wie die tarifvertraglich garantierten Zuwächse bei Löhnen und Gehältern oder die Arbeitszeitverkürzung. Nach den umweltschädigenden Einflüssen wird inzwischen schon genauer gefragt, auch nach der Verunreinigung der Luft durch Abgase, nach der Verbauung natürlichen Raums zu Verkehrszwecken, aber weniger danach, inwieweit eine wie selbstverständlich ansteigende äußere Beweglichkeit sich vielleicht nachteilig auf Lebensweise und Verhalten der Menschen auswirkt: ob das, was zunächst mehr Freiheit verheißt und auch bringt, sich seinerseits nicht auch als ein subtiles neues *Zwangssystem* erweisen könnte; ob wir möglicherweise nur deshalb so unbesehen die Zunahme an Mobilität mit Fortschritt assoziieren, weil wir das Bewußtsein eingebüßt haben, daß Mobilität mehr ist als die technisch herstellbare Möglichkeit, eine Strecke in möglichst kurzer Zeit zurückzulegen.

Die moderne Verkehrsmobilität im Zeitalter des „Alptraums Auto" – so der Titel einer Fotoausstellung, die in Freiburg stattfand – ist jedenfalls längst nicht mehr dazu angetan, wirkliche Freiheit zu verheißen. Verkehrsmobilität scheint längst den Punkt verlassen zu haben, wo sie elementare Bedürfnisse zu befriedigen in der Lage ist – sie schafft sich selbst neue Bedürfnisse nach Mobilität: Je schneller und preiswerter die Verbindungen, desto größer auch die Zahl der potentiellen Verkehrsteilnehmer, auf die das Angebot attraktiv wirkt. Die durch Urlaub und Erholung bedingten Ortswechsel werden immer häufiger und – sieht man einmal von Formen des Langzeittourismus vor allem älterer und vermögenderer Bevölkerungsschichten ab – auch kürzer. Die Distanzen, die es auch für einen insgesamt kurzen Aufenthalt nach Ansicht vieler zu fahren lohnt, werden immer länger.

Die Zahl der Pendler in die und zwischen den Städten und Ballungsräumen steigt in dem Maß, wie Verkehrsbedingungen bestehen, die Fahrten unterhalb einer als für das tägliche Pendeln erträglichen Zeitschwelle sinnvoll erscheinen lassen. Die Orte, an denen man arbeitet, an denen man wohnt und an denen man sich erholt, treten immer weiter auseinander – wegen der neuen Mobilitätsmöglichkeiten. Dies erfordert seinerseits wiederum neue Mobilitätskapazitäten, um die wachsenden Entfernungen zu überwinden. Es wird immer weiter für immer unwesentlichere Zwecke gefahren – das Gefühl für einen Zusammenhang von Nutzen und Aufwand schwindet. Das Räderwerk dreht sich immer schneller: Im Kern bleibt die Erfahrung einer zum *Wert an sich* gewordenen Beschleunigung und Geschwindigkeit zurück ... der Grenznutzen dürfte längst im Minusbereich liegen.

Andererseits: Eine quasi-natürliche Mobilität, und sei es eine noch so sehr nach den Möglichkeiten und Erfordernissen eines jeweiligen Ortes und einer jeweiligen Zeit austarierte, an der man sich als Richtmarke orientieren könnte, gibt es nicht. Dennoch wird die Frage dringlich, wo unter den jeweils herrschenden Bedingungen nicht nur ein Zuwenig, sondern auch ein *Zuviel an Mobilität* liegen könnte, um sich so den unablässig steigenden individuellen Bedürfnissen nach mehr Mobilität nicht widerstandslos zu ergeben und zielstrebig, aber letztlich perspektivlos die Mobilitätskapazitäten immer weiter zu steigern. Zugleich bleibt – dennoch – niemandem die Ungewißheit erspart, ob seine mobilitätskritische Haltung nicht vielleicht doch eher Ausdruck eines unbewältigten Umgangs mit einer sich rapide verändernden Gegenwart ist – ähnlich den Bürgern des 19. Jahrhunderts, die einen Kulturschock erlitten, als sie sich mit der Vorstellung vertraut machen mußten, der menschliche Organismus könnte mit Geschwindigkeiten von 30 oder 50 Kilometern pro Stunde zurechtkommen: Was der eine als unerträgliche Hektik und Unstetigkeit erfährt, braucht ein anderer möglicherweise als Lebenselixier, ohne das ihn Langeweile und Niedergeschlagenheit befallen.

Mobil auf den Straßen, unmobil in den Köpfen?

Es ist ja nicht nur die Mobilität als solche geschichtlichem Wandel unterworfen, sondern auch das Verhältnis der Menschen zur Mobilität als einem Wert, und insofern darf auch unser Verhältnis zu ihr als grundsätzlich *überholbar* gelten: Die Bewohner nordamerikanischer Home-mobils sind vielleicht eine extreme Ausgeburt des neuzeitlichen Mobilitätsbedürfnisses; sie werden als Exoten betrachtet, sie stehen aber dennoch nicht als marginalisiert da. Das Wort für die unstete und aus Not mobile Volksmasse der mittelalterlichen Gesellschaft, „vulgus mobile", der spätere „Mob", kennzeichnet demgegenüber eine ausgesprochene gesellschaftliche Außenseiterrolle. Beweglichkeit hatte in diesem Kontext wohl eher den Charakter des *Fluchs* als den einer zivilisatorischen Errungenschaft. Die bürgerliche Kultur verlegte Mobilität vor allem in das Lebensalter der Heranwach-

senden: Die sogenannten „Lehr- und Wanderjahre" boten seinerzeit das unumgängliche Maß an Beweglichkeit und Unstetigkeit, um neue Erfahrungen machen zu können, den Horizont über das bereits Bekannte hinaus zu weiten.

Letzteres kann man von dem modernen Mobilitätsstreben – soweit es über das Verkehrsmittel hinausgeht – nicht mehr ohne weiteres sagen: Man fährt zwar viel – aber er-fährt man auch etwas? Will man überhaupt etwas er-fahren? „Wer etwas erfahren will, muß herausgehen aus dem heimatlich häuslichen Wohnen im Gewohnten, aus der Sicherheit konventionell angestammter Denkgehäuse und fester Burgen, die den Schutz des rundum Abgeschlossenen verbürgen. Beides bleibt zurück, bricht man ins Unbekannte auf, ins Unterwegssein, von dem das Nicht-mehr der Vergangenheit feststeht, während das Noch-nicht der Zukunft in unbestimmter Ferne liegt. Sich auf Fahrt begeben heißt die Fährnisse gewärtigen, die das Wortfeld erschließt" *(Hermann Timm).*
Nimmt man dieses Erfahrungsverständnis zum Standard, dann dürfte der moderne Tourist mit seiner Verkehrsmobilität sich als weit weniger mobil erweisen. Das moderne Reisen hat die Überraschung abgeschafft, indem es die Reise zum Konsumartikel machte. Wenn das gekaufte Produkt nicht so ausfällt, wie die Kataloge es verheißen, klagt man wegen entgangener Freuden – die zumeist aus Dienstleistungen bestehen – sein Geld zurück. Noch in ihrer vermeintlichen Andersartigkeit ist die moderne Reise Spiegelbild des Alltags, vor dem Reisende fliehen: Die Motoren sind zwar stark, die Straßen gut, die Flug- und Fährverbindungen schnell – aber wie wenig mobil geht es mitunter in den Köpfen zu! Man ist nur insofern mobil, als Mobilität reduziert wird auf *äußere Beweglichkeit.* Vielleicht können wir überhaupt nur so mobil sein, weil wir uns in unseren Bedürfnissen so unbeweglich verhalten, beides wäre möglicherweise eine Überforderung. Sind wir also gar nicht so mobil, für wie wir uns immer halten?

Schon die Geschichte läßt annehmen, daß Mobilität mehr beinhaltet als nur die statistische Erfassung von immer mehr Verkehrsbewegungen oder die Fertigkeit, sich mit einem modernen Personenkraftwagen auf eigens dafür bestimmten Straßen und Bahnen fortzubewegen. Was sagt die statistisch erfaßbare Verkehrsleistung in Personenkilometern oder das Verkehrsaufkommen in Personenzahlen schon über die *Qualität der Mobilität* aus? Zeitalter, die nach unseren heutigen Kriterien als entschieden weniger mobil gelten, hatten in gewissem Sinn mehr Mobilität zu bieten als unseres: Der wegen des niedrigen Dollarkurses günstige Amerikaflug anno 1988 schlägt verkehrsstatistisch genauso zu Buche wie eine Auswanderung von Europa nach Amerika im 19. Jahrhundert. Aber wem, dem Auswanderer oder dem Touristen, wird mehr Mobilität abverlangt? Oder wer ist mobiler: der Student, der heutzutage Woche für Woche am frühen Freitagnachmittag seine Sachen packt und über ein gut ausgebautes Autobahnnetz drei Stunden lang zu Eltern und Freundin fährt, um am Montagmorgen wieder auf demselben Weg an den Hochschulort zurückzukehren, oder der Student noch der 60er Jahre, der sich nur von Zeit zu Zeit am Wohnort der Eltern und Bekannten sehen ließ, ansonsten aber für die Zeit des Studiums sich in den ihm zugänglichen Milieus am Hochschulort sein Leben einrichtete?

Die aktuelle Situation ist doch die: Extremen Mobilitätsmöglichkeiten scheinen durchwegs *starke Bedürfnisse nach emotionaler Beheimatung und materieller Absicherung* gegenüberzustehen. Man fliegt für einen Badeurlaub auf die andere Erdhalbkugel – aber die Zahl der Studenten, die ein Auslandsstudium absolvieren, läßt zu wünschen übrig. Man nimmt tägliche Fahrten zum Arbeitsplatz von erheblicher Länge in Kauf, aber zugleich sind Arbeitnehmer offenbar nur schwer dazu zu bewegen, dem wirtschaftlichen Gefälle innerhalb der Bundesrepublik folgend, in südlichen Bundesländern Stellen anzutreten. Unter dem Stichwort „Wertewandel" vermerken Umfragen, daß Arbeitnehmer sich z. T. trotz Aufstiegschancen und materieller Besserstellung weniger bereit zeigen, Unannehmlichkeiten, und als solche wird auch eine bestimmte Mobilität – etwa der Wohnortwechsel – verstanden, in Kauf zu nehmen. Auch wer letzteres für nachahmenswerte Verweigerung gegenüber allzuviel Karrieredenken und Selbstbescheidung gegenüber dem lockenden materiellen Zugewinn hält, kann nicht übersehen: Wir zeigen uns dort mobil, wo es uns wenig abverlangt. Für eine Mobilitätsbereitschaft, die über bloße Verkehrsmobilität hinausgeht, fehlt möglicherweise die nötige Mangelerfahrung, die Menschen aller Zeiten immer wieder zu erheblichen Mobilitätsanstrengungen getrieben hat.

Verkehrsmobilität muß geistig eingeholt werden

Die moderne Technologieentwicklung hat dem Menschen Mobilitätsmöglichkeiten an die Hand gegeben, mit denen dieser wohl erst noch lernen muß, angemessen umzugehen. Ökonomisch denkende Pragmatiker mögen der Ansicht sein, ein anderer Umgang mit der Mobilität würde sich erst über einen höheren *Preis* einstellen, der für die Mobilität zu zahlen ist. So unverzichtbar der Weg des materiellen Zwangs letztlich sein mag – ohne die vernunftgeleitete Einsicht dürfte er zu kurz greifen. Es braucht ein Bewußtsein dafür, daß Verkehrs-Mobilität sich sinnvoll in die individuellen und gemeinschaftlichen Lebensbezüge einfügen muß, um nicht zerstörerisch zu wirken. Die ständig steigende Verkehrsmobilität muß geistig eingeholt werden von einer den gesamten Menschen prägenden Mobilität der Kommunikation, des Sozialverhaltens, der Bildung. Wo dies nicht gelingt oder nicht geschieht, erwecken Zeitgenossen nicht selten den Eindruck, als seien bei aller erreichten Mobilität – wie es eine Geschichte sagt – „ihre Seelen noch nicht nachgekommen".

Klaus Nientiedt

Unsensationell

Internationale Studie zum Schwangerschaftsabbruch

Das Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht in Freiburg hat eine umfangreiche vergleichende Studie zum Abtreibungsstrafrecht, seiner praktischen Anwendung und den nach Staat unterschiedlichen Begleitmaßnahmen durchgeführt. Von der dreiteiligen Studie (strafrechtliche Regelungen, kriminologische Sachverhalte, rechtspolitische Auswertung) ist unter dem Titel „Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich" (Nomos-Verlag, Baden-Baden) erst eine erste 1700seitige Teilstudie erschienen, die die verschiedenen Berichte über die meisten west- und osteuropäischen Länder enthält.

In einer längeren Pressemitteilung hat das Pressereferat der Max-Planck-Gesellschaft in München erste Ergebnisse veröffentlicht. Hält man sich an diese, dann bringt die Untersuchung wenig Sensationelles an den Tag, höchstens, daß die Autoren der Erklärung zu deutlichen Schlußfolgerungen neigen, ohne daß sie über die methodischen und inhaltlichen Erfassungsgrundlagen der Studie Aufschluß geben. Daß das Abtreibungsstrafrecht in den westeuropäischen Ländern vorwiegend in den siebziger Jahren so gut wie überall „liberalisiert" wurde – der Bericht spricht von „Entkriminalisierung" –, ist bekannt. Daß auch in Ländern mit strengem Abtreibungsverbot der strafrechtliche Schutz des Ungeborenen nirgends an den für Geborene heranreicht, ebenfalls.

Auch die nicht repräsentativ erhobenen, auf die Bundesrepublik bezogenen Daten des kriminologischen Teils (Urteil und Verhalten der Schwangeren) vermitteln zwar interessante Aspekte, aber wenig überraschende Erkenntnisse. Daß „labile Verhältnisse" (siehe Notlagenindikation) bei Frauen, die sich für einen Schwangerschaftsabbruch entschieden haben, maßgebend sind, liegt auf der Hand. Interessant ist freilich der Hinweis auf die Kumulierung von zur Abtreibung führenden Faktoren. Häufig seien bei den Befragten, die einen Schwangerschaftsabbruch durchführen ließen, weder die Partnerschaftsbeziehung noch der berufliche Status noch die Einkommensverhältnisse stabil gewesen. Daß sich „nahezu zwei Drittel" der Befragten für eine Fristenregelung aussprachen, muß angesichts der geringen Repräsentativität der Befragten, die über Beratungsstellen ermittelt wurden, zwar nicht als statistische Grundwahrheit hingenommen werden, dürfte sich aber bei realistischer Einschätzung als plausibel erweisen.

Etwas asynchron (von den Fragen wie von den Antworten her) sind die Auskünfte von Ärzten: 42 Prozent sehen den Schwangerschaftsabbruch als Tötung an, zu dem Menschen nicht das Recht haben sollen. Für 38 Prozent war der Schwangerschaftsabbruch ebenfalls Tötung, aber als „Notlösung" gerechtfertigt, und 20 Prozent plädierten für das uneingeschränkte Selbsttötungsrecht der Frau. (Bei den Frauen 82 Prozent der Frauen mit Schwangerschaftsabbruch, 61 Prozent derjenigen, die nach anfänglichen Zweifeln die Schwangerschaft ausgetragen haben, und 34 Prozent der Frauen ohne Schwangerschaftskonflikte.) Fazit an dieser Stelle: Das Unrechtsbewußtsein greift *in Grenzen*, bleibt in seinen Wirkungen aber weitgehend ambivalent. Immerhin sind nur Minderheiten eindeutig für eine volle strafrechtliche Freigabe. Deren Vorkämpfer in Gewerkschaften und Frauengruppen sollten sich das merken.

An markanten weiteren Aussagen der Studie wären zu notieren: Fast alle Frauen fühlten sich unabhängig vom Träger der Beratung (Caritas, Diakonie, Pro Familia) kompetent beraten. Das kann damit zu tun haben, daß das, was die Verfasser etwas voreilig „ideologisch fixierte Einstellungen" nennen, in der Praxis der Beratung tatsächlich kaum eine Rolle spielt. Es kann aber auch damit zusammenhängen, daß die betroffenen Frauen ohnehin dorthin gehen, wo sie die ihnen zusagende Beratung erwarten. Die Verfasser stellen einen beträchtlichen Abtreibungstourismus zwischen einzelnen Ländern, auch zwischen deutschen Bundesländern (vor allem von Baden-Württemberg nach Hessen), fest. Bundeseinheitliche Beratungskriterien und Prozeduren drängen sich da auf. Zur These, daß Länder (genannt wird das Beispiel Holland) mit besonders „liberaler" Gesetzgebung besonders niedrige Abtreibungsziffern aufweisen (und nicht umgekehrt), würde man gerne Näheres wissen. Daß das Strafrecht als solches Abtreibungen kaum verhindert und Strafverfolgung praktisch nicht stattfindet, läßt sich vermuten. Die langfristigen Wirkungen auf das Unrechtsbewußtsein sind dennoch zu bedenken. *se*

Übertrieben

Reaktionen auf das Hochkommen rechter Splittergruppen

In den Kommentaren zu den baden-württembergischen Landtagswahlen wurde der Stimmenzuwachs für die vorwiegend rechten Splitterparteien mindestens so stark hervorgehoben wie der scheinbar nicht mehr erwartete knappe Sieg der CDU und der auf jeden Fall unerwartete Rückgang der Stimmen der FDP auf 5,9 Prozent. Man staunte über die Splitterparteien als die „alleinigen" Sieger resp. Gewinner, man sprach von „Peinlichkeit" für die demokratischen Parteien. Man war sich darüber einig, daß vor allem die CDU, bzw. vorwiegend oder gar ausschließlich die CDU an diese knapp über 5 Prozent kletternden „Sonstigen" verloren habe. Und man zeigte sich beunruhigt darüber, daß so etwas in Baden-Württemberg, dem Musterland der Bundesrepublik mit der ausgeglichensten Wirtschaftsstruktur und der niedrigsten Arbeitslosenzahl, passiere. Ja

man registrierte einen deutlichen Trend zur Radikalisierung im rechten Teil des politischen Spektrums.

Nun waren die Stimmengewinne der Republikaner, der ÖDP des *Herbert Gruhl* und vor allem der NPD gewiß auffallend. Aber wie immer, wenn am rechten Rand beim Wähler etwas passiert, wurde kräftig übertrieben. Manche machten sich gar nicht die Mühe, bei 5,1 Prozent für die Splitterparteien überhaupt zu unterscheiden. Der eine oder andere mischte nicht nur die Christliche Liga und die gewiß konservativ-christlich und radikal-ökologisch orientierten, aber keinesfalls rechtsradikalen Gruhlanhänger, sondern auch noch die DKP unter die Rechtsradikalen. Das mochte Kommentierungseifer der ersten Stunde und Ergebnis eiliger Kopfrechner sein. Aber die meisten Kommentatoren fanden auch noch die 3,1 Prozent radikale Rechte (2,1 Prozent für die NPD, 1 Prozent für die Republikaner) alarmierend.
Darüber muß man sich nun freilich erstens wundern. Denn es war ja schon im Vorwahlkampf sorgfältig registriert worden, wo sich überall Protest regte, bei den Bauern, wegen „der Ausländer", in katholischen Teilmilieus wegen des § 218 StGB usw. Irgendwo mußte sich dieser Protest ja ausdrücken und daß er sich nicht auf dem linken Spektrum ausdrücken würde, verstand sich von selbst. Im übrigen war ja bekannt, wie erfolgreich die „Republikaner" mit ihrem Drei-Prozent-Anteil bereits in Bayern bei den Landtagswahlen von 1986 gewesen waren, obwohl die CSU sich nicht nur bodenständig bayerisch, sondern in der Asylanten- und Ausländerfrage und deutschlandpolitisch so „national" gab, daß sie meinte, damit den Republikanern Wind aus den Segeln zu nehmen. Nimmt man die Rechtsrandigen in Baden-Württemberg zusammen, dann haben sie nicht viel mehr Stimmen auf sich gezogen als in Bayern die Republikaner allein.

Zweitens entstand in vielen Kommentaren der Eindruck, die Republik sei vor rechtsradikalen Tendenzen dann am stärksten geschützt, wenn in Wahlergebnissen zahlenmäßig diesbezüglich nichts Eindeutiges aufscheint. Man sieht es offenbar schlechthin als Ideal an, wenn es den Volksparteien CDU und SPD gelingt, radikale Elemente so gut wie vollständig zu integrieren. Man wirft zwar den Volksparteien vor, sie seien zu sehr Leitbildern verhaftet, die aus Rücksicht auf bestimmte Minderheiten aufrechterhalten würden und die so die Volksparteien mehr bestimmten, als es dem moderaten Klima im Lande entspreche und ihnen selbst bekomme. Aber die Vorliebe für verdeckende politische Kosmetik scheint so groß zu sein, daß dieser Widerspruch weitgehend unaufgeklärt bleibt.

In Wirklichkeit gibt es in jedem demokratisch geführten Land gewisse radikale Potentiale, links wie rechts. Sie sind in der Bundesrepublik nicht größer als anderswo, eher kleiner, auch rechts. Ist es da nicht besser, wenn sich diese Potentiale in eigenen Formationen ausdrücken, damit sie in ihrer wahren Größe erkennbar werden und Parteien und Bürger sich in aller Offenheit mit ihnen auseinandersetzen können, als daß Volksparteien sich zu Integrationsleistungen zwingen, die diese Parteien nicht nur optisch, sondern in ihrer Substanz verfälschen?

Und drittens war innerhalb der Union, aber auch von Kommentatoren außerhalb die alte Litanei zu hören: Da sehe man es wieder, die CDU bewege sich „nach links" und verliere dadurch ein Mehrfaches von dem, was sie dort dazugewinne, an Stammwählern. Offenbar siedelte fast jeder Kommentator die Stammwählerschaft einer Volkspartei dort an, wo er gerade selber steht: beim „klassischen" Arbeiter in der SPD, beim alten Zentrum oder bei den Deutschnationalen in der CDU. Wollten Volksparteien sich nach solchen Blickwinkeln richten, würden sie sich à la longue selbst auflösen. Volksparteien sind dann am realsten Volksparteien, wenn sie Programm und konkrete Politik einem möglichst breiten Wählerspektrum plausibel machen können, und zwar so, daß sie nicht nur den demoskopischen Befund umsetzen, sondern durch Überzeugungsarbeit den Weg weisen. So gesehen könnte sogar die Ausländerfrage zum *Testfall* werden. Gerade in der Ausländerfrage geben sich Unionspolitiker mit einer „knallhart" verfahrenden CSU als Vorspieler und einem *Lothar Späth* als in diesem Fall treuen Gefolgsmann äußerst restriktiv. Sie hoffen so wohl den „Rechten" Wasser abzugraben, lenken vermutlich aber gerade so zusätzlich Wasser auf deren Mühlen. Nüchterne Vorausschau – denkt man z. B. an die Bevölkerungsentwicklung – erfordert aber in wohlerwogenem Eigeninteresse eine offenere, aufnahmewillige Ausländerpolitik, als man sie sich angesichts ausländerfeindlicher Stimmungen leisten zu können glaubt. *se*

Gegenoffensive

Papstschreiben zum Konflikt um Erzbischof Lefebvre

Mit seinem Schreiben vom 8. April an den Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* hat Johannes Paul II. erstmals öffentlich zu den Vorgängen um den seit 1976 suspendierten Erzbischof *Marcel Lefebvre* Stellung genommen. Zwar kommt der Papst auf den Gründer und Leiter der Priesterbruderschaft St. Pius X. erst in den letzten drei Abschnitten des Briefes zu sprechen und geht dabei nicht auf Einzelheiten der bisherigen Bemühungen um eine Verständigung mit Lefebvre ein (auch die unlängst von Kardinal *Edouard Gagnon* durchgeführte Visitation der Bruderschaft wird nur gerade erwähnt). Aber auch der Hauptteil des Schreibens, der sich in sehr allgemeinen Wendungen mit dem Traditionsverständnis der Kirche, mit der Bedeutung des Zweiten Vatikanums für ihren gegenwärtigen Weg und mit „progressistischen" und „traditionalistischen" nachkonziliaren Fehlentwicklungen befaßt, ist auf den Fall Lefebvre gezielt.
Eines macht das päpstliche Schreiben an Kardinal Ratzinger unmißver-

ständlich klar: Johannes Paul II. möchte vor allem die Einheit der Kirche wahren und ein *Schisma vermeiden,* das dann einträte, wenn Lefebvre seine Ankündigung, Ende Juni drei Bischöfe zu weihen, wahrmachen würde. Der Brief schließt dementsprechend auch mit der Aufforderung an den Präfekten der Glaubenskongregation, seine Bemühungen um eine Verständigung mit dem Traditionalistenführer *fortzusetzen.* Der Papst läßt auch Verständnis für manche Anliegen Lefebvres erkennen: Einige Mißbräuche im Zuge des nachkonziliaren Verlangens nach Erneuerung, so der Brief, könnten und müßten sogar berechtigte Einwände hervorrufen. Dem folgt aber im nächsten Satz der Hinweis, man dürfe nicht wegen solcher Übertreibungen „jegliche gesunde ‚Erneuerung' nach Geist und Buchstaben des Konzils" zurückweisen.

Das ganze Schreiben argumentiert nach diesem Muster. Der Papst gibt den Traditionalisten insofern recht, als er das Konzil als Bekräftigung und Bestätigung der von der Kirche unter der Führung des Lehramts durch die Jahrhunderte hindurch bewahrten Tradition deutet und den nachkonziliaren „Progressismus" geißelt. Gleichzeitig verlangt er von ihnen aber auch ein Ja zum Bemühen des Konzils, den Glauben und die Pastoral der Kirche zu erneuern, sie der „großen Menschheitsfamilie der heutigen Welt näherzubringen". Auf diese sorgsam austarierte Equilibristik könnte sich Erzbischof Lefebvre allerdings nur *unter Preisgabe seiner zentralen Vorwürfe* gegenüber der Kirche des Zweiten Vatikanums einlassen. In seiner Sicht hat ja das Konzil nicht die immerwährende Tradition der Kirche ausgelegt, sondern in entscheidenden Punkten mit ihr gebrochen. Auch wenn das päpstliche Schreiben die einzelnen Dissenspunkte nicht nennt: Lefebvres Ablehnung der Religionsfreiheit und des Ökumenismus lassen sich in der Konzilshermeneutik, die Johannes Paul II. in seinem Brief an Kardinal Ratzinger darlegt, nicht unterbringen.

Auch nach diesem Schreiben ist deshalb schwer vorstellbar, daß eine Einigung zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Traditionalistenführer in der Sache zustande kommen könnte. Vielleicht steht hinter der päpstlichen Initiative aber weniger die Hoffnung auf eine baldige Verständigung als auch diesmal wieder der Wunsch, *Zeit zu gewinnen,* durch den eindringlichen Hinweis auf das hohe Gut der kirchlichen Einheit Lefebvre doch noch einmal von dem Vorhaben der Bischofsweihe abzubringen. Nachdem zunächst Erzbischof Lefebvre die römischen Stellen durch seine ultimativen Ankündigungen in gewissen *Zugzwang* gebracht hatte, scheint im Gegenzug jetzt der Papst in die Offensive gegangen zu sein. *ru*

Ungefragt

Die Ernennung eines Koadjutors für das Bistum Chur

Bei der Ernennung von *Pierre Mamie* zum Weihbischof von Lausanne, Genf und Freiburg im Jahre 1968 gab es in der Schweiz zum ersten Mal auch von seiten des Klerus gegen eine Bischofsernennung öffentlichen Widerspruch. Der gegenwärtige Widerspruch gegen die am 8. April bekanntgewordene Ernennung von *Wolfgang Haas* zum Koadjutor des Bistums Chur ist deshalb nicht erstmalig, in seiner Breite aber doch *einmalig*: er richtet sich sowohl gegen die Person des Ernannten als auch gegen das Verfahren seiner Ernennung.

Der Bischof von Chur hatte – wie vor ihm die Bischöfe von Basel und von Lausanne, Genf und Freiburg – den Papst um einen Weihbischof gebeten und dies am 8. Oktober 1987 offiziell bekanntgegeben. Bereits damals galt Wolfgang Haas, Kanzler und Offizial des Bistums Chur, als aussichtsreichster Kandidat. Als in der Folge zu befürchten war, daß ein Weihbischof mit Nachfolgerecht, also ein Koadjutor ernannt werden könnte, wurde eine Delegation des Domkapitels beim Apostolischen Nuntius vorstellig. Denn bis 1948 hatte das Churer Domkapitel ein weitgehendes Bischofswahlrecht; dem Papst war nur die Bestätigung vorbehalten. 1948 wurde dieses Privileg so eingeschränkt, daß dem Domkapitel die Wahl des Bischofs aus einer vom Papst vorgeschlagenen Dreierliste verblieb.

Mit der Ernennung eines Koadjutors wurde dieses verbriefte Recht des Domkapitels nun bereits zum zweiten Mal ausgespielt und damit eine echte Mitsprachemöglichkeit der Ortskirche vertan. Die Bedenken des Domkapitels wurden von der Kongregation für die Bischöfe oder auch von schweizerischen Persönlichkeiten, die diese Kongregation beraten haben, offenbar nicht besonders gewichtet. Aus der Sicht der zentralen Kirchenleitung scheinen Mißmut und Widerspruch in einer Ortskirche zu den vorübergehenden und längerfristig folgenlosen Begleiterscheinungen einer zentralen Personalpolitik zu gehören.

Die Laufbahnen des Bischofs von Chur und seines neuen Koadjutors weisen eine große Übereinstimmung auf: 1957 wurde der damals 40jährige Bischöfliche Kanzler *Johannes Vonderach* Koadjutor des 81jährigen Bischofs *Christianus Caminada,* und 1962 trat er nach dessen Tod seine Nachfolge an. 1988 wurde der in diesem Sommer 40jährige Bischöfliche Kanzler Wolfgang Haas Koadjutor des 72jährigen Bischofs Johannes Vonderach, so daß er 1991 dessen Nachfolge antreten und 32 Jahre Diözesanbischof sein könnte. Beide Persönlichkeiten wurden aus einer kirchlichen Verwaltungslaufbahn heraus auf den Bischofsstuhl berufen, und beide wählten einen marianischen Wahlspruch. Die Sicherung der Konstanz in der Bistumsleitung scheint deshalb zu den entscheidenden Motiven der römischen Ernennung zu gehören.

Konstanz scheint auch der Persönlichkeitsanteil von Wolfgang Haas zu sein, der ihn zu diesem Amt geführt hat. Seine Laufbahn verlief gradlinig, und Gradlinigkeit wird auch seiner kirchlichen Einstellung nachgesagt.

Er steht vorbehaltlos für die kirchenamtlichen Positionen in umstrittenen Lehrfragen ein; er hat sich beispielsweise, offenbar nachweislich, nie kritisch zu „Humanae vitae" oder „Familiaris consortio" geäußert. Diese Gradlinigkeit vertritt er allerdings mit einer persönlichen Liebenswürdigkeit und Umgänglichkeit, die ihn bereits als Kanzler ausgezeichnet hatten. Wo ihm seine Gradlinigkeit in die Quere kommt, trägt er sie unbeirrt und unbeirrbar durch.

Von seiten nicht nur des Klerus wird dem neuen Koadjutor vorgehalten, er habe – außer gelegentlichen Sonntagsaushilfen – keine seelsorgerliche Erfahrung. Gemeint ist damit wohl, daß von ihm keine pastoralen Impulse erwartet werden, sondern das im Bistum Chur gewohnte Verhalten: den anstehenden und schon länger anstehenden pastoralen Schwierigkeiten so zu begegnen, daß es möglichst zu keinen theologischen Auseinandersetzungen kommt und möglichst keine Schwierigkeiten mit der zentralen Kirchenleitung gibt.
Ziel der zentralen Personalpolitik ist demnach offensichtlich, Bischöfe einzusetzen, die auf pastorale Schwierigkeiten nicht mit Lösungsvorschlägen antworten, die den zentralen lehramtlichen Vorgaben zuwiderlaufen könnten. Daß auch in einer Ortskirche tragfähige neue Lösungen gefunden werden können, fällt so praktisch außer Betracht. Das Ziel ist klar: die zentrale Personalpolitik und die zentrale Lehrpolitik sollen möglichst nahtlos übereinstimmen. *we*

Phänomen

Die Zeitschrift „Prier" besteht seit zehn Jahren

Wenn bei der französischen katholischen Monatszeitschrift „Prier" an das Erscheinen ihrer ersten Ausgaben im Mai 1978, also vor genau zehn Jahren, zu erinnern ist, dann nicht nur, weil den Erfolg dieser Zeitschrift lange Zeit wohl die meisten nicht für möglich gehalten hätten. Vielmehr gilt es, auf eine Zeitschrift aufmerksam zu machen, deren Erscheinen und publizistischer Erfolg für die Lage von Glaube und Religion im Frankreich der letzten Jahre überaus kennzeichnend geworden sind.

„Prier" ist gleich *in doppelter Hinsicht ein Erfolg*: zunächst einmal rein *publizistisch*. Während auch in Frankreich der religiöse Zeitungs- und Zeitschriftenmarkt im allgemeinen eher mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, vermochte sich mit „Prier" geradezu über Nacht ein Zeitschriftentitel zu etablieren, der sich – mit nichts beschäftigt als mit Beten ... Auch in Frankreich dürfte das Gebet lange Zeit eher als mit dem publizistischen Genus Zeitschrift unverträglich angesehen worden sein – jedenfalls mußte auch das Projekt „Prier" erst gegen allerlei Widerstände durchgefochten werden. Aber der Erfolg der Zeitschrift ließ solche Bedenken schnell ins Leere laufen: Die erste Nummer hatte eine Auflage von 12 000 Exemplaren und war im Nu vergriffen. Die 25 000 Abonnenten, die man nach anderthalb Jahren zu erreichen hoffte, war bereits nach sechs Monaten erreicht. Inzwischen sind es über 80 000 Abonnenten, und die Leserschaft wird auf 400 000 geschätzt.

Aber nicht nur der äußere Erfolg gab den Verantwortlichen im Pariser Verlagshaus Malesherbes-Publications (der frühere Name war: Publications de La Vie Catholique) recht. Auch das *Konzept* überzeugte: In den 36seitigen Heften mit groß geschnittenen Schwarzweißaufnahmen und großen Schrifttypen wird nicht über das Beten theologisiert. Das Beten ist nicht der distanziert in den Blick genommene Berichts- und Analysengegenstand im Sinne einer Zeitschrift über das Gebet. „Prier" kann man in großen Teilen nur lesen, indem man sich selbst mit ins Gebet hineinnehmen läßt. Gebete aus der jüdisch-christlichen Tradition, aber auch aus der anderer Weltreligionen werden abgedruckt, große Gestalten der Gebetsgeschichte wie auch der Zeitgeschichte porträtiert, Klöster und Ordensgemeinschaften in ihrer besonderen Spiritualität vorgestellt. Die Zeitschrift ist nicht einer speziellen Spiritualitätstradition zuzuordnen. Sie ist – was für die Verhältnisse auch in Frankreich so abwegig nicht wäre – erst recht kein Organ charismatischer Gruppen. Es spricht aus ihr keine weltlose Innerlichkeit, auch nicht das Pseudoideal einer sich zeitlos gebenden Gebetstradition, die es nun nur immer wieder zu reproduzieren gelte. Im Gegenteil: Gebetsgemeinschaften und -Gruppen erzählen von ihrer Art zu beten.

„Prier" gilt in Frankreich als ein Beispiel für das, was man in den letzten Jahren „retour du religieux" nennt: Nach Jahren einer – zuweilen extremen – Politisierung von Teilen des französischen Katholizismus im Anschluß an das magische Datum vom Mai 1968 setzte Mitte bis Ende der 70er Jahre ein Umschwung ins Spirituelle ein. Auch die Biographie des Gründers von „Prier", des Journalisten *Jean-Pierre Dubois-Dumée*, einem Laien, spiegelt in gewisser Weise diese Entwicklungslinien wider: Wenn auch schon in der frühen Nachkriegszeit, stieß er bezeichnenderweise von der linkskatholischen Wochenzeitung „Témoignage Chrétien" zu *Georges Hourdin* und seinem Verlagshaus am Boulevard Malesherbes.

Ob „Prier" wirklich so französisch ist, daß sich die Frage, warum es Ähnliches nicht auch im deutschsprachigen Raum gibt, erübrigt, läßt sich im letzten nur schwer entscheiden. Dennoch wäre angesichts des Erfolgs von „Prier" zu fragen, ob (auch bei uns) wirklich schon alles versucht wird, mit einem mediengewohnten Publikum neue Kommunikationsformen für den Umgang mit dem alltäglich gelebten Glauben zu entwickeln.
Müssen Möglichkeiten eines Zum-Glauben-angeregt-Werdens bzw. einer Kirchenzugehörigkeit via Medien möglicherweise doch ernster genommen werden, als dies bisher geschieht? Auch die Fixierung auf das öffentliche Gebet (bei Gottesdiensten) hat ihre Grenzen: Ohne das alltägliche private bzw. in kleinen Gemeinschaften praktizierte Gebet wird auch jenes weiter ins Rutschen geraten. *nt*

Italien: Streit um kirchliche Kursbestimmung

In den Märztagen ist in Italien ein Streit besonderer Art ausgebrochen. Es fehlte ihm nicht an skurrilen Seiten, die Sache, um die es ging, ist aber durchaus ernst zu nehmen. Der Streit betraf zwar in erster Linie Vorgänge in der Erzdiözese Mailand, er hat aber Bedeutung für den italienischen Katholizismus insgesamt. So episodenhaft die Umstände des Streits wirkten, für die gegenwärtige Entwicklungsphase der Kirche in Italien, in der sich Rückzugserscheinungen mit spirituellem Aufbruch in kleinen Gruppen und um gesellschaftlichen Einfluß ringende „Bewegungen" kreuzen, ist er bezeichnend. Und da es wieder einmal um *Comunione e Liberazione*" (CL) ging und diese Bewegung mehr und mehr auch außerhalb Italiens durch Mitglieder und Publikationsorgane Fuß faßt, ist der Streit auch hierzulande von Interesse (vgl. HK, März 1988, 118ff.). Schließlich geht es um nichts Geringeres als um die Frage, wie Glaube und (öffentliches) Leben, wie Kirche und Gesellschaft, Religion und Politik zusammengehen sollen oder nicht zusammengehen können.

Der Anlaß: eine Artikelfolge

Der Anlaß für den plötzlich ausgebrochenen Streit liegt schon einige Zeit zurück. Den „Anstoß" im wörtlichen und übertragenen Sinne gab eine Artikelfolge von drei Beiträgen in der Wochenzeitung „*Il Sabato*", die, bekannt durch polemische Schreibweise und einen aggressiven Ton, als kirchlich-politisches Sprachrohr von „Comunione e Liberazione" anzusehen ist, wenngleich mit eben diesem Ton keineswegs alle Mitglieder und Sympathisanten der Bewegung einverstanden sind.

In jener Artikelfolge (29. August, 5. September und 19. September 1987) versuchten zwei junge Redakteure in erkennbar programmatisch-strategischer Absicht, aus der Sicht von Comunione e Liberazione, „*Geschichte*" zu schreiben, genauer: die Geschichte der letzten 13 Jahre; noch genauer: die Entwicklung seit 1974, seit dem Referendum über das italienische Ehescheidungsgesetz, dessen Ergebnis (vgl. HK, April 1974, 168ff.) auf die katholische Seite, soweit sie das Referendum spontan oder aus kirchlicher Loyalität unterstützte, deprimierend wirkte und das zum Symptom auch für die wahlpolitischen Rückschläge der DC in den siebziger Jahren wurde.

Die Absicht der Schreiber war klar: Sie wollten die ihnen in den siebziger Jahren verweigerte, unter dem gegenwärtigen Pontifikat aber möglich gewordene Rolle ihrer „Bewegung" ins rechte Licht rücken bzw. ihre Bewegung selbst als die schlechthin gültige Therapie gegen die Übel im italienischen Katholizismus und seinen Schwund an Einfluß geltend machen. Das tun die Zeitschriften der Bewegung auch sonst, Monat für Monat, Woche für Woche. Aber die beiden Autoren taten es auf besondere Weise. In einer Mischung aus Legendenbildung, profanpolitischen Verschwörertheorien und kirchenpolitischen Unterstellungen, alles bunt durcheinander, wollten sie in ihren Artikeln offensichtlich jene Persönlichkeiten dingfest machen, die nach ihrer Meinung für den Niedergang des katholischen Einflusses auf die italienische Öffentlichkeit, für katholisches Duckmäusertum und für die Verschwisterung des bourgeoisen Kapitals mit der kommunistischen Partei in den Jahren des „trasformismo", der Umformung nach links, der Räumung von Position und Profil zugunsten von Laizisten und Marxisten verantwortlich sind.

Unter jenen verantwortlichen katholischen Zeitgenossen orteten sie an herausgehobener Stelle den langjährigen, 1986 verstorbenen Rektor der katholischen Universität Mailand, *Giuseppe Lazzati*. Lazzati, Professor für lateinische Literatur, im Krieg von den Deutschen in ein KZ verschleppt, war 1946 Mitglied der Konstituante und bis 1953 Abgeordneter in der römischen Kammer. Er stand der Gruppe der sog. „Professorini" um La Pira und Dossetti, einer Intellektuellengruppe innerhalb der DC, nahe, von der heute als politischer Akteur nur noch der mehrmalige Ministerpräsident und gegenwärtige Haushaltsminister *Amintore Fanfani* übriggeblieben ist.

Lazzati, als herausragende katholische Persönlichkeit weit über den akademisch-katholischen Bereich hinaus anerkannt und Paul VI. geistesverwandt, hatte in der Zeit der Studentenunruhen an der „Cattolica" schwierige Jahre durchzustehen. Seine Haltung als Rektor und als katholischer Repräsentant an einigen Kreuzungspunkten der siebziger Jahre (Scheidungsreferendum, Katholikenkongreß 1976) scheint nicht nach dem Geschmack der damals aufstrebenden, aber noch wenig ins Gesamtbewußtsein des italienischen Katholizismus gedrungenen „Ciellini" (so werden sie nach den Anfangsbuchstaben CL genannt) gewesen zu sein. Deswegen wohl die späte, posthume Abrechnung.

Gegen Freimaurer-Liberale und Katho-Kommunisten

Allerdings bezog sich diese keineswegs auf den verstorbenen Lazzati allein. Nicht minder schwer angegriffen wurden lebende Zeitgenossen in Kirche, Kultur und Politik: vom früheren Herausgeber der „Civiltà Cattolica", *Bartolomeo Sorge*, bis zum DC-Chef und jetzigen Ministerpräsidenten *Ciriaco De Mita* und dem früheren Präsidenten der Katholischen Aktion, *Alberto Monticone*. (Den von Terroristen ermordeten Strategen eines mög-

lichen „historischen Kompromisses" mit den Kommunisten, *Aldo Moro*, übergehen sie sonderbarerweise.) Wird Lazzati wie überhaupt alle Katholiken, die nach Meinung der Autoren Glaube und Politik zu sehr trennen, ersteren versteckend und in letzterer sich konformistisch gebend, zum „Neoprotestanten" erklärt, so werden De-Mita-Leute zu „Freimaurer-Liberalen" gestempelt, die aus der katholischen DC eine freimaurerhörige und kommunistenfreundliche Partei machten. Parallel dazu wird nicht nur die gemäßigt linke Gruppierung „Lega democratica" um den katholischen Historiker *Pietro Scoppola*, sondern sogar der Jesuit Sorge als „Catto-comunista", als mit den Kommunisten liebäugelnder Quasi-Verräter, eingestuft.

Den Argumentationsstil der beiden „Geschichtsschreiber" charakterisiert gut u. a. der Umstand, daß ihnen die Veröffentlichung des auffallend dialogbereiten sog. Šeper-Briefes (des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation) über das Verhältnis Kirche–Freimaurerei (vgl. HK, Mai 1981, 222) ausreichte, um Sorge und seine vatikan-offiziöse Zeitschrift der Freimaurerbegünstigung zu bezichtigen. (Sorge, der nicht ganz ohne persönliches Zutun des gegenwärtigen Papstes seine Stellung als Herausgeber der „*Civiltà*" 1985 aufgeben mußte und heute ein Zentrum der Jesuiten für soziale und politische Bildung in Palermo leitet, bleibt übrigens neben De Mita und seiner katholisch-„liberalen" Richtung in der DC bevorzugte Zielscheibe militanter CL-Angriffe. Besonders übel nehmen sie ihm die nicht ohne Einfluß des von Sorge geleiteten Zentrums zustande gekommene lokale Koalition in Palermo zwischen Christdemokraten, unabhängigen Linken und Grünen.) Im Grunde waren die Artikel eine krause, Fakten und Vermutungen, Kirchliches und Weltliches, Wirtschaftliches und Politisches durcheinandermischende Abrechnung mit den führenden Figuren des italienischen Katholizismus der siebziger Jahre und der damals sich abzeichnenden und in der Substanz auch heute noch geltenden „pastoralen" Grundlinie der italienischen Bischöfe. Abrechnung selbstverständlich zu eigenen Zwecken mit der deutlichen Tendenz, wenigstens den späten Paul VI., der diese Linie einer schärferen Unterscheidung von persönlicher Glaubenshaltung und (partei-) politischem Einsatz selbst mitgestaltet, um nicht zu sagen selbst mitformuliert hat, gegen seine eigene Linie für sich zu vereinnahmen.

Eine besondere Rolle spielte in der Artikelfolge neben dem Scheidungsreferendum der sog. *Katholikenkongreß von 1976 in Rom* (vgl. HK, Dezember 1976, 637 und HK, April 1982, 198 f.), die erste große, kirchlicher Bestandsaufnahme durch Kleriker und Laien dienende landesweite kirchliche Veranstaltung nach dem Konzil, von der die Ciellini als *Formation* noch ausgeschlossen waren, während Lazzati und Sorge zu den Hauptverantwortlichen des Kongresses gehörten. Die Ciellini halten jenen noch stark von einer sich erneuernden katholischen Aktion und von der sog. „scelta religiosa", der Option zugunsten der religiösen Vertiefung der Aufgabenstellung der Christen in der Welt anstelle des Bemühens um direkten tagespolitischen Einfluß, geprägten Aufbruch offenbar bis heute für den verkehrtesten aller Wege, für eine Art nationalen Fehltritt des italienischen Katholizismus. Um so härter ihr Urteil über die Verantwortlichen.

Die Folgen einer Anzeige

Als die Artikel erschienen, hat sich niemand besonders aufgeregt. Man legte sie (Sorge: „Zeitung von Halbwüchsigen für Halbwüchsige") offenbar als übliche Polemik ab. Doch eine Gruppe mit dem geschichtsträchtigen Namen „Rosa bianca" (Weiße Rose) machte eine Ausnahme. Ihre Vertreter – der Name bezieht sich zum einen auf die Geschwister Scholl und unterstreicht insofern bewußt die antifaschistische Gesinnung, zum anderen auf die „Weiße Rose" als lateinamerikanisches Freundschaftszeichen – nahmen den Vorwurf „Neoprotestantismus" gegen Lazzati wörtlich und zeigten die Autoren bei der Mailänder Kurie an. Sie beriefen sich auf can. 220 des CIC von 1983 („Recht auf Unverletzlichkeit des guten Rufes"). Die 15 Unterzeichner der Anzeige, die politisch der praktisch aufgelösten Lega democratica um Scoppola zuzurechnen sind und sich als „geistige", teilweise auch als akademische Schüler von Lazzati bezeichnen, sahen den Ruf eines Verstorbenen geschädigt, der sich nicht mehr selbst wehren könne. Es ging den durchwegs jungen Akademikern aber wohl auch um die Feststellung der Rechtgläubigkeit Lazzatis seitens des kirchlichen Amtes und damit um eine kirchenamtliche Positionsklärung insgesamt. Ihr Schritt wurde als Sensation empfunden, auch wenn sie damit nicht viel Zustimmung fanden.

Sie brachten damit den Erzbischof der Diözese, Kardinal *Martini*, dessen Spannungsverhältnis zu den jedenfalls bisher vom Papst stark geförderten Ciellini bekannt ist, in nicht geringe Verlegenheit. Der stellvertretende Generalvikar bemühte sich im Auftrag des Kardinals um einen Vergleich zwischen Kläger und Verklagten: Man einigte sich zunächst auf eine „journalistische" Lösung. „Il Sabato" sollte einem Autor Raum geben, der Person und Werk Lazzatis in den Augen der Vertreter der „Weißen Rose" angemessen darstellen könne. Dann aber wurde in reißerischer Aufmachung („Nach Mailand ist die Inquisition zurückgekehrt") im Mailänder kämpferisch-konservativen und mit den Ciellini sympathisierenden „Giornale" (Ausgabe 16. 3. 88) die Sache öffentlich. Damit begann die weit in die innerkirchlichen Milieus und in die DC hineinreichende Polemik. Der vorgesehene Autor des Gegenbeitrags winkte nunmehr ab, damit wurde auch der angestrebte Vergleich hinfällig.

Es ist nicht ganz klar geworden, wie und aus welchen Intentionen heraus die Sache publik wurde. CL bezichtigte – damit wohl auch auf den Kardinal zielend – die Mailänder Kurie der Indiskretion. Es scheint aber so gewesen zu sein, daß die für „Il Sabato" verlegerisch Verantwortlichen den Vergleich nicht wollten. Die Lei-

tung der Diözese muß nun sehen, wie sie aus dem Verfahren herauskommt oder dieses zu Ende bringt.

Wo der Kardinal selbst steht, ist hinreichend bekannt und hat er bei wenigstens zwei Anlässen klargestellt: einmal in einem Brief an den Vorsitzenden der „Città dell'uomo" (Stadt der Menschen), einer auf Lazzati zurückgehenden Vereinigung für sozialpolitische Bildung; zum anderenmal in einer Rede in der Katholischen Universität (vgl. Corriere della sera, 13.2.88), als er unter Nennung von Lazzati „sein" Programm politisch-sozialer Bildung für Katholiken darstellte. Der Kardinal forderte „Vertiefung" und „Weitblick" und mahnte, sich von „der Sklaverei der Bedürfnisse nach unmittelbarem Erfolg" freizumachen. Wer wollte, konnte auch das als freundschaftlichen Seitenhieb auf die lärmigen Ciellini verstehen: es sei „nicht die meinungsgleiche Menge", die zähle, sondern der Sauerteig, der in der Lage sei, den Teig zu „infizieren". Ausdrücklich nahm Martini Lazzati gegen den Hauptvorwurf „protestantisierender" Trennung von Glaube und Politik in Schutz. Die Bewährung des Glaubens im politischen Raum habe immer zu den grundlegenden Zielen und Überzeugungen Lazzatis gehört.

Die Kontroverse wird weitergehen

Möglicherweise reichten des Kardinals vorsichtige Anspielungen als vorläufige Klarstellung. Vermutlich sehen auch die „Ankläger" der „Weißen Rose" ein, daß eine kirchengerichtliche Klärung schwierig und letztlich unergiebig bleiben muß. Polemische Übersteigerungen lassen sich – zumal in Italien – schlecht juristisch austragen. Aber die Kontroverse wird unabhängig davon weitergehen. Die Ciellini – daß sie an ihrer Strategie ohne Abstriche festhalten wollen, zeigt sich schon daran, daß sie die inkriminierte Artikelfolge inzwischen mit allem Zubehör, aber ohne jede weitere Erklärung als Broschüre nochmals veröffentlicht haben – wollten natürlich nicht im Wortsinn die Rechtgläubigkeit einzelner in Frage stellen, sondern *gegen eine Richtung angehen, die die Kirche Italiens seit den siebziger Jahren weitgehend bestimmt.* Sie wollen praktisch den Versuch beenden, durch Vertiefung des Glaubens und die Erneuerung des politisch-gesellschaftlichen Realitätsbezugs durch Dialog mit „den anderen" und ohne vordergründige tagespolitische oder einseitige parteipolitische Bindung die Konsequenzen aus den säkular veränderten Lebens- und Handlungsbedingungen der Kirche zu ziehen.

Für die Ciellini ist das erste Rückzug in die reine Innerlichkeit christlicher Existenz ohne gesellschaftlich-politische Folgen, eben das, was sie Neoprotestantismus nennen. Das zweite: die dialogische Öffnung ist für sie Übergang von der „religiösen" zur „ethischen" Option auf der Grundlage einer vagen Werte-Ethik, wie sie für bürgerliche Laizisten, für die sich Christentum auf gutes Benehmen reduziere, kennzeichnend sei. Dies ist der Kern eines schwelenden Widerspruchs, der durch die Artikelserie und die Anzeige durch die „Weiße Rose" erst wieder so recht bewußt geworden ist. Die Ciellini selbst – eher naive Triumphalisten, die sich mit der Minderheitensituation von Christen in säkularen Gesellschaften nicht abfinden wollen, denn Integralisten im traditionellen Sinne – werden sich ihr ebenso zu stellen haben wie die, die sie entschieden ablehnen. Und auch diejenigen werden nachzudenken haben, die sich von deren vordergründiger Theologie (Christus die Mitte aller Wirklichkeit und deshalb auch die Lösung quasi aller Probleme), deren extrovertierter Spiritualität und deren Korpsgeist imponieren lassen.

A. D.

Iustitia et Pax: Menschenrechte in der Kirche

Weithin unbemerkt von der größeren kirchlichen Öffentlichkeit haben sich die europäischen Kommissionen „Iustitia et Pax" in den letzten Jahren des Themas Menschenrechte in der Kirche angenommen. Den Startschuß zu diesem Vorhaben gab die fünfte europäische Konferenz der Kommissionen „Iustitia et Pax", die im Oktober 1981 im französischen Chantilly tagte. Die Ausarbeitung eines Dossiers zur Fragen nach den Menschenrechten in der katholischen Kirche wurde seinerzeit einer *Arbeitsgruppe der flämischen „Iustitia et Pax"* übertragen. Die Arbeitsgruppe verfaßte eine umfangreiche Studie, die beim Treffen der europäischen Kommissionen „Iustitia et Pax" im Oktober 1986 in Delémont, der Hauptstadt des Schweizer Kantons Jura, einstimmig als „Instrument für das gründlichere Studium und das umfassendere Nachdenken" angenommen wurde. Bis zum 31. Dezember 1987 wurden von der Arbeitsgruppe Stellungnahmen aus den nationalen Kommissionen „Iustitia et Pax" zum Studiendokument erbeten.

In der Abschlußerklärung des Treffens von Delémont hieß es, die Förderung der Menschenrechte in der katholischen Kirche sei ein wichtiges Element ihres Zeugnisses gegenüber der Welt und hänge eng mit ihrer Glaubwürdigkeit zusammen. Untersuchung und Diskussion zu diesem Thema seien vom theologischen Standpunkt aus legitim und vom moralischen Standpunkt aus gesehen dringlich. Seit der Promulgation des CIC 1983 hat die Diskussion über das Thema Menschenrechte und Kirche einen neuen Bezugspunkt: Das kirchliche Rechtsbuch listet in den Kanones 208 bis 223 Pflichten und Rechte der Gläubigen auf und stellt in den anschließenden Kanones 224 bis 231 Pflichten und Rechte der Laien zusammen. Das Dokument der flämischen Arbeitsgruppe geht denn auch ausführlich auf die Rechte- und Pflichtenkataloge des Kodex ein, die ursprünglich ihren Platz in der „Lex ecclesiae fundamentalis" haben sollten und erst in das neue kirchliche Rechtsbuch übernommen wurden, als

man sich angesichts zahlreicher Widerstände in der Kirche entschloß, auf die „Lex fundamentalis" zu verzichten.

Menschenrechte und Grundrechte der Gläubigen

Das Dokument stellt der Untersuchung der kirchenrechtlichen Bestimmungen einen Teil mit grundsätzlichen Überlegungen voran, die der Geschichte der Stellung der Kirche zum neuzeitlichen Menschenrechtsdenken und der Frage nach dem Verhältnis zwischen allgemeinen Menschenrechten und Grundrechten der Gläubigen gelten. Zum ersten Punkt wird festgehalten, das Christentum habe durch seine Verkündigung, daß alle Menschen Brüder und Schwestern und Kinder des einen Vaters seien, zu einem der wichtigsten Durchbrüche für die Menschenrechtsidee beigetragen. Der Text behandelt aber auch die Frontstellung zwischen katholischer Kirche und dem liberal-säkularisierten Menschenrechtsdenken, die für das späte achtzehnte und das neunzehnte Jahrhundert kennzeichnend war und inzwischen der ausdrücklichen Anerkennung der Menschenrechte durch die Kirche Platz gemacht hat.

Das flämische Studiendokument hütet sich allerdings vor einer zu undifferenzierten Zusammenschau von allgemeinen Menschenrechten und Grundrechten des Christen. Jeder Vergleich zwischen den bürgerlichen Menschenrechtserklärungen und -katalogen und den Grundrechten des Menschen in der Kirche müsse mit Vorsicht vorgenommen werden, vor allem wegen der Unterschiedlichkeit von Staat und Kirche. Die *Grundrechte der Gläubigen* beruhten auf ihrer Taufe, durch die sie zu Gliedern der kirchlichen Communio geworden seien. Es gehe nicht darum, Rechte und Pflichten der einzelnen Mitglieder gegen die Kirche zu verteidigen, sondern den Wirkungsraum der Gläubigen mit ihren Rechten und Pflichten innerhalb der Kirche festzulegen. Das Dokument kommt zu der Kurzformel: „Die Menschenrechte müssen im Licht des Evangeliums gewertet, innerhalb der Kirche angewandt und von der Kirche in der Welt verteidigt werden."

Das Verständnis der Kirche als Communio liefert den Autoren der Studie den Ansatzpunkt für ihre kritische Bestandsaufnahme der kirchlichen Wirklichkeit. Wenn die Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Mitverantwortung und Teilhabe aller Gläubigen nicht abstraktes Konzept bleiben sollten, müßten sie ihre Auswirkungen auf die *Institutionen* haben; heute tendiere die Kirche immer noch leicht zur Nachahmung feudaler politischer Strukturen. Demgegenüber besteht das Dokument als erstem Prüfstein für die Menschenrechte in der Kirche auf der *Teilhabe aller Gläubigen* an der Lehr-, Leitungs- und Heiligungsaufgabe der Kirche, auf ihrem Recht und ihrer Freiheit, „zu reden und gehört zu werden, objektive Informationen bezüglich der pastoralen Nöte und Programme der Kirche zu erhalten". Die Schaffung von Strukturen der Mitverantwortung, der Beratung und des Dialogs auf allen kirchlichen Ebenen müsse ermutigt werden.

Auswirkungen im kirchlichen Leben

Der Text weist auch auf die Bedeutung des *institutionalisierten Schutzes* der Grundrechte der Gläubigen in der Kirche hin und erwähnt in diesem Zusammenhang als positives Beispiel die von der Würzburger Synode verabschiedete Ordnung der Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der bundesdeutschen Diözesen. Im allgemeinen, so die Studie, sei der gesetzliche Schutz der Rechte der Gläubigen mit Ausnahme des Eherechts sehr begrenzt. Beklagt wird hier die *mangelnde Gewaltenteilung* in der Kirche, vor allem das Fehlen einer unabhängigen Iudikative. Als weiteren Hauptpunkt geht die Studie auf den notwendigen Respekt vor dem Gewissen des einzelnen Christen ein: Dieser Respekt werde von der Hierarchie zu oft als Bedrohung der Einheit der Kirche betrachtet. Dabei machen es sich die Autoren mit den Anklagen aber nicht zu leicht, was sich gerade auch an den Ausführungen zur *Freiheit der theologischen Forschung* in der Kirche zeigt. Es sei eine schwierige und delikate Aufgabe, die notwendige Freiheit der Theologie mit der Aufgabe der Bischöfe zu vereinbaren, die Einheit und die „göttliche Wahrheit der Glaubensbotschaft" zu verteidigen.

Unter dem Stichwort „Einheit und Vielfalt" wird in der Studie neben der Gewissensfreiheit und der Freiheit der Theologie auch eine Frage angeschnitten, die man in einer Untersuchung zu den Menschenrechten in der Kirche zunächst nicht erwarten würde: Es wird beklagt, daß die katholischen Ostkirchen offen oder auch unbewußt vielfach als minderwertig betrachtet würden. Ausführlich geht der Text auf die notwendige Achtung der kulturellen Vielfalt als eines Aspekts der Menschenrechtsproblematik ein. Jeder habe das Recht, so lautet einer der zusammenfassenden Leitsätze, den christlichen Glauben unter Berücksichtigung seines jeweiligen kulturellen Kontexts zu bekennen.

Die flämische Studie behandelt nach den allgemeinen Aspekten des Themas Menschenrechte in der Kirche auch die *speziellen Probleme* der Laien einerseits und der Kleriker anderseits. Bei den Laien wird vor allem die *Gleichstellung von Männern und Frauen* angemahnt; ein weiterer Absatz gilt der Kirche als Arbeitgeber. Zur Frage nach den politischen und bürgerlichen Rechten von Priestern heißt es, man könne nur schwer vom Recht des Priesters auf parteipolitische Betätigung oder auf die Annahme eines politischen Mandats sprechen. Auch hier sei die Abwägung zwischen den Pflichten innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen und den persönlichen Entscheidungen ein delikates Geschäft.

Der letzte Teil des Studiendokuments gilt den „diskriminierten Gruppen" in der Kirche. Unter dieser Überschrift werden die laisierten Priester, die Geschiedenen, die konfessionsverschiedenen Ehepaare, die Behinderten und

die Homosexuellen subsumiert. Der Text fordert u. a. eine Verbesserung des Laisierungsverfahrens und den Zugang Verheirateter zum Priesteramt. Behinderte sollten wie alle anderen Gläubigen anerkannt und behandelt werden. Niemand dürfe in der Kirche aufgrund seiner sexuellen Veranlagung diskriminiert werden.
Die Bedeutung der Studie liegt kaum in diesem Schlußteil, dessen Forderungen auch in vielen anderen Veröffentlichungen nachzulesen sind. Es ist vielmehr ihr Verdienst, daß sie die Frage nach den Menschenrechten in der Kirche in ihrer ganzen Breite angeht, ohne die einzelnen Bereiche über einen Kamm zu scheren. Nach Auskunft der flämischen Kommission „Iustitia et Pax" sind bei der Arbeitsgruppe inzwischen zahlreiche Reaktionen eingegangen. „Iustitia et Pax"-Kommissionen in etlichen europäischen Ländern haben sich mit dem Text beschäftigt, zum Teil auf eigenen Studientagungen. Als Fortsetzung der vorliegenden Studie und unter Aufnahme der Stellungnahmen zu ihren Aussagen ist ein weiteres Dokument geplant. *U. R.*

Faith and Order: Konsens über das Glaubensbekenntnis

Fünf Jahre nach der Verabschiedung der Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt („Lima-Dokument") hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen wieder ein gewichtiges ökumenisches Dokument vorgelegt. Als Ergebnis der bisherigen Arbeit an dem Projekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" wurde das Studiendokument „Den einen Glauben bekennen" veröffentlicht, das eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel unternimmt. In deutscher Übersetzung liegt der Text seit Anfang dieses Jahres vor (Faith and Order Paper, Nr. 140). Bei „Den einen Glauben bekennen" handelt es sich – im Unterschied zu den Konvergenzerklärungen von Lima – noch nicht um ein Dokument, das den Kirchen zu einer offiziellen Stellungnahme unterbreitet wird, sondern um eine *erste Ausarbeitung*, zu der jetzt Anregungen und Stellungnahmen von „den Mitgliedern der Plenarkommission für Glauben und Kirchenverfassung, Ökumenebeauftragten der Kirchen, ökumenischen Räten, Kommissionen und Einrichtungen" (so das Vorwort) erbeten werden. Der vorliegende Text soll bei der nächsten Vollversammlung von Faith and Order 1989 überarbeitet und dann offiziell an die Kirchen weitergeleitet werden. Ungeachtet seines vorläufigen Charakters ist aber schon das Studiendokument „Den einen Glauben bekennen" ein wichtiger Beitrag zur ökumenischen Verständigung über die gemeinsame Glaubensgrundlage.

Die biblischen Grundlagen werden herausgearbeitet

Das Studienprojekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" geht auf die Vollversammlung von Faith and Order Anfang 1982 zurück, bei der die Konvergenzerklärungen verabschiedet wurden. Schon damals hob man in den Richtlinien für das Projekt die *besondere Bedeutung des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses* für die Bemühungen um ein gemeinsames Bekennen des einen christlichen Glaubens in der Gegenwart hervor: Kein neu formuliertes Bekenntnis könne das nizänische Glaubensbekenntnis ersetzen. Bei ihrer Tagung auf Kreta 1984 beschloß dann die Ständige Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, das Nizäno-Konstantinopolitanum als Ausgangspunkt für eine umfassende Auslegung des apostolischen Glaubens für unsere Zeit zu nehmen.
In der Einleitung zum Studiendokument heißt es dazu jetzt, diese Entscheidung sei in der Überzeugung getroffen worden, „daß dieses Glaubensbekenntnis, das von vielen Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung offiziell anerkannt und verwendet wird, eine beispielhafte und authentische Zusammenfassung des apostolischen Glaubens darstellt". Das Nizänum habe als Ausdrucksform der Einheit der alten Kirche gedient und sei deshalb auch für das gegenwärtige Streben nach der Einheit der Kirche Christi von großer Bedeutung. Man sei sich ebenfalls dessen bewußt gewesen, daß dieses Glaubensbekenntnis in Verbindung zu seiner biblischen Grundlage und „unter Beachtung seiner zeitlichen und örtlichen Einbettung in der Entwicklung der christlichen Lehre" ausgelegt werden müsse.

Entsprechend den drei Artikeln des Nizänums ist das Studiendokument in drei Teile gegliedert, wobei die Auslegung der einzelnen Sätze des Glaubensbekenntnisses methodisch nach einem festen Schema erfolgt: In einem ersten Schritt wird knapp der *Inhalt* der jeweiligen Glaubensaussage umrissen und werden *Herausforderungen* genannt, die bei einer gegenwärtigen Auslegung dieser Aussage berücksichtigt werden müssen. So verweist der Text beim Thema Schöpfung auf die Herausforderung durch die Auffassung, die Welt sei autonom und benötige weder einen transzendenten Ursprung noch eine erhaltende Kraft, wie auch durch die ökologische Krise. Zu Gott als allmächtigem Vater wird gefragt: „Kann das Vatersein Gottes im nicht-patriarchalischen und nicht-autoritäten Sinn verstanden und bekannt werden? Kann über das Vatersein Gottes in einer Weise gesprochen werden, die auch ‚weibliche' Attribute mit einschließt?"

Im zweiten Schritt geht das Dokument dann auf den Text des Nizäno-Konstantinopolitanums ein und gibt

Erläuterungen zum geschichtlich-theologischen Kontext der jeweiligen Formulierung. Dem folgt jeweils der Aufweis der *biblischen Grundlagen* der einzelnen Aussagen des Glaubensbekenntnisses. Es ist ein Grundanliegen des Textes, deutlich zu machen, daß die Formulierungen des Nizänums ein biblisches Fundament besitzen bzw. in Kontinuität zum Zeugnis des Alten und Neuen Testaments stehen. So wird als Fazit der Darstellung der neutestamentlichen Christologie in ihren verschiedenen Varianten festgestellt: „Die paradoxe Aussage, daß das Leben und die Herrlichkeit Gottes des Schöpfers in einem geschaffenen menschlichen Wesen sichtbar und manifest gemacht werden, das unsere Natur mit uns teilt, ist eine im nizänischen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis, die tief verwurzelt ist in der neutestamentlichen Geschichte und in den bekenntnishaften Aussagen der Evangelien und der Briefe."

Das altkirchliche Bekenntnis und die heutige Glaubenssituation

Am ausführlichsten ist in dem Dokument jeweils die „Auslegung für heute" der einzelnen Aussagen des Nizäno-Konstantinopolitanums gehalten. Dabei ist es den Verfassern (federführend für das Projekt ist in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihr Vizepräsident, der katholische Theologe *Jean-Marie R. Tillard*) durchweg gelungen, das altkirchliche Bekenntnis für den heutigen Glaubensvollzug und im Blick auf die gegenwärtigen Herausforderungen für den christlichen Glauben und die Kirchen aufzuschließen. Das gilt für die Passagen, in denen das Bekenntnis zum einen Gott im Kontext von Atheismus, allgemeiner Religiosität und Säkularismus sowie im Gespräch mit den anderen Religionen ausgelegt wird ebenso wie für die Aussagen über Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi auf dem Hintergrund heutiger Erfahrungen von Leiden, Ungerechtigkeit und Lebensbedrohung („Christen sind dazu aufgerufen und befähigt, wirksame Zeugen Jesu Christi zu sein durch ihr gehorsames Leiden mit ihm und ihre Anklagen und ihren Widerstand gegen alle Mächte, die sich an die Stelle Gottes setzen wollen"). Besondere theologische Sorgfalt läßt der Text nicht zuletzt dem Verständnis Gottes als des allmächtigen Vaters angedeihen, wobei die einschlägigen Ausführungen in die Schlußfolgerung münden: „Der Vater und kein anderer ist der Allmächtige; und als der Vater ist er allmächtig und nichts weniger"

Das Schwergewicht von „Den einen Glauben bekennen" liegt eindeutig bei dem Bemühen, das Nizäno-Konstantinopolitanum als *gemeinsame Glaubensgrundlage der christlichen Kirchen* auszulegen. Demgegenüber treten die Unterschiede zwischen Kirchen, Traditionen und theologischen Strömungen im Verständnis einzelner Aussagen des Glaubensbekenntnisses zurück. Verschiedentlich sind in den Text (analog zum methodischen Vorgehen bei den Lima-Erklärungen) allerdings Kommentare eingefügt, in denen auf solche Differenzen hingewiesen wird. Sie finden sich vor allem im Teil über den dritten Artikel. Kommentare gelten dort u. a. dem Streit um das „filioque", dem Verständnis der Charismen und der Prophetie, der Taufpraxis und der Eschatologie (Status der Toten zwischen Tod und endgültiger Auferstehung, Allversöhnung).

Beachtung verdient nicht zuletzt die *Ekklesiologie* des Dokuments. In einem ersten Abschnitt wird die Kirche als in der Gemeinschaft der Trinität gegründet beschrieben. Dabei findet sich auch die an „Lumen gentium" erinnernde Formulierung, die universale Kirche bestehe „in der Gemeinschaft (communio) der Ortskirchen". In den folgenden Abschnitten spricht der Text dann von der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und „Gemeinschaft der Heiligen im Geist" und entfaltet die im Glaubensbekenntnis genannten vier „notae ecclesiae". Zum dritten Kirchenattribut heißt es: „Selbst wenn die Fülle der Gnade und Wahrheit in jeder örtlichen Kirche gegenwärtig ist, findet jede einzelne örtliche Kirche doch erst in der Kirche als ganzer (katholikè) ihre wahre Identität ... Diese Fülle der universalen Kirche transzendiert nationale Ausprägungen, spezifische Traditionen und alle menschlichen Schranken."

Positives katholisches Gesamturteil möglich

Für reformatorische Kirchen ist eine so ausgefaltete Ekklesiologie keinesfalls selbstverständlich. Es ist zu vermuten, daß sich die Diskussion über das Studiendokument besonders an den Aussagen zum dritten Artikel festmachen wird, zumal viele Stellungnahmen reformatorischer Kirchen zu den Lima-Erklärungen gezeigt haben, daß sich die Einwände auf das den Dokumenten zugrundeliegende Verständnis von Kirche und apostolischer Tradition konzentrierten. Ökumenische Gesprächsanstöße könnten auch die (allerdings nicht sehr ausführlichen) Aussagen von „Den einen Glauben bekennen" zum Glaubensartikel „Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria" liefern: Der Text zeichnet Maria gut biblisch als die „Jüngerin, die das Wort Gottes hört, darauf antwortet und es bewahrt". Weiter heißt es, in ihrem völligen Vertrauen auf Gott, ihrer aktiven Antwort des Glaubens und ihrer Erwartung des Gottesreiches sei Maria als Bild(typos) und Vorbild für die Kirche betrchtet worden: „Wie Maria kann die Kirche in ihrer Armut nur auf Gott zählen; sie ist die wachsame Magd, die auf die Rückkehr ihres Herrn wartet."

Katholische Theologen sind Vollmitglieder in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung; sie waren auch an der Erarbeitung des Studiendokuments beteiligt. Es dürfte jetzt auf katholischer Seite nicht schwerfallen, diese Auslegung des Nizäno–Konstantinopolitanums als dem eigenen Glaubensverständnis entsprechend und ökumenisch hilfreich aufzunehmen und im Prozeß der Überarbeitung konstruktiv Stellung zu nehmen. *U.R.*

Aufarbeitung der Vergangenheit

Österreich nach den „Iden des März"

Die Veranstaltungen zum fünfzigsten Jahrestag des „Anschlusses" Österreichs an das Deutsche Reich im März 1938 sind vorüber. Fritz Csoklich zieht im folgenden Beitrag rückblickend Bilanz: Wie haben sich Staat, Gesellschaft und Kirche in Österreich aus Anlaß des fünfzigsten Jahrestages des „Anschlusses" mit der Vergangenheit auseinandergesetzt?

Als die auf Vorschlag von Bundespräsident *Kurt Waldheim* eingesetzte Internationale Historikerkommission unter dem Vorsitz des Schweizers *Hans Rudolf Kurz* im Februar ihren Bericht der österreichischen Bundesregierung übergab, schien Österreich nach fast zwei Jahren latenter Waldheim-Krise in einen akuten Staatsnotstand zu geraten. Denn in dem Bericht der Internationalen Kommission wurde Bundespräsident Waldheim wohl bescheinigt, er habe keinen Anteil an irgendeinem Kriegsverbrechen, doch hieß es ebenso ausdrücklich, Waldheim sei nicht nur ein zweitrangiger „Kanzleioffizier" gewesen, sondern er habe durch seine Position in der Heeresgruppe E hervorragende Informationen über das Kriegsgeschehen gehabt. Dabei habe er u.a. durch „untätige Hinnahme von Verletzungen der Menschenrechte" den Vollzug rechtswidriger Vorgänge zumindest erleichtert.
Wenn auch einzelne Juristen und Historiker in Österreich diesen Bericht zu zerzausen begannen, war die Wirkung seiner Aussagen doch explosiv: Es kam zu Protestkundgebungen gegen den Bundespräsidenten, in Zirkeln von Wissenschaftern und Künstlern wurden Protestresolutionen verfaßt, in einzelnen Schulen sind die Bilder des Staatsoberhauptes entfernt oder die Schüler von Lehrern aufgefordert worden, sie sollten über dieses Thema abstimmen. Von radikalen linken Gruppen über jüngere Sozialisten und die Grünen bis zu katholischen Intellektuellen, deren Wortführerin die bekannte Historikerin *Erika Weinzierl* war, reichte diese Anti-Waldheim-Front. Sogar innerhalb der Österreichischen Volkspartei, die den ehemaligen Generalsekretär der Vereinten Nationen knapp zwei Jahre vorher zu ihrem Kandidaten bei der Präsidentschaftswahl nominiert hatte, kam es zu einer *deutlichen Absetzbewegung* vom amtierenden Bundespräsidenten. Der Ruf nach dem Rücktritt von Kurt Waldheim wurde laut und durch die Berichterstattung in den elektronischen Medien in effektvoller Weise vervielfacht.

Die Bürger waren besonnener als die Medien

In dieser prekären Situation brach angesichts der vor allem von ausländischen Medien geführten Kampagne gegen Waldheim der nun schon knapp zwei Jahre lang zurückgestaute Zorn breiter konservativer Wählerschichten an der Basis voll durch: Tausende spontane Briefe erzürnter Bürger, in erster Linie aus kleineren Städten und ländlichen Gebieten, beschuldigten die SPÖ, diese Kampagne ausgelöst zu haben, attackierten die Führung der Österreichischen Volkspartei, der sie vorwarfen, viel zu wenig nachhaltig hinter Waldheim zu stehen, und beschimpften die Redaktionen der Zeitungen und des Fernsehens, die dafür verantwortlich gemacht wurden, die Anti-Waldheim-Kampagne unterstützt zu haben. Diese breite Gegenbewegung wurde hauptsächlich von Angehörigen der Kriegsgenerationen getragen, erfaßte aber auch viele Angehörige der jüngeren Generation und reichte weit hinein in die Reihen der Sozialistischen Partei.

Intellektuelle Kreise in Wien nahmen die Intensität dieser Gegenbewegung längere Zeit nicht zur Kenntnis, doch die Führungen der beiden großen Koalitionsparteien ÖVP und SPÖ reagierten rasch: Sie distanzierten sich immer deutlicher von allen Forderungen nach einem Rücktritt des Bundespräsidenten und versuchten, so gut es ging, die drohende Polarisierung in den eigenen Reihen und im ganzen Land zu beruhigen und abzuschwächen. Mitten in diesen Stimmungswechsel platzte die Nachricht, der Bundesparteiobmann der SPÖ, *Fred Sinowatz*, der allgemein für das Stöbern in der Vergangenheit von Kurt Waldheim verantwortlich gemacht wird, habe sich entschlossen, sein Amt zur Verfügung zu stellen. Dieses wird nun Bundeskanzler *Franz Vranitzky* in Personalunion übernehmen.
In dieser Situation, die bei weniger Standfestigkeit der führenden Kräfte in den großen Parteien bedrohliche Entwicklungen hätte auslösen können, gedachte das offizielle Österreich an den Iden des März des „Anschlusses" Österreichs an Hitler-Deutschland vor 50 Jahren. Um jede emotionelle Aufschaukelung zu vermeiden, einigten sich der Bundespräsident und die Führungen der Koalitionsparteien, daß Kurt Waldheim bei den offiziellen Gedenkfeiern im Parlament und in der Hofburg nur als stummer Gast anwesend sein sollte. Damit wurde eine „österreichische Lösung" in der heiklen Lage erreicht, und der ruhige und würdige Ablauf der Gedenkfeiern ergab, daß alle Befürchtungen und Ängste, es könnte zu peinlichen Zwischenfällen kommen, voreilig waren.
Einmal mehr zeigte sich auf diese Weise, daß sich die österreichischen Bürger insgesamt *besonnener* verhielten, als es die Aufgeregtheit in den österreichischen Medien und die zum Teil hektischen Appelle von Politikern und Parteien erwarten ließen. Ein Beobachter in jenen Tagen hat wohl den Nagel auf den Kopf getroffen, als er schrieb, das einfache und in jeder Hinsicht „normale" Volk denke eben oft ganz anders als manche Parteisekretäre oder Fernsehmoderatoren, und viele Leute hörten gar nicht mehr hin, wenn ihnen zum tausendsten Male kollektives Schuldbewußtsein gepredigt werde.

Viktor Frankls Absage an die Kollektivschuld

Dieser Umstand mag auch dazu geführt haben, daß im Gedenken an die Märztage 1938 bei einer Großkundgebung auf dem Wiener Rathausplatz, zu der der Wiener Bürgermeister und alle politischen Parteien der Bundeshauptstadt aufgerufen hatten, die Worte des international bekannten Arztes und Psychologen *Viktor Frankl* den Tausenden Zuhörern zutiefst zu Herzen gingen. Viktor Frankl, selbst Häftling in Auschwitz, hatte während des Krieges als österreichischer Jude seinen Vater, seine Mutter, seinen Bruder und seine erste Frau in Konzentrationslagern verloren. Bei der Kundgebung am Vorabend des 11. März rief Frankl den 30 000 Teilnehmern der Kundgebung zu: „Ich bitte Sie, von mir nicht ein einziges Wort des Hasses zu erwarten. Es gibt keine Kollektivschuld. Das sei denen gesagt, die glauben, sagen zu dürfen, daß man sich schuldig fühlen oder auch nur schämen muß irgendeiner Sache, die man nicht selbst getan, ja nicht einmal selbst unterlassen hat, sondern die die Eltern oder gar die Großeltern auf ihr Gewissen haben nehmen müssen. Ich glaube mir sicher zu sein, daß die Opfer ehemaliger kollektiver Verfolgung die ersten sein werden, die mir da zustimmen, es wäre denn, sie haben es darauf angelegt, die Jugend von heute den alten Nazis oder den Neo-Nazis in die Arme zu treiben."

Frankl berichtete, daß eine katholische Baronin in Wien eine jüdische Kusine von ihm den ganzen Krieg hindurch in ihrer Wohnung versteckt gehalten hat und daß ihm ein sozialistischer Rechtsanwalt in Wien, der spätere Vizekanzler *Bruno Pittermann,* immer wieder Lebensmittel zusteckte. Daher laute sein Schluß: „Es gibt eigentlich nur zwei Menschenrassen, und das ist die Rasse der anständigen Menschen und die Rasse der unanständigen Menschen, und die Rassentrennung geht quer durch alle Nationen, alle Parteien und alle Gruppierungen. Selbst in den Konzentrationslagern ist man hie und da unter der SS auf den einen oder anderen halbwegs anständigen Kerl gestoßen, genauso wie umgekehrt auf so manchen Falotten unter den Häftlingen."

Öffentliche Gewissenserforschung der Kirche

Im Sinn dieses Aufrufs, der gerade aus dem Mund eines so bekannten Mannes im ganzen Land tiefen Eindruck hinterließ, ergriffen die christlichen Kirchen die Gelegenheit zu einer öffentlichen Gewissenserforschung. Der Alt-Erzbischof von Wien, Kardinal *König* sagte, die Christen sollten sich „der Schuld bewußt sein, einem religiös verbrämten Antisemitismus nicht genug entgegengetreten zu sein", dies sei eine schwärende Wunde am Leib der Kirche, die viel Unheil über Menschen gebracht habe. Auch der Kardinal lehnte den Begriff der Kollektivschuld ab, wohl aber gebe es eine Schuldverwobenheit, und man müsse mit schmerzlichem Bedauern eingestehen, daß die Kirche in Österreich vor 50 Jahren, wenn auch nicht als einzige, zuwenig getan habe, um die Menschen gegen Hitler zu immunisieren. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Jahres 1938 müsse der Weg zu einer neuen Gemeinsamkeit gefunden werden, die Österreich als Haus für alle sieht.

Ein Wortgottesdienst der österreichischen Bischöfe im Dom zu St. Stephan in Wien wurde in diesem Geist zu einer bewegenden Stunde des Gedenkens, als der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, der Salzburger Erzbischof *Karl Berg,* in Anwesenheit des Bundespräsidenten, des Bundeskanzlers und der meisten Mitglieder der Bundesregierung ausrief: „Wir müssen den Mut haben, der Wahrheit ins Auge zu blicken und um Verzeihung zu bitten." Die Gedenkfeier im Stephansdom sei Anlaß, Schuld zu bekennen, Reue zu empfinden, um Vergebung zu bitten und die Anklagen zu begraben.

Auch in den Landeshauptstädten zelebrierte man ähnliche Gottesdienste, wobei es im Grazer Dom zu einem besonderen Zeichen der Versöhnung kam: Nach dem Schuldbekenntnis, in dem es hieß: „Wir haben andere verurteilt und gerichtet, viele von uns haben selbst sehr schnell den Mantel der Unschuld umgehängt und nicht um Verzeihung gebeten", sprach der Bischof der benachbarten slowenischen Diözese Maribor (Marburg), *Franc Kramberger,* aus der im Krieg durch Untaten aller Seiten verwüsteten Untersteiermark die Bitte um Vergebung. Eine der Fürbitten wurde in slowenischer Sprache gebetet – vermutlich erklangen derartige Worte in diesem Dom zum ersten Mal seit der Abtrennung der Untersteiermark vor 70 Jahren.

Wohl unter dem Eindruck dieser Gedenkfeiern im weltlichen und im geistlichen Bereich kam es auffallend schnell zu einer *Beruhigung* der noch im Februar leidenschaftlich aufgeladenen Stimmung. Trotzdem war damit keine billige Verkleisterung der Vergangenheit gegeben. So forderte Erzbischof Berg in einer Fernsehansprache die österreichischen Christen auf, Schuldzuweisungen an andere zu unterlassen und für Versöhnung einzutreten, aber nichts unter den Teppich zu kehren. In diesem Sinn wird die klassische Formel, Österreich sei das erste Opfer Hitlers gewesen, immer häufiger durch die bisher eher umschwiegene Erkenntnis ergänzt, daß in weiterer Folge nicht wenige Österreicher als (Mit-)Täter an der nationalsozialistischen Aggression in brutaler Weise mitwirkten. Gerade die heftige interne Diskussion der letzten Monate hat beide Aspekte dieser Analyse immer klarer außer Streit gestellt.

So bedrohlich die Zuspitzung des Streites um Bundespräsident Waldheim in bestimmten Phasen gewesen sein mochte, so sehr dürfte die Affäre Waldheim auf diese Weise zu einer *Aufarbeitung der Vergangenheit in lange nicht gekannter Intensität* und zu einem Akt nationaler Bewußtseinsfindung geführt haben, wie ein kritischer bundesdeutscher Beobachter konstatierte.

Damit wird bei aller Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Situation in Österreich, die der landesüblichen Skur-

rilität nicht entbehrt, die Beurteilung von *Golo Mann* bestätigt, der seinen Eindruck Mitte März in der Hamburger „Zeit" so formulierte: „Der Versuch einer deutsch-österreichischen Heirat mußte einmal gemacht werden. Gemacht wurde er im schlechtesten Moment, in der schlechtesten Form. Und das hat einen Vorteil: Er wird sobald nicht wiederholt werden. Der zweiten österreichischen Republik ist gelungen, was der ersten nicht gelang: Sie hat ihre Identität gefunden, nach innen und nach außen. An diesem Erfolg kann das rein persönliche Ärgernis, von dem gegenwärtig so viel die Rede ist, nichts ändern."

Österreichs eigentliche Aufgabe

Der bevorstehende Österreichbesuch von *Johannes Paul II.* im Juni, der nicht primär auf die Initiative der Bischöfe, sondern eines Laien, des Salzburger Landeshauptmannes *Wilfried Haslauer,* zurückzuführen ist, könnte diesen Prozeß österreichischer Identitätsfindung noch zusätzlich bestärken und weiterführen. Denn schon einige Monate vor dem Besuch haben sich für die Papstmesse im Burgenland mehr als 60 000 *Ungarn* angemeldet, so daß in vielleicht allzu optimistischen Schätzungen schon mit einer Teilnahme von 100 000 Besuchern des ungarischen Nachbarlandes gerechnet wird. Außerdem haben sich bereits Zehntausende *Kroaten* und *Slowenen* für den Papstbesuch in Österreich angesagt, und es wird gehofft, daß aus diesem Anlaß die österreichisch-jugoslawische Grenze, die unmittelbar nach dem Krieg mehrere Jahre hindurch eine blutige Grenze gewesen war, zum ersten Mal seit 1945 zu einer völlig offenen Grenze wird. Auch die ungarischen Behörden haben bereits ihre volle Unterstützung zugesichert und angekündigt, daß sie alles tun werden, un den vielen Sonderzügen und zahllosen Autobussen nach Österreich jede Hilfe zu gewähren. Wo noch vor wenigen Jahren die Stacheldrahtverhaue und Minenfelder des Eisernen Vorhanges jeden Kontakt verhindern sollten und im Jahr 1956 200 000 Ungarn nach Österreich flüchteten, wird auf diese Weise die Vision eines größeren Europa wenigstens für einige Tage Wirklichkeit, und niemand kann noch abschätzen, welche psychologischen oder auch politischen Wirkungen davon ausgehen werden.

Damit wird Österreich, das in den letzten beiden Jahren gerade in westlichen Ländern viel gescholten und manchmal auch geschmäht worden ist, durch den Besuch des Papstes auf seine eigentliche Aufgabe hingewiesen und aufmerksam gemacht: *Vermittler zwischen West und Ost* zu sein, eine Aufgabe, die gerade in diesen Wochen und Monaten, in denen der Befreiungsprozeß der osteuropäischen Völker aus der bürokratischen Herrschaft kommunistischer Machthaber in eine neue, dramatische Phase tritt, ungeahnte zusätzliche Möglichkeiten, aber auch Gefahren unbekannten Ausmaßes mit sich bringen könnte.

Fritz Csoklich

Dem Frieden näher?

Die Lage in Mittelamerika nach den Abkommen von Esquipulas und Sapoa

Der Friedensplan von Esquipulas, im August vergangenen Jahres von fünf Präsidenten Mittelamerikas unterzeichnet, ist heute von seiner Realisierung noch weit entfernt. Er ist aber auch (noch) nicht gescheitert, und das kann in Anbetracht der hochgesteckten Ziele des Abkommens schon als Erfolg gelten. In keinem der Bürgerkriegsländer Mittelamerikas herrscht Frieden, lediglich in Nicaragua wurde eine befristete Waffenruhe vereinbart. Derweil zieht das südlichste Land des Isthmus die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf sich: die politischen Verhältnisse in Panama sind vom „starken Mann" des Landes, dem hartnäckig um die politische Macht kämpfenden General Manuel Antonio Noriega, *schwer erschüttert worden.*

Der Friede in Mittelamerika, so die These des Friedensnobelpreisträgers und Präsidenten von Costa Rica, *Oscar Arias,* steht und fällt mit Nicaragua. Die meisten mittelamerikanischen Politiker teilen seine Meinung, auch in Europa – und in den direkt involvierten Vereinigten Staaten sowieso – wird dies überwiegend so gesehen. Begründet wird diese Konzentration der politischen Perspektiven auf Nicaragua mit dem ideologischen – promarxistischen – Kurs des sandinistischen Regimes, der das Machtgefüge innerhalb Mittelamerikas und auf dem amerikanischen Kontinent im ganzen verschiebe oder zumindest dazu in der Lage sei (ein „zweites Kuba"). Die beispiellose Aufrüstung Nicaraguas mit sowjetischer Hilfe und die repressive nicaraguanische Innenpolitik der letzten Jahre sind weiterhin geeignet, im Blick auf Mittelamerika vor allem Nicaragua zu fixieren.

Ausgerechnet das revolutionäre Regime Nicaraguas ging indes als erster der Unterzeichnerstaaten unverzüglich daran, die Forderungen des Friedensplans zu erfüllen – zum ungläubigen Staunen der westlichen Welt. Insbesondere die amerikanische Regierung geriet mit ihrer Politik der scharfen Konfrontation für Wochen – und eigentlich bis heute – aus dem Konzept (vgl. HK, Oktober 1987, 467 ff. und HK, Dezember 1987, 563). Neun Monate nach Esquipulas kommt auch der amerikanische Präsident nicht an der Tatsache vorbei, daß Nicaragua dem Friedensabkommen entschieden weitgehendere politische Taten hat folgen lassen als seine Nachbarländer.

Waffenstillstand und politische Zugeständnisse

„Zur Überraschung Washingtons", wie es in den Überschriften der internationalen Presse denn auch übereinstimmend hieß, vereinbarten die sandinistische Regierung und der nicaraguanische Widerstand am 23. März im Rahmen der Friedensverhandlungen von Sapoa im Süden Nicaraguas einen *Waffenstillstand für die Dauer von 60 Tagen,* der von beiden Seiten als Durchbruch zur Beendigung des sechs Jahre dauernden Bürgerkriegs bezeichnet wurde. Genaue Zahlen über die Opfer des Kriegs in Nicaragua in den vergangenen Jahren gibt es nicht; es sind aber mehrere zehntausend.
Die Feuerpause trat am 1. April in Kraft. Weiterhin verpflichtet sich die sandinistische Regierung, die insgesamt mehr als 3000 inhaftierten „Contras" und Mitglieder der Nationalgarde des alten Somoza-Regimes freizulassen. Die Hälfte der wegen politischen Delikte *nach* der sandinistischen Machtübernahme Inhaftierten sollten nach dem Rückzug der Contras in die inzwischen festgelegten Gebiete freigelassen werden, die zweite Hälfte wie die Nationalgardisten erst nach dem Friedensschluß.

Entgegen früherer Äußerungen machte die sandinistische Seite auch *politische Zugeständnisse:* Bis zu acht Vertreter der antisandinistischen Verbände können sich am „nationalen Dialog" über eine demokratische Zukunft Nicaraguas beteiligen. Thema des Dialogs, so ist ausdrücklich festgehalten, wird auch das umstrittene Wehrgesetz sein. Außerdem kündigte die sandinistische Regierung allen politischen Kräften die unbehinderte Teilnahme an den noch nicht terminierten Kommunalwahlen, den von der Verfassung vorgesehenen allgemeinen Wahlen und der Wahl zum zentralamerikanischen Parlament an. Alle Exilnicaraguaner dürfen ohne Bedingungen zurückkehren; die Meinungsfreiheit soll in vollem Umfang hergestellt werden.
Während der Feuerpause dürfen die Rebellen humanitäre Hilfe nur über neutrale Organisationen erhalten (was früher der CIA besorgte). Beide Seiten akzeptierten Kardinal *Miguel Obando y Bravo* und den Generalsekretär der Organisation amerikanischer Staaten (OAS) *João Baena Soares* als Kontrollinstanz. Das Abkommen wurde von dem Verhandlungsführer der sandinistischen Regierung und Verteidigungsminister *Humberto Ortega,* dem Vorstand des Dachverbandes des „nicaraguanischen Widerstandes", sowie den Vermittlern, dem SPD-Politiker *Hans-Jürgen Wischnewski* und dem amerikanischen Anwalt *Paul Reichler,* unterzeichnet.

Unmittelbar voraus ging dieser ersten direkten Verhandlungsrunde auf nicaraguanischem Boden eine Offensive der sandinistischen Armee gegen die Rebellen an der Grenze zu Honduras. Die Nachricht, die Armee dringe auf honduranisches Gebiet vor, veranlaßte den amerikanischen Präsidenten, zusätzliche 3200 Elitesoldaten „zur Abschreckung" nach Honduras zu schicken. Kardinal Obando, unter dessen Vermittlertätigkeit die beiden ersten Verhandlungsrunden ergebnislos abgebrochen worden waren, erklärte in diesen Tagen mehrfach, er sehe immer weniger Chancen für einen Frieden. Nach den Verhandlungen von Sapoa, an denen er als „Zeuge und Garant" teilnahm, erkannte er indes beiden Parteien den Willen zu weiteren Friedensverhandlungen zu. Washington zog seine Truppen zurück.

Wenn die sandinistische Regierung wirklich alle ihre Zusagen inhaltlich und fristgerecht einhielte, hätte sie das Esquipulas-Abkommen vorbildlich erfüllt. Mit einem Friedensschluß wäre ihre politische Existenz vorläufig gesichert. Erst mit *freien Wahlen* gingen die Sandinisten das Risiko ein, die Macht zu verlieren. Bis zu Neuwahlen und unter der verfassungsmäßig garantierten Vorherrschaft der sandinistischen Revolution, sprich der sandinistischen Partei, ist allerdings eine mehr als formale Zulassung der Contras und der zivilen Opposition schwer vorstellbar. Eine Gesundung der ruinösen Wirtschaft ebensowenig, solange zum Beispiel die oppositionell gesonnene Unternehmerschaft politisch ohne Einfluß bleibt. Fraglich ist zudem, ob die Exilierten unter diesen Bedingungen überhaupt nach Nicaragua zurückkehren. Welchen zivilen politischen Weg die Contras gehen (falls die Sandinisten ihnen die Möglichkeit dazu lassen), die ja auch erst mit der ausbleibenden Unterstützung durch die USA verhandlungsbereiter wurden, ist ebenfalls nicht vorauszusehen.

El Salvador: die politische Mitte zerrieben

Anders als in Nicaragua sieht sich in El Salvador keine der Bürgerkriegsparteien zu Konzessionen gedrängt oder gar gezwungen. Die unterschiedlichen ideologischen Grundpositionen sind nach Esquipulas unverändert geblieben, die politischen und militärischen Machtverhältnisse weitgehend auch. Die christdemokratische Regierung Duarte hat eine *Amnestie für politische Gefangene* erlassen, von der Rechtsextremisten wie Guerilleros betroffen waren; ohne diese „Gleichbehandlung" wäre die Amnestie wohl politisch nicht durchsetzbar gewesen. Die US-Regierung mißbilligte die Maßnahme, weil unter den Freigelassenen auch die Mörder der fünf amerikanischen Ordensfrauen waren. Gerüchte kursierten, die Regierung Reagan habe daraufhin Zahlungen an El Salvador gekürzt.
Duarte hat sich auch prinzipiell zu Verhandlungen mit der Guerilla bereit erklärt. Die Kontakte scheiterten jedoch in einem frühen Stadium trotz der diskreten und unermüdlichen Vermittlung der katholischen Kirche des Landes. Die Taktik der Guerilla scheint darin zu bestehen, die *Bedingungen* für die Aufnahme von Waffenstillstandsverhandlungen so hoch zu schrauben, daß sie für die Regierung und erst recht für die Armee von vorneherein unannehmbar erscheinen, was wiederum die Regierung ernsthafter Verhandlungsbemühungen und Konzessionen enthebt.

Duartes von den Vereinigten Staaten gestützte *Doppelstrategie* der Schwächung der Guerilla mit militärischen Mitteln (einschließlich Bombardement) und gleichzeitiger demonstrativer Verhandlungsbereitschaft unter Bedingungen allerdings, die ihm die Armee diktiert, war bisher wenig erfolgreich. Politische Beobachter auch aus dem kirchlichen Bereich meinen, daß Duarte mit dieser Strategie gar nicht erfolgreich sein kann.

Seine von der Armee, der politischen Rechten und den USA eingeschränkte Machtbasis ist seit der Amtsübernahme im Juni 1984 immer schmäler geworden. Die Abhängigkeit seiner Regierung von den USA, die das Land mit fast zwei Millionen Dollar Militär- und Wirtschaftshilfe täglich über Wasser halten, kostet dem Christdemokraten nicht nur bei den Guerilla-Organisationen FDR-FMLN, sondern auch unter der nationalistisch gesonnenen Bevölkerung Ansehen. Die Unterstützung der Oligarchie und der Unternehmerschaft fehlte Duarte von Anfang an, dies verhinderte selbst maßvolle Reformpläne etwa im Agrarbereich. Die Armee schließlich mißtraut einem Präsidenten, der Menschenrechtsverletzungen auch in ihren Reihen zu ahnden verspricht und halbherzig zwischen militärischen Kraftakten und Verhandlungsangeboten schwankt. Seit einiger Zeit sind die paramilitärischen Kommandos und Todesschwadronen wieder aktiv – ein weiteres Zeichen dafür, daß der Präsident den Gegenkräften selbst dort unterlegen ist, wo der internationale Ruf seiner christdemokratischen Regierung auf dem Spiel steht. Die katholische Kirche klagte, die letzten Monate erinnerten an die Zustände des Landes im Jahr 1980, als Mord und Totschlag zum Tagesgeschehen gehörten.

Bei den *Parlaments- und Kommunalwahlen am 21. März* erlitten die regierenden Christdemokraten eine in diesem Ausmaß unerwartete Niederlage. Ein Jahr vor dem Ende seiner Amtsperiode verlor Duartes Partei die Mehrheit im Parlament. Die rechtsextreme Arena-Partei gewann mit 31 von 60 Sitzen die absolute Mehrheit; die Christdemokraten sind nur noch mit 22 Abgeordneten im Parlament vertreten. Bei den Kommunalwahlen siegte die Arena nicht nur in den wichtigsten Städten San Salvador, Santa Ana und San Miguel, sondern insgesamt in mehr als Zweidrittel der Gemeinden. Die linken, mit der Guerilla kooperierenden Parteien stellten sich wiederum erst gar nicht den Wahlen; die Teilnahme wäre unter den derzeitigen Verhältnissen für die Kandidaten lebensgefährlich geworden.
Den Wahlen war ein Wahlkampf zwischen Christdemokraten und der Arena vorausgegangen, der als Schlammschlacht bezeichnet wurde. So zieh Duarte den Arena-Parteiführer *Roberto D'Aubuisson* der Anstiftung zum Mord an Erzbischof *Oscar Romero*. Die Arena brachte den Duarte-Sohn Alejandro, der für das Amt des Bürgermeisters von San Salvador kandidierte, gezielt mit Korruptionsskandalen in Verbindung. Der Wahlsieger D'Aubuisson tritt wie erwartet für ein schärferes militärisches Vorgehen gegen die Guerilla ein. Er hat die Unterstützung des Generalstabs der von den USA finanzierten Armee, kritisiert jedoch heftig die Abhängigkeit der amtierenden Regierung von den USA.

Es ist vorauszusehen, daß unter solch erschwerten Bedingungen die Regierung Duarte noch weniger handlungsfähig sein wird. Daß unter diesen Voraussetzungen Friedensverhandlungen stattfinden oder gar zu einem erfolgreichen Ende geführt werden können, scheint mehr als zweifelhaft. Trotzdem versucht die katholische Kirche weiterhin, die Tür für neue Gespräche zwischen den Bürgerkriegsparteien offenzuhalten. Die Guerilla macht ihrerseits weiterhin Waffenstillstandsverhandlungen von Zusagen über eine Regierungsbeteiligung ohne vorherige Wahlen abhängig. – Dem Bürgerkrieg in El Salvador sind seit 1980 mehr als 60 000 Menschen zum Opfer gefallen.

Die Lage in Guatemala und Honduras

In *Guatemala* stagniert der Friedensprozeß. Die in den Bergen operierenden kleineren Guerilla-Verbände werden von der Armee zum Teil aus der Luft bekämpft; die Bombardierungen halten die indianische Bevölkerung in Angst und Schrecken. Weniger noch als Duarte in El Salvador kann der christdemokratische Präsident *Vinicio Cerezo* auch nach zwei Jahren demokratischer ziviler Regierung ohne oder gar gegen die Armee regieren.
Die Regierung von Präsident *José Azcona* in *Honduras* befindet sich derzeit in einer prekären Lage. Das ärmste Land Mittelamerikas ist einerseits auf die Wirtschaftshilfe der USA angewiesen und hat im Gegenzug dem Ausbau amerikanischer Militärbasen und der Stationierung der nicaraguanischen Rebellen auf seinem Territorium zugestimmt. Während der Grenzgefechte im März rief die honduranische Regierung wunschgemäß und bereits zum zweitenmal die USA gegen den hochgerüsteten Nachbar Nicaragua zu Hilfe (peinlicherweise gab Washington den Hilferuf aus Tegucigalpa bekannt, bevor er getätigt wurde). Diesmal wurden jedoch unter der Bevölkerung wie bei den Politikern und sogar einigen Militärs Zweifel an der „nicaraguanischen Invasion" und Unmut über die vorübergehend verstärkte Präsenz der US-Einheiten laut. In der honduranischen Armee scheint es zudem Verbitterung darüber zu geben, daß die USA ihr Land zwar als Operationsbasis betrachten, die Militärhilfe aber von 81 Millionen Dollar (bis 1986) für das laufende Jahr auf 40 Millionen gekürzt haben.
Präsident Azcona, der seinerseits die Friedensbereitschaft der Sandinisten in Zweifel zieht und sich den Verpflichtungen von Esquipulas mit dem Argument zu entziehen versucht, in seinem Land gebe es schließlich keinen Bürgerkrieg, verstößt indes eindeutig gegen das von ihm unterzeichnete Friedensabkommen. Darin hatten sich die fünf Länder verpflichtet, keine Gruppen zu unterstützen, die in anderen Staaten der Region Unruhe stiften oder deren Regierung stürzen wollen. Mit dem endgültigen Rückzug der antisandinistischen Rebellen

auf nicaraguanisches Gebiet würde sich dieser Punkt des Abkommens ohne Zutun der honduranischen Regierung erfüllen.

Die *Rolle der USA in Mittelamerika* ist nach den Abkommen von Esquipulas und Sapoa, die ohne ihr Zutun und ohne ihre Billigung zustande kamen, *geschwächt.* Über die verbale Absichtserklärung „wir wollen unsere Probleme ohne Einmischung von außen lösen" hinaus haben die mittelamerikanischen Staaten gezeigt, daß sie es – ansatzweise – auch können. Keine Regierung der Region bejaht mehr uneingeschränkt die Mittelamerikapolitik des amerikanischen Präsidenten. Vor allem Präsident Duarte in El Salvador mußte schmerzlich erfahren, daß ein „low intensity"-Krieg, wie ihn die USA mit ihrer Militärhilfe ermöglichen, die Leiden der Bevölkerung ohne absehbares Ende verlängert und seine Regierung um die Glaubwürdigkeit gebracht hat. Daß der amerikanische Kongreß dem Präsidenten Anfang Februar keine neuen Mittel zur Unterstützung der antisandinistischen Rebellen bewilligte, traf die Mittelamerikapolitik Reagans in ihrem Kern.
Das amerikanische Argument, die sandinistische Regierung hätte niemals dem Abkommen zugestimmt, wenn die USA das Regime nicht militärisch (über die Contrahilfe) und wirtschaftlich so unter Druck gesetzt und geschwächt hätten, mag zutreffen. Aus mittelamerikanischer Sicht muß man allerdings hinzufügen, daß die USA den Preis in Dollars bezahlt haben, die Nicaraguaner mit Krieg, Not und Tod.

Der neue Spannungsherd Panama

Seit Mitte vergangenen Jahres sind die Vereinigten Staaten indes zunehmend mit einem neuen Spannungsherd auf der mittelamerikanischen Landenge befaßt, der außer der geographischen Nähe und der daraus folgenden US-amerikanischen Interessenspolitik wenig mit den Bürgerkriegsunruhen in Mittelamerika zu tun hat. Panama gehört historisch zum südamerikanischen Raum, es war bis 1903 Teil Kolumbiens und ist als Staat ein Geschöpf der USA, die mit Kolumbien wegen des geplanten Kanals handelseinig wurden und das Departement Panama zur Unabhängigkeitserklärung bewogen.
Das junge Land ist wie die mittelamerikanischen Staaten von der interventionistischen Big-stick-Politik der USA geprägt. Der Panama-Kanal als hochrangige Interessenssphäre der Vereinigten Staaten spielt auch in dem Konflikt um den Oberbefehlshaber der Streitkräfte, General *Noriega,* eine Rolle. 1977 schloß Panama mit den USA neue Kanalverträge ab, nach denen die Kanalzone bis zum Jahr 2000 schrittweise in die Souveränität Panamas zurückkehrt.
Noriega, früher ein enger Verbündeter der USA, schürte nationalistische Gefühle in der Bevölkerung, indem er öffentlich Zweifel daran äußerte, daß die Vereinigten Staaten den Vertrag einhalten und die Kanalzone räumen. Das brachte die amerikanische Regierung gegen ihn auf. Anschuldigungen eines panamaischen Obersten gegen Noriega führten im Juni zu Straßentumulten, die sich zu bürgerkriegsähnlichen Unruhen auswuchsen.
Im Februar dieses Jahres setzte Präsident *Eric Delvalle* Noriega ab, daraufhin ernannte das Parlament *Manuel Solís Palma* zum neuen rechtmäßigen Präsidenten. Die USA ergriffen Boykottmaßnahmen und schickten Anfang April 1300 Soldaten in die Kanalzone. Die Vermittlung des Erzbischofs von Panama-City, *Marcos Gregorio McGrath,* scheiterte an der Weigerung Noriegas und „seiner Regierung", über seinen Rücktritt zu verhandeln. Inzwischen haben die amerikanischen Sanktionen gegen den empfindlichen Banksektor den Staat zahlungsunfähig gemacht; Beamte und Lehrer protestieren, weil ihnen im Gegensatz zu den Militärs kein Gehalt gezahlt wird. Die katholische Kirche hat begonnen, Lebensmittel unter der darbenden Bevölkerung zu verteilen.

Gabriele Burchardt

„Das Anwachsen der Katholiken überwältigt uns manchmal"

Ein Gespräch mit Kardinal Stephen Kim über die Lage der Kirche in Korea

Nirgendwo in Asien wächst die katholische Kirche schneller als in Südkorea. Die Zahl der Katholiken hat sich in den letzten zehn Jahren verdoppelt. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung beträgt inzwischen 5 Prozent. Zwischen 20 und 25 Prozent der koreanischen Bevölkerung gehören protestantischen Kirchen und Gemeinschaften an. Während eines Aufenthalts in Korea konnte unser Mitarbeiter Georg Evers ein Gespräch mit dem Erzbischof von Seoul, Kardinal Stephen Kim, führen.

HK: Herr Kardinal, beim Blick auf die gegenwärtige Situation der Kirche in Korea haben Sie einmal gesagt, daß das quantitative Wachstum der katholischen Kirche in Korea sicher beeindruckend sei und eine Gnade Gottes darstelle, daß aber andererseits das geistige Wachstum, die religiöse Reife nicht in gleicher Weise schritthalte und sich hier eine Diskrepanz zeige.

Kim: Das würde ich auch heute noch sagen. Das zahlen-

mäßige Anwachsen der Katholiken überwältigt uns manchmal und macht uns irgendwie hilflos. Im vergangenen Jahr hatte die Erzdiözese Seoul, meine Diözese, allein 100 000 Taufen, vornehmlich Erwachsenentaufen, von Neubekehrten. Wenn ich davon ausgehe, daß die Durchschnittszahl einer Pfarrei in der Erzdiözese Seoul 5000 Seelen beträgt, dann bedeuten diese 100 000 Neubekehrten, daß wir in einem Jahr 20 neue Pfarreien zu errichten hätten. Dies ist eine Aufgabe, die wir einfach nicht erfüllen können. Die Grundstückspreise sind in den letzten Jahren in Seoul in einem atemberaubenden Tempo gestiegen, das es uns ganz unmöglich macht, mehr als drei oder höchstens vier neue Pfarreien in einem Jahr neu zu errichten. Auf diese Weise bleiben wir immer hinter der Entwicklung zurück. Für die Priester bedeutet dieses ununterbrochene Wachstum, daß sie mit dem Unterricht der Katechumenen, der Spendung der Sakramente und der direkten pastoralen Arbeit ständig vollkommen gefordert sind.

„Kirche sollte Sauerteig sein"

HK: Wie sind die Anforderungen, die an die Katechumenen gestellt werden? Wie lange und in welcher Form werden die Katechumenen geschult?

Kim: Das Katechumenat dauert ein halbes Jahr. Gewöhnlich wird der Unterricht in kleinen Gruppen erteilt. Ganz bewußt haben wir Taufe und Firmung auseinander gelegt. Nach einem halben Jahr Unterweisung in der christlichen Lehre brauchen die Neugetauften eine Zeit der Reifung. Nach der Neuordnung der Sakramente im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils sind die Taufe und die Firmung zwar wieder zu einem großen Sakrament der Initiation zusammengefaßt. Aus pastoralen Gründen haben wir uns entschlossen, eine Zwischenzeit zwischen Taufe und Firmung einzuschieben. Die Dauer dieser Zwischenzeit ist individuell verschieden. Wir machen die Spendung der Firmung von der freiwilligen Entscheidung des einzelnen abhängig. Von 100 Neugetauften erbitten etwa die Hälfte die Spendung der Firmung in den ersten Jahren nach der Taufe. Manche lassen eine lange Zeit vergehen, bevor sie kommen, andere kommen gar nicht.

HK: In einem Vortrag vor einer Versammlung asiatischer Bischöfe haben Sie einmal die Feststellung getroffen: Die Aufgabe der Kirche ist es eigentlich, die Welt zu verändern. Doch allzuoft läßt sich die Kirche umgekehrt von der Welt beeinflussen und läßt sich ihre Agenda vorschreiben. Gilt diese Aussage auch von der koreanischen Kirche?

Kim: Das habe ich einmal so gesagt und dabei sicher auch an die Kirche in Korea gedacht. Kirche sollte Sauerteig in der Welt sein. Wie der Sauerteig sich langsam und fast unmerkbar auflöst und dabei den ganzen Teig durchsäuert, so sollte die Kirche auch bereit sein, sich selber nicht zu wichtig zu nehmen, sondern sich ganz für die Veränderung der Welt „aufzulösen". Im nächsten Jahr werden wir in Korea den Eucharistischen Kongreß feiern. Ich frage mich und habe dieses Anliegen an das Vorbereitungskomitee weitergegeben: Wie können wir dieses Ereignis auf richtige Weise feiern? Daraus ein Ereignis machen, das sich nicht in erster Linie in vielen Großveranstaltungen erschöpft.

HK: Wie sieht die Vorbereitung auf den Eucharistischen Kongreß konkret aus? Was geschieht z. B. in den Gemeinden?

Kim: Ziel ist, die Gemeinden zu einem vertieften Verständnis der Eucharistie zu bringen. Dabei greifen wir auf viele verschiedene Formen der Vermittlung zurück. Es werden besondere Einkehrtage, Exerzitien und andere Formen der Erwachsenenbildung für die verschiedenen Gruppen angeboten. Grundlegend geht es dabei um die Einsicht, daß Jesus Christus in der Eucharistie wirklich „Brot für die Welt" geworden ist. Auf koreanisch übersetzt sagen wir: Jesus Christus ist „Reis für die Welt" geworden. Er ist Reis geworden für die anderen, d. h., er hat sich selbst ganz entäußert und sich ganz für die anderen gegeben. Dies beinhaltet eine totale Demütigung. Ich weiß nicht, ob sie in der deutschen Sprache ähnliche Bilder haben. Wir Koreaner sagen: Der ist ja Reis für uns! In der Bibel gibt es ähnliche Redensarten. Als die Kundschafter, die Josue ins Gelobte Land vorausgeschickt hatte, von ihrer Mission zurückkehren, berichten sie von den furchterregenden Menschen, die sie getroffen haben. Aber Josue beruhigt sie und das Volk, indem er feststellt: Wir brauchen sie nicht zu fürchten, denn sie sind „unser Brot". Auf die Kirche in Korea angewandt, bedeutet dies, daß wir eine Form des Daseins finden müssen, in der wir uns von den Menschen gleichsam „aufessen" lassen. Bei einem Besuch in Lyon habe ich ein Wort des Gründers der Prado-Bewegung gelesen. Er umschrieb die Aufgabe des Priesters so, daß er vom Priester als einem „homme mangé" sprach.

HK: Möchten Sie dieses Bild auf die Kirche in Korea angewandt wissen?

Kim: Es ist das Idealbild, das ich von der Kirche habe, daß sie sich wirklich zum Dienst an den Menschen verpflichtet weiß und sich ganz hingibt. Natürlich weiß ich, daß dies nur manchmal gelingt. Aber ich sehe die Herausforderung, die darin liegt. Für die Kirche bedeutet das, daß sie die Entäußerung Jesu Christi in der Passion, seine Kenosis, wirklich nachlebt.

„Das Wort Gottes soll unser koreanisches Fleisch annehmen, ein koreanisches Gesicht bekommen"

HK: Würden Sie sagen, daß diese Beschreibung der Aufgabe der Kirche in Korea auch das umfaßt, was gewöhnlich mit der Inkulturation des Christentums in ein bestimmtes Land oder Kultur umschrieben wird?

Kim: Vielleicht kann man das so sehen. Für mich ist Inkulturation *die* große Herausforderung und Aufgabe der Kirche. Inkulturation darf nicht bei Vorläufigkeiten stehenbleiben, nicht bei Anpassung oder der einfachen Übernahme bestimmter koreanischer kultureller und religiöser Formen. Sie ist eine Aufgabe, die nicht schnell gelöst werden kann, sondern eine lange Zeit braucht. Das Christentum muß zunächst im koreanischen Volk inkarniert werden. Das Wort Gottes soll unser koreanisches Fleisch annehmen, ein koreanisches Gesicht bekommen. Wir Katholiken in Korea haben in den letzten Jahren die Bibel entdeckt. Das war früher nicht so. Mit tiefer Dankbarkeit kann ich feststellen, daß viele unserer Leute einen wirklichen Hunger nach dem Wort Gottes haben. Die Koreaner lesen mit koreanischer Denkweise die Heilige Schrift. Darüber ereignet sich allmählich die Inkarnation des Wortes Gottes in die Herzen der koreanischen Gläubigen. Über diesen Prozeß findet dann hoffentlich auch die Theologie langsam ihre koreanische Ausdrucksweise.

HK: Wenn ich Sie richtig verstehe, erwarten Sie die ersten Schritte in Richtung Inkulturation nicht von den Theologen, gleichsam „von oben", sondern eher vom Volk, „von unten"?

Kim: Das ist richtig. Diese Bewegung muß von unten, von der Basis, von den „grass roots" kommen. Professoren der Theologie können die Inkulturation nicht von oben dekretieren und steuern. Nur wenn das koreanische Christentum diesen Prozeß der Inkarnation durchläuft, werden die Theologieprofessoren dies aufgreifen können.

HK: Wenn in Europa und Deutschland von koreanischer Theologie die Rede ist, fällt immer das Wort von der „Minjung-Theologie" – der Theologie des einfachen Volkes – als der Form einer in Korea entstandenen eigenständigen Theologie. Haben Sie selber einen Bezug zu dieser Form einer inkulturierten Theologie? Wie würden Sie sie einschätzen?

Kim: Ich persönlich gebrauche den Ausdruck „Minjung-Theologie" sehr selten. Kürzlich wurde ich aufgefordert, einen Beitrag zu einer Festschrift anläßlich des 60. Geburtstags von Gustavo Gutiérrez zu schreiben. In diesem Beitrag habe ich auch über die Minjung-Theologie als einer Form einer koreanischen Theologie der Befreiung geschrieben. Ich selber glaube, daß die Minjung-Theologie noch nicht reif ist; sie ist noch unterwegs, sich selber zu finden. Manche dieser Bemühungen um eine Form einer eigenständigen koreanischen Theologie, wie sie die Minjung-Theologen versuchen, erscheinen mir künstlich, noch unausgegoren. Aber ich sehe durchaus, daß ein Suchen nach einer koreanischen Theologie da ist, daß es aber noch ein weiter Weg sein wird, bis es sich hier um ein ausgereiftes theologisches System handelt. Positiv sehe ich den Ansatz, daß die Theologie nicht aus der abstrakten Theorie, sondern aus der Praxis des gelebten Glaubens erwachsen soll.

HK: Ist es richtig, in der Minjung-Theologie das Bemühen koreanischer Theologen zu sehen, eine eigenständige Theologie der Befreiung zu entwickeln, die nicht einfach die Übernahme lateinamerikanischer Formen der Theologie ist?

Kim: Ich glaube, die Verhältnisse sind in Korea so verschieden, daß eine Übernahme lateinamerikanischer Theologie der Befreiung keine wirkliche Versuchung für koreanische Theologen darstellt. Es ist höchstens der allgemeine Ansatz dieser Theologie, eine Theologie von unten zu entwickeln, der von den koreanischen Theologen übernommen wird, die sich um eine eigenständige Theologie in unserem Land bemühen. Aber, wie ich sagte, es gibt da erst einige bescheidene Ansätze.

„Wir sind alle viel zu sehr mit dem Wachstum der christlichen Kirchen beschäftigt und erfahren uns als Konkurrenten"

HK: In Korea stellen die protestantischen Christen mit etwa 20% der Bevölkerung die größte christliche Gruppierung dar. Andererseits sind die Katholiken hundert Jahre länger im Lande. Wie stellt sich zur Zeit das gegenseitige Verhältnis zwischen den Konfessionen dar?

Kim: Es gibt durchaus Bemühungen auf beiden Seiten, das gegenseitige Verhältnis besser zu gestalten und sich um die ökumenischen Beziehungen stärker zu bemühen. Dies gilt wenigstens für diejenigen, die sich der Verantwortung bewußt sind, vor der koreanischen Gesellschaft ein besseres Zeugnis christlicher Gemeinsamkeiten zu geben.

HK: Gibt es z. B. einen beständigen Kontakt zwischen der koreanischen Bischofskonferenz und dem koreanischen nationalen Kirchenrat, in dem die größten protestantischen Kirchen Koreas zusammengeschlossen sind?

Kim: Es bestehen Kontakte, und es kommt zu Begegnungen, aber doch sehr unregelmäßig und eher sporadisch. Es sind eigentlich eher persönliche Kontakte, die zwischen einzelnen Christen verschiedener Konfessionen bestehen, die die ökumenische Sache voranbringen. Ich bin in den vergangenen Jahren einige Male eingeladen gewesen, vor der Vollversammlung des Nationalen Kirchenrats von Korea ein Grußwort für die katholische Kirche zu sprechen. Dies sind aber eher förmliche Kontakte, die ihren Wert besitzen, aber doch auch die Kluft deutlich machen, die zwischen uns noch besteht. Es ist schade, daß wir in Korea auf diesem Gebiet bisher nicht weitergekommen sind. Der eigentliche Grund liegt sicher darin, daß beide Seiten nicht eigentlich das Verlangen haben, die Einheit zu fördern und die Spaltung abzubauen. Wir sind alle viel zu sehr mit dem Wachstum der christlichen Kirchen beschäftigt und erfahren uns als Konkurrenten.

HK: Sie sprachen von den Kontakten zwischen der katholischen Kirche und dem nationalen Kirchenrat in Korea. Wie sieht das Verhältnis zu der Vielzahl der nicht in diesem Gremium vertretenen protestantischen Kirchen und Gemeinschaften aus?

Kim: Diese Gruppen sind in ihrer Mehrheit eher fundamentalistisch ausgerichtet und lehnen ökumenische Kontakte mit der katholischen Kirche sehr bestimmt ab. Ich möchte mit meinen Äußerungen sicher nicht bestehende Spannungen vertiefen oder an die Öffentlichkeit tragen. Aber es gibt doch eine Reihe protestantischer Pastoren in diesen Kirchen, die auch weiterhin antikatholische Polemik betreiben und damit die Beziehungen belasten. Da werden die alten Vorwürfe wieder hervorgeholt, wie z. B. daß die katholische Kirche eine „Marienkirche" sei, oder es wird gegen das Papstamt polemisiert.

HK: Es wird von über 200 verschiedenen protestantischen Kirchen und Gemeinschaften in Korea gesprochen. Handelt es sich hier um aus dem Ausland gekommene Gruppen, oder sind dies in Korea neu entstandene Gemeinschaften?

Kim: Sowohl als auch. Die meisten Gruppen gehen auf amerikanische oder australische Gründungen zurück. Aber in den letzten Jahren sind auch eine ganze Reihe christlicher Gruppen in Korea entstanden, die sich aus manchmal nicht sehr gewichtigen Gründen der Lehre oder Kirchendisziplin abgespalten haben. Es gibt eine Reihe von protestantischen Gruppen, die um eine charismatische Führungsperson, einen Prediger oder Pastor, entstanden sind. Die Form der Verkündigung erinnert eher an eine Show, die medienwirksam präsentiert wird. Theologisch sind diese Prediger oft sehr wenig ausgebildet. Aber sie finden Widerhall bei den einfachen Leuten, die einen wirklichen Durst nach religiöser Wahrheit haben und die sich durch die Art der Verkündigung angesprochen fühlen.

„Es fehlt uns an Fachleuten für den interreligiösen Dialog"

HK: Bei diesen Gruppen handelt es sich dann doch wohl weniger um Kirchen, sondern eher um eine Art Personalgemeinde, die sich um eine charismatische Person herumschart?

Kim: Es sind oft eher kleine Gruppen, oft manchmal nur ein paar hundert Leute, die eine kleinere oder auch größere Kirche errichten. Sie haben sicher am Abend das Meer der vielen roten Kreuze an den Türmen oder Dächern der Kirchen in Seoul gesehen. Es ist unvorstellbar, wieviel Kirchen es in meiner Stadt und in ganz Korea gibt. Ich glaube, so etwas gibt es nur in Korea und sonst nirgends auf der Welt.

HK: Wir haben von den innerchristlichen Beziehungen gesprochen. Gehen wir einen Schritt weiter. Wie steht es in Korea mit dem interreligiösen Dialog zwischen den Christen und den Buddhisten, der stärksten nichtchristlichen religiösen Kraft im Lande?

Kim: Auf diesem Gebiet sind wir noch sehr schwach. Ich bin zwar überzeugt, daß diese interreligiösen Kontakte notwendig sind und hergestellt werden müssen, aber es fehlt bei uns einfach an den Fachleuten, die sich dieser wichtigen Aufgabe widmen könnten. In der theologischen Ausbildung in den Priesterseminaren wird dieses Anliegen aufgegriffen. Eine Ausbildung in den Grundlehren des Buddhismus und seiner Geschichte in Korea gehört mittlerweile zum festen Lehrplan. Auch befinden sich einige Priester gegenwärtig in der Spezialausbildung, um den Buddhismus oder den Konfuzianismus tiefer zu studieren. Das Ziel ist, daß wir unsere eigene kulturelle und religiöse Vergangenheit kennen müssen, wenn wir ein in Korea inkulturiertes Christentum schaffen wollen.

HK: Sie sehen also einen direkten Bezug zwischen dem interreligiösen Dialog einerseits und dem Bemühen um die Inkulturation andererseits?

Kim: Diese Beziehung besteht tatsächlich. Als das Christentum das erste Mal nach Korea kam am Ende des 18. Jahrhunderts, waren es konfuzianistische Gelehrte, die die ersten Schritte auf eine Inkulturation in Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus und auch Buddhismus versucht haben. Diese Entwicklung ist in der Zeit der Verfolgung leider abgebrochen worden.

HK: Wird in den Augen der Koreaner das Christentum immer noch in erster Linie als fremde Religion gesehen?

Kim: Dies ist immer noch der Fall. Sicher, auch der Buddhismus und der Konfuzianismus sind nicht in Korea entstanden, sondern vor etwa tausend Jahren über oder aus China zu uns gekommen. Aber in den Augen der Koreaner sind sowohl der Buddhismus als auch der Konfuzianismus zu koreanischem Besitz geworden und werden nicht länger als fremd angesehen. Dies geht so weit, daß jeder Koreaner, ich schließe mich ein, in sich bewußt oder unbewußt den Einfluß des buddhistischen oder konfuzianistischen Welt- und Menschenbilds verspürt. In meinem eigenen Leben und Denken gibt es daher, wenn Sie so wollen, eine Art „interreligiösen Dialog". Als Koreaner Christ zu sein, ist noch nicht in gleicher Weise selbstverständlich, wie dies für das Buddhistsein oder Konfuzianer zu sein gilt. Gewisse Verhaltens- und Einstellungsweisen halten sich auch nach der Bekehrung zum Christentum durch. So wirkt sich die zentrale Stellung des Mitleids, das für den Buddhismus in unserem Land so bestimmend ist, auch auf koreanische Christen aus. Die Bedeutung der Tugenden im Konfuzianismus, der Gerechtigkeit und der Menschenliebe z. B., wie auch der Gottesidee spielen eine große Rolle für die Auffassungen koreanischer Christen.

HK: Die katholische Kirche in Korea erhält durch ihr zahlenmäßiges Wachstum immer größeres Gewicht als Ortskirche im Verhältnis zu den anderen asiatischen

Ortskirchen und im Verband der Weltkirche. Wie sehen Sie die Aufgaben der koreanischen Kirche hier?

Kim: Wir stehen in vielfältigen Beziehungen mit den anderen asiatischen Kirchen. Die meisten dieser Kontakte finden im Zusammenhang mit der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) statt. Hier arbeiten wir in den verschiedenen Gremien aktiv mit. Doch gibt es auch eine Reihe von Problemen. „Asien" ist irgendwie ein Kunstbegriff, der eine Vielfalt von Ländern, Kulturen und Religionen zusammenfaßt, die oft sehr wenig miteinander zu tun haben. Dies ist anders als in Lateinamerika oder auch Afrika, wo sich stärkere Übereinstimmungen im Welt- und Menschenbild finden, als dies in Asien der Fall ist. Am ehesten bestehen für uns Koreaner Beziehungen mit dem chinesischen, japanischen oder vietnamesischen Kulturraum. Am meisten fühlen wir uns gefühlsmäßig mit den Chinesen verbunden.

„Wir beobachten genau die Bemühungen der neuen Regierung, politische Reformen durchzuführen"

HK: Seit dem II. Vatikanischen Konzil gibt es eine Definition der Kirche, auch der Ortskirche, die die missionarische Sendung als konstitutiv für das Kirchesein ansieht. Wie sieht es mit der Aufgabe der Evangelisierung im eigenen Land und darüber hinaus für die katholische Kirche in Korea aus?

Kim: Diese Aufgabe wird von uns sehr ernst genommen. Bei der Feier des zweihundertjährigen Bestehens der koreanischen Kirche 1984 haben wir eine nationale Missionsgemeinschaft gegründet, die als Hauptziel die auswärtige Mission hat. Innerhalb der koreanischen Bischofskonferenz ist Bischof Angelo Kim von Suwon für diese Gemeinschaft zuständig. Die ersten Missionare dieser Gemeinschaft haben ihre Aufgabe in Papua/Neuguinea schon aufgenommen. Auch koreanische Schwestern sind an der auswärtigen Mission mitbeteiligt. Es gibt weiterhin eine Reihe von koreanischen Priestern, die für eine bestimmte Zeit – als „Fidei Donum"-Priester – als Missionare in anderen Ländern, z. B. in Lateinamerika, arbeiten.

HK: Das Anliegen der weltweiten Evangelisierung gehört demnach zum Selbstverständnis der koreanischen Ortskirche?

Kim: Wir stehen hier sicher noch an einem Neuanfang. Aber es kommen verschiedene Anfragen an uns. So war ich kürzlich in Frankreich zu einem Besuch. Ein französischer Bischof hat bei dieser Gelegenheit mir gegenüber sehr stark seinen Wunsch zum Ausdruck gebracht, daß wir doch einige koreanische Priester nach Frankreich schicken möchten. Das ist eine interessante Entwicklung in der Kirchen- und Missionsgeschichte. Aber ich bin mir noch nicht sicher, ob die Zeit dafür schon da ist und unsere koreanischen Priester für ein solches Apostolat hinreichend gerüstet sind. Auch aus Deutschland sind schon ähnliche Wünsche an uns herangetragen worden. Wir haben noch keine Zusagen gegeben und prüfen gegenwärtig die Möglichkeiten. Grundsätzlich finde ich es eine gute Entwicklung, da sie zwischen den Ortskirchen in Asien und Europa und anderen Kontinenten eine neue Form des gegenseitigen Nehmens und Gebens schaffen würde.

HK: Wie schätzen Sie die gegenwärtige politische Situation in Korea ein? Hat sich etwas auf dem Gebiet der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit geändert? Ist das Verhältnis zwischen Kirche und Staat entspannter geworden?

Kim: Seit der Präsidentenwahl Ende vergangenen Jahres hat sich einiges im Land geändert. Wir sind gegenwärtig in einer Haltung der Erwartung und beobachten genau die Bemühungen der neuen Regierung, politische Reformen durchzuführen. Ich persönlich sehe einige positive Entwicklungen.

HK: Angesichts der Zerstrittenheit der Kräfte der Opposition, der Kandidatur der beiden Kims für das Amt des Präsidenten hat es doch einige Enttäuschung in der Bevölkerung gegeben.

Kim: Es hat eine tiefe Enttäuschung gegeben. Denn es war einfach Unsinn, daß sich die beiden Oppositionskandidaten gegenseitig blockierten und so die Wahl von Roh Taewu ermöglichten. Eine einzigartige Gelegenheit wurde so vertan. Mir scheinen beide Kims von Machtbegierde so besessen gewesen zu sein, daß sie einfach nicht einsehen wollten, welche historische Gelegenheit sie damit aufs Spiel setzten.

„Die Kirche hat versucht, Anwalt für die Wahrung der Menschenrechte zu sein"

HK: Haben Sie, Herr Kardinal, persönlich versucht oder die Gelegenheit gehabt, die beiden Oppositionskandidaten von der Unsinnigkeit der getrennten Kandidatur abzubringen?

Kim: Ein direkter Kontakt mit den Kandidaten hat nicht bestanden. Aber durch Priester und andere Bekannte habe ich indirekt versucht, Einfluß zu nehmen. Es hat eine Reihe von Gesprächen mit den Kandidaten gegeben, sie zu einer einheitlichen Kandidatur zu bewegen. Doch ist die Entscheidung gefallen, und wir haben eine neue Regierung. Wir warten jetzt ab, was diese Regierung von ihren Versprechungen in der Lage ist einzulösen. Persönlich sehe ich einige Anzeichen für eine positive Entwicklung.

HK: Wird die kommende Wahl für die Vertretung in den verschiedenen Gremien im Land und in den Kommunen noch einmal eine Chance für die Opposition sein, ihr Gewicht zu verstärken?

Kim: Ich bin mir nicht so sicher, ob die Opposition wird gewinnen können. Viele werden wohl denken, daß die Opposition bleibend so in sich gespalten ist, daß es eigentlich nicht viel Sinn hat, für sie zu stimmen. Aus Enttäuschung werden sie dann wohl eher gar nicht wählen oder ihre Stimnme der jetzigen Regierung geben. In bestimmten Provinzen wird die Opposition wohl gewinnen können. Die Partei von Kim Daejung in der Cholla-Provinz und wohl auch in Seoul. Aber insgesamt wird wohl die Regierungspartei gewinnen.

HK: In Singapur und Malaysia haben die Regierungen im vergangenen Jahr Maßnahmen gegen kirchliche Mitarbeiter auf den Gebieten der sozialen Gerechtigkeit und der Menschenrechte ergriffen und diese kirchlichen Gruppen der marxistisch-kommunistischen Unterwanderung bezichtigt. Gibt es seitens der koreanischen Regierung ähnliche Vorwürfe oder Eingriffe oder haben sich die Dinge auch hier verändert?

Kim: Gegenwärtig nicht, aber in der Vergangeheit ist so argumentiert worden. Die fanatischen Antikommunisten in der Regierung und im Geheimdienst haben solche Vorwürfe gegen einzelne kirchliche Gruppen, Individuen und Priester erhoben. Aber dies liegt schon einige Zeit zurück. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Korea ist in der Vergangenheit sicher nicht ohne Probleme gewesen. Die Kirche hat versucht, Anwalt für die Wahrung der Menschenrechte im Land zu sein. Was die Zukunft bringt, müssen wir abwarten.

Juden und Christen 50 Jahre nach der „Reichskristallnacht"

Eine Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Unter dem Titel „Nach 50 Jahren – wie reden von Schuld, Leid und Versöhnung?" hat der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Erklärung aus Anlaß des bevorstehenden 50. Jahrestags der sogenannten „Reichskristallnacht" vom 9. November 1938 veröffentlicht. Wir dokumentieren den Wortlaut der Erklärung.

> Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.[1]

Die Zeit drängt

Im November 1988 jährt sich zum 50. Mal der Tag, der mit dem verhöhnenden Namen „Reichskristallnacht" benannt wurde. Die damaligen gewalttätigen Ausschreitungen waren eine weitere Radikalisierung der Judenverfolgung, die schließlich in der Ermordung von sechs Millionen jüdischer Männer, Frauen und Kinder endete. Die traurige Bilanz des in der Nacht vom 9. auf den 10. November 1938 von der Regierung organisierten Massenpogroms: es wurden fast 100 Juden ermordet, viele mißhandelt und über 30000 in Konzentrationslager eingesperrt. In ganz Deutschland wurden Synagogen und Friedhöfe geschändet, angezündet oder zerstört, jüdische Geschäfte und Wohnungen geplündert und demoliert.

Im Unterschied zur späteren Scho'a[2] in den Vernichtungslagern spielten sich diese Vorgänge vor aller Augen ab. Man konnte sie nicht nur, man mußte sie sehen! Darum bedrängt uns heute die Frage, wie die Menschen, vor allem die Christen, auf diese Vorgänge reagiert haben. Es gab viel Gleichgültigkeit und Gemeinheit, rohe Gewalt, systematische Ausplünderung und unverhohlene Schadenfreude, aber auch Zeichen der Empörung, des Mitgefühls und der Hilfsbereitschaft.

Es geht uns in dieser Erklärung nicht darum, über das Verhalten der damals Beteiligten ein historisches Urteil abzugeben. Die Frage, weshalb die Kirchen seinerzeit das Geschehen der Pogromnacht nicht klarer und deutlicher verurteilt haben und inwieweit dies auch daran lag, daß sich die Kirchen nicht genügend der Verbundenheit mit dem jüdischen Volk bewußt waren, ist ein eigenes Thema, das dringend der Aufarbeitung bedarf. Die Tatsache aber, daß die Kirchen sich damals so verhielten, ist eine Last, die das Verhältnis von Juden und Christen auch heute noch beeinträchtigt. Als Mitglieder des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken belastet uns besonders, daß die Bischöfe damals geschwiegen haben; denn sie allein konnten noch öffentlich sprechen. Ihre mehrfach erneuerte klare und eindeutige Absage an den NS-Rassimus[3] hätte sich hier konkretisieren lassen, obwohl und vielleicht auch gerade weil die Kirche selbst in großer Bedrängnis war. Dabei hätten einige schlichte Worte wie die des Berliner Dompropstes Bernhard Lichtenberg als deutliche Stellungnahme genügt: „Was gestern war, wissen wir. Was morgen ist, wissen wir nicht; aber was heute geschehen ist, haben wir erlebt. Draußen brennt die Synagoge. Das ist auch ein Gotteshaus."[4]

Noch heute, ein halbes Jahrhundert später, stehen wir Juden und Christen sprachlos vor der Unfaßbarkeit des Grauenvollen, das unter dem NS-Regime geschah. Juden und Christen haben weiterhin Mühe, dieses Unvermögen zu überwinden.

Unser Gesprächskreis unternahm 1979 einen notwendigen Schritt zu neuen Ufern in der christlich-jüdischen theologischen Auseinandersetzung und Zusammenarbeit, indem er die Erklärung „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs"[5] veröffentlichte. Diese war und ist weiterhin eine hilfreiche und ausreichende Grundlage für unser theologisches Gespräch, hinführend zum Dialog, dessen „eigentliche und zentrale Dimension ... die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes"[6] sein soll.

Aber zwischen Juden und Christen steht nicht nur die Theologie. Wir spüren auf je verschiedene Weise die Last der Geschichte. Die Erfahrung, daß die Zeit nicht von selber Wunden heilt, haben wir auch in unserem Gesprächskreis schmerzlich durchstehen müssen. Wir hatten geglaubt, in fünfzehn Jahren christlich-jüdischen Dialogs gelernt zu haben, wie wir miteinander denken, beten, handeln und leben können. Trotzdem wurde die harte Auseinandersetzung über den als Versöhnungsgeste gemeinten Besuch von Präsident Reagan und Bundeskanzler Kohl auf dem Soldatenfriedhof von Bitburg für uns selber wie das Aufbrechen vernarbter Wunden. Nicht bloß in der öffentlichen Diskussion, auch unter uns erhob sich eine Mauer der Mißverständnisse und Ärgernisse, die ein „wir" von Juden und Christen in Deutschland fundamental in Frage stellte. Für einige schien zeitweise gar die weitere Mitgliedschaft im Kreis nicht länger möglich. Zum Durchbruch zu einem neuen, durch das Leid geläuterten gemeinsamen Sprechen halfen uns der persönliche Austausch und das theologische Gespräch in unserem Kreis, die Rede unseres derzeitigen Bundespräsidenten zum 8. Mai 1985 und unsere Begegnung mit dem amerikanischen Judentum im März 1986 in New York.

In den letzten drei Jahren erkannten wir Christen erneut, daß es eigentlich ein Wunder ist, wenn ein Jude nach allem, was seinem Volk und seinen Verwandten und Bekannten an Leid und Unrecht angetan worden ist, eine ihm entgegengestreckte Hand ergreifen kann. Obwohl viele Juden sogar als erste ihre Hand zur Aussöhnung ausstreckten, müssen andere noch lernen, diesen Schritt zu tun und zu begreifen, daß Aussöhnung nicht Verrat an den Toten bedeutet. Wir Christen müssen allerdings auch lernen, daß wir nur um Aussöhnung, nicht um Vergebung bitten können und nur bitten, nicht fordern können. Fühlt sich ein Jude nicht oder noch nicht imstande, unserer Bitte zu entsprechen, gibt es keinen Grund, ihn zu drängen, auch nicht durch gut gemeinte „bloße Erwartungen". Diese Ungleichzeitigkeit gilt es auszuhalten.

Auf jeden Fall ist es falsch zu glauben, daß die Zeit heilt. Die meisten Wunden vernarben zwar, schmerzen aber weiterhin, doch „die Scho'a (ist) eine tiefe Wunde, die immer noch blutet".[7] Man darf aber deshalb nicht die Zeit ungenutzt verstreichen lassen; denn je später man beginnt, desto schwerer ist es, die Situation zu erkennen und daraus die richtigen Schlüsse zu ziehen.

Aus diesen Erfahrungen heraus haben wir erkannt: Unser Arbeitspapier von 1979 muß erweitert, die deutlicher hervortretende Frage gerade auch der Nachkriegsgeneration nach der Art und dem Grad unserer Verantwortung muß aufgenommen werden, um eine Grundlage der Begegnung von deutschen Katholiken und Juden zu werden. Wir müssen auch mehr als vierzig Jahre nach Ende des Zweiten Weltkrieges weiter an den Grundlagen unserer Begegnung arbeiten und lernen, gemeinsam fragen zu können: „Wie reden von Schuld, Leid und Versöhnung?" Deshalb hat der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken 50 Jahre nach der Reichspogromnacht diese theologische Überlegung unter dem Titel „Nach 50 Jahren: Wie reden von Schuld, Leid und Versöhnung?" erarbeitet.

Juden und Christen stellen sich einer Frage

Wir Juden und Christen kennen ein gemeinsames Zeugnis, das im Ruf Gottes begründet ist; wir sind „Verwalter und Zeugen einer Ethik, die von den zehn Geboten gekennzeichnet ist, in deren Befolgung der Mensch seine Wahrheit und Freiheit findet".[8] Dieses Zeugnis ist für die Zukunft der Welt von Bedeutung, und darum tragen wir eine gemeinsame Verantwortung. „Eine gemeinsame Besinnung und Zusammenarbeit in diesem Bereich zu fördern, ist eines der großen Gebote der Stunde."[9] Doch die Lasten der Vergangenheit stellen sich uns immer wieder in den Weg, wenn wir unsere Zukunftsaufgaben angehen wollen. Man kann sich eben nicht mit der Zukunft beschäftigen und dabei das Vergangene ignorieren. Denn das Geschehene ist die Grundlage, von der wir ausgehen müssen; „wer ... vor der Vergangenheit die Augen verschließt, wird blind für die Gegenwart."[10]

Und wenn Christen, insbesondere Christen in Deutschland, mit Juden nur von der Zukunft reden wollen, nähren sie – oft unbewußt und ungewollt – bei ihren Gesprächspartnern den Verdacht, es gehe ihnen vor allem um die Bestätigung eines Schlußstriches unter die Vergangenheit, um „Entlastung" und nicht darum, sich dem jüdischen Volk durch Solidarität, Verständnis und Sorge in Umkehr zu nähern. Gerade dadurch aber stehen die Lasten der Vergangenheit unausgesprochen und desto lähmender weiterhin zwischen uns. Wenn die Vergangenheit ausgeklammert bleibt, gibt es nur Entfremdung und keine Aussöhnung. Es gehört eben leider auch zum Fluch des Bösen, daß der, dem Unrecht geschehen ist, oft als bleibender Vorwurf empfunden (und beanstandet) wird. Der Entschluß, unsere Augen vor der Vergangenheit nicht zu verschließen, muß aufrichtig aus unserem eigenen Herzen kommen, eigenem Bedürfnis entspringen: „Die praktische Redlichkeit unseres Erneuerungswillens hängt auch von dem Eingeständnis von Schuld und an der Bereitschaft, aus dieser Schuldgeschichte unseres Landes und auch unserer Kirche schmerzlich zu lernen."[11] Wir müssen an uns arbeiten, um dazu fähig zu sein.

Die Weigerung, aus der Schuldgeschichte zu lernen, wie auch das Ablehnen von Betroffenheit ist Verdrängung; denn keiner von uns kann nicht betroffen sein. Zu tief sind wir in Schuld und Leid mit allen ihren Auswirkungen verstrickt. Gerade dieser Schuldgeschichte müssen wir uns aber stellen, indem wir die Schuld auch konkret benennen; sonst besteht leicht die Gefahr, daß wir uns hinter einer allgemeinen Schuldanerkennung anonym verbergen.

Es gibt nämlich Schuld und Schuld, entdeckt und verborgen, eingestanden oder geleugnet. Es gibt die Schuld, etwas Böses getan, und die, etwas Gutes nicht getan zu haben, die Schuld der unmenschlichen Tat und die der Verweigerung von Mitmenschlichkeit. Es gibt Hilfestellung und unterlassene Hilfeleistung, Mitschreien und Schweigen.

Ähnlich vielschichtig wie die Schuld ist aber auch das Leid, das physische wie das psychische. Es gibt das Leiden derer, die nicht entkamen, und das derer, die jemanden zurückließen; das Leid derer, die ohnmächtig zuschauen mußten, und das derer, die als Nachgeborene mitleiden. Es gibt auch das Leid derer, die sich schuldig erkennen und ein Verlangen nach Verzeihen und Versöhnung haben, wie auch das derer, die verzeihen möchten, aber nicht können.

Aus der Schuldgeschichte lernen heißt: Trauer zulassen und tragen. Es ist eine gemeinsame Trauer über das, was mit uns geschehen ist, über unsere Schuld, über unser Leid. Wir trauern um die Menschen und um die Gemeinden, die ermordet und vernichtet wurden, um die jüdische Kultur in Deutschland und sonst in Europa, die zerstört wurde, und um den Glauben an den Mitmenschen, der vor allem uns Juden fast genommen wurde.

Was uns Christen vor allem bedrückt, ist jedoch die Wahrnehmung der Verwüstung, die frühere Schuld den Juden gegenüber zwischen unseren Gemeinschaften angerichtet hat. Sie kommt vom Bösen und führt, wenn sie nicht angegangen wird, zu wei-

terem Bösen. Ihre Überwindung bleibt eine Aufgabe aller in unterschiedlicher Weise Betroffenen: der unmittelbar Schuldigen, wenn sie überhaupt noch leben, der damaligen Zeitgenossen, die ihre Verstrickung in das furchtbare Geschehen als Hypothek mit sich tragen, auch wenn sie persönlich kein Verbrechen begangen haben, und derer, die damals überhaupt noch nicht lebten oder Kinder waren und denen dennoch zugemutet wird, eine Haftung für etwas zu übernehmen, das sie selbst nicht getan haben.[12] Denn auch von ihnen erhoffen wir, daß sie den Berg von Entfremdung und Feindschaft abtragen helfen, der sich zwischen uns aufgetürmt hat.

Umkehr und Buße bei Juden und Christen

Unser Gesprächskreis ist daher ständig mit der Frage konfrontiert: „Wie ist es möglich, Schuld und Leid vor Gott zu tragen, statt sie zu verdrängen oder zu fixieren?" Aus unserem Glauben heraus gewinnen wir die Hoffnung, daß dies möglich ist. Denn wir vertrauen auf Gott, der die Macht hat, zu vergeben und Unrecht zu überwinden, der vom Menschen die Umkehr nicht nur fordert, sondern sie ihm auch anbietet: „Wenn wir als Sünder unser Heil bei Gott suchen, ist sein Ruf zur Umkehr in uns bereits wirksam. ... Buße ist ... der uns Sündern eröffnete Weg in die Freude und Freiheit der Kinder Gottes."[13] Unsere gemeinsamen Gespräche über den Umgang mit Leid und Schuld zeigten, daß sich unsere Gemeinsamkeit nicht auf die biblischen Grundlagen beschränkte. Wir erfuhren, daß auch die Bußordnungen, wie sie gegenwärtig unsere jeweiligen Traditionen auslegen, uns zusammenbringen.

Wir haben uns um das bemüht, was wir gemeinsam sagen können. Wir entdeckten, daß jüdisches Sprechen von Schuld, Leid und Vergebung unverkürzt auch von Christen bejaht und mitvollzogen werden kann, ohne daß ihnen etwas fehlte. Wir Christen ignorieren dabei nicht, daß wir nur durch Christus und in der durch ihn geschenkten Gemeinschaft mit Gott Umkehr und Erneuerung finden. Dennoch kennen wir Christen keine andere Art und kein anderes Maß des Verzeihens und der Aussöhnung, des Duldens und der Tapferkeit als die Juden. Auch war es nicht unsere Aufgabe, Unterscheidungslehren zu diskutieren. Unser Ziel ist die Aussöhnung in der Begegnung. So hinderte uns unsere Verwurzelung in Jesus Christus gerade beim Bedenken von Schuld, Umkehr und Versöhnung nicht, die Gemeinsamkeit mit den jüdischen Gesprächspartnern von der Wurzel her als tiefe Übereinstimmung in der Sache selbst zu erfassen. Diese sehen wir als eine tragfähige Brücke zu wirklicher Begegnung an. So hoffen wir, einen Beitrag für die vom Papst als wichtigste Dimension gekennzeichnete Ebene des Gesprächs leisten zu können.[14]

Diese Übereinstimmung veranlaßte uns allerdings dann dazu, unsere individuell angelegten „Bußordnungen" weiterzudenken angesichts der geschichtlichen und gesellschaftlichen Dimensionen, die Schuld und Leid unter der Hitlerdiktatur zwischen uns angenommen haben. Denn gerade die Tatsache, daß die verschiedenen religiösen Traditionen im Vertrauen auf das Entgegenkommen Gottes innerlich übereinstimmen, gab und gibt uns Kraft und Hoffnung. Denn nur dieses Entgegenkommen macht Umkehr möglich, eine Umkehr allerdings, die mehr ist als ein Wunschbild und die vom Menschen verlangt, daß er sich mit aller Kraft bemüht, wirklich diesem Ziel entgegenzustreben.

Da wir so zu der Überzeugung gelangten, daß wesentliche Elemente und Prinzipien unserer unterschiedlichen Traditionen uns erkennen lassen können, was wir zu tun haben und bezeugen sollen, wird im folgenden der Versuch gemacht, aus der katholischen Bußordnung[15] und den jüdischen „Gesetzen der Umkehr" (Hilchot T'schuwa)[16], die aus unserem je spezifischen Verständnis der biblischen Botschaft erwuchsen, Ansätze zu entwickeln, die uns den Weg zur Aussöhnung zwischen Juden und Christen weisen können.

Traditionelle Lehren und neue Dimension der Frage

Bußordnung und Hilchot T'schuwa sind darauf angelegt, dem Menschen zur Einsicht in das verübte Unrecht, bei der Verarbeitung seiner Schuld und bei der Überwindung seiner Entfremdung von Gott zu helfen. Es geht nun darum, die wesentlichen Elemente und Prinzipien unserer unterschiedlichen Traditionen zu erkennen, die für uns in der uns heute bewegenden Problematik gültig und von Bedeutung sind.

Allerdings sind unsere theologischen Lehren angesichts der Einzigartigkeit des Geschehens der Scho'a überfordert. Unsere herkömmlichen theologischen Begriffe greifen hier nicht mehr, zum einen aufgrund der Unvorstellbarkeit des Geschehens, zum anderen, weil es nicht nur um Überwindung von Schuld geht, die den einzelnen im Verhältnis zu *seiner* Gemeinschaft betrifft, sondern auch um die Feindschaft, die *zwischen* Gemeinschaften entstanden ist. Doch Bußordnung und Hilchot T'schuwa konzentrieren sich eher auf die individuelle Schuld des einzelnen. Man sagt zwar zu Recht, Schuld ist „wie Unschuld, nicht kollektiv, sondern persönlich"[17], aber die bösen Taten einzelner hinterlassen oft tiefe Spuren im Leben ihrer Gemeinschaft, deren Mitglied sie sind oder für die sie gar handeln. Wir können uns nicht einerseits zu einer Gemeinschaft bekennen, uns andererseits aber der Mitverantwortung für das entziehen, was im Namen der Gemeinschaft getan oder unterlassen worden ist, indem wir uns auf die eigene Unschuld berufen.

Wer sich gegen seinen Mitmenschen vergeht, vergeht sich dabei auch gegen Gott und entfremdet sich von ihm. Die Rückkehr zu Gott kann dann nicht unabhängig von der Hinkehr zum beleidigten, geschädigten oder geschändeten Mitmenschen geschehen. Denn: „Sünden des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag, Sünden des Menschen gegen seinen Mitmenschen sühnt der Versöhnungstag nicht, bis man dessen Verzeihung erlangt hat"[18] – ähnlich auch die Weisung Jesu: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe."[19]

Der Sünder vergeht sich aber auch gegen die Gemeinschaft, deren Teil er ist, entfremdet sich von ihr. Daß die „Sünde, durch die sich der einzelne gegen Gott verfehlt, (...) immer auch eine Verfehlung gegen die kirchliche Gemeinschaft (ist), die darunter leidet"[20], bezieht sich nicht nur auf die Sünden gegen Gott im engeren Sinn; denn auch Verfehlungen gegen den Nächsten sind Sünden gegen Gott. Die Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft soll dem Umkehrenden dann die Zuversicht geben, auch von Gott wieder aufgenommen zu sein. Doch gilt auch dies zunächst wieder für den *Einzelsünder,* der von *seiner* Gemeinschaft wieder akzeptiert wird. Wir stehen aber vor dem Vergehen einer Gemeinschaft gegen eine andere, deren eine, die jüdische, gerade Hoffnung geschöpft hatte, nach früheren Verfolgungen und Herabsetzungen nun endlich geachtet und allmählich angenommen zu werden. Innerhalb dieses Gegenübers von Gemeinschaft zu Gemeinschaft liegen die Unrechtstaten von einzelnen gegenüber einzelnen. Doch „wir alle, ob schuldig oder nicht, ob alt oder jung, müssen die Vergangenheit annehmen, ... sind von ihren Folgen betroffen und für sie in Haftung genommen".[21]

Um das Böse in der Gemeinschaft zu überwinden, braucht es also nicht nur das Bewußtsein der „Kollektivscham",[22] sondern auch die Bereitschaft, sich in „Haftung"[23] nehmen zu lassen, das mitzutragen, was der Gemeinschaft anlastet. Heißt es doch auch: „Überdies tun die Menschen oft gemeinsam Unrecht. Sie helfen einander aber auch, wenn sie Buße tun."[24] Im Guten wie im Bösen ist man von den Taten und dem Verhalten seiner Gemeinschaft mit betroffen. Dies gilt nicht nur für die Generation der „dabei Gewesenen", sondern für alle, für die die Scho'a Bestandteil ihrer Geschichte ist. Deshalb reden wir alle als Befangene und Mitbetroffene, können und dürfen wir nur als solche reden und tun dies in der Hoffnung, daß „die Buße immer auch zur Versöhnung mit den Brüdern führt, denen die Sünde schadet".[25]

Vor der *vollendeten* Versöhnung mit und der Rückkehr zu Gott steht das Verzeihen desjenigen, an dem man sich vergangen hat – nicht aber vor dem *Beginn* des Versöhnungsprozesses, der wiederum Vorbedingung zum Verzeihen ist. Es gibt keine Umkehr zu Gott ohne Hinkehr aus ganzem Herzen zu dem Menschen, an dem man gefehlt hat. Von ihm müssen wir Verzeihen erlangen, können es jedoch nicht verlangen. Das große Problem aber ist: Bei Vergehen zwischen einzelnen Menschen gilt, daß wir eigentlich nur das Leid verzeihen können, das *uns* zugefügt wurde, und in dem Ausmaß, in dem es *uns* geschah; und andererseits gilt auch, daß wir eigentlich für uns nur für die Taten und Unterlassungen um Verzeihung bitten können, deren wir, und in dem Ausmaß, in dem wir ihrer schuldig wurden.

Ein Mensch kann nur das Vergehen und das Leid verzeihen, das ihm zugefügt wurde; ebenso kann der einzelne nur für die Schuld um Verzeihen bitten, die er selbst begangen hat. Dies hat eine besondere Bedeutung in unserer Situation, in der Präsident Herzog mit Recht sagte: „Nur die Toten haben das Recht zu verzeihen, und den Lebenden ist nicht erlaubt zu vergessen."[26] Dies ist keine Absage an Versöhnungspflicht und -bereitschaft, sondern Ausdruck einer großen Bewußtheit und Reife: Die Überlebenden und Nachgeborenen der Ermordeten von Auschwitz haben keine Befugnis, für die Toten zu sprechen. Martin Bubers Ausspruch: „Was bin ich, daß ich mich vermessen könnte, hier zu vergeben?"[27] drückt weder Rachsucht noch Unversöhnlichkeit aus, sondern tiefen Respekt vor den Toten, nicht Verweigerung und Vergebung und Verzeihen, sondern Zurückweisung einer Anmaßung. Dieses jüdische Zeugnis kann bei Christen ein neues Nachdenken über ihr Vergebungsverständnis hervorrufen.

So hilfreich also die überlieferten Lehren über Umkehr und Buße auch für die Versöhnung von Juden und Christen sein mögen, wenn wir sie für die Überwindung von Unrecht anwenden wollen, für das eine Gemeinschaft als ganze Verantwortung übernehmen muß gegenüber einer Gemeinschaft, der als ganzer Unrecht getan wurde, kommen wir nicht umhin festzustellen, daß die traditionellen Verhaltensweisen tiefer und neu bedacht werden müssen. Gerade in diesem Punkt ist noch viel theologische Reflexion nötig.

Schritte der Umkehr

Die Stationen des Versöhnungsprozesses mit Gott sind die Reue, das Eingeständnis von Schuld und Verantwortung, der Versuch der Gutmachung, der Bitte um Verzeihung und der Aussöhnung mit dem Geschädigten: „Man muß ihn besänftigen und in ihn dringen, daß er verzeihe ..., (doch) darf der Mensch nicht hartnäckig sein, indem er sich nicht besänftigen lassen will ... Wird man um Verzeihung gebeten, so gewähre man sie gern und aus vollem Herzen."[28] Das Bitten um und das Gewähren von Verzeihen muß aufrichtig, „aus vollem Herzen", geschehen. Wir alle, Juden und Christen, müssen an uns arbeiten, um dies tun zu können. Vorschnelles, leichtfertiges und im Grunde unaufrichtiges „Verzeihen" führt nicht zur Aussöhnung, sondern nur zur Verdrängung bei allen und zum Schaden für alle Beteiligten. Vor allem aber gilt für unsere zwischenmenschlichen Beziehungen: „Keiner kann für Gott sprechen, keiner kann für andere sprechen. Es gehört zu den Erfahrungen fast eines jeden Juden in Deutschland, daß viele zu ihm kommen und um Vergebung bitten. Was kann er sagen? Darf er für die sechs Millionen Toten sprechen? Darf er für die Sinti-Roma, für die Homosexuellen sprechen? Darf er sogar für das Judentum sprechen, für die Judenheit, die in aller Welt zerstreut lebt, und darf er sagen: ‚Dir ist jetzt vergeben!' Nein."[29]

„Wenn er Schuld auf sich geladen hat, so bekenne er sich zu dem, worin er gesündigt hat."[30] Vor der Bitte um Verzeihen muß das Anerkennen der Schuld stehen, nicht nur als Lippenbekenntnis, sondern als artikulierte Aufsichnahme „man muß ein Sündenbekenntnis in Worten ablegen und die Dinge aussprechen, die man im Herzen beschlossen hat"[31]; denn „durch das Bekenntnis steht der Mensch zu seiner sündigen Vergangenheit, er übernimmt die Verantwortung dafür."[32] Doch hat zwar einerseits „das Bekenntnis der Schuld (...) schon rein menschlich betrachtet eine befreiende und versöhnende Wirkung (...) und zugleich öffnet (der Bekennende) sich neu für Gott und die Gemeinschaft der Kirche, um so neue Zukunft zu gewinnen"[33], andererseits reicht aber ein passives Aufsichnehmen der Schuld für den Verarbeitungs- und Versöhnungsprozeß nicht aus. Notwendig sind vielmehr ein aktives Eindringen in die Vergangenheit, nicht apologetische, sondern wahrheitssuchende Ursachenforschung und die Bereitschaft, die eigene bzw. die Schuld vorangegangener Generationen im Licht der neuen Erkenntnis neu zu formulieren. Wir müssen an unserer Schuld (wie auch an unserem Leid und unserer Trauer) *arbeiten*, und das heißt vor allem, geduldig alles zu erforschen, was zu unserem Zustand geführt hat.

„Nach meiner Umkehr bereute ich ..."[34] Der Mensch wird durch die Umkehr zu Gott verändert; denn er kann ja nur umkehren, wenn er sich seiner Entfernung von Gott bewußt wird und seiner Schuld, die sie herbeiführte. Die Umkehr führt zur Reue und die Reue zur Umkehr, und in diesem wechselseitigen Versöhnungsprozeß nähern wir uns wieder Gott. Auf Gottes Versöhnungswillen dürfen und müssen wir uns verlassen. Aber gerade weil wir von Gott eine vollendete Versöhnung erhoffen, kann für uns selbst der Vorgang der Versöhnung nie abgeschlossen sein. Versöhnung kann nicht zum ‚Besitz' werden, über den wir verfügen können. Je mehr wir das Geschenk der Versöhnung erfahren, um so tiefer begreifen wir, daß sie uns nicht *zusteht*. Dies gilt für die *Versöhnung mit Gott* und für die *Aussöhnung mit den Mitmenschen*. Weil nun auch der Weg der Umkehr wechselseitige Abhängigkeiten kennt, können wir zwar Versöhnung an einem konkreten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt vollgültig erfahren und müssen dennoch gleichzeitig und fürderhin sie erneut erbitten und um sie ringen. Daraus ergibt sich auch, daß dieser Vorgang sicher nicht möglich ist, wenn man ihn nur sucht, um sich von einem bedrückenden Schuldgefühl lossprechen zu lassen.

Die Umkehr zu Gott steht in wechselseitiger Abhängigkeit mit der Hinwendung zum Geschädigten. Der Versuch der Gutmachung darf keine Leistung sein, die man als unangenehme Last hinter sich bringen will. Er muß aus der Reue entspringen, darf nicht nur Mittel zum Erreichen des Verzeihens sein, wird durch dieses nicht hinfällig und ist zeitlich nicht limitierbar. Die Ge-

nugtuung ist innerlich mit dem Bußvorgang selbst verbunden, ist dessen „konkrete Verwirklichung“ [35] – und wenn auch nicht „wiedergutgemacht“ werden kann mit menschlichen Mitteln, so kann doch in der Gegenwart „gelindert“ und in der Zukunft „bessergemacht“ werden, um so zumindest den „Fluch der bösen Tat“ zu brechen. [36]

Auch das menschliche Verzeihen und die Aussöhnung stehen also in wechselseitiger Abhängigkeit zum Versöhnungsprozeß mit Gott. Es setzt die Bereitschaft voraus, aufeinander zuzugehen und somit auch zu versuchen, dem göttlichen Vorbild zu entsprechen.

Beide müssen aufeinander zugehen, beide müssen wieder zueinander finden können. Dazu müssen wir Juden den Glauben an unsere christlichen Mitmenschen wiederfinden. Uns dies zu ermöglichen, ist wiederum Teil der Gutmachung, wie es Teil der Schuld ist, daß man vielen von uns diesen Glauben nahm; denn der „Holocaust ... hat das Bewußtsein gemeinsamen Menschentums zwischen Juden und Nichtjuden beinahe zerstört.“ [37] Nicht nur Christen, auch Juden müssen lernen, dem anderen die Hand zu geben und auch nur zaghaft dargebotene Hände zu ergreifen, ist doch die Aussöhnung „von Juden und Nichtjuden für das jüdische Volk eine geistiggeistliche Lebensnotwendigkeit“ [38]; denn: „Zwei Völker, beide mit einem Schicksal, können auf die Dauer nicht einander den Rücken kehren und aneinander vorbeigehen. Für die Menschheit kann es etwas bedeuten, wenn dieser Friede ehrlich, und das heißt auch: ohne Vergeßlichkeit, betrachtet und vorbereitet, und so Gott will, schließlich geschlossen wird.“ [39]

„... Es gibt Gesetzesübertretungen, die gleich Sühne finden, und andere, die erst nach einiger Zeit gesühnt werden können ...“ [40] Die Länge des Versöhnungsprozesses hängt nicht nur von der Aufrichtigkeit und Dringlichkeit des Versöhnungssuchenden und von der Bereitschaft und Fähigkeit des Verzeihenden ab, sondern auch von der Natur und der Schwere der Sünde. „Das Bußwerk und das Maß der Genugtuung müssen jedem einzelnen so entsprechen, daß er die Ordnung dort wiederherstellt, wo er sie gestört hat, und für seine Krankheit die angemessene Medizin erhält.“ [41]

Was wir tun müssen

Weder die Zeit noch das Vergessen heilt unsere Wunden. Durch Verschweigen kommen wir uns nicht näher. Die Schuld des einen und die Trauer des anderen brechen dann nur immer wieder neu als Verdrängtes hervor und sind nicht überwunden; „Versöhnung (kann es) ohne Erinnerung gar nicht geben.“ [42] Doch die Schuld darf nicht nur nicht vergessen, es müssen auch Konsequenzen aus ihr gezogen werden. Schließlich ist mit dem Untergang des verbrecherischen NS-Regimes die Gefahr einer Wiederholdung (wo und von wem auch immer) nicht gebannt. Der Abgrund, aus dem die Sünde kam, ist weiterhin vorhanden. Daher müssen wir in diesen Bereichen besonders achtsam und empfindsam sein.

Das Gebot, sich zu erinnern und nicht zu vergessen, bedeutet keineswegs die Aufforderung zur Feindschaft. Ebenso ist die Bereitschaft zum ehrlichen Verzeihen und zur Aussöhnung kein Verrat am Andenken der Ermordeten. Doch da das Unrecht, das den Toten widerfuhr, vom Menschen unabgeltbar ist, darf dieses menschliche Leid nicht einem „natürlichen“ Vergessensprozeß anheimfallen: „Vergessen wäre Verrat: Wenn wir überlebt haben, um die Toten zu verraten, wäre es besser, wir hätten nicht überlebt.“ [43]

Heilung unserer Wunden kann es nur geben, wenn den *ersten Schritten aufeinander zu* viele *Schritte miteinander* folgen können, miteinander im Prozeß der Trauerarbeit und der Versöhnung und damit dann auch ausgesöhnt in die Zukunft. Heilung kann es erst geben, wenn wir gemeinsam auf das Reich Gottes warten, dafür arbeiten und so „dem Herrn Schulter an Schulter dienen“. [44] Der Wille dazu ist sowohl Zeichen der Hoffnung und der Zuversicht als auch Ausdruck unseres Vertrauens in einen vergebenden Gott, der auch geschehenes Unrecht wenden kann. Doch die Versöhnung mit Gott ist ein Geschehen, das nicht die Glieder einer Gemeinschaft zum Abschluß bringen können. Deshalb dürfen wir Menschen auch kein abschließendes Urteil fällen, wie ja auch jedes Begehren eines Schlußstrichs im Widerspruch zu der Aufnahme wirklich vertrauensvoller Beziehungen steht.

Anmerkungen

[1] So als Spruch jüdischer Weisheit zitiert in der Ansprache zum 40. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges, die Bundespräsident Richard von Weizsäcker am 8. Mai 1985 hielt; veröffentlicht in: Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung 52 (1985), S. 443–446. Der Spruch steht auch über der Gedenkstätte Jad waShem in Jerusalem, dort ist er dem Baal Schem Tow (ca. 1700–1760) zugeschrieben. [2] Scho'a von der etymologischen Wurzel שאה = *vernichten, verwüsten* abgeleitet, ist der hebräische Ausdruck für die Ermordung von sechs Millionen Juden. Das Wort ist sachgerechter als Holocaust (biblisch: Ganzopfer). [3] Die von deutschen Bischöfen angeregte und mitgestaltete und am 21. März 1937 von allen Kanzeln verlesene Enzyklika „Mit brennender Sorge“ betonte die Unvereinbarkeit von kirchlicher Glaubens- und nationalsozialistischer Rassenlehre; am 13. April 1938 rief der Vatikan alle katholischen Universitäten und theologischen Fakultäten zur Bekämpfung der NS-Rassenideologie auf; im August 1938 verabschiedete die Fuldaer Bischofskonferenz einen Hirtenbrief an den Klerus „über religiös-sittliche Irrtümer in der Rassenlehre“. [4] Hans-Georg Mann, Bernhard Lichtenberg (1875–1943), in: Wolfgang Knauft (Hrsg.), Miterbauer des Bistums Berlin. 50 Jahre Geschichte in Charakterbildern, Berlin 1979, S. 72. [5] In: Berichte und Dokumente 39. Hrsg. vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn 1979, S. 6–19. [6] Papst Johannes Paul II. in Mainz bei seiner Begegnung mit Vertretern der deutschen Juden 1980, in: K. L. Richter, Die katholische Kirche und das Judentum 1945–1982, S. 152f. [7] In: Osservatore Romano, 25.6.87, S. 1. [8] Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache anläßlich seines Besuches in der Synagoge von Rom am 13.4.1986, in: Freiburger Rundbrief 37/38 (1985/86), S. 5. [9] Ebenda. [10] R. v. Weizsäcker, a.a.O., S. 443. [11] Beschluß „Unsere Hoffnung“ IV,2, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland; Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg 1976, S. 108. [12] „(Es) bleibt die Last der Geschichte – es bleibt die gemeinsame Verantwortung für unsere Vergangenheit. An sie werden wir in diesen Tagen oft unfreiwillig erinnert. Wir sollten aber auch aus eigenem Entschluß an sie denken. Nicht in selbstquälerischer Leidenschaft, zu der die Deutschen nur allzu leicht neigen; wohl aber in redlicher, nüchterner Besinnung. Hier liegt auch unsere Aufgabe als Christen.“ Hans Maier, in: Der 8. Mai 1945 und die deutschen Katholiken, hrsg. vom Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Kevelaer 1985, S. 21. [13] Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer ... Sakramentenpastoral C 3, S. 261. [14] Vgl. Papst Johannes Paul II. in Mainz, a.a.O., S. 152. [15] Vgl. die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Freiburg u.a. 1974; wenngleich erst im Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils verfaßt, ist dieser Ritus nicht eine Ablösung, sondern eine konsequente Weiterentwicklung der traditionellen Bußordnung. Siehe auch Synodenbeschluß „Sakramentenpastoral“ C sowie: Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u.a. 1985, S. 363–372. [16] Die traditionellen jüdischen Lehren über Reue, Buße und Umkehr sind u.a. von Maimonides (1135–1204) unter dem Namen תשובה הלבות (Gesetz der Umkehr) in seiner Mischne Tora gesammelt worden. Seine Zusammenstellung ist bis heute maßgeblich. [17] R. v. Weizsäcker, a.a.O., S. 443. [18] Mischna. Yoma VIII.9. In etwa gilt das auch für „Die Feier der Buße ... Pastorale Einführung Nr. 18, S. 19“: Das Bußwerk „kann in Gebet, in Selbstverleugnung, vor allem aber im Dienst am Nächsten bestehen, damit der soziale Aspekt von Sünde und Vergebung sichtbar werde“. [19] Mt 5,23f. [20] Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer, Sakramentenpastoral C 2, S. 260. [21] R. v. Weizsäcker, a.a.O., S. 443. [22] Theodor Heuss: „Mut zur Liebe“. Ansprache am 7.12.1949, in: Theodor Heuss, An und über Juden, Düsseldorf/Wien 1964, S. 122f. [23] R. v. Weizsäcker, a.a.O., S. 443. [24] Die Feier der Buße ... Pastorale Einführung Nr. 5, S. 12. [25] Ebenda. [26] Präsident Chaim Herzog am 6.4.1987 in Bergen Belsen. [27] 1953 in der Paulskirche bei der Entgegen-

nahme des Friedenspreises, zit. in: Albert H. Friedlander, Begegnung nach 40 Jahren, in: Der Monat, 297 (1986) S. 16. [28] Maimonides, Hilchot T'schuwa 2:9/10. Siehe auch die Antwort Jesu auf die Frage des Petrus, wie oft man seinem Bruder vergeben müsse: „Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal!" Mt 18,22. [29] A. H. Friedlander, a. a. O., S. 28. [30] Leviticus 5,5, s. a. Numeri 5,6–7. [31] Maimonides, a. a. O., 2:2. [32] Katholischer Erwachsenenkatechismus, a. a. O., S. 370. [33] Ebenda. [34] Jeremias 31,18 bzw. 19. [35] Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer ..., Sakramentenpastoral C 7, S. 265. [36] Vgl. Ernst Simon, Das Zeugnis des Judentums, Berlin 1980, zitiert nach A. H. Friedlander, a. a. O., S. 23: „Das neue Deutschland kann seine jüngste Vergangenheit nur ‚aufarbeiten' oder ‚bewältigen', wie immer der Ausdruck lautet, wenn es zu einem Werke echter Umkehr bereit ist. Umkehr bedeutet, die Folgen der bösen Tat soweit wie möglich ungeschehen zu machen. Kein Toter wird durch die Umkehr erweckt, aber sie kann dazu beitragen, neue Morde und Kriege zu verhindern." [37] Michael Wyschogrod in: Breuning/Heinz (Hrsg.), Damit die Erde menschlich bleibt, Freiburg 1985, S. 81. [38] Ebenda, S. 83. [39] Leo Baeck, zitiert nach A. H. Friedlander, der dazu bemerkt: „Martin Buber und Leo Baeck ... zeigten uns einen Weg vor über 30 Jahren. Es war zu früh: und der Weg ist noch immer nicht beschritten worden." Friedlander a. a. O., S. 18f. [40] Maimonides, a. a. O., 1:4. [41] Die Feier der Buße ... Pastorale Einführung Nr. 6, S. 14. [42] R. v. Weizsäcker, a. a. O., S. 443. [43] Elie Wiesel, Les Six Jours de la Destruction (noch nicht erschienen). [44] Zefanja 3,9.

Humanae vitae und die Österreichische Bischofskonferenz

Die Erklärung vom 29. März 1988 und die Mariatroster Erklärung von 1968

Auf ihrer letzten Vollversammlung (vgl. ds. Heft, S. 253) haben die österreichischen Bischöfe nochmals eine eigene Erklärung zur Empfängnisverhütung abgegeben. Die Erklärung erfolgte im Vorfeld des Papstbesuches im kommenden Juni und versucht Antwort zu geben auf das, was der Papst beim letzten Ad-limina-Besuch der Bischöfe in Rom angemahnt hatte (vgl. HK, August 1987, 375ff.). Wohl keine Bischofskonferenz hat sich so bemüht, in dieser moraltheologischen Frage den päpstlichen Weisungen und der Gewissenssituation der Gläubigen zugleich gerecht zu werden. Es sieht aber so aus, daß auch mit der Erklärung von 1988 noch nicht der Mühe genug aufgewandt ist. Man vergleiche dazu nur einen Kommentar von Weihbischof Krenn in der Wiener Kirchenzeitung vom 24. April, in der Krenn die jetzige Erklärung auf Widerruf wesentlicher Punkte der Mariatroster-Erklärung festzulegen versuchte.

Die Erklärung vom 29. März 1988

1. Die Bischöfe Österreichs erwarten in Freude gemeinsam mit den Gläubigen den Besuch von Papst Johannes Paul II. im Juni 1988. Von diesem Besuch erhoffen sie eine Bestärkung des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft in Österreich und darüber hinaus.
Im vergangenen Jahr haben die Bischöfe in Rom die Gräber der Apostel besucht und dem Heiligen Vater über die Situation des Glaubens in Österreich berichtet.
Der Papst hat in seiner Ansprache an die Bischöfe Ermutigung gegeben, aber auch Sorge zum Ausdruck gebracht. So hat er der Kirche in Österreich den Maßstab der Gesamtkirche und des obersten Lehramtes vermittelt.
In Erwartung der bevorstehenden Begegnung mit dem Heiligen Vater erinnern die Bischöfe an einige Bereiche des kirchlichen Lebens, auf deren Bedeutung der Papst angesichts der Situation in Österreich und in anderen Ländern besonders verwiesen hat. In diesen Bereichen wird es eines starken Einsatzes bedürfen.

2. Der Heilige Vater hat darauf verwiesen, daß die Förderung und Formung der christlichen Familien Grundlage aller weiteren pastoralen Arbeit ist und bleibt (vgl. L'Oss. Rom. 19./20. Juni 1987, S. 7, Nr. 5).
Die Enzyklika „Humanae vitae" vom 25. Juli 1968 und das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio" vom 22. November 1981 stellen deutlich dar, daß die eigenmächtige Auflösung der Verknüpfung von liebender Vereinigung und von Offenheit für neues Leben im ehelichen Akt gegen die Ordnung des Schöpfers und gegen die Würde des Menschen gerichtet ist.
Die Bischöfe Österreichs haben die Enzyklika in einer eigenen Erklärung begrüßt (22. September 1968) und das dort gezeichnete „hohe Leitbild der Ehe" dankbar gewürdigt. Die Bischöfe Österreichs stehen selbstverständlich auch heute, beseelt von der Treue zum Petrusamt, zu dieser Lehre des Papstes.
Einige Stellen in dieser Erklärung wurden freilich mißdeutet, was zu einer bedenklichen Entwicklung in der Praxis geführt hat. Es konnte nicht die Absicht dieser Erklärung sein, den damals beschriebenen Fall einer von „Humanae vitae" abweichenden Überzeugung (vgl. Mariatroster Erklärung) als eine allgemeine Erlaubnis zur Anwendung aller empfängnisverhütenden Mittel deuten zu lassen.
Das II. Vatikanische Konzil nennt das Gewissen des Menschen „die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen" (Gaudium et spes 16). Entgegen der Meinung, die Kirche hätte sich von der Verpflichtung zur Bildung des Gewissens zurückgezogen und hätte die Entscheidung in der sittlichen Beurteilung der ehelichen Akte allein den Ehegatten überlassen, ist auf die Erklärung der Bischöfe Österreichs von 1968 hinzuweisen, die sagt: „Auch unser Gewissen sagt uns von sich aus nicht alles. Es geht also um die rechte Gewissensbildung. Die kirchliche Autorität hilft uns, dazu zu kommen ... Das zuständige kirchliche Lehramt erstreckt sich nicht nur auf die übernatürliche Offenbarung, sondern auch auf natürliche Wahrheiten, weil das Licht der Offenbarung auch auf diese fällt, sie bestätigt und verdeutlicht. Der Gott der Offenbarung ist auch der Gott der Schöpfung. Daraus folgt: Es gibt Gewissensfreiheit – aber nicht Freiheit der Gewissensbildung. Das heißt: Die Bildung des Gewissensurteils ist abhängig vom Gesetz Gottes, das bei der konkreten Urteilsbildung nicht übersehen werden darf. Und weil nun Gottes Gesetz auf tausenderlei verschiedene Umstände und Lebensverhältnisse angewendet werden muß, so spricht hier auch die Kirche in ihrem Lehramt ein bestimmendes und klärendes Wort, das der Verwirklichung unseres wahren Menschentums dient. Diese Hilfe des Gesetzes Gottes und des Lehramtes der Kirche für seine eigene Lebensgestaltung wird nur der erfahren, der sich um immer bessere Erfassung dieser Normen be-

müht und sich eine ständige Bildung seines Gewissens angelegen sein läßt" (Mariatroster Erklärung).
Darüber hinaus erinnern die Bischöfe heute im besonderen an zwei Aussagen des II. Vatikanischen Konzils: „Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet. Kinder sind gewiß die vorzüglichste Gabe für die Ehe und tragen zum Wohl der Eltern selbst sehr viel bei." „Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauflöslichen personalen Bundes und das Wohl der Kinder fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife" (Gaudium et spes 50).
Und schließlich sagt Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio": „Auch auf dem Gebiet der Ehemoral handelt die Kirche als Lehrerin und Mutter ... es ist die eine Kirche, die zugleich Lehrerin und Mutter ist. Deswegen hört die Kirche niemals auf, aufzurufen und zu ermutigen, die eventuellen ehelichen Schwierigkeiten zu lösen, ohne je die Wahrheit zu verfälschen oder zu beeinträchtigen. Sie ist nämlich davon überzeugt, daß es zwischen dem göttlichen Gesetz, das Leben weiterzugeben, und jenem, die echte eheliche Liebe zu fördern, keinen wirklichen Widerspruch geben kann. Darum muß die konkrete pastorale Führung der Kirche stets mit ihrer Lehre verbunden sein und darf niemals von ihr getrennt werden. Ich wiederhole deshalb mit derselben Überzeugung die Worte meines Vorgängers: ‚In keinem Punkte Abstriche an der Heilslehre Christi zu machen, ist hohe Form seelsorglicher Liebe'."

3. Der Papst hat auch betont, daß das Nein der Kirche zum Sakramentenempfang der wiederverheirateten Geschiedenen nicht ein Ausdruck von Unbarmherzigkeit ist, sondern Verteidigung der Treue und Liebe durch die Unauflöslichkeit der Ehe. Diese Christen sind aus der Kirche keineswegs ausgeschlossen, ihnen muß viel Sorge und Liebe zugewendet werden. Ihnen steht, wie Kardinal Ratzinger betont hat, „der weite Raum der Kommunion mit Gottes Wort offen, die Teilnahme am Gebetsleben der Kirche, an der Feier des Meßopfers (die auch ohne sakramentale Kommunion wirkliche Beteiligung am eucharistischen Geheimnis ist), die Beteiligung am karitativen Wirken der Kirche und an ihrem Ringen um mehr Gerechtigkeit in der Welt; der Ruf, als Träger des Evangeliums für ihre Kinder zu wirken, gibt ihnen einen wichtigen Auftrag; sie können und sollen an Gesinnung und Tat der Buße teilnehmen, die zu den Grundweisen christlicher und kirchlicher Existenz gehört" (Brief an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden II, 3).

4. Der Papst mahnt die Bischöfe zur Sorge und Wachsamkeit, daß „der heranwachsenden Generation der unverfälschte Glaube der Kirche vermittelt wird" (L'Oss. Rom. 19./20. Juni 1987, S. 7, Nr. 6).
Er meint hier den unschätzbaren Dienst der Eltern, die ihren Kindern den Glauben vermitteln. Mit besonderem Ernst spricht der Heilige Vater vom Religionsunterricht in der Schule und der Ausbildung der Priester und Laientheologen an den Theologischen Fakultäten und Hochschulen. In Österreich sind wir in der glücklichen Lage, daß der Religionsunterricht vom Staat gefördert wird und fast alle Kinder und Jugendlichen erreicht. Es liegt in unserer Verantwortung, daß die von uns gesendeten und beauftragten Lehrerinnen und Lehrer den unverkürzten Glauben der Kirche vermitteln.
Kein junger Mensch kann und soll zum Glauben gezwungen werden. Der Religionsunterricht wird um so überzeugender sein, je mehr der Lehrer mit seiner ganzen Persönlichkeit von der Fülle des Glaubens erfaßt ist und diesen im Gebet und Lebenszeugnis praktiziert.

Die Freiheit der theologischen Forschung und Lehre wird vom Papst nicht in Frage gestellt. Es steht aber den Lehrern, denen die Ausbildung der Priester- und Theologiestudenten anvertraut ist, nicht frei, ihren vom Grundstrom der kirchlichen Lehre abweichenden subjektiven Überzeugungen jenes Gewicht zu geben, das den kontinuierlichen Aussagen des kirchlichen Lehramtes durch Päpste und Konzilien zukommt (L'Oss. Rom. 19./20. Juni 1987, S. 7, Nr. 6).

5. Die Bischöfe stellen sich ganz hinter die Worte des Papstes zur Bedeutung der Heiligen Eucharistie als Mitte der Kirche. Die Bischöfe danken allen Priestern und Laien, die mit Hingabe und Liebe sich für eine lebendige und ansprechende Gestaltung der Liturgie einsetzen. Da aber die Heiligste Eucharistie Zeichen und Frucht der Einheit der Kirche ist, darf sie nicht der Willkür und Beliebigkeit der Feiernden überlassen werden. Ihre Größe erhält sie nie durch möglichst interessante Gestaltung, sondern durch das, was sie ist: Verkündigung des Wortes Gottes, Gebet der Kirche, Opfer Christi und Mahlgemeinschaft mit Christus.
Die Bischöfe danken dem Papst für sein offenes Wort zum Bußsakrament, das in Österreich wie in anderen Ländern in einer Krise war und ist. Die persönliche Begegnung des einzelnen Gläubigen mit dem richtenden und richtend verzeihenden Herrn schenkt uns Vergebung der Schuld, stellt die verletzte Gemeinschaft wieder her und ist der unersetzliche Ort der Formung und Reinigung des Gewissens (L'Oss. Rom. 19./20. Juni 1987, S. 7, Nr. 6).

6. Zusammenfassend möchten die Bischöfe den Gläubigen sagen: Unsere Treue zum Petrusamt ist zugleich Treue zum ganzen Volk Gottes in unseren Diözesen. Wir wissen, in welchen Bedrängnissen und Schwierigkeiten unsere Gläubigen leben. Wir wissen auch um die Hochherzigkeit und Tapferkeit so vieler inmitten einer Welt, in der nicht nur Ehe und Familie, sondern das Leben überhaupt bedroht ist.
Wir bekennen uns zur Option für das Leben. Viele Probleme bedrängen die Welt. Sie werden nicht gelöst durch eine Verneinung des Lebens und eine Vervielfachung des Todes. Vielmehr brauchen wir eine neue Kultur der Liebe in Treue, Verantwortung und Beachtung der natürlichen Ordnung der Schöpfung.
Auf dem Weg zur Fülle des Lebens, weil zur Fülle des Glaubens, möchten die Bischöfe Österreichs gemeinsam mit dem Heiligen Vater den Gläubigen vorangehen. Wir gehen dadurch Christus entgegen und bitten Euch: Geht mit uns!

Die Mariatroster Erklärung von 1968

Das Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" hat ein weltweites Echo gefunden, wie kaum ein anderes Rundschreiben zuvor. Das gilt sowohl hinsichtlich der Zustimmung wie der Kritik.
Daraus erklärt sich die Unruhe, die auch bei uns nicht wenige Katholiken erfaßt hat. Davon zeugen nicht zuletzt zahlreiche uns zugegangene Schreiben, in denen Fragen anklingen und Probleme aufgerissen werden, deren Beantwortung im gegenwärtigen Zeitpunkt sicherlich nicht leicht ist.
So wie andere Bischofskonferenzen, z. B. in Belgien und Deutschland, haben auch die österreichischen Bischöfe in deren Sinn gemeinsam beraten.
In diesen Tagen haben sich auch die italienischen Bischöfe mit der gleichen Frage befaßt.

Das Anliegen der Enzyklika und die nicht wenigen Mißverständnisse, denen sie ausgesetzt ist, veranlassen uns, ein ernstes und klärendes Wort zu sagen, von dem wir hoffen, daß es eine Hilfe sein wird.

I. Das Leitbild der Ehe

Der Hl. Vater zeichnet in seinem Lehrschreiben ein hohes Leitbild der Ehe. Darin wird der in der heutigen Zeit so weit verbreitete selbstsüchtige Mißbrauch der menschlichen Geschlechtlichkeit energisch abgewehrt. Der Papst lehnt ferner mit Recht den Versuch mancher Staaten ab, in den innersten Lebensbereich des Menschen mit Zwangsgesetzen einzugreifen und durch technische Manipulationen Würde und Freiheit des Menschen zu verletzen.

Der Hl. Vater betont im besonderen den Doppelsinn der Ehe, der im personalen Sich-Schenken einerseits und in der Erwekkung neuen Lebens andererseits liegt. Es ist wichtig, beides zu beachten. Dieses personale Sich-Schenken muß in der Sprache der Liebe vor sich gehen. Wäre dies nicht der Fall, so liegt bereits hier ein Verstoß gegen die gottgewollte Ordnung der Ehe vor. So manche Frauen sind in ihrer Ehe bitter enttäuscht, weil sie wahrnehmen müssen, daß der Mann sich selbst gesucht hat und nicht den ehelichen Partner. So könnte das personale Sich-Schenken nicht zur gegenseitigen Vollendung führen, was doch die eheliche Begegnung erst ganz sinnvoll macht.

Gemäß dem Schöpfungsauftrag soll in der Ehe aber auch neues Leben geweckt werden. Dazu gehört ebenso das Erziehen. Beides ist eine innere Einheit. In dieser Weise verwirklicht sich der Sinn der Ehe, entfalten die Gatten ihre Persönlichkeit und bringen sie zur Reife. Damit nehmen sie zugleich als Mitwirkende Gottes die Sorge wahr, für den Fortbestand der menschlichen Gesellschaft und der Kirche. Diese innere Reife der zwei Menschen, die sich für immer verbunden haben, *berechtigt und verpflichtet zu verantworteter Elternschaft.* Davon hat bereits das Konzil gesprochen. Der Papst hat es neuerdings in seinem Rundschreiben bestätigt. Worin besteht diese *verantwortete Elternschaft? Darin, daß die Ehegatten selbst in ihrem vor Gott gebildeten Gewissen die Zahl der Kinder bestimmen können.* „Dieses Urteil", so sagt das Konzil ausdrücklich, „müssen im Angesichte Gottes die Eheleute selbst fällen. In ihrem ganzen Verhalten seien sich die christlichen Ehegatten bewußt, daß sie nicht nach eigener Willkür vorgehen können. Sie müssen sich vielmehr leiten lassen von einem Gewissen, das sich auszurichten hat am göttlichen Gesetz, sie müssen hören auf das Lehramt der Kirche, das dieses göttliche Gesetz im Lichte des Evangeliums authentisch auslegt" (Kirche und Welt Nr. 50).

Wir machen ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die Gründe, die eine Beschränkung der Kinderzahl nahelegen, sittlicher Natur sein müssen. Falsch und sündhaft wäre es, aus Bequemlichkeit und Opferscheu das Kind zu meiden. Das Gewissen darf nicht durch chemische Mittel ersetzt werden.

Freilich müßte auch die Öffentlichkeit die noch spürbare Benachteiligung von Familien mit Kindern durch einen besseren Lastenausgleich überwinden helfen.

Zusammenfassend wollen wir sagen, daß dieses vom Hl. Vater ausgesprochene Leitbild der Ehe für alle Gatten ein hohes Ziel darstellt, durch dessen Verwirklichung Glück und Zufriedenheit ersprießen könnten.

Nun erhebt sich aber sofort die weitere Frage, wie kann die Geburtenregelung stattfinden? Die Kirche verwies in der Vergangenheit auf die Enthaltsamkeit. Auch heute muß die Enthaltsamkeit vor der Geburt eines Kindes z. B. und unmittelbar danach und auch sonst noch zu manchen Zeiten geübt werden. Denn ohne Opfer und Verzicht kann keine Ehe auf die Dauer bestehen.

Die Enzyklika nennt ausdrücklich als erlaubtes Mittel auch die Zeitwahl. Nach ihr findet die eheliche Begegnung nur an den unfruchtbaren Tagen statt. Das ist nicht sittenwidrig, weil hier nur eine biologische Anlage genützt wird, die der Schöpfer selbst in die Menschennatur gelegt hat. Freilich werden Einwände dagegen gemacht, daß die Methode unsicher und in der praktischen Verwendung recht beschwerlich und umständlich sei. Darauf kommen wir später zu sprechen.

II. Die Tragweite dieser päpstlichen Botschaft

In diesem Zusammenhang stellt sich *die Frage nach dem verpflichtenden Charakter der Enzyklika.* Das Zweite Vatikanische Konzil hat auf die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes hingewiesen. Es sagt: „Die Gläubigen müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös begründetem Gehorsam anhangen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird" (Kirchenkonstitution Nr. 25). Das kirchliche Lehramt will den Gläubigen auf dem oft so schwierigen Lebensweg eine echte Hilfe sein. Nicht immer wissen wir von uns aus, was wir tun und was wir zu lassen haben. Auch unser Gewissen sagt uns von sich aus nicht alles. *Es geht also um die rechte Gewissensbildung.* Die kirchliche Autorität hilft uns, dazu zu kommen. Ohne diese Hilfe werden sehr oft nicht das Gewissen, sondern in willkürlicher Weise Neigung und Trieb entscheiden.

Das zuständige kirchliche Lehramt erstreckt sich nicht nur auf die übernatürliche Offenbarung, sondern auch auf natürliche Wahrheiten, weil das Licht der Offenbarung auch auf diese fällt, sie bestätigt und verdeutlicht. Der Gott der Offenbarung ist auch der Gott der Schöpfung.

Daraus folgt: *Es gibt Gewissensfreiheit – aber nicht Freiheit der Gewissensbildung.* Das heißt: *Die Bildung des Gewissensurteils ist abhängig vom Gesetz Gottes,* das bei der konkreten Urteilsbildung nicht übersehen werden darf. Und weil nun Gottes Gesetz auf tausenderlei verschiedene Umstände und Lebensverhältnisse angewendet werden muß, so spricht hier auch die Kirche in ihrem Lehramt ein bestimmendes und klärendes Wort, das der Verwirklichung unseres wahren Menschentums dient.

Diese Hilfe des Gesetzes Gottes und des Lehramtes der Kirche für seine eigene Lebensgestaltung wird nur der erfahren, der sich um immer bessere Erfassung dieser Normen bemüht und sich eine ständige Bildung seines Gewissens angelegen sein läßt.

Da in der Enzyklika kein unfehlbares Glaubensurteil vorliegt, ist der Fall denkbar, daß jemand meint, das lehramtliche Urteil der Kirche nicht annehmen zu können. Auf diese Frage ist zu antworten: Wer auf diesem Gebiet fachkundig ist und durch ernste Prüfung, aber nicht durch affektive Übereilung zu dieser abweichenden Überzeugung gekommen ist, darf ihr zunächst folgen. Er verfehlt sich nicht, wenn er bereit ist, seine Untersuchung fortzusetzen und der Kirche im übrigen Ehrfurcht und Treue entgegenzubringen. Klar bleibt jedoch, daß er in einem solchen Fall nicht berechtigt ist, mit dieser seiner Meinung unter seinen Glaubensbrüdern Verwirrung zu stiften.

III. Praktische Richtlinien

Da es sich bei diesen Fragen nicht nur um naturwissenschaftlich-biologische Probleme handelt, sondern auch um ethisch-religiöse Fragen, so wollen wir im Sinn der Enzyklika noch auf einige praktische Gesichtspunkte zu sprechen kommen.

Um den Einwand gegen die Zeitwahl wieder aufzugreifen, so erwähnt der Hl. Vater selbst, daß zu therapeutischen, das heißt zu Heilungszwecken, auch andere Mittel verwendet werden dürften, z. B. bei Unregelmäßigkeit des Monatszyklus. Ebenso kann der Fall eintreten, daß eine Frau in der Zeit nach der Entbindung einer ähnlichen Heilbehandlung bedarf. In beiden Fällen ist der Rat eines gewissenhaften Arztes einzuholen.

Wir bedauern, daß die Berichterstattung weitgehend von der Frage der Pille beherrscht war und daß weder das hohe Ehe-Ideal der Enzyklika entsprechend gewürdigt, noch auch die Erlaubtheit therapeutischer Mittel genügend erwähnt wurde.

Nicht zuletzt wollen wir darauf hinweisen, daß der Hl. Vater in seinem Rundschreiben nicht von schwerer Sünde spricht. Wenn sich also jemand gegen die Lehre der Enzyklika verfehlt, muß er sich nicht in jedem Fall von der Liebe Gottes getrennt fühlen und darf dann auch ohne Beichte zur hl. Kommunion hinzutreten. Der Heilige Vater sagt in diesem Zusammenhang: Die Eheleute mögen in beständigem Gebet die Hilfe Gottes erflehen, vor allem aber mögen die Eheleute „in der Eucharistie aus der Quelle der Gnade und Liebe schöpfen" (Eheenzyklika Nr. 25).

Wenn aber jemand grundsätzlich aus egoistischer Einstellung die Nachkommenschaft in der Ehe ausschließt, kann er sich nicht von schwerer Schuld frei wissen. Ebenso versteht es sich von selbst, daß jede Art direkter Schwangerschaftsunterbrechung ausnahmslos unter schwerer Sünde verboten ist.

Darüber hinaus bleiben noch manche Fragen offen, zu deren Beantwortung wir mit dem Hl. Vater die Theologen, die Männer der Wissenschaft, also Biologen und Ärzte, nicht zuletzt die Eheleute selbst ersuchen, sich mit uns um die Klärung zu bemühen. In gleicher Weise bitten wir die Mitbrüder im Priestertum, sich dieser Frage anzunehmen; die Bischöfe beabsichtigen dazu eine pastorale Anweisung zu erlassen. Abschließend danken wir dem Hl. Vater, daß er im Geiste des Konzils dieses christliche Ehe-Ideal so leuchtend uns vor Augen gestellt hat. Ebenso danken die Bischöfe aufrichtig allen christlichen Eheleuten für den Dienst an der Kirche, den sie durch tägliches Annehmen ihrer Ehepartner und durch verantwortungsbewußte Bejahung des Kindes leisten. Mögen sie mit Gottes Hilfe ihre erhabene Aufgabe immer vollkommener erfüllen. Wir empfehlen allen Katholiken, den Text des Rundschreibens aufmerksam zu lesen.

Ist es nicht auffallend, daß so viele Nichtkatholiken das Anliegen des Rundschreibens positiv würdigen? Eindrucksvoll sind die Worte des Präsidenten der Schweizer Ärztevereinigung, der selbst nicht katholisch ist: „Ich halte die Enzyklika Humanae Vitae für unsere Zeit mit ihrer fragwürdigen Betonung auf dem Gebiet der Sexualität und der einseitigen Beurteilung als rein biologisches Problem für wertvoll, nicht nur im Rahmen der römisch-katholischen Kirche. Über den Kreis dieser Kirche hinaus jedoch steht die Enzyklika da als ein Mahnfinger über den Menschen aller Konfessionen, nicht ohne Ehrfurcht an jene Fragen heranzutreten, die über das rein animalisch-biologische hinausgehen und daß wir als Ärzte uns auch in dieser Frage bemühen müssen, den Menschen in seiner Doppelnatur als leib-seelische Existenz zu betreuen" (Schweizerische Ärztezeitung, Bern, 49. Jahrgang, Nr. 35).

Auf dem Weg zu mehr Solidarität

Die kirchliche Entwicklungsarbeit in Österreich

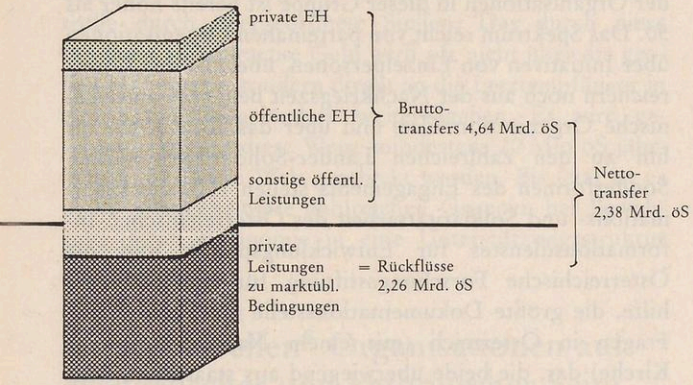
Als zweiten Beitrag unserer Serie über die kirchliche Entwicklungsarbeit in verschiedenen europäischen Ländern (den Anfang machte ein Beitrag über die Schweiz; vgl. HK, Januar 1988, 43ff.) veröffentlichen wir einen Überblick zur kirchlichen Entwicklungsarbeit in Österreich: Seit fast drei Jahrzehnten sind Organisationen der Katholischen Kirche die Vorreiter der Zusammenarbeit Österreichs mit der Dritten Welt. Heute haben sie zahlreiche Mitstreiter im öffentlichen und privaten Bereich, und die entwicklungspolitische Diskussion ist breiter und tiefergehend geworden. Im Folgenden soll die heutige entwicklungspolitische Rolle der Katholischen Kirche im Rahmen der Nord-Süd-Beziehungen Österreichs skizziert werden. Zum besseren Verständnis der dafür maßgeblichen Rahmenbedingungen werden auch die anderen österreichischen Akteure der Entwicklungszusammenarbeit vorgestellt.

1986 leisteten öffentliche Stellen in Österreich Entwicklungs- und Katastrophenhilfe im Gesamtausmaß von 3,02 Milliarden öS, während private Organisationen mit über 0,63 Milliarden öS zur Entwicklung der Dritten Welt beitrugen. Dazu kamen noch begünstigte Exportkredite in der Höhe von fast 1 Milliarde öS, die aber wegen einem zu geringen Begünstigungsgrad nicht als Entwicklungshilfe angerechnet wurden. Im Bereich der Direkt-Investitionen und Exportkredite zu marktüblichen Bedingungen kam es zu einem negativen Transfer von 2,26 Milliarden öS, d. h. es flossen (zumindest siehe unten) mehr Mittel aus den Entwicklungsländern nach Österreich als umgekehrt. Netto betrugen daher die insgesamt aus Österreich in die Dritte Welt geflossenen Mittel 1986 nur 2,38 Milliarden öS (156 Mio $).

Schlußlicht in der öffentlichen Entwicklungshilfe

Nach einem Jahrzehnt wenig effizienter Organisationsstrukturen und einem Durcheinander von Kompetenzen in der staatlichen Entwicklungshilfe wurde 1973 durch das Bundesministerien-Kompetenz-Gesetz die Entwicklungshilfe dem *Bundeskanzleramt* zugeordnet. Das *Ent-*

wicklungshilfe-Gesetz 1974 legte die gesetzlichen Grundlagen für die österreichische Entwicklungshilfe. 1984 wurde das *Bundesministerium für Auswärtige Angelegenheiten* für Entwicklungshilfe zuständig. Das Außenministerium hat heute zwar eine zentrale Koordinationsfunktion in Sachen Entwicklungshilfe, das Finanzministerium ist aber weiter für die multilaterale Finanzhilfe zuständig und hat einen entscheidenden Einfluß auf die Höhe der



für die Entwicklungshilfe zur Verfügung gestellten Mittel. Es gibt auch entscheidende Unterschiede in den entwicklungspolitischen Anschauungen der beiden Ministerien. Es ist bezeichnend für die Grenzen der entwicklungspolitischen Gestaltbarkeit der österreichischen Entwicklungshilfe, daß das Außenministerium überhaupt nur für 10 bis 14% der angerechneten Hilfe zuständig ist. Dabei handelt es sich vor allem um die bilaterale Projekthilfe, die Leistungen an multilaterale Entwicklungshilfe-Organisationen und die bilateralen staatlichen Entwicklungshilfe-Kredite.

Die öffentliche Entwicklungshilfe Österreichs betrug 1986 3,01 Milliarden öS bzw. 0,21% seines Bruttonationalprodukts. Damit lag Österreich *an letzter Stelle* der 18 Mitgliedsstaaten des Entwicklungshilfe-Ausschusses (DAC) der OECD und von dem für die 90er Jahre zugesagten Ziel von 0,7% des BNP weiter entfernt denn je. Mit einem Anteil von 0,4% am Bundeshaushalt liegt auch bei dieser Meßzahl Österreich unter den DAC-Staaten an letzter Stelle.

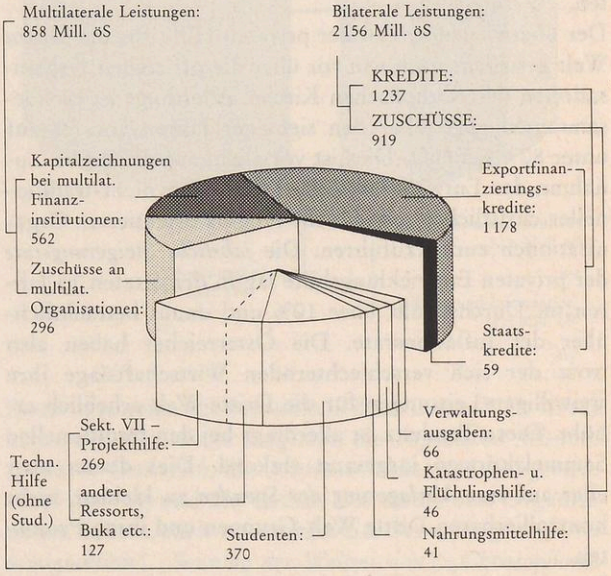
Im Rahmen der öffentlichen Entwicklungshilfe Österreichs werden auch einige Posten angerechnet, um deren Berücksichtigung es seit Jahren Meinungsverschiedenheiten zwischen Österreich und der OECD gibt: Einerseits werden jährlich hunderte Mio öS angerechnet, die den theoretischen Kostenanteil für Studenten aus der Dritten Welt an den Gesamtkosten der österreichischen Hochschulen darstellen. Andererseits bestehen 40 bis 50% der gesamten Entwicklungshilfe aus *Exportförderungs-Krediten,* die aber über den Kapitalmarkt finanziert und nur durch einen Bundeszuschuß zinsengestützt werden.

Abgesehen von der Finanzhilfe wird die bilaterale Hilfe im mediatisierten Verfahren, d. h. über private Entwicklungshilfe-Organisationen oder über kommerzielle Firmen vergeben („Trägerorganisationen"). Durch die starke Bindung der österreichischen Hilfe an österreichisches Personal oder österreichische Waren führen vor allem die zwei kirchlichen Entwicklungshelfer-Organisationen und private und halbstaatliche Firmen die vom Bund finanzierten Sachprojekte durch. Abgesehen vom Bereich des Personaleinsatzes gibt es im Projektbereich im Gegensatz zu den anderen westlichen Industrieländern kaum staatliche Ko-Finanzierungen von Projekten privater Hilfsorganisationen. Die bilaterale öffentliche Entwicklungshilfe Österreichs konzentriert sich auf *Afrika,* insbesondere auf die Länder südlich der Sahara. Die Exportkredite, die ja vorrangig den Interessen der österreichischen Wirtschaft dienen, kommen vor allem Schwellenländern außerhalb des Schwerpunktraumes zugute.

Mit dem Entwicklungshilfe-Gesetz 1974 wurde auch ein „Beirat für Entwicklungshilfe" eingerichtet, dem zur Zeit 42 Mitglieder angehören. Sie kommen von den privaten Hilfsorganisationen, den politischen Parteien, den Sozialpartnern, den Universitäten und anderen Ministerien. Den Vorsitz hat seit 1985 der Außenminister. Der Beirat hat bis jetzt nur in wenigen Ausnahmefällen einen inhaltlichen Einfluß auf die österreichische Entwicklungspolitik bzw. auf die konkrete Arbeit der Beamten gehabt. Er ist eher ein *Diskussionsforum,* das dem Außenminister und seinen Beamten einen Überblick über die Bandbreite der entwicklungspolitischen Standpunkte verschafft. Der Beirat hat auch grundsätzlich nicht die Möglichkeit, mit Stellungnahmen an die Öffentlichkeit zu gehen, obwohl dies in Ausnahmefällen geschehen ist.

Österreichs öffentliche Entwicklungshilfe 1986

Summe: 3014 Mill. öS



Grundlegende Unterschiede in den entwicklungspolitischen Auffassungen bestehen vor allem zwischen den Beamten im Außenministerium, die für die bilaterale Ent-

wicklungshilfe zuständig sind, und den Beamten des Finanzministeriums. Dies ist unter anderem darauf zurückzuführen, daß sich unter den ersteren einige ehemalige Entwicklungshelfer befinden, deren Einschätzungen durch die konkrete Arbeit an der Basis geformt wurden. Während sie eher zu kleineren Projekten im ländlichen Bereich mit direkten positiven Auswirkungen auf die arme Bevölkerung tendieren, will das Finanzministerium besonders multilaterale Finanzinstitutionen und ihre (großen) Projekte unterstützen und steht auch den Exportförderungskrediten wohlwollend gegenüber. Die Entwicklungshilfe-Planung wird jedes Jahr in einem Dreijahres-Programm fortgeschrieben, das von den Beamten ausgearbeitet und vom Beirat diskutiert wird. Streitpunkte sind vor allem die Frage der Entwicklungshilfe für Länder wie Nicaragua, Kuba und Mozambique und die multilaterale Finanzhilfe.

Ein breites Spektrum privater Gruppen und Organisationen

Es gibt in Österreich bisher keine Stelle, die umfassend und systematisch die private Entwicklungshilfe erfaßt. Die für die privaten Entwicklungshilfe-Organisationen angegebenen Gesamtzahlen der Hilfe beruhen daher nur auf Schätzungen (noch dazu, wo manche der nicht-traditionellen Hilfsorganisationen nicht gerade großzügig in ihrer Informationspolitik sind).

1986 haben private österreichische Organisationen und informelle Gruppen die Menschen in der Dritten Welt mit rund 640 Mio öS unterstützt. In diesen Summen sind jene Leistungen privater Trägerorganisationen, die im Auftrag und mit Finanzierung der staatlichen Entwicklungshilfe-Einrichtungen erbracht wurden, nicht enthalten.

Der überwiegende Teil der privaten Hilfe für die Dritte Welt geschieht nach wie vor über die offiziellen Organisationen der Katholischen Kirche. Allerdings ist ihr Gesamtanteil gegenüber den siebziger Jahren von 90 auf unter 80% gefallen. Dies ist vor allem auf die starke Zunahme der Entwicklungshilfe-Leistungen nicht-traditioneller christlicher sowie nicht religiös orientierter Organisationen zurückzuführen. Die *jährliche Steigerungsrate* der privaten Entwicklungshilfe lag in den letzten 15 Jahren im Durchschnitt über 10% und damit beträchtlich über der Inflationsrate. Die Österreicher haben also trotz der sich verschlechternden Wirtschaftslage ihre freiwilligen Leistungen für die Dritte Welt erheblich erhöht. Diese Tendenz ist allerdings bei den traditionellen Sammelaktionen insgesamt sinkend. Dies deutet aber eher auf eine *Verlagerung der Spenden* zu kleinen, nicht kontrollierbaren Dritte Welt-Gruppen und ihren Projekten.

Insgesamt sind es weit über 100 Organisationen, die sich ausschließlich oder als Teil- oder Nebenaspekt ihrer Arbeit mit der Förderung der Dritten Welt beschäftigen. In dieser Zahl sind Hunderte Selbstbesteuerungs- und Dritte-Welt-Gruppen noch gar nicht enthalten, die es vor allem im kirchlichen Bereich in Österreich gibt.

Seit dem Ende der siebziger Jahre hat die Zahl der *nicht religiös orientierten Hilfsorganisationen* beträchtlich zugenommen. Die meisten dieser Organisationen und Gruppen arbeiten ausschließlich mit privat aufgebrachten Mitteln. In einigen Fällen handelt es sich aber bereits um Trägerorganisationen der öffentlichen Hilfe. Die Zahl der Organisationen in dieser Gruppe ist bereits höher als 50. Das Spektrum reicht von parteinahen Organisationen über Initiativen von Einzelpersonen, über die den Österreichern noch aus der Nachkriegszeit bekannte amerikanische Organisation *Care* und über das *Rote Kreuz* bis hin zu den zahlreichen Länder-Solidaritätskomitees. Sonderformen des Engagements stellen z. B. die Informations- und Solidaritätsarbeit des Österreichischen Informationsdienstes für Entwicklungspolitik und die Österreichische Forschungsstiftung für Entwicklungshilfe, die größte Dokumentationsstelle für Dritte-Welt-Fragen in Österreich (mit einem Nahverhältnis zur Kirche) dar, die beide überwiegend aus staatlichen Mitteln finanziert werden. Hier wäre auch noch die EZA, die Organisation für alternativen Handel mit Produkten aus den Entwicklungsländern, zu erwähnen, in der auch kirchliche Mittel stecken.

Zu den mehr oder weniger „offiziellen" Hilfswerken der beiden großen christlichen Kirchen in Österreich kamen im Lauf der Zeit noch kleinere österreichische und ab Beginn der 80er Jahre einige große US-amerikanische Hilfsorganisationen, die in Österreich Niederlassungen errichteten. Auch sie betonen ihre *christliche Grundlage.* Im Gegensatz zu den traditionellen Einrichtungen der Katholischen und Evangelischen Kirche in Österreich konnten die aus den USA „zugewanderten" Organisationen (deren bekannteste *World Vision* ist) nicht auf bestehende – und daher kostensenkende – Strukturen in Österreich und (zum Teil) in der Dritten Welt zurückgreifen.

Ein weiterer Gegensatz besteht in der entwicklungspolitischen Ausrichtung: Während die aus den USA „zugewanderten" Organisationen vor allem in caritativer Weise Not lindern wollen, ohne viel nach ihren Gründen zu fragen, wollen die traditionellen Einrichtungen der christlichen Kirchen in Österreich und ein großer Teil der nicht religiös orientierten Organisationen mithelfen, die Grundvoraussetzungen für Armut, Unterentwicklung und Unterdrückung zu beseitigen. Dementsprechend ist auch die Informationsarbeit der letzteren Organisationen besonders auf diesen Aspekt ausgerichtet. Ein weiterer wesentlicher Unterschied besteht darin, daß die aus den USA nach Österreich gekommenen neuen Sammelorganisationen mit Methoden der kommerziellen Werbung die Österreicher zur Entwicklungshilfe überreden wollen. Diese Art der Werbung, die oft auf die Würde der Betroffenen nicht Rücksicht nimmt und Kosten von bis zu einem Fünftel der Spendeneinnahmen verursacht, wird vor allem von den offiziellen kirchlichen Organisa-

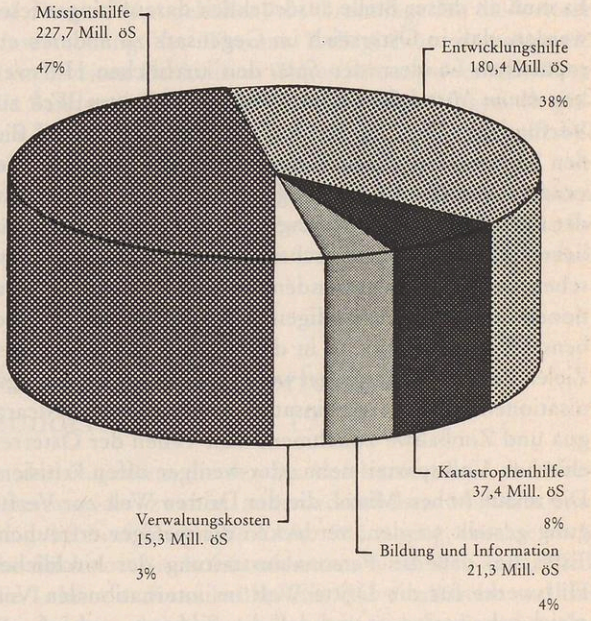
tionen und den zahlreichen Solidaritätsgruppen abgelehnt.
Die zahlenmäßig am schnellsten wachsende Gruppe besteht aus den *Dritte-Welt-Gruppen* und den *Selbstbesteuerungsgruppen,* die zweifellos überwiegend dem weiteren kirchlichen Bereich zugeordnet werden müssen. Da es sich meist um informelle Gruppen mit lokaler Bedeutung handelt, sind ihre Zahl und ihre Gesamtleistungen nicht bekannt. Es gibt auch in den meisten Fällen keine Kontrolle durch übergeordnete Stellen. Das durch diese Gruppen aufgebrachte Geld wird oft nicht über die großen Hilfswerke, sondern direkt an die Letztempfänger in den Entwicklungsländern weitergegeben. Es wird geschätzt, daß auf diese Weise mindestens 20 Mio öS jährlich in die Dritte Welt geschickt werden. Bis jetzt ist es nicht gelungen, diese zahlreichen Gruppen bei Bewahrung ihrer Autonomie in eine Unterstützungsstruktur einzubinden.

Die „offiziellen" Organisationen auf evangelischer und katholischer Seite

Die Evangelische Kirche führt seit Anfang der 60er Jahre ihre Dritte-Welt-Arbeit über drei offizielle Einrichtungen durch: Das *Evangelische Frauenwerk* unterstützt durch seine Aktion *„Brot für Hungernde"* Entwicklungsprojekte in Afrika und Lateinamerika. Der *Evangelische Arbeitskreis für Weltmission* unterstützt ebenfalls Entwicklungsarbeit in Afrika. Das *Diakonische Werk* ist eine Katastrophenhilfe-Organisation der evangelischen Kirche. Die drei Hilfswerke zusammen bringen jährlich über 3 Millionen Schilling für die Dritte Welt auf. Dieser vergleichsweise niedrige Betrag ist vor allem die Folge der Minderheiten-Position der Evangelischen Kirche in Österreich. In letzter Zeit bestehen zunehmend Tendenzen, neben der finanziellen Hilfe auch die Bewußtseinsbildung in Österreich zu intensivieren.

Die meisten größeren katholischen Organisationen, die einen Dritten-Welt-Bezug aufweisen, sind Mitglieder der 1963 gegründeten *Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für internationale Entwicklung und Mission.* Die Koordinierungsstelle soll vor allem die gemeinsame, entwicklungspolitische und pastoralarbeitsbezogene Grundsatzdiskussion und die Abstimmung der konkreten Unterstützung in der Dritten Welt fördern. Die Mitglieder haben sich auf gemeinsame entwicklungspolitische Grundsätze und gemeinsame Minimalkriterien für die Projektauswahl geeinigt. Die Koordinierungsstelle registriert alle bei den Mitgliedsorganisationen eingelangten Hilfeansuchen und die tatsächlich überwiesenen Beträge. Dieses System wird derzeit auf EDV umgestellt, da es nur so möglich ist, einen Überblick über die heute fast 4000 Projektanträge im Jahr mit einem Gesamtvolumen von rund 800 Mio öS zu bewahren. Durch das Einbringen der österreichischen Daten in das gemeinsame Registriersystem der Dachorganisation der katholischen Entwicklungs-Hilfswerke (CIDSE in Brüssel) wird die Koordination und Kontrolle der Projektfinanzierung auf Weltebene angestrebt.
Trotz des gemeinsamen Rahmens ist die Autonomie und Unterschiedlichkeit der 23 Mitglieder (ohne Orden) gewahrt. Die großen Beträge für Entwicklungshilfe kommen durch die österreichweiten Sammlungen der *Katholischen Männerbewegung* (Aktion *„Bruder in Not"*), *der Katholischen Frauenbewegung* (*„Familienfasttag"*) und der *Caritas* zustande. Die Männerbewegung finanziert vorwiegend Projekte in Afrika und Lateinamerika, die Frauenbewegung konzentriert sich auf Asien, und die Caritas leistet Katastrophen- und Flüchtlingshilfe und finanziert anschließende Entwicklungsprojekte. Entwicklungshilfe leisten aber neben einigen kleineren Organisationen auch einige Diözesen aus ihrem ordentlichen Budget, gleichsam als eine Art Selbstbesteuerung. *Entwicklungshelfer* entsenden der *Österreichische Entwicklungsdienst-OED* und das Institut für *Internationale Zusammenarbeit-IIZ* (zusammen rund 350 im Jahr 1986). Die *Afro-Asiatischen Institute* in Wien und Graz unterstützen Studenten aus Entwicklungsländern in Österreich. Die letztgenannten vier Organisationen erhalten auch staatliche Mittel für ihre Arbeit.

Gesamtleistungen der katholischen Organisationen für die Dritte Welt 1986



Einen pastoralen Schwerpunkt in ihrer Dritte-Welt-Arbeit haben die *Katholische Jungschar,* die *Päpstlichen Missionswerke in Österreich,* die *Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft (MIVA)* und die Orden. Die ersten drei Organisationen führen auch österreichweite Sammlungen (*„Dreikönigsaktion"*, *„Sonntag der Weltmission"*, *„Christophorus-Sonntag"*) durch. Während die Jungschar vor allem Projekte im Bereich der Ausbildung, der Medien und der basisorientierten Pastoralarbeit finanziert, unterstützen die Päpstlichen Missionswerke in Österreich neben den

vatikanischen Programmen für die Weltkirche auch Sonderprogramme für die Priester- und Katechistenausbildung sowie für Kinder. Die MIVA stellt vor allem Bischöfen, Priestern und Missionaren in der Dritten Welt Verkehrsmittel zur Verfügung.
1986 betrugen die von den Mitgliedern der Koordinierungsstelle für die Dritte Welt aufgebrachten Leistungen 482 Mio öS.
In den letzten 20 Jahren haben die Mitglieder der Koordinierungstelle insgesamt fast 4,5 Milliarden Schilling in die Dritte Welt transferiert. Seit Mitte der 60er Jahre werden die jährlichen Gesamtleistungen in einem gemeinsamen Jahresbericht veröffentlicht. 1986 flossen 28% der Gesamtleistungen nach Afrika, 19% nach Lateinamerika, 23% nach Asien und Ozeanien und 29% waren kontinental nicht zurechenbar (Weiterleitungen nach Rom, Bildungsarbeit, Verwaltung etc.). In den letzten Jahren waren die Hauptempfängerländer Indien, die Philippinen, Brasilien, Äthiopien und Kenya. Die kirchliche Hilfe aus Österreich kam 97 Ländern zugute. Die 10 Hauptempfängerländer erhielten aber 47% der kontinental zurechenbaren Mittel.

Die Bildungs- und Informationsarbeit kommt bisher zu kurz

Es muß an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß in Österreich im Gegensatz zu anderen europäischen Ländern der *Staat* den kirchlichen Hilfswerken *kaum Mittel für Sachprojekte in der Dritten Welt* zur Verfügung stellt. Nur für den Einsatz von Personal fließen Mittel an kirchliche Organisationen. 1986 waren es rund 60 Mio öS, die allerdings wegen der geringen Höhe der öffentlichen Entwicklungshilfe bereits 23% der staatlichen bilateralen technischen Hilfe entsprachen. Zwischen den personalentsendenden kirchlichen Organisationen und den zuständigen Beamten besteht weitgehende Übereinstimmung in den entwicklungspolitischen Zielen der Arbeit. Dagegen werden die kirchlichen Organisationen wegen ihres Einsatzes in Ländern wie Nicaragua und Zimbabwe zunehmend von Teilen der Österreichischen Volkspartei mehr oder weniger offen kritisiert. Die relativ hohen Mittel, die der Dritten Welt zur Verfügung gestellt werden, verdecken die weniger erfreuliche Tatsache, daß die Personalausstattung der kirchlichen Hilfswerke für die Dritte Welt im internationalen Vergleich sehr gering ist und daß die *Bildungs- und Informationsarbeit zu kurz kommt.* Dies hat damit zu tun, daß den Spendern zwei Jahrzehnte lang immer wieder versichert wurde, daß jeder Spenden-Schilling ungeschmälert in die Dritte Welt fließen würde. Dieses Versprechen wurde mit dem Ergebnis eingehalten, daß die Kapazität für die Bearbeitung und Auswahl von Projekten und für die Suche geeigneter Projektpartner sehr beschränkt ist. Einige Mitglieder der Koordinierungsstelle stellen sich allerdings vermehrt die Frage, ob diese Situation (und die daraus resultierenden geringen Verwaltungskosten) nicht verhindern, daß der Verantwortung gegenüber Spendern und Partnern in der Dritten Welt voll nachgekommen werden kann.
Nach dem 1980 veröffentlichten entwicklungspolitischen Grundsätzen der Mitglieder der Koordinierungsstelle stehen die in Österreich durchzuführende Bewußtseinsbildung und die Anwaltschaft für die Menschen in der Dritten Welt an erster Stelle der Arbeitsschwerpunkte. Tatsächlich gewinnen diese Bereiche langsam an Bedeutung, von einem Aufholen des Versäumten kann aber noch keine Rede sein. Die Begleitung der oben erwähnten sechs größten österreichweiten kirchlichen Sammlungen für die Dritte Welt mit entsprechenden entwicklungspolitischen und pastoralen Informationen ist im Vergleich mit anderen europäischen Ländern, insbesondere mit der Schweiz und der BRD, bisher äußerst bescheiden.

Im Bereich der Vertretung der Interessen der Menschen in der Dritten Welt gegenüber der österreichischen Gesellschaft und der Bundesregierung („Anwaltschaft") beginnen sich langsam Fortschritte zu zeigen: Die Forderung nach Erhöhung der staatlichen Entwicklungshilfe wird immer lauter erhoben, Vertreter der jungen Kirchen werden eingeladen, mit ihren Anliegen direkt an die Österreicher heranzutreten, die österreichischen Rüstungsexporte in die Entwicklungsländer werden angeprangert und Aussagen zur internationalen Verschuldung werden vorbereitet. Besonders hat sich die Koordinierungsstelle gegen die Apartheid in Südafrika engagiert und sogar einen Sanktionsaufruf veröffentlicht, den der zuständige Bischof (Weihbischof *Florian Kuntner,* Wien) mitgetragen hat. (Das hat ihm innerhalb und außerhalb der Kirche nicht nur Freunde gemacht.) Auch der systematische entwicklungspolitische Dialog zwischen Kirche und gesellschaftlichen Gruppen wurde endlich im Vorjahr aufgenommen und wird demnächst mit einem Gespräch mit Vertretern der Parlamentsparteien fortgesetzt.

Auf Wunsch der Bischofskonferenz wurde in politisch heikleren Fragen die Zusammenarbeit mit der Österreichischen Kommission „Justitia et Pax" verstärkt. Tatsächlich ist in den letzten Jahren die Vernetzung mit der Kommission und mit der Katholischen Aktion (deren wichtigste Gliederungen über ihre Hilfswerke auch Mitglieder der Koordinierungsstelle sind) sichtbar verbessert worden, und den Anliegen der Dritten Welt wird im kirchlichen Bereich weitaus mehr Aufmerksamkeit geschenkt als noch vor einigen Jahren. Im vergangenen Jahr hat sich auch die Katholische Bischofskonferenz zum ersten Mal in einer von der Kommission „Justitia et Pax" vorbereiteten Erklärung für mehr staatliche und kirchliche Entwicklungshilfe ausgesprochen. (Dazu muß aber angemerkt werden, daß bisher keine Diözese entsprechend den Synodenbeschlüssen der 70er Jahre die dort vorgesehenen 2% aus dem ordentlichen Budget für die Weltkirche voll leistet.)
In jüngster Zeit wurden auch konkrete Schritte zu einer

Verbesserung der *Zusammenarbeit zwischen Katholischer und Evangelischer Kirche* im Bereich der Dritte-Welt-Arbeit gemacht. Der erste Anknüpfungspunkt war eine gemeinsame Intervention beim südafrikanischen Botschafter in Österreich zugunsten des verhafteten Generalsekretärs der Südafrikanischen Bischofskonferenz. Die Zusammenarbeit wird zur Zeit im Rahmen der vom Europarat lancierten Nord-Süd-Kampagne und im Zusammenhang mit den Veranstaltungen anläßlich des 25jährigen Bestehens der Koordinierungsstelle fortgesetzt. Es besteht auch die Hoffnung, daß es zu einer gemeinsamen Erklärung der höchsten Vertreter der Katholischen und Evangelischen Kirche in Österreich zum Nord-Süd-Konflikt kommen wird. *Helmut Ornauer*

Wenn Kollegialität konkret wird

Die Diskussion über die Bedeutung der Bischofskonferenzen

Allen Bischofskonferenzen liegt gegenwärtig ein römisches Dokument zur Stellungnahme vor, das sich mit dem theologischen Ort und der Lehrautorität von Bischofskonferenzen beschäftigt. Eine Untersuchung dieser Fragen hatte die Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode von 1985 in ihrem Schlußdokument empfohlen (vgl. HK, Januar 1986, 46). Johannes Paul II. erteilte dann im Mai 1986 der Kongregation für die Bischöfe den Auftrag, diese Untersuchung durchzuführen. Der folgende Beitrag gibt einen Überblick zum Stand der Diskussion über die Stellung der Bischofskonferenzen im Gefüge der katholischen Kirche. Es geht dabei nicht um eine Randfrage, sondern um eine Probe aufs Exempel, ob es gelingt, das viel beschworene Leitbild der Kirche als „communio" auch konkret in die kirchliche Wirklichkeit umzusetzen.

Das Zweite Vatikanum hat in etlichen Ländern (nicht zuletzt in Deutschland) schon längst bestehende Institutionen der Bischofskonferenz gesamtkirchlich legitimiert und Rahmenbestimmungen für ihre Zusammensetzung und ihre Arbeit festgelegt (vgl. das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, „Christus Dominus" Nr. 37 und 38 und die entprechenden Ausführungsbestimmungen im Motu proprio „Ecclesiae sanctae" vom 6. 8. 1966, Nr. 41). In der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" finden die Bischofskonferenzen am Ende der Nr. 23 Erwähnung, die von der Sorge der Bischöfe für die Gesamtkirche handelt: „In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen." Im CIC von 1983 werden auch in diesem Punkt die einschlägigen Aussagen des Konzils aufgenommen; von den Bischofskonferenzen handeln die Kanones 447–459 (im CIC von 1917 kamen die Bischofskonferenzen nicht vor). Der einleitende can. 447 hält sich in seinen Formulierungen eng an die Definition der Bischofskonferenz in „Christus Dominus" Nr. 38.

Das Thema Bischofskonferenz spielte schon auf der *ersten außerordentlichen Vollversammlung* der während des Konzils von Paul VI. ins Leben gerufenen Bischofssynode im Herbst 1969 eine wichtige Rolle. Damals standen die Lehre von der bischöflichen Kollegialität, die Gestaltung der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den Bischofskonferenzen und die Beziehungen der Bischofskonferenzen untereinander auf der Tagesordnung. Zu den unter dem ersten Punkt behandelten ekklesiologischen Grundsatzfragen erarbeitete die Vollversammlung keine eigene Stellungnahme, sondern beschränkte sich darauf, die entsprechende „Relatio" (sie wurde vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Franjo Šeper*, gehalten) als Grundlage für die weitere Untersuchung des Themas Kollegialität anzunehmen. Zum zweiten Punkt ihrer Tagesordnung verabschiedete die Sondersynode von 1969 sechs Propositionen. In diesen Vorschlägen wurde u. a. verlangt, der Papst solle bei wichtigen Entscheidungen zur Glaubenslehre und zur kirchlichen Disziplin den Rat der Bischofskonferenzen einholen und die Zusammenarbeit zwischen den Konferenzen und den römischen Dikasterien solle verbessert werden.

Äußerungen im Vorfeld der Sondersynode von 1985

In der *Fragenliste*, die den Bischofskonferenzen zur Vorbereitung der zweiten außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode Ende 1985 zuging, tauchte auch das Stichwort Bischofskonferenzen wiederum auf: „Wird die Lehre des Konzils über die Universalkirche und die Ortskirche richtig verstanden und sind die Beziehungen in der Kirche im Geist wahrhafter Kollegialität und Gemeinschaft gestaltet worden, etwa was den Papst, den Heiligen Stuhl, die Bischöfe, die Bischofskonferenzen betrifft ...?", hieß die dritte Einzelfrage zur Konzilsbilanz. In ihren Antworten ließen etliche Bischofskonferenzen dann deutlich erkennen, wo sie beim Thema Kollegialität im allgemeinen und bei ihrer eigenen Stellung in der Kirche im besonderen der Schuh drückt. Die brasilianischen Bischöfe forderten, die Bischofskonferenzen sollten aufgewertet werden, sie bräuchten mehr Au-

tonomie. Die kanadische Bischofskonferenz stellte fest, die Bischofskonferenzen seien zu „authentischen Orten der Ausübung der Kollegialität und der Gemeinschaft" geworden. Es sei aber festzustellen, daß die römische Kurie einige Schwierigkeiten habe, ihre Beziehungen zu den Bischofskonferenzen genauer zu bestimmen. Die US-Bischofskonferenz führte in ihrem Bericht aus, man müsse die Überlegungen über Wesen und Autorität der Erklärungen von Bischofskonferenzen, ihre Rolle in der Behandlung von Problemen ihres Landes, ihre Beziehungen zu den einzelnen Bischöfen und zum Heiligen Stuhl fortsetzen.

Daß das Thema Bischofskonferenz im Vorfeld der Sondersynode von 1985 einige Aufmerksamkeit fand, hatte vor allem mit Äußerungen des Präfekten der Glaubenskongregation zu tun. In seinem Interviewbuch „Zur Lage des Glaubens" sprach Kardinal *Joseph Ratzinger* den Bischofskonferenzen eine theologische Grundlage ab: „Sie gehören nicht zur unaufgebbaren Struktur der Kirche, so wie sie von Christus gewollt ist: sie haben nur eine praktische, konkrete Funktion" (S. 60). Die entschiedene Neubetonung der Rolle des Bischofs durch das Konzil drohe durch die Einbindung der Bischöfe in immer straffer durchorganisierte Bischofskonferenzen mit ihren oft schwerfälligen bürokratischen Strukturen geradezu erstickt zu werden.

Die Bischofskonferenzen im Schlußdokument der Synode

Auf der Vollversammlung stieß am ehesten der Bericht der französischen Sprachgruppe A in dieses Horn. Die Bischofskonferenzen, so hieß es darin, könnten keinen Bischof dazu verpflichten, sich einer Mehrheit zu unterwerfen. Sie müßten sich auch vor dem Wiedererstehen einer „feudalen und nationalen Vision" der Gesellschaft hüten. Zehn Mitglieder der englischen Sprachgruppe A stellten fest, die Bischofskonferenzen hätten die Aufgabe, die Verantwortung der einzelnen Bischöfe zu unterstützen, nicht diese zu ersetzen oder zurückzudrängen. Im Bericht der deutschen Sprachgruppe hieß es zum Verhältnis Einzelbischof–Bischofskonferenz, man müsse ein Gleichgewicht zwischen dem Wohl der Kirche und der Überzeugung des einzelnen Bischofs finden.

Die spanische Sprachguppe B forderte zur Klärung dieser Probleme eine Vertiefung des „lehrmäßigen, kanonischen, pastoralen und spirituellen Fundaments" der Bischofskonferenzen. In der zweiten englischen Sprachgruppe wurde verlangt, der Heilige Stuhl solle das theologische Fundament der Bischofskonferenzen untersuchen, ebenso die Art und Weise, in der sie an der Lehrautorität der Kirche teilhätten. Beide Punkte wurden in einer der Empfehlungen des Schlußdokuments der Sondersynode aufgenommen: „Da die Bischofskonferenzen so nützlich, ja notwendig für die Seelsorgstätigkeit der Kirche von heute sind, soll man ihren theologischen Ort untersuchen und die Frage nach ihrer Lehrautorität klarer und tiefer entfalten."

Wie bei allen Einzelthemen, die die Sondersynode von 1985 bei ihrer Konzilsbilanz behandelte, konnte sie auch die Frage nach der Stellung der Bischofskonferenzen in der Kirche nur anreißen. Das zeigen sowohl die einschlägigen Formulierungen in den Berichten der Sprachgruppen wie die des Schlußdokuments. Unter Verweis auf die grundlegenden Aussagen des Konzils („Lumen gentium" 23, „Christus Dominus" 38) und des CIC (can. 447) wurde dort zunächst festgestellt, keiner zweifle an der pastoralen Nützlichkeit der Bischofskonferenzen; sie seien in der heutigen Situation sogar notwendig. Auch der Satz: „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" ist so ausgewogen-allgemein formuliert, daß er nach allen Richtungen konsensfähig ist.
Interessanter, weil pointierter und zum Kern der Diskussion führend sind die Aussagen des Schlußdokuments zur Kollegialität und ihren verschiedenen Verwirklichungsformen. Der Text unterscheidet zwischen einer ersten Form der Kollegialität im strengen Sinn (sie „schließt die Aktivität des ganzen Kollegiums, eins mit seinem Haupt, über die gesamte Kirche ein") und verschiedenen Teilverwirklichungen, „die authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität sind: Bischofssynode, Bischofskonferenzen, Römische Kurie, Ad-limina-Besuche ...". Alle diese Verwirklichungen kann man dem Schlußdokument zufolge nicht aus dem „theologischen Prinzip der Kollegialität" ableiten; sie seien durch kirchliches Recht geregelt.

Bischöfliche Kollegialität ist eine dynamische Wirklichkeit

Die gleiche Position vertrat auch die *Internationale Theologenkommission* beim Heiligen Stuhl in ihrem kurz vor der Sondersynode veröffentlichten Dokument „Ausgewählte Themen der Ekklesiologie". Dort hieß es, die in der Kollegialität der Apostel begründete bischöfliche Kollegialität sei universal und beziehe sich auf die Gesamtheit des Bischofskollegiums in Einheit mit dem Papst. Dagegen leiteten sich Institutionen wie die Bischofskonferenzen aus der Organisation oder der konkreten Gestalt der Kirche ab, seien „iure ecclesiastico". Die Verwendung der Begriffe „Kollegium", „Kollegialität" und „kollegial" für diese Institutionen geschehe deshalb nur analog, in einem theologisch uneigentlichen Sinn. Diese Unterscheidung (wie sie gerade auch in den entsprechenden Aussagen von Kardinal Ratzinger in „Zur Lage des Glaubens" massiv zum Ausdruck kommt) hat ihre theologischen Vorläufer: *Henri de Lubac* hat schon 1971 in seinem Buch „Les églises particulières dans l'Eglise universelle" (in deutscher Übersetzung 1974 un-

ter dem Titel „Quellen kirchlicher Einheit" im Johannes-Verlag erschienen) auf der Differenz zwischen dem theologischen Prinzip der Kollegialität und der Bischofskonferenz als einer zwar nützlichen, aber kontingenten, praktischen Institution insistiert.
Offenbar macht sich die römische Ausarbeitung, die derzeit den Bischofskonferenzen vorliegt, diese Argumentation zu eigen. Dort heißt es (nach The Tablet, 5. 3. 1988): „Die Bischofskonferenz ist eine kontingente Struktur, durch Gesetz geregelt und ohne die dogmatischen Grundlagen, über die jene Strukturen aus göttlicher Einsetzung verfügen, unter die das Bischofskollegium cum et sub Petro gezählt werden sollte. ... Eine kontingente Struktur, die nicht kollegialen, sondern kollektiven Charakter besitzt, kann sich nicht an die Stelle des einzelnen Bischofs setzen." Beschlüsse einer Bischofskonferenz seien nie Akte des Kollegiums, weil sie nicht das Kollegium der Bischöfe repräsentiere.
In seinem Beitrag über den theologischen Status der Bischofskonferenzen auf dem internationalen Kolloquium in Salamanca über die „Natur der Bischofskonferenzen" (vgl. HK, April 1988, 170f.) hat sich der an der Gregoriana lehrende spanische Dogmatiker *Angel Antón* kritisch mit den Aussagen der Sondersynode von 1985 und der Internationalen Theologenkommission auseinandergesetzt. Man dürfe, so sein Gegenargument, die bischöfliche Kollegialität nicht zu eng verstehen, sondern müsse sie als eine *dynamische Wirklichkeit* sehen, die sich in verschiedenen Stufen verwirkliche. Die Bischofskonferenzen, so Antón in Absetzung von der Formulierung des Schlußdokuments, hätten ein theologisches Fundament; es gründe in der „ontologisch-sakramentalen Wirklichkeit" des Bischofskollegiums, dem jeder Bischof durch seine Bischofsweihe eingegliedert sei. Die Bischofskonferenzen bestimme der spanische Dogmatiker als Teilverwirklichung des „affectus collegialis", der dem theologischen Prinzip der Kollegialität entstamme, auch wenn sie in ihrer rechtlichen Struktur von der höchsten kirchlichen Autorität eingesetzt und durch kirchliches Recht geregelt würden. Antón wies auch auf die Problematik einer vereinfachenden Unterscheidung von „ius divinum" und „ius ecclesiasticum" im Blick auf die Bischofskonferenz hin: Die Kirche habe in der Geschichte Strukturen geschaffen, die als solche kirchlichen Rechts seien, aber die dazu benötigt würden, damit ihre Strukturen „iuris divini" Wirklichkeit werden könnten. Es sei theologisch unmöglich, die Grenzen zwischen „ius divinum" und „ius ecclesiasticum" in der Verfassung der Kirche konkret festzulegen. Der französische Dogmatiker *Jean-Marie R. Tillard* argumentiert in seinem 1987 erschienenen Buch über die Communio-Ekklesiologie („Eglise d'égliseS") mit der gleichen Stoßrichtung. Natürlich seien die Bischofskonferenzen nicht „iuris divini": „Aber ist es das ökumenische Konzil? Offensichtlich nicht. Es ist eine Form der geschichtlichen Verwirklichung der bischöflichen Solidarität, die iure divino ist" (S. 265).
In einem kurzen Beitrag über den theologischen Status der Bischofskonferenzen (Theologische Quartalschrift, Heft 1, 1987, S. 1–6) hat sich auch *Walter Kasper* in diesem Sinn geäußert. Aufgrund des sakramental-ontologischen Fundaments wie des dynamischen Charakters der Kollegialität könne diese je nach den geschichtlich sich wandelnden Notwendigkeiten verschiedene Ausdrucksgestalten haben. „Auch wenn diese geschichtlich variablen Ausdrucksgestalten nicht iure divino, sondern nur iure ecclesiastico sind, haben sie doch ein Fundament im ius divinum, und sie können für das Leben der Kirche eine fundamentale Bedeutung erhalten" (S. 3). Die Bischofskonferenzen sind nach Kasper „iure ecclesiastico, aber cum fundamento in iure divino". Der Eichstätter Kirchenrechtler *Peter Krämer* hat in einem neueren Beitrag zum Thema (Theologisch-rechtliche Begründung der Bischofskonferenz, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Oktober 1987, 402–410) ebenso argumentiert: „Die Bischofskonferenz stellt eine menschlich-rechtliche Vermittlung dessen dar, was im göttlichen Recht grundgelegt ist" (S. 406).

Welche Lehrautorität haben Bischofskonferenzen?

In der Frage der *Lehrautorität der Bischofskonferenzen* (sie sollte nach dem Wunsch der Sondersynode von 1985 bei der Untersuchung über die Bischofskonferenzen besonders berücksichtigt werden) verlaufen die Fronten parallel zu denen beim Thema Bischofskonferenz und Kollegialität: Wo die Konferenzen als eigengewichtige Verwirklichungsform des ekklesiologischen Grundprinzips Kollegialität gesehen werden, spricht man ihnen auch grundsätzlich eine (wenn auch im einzelnen genauer zu bestimmende) eigenständige Teilhabe am Lehramt der Kirche zu. Wo die Bischofskonferenzen dagegen nur als praktische Institution kirchlichen Rechts betrachtet werden, wird auch ihre Lehrautorität eingeschränkt oder geleugnet. Das ist offenbar bei dem unter Federführung von Kardinal Gantin erarbeiteten römischen Dokument der Fall: Demnach kommt amtliche Lehrautorität dem Bischofskollegium als ganzem und dem einzelnen Bischof zu, nicht aber den Bischofskonferenzen. Kardinal Ratzinger hatte in „Zur Lage des Glaubens" kategorisch festgestellt: „Keine Bischofskonferenz hat als solche eine lehramtliche Funktion. Entsprechende Dokumente verdanken ihr Gewicht allein der Zustimmung, die ihnen von einzelnen Bischöfen gegeben wird" (S. 60).
Auf dem Kolloqium von Salamanca stellte der spanische Kanonist *Julio Manzanares* die Argumente zusammen, die *für eine eigenständige Lehrautorität* der Bischofskonferenzen sprechen. Die Bischofskonferenzen, so seine erste These, hätten einen lehramtlichen Auftrag gegenüber den Gläubigen ihres Territoriums, als notwendige Dimension der Gesamtverantwortung der Kirche für die Gläubigen. Zweite Schlußfolgerung: Die Lehrautorität der Bischofskonferenz könne nicht als bloße Simultanaktion ihrer Mitglieder verstanden werden, sondern sei als Handeln des Kollegiums aufzufassen. Die kollegiale

Lehrautorität der Bischofskonferenz komme allerdings nur ihrer Vollversammlung zu, nicht den ihr untergeordneten Organen der Konferenz (Kommissionen usw.). Der lehrmäßige Stellenwert eines bestimmten Dokuments der Bischofskonferenz hänge vom behandelten Gegenstand und vom jeweils beanspruchten Verbindlichkeitsgrad ab.

Wo die Lehrautorität der Bischofskonferenzen als eigenständige Ausprägung des kirchlichen Lehramts in Frage gestellt wird, wird eine zweifache Sorge geltend gemacht: Man macht sich zum *Anwalt des einzelnen Bischofs,* der seine Autorität nicht an ein Gremium abgeben könne. Gleichzeitig wird befürchtet, die Stärkung der Bischofskonferenzen könnte die *Einheit der Universalkirche* und die päpstliche Autorität gefährden. In dem römischen Papier werden dementsprechend drei Gefahren genannt, vor denen sich die Bischofskonferenzen hüten müßten. Zwei davon beziehen sich auf das Verhältnis zwischen Konferenz und Einzelbischöfen: Die Gefahr, daß die Bischofskonferenzen zu bürokratisierten Entscheidungsstrukturen würden und die Bischöfe damit zu bloßen Ausführungsorganen der Konferenz, ebenso die Gefahr einer Beeinträchtigung der „psychologischen Freiheit" der Bischöfe; sie könne dazu führen, daß die Bischöfe die Konferenz als eine Art Oberleitung ihrer Diözesen betrachteten und dementsprechend ihr Recht und ihre Pflicht, die Probleme des eigenen Bistums zu lösen, hintanstellten. Als drittes wird die Gefahr angeführt, Bischofskonferenzen könnten eine ungerechtfertigte *Autonomie gegenüber dem Heiligen Stuhl* beanspruchen, so daß sie sich schließlich „gegen ihn und seine lehrmäßigen und disziplinarischen Direktiven stellen".

Die Kritiker schießen über das Ziel hinaus

Bei den theologischen Verteidigern der eigenständigen Rolle der Bischofskonferenz als Ausdruck bischöflicher Kollegialität rennt das römische Dokument mit den ersten beiden Punkten offene Türen ein. Es geht ihnen ja nie darum, die vom Zweiten Vatikanum herausgestellte „eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt" („Lumen gentium" 27) der Bischöfe in ihren Teilkirchen zugunsten einer allmächtigen Bischofskonferenz in Frage zu stellen oder auch nur unnötig einzuschränken. Im Gegenteil: Gerade wenn man die Bischöfe in ihrer eigenständigen Verantwortung ernst nimmt und sie nicht faktisch doch als eine Art päpstliche Vikare betrachtet, muß man auch ihre *gemeinsame, kollegiale Verantwortung* auf der Ebene einer Nation, einer Region oder eines Kontinents respektieren. Bei nicht wenigen kritischen Voten gegenüber den Bischofskonferenzen drängt sich demgegenüber die Vermutung auf, ihr Plädoyer für die Rechte des einzelnen Bischofs sei letztlich von dem Interesse geleitet, möglichst viel gesamtkirchlichen Zentralismus aufrechtzuerhalten.

Henri de Lubac nannte in seinem Buch über Teilkirchen und Universalkirche als Probleme, die sich aus einer zu starken Stellung der Bischofskonferenzen ergeben könnten, neben der bürokratischen Überwucherung auch die Tendenz zur Autokephalie, zur Herausbildung von „nationalen Organismen als Werkzeugen der Verschließung" in der Kirche (S. 89). Auch Kardinal Ratzinger insistierte in seinen Aussagen zu den Bischofskonferenzen in „Zur Lage des Glaubens" auf diesem Punkt: Es gehe darum, das Wesen der katholischen Kirche zu bewahren, die auf einer episkopalen Struktur und nicht auf einer Art Föderation von Nationalkirchen beruhe. Die nationale Ebene sei keine kirchliche Größe.

Auch hier schießen die Befürchtungen deutlich über das Ziel hinaus. Die Zeiten des Gallikanismus oder des (an die besondere Stellung der deutschen Bischöfe als Reichsfürsten vor der Säkularisation gebundenen) „reichskirchlichen Episkopalismus" sind längst vorbei. Die heutigen Forderungen nach größerer Autonomie, nach mehr eigenständigem Gestaltungsspielraum nationaler, regionaler und kontinentaler Teilkirchen, wie sie gerade auch auf der Sondersynode von 1985 verschiedentlich geäußert wurden, zielen nicht auf nationalkirchliche Verselbständigung. Sie sind vielmehr die legitime Konsequenz aus der Tatsache, daß es in den einzelnen Staaten, Regionen und Kontinenten spezifische Fragen und Probleme gibt, durch die nicht nur der einzelne Bischof, sondern die Bischöfe eines Territoriums bzw. eines Sprach- oder Kulturraums herausgefordert sind und die entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip sinnvollerweise auf teilkirchlicher Ebene entschieden werden können. Auch wenn der neue CIC den Bischofskonferenzen in zahlreichen Fällen die Ausfüllung gesamtkirchlicher Rahmenbestimmungen überläßt, er respektiert die legitime Autonomie der Teilkirchen noch längst nicht ausreichend. So fragt der Eichstätter Kanonist Krämer in seinem oben erwähnten Beitrag über die Bischofskonferenzen kritisch an, ob deren Eigenständigkeit hinreichend gewährleistet sei, „wenn sie nur in relativ unbedeutenden Angelegenheiten Entscheidungen ohne nachträgliche Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl treffen kann" (S. 409).

Die Diskussion über die Bedeutung der Bischofskonferenzen und über ihre Lehrautorität dürfte noch einige Zeit weitergehen: Das jetzt von Kardinal Gantin den Bischofskonferenzen unterbreitete Dokument ist *keine abschließende Stellungnahme.* Darauf hatte der Präfekt der Bischofskongregation schon in seinem Bericht zum Stand der Untersuchung zu Beginn der Synodenvollversammlung vom letzten Herbst hingewiesen: Auch wenn der Text mit größter Sorgfalt ausgearbeitet worden sei, dürfe er nicht als definitiv angesehen werden; es brauche die Beiträge der Bischofskonferenzen und Bischöfe. Diese Beiträge dürften teilweise kritisch ausfallen, jedenfalls dann, wenn Bischöfe und Bischofskonferenzen die Anliegen weiterhin verfechten, die sie vor und auf der Sondersynode zur Konzilsbilanz vorgetragen haben.

Ulrich Ruh

Kritische Zusammenarbeit

Das neue Verhältnis von Staat und Kirche auf den Philippinen

Was hat sich seit der „Rosenkranz-Revolution" auf den Philippinen politisch und gesellschaftlich verändert, wirklich oder nur scheinbar? Welche Rolle spielt die katholische Kirche, der die große Mehrheit der Bevölkerung angehört, zwei Jahre nach dem Sturz von Präsident Marcos? Diesen Fragen geht der folgende Beitrag zur gegenwärtigen Situation des asiatischen Inselstaates nach.

Der neuen Regierung unter Staatspräsidentin *Corazón Aquino* gelang es nach der „Rosenkranz-Revolution" vom Februar 1986, das Land trotz fünf Putschversuchen in halbwegs demokratische Bahnen zurückzuführen. Frau Aquino genießt denn auch weiterhin das Vertrauen einer breiten Bevölkerungsmehrheit, wie zuletzt die Gouverneurs- und Kommunalwahlen vom Januar 1988 zeigten, als die Kandidaten des Regierungslagers rund zwei Drittel aller Mandate erhielten. Gleichwohl ist die politische Lage noch keineswegs stabil, zumal die Präsidentin bisher weder in der Eindämmung der Guerilla-Bewegung noch in der Verwirklichung sozialer und wirtschaftlicher Reformen entscheidend vorankam. So wächst allmählich die Ungeduld seitens des Militärs wie seitens jener, die sehnlichst darauf hoffen, daß sich ihre materielle Lage durch die Wiederherstellung des politischen und sozialen Friedens bessert.

Rückkehr der alten Oligarchie?

Auf den ersten Blick hat sich das *Parteiengefüge* der Philippinen seit dem Umsturz erheblich gewandelt. Die linke Opposition ist seit dem Machtwechsel, an dem sie keinen Anteil hatte, parlamentarisch bedeutungslos und artikuliert ihre Interessen allenfalls über die ihr nahestehenden *Gewerkschaften.* Auch das *konservative* Lager stellt nur etwa 20 % der Abgeordneten des Repräsentantenhauses sowie 2 von 24 Senatoren. Zudem ist es in Marcos-Anhänger, Parteigänger des ehemaligen Verteidigungsministers *Juan Ponce Enrile* und Vertreter kleinerer Gruppierungen des rechten Spektrums gespalten, die sich bislang nur temporär zu Zweckbündnissen zusammenfanden. Seit März 1988 versucht allerdings eine offizielle überparteiliche „Nationale Bewegung für Wiederaufbau und Überleben", diesen Kräften eine gemeinsame Plattform zu bieten. Zu ihren Gründungsmitgliedern gehören prominente Politiker der Marcos-Ära, aber auch einige ehemalige Mitstreiter Frau Aquinos, darunter neben Enrile sogar der inzwischen weitgehend entmachtete Vize-Präsident *Salvador Laurel.*

Dessenungeachtet kann sich Frau Aquino weiterhin auf eine breite Allianz von Parteien der Mitte stützen. Deren linken Flügel repräsentiert die von ihrem Schwager *Paul Aquino* geführte Lakas ng Bansa-Partei, während die Demokratische Partei ihres Bruders *José Cojuangco* sowie die Liberale Partei des Senatspräsidenten *Jovito Salonga* eher den Konservativen zuneigen. Derartige Zuordnungen besitzen jedoch nur eine bedingte Aussagekraft, da diese Gruppen nicht über profilierte, gegenseitig abgegrenzte Programme verfügen. Darüber hinaus fühlen sich offensichtlich zahlreiche Volksvertreter weniger der jeweiligen Partei als vielmehr den Interessen ihrer eigenen sozialen Gruppen oder Clans verpflichtet, wie die häufigen Fraktionswechsel und gelegentliche Pakte mit Mitgliedern der Opposition zeigen.

Manche Beobachter befürchten deshalb eine allmähliche Rückkehr zur parlamentarischen Anarchie der 60er Jahre und verweisen darauf, daß die politischen Führungspositionen großenteils erneut in der Hand jener Clans sind, die bereits vor Marcos weitgehend die Geschicke des Landes bestimmten. Tatsächlich gehören 70 % der Parlamentarier Familien an, die seit mindestens zwei Generationen hohe Amtsträger stellen resp. unter Marcos wichtige Funktionen ausübten, doch ist immerhin auch der Anteil unabhängiger Geschäftsleute (wie auch jener der Frauen) unter den Volksvertretern deutlich gestiegen.

Unübersehbar sind im übrigen leider Fälle von *neuerlicher Ämterpatronage,* indem etwa bei der Besetzung von Stellen in der Verwaltung Verwandte gegenüber fähigeren Bewerbern bevorzugt wurden. Der 24köpfige Senat richtete gar 36 Unter-Ausschüsse ein, was angesichts der Zahl benötigter Mitglieder wohl auch der „Versorgung" von Anhängern und Verwandten diente. Immerhin hat sich Frau Aquino selbst von dieser Art „Familienpolitik" distanziert. Ihr kam es denn auch nicht ungelegen, daß die Wähler manchem ihrer Verwandten, die bei den jüngsten Wahlen kandidierten, eine Abfuhr erteilten.

Reformpolitik am Scheideweg

Nach Jahren der Rezession verzeichneten die Philippinen 1987 wieder ein Wirtschaftswachstum von 5 %, doch bleibt die Lage insbesondere wegen der hohen Auslandsverschuldung weiter angespannt. Die Regierung hofft, dies durch die Förderung privater Unternehmens-Initiative, Re-Privatisierung von staatlichen Betrieben und eine Liberalisierung des Handels zu beheben. Allerdings war sie unter dem Druck internationaler Kredit-Organisationen auch zu unpopulären Maßnahmen gezwungen, etwa der Freigabe von Preisen für Energieträger, was naturgemäß die ärmeren Schichten (und damit 70 % der Bevölkerung) am härtesten traf.

Gerade die Landbevölkerung soll deshalb durch ein „Umfassendes Agrar-Reform-Programm" entscheidend entlastet werden, das Frau Aquino am 22. 7. 1987 verkündete. Danach könnten 3,4 Millionen Bauern 5,4 Millionen Hektar Land erhalten. Hierbei ist vorgesehen, bis

1989 zunächst Staatsdomänen umzuverteilen sowie jene Ländereien, die im Zuge der 1972 (!) von Marcos eingeleiteten Reform noch nicht neu vergeben wurden. Erst 1992 käme auch der bis jetzt noch in Privathand befindliche Großgrundbesitz hinzu.
Die wichtigsten Details des Programms müssen jedoch noch parlamentarisch ausgehandelt werden. Hierzu gehört zunächst die Frage, welche Obergrenzen künftig für Privatbesitz gelten sollen. Diese könnten nach den vorliegenden Entwürfen je nach Nutzungsart des Bodens zwischen 3 und 24 Hektar liegen. Strittig ist zudem die Art der Entschädigung für die bisherigen Besitzer. Die von Frau Aquino favorisierte Lösung sieht vor, nur 10 % der Entschädigungssumme bar auszubezahlen, den Rest dagegen in einer 10-Jahres-Anleihe anzulegen, was die Betroffenen weitestgehend ablehnen. Sodann muß geklärt werden, wie man den Bauern den Landerwerb mit Krediten erleichtern könnte oder ob man den Besitz nicht gar eher Kooperativen übereignet. Und schließlich muß auch noch über jene lokalen Kommissionen entschieden werden, die in Streitfällen vermitteln sollen.
Vielfach wird bereits jetzt die Befürchtung laut, das Programm könne allzusehr „verwässert" werden, da die Vertreter des Großgrundbesitzes die parlamentarischen Gremien dominieren. Nicht gerade hoffnungsvoll stimmt zudem, daß bis zum Stichtag der Registrierung für Privatbesitz im Februar 1988 nur 60 % der Eigentümer ihr Land angemeldet hatten. Unter ihnen war zwar auch die Staatspräsidentin, der etwa 6000 Hektar Land gehören, doch ansonsten folgten der Aufforderung vorwiegend jene Bauern, die ohnehin nur wenige Hektar besitzen. Entsprechend wird man das gesamte Gesetzeswerk u. U. kaum – wie ursprünglich geplant – bis zum Sommer 1988 im Parlament verabschieden können (vgl. Far Eastern Economic Review 10. 3. 1988).

Guerilla-Bewegungen in der Defensive

Die *Kommunistische Partei der Philippinen* war nach dem Sturz Marcos' äußerst irritiert, erreichte der Aufstand des Volkes doch ein von der KP propagiertes Ziel ohne deren Zutun. Die anfängliche Bereitschaft der Regierung zu Verhandlungen über eine Einstellung der Kampftätigkeiten bewog sogar zahlreiche der mittlerweile wieder 25 000 Soldaten der „Neuen Volksarmee", die Waffen auf Dauer niederzulegen. Derart in ihrer Basis bedroht, verlor die KP schließlich im Februar 1987 jegliches Interesse an weiteren Gesprächen mit Regierungsvertretern, zumal auch die Militärs nicht mehr zu weiteren Zugeständnissen bereit schienen.
Inzwischen haben sich in der KP-Führung nach erheblichen internen Auseinandersetzungen wieder die Befürworter eines verstärkten Konfrontationskurses durchgesetzt. Entsprechend will man die Untergrund-Arbeit in den städtischen Regionen intensivieren, deutlicheren Einfluß auf die legale Links-Opposition nehmen und durch vermehrte Angriffe auf US-Einrichtungen den latenten Anti-Amerikanismus großer Bevölkerungsteile ausnutzen. Zugleich ist man um bessere Beziehungen zur internationalen kommunistischen Bewegung bemüht, von der man sich zeitweilig isoliert hatte, und angeblich plant die von der KP beherrschte „Neue Demokratische Front" auch in absehbarer Zeit die Einrichtung einer „Provisorischen Regierung" (vgl. Far Eastern Economic Review 17. 12. 1987).

Die in etwa 80 % der Provinzen des Landes operierende „Neue Volksarmee" hat folglich vor allem ihre Aktivitäten im Norden der Philippinen verstärkt. Dies wiederum veranlaßte das Militär zu einem härteren Durchgreifen, und so mehren sich erneut die Klagen über Übergriffe gegen die Zivilbevölkerung. Amnesty International erhob sogar kürzlich den Vorwurf, auf den Philippinen würden die Menschenrechte wie zu Zeiten Marcos' mißachtet, was Frau Aquino scharf zurückwies. Diese Haltung mag allerdings auch teilweise durch die Rücksicht gegen jene Militärkreise diktiert sein, denen sie ihre derzeitige Machtstellung verdankt und die ihrerseits mit der politischen Entwicklung der Philippinen in den beiden letzten Jahren recht unzufrieden sind. Immerhin läßt auch die Reorganisation der Armee auf sich warten, und zudem betreibt der neue Verteidigungsminister *Fidel Ramos,* der als möglicher Präsidentschaftskandidat für 1992 gilt, eine ziemlich eigenwillige Personalpolitik.
Zur Eskalation der Gewalt tragen im übrigen auch einige Gruppen der „Vigilantes" bei, jener Bürgerkomitees, die vielfach mit Hilfe einzelner Militärs zum Schutz gegen kommunistische Angriffe ins Leben gerufen wurden. Sie sind in annähernd 100 Verbänden organisiert, deren größter über 10 000 Mitglieder zählen soll. Mehrheitlich verfolgen sie durchaus legale Ziele, doch lassen sich einzelne wohl von einer recht unkontrollierten anti-kommunistischen Hysterie leiten.

Trotz all dieser Schwierigkeiten kann Aquino kleinere Erfolge in der Bekämpfung der nicht-marxistischen Aufständischen verzeichnen. So schloß schon nach dem Sturz von Marcos in Nord-Luzón eine von dem ehemaligen Priester *Conrado Balweg* geführte Widerstandsgruppe, die einer nationalen Minderheit angehört, mit der Regierung einen Waffenstillstand ab, nachdem letztere die teilweise Erfüllung von Autonomie-Forderungen in Aussicht gestellt hatte. Gleichwohl gibt es in dieser Region noch keinen dauerhaften Frieden, denn Balweg genießt nicht das Vertrauen der Bevölkerungsmehrheit, und zudem wird seine Fraktion mittlerweile von der „Neuen Volksarmee" bekämpft, mit der sie ehemals verbündet war.
Dagegen scheint eine Einigung mit Teilen der *muslimischen Separatistenbewegung* eher möglich, zumal diese untereinander heillos zerstritten ist und nur noch bedingt auf Hilfe aus der arabischen Welt rechnen kann. Die Regierung ist hier gleichfalls zur Gewährung einer begrenzten Autonomie bereit und setzte im März sogar für einige Provinzen einen Regionalrat ein, unter dessen 44 Mitgliedern 23 Muslime sind. Sollten die derzeit im Parlament behandelten Gesetzesentwürfe die Aufständi-

schen aber nicht zufriedenstellen, könnte der äußerst labile Waffenstillstand gleichwohl bald wieder hinfällig werden.

Die gestärkte gesellschaftspolitische Rolle der Kirche

Die katholische Kirche gehört bekanntlich zu den bedeutendsten Trägern des politischen Umschwungs auf den Philippinen (vgl. HK, April 1986, 169ff). Entsprechend stieg nicht nur ihr öffentliches Ansehen, sie gewann auch an gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten. Dieser bedient sie sich allerdings sehr hinter den Kulissen, was keineswegs allein aus Rücksicht auf die in der Verfassung festgeschriebene Trennung von Kirche und Staat geschieht. Vielmehr will sie vermeiden, ihr Schicksal allzusehr mit jenem der Regierung Frau Aquinos zu verknüpfen, und so verfolgt sie weiterhin ihr Konzept der „kritischen Mitarbeit", was ihr auch erleichtert, die Belange ihrer Gläubigen unabhängiger zu vertreten.
Dennoch ist unübersehbar, daß weit mehr prominente Christen als früher die Politik der Staatspräsidentin mitbestimmen. So zählen zu ihren engeren Mitarbeitern einige angesehene Katholiken, die man gelegentlich salopp als „Jesuiten-Mafia" bezeichnet, da sie Absolventen der Jesuiten-Universität von Manila sind. Darüber hinaus bedient sich Frau Aquino gerne kirchlicher Vermittlung in heiklen politischen Missionen. Einzelne Bischöfe waren z.B. an den Verhandlungen mit den Aufständischen beteiligt, andere wurden wiederum bei der Abwehr von Putschversuchen eingeschaltet. Kardinal *Jaime L. Sin* von Manila, der regelmäßig mit der Präsidentin konferiert, soll gar bei der Entmachtung Enriles „behilflich" gewesen sein. Allerdings sollte man bei all dem nicht auf einen übermächtigen katholischen Einfluß auf die Politik schließen, da mit Ramos und Salonga auch zwei prominente Protestanten hohe Funktionen im Staat bekleiden.

Ein gutes Beispiel für die eher diskrete, aber durchaus effektive Mitgestaltung der Politik durch Kirchenvertreter bietet die neue, im Februar 1987 in Kraft gesetzte Verfassung. Dem aus 48 Mitgliedern bestehenden Verfassungskomitee gehörten auch *sechs Repräsentanten kirchlicher Institutionen* an. Nicht zuletzt ihnen verdankt die Kirche, daß einige Punkte in die Konstitution aufgenommen wurden, die sie zu ihren besonderen Anliegen rechnet: die Betonung der Familie als Keimzelle des Staates, das Recht der Eltern auf Mitbestimmung in Fragen der Familienplanung und Kindererziehung, das Verbot der Abtreibung, die Integration des Religionsunterrichts in den Lehrbetrieb an staatlichen Schulen.
Vor allem der letzte Punkt ist insofern für die Kirche von erheblicher Bedeutung, als die Glaubensunterweisung bisher nur außerhalb des eigentlichen Schulbetriebs erfolgen durfte. Nun aber können auf Antrag der Eltern an den jeweiligen Schulen maximal 90 Minuten Religionsunterricht je Woche innerhalb der Schulstunden abgehalten werden, für deren Finanzierung und Durchführung die Konfessionen jedoch selbst aufkommen müssen. Dies allerdings bedeutet für die Kirche eine neue Belastung, bräuchte man doch nach internen Berechnungen statt der bisherigen 4000 hauptberuflichen Katechisten deren 60000, wollte man alle Schulen adäquat versorgen. Die Bischofskonferenz rief deshalb im Juli 1987 die Gläubigen zur Mithilfe auf – durch Geldspenden oder durch die Teilnahme an Ausbildungskursen für freiwillige Katechisten (vgl. Weltkirche 8/1987). Von protestantischer Seite wurde die neue Regelung im übrigen verhalten kritisiert, da man befürchtet, mangels Personal und finanzieller Mittel ins Hintertreffen zu geraten.

Kontroversen um die Reformpolitik

Ungeachtet der deutlich verbesserten Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat gibt es weiterhin einige gravierende Probleme im gegenseitigen Verhältnis. Hierzu gehört – wie schon zu Marcos' Zeiten – die *staatliche Familienplanung*. Man möchte Familien mit mehr als zwei Kindern steuerlich benachteiligen, Sterilisierung begünstigen und den Gebrauch von Verhütungsmitteln fördern, zumal dies den Bezug internationaler Kredite erleichtern könnte. Gegen diese Maßnahmen hat insbesondere das Komitee für Familienfragen der Bischofskonferenz in letzter Zeit mehrfach protestiert, beinhalten sie doch nach seiner Meinung eine indirekte, von der Kirche abzulehnende Geburtenkontrolle (vgl. UCA News 10. 2. 88).
Massive Kritik übte die Kirche auch an der schleppenden Behandlung der geplanten Agrarreform. Bereits im Juli 1987 verwies die Bischofskonferenz in einem speziellen Hirtenbrief darauf, daß 70 % der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze lebten, so daß nur eine radikale Reform wirklich Abhilfe schaffen könne. Man dürfe somit nicht nur den „überflüssigen" Besitz umverteilen, sondern müsse „an die eigentliche Substanz" gehen, wobei die Kirche selbst mit gutem Beispiel vorangehen wolle, ohne die ihr laut Verfassung zustehenden Sonderrechte in Anspruch zu nehmen. Zugleich warnten die Oberhirten allerdings auch vor gewaltsamen Landbesetzungen und mahnten die Gläubigen, den legalen Weg einzuhalten (vgl. Weltkirche 6/1987).

Angesichts der parlamentarischen Kontroversen um die Bodenreform betreibt die Kirche mittlerweile eine gezielte – und auch explizit so bezeichnete – Lobby-Politik. Ende Januar 1988 trafen sich führende Kirchenvertreter, unter ihnen Kardinal Sin und Erzbischof *Orlando Quevedo* von Kidanawan als Vorsitzender der Bischofskommission für Soziale Aktivitäten, mit fünf Senatoren, um ihnen eindringlich die Bedenken der Kirche gegen eine mögliche „Verwässerung" des Programms vorzutragen. Zugleich erklärten sie die Bereitschaft der Kirche, an der Arbeit jener lokalen Organisationen mitzuwirken, die in strittigen Fällen der Umverteilung schlichten sollen (UCA News 3. 2. 88).
Des weiteren kamen ebenfalls Ende Januar die führen-

den Mitglieder der Bischofskonferenz zu einem intensiven Meinungsaustausch mit Frau Aquino zusammen, bei dem sie nicht nur dieses Problem erneut erörterten, sondern auch ihre Besorgnis über die wieder wachsende Korruption und Vetternwirtschaft äußerten. Hierdurch sei die Effizienz der Reformen ernstlich bedroht, was letztlich zu einem gefährlichen Vertrauensschwund in die Regierung führen könne. In diesem Zusammenhang sehen die Bischöfe auch die Risiken, die eine allzu bedenkenlose Industrialisierung und Agrarpolitik für die Umwelt birgt. In einem eigenen Hirtenbrief zu Fragen der Ökologie warnten sie im Januar eindringlich vor den Folgen der Umweltzerstörung und forderten die Gläubigen zu intensiver Mitarbeit mit gutwilligen staatlichen Stellen auf.

Für 1989 eine Synode geplant

Keine einheitliche Meinung herrscht allerdings in der Kirche hinsichtlich der Eindämmung der kommunistischen Bedrohung, und so vermeidet die Kirche auch offizielle Stellungnahmen zu den Aktivitäten der „Vigilantes". Die überwiegende Mehrheit des Klerus dürfte jedoch Erzbischof *Ricardo Mabutas* von Davao zustimmen, der diese Gruppen als „legitimes Mittel im Kampf gegen den Kommunismus" betrachtet (vgl. Echange France-Asie, Dossier 9/1987, S. 23). Desgleichen rief Kardinal Sin mehrfach (zuletzt Ende Februar 1988) die Gläubigen zur Unterstützung jener Gruppen auf, die den Kommunismus *gewaltlos* bekämpften, betonte aber zugleich, das Militär sei ansonsten am ehesten in der Lage, den Aufständischen Einhalt zu gebieten (vgl. Far Eastern Economic Review 4. 3. 1988). Eine Minderheit von Kirchenführern insbesondere aus dem Süden des Landes sieht jedoch auch die Möglichkeit, daß derartige Gruppen sich allzu leicht der staatlichen Kontrolle entziehen könnten.

Eine härtere Haltung nimmt die Kirche im übrigen gegenüber jenen Angehörigen kirchlicher Institutionen ein, die sozialistischer oder gar marxistischer Tendenzen verdächtig sind. Zwar haben sich seit 1972 „nur" etwa 50 (von rund 4500) Priester Bewegungen von Aufständischen angeschlossen (UCA News 10. 2. 88), doch betrachtet man begreiflicherweise auch diese Zahl als besorgniserregend. Den neuen Kurs bekam vor allem das „Nationale Sekretariat für Soziale Aktivitäten" (NASSA) zu spüren, das die Bischofskonferenz Mitte der 70er Jahre zur Koordinierung von Projekten der Entwicklungshilfe eingerichtet hatte. Ihm warf man vor, Gelder und Waffen – die teilweise angeblich sogar aus der Bundesrepublik und den Niederlanden beschafft worden sein sollen – an kommunistische Gruppen weitergeleitet zu haben. NASSA-Vertreter bestritten dies entschieden, und tatsächlich ergab eine Untersuchung der Bischofskonferenz Mitte 1987 keinerlei Anhaltspunkte, die auch nur im geringsten die Verdachtsmomente bestätigt hätten. Dennoch beschloß die Bischofskonferenz Ende Januar 1988, das Sekretariat „vorsorglich" umzustrukturieren. In Zukunft soll es sich nach den Worten seines neuen Leiters (und ehemaligen Sekretärs der Bischofskonferenz), Bischof *Francisco Claver,* wieder mehr der Betreuung lokaler Wirtschaftsprojekte widmen und z. B. weniger Programmen der politischen Bildung (UCA News 10. 2. 88). Im Gegenzug unternimmt die Kirche allerdings Anstrengungen, das sozialpolitische Engagement der Gläubigen auf anderen Wegen zu stärken. Hierbei setzt man auf eine intensivere Pastoralarbeit, in die man auch die Laien besser einbinden will. Desgleichen möchte man die Einrichtung von Basis-Gemeinden insbesondere im Norden der Philippinen sowie in städtischen Regionen fördern, da die Bewegung hier bisher nur wenig Fuß gefaßt hat. Einen wichtigen Meilenstein stellt dabei auch die für 1989 geplante Synode dar, die erste seit 1953. Man hofft, hiermit zu jener Umgestaltung der Gesellschaft im echten Geist des Evangeliums beizutragen, deren die Philippinen so dringend bedürfen. *Peter Drews*

Kurzinformationen

Johannes Paul II. äußerte sich in zwei Schreiben zur 1000-Jahr-Feier der Taufe der Kiewer Rus.

Seinem am 22. März veröffentlichten Apostolischen Schreiben „Euntes in mundum", das die Bedeutung der Christianisierung der Kiewer Rus für die Herausbildung eines slawisch geprägten Christentums hervorhebt und sich vor allem an die russisch-orthodoxe Kirche wendet, ließ der Papst einen Monat später das Schreiben „Magnum baptismi donum" folgen, in dem er sich an die ukrainisch-katholische Kirche wendet. Die Veröffentlichung zweier Schreiben zur 1000-Jahr-Feier des Christentums in Rußland muß als Versuch gewertet werden, einerseits die Beziehungen zur russisch-orthodoxen Kirche nicht über Gebühr zu belasten, andererseits aber auch die Solidarität mit der in der Sowjetunion seit 1946 verbotenen ukrainisch-katholischen Kirche zu bekunden. Schon das Schreiben „Euntes in mundum", das einen historischen Rückblick auf die Anfänge des Christentums im ostslawischen Bereich unternimmt, spricht bewußt von den „orthodoxen und katholischen Erben der Taufe von Kiew" und ruft zur Versöhnung beider Kirchen auf. Der Papst hebt aber auch hervor, es handle sich in besonderer Weise um das Fest der russisch-orthodoxen Kirche, die einen „Großteil des Erbes der alten christlichen Rus" übernommen habe. In dem zweiten Doku-

ment betont Johannes Paul II., die ukrainisch-katholische Kirche habe ihre Treue zu Rom mit Martyrium, Verfolgung und Not bezahlt und verdiene die Solidarität der Weltkirche. Er bekräftigt das Recht der katholischen Ukrainer auf eigene Traditionen und eigenen Ritus und fordert volle Religions- und Gewissensfreiheit für die ukrainisch-katholische Kirche. Die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche dürfe von niemandem als „unvereinbar mit dem Wohl der eigenen Heimat und dem Erbe des heiligen Wladimir" angesehen werden.

In Königstein tagte vom 13. bis 16. April das ökumenische Forum zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung".

Die 120 Delegierten aus den Mitgliedskirchen der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" in der Bundesrepublik und West-Berlin beschäftigten sich in sechs Arbeitsgruppen mit verschiedenen Teilaspekten des Gesamtthemas und erarbeiteten vorläufige Ergebnisse zu den Fragen der Friedensförderung, der Friedenssicherung, der Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene und der Stellung des Menschen in der Schöpfung. So war unumstritten, daß „Krieg in unserer Zeit kein Mittel zwischenstaatlicher Konfliktlösung mehr ist". Die Ächtung des Krieges müsse politisch wirksam werden; die Institution des Krieges sei zu überwinden. Im Zusammenhang des Themas Gerechtigkeit wurde gefordert, zur Überwindung der Arbeitslosigkeit die Arbeit zu teilen; bei der Schaffung neuer Arbeitsplätze sollten diese auf ihre ökologische und soziale Verträglichkeit geprüft werden. Einhellig wurde auf dem Forum die Apartheid als „nicht reformierbar" verurteilt und wurden Sanktionen gegen Südafrika gefordert. Die Delegierten, die sich mit der Bewahrung der Schöpfung befaßten, lehnten die Kernenergie wegen ihrer „sozialen, technischen, ökologischen und militärischen Risiken" ab. Die Verantwortung für den Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen solle in der Verfassung festgeschrieben werden. Endgültige Ergebnisse sind erst von der zweiten Phase des Forums zu erwarten, die im Oktober in Stuttgart stattfindet. Bis dahin wird die Vorbereitungsgruppe auf der Grundlage der Königsteiner Tagung weiterarbeiten; bei der Tagung in Stuttgart sollen auch Stellungnahmen von Gemeinden, Gruppen und Gremien aus den beteiligten Kirchen berücksichtigt werden.

Synodaltagung der Berlin-brandenburgischen Kirche auf dem Hintergrund der jüngsten Staat-Kirche-Spannungen.

Auf ihrer diesjährigen Tagung vom 8. bis 12. April befaßte sich die Synode der Ostregion der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg intensiv mit der Lage nach den kirchlichen Vermittlungsbemühungen und Solidaritätsbekundungen nach den Festnahmen Ausreisewilliger und Mitgliedern kritischer Gruppen Mitte Januar (vgl. HK, März 1988, 108ff.). Bischof *Gottfried Forck* verteidigte vor der Synode die Haltung der Kirchenleitung: Es sei immer Sache der Kirche gewesen, für Recht und Gerechtigkeit einzutreten. Die Kirche ermuntere zwar immer wieder zum Bleiben in der DDR, sei aber auch zur Seelsorge an den „Antragstellern" (also an Ausreisewilligen) bereit. Durch staatliches Verhalten seien viele von ihnen so verwundet, daß sie nicht mehr in der DDR leben wollten. In der Aussprache über den Bericht des Bischofs kritisierte der Berliner Generalsuperintendent *Günter Krusche*, daß die Kirche in den Turbulenzen der letzten Monate nicht immer ein klares Profil gezeigt habe, und nannte als Beispiele die Mahnwachen, die Fürbittandachten und andere Veranstaltungen „im Namen oder doch unter dem Dach der Kirche". Das undifferenzierte Eintreten für jeden und alles habe die Kirche in Zugzwang gebracht und manchmal sogar erpreßbar gemacht. Verschiedene Synodalen dankten demgegenüber Bischof Forck und der Kirchenleitung ausdrücklich dafür, wie sie für die in Not geratenen Menschen eingetreten seien. Die Kirche habe sich in dieser Auseinandersetzung als „Kirche für andere" dargestellt. In einer *Entschließung der Synode* hieß es, es sei bei den Ereignissen der letzten Monate auf kirchlicher wie auf staatlicher Seite auch zu Reaktionen gekommen, die sich als der Situation nicht angemessen erwiesen hätten. Gruppen, die die Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verstärkt zur Sprache brächten, würden als Chance und Herausforderung für die Kirche dankbar akzeptiert. Die Synode rief die Menschen zum Bleiben in der DDR auf. Es sei mittelfristig aus ökonomischen, sozialen und politischen Gründen nicht möglich, allen Ausbürgerungswünschen zu entsprechen. Die staatsrechtlichen und wirtschaftlichen Erleichterungen für DDR-Bürger bei Übersiedlung in die Bundesrepublik wirkten als „Abwerbungsmechanismus".

Vollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz vor dem vom 23. bis 27. Juni stattfindenden Papstbesuch.

Die vom 21. bis 24. März in Wien zusammengekommenen Bischöfe hoben bei aller Eigenständigkeit der österreichischen Diözesen bei der Vorbereitung auf den Papstbesuch auch die Bedeutung dieses Ereignisses für die österreichische Kirche und die Weltkirche hervor. Schon jetzt liegen mehr als hunderttausend Anmeldungen ungarischer Gäste für den Gottesdienst im burgenländischen Trausdorf vor, mehr als zehntausend Gäste aus Jugoslawien werden in Gurk (Kärnten) erwartet. (In Zeitungsinterviews nährte kürzlich Wiens Alterzbischof Kardinal *Franz König* österreichische Erwartungen bezüglich neuer Weichenstellungen gegenüber dem Osten von Österreich aus: ein „Gipfeltreffen" zwischen Johannes Paul II. und Michail Gorbatschow könne bei diesem Papstbesuch angebahnt werden.) Von den Bischöfen erhielt die zum Termin der Bischofskonferenz unmittelbar bevorstehende Preßburger Demonstration für Religionsfreiheit ausdrückliche Unterstützung und Anerkennung. Ab kommendem Herbst soll die von einem Beraterteam der Bischöfe ausgearbeitete erste Fassung eines *Sozialhir-*

tenbriefes nicht nur in kirchlichen Gremien und in den Pfarrgemeinden diskutiert werden, auch Vertreter der Gewerkschaften, der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaften sollen zu den Beratungen herangezogen werden. Der mit dem Arbeitstitel „Sinnvoll arbeiten – solidarisch leben" versehene Text setzt Akzente vor allem im Bezug der Arbeit zum gesamten Leben des Menschen. Bei ihrem Studientag beschäftigten sich die Bischöfe diesmal mit den *Medien* in Österreich und bekräftigten die Notwendigkeit der Förderung „theologisch gut informierter, gläubiger Nachwuchsjournalisten". Das gewichtigste Thema dieser Bischofskonferenz bildete aber zweifellos die Diskussion und Erarbeitung einer ergänzenden Stellungnahme zur „Mariatroster Erklärung" des Jahres 1968, die erst mit einwöchiger Verspätung von den Bischöfen veröffentlicht wurde.

Bücher

HERMANN HÄRING/KARL-JOSEF KUSCHEL (Hrsg.), **Gegenentwürfe.** 24 Lebensläufe für eine andere Theologie. Verlag Piper, München 1988, 378 S. 42,– DM.

Zum 60. Geburtstag von Hans Küng am 19. März dieses Jahres erschien keine herkömmliche Festschrift, wohl aber dieses von einem früheren und einem jetzigen Mitarbeiter des Tübinger Theologen herausgegebene Sammelwerk. Die beiden Herausgeber formulieren in ihrer Einführung (unter dem Titel „Theologiegeschichte als Konfliktsgeschichte") zwei Grundanliegen: In dem Buch mit seinen vierundzwanzig Porträts (eigentlich sind es nur 23; Lessing wird von Peter Härtling in Gedichtform behandelt) sollen „Grundgesetzlichkeiten innerkirchlicher Konfliktsbewältigung" freigelegt werden; zum anderen sei das Buch ein Plädoyer für eine „andere Praxis des innerkirchlichen wie theologischen Umgangs mit Andersdenkenden, unbequemen Kritikern und geistigen Erneuerern". Tatsächlich handeln alle Porträts des Bandes von Personen, die zu ihrer Zeit theologische Neuansätze unternahmen, mit kirchlichen Obrigkeiten in Konflikt gerieten oder in ihrem Denken quer zum Normalbewußtsein standen. „Klassiker" wie Origenes, Thomas, Hus, Luther, Pascal, Teilhard de Chardin sind ebenso vertreten wie weniger bekannte Gestalten der Theologie- und Kirchengeschichte . Gut die Hälfte der Autoren sind ehemalige oder jetzige „Tübinger". Die einzelnen Beiträge sind in Diktion und Zuschnitt recht unterschiedlich. Teilweise ziehen sie die Linien bewußt bis zur Gegenwart aus, andere bleiben ganz bei der behandelten Gestalt und ihrem historischen Kontext. Es macht gerade den Reiz des Bandes aus, daß die Beiträge nicht dem gleichen Strickmuster folgen (insofern relativieren sie auch da und dort indirekt die allgemeinen Feststellungen der Einführung). Einige besonders anregende Porträts des Bandes seien herausgegriffen: Wolfhart Pannenbergs souveräne Ausführungen zu Luther, der glänzend geschriebene Beitrag von Walter Jens zu Erasmus von Rotterdam oder die instruktive Meister-Eckhart-Darstellung von Dietmar Mieth. Daß in das Buch auch Johann Peter Hebel Aufnahme gefunden hat, freut den (alemannischen) Rezensenten. *U. R.*

GUNTER HESSE/HANS HERMANN WIEBE (Hg.), **Die Grünen und die Religion.** Mit Beiträgen von Petra Kelly, Christa Nickels, Eva Quistrop u. a. Athenäum Verlag, Frankfurt/M. 1988. 302 S. 19,80 DM.

Der Sammelband geht in seinem Ursprung zurück auf eine Tagung der Evangelischen Akademie Nordelbien in Bad Segeberg im Dezember vorigen Jahres. Der größere Teil der damaligen Referate sind als „Außenansichten" in den Band aufgenommen, andere tauchen mit gewandeltem Inhalt in anderer Form wieder auf. Der Band hat seine Besonderheiten, die sich nicht nur auf Langhanssche Prosa (S. 117–129) erstrecken. Er konnte so wohl nur erscheinen, weil, wie bei Sammelbänden üblich, die einen Beiträger von den anderen nichts wußten. Viel Subjektives ist drin, viel Privates wird (fast ausschließlich in Beiträgen von Grünen-Vertretern selbst) nach außen getragen. Darüber mag mancher den Kopf schütteln, und dennoch sind die autobiographischen Zeugnisse des ersten Teils durchwegs interessanter als die objektivierenden „Außenansichten" des zweiten. Interessanter nicht deshalb, weil die Grünen, aus durchwegs heterogenen Gruppen (Umweltbewegung, Frauenbewegung, Friedensbewegung, marxistische Linke) kommend, in dem Band als sehr viel bunter aufscheinen, als ihnen der selbstauferlegte Name zu sein erlaubt, sondern interessanter wegen der mit großer Offenheit erzählten „religiösen" Lebensläufe, ob diese nun ein religiöses (christliches) Bekenntnis einschließen (oder einmal eingeschlossen haben) oder nicht. Vom erklärten Atheisten über die wie selbstverständlich Gläubigen bis zur Grünen, die nach Kirchenaustritt und längerer grüner Selbst- und Fremderfahrung ihre „Religion" in „New Age" gefunden haben (vgl. S. 106–126), ist alles vertreten. Fast alle Wegbiegungen, wie sie unser „pluralistisches" Dasein zum Teil möglich macht, zum Teil faktisch-zwingend auferlegt, kommen in dem Band vor. Und natürlich auch manch theologisches und sonstiges Bemühen, Instrumentalisierungen des Glaubens nicht nur aufzudecken, sondern sich auch selbst an solchen zu beteiligen. Keine schlechte Lektüre für Seelsorger und alle diejenigen, die sich über zeitgenössische Religiosität, vor allem über die frei flottierende, Gedanken machen. *D.S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BÜHLER, PIERRE. **Christliche Identität: Zwischen Objektivität und Subjektivität.** In: Concilium Jhg. 24 Heft 2 (April 1988) S. 96–102.

Wie kann christliche Identität heute aussehen, in einer Gesellschaft, der es an objektiven Anhaltspunkten für Identitätsbildung fehlt, und angesichts der Tatsache, daß auch die „klassischen" Bezugsgrößen christlicher Identität (Zugehörigkeit zur Kirche, Zustimmung zu einer fest umrissenen Lehre, konkretes sittliches Verhalten) in die Krise geraten sind? Der Autor zeigt an Kierkegaard, daß christliche Identität in der Moderne nur eine subjektiv-existentiell angeeignete sein kann. Gleichzeitig grenzt er sich aber auch von dem damit drohenden Subjektivismus ab: Die christliche Identität müsse sich auf die Probe stellen lassen durch ihre drei klassischen Anhaltspunkte: durch die anderen in der Kirche, durch die in traditioneller Sprache vorgegebenen Glaubensformulierungen und durch die ethische Praxis: Der „subjektive Christ" muß seine Identität dem prüfenden Blick der anderen aussetzen. „Auf dem objektiv gesicherten Umweg über eine begrifflich strukturierte Sprache stellt er sich selbst in Frage und läßt sich in Frage stellen." Und das sittliche Handeln ist jene Probe, bei der „sich stets erweist, ob die christliche Identität wirklich den Stellenwert besitzt, den der Christliche Glaube zu verwirklichen vorgibt".

HENRICI, PETER. **Der Gott der Philosophen.** In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 17 Heft 2 (März 1988) S. 118–128.

Der Beitrag arbeitet vor allem die grundlegenden Unterschiede zwischen Antike, Mittelalter und Neuzeit in der Verhältnisbestimmung von philosophischem Gottesproblem und christlichem Glauben heraus. Während es in der Väterzeit zu einer „Interessengemeinschaft" zwischen der christlichen Verkündigung vom einen Gott und dem philosophischen Gottesgedanken kommt, stellt sich im Mittelalter die philosophische Frage nach Gott innerhalb des christlichen Glaubensvollzugs. Anselms Beweise für das Dasein Gottes sind Meditationen eines Glaubenden, „der sich im Gebet die innere Einsichtigkeit der Glaubenswahrheit durch philosophische Überlegungen klarlegt". Thomas von Aquin macht einen deutlichen Unterschied zwischen der philosophisch zu erschließenden Existenz Gottes und seinem Wesen, das sich erst aus der christlichen Offenbarung ergibt. In der Neuzeit steht seit Descartes das menschliche Vermögen der Gotteserkenntnis im Vordergrund. Heute, so das Fazit des Autors, stehen wir wieder da, wo die griechische Philosophie angefangen hat: „Die Gottesidee selbst muß allererst wieder erschlossen und begründet werden." Heute gehe es in der Philosophie nicht darum, die Existenz eines vordefinierten Gottes zu beweisen. „Viel mehr wird jene Dimension des Menschen erschlossen, in der er Gott begegnen kann, indem er nach Sinn und nach Werten fragt, die wesentliche Unvollendbarkeit seiner Werke und seiner selbst erfährt."

Kultur und Gesellschaft

BENDER, PETER. **Geteilt – nicht getrennt.** Vom Wandel zwischen den beiden Deutschlands. In: Merkur Jhg. 42 Heft 4 (April 1988) S. 283–291.

Vor dem Hintergrund der sich verändernden Ost-West-Beziehungen unternimmt der Autor in diesem Beitrag den Versuch, den Wandel der beiderseitigen Beziehungen der beiden deutschen Staaten darzustellen – nach dem Honecker-Besuch in der Bundesrepublik, vor allem auch nach Veränderungen der beiden deutschen Staaten zu den beiden Weltmächten des jeweiligen Lagers. Die beiden deutschen Staaten hätten nicht ihre Grundpositionen verändert und blieben insofern Teil des Ostens wie des Westens. Aber beide hätten, von der festen Grundlage ihres Bündnisses aus, über die Ost-West-Grenze hinweggegriffen. Sie ergänzten ihre Politik – aber von einem bestimmten Grad an bedeutet auch eine Ergänzung eine Änderung. Die Bündnisse hätten nicht ihren Wert, aber ihren absoluten Vorrang eingebüßt, sie seien nicht mehr das Maß aller Dinge. Die deutschen Staaten seien souveräner geworden, sie hätten begonnen, sich von ihrer Vormacht zu emanzipieren. Auch beginne sich die Einsicht allmählich durchzusetzen, daß Glaubenskrieg und politische Zusammenarbeit sich auf die Dauer schwer vereinbaren ließen.

BERTRAM, HANS. **Strukturwandel der Familie.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 113 Heft 4 (April 1988) S. 232–240.

Auf der Basis der These von der Ungleichzeitigkeit von gesamtgesellschaftlicher Entwicklung und familialer Lebensformen geht der Beitrag verschiedenen Veränderungen sowohl im Bereich der Familienbildungs- wie auch der Familienphase nach. Dabei betont der Autor, daß die verstärkte Berufsorientierung von Frauen nicht auf eine ökonomische Grundeinstellung der heutigen Frauengeneration zurückzuführen sei, wie dies noch häufiger getan werde. Die Erwerbstätigkeit von Frauen werde von ihrer Ausbildung und ihrer Berufstätigkeit geprägt und unterscheide sich hierin nicht von der ihrer männlichen Kollegen. Trotz mancherlei tiefgreifender Veränderungen in den Lebensvorstellungen heutiger Eheleute sei das Modell der innerfamilialen Arbeitsteilung weithin stabil geblieben. Die größere Unabhängigkeit der Frauen, ihre größere Selbständigkeit und Durchsetzungsfähigkeit – alles nicht zuletzt Folgen der Berufstätigkeit – treffe insofern auf eine relativ traditionelle interfamiliale Arbeitsteilung. Prognosen vom langsamen Verschwinden von Ehe und Familie, wie sie sich gesamtgesellschaftlich durchaus nahelegen könnten, könnten bei kleinräumigerer Betrachtung nicht vollständig aufrechterhalten werden. Angesichts der beträchtlichen regionalen Unterschiede, auch des Stadt-Land-Unterschiedes, könnten Durchschnittswerte und bundesweite Daten z.T. recht irreführend sein.

Kirche und Ökumene

KESSLER, MICHAEL. **Das synodale Prinzip.** Bemerkungen zu seiner Entwicklung und Bedeutung. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 168 Heft 1 (1988) S. 43–60.

Der Beitrag gibt einen guten Überblick zur Geschichte des kirchlichen Synodalwesens von seinen Anfängen in der alten Kirche bis zu seiner Neubelebung nach dem Zweiten Vatikanum und seiner rechtlichen Regelung durch den neuen CIC. Die wichtigsten Stationen: Das Synodalwesen des 2. und 3. Jahrhunderts, die reichskirchlichen Großsynoden, die päpstlichen Synoden des Hochmittelalters, der Konziliarismus mit seiner Konzeption des Konzils als einer repräsentativen Vertretung der Gesamtkirche, Trient als Bischofskonzil, die beiden Vatikanischen Konzilien als sehr unterschiedliche Ausprägungen des mit dem Tridentinum erreichten Konzilstyps. Im Blick auf die Neuordnung des Synodalwesens im CIC von 1983 hält der Autor fest, es sei nicht zu übersehen, daß sowohl beim Handlungsspielraum der National- und Partikular- wie dem der Diözesansynoden „die an sich begrüßenswerten rechtlichen Festschreibungen de facto enger sind, als es sich dem euphorischen ersten Blick erschließen mag". Es bräuchte das Bemühen um praktische und theoretisch-interpretative Weiterentwicklung der geltenden Rechtsnormen. Sie müßte den kirchlichen Gegebenheiten Rechnung tragen; es bräuchte aber auch eine „Anpassung an ein dem rechtlichen Entwicklungsstand und der heutigen Problemlage angemessenes, im Horizont neuzeitlichen Rechtsempfindens zu interpretierendes und zu praktizierendes Selbstbestimmungsrecht und dessen entschiedenere Wahrnehmung".

Notizen

Nach einer Repräsentativumfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach sind die meisten Kirchenmitglieder in der Bundesrepublik mit dem gegenwärtigen *Kirchensteuersystem* zufrieden. 31 Prozent der Befragten stimmten der Aussage zu, es sei für sie „als gläubiger Christ selbstverständlich, Kirchensteuer zu zahlen", 30 Prozent entschieden sich für die Aussage, aus Gewohnheit Kirchensteuer zu zahlen und sich deshalb keine Gedanken darüber zu machen. 22,5 Prozent der Befragten schlossen sich der Meinung an: „Ich zahle Kirchensteuer, obwohl ich dagegen bin, möchte aber nicht aus der Kirche austreten." Dieser Aussage stimmten 26 Prozent der befragten Protestanten und 20 Prozent der Katholiken zu.

Eine Aufsehen erregende kirchliche Personalentscheidung gab es Anfang April in Spanien. Der 58jährige frühere Bischof von León und gegenwärtige Sekretär der Spanischen Bischofskonferenz, *Fernando Sebastián Aguilar,* der in den letzten Jahren vor allem durch Verhandlungsgeschick mit der sozialistischen Regierung Spaniens hervorgetreten ist, wurde zum Erzbischof-Koadjutor mit dem Recht auf Nachfolge der Erzdiözese Granada ernannt. Da der 62jährige Erzbischof von Granada, *José Méndez Asensio* sich nach Presseberichten guter Gesundheit erfreut und der vom Kirchenrecht vorgesehene Rücktrittstermin noch in weiter Ferne liegt (allerdings hat das über 700 000 Katholiken zählende andalusische Erzbistum keinen Weihbischof), wurde vermutet, der als sehr konservativ eingestufte Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Erzbischof von Madrid, Kardinal *Angel Suquía Goicoechea,* und der personalpolitisch auffallend aktive Nuntius *Mario Tagliaferri* wollten damit den moderaten Sebastián vom Amt des Sekretärs der Bischofskonferenz „wegbefördern". Inzwischen wurde der Madrider Weihbischof, *Augustin Garcia-Gasco Vicente,* zum neuen Sekretär der Bischofskonferenz gewählt.

Zum erstenmal in der Geschichte der Sowjetunion wurde im *sowjetischen Fernsehen* ein religiöses Programm – live – übertragen: die von Patriarch Pimen geleitete Osterliturgie der russisch-orthodoxen Kirche aus der Moskauer Epiphanien-Kathedrale. Ebenfalls zum orthodoxen Osterfest brachte die Regierungszeitung „Iswestija" ein *Interview mit Patriarch Pimen.* Der Patriarch lobte darin den „wohltuenden Prozeß der Umgestaltung", der auch die Kirche berühre. Zugleich beklagte Pimen offen „Repressalien" gegen Gläubige in der Vergangenheit und machte deutlich, daß Gläubige und Gemeinden auch jetzt noch „mit ungerechtfertigten Schwierigkeiten" zu kämpfen haben.

Eine internationale Konsultation des *Lutherischen Weltbundes* über die *Seelsorge an AIDS-Kranken* Ende März in Kaiserswerth (es waren zwanzig lutherische Kirchen aus allen Erdteilen vertreten) stellte fest, Verurteilung sei keine christliche Antwort auf die AIDS-Krise. AIDS stelle die Kirche erneut vor die Aufgabe, Sterbenden und Menschen in großen Nöten und Sorgen seelsorgerliche Hilfe zu leisten. Dieser Dienst sei Aufgabe der ganzen christlichen Gemeinschaft, nicht nur des Pfarrers. Die Kirche dürfe HIV-infizierte Menschen und AIDS-Kranke in keiner Weise diskriminieren. Die Konsultation sprach sich gegen eine Meldepflicht und gegen Pflichtuntersuchungen für bestimmte Gruppen aus.

Der schottische Adlige *Andrew Bertie* (59) wurde zum neuen Großmeister des Malteser-Ritterordens gewählt. Bertie, der 78. Großmeister der Malteser, folgt dem im Januar verstorbenen *Angelo de Mojana di Cologna* nach. Er ist der erste nichtitalienische Großmeister seit der Wiedererrichtung des Ordens im letzten Jahrhundert. Der Großmeister des Malteser-Ritterordens kann nur aus dem kleinen Kreis derjenigen Mitglieder des traditionsreichen Ordens gewählt werden, die die drei Mönchsgelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam abgelegt haben.

Die Bischöfe Nord-, Mittel- und Südamerikas planen die *Einrichtung eines gesamtamerikanischen Bischofsrates.* Ihm sollen die insgesamt 24 Bischofskonferenzen Lateinamerikas, der USA und Kanadas angehören. Die Gründung des Rates soll Anfang Juni auf einem Treffen von Bischöfen aus allen amerikanischen Ländern im kanadischen *Montreal* stattfinden. Auf der Tagesordnung des gleichen Treffens steht das Thema Laie verbunden mit einer Rückschau auf die letzte Weltbischofssynode.

Die US-Bischofskonferenz veröffentlichte die erste Fassung des geplanten *Pastoralschreibens über die Frau in Gesellschaft und Kirche.* Das Projekt dieses Schreibens geht zurück auf einen Auftrag der US-Bischofskonferenz von November 1983 (vgl. HK, Januar 1984, 44). Erarbeitet wurde die nun veröffentlichte Fassung von einem Bischofskomitee unter der Leitung des Bischofs von Joliet (Illinois), *Joseph L. Imesch.* Der Text soll von den US-Bischöfen auf ihrer Vollversammlung im Juni beraten und im Sommer 1989 in seiner zweiten und endgültigen Fassung verabschiedet werden. (Wir werden auf den Text noch ausführlicher zurückkommen.)

Zum ersten amerikanischen schwarzen Erzbischof ernannte Papst Johannes Paul II. den bisherigen Weihbischof in Washington und Sekretär der US-Bischofskonferenz, *Eugene Marino.* Unter den zwölf schwarzen US-Bischöfen stehen nach dieser Ernennung zwei einer Diözese als Ordinarius vor, die übrigen sind Weihbischöfe. Die 1,5 Millionen schwarzen US-Katholiken machen rund drei Prozent der US-Katholiken aus. Im US-Klerus sind Schwarze im Vergleich zum ohnehin geringen Anteil an der gesamten katholischen Bevölkerung noch einmal zahlenmäßig schlechter vertreten. Eugene Marino ist einer der Autoren und Unterzeichner des Pastoralschreibens der schwarzen US-Bischöfe von 1985

Nach einem Bericht der ostasiatischen Nachrichtenagentur UCAN sind in China (Shanghai) *drei Jesuiten* nach siebenjähriger Haft aus dem Gefängnis entlassen worden. Die drei Jesuiten gehörten zu einer Gruppe von 12 Priestern und Laien, die 1981 (also noch nach den Jahren der Kulturrevolution) wegen angeblicher „konterrevolutionärer Umtriebe" zu mehrjährigen Haftstrafen verurteilt wurden. Weiter im Gefängnis befindet sich der letzte der Gruppe, ein vierter Jesuit, *Gabriel Chen Tien-Xiang.* Dieser war nach 26jähriger Haft erst 1979 freigelassen worden. 1981 wurde er mit den anderen erneut verhaftet. 1983 wurde Chen zu weiteren 12 Jahren Gefängnis verurteilt.

In einem KNA-Interview sagte der Erzbischof von Tokio und Vorsitzende der Japanischen Bischofskonferenz, *Peter Seiichi Shirayanagi,* der Boden für das Christentum in Japan sei eigentlich bereitet. Die Japaner seien in ihrem Lebensverhalten vom Konfuzianismus geprägt, so daß ihnen die moralische Lehre der Kirche nicht fremd erscheine. Daß die Japaner nicht den katholischen Glauben annähmen, liege zum einen in der Spaltung der Christen begründet, die Japaner nur schwer nachvollziehen könnten. Zum anderen erweckten die Gebote der katholischen Kirche bei vielen den Eindruck, daß das tägliche Leben zu sehr eingeschränkt und geregelt werde. Der Trend zur „katholischen Hochzeit", also zur Heirat ungetaufter Japaner in katholischen Kirchen, habe in den letzten Jahren allerdings zugenommen.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt eine Verlegerbeilage bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 6 · 42. Jahrgang · Juni 1988

Liebe ohne Gerechtigkeit ist verlorene Zeit.

Kardinal Jaime Sin

Ehe im Übergang

Es steht nicht gut um Ehe und Familie. Jedenfalls nicht, wenn man sich an die Statistik hält. Die *Ehescheidungen* haben (in der Bundesrepublik) zwischen 1960 und 1985 von 48 878 auf 130 744 zugenommen: mit leichtem Rückgang in den letzten zwei Jahren, aber wie Statistiker versichern bei insgesamt weiter steigender Tendenz. 1960 wurden 8,8 Ehen je 10 000 Einwohner geschieden, 1985 waren es 21,0. Der jährliche Anteil der Ehescheidungen an allen Ehelösungen (Ehescheidungen plus Ehelösungen durch Tod eines Partners) liegt gegenwärtig bei 30 Prozent. Im europäischen Durchschnitt wird damit gerechnet, daß jede vierte bis jede dritte Ehe durch Scheidung endet. Die *Eheschließungen* sind zwischen 1950 und 1986 von 535 708 auf 372 112 zurückgegangen. 1950 wurden 10,7 Ehen pro 1000 Einwohner geschlossen, 1986 waren es nur noch 6,1.

Die Familien werden kleiner und anfälliger

Diese letztere Entwicklung ist um so mehr zu beachten, als die in den letzten Jahren Verheirateten noch den besonders geburtenstarken Jahrgängen zuzurechnen sind. Daraus erklärt sich auch eine leichte Zunahme der Geburten in den allerletzten Jahren, während die Geburtenzahl zwischen 1950 und 1986 von 812 825 auf 625 963 und die Geburtenrate (Lebendgeborene pro 1000 Einwohner) in der gleichen Zeit von 16,2 auf 10,3 gesunken ist. Die *kirchlichen Trauungen* gehen in beiden Konfessionen noch einmal zusätzlich zurück (katholische Trauungen in der gleichen Zeit von 163 500 auf 113 006, evangelische von 156 452 auf 93 195), was weder mit wachsender Kirchendistanzierung noch mit dem Rückgang an Eheschließungen allein zu erklären ist. Es kommt darin – Haltungen in traditionalen vorchristlichen Gesellschaften nicht unähnlich – auch das Zögern vor einer bewußt eingegangenen lebenslangen Partnerbindung zum Ausdruck. Gut zwei Millionen Menschen leben in der Bundesrepublik in nichtehelicher Geschlechtsgemeinschaft zusammen. Es ist dabei im einzelnen – auch vergleichbare Altersstufe vorausgesetzt – schwer zu unterscheiden, wieweit das eheähnliche Verhältnis als Eheersatz oder als probeweise Hinführung zur Ehe gedacht ist.

Was die Statistik andeutet, wird durch tägliche Erfahrung im eigenen Lebensmilieu und im größeren Bekanntenkreis bestätigt: die Scheidung ist keineswegs mehr die Ausnahme der von vornherein zum Scheitern verurteilten oder nach konfliktivem Verlauf nicht mehr tragbaren Ehe. Sie ist überhaupt nicht mehr die Ausnahme, sondern wird zum *Regelfall neben dem Regelfall.* Das Kleinerwerden der Familie, der Übergang zur Einkindfamilie innerhalb der Zweigenerationenfamilie sind zusätzliche Begleiterscheinungen (oder auch Ursachen) zunehmender Anfälligkeit. Doch auch die Mehrkinderfamilie schützt nicht vor Zerfall. Überdies sind – oft quer zur Kinderzahl – die äußerlich stabilen Familien, das ist eine vielfältig zu machende Erfahrung, nicht unbedingt Ausdruck auch innerer Stabilität. Dies macht die gestiegenen Scheidungsziffern nicht weniger besorgniserregend, sondern möglicherweise nur weniger brisant, weil die Frage nach der inneren Kongruenz und Leistungsfähigkeit der bestehenden Ehen und Familien die brisantere ist. Die Kinderzahl also geht zurück. Der Lebensraum der Familie wird enger. Die diversen „Individualisierungsschübe" wirken über gesellschaftliche Strukturveränderungen und ein stark gewandeltes Verständnis von Selbstentfaltung tief in das eng *gewordene Beziehungsgeflecht der Kleinfamilie* hinein. Was bleibt also als Ehe und Familie oder von Ehe und Familie – eingezwängt zwischen hohe Ansprüche und massiven Funktionsentzug – noch? Geraten beide, Ehe und Familie, zur gesellschaftlichen Intimzelle verarmt, in einen zunehmenden Labilisierungsprozeß? Und wenn Labilisierungsprozeß, wieweit treibt er, wieweit ist er unabwendbar und wo liegen die Ursachen?

Die einen sehen in der auch demoskopisch festgestellten Neigung, die Ehe als Lebensgemeinschaft aufzuweichen, in Frage zu stellen, „einen Generalangriff auf die Normen und Sicherungen des ehelichen Zusammenlebens" *(Renate Köcher).* Andere in der Labilisierung von Ehe und Familie den sich andeutenden Übergang zu neuen noch zu entwickelnden Lebensformen. Für *Alexander Mitscherlich* war

es eine sozialpsychologische Grundüberzeugung bis an sein Lebensende, daß Ehe und Familie nicht, wie er sich ausdrückte, das „oberste Entwicklungsplateau der Menschheit" sei, so sehr sah er, wie fast alle emanzipative Psychologie, in der Ehe auch eine Art Zwangsanstalt, über deren Zwangscharakter die Menschheit hinaus müsse. Aber darüber hinaus wohin? In eine noch radikalere Individualisierung der Formen des Zusammenlebens oder wie sonst darüber hinaus? In eine biographisch als normal bewertete, in zeitlicher Abfolge gelebte Mehrfachehe mit unterschiedlichen Bindungsformen in der Jugend, während der Erziehung der Kinder und im Alter? Oder hin zu „Großfamilien" neuer Art, wie sie sich in den Wohngemeinschaften der späten 60er und der 70er Jahre angedeutet haben mit einer die Zweierbeziehung relativierenden oder diese in die größere Gruppengemeinschaft integrierenden Form des Zusammenlebens zwischen den Geschlechtern und der Kinderaufzucht? Die diesbezüglichen Experimente waren nicht gerade ermutigend.

Ein afrikanischer Kardinal sagte einmal gesprächsweise, die europäische Familie könne so wie sie sei, mit ihrer Überindividualisierung, wo doch jeder den Weg gehe, den er wolle, nicht überleben. Sie müsse wieder zurückfinden zu mehr *Naturwüchsigkeit,* wie sie in traditionellen Gesellschaften noch gegeben sei. Aber die traditionalen Gesellschaften zerbrechen selbst. Und hinter die Personalisierungsprozesse, wie sie im europäischen Raum vor sich gegangen sind und hinter das durch sie erreichte Freiheitsniveau, wollen heute trotz allen Bemühens um kulturelle Selbstfindung auch traditionale, noch naturwüchsige Gesellschaften der Menschenwürde des einzelnen wegen wenigstens im Prinzip nicht mehr zurück. Schließlich erleben die traditionalen Gesellschaften im Übergang zu modernen Lebensformen (Landflucht, Verstädterung) in den großstädtischen Slums, aber nicht nur dort, eine noch radikalere Entwurzelung der Familien- und Partnerschaftsbeziehungen als in unseren „überentwickelten" Industrie- und Freizeitgesellschaften.

Also heißt es wohl vorsichtig sein sowohl mit vorzeitigen Toterklärungen wie mit einseitigen Schuldzuweisungen. Die Familie als *naturwüchsige Gemeinschaft* ist nicht in Frage gestellt, aber Ehe und Familie als Lebenszusammenhang sind einem tiefgreifenden, so nicht einfach rückgängig zu machenden Wandel unterworfen.

Die Hochschätzung von Ehe und Familie kontrastiert mit den reduzierten Glückserwartungen

Es fehlt nicht an *Wertschätzung für die Ehe und für ein stabiles Familienleben.* Im Gegenteil! Die Erwartungen sind höher geschraubt, aber es wird schwerer, den höher geschraubten Erwartungen auch gerecht zu werden. Und das hat neben subjektiven auch objektive Ursachen. Die vom Wandel Betroffenen befinden sich in einem Zwiespalt. Dieser drückt sich fast übereinstimmend so aus, daß Ehe und Familie *an sich* in einem hohen Maße bejaht werden, aber der Preis für diese Bejahung im persönlichen Verhalten nicht ohne weiteres und nicht in gleichem Maße bezahlt wird. Aus den in den letzten Jahren durchgeführten Umfragen weiß man: Die ganz überwiegende Mehrheit ist von der Unersetzlichkeit der Familie überzeugt, z. B. davon, daß Kinder eine *vollständige Familie* zu einem gedeihlichen Erwachsenwerden brauchen, die ganz überwiegende Mehrheit wünscht Stärkung der Familie auch durch eine entsprechende Familienpolitik bei relativ geringer Einschätzungsdifferenz zwischen den Generationen.

Die Familie wird von der überwiegenden Mehrheit auch *positiv erlebt.* Da ist weder von der Absage an die Ehe noch von Familienfeindlichkeit von innen her etwas zu spüren. Selbst in der Einstellung zur Kinderzahl ist man bei der Formulierung von Wunschvorstellungen großzügiger als im faktischen Verhalten. Die Ein-Kind-Familie ist keineswegs die Wunschfamilie. Im Gegenteil! Der Anteil derer, die sich zwei oder drei Kinder wünschen, ist auch bei jungen Leuten hoch und scheint sogar zu steigen (vgl. HK, September 1986, 412). Und junge Menschen, vor allem Frauen meinen, dies beruflich und haushaltlich auch leisten zu können. Der Knackpunkt freilich liegt in der sich deutlich verändernden Einstellung zur Ehe als lebenslanger Bindung und in den persönlichen Glückserwartungen an die Ehe. Die hohe Wertschätzung von Partnerschaft und Familie als Ort persönlicher Nähe und Geborgenheit und als Raum seelisch-materieller Primärversorgung kontrastiert mit einer geringer werdenden Hochschätzung der Lebensgemeinschaft Ehe *als Voraussetzung persönlichen Glücks.* Die Feststellung *Gerhard Schmidtchens* in seiner Frauenstudie (Zur Situation der Frau, 1984), junge Frauen (wenn, so dürfte es bei Männern kaum anders sein, oder die Tendenz ist dort noch ausgeprägter) *richteten die Glückserwartungen nicht mehr auf die Ehe, sondern auf die Partnersuche selbst,* so daß die „große Liebe" nicht mehr einmal, sondern mehrmals stattfinde, ist zwar eine plastische Übertreibung. Aber es ist schon ein drastischer Einbruch, wenn junge Erwachsene unter 25 nur noch zu 38 Prozent die Ehe für eine notwendige Einrichtung halten. Und als kaum weniger dramatisch ist der Umstand zu bewerten, daß nur noch 27 Prozent der Frauen und 26 Prozent der Männer die Ehe als eine notwendige Voraussetzung ihres persönlichen Lebensglücks ansehen. Da tut sich offenbar die Tür zu möglichen „Alternativen" weit auf.

Also Ehe und Familie als „objektiv" vorgegebener Lebensraum ja, als Ort individuellen Glückkonsums (emotionaler Geborgenheit) auch, aber Ehe und Familie als individuum-transzendierender, auf festen Bindungsvoraussetzungen beruhender Lebenszusammenhang nur insoweit, als sie wenig freiheitsbegrenzende Einschränkungen kostet? Die vielfach nicht bewußt gemachte Spannung zwischen der Akzeptanz von Ehe und Familie als Sozialsystem und der nur *sehr begrenzten Bereitschaft, individuelle Glückserwartungen dessen „Funktionieren" unter-*

zuordnen oder Ehe und Familie als freiheitsbegrenzende Anforderung an sich selbst gelten zu lassen, scheint tatsächlich der zentrale Grund für die Labilisierung von Ehe und Familie auch als soziales System zu sein. Die destabilisierende Wirkung dieser Spannung ist offensichtlich um so größer, je uneingestandener sie bleibt und je gründlicher der ihr zugrundeliegende moralische Konflikt verdrängt wird.

Der scheinbare Kern erweist sich als nur halbe Wahrheit

Also Ehe und Familie doch Opfer kollektiver, im Privaten wirksamer und öffentlich sanktionierter Egoismen? Labilisierung von Ehe und Familie durch einen ausgemachten Trend zu als Selbstverwirklichung getarnter Alleinverwirklichung? Was da als Kern des Problems erscheint und sicher zum Kern auch gehört, erweist sich dennoch nur als *halbe Wahrheit.*

Zunächst einmal: *Ehen* stehen ja nicht nur im Dienste der Verwirklichung der Institution Ehe, sondern Eheleute tun in der Ehe ihren Dienst aneinander und in der Ausweitung auf Familie ihren Dienst an den Kindern und über ihre Familienleistung an der Gesellschaft. Ehen sind, indem sie sind und tun, was sie verkörpern, zugleich *Lebensprozesse mit je eigener sozialer und seelischer (emotionaler) Dynamik.* Und die Art dieser Dynamik ist nicht unabhängig von den kulturellen und existentiellen Lebensbedingungen, in die gesellschaftlicher Wandel Ehe und Familie einordnet. Der sozio-kulturelle Kontext, in dem heute Ehen gelebt werden und Familien sich zu behaupten haben, hat sich gegenüber den Verhältnissen, auf die christliche Vorstellungen von Ehe und Familie idealiter bezogen sind, gerade in der Herausbildung der Kleinfamilie radikal gewandelt: auch die Ausgliederung der Erwerbsarbeit, die Verkleinerung der agrarischen und bürgerlichen Großfamilie auf die Zweigenerationenfamilie, die Aufteilung der Sozialisations- und Erziehungsfunktionen auf die unterschiedlichsten Instanzen: Schule, Medien, außerfamiliale Gruppen, Gleichaltrigen-Gruppen usw., aber auch durch wechselhafte stilbildende Moden kollektiver Entstehungs- und Durchsetzungsart, so daß der Familie über das Kleinkindalter hinaus oft nur noch die Funktion der materiellen und (teilweise) emotionalen Versorgung bleibt, ist sie zu einem beziehungsarmen, auf wenige Bezugspersonen verengten sozialen Raum geworden.

Dieser Prozeß bringt durch *Individualisierung der Partnerbeziehungen,* Personalisierung der Ehe mehr Freiheit, ermöglicht als Personalisierung mehr Gleichberechtigung, läßt mehr berufliche, gesellschaftliche und freizeitliche Entfaltung für beide Ehepartner zu, lastet aber doch den Partnern, in der Regel immer noch mehr der Frau, im Falle der Berufstätigkeit beider trotz gemeinsam wahrgenommener Verantwortung für Kinder und Haushalt mehr Lasten auf. Das schafft Beziehungsstreß in der Regel um so mehr, je exklusiver Partner aufeinander bezogen und angewiesen sind und je mehr zugleich jeder *seinen* beruflichen Weg geht, je weniger mitmenschliche Offenheit über die eigene Familie oder Partnerschaft hinaus gepflegt werden, je weniger Bezugspersonen zur Entlastung bereitstehen. Je verengter der soziale Lebensraum, und je mehr die „Lebenspläne" von außen bestimmt sind, um so anfälliger sind sie in ihren emotionalen Beziehungen. Oder positiv ausgedrückt: um so sorgfältiger müssen diese gepflegt werden. Um so mehr gegenseitigen Takt, Vernunft, Rücksicht, Fähigkeit, einander auch in Auseinandersetzung und Ärger annehmen zu können, braucht es. Dies gilt um so mehr, je mehr die emotionale Beheimatung in Ehe und Familie als „Lebensgrundlage" zwar gewünscht wird, aber die Selbstentfaltungsinteressen mehr auf Beruf, gesellschaftliche Geltung und Karriere gerichtet sind. Die Partnerschaftsanforderungen sind also objektiv größer, nicht geringer geworden.

Überdies stehen die *Ausweichmöglichkeiten* zuhauf bereit: das abendliche Fernsehen, das das Familiengespräch ersetzt, die Flucht in intensive Freizeitgestaltung (die fest verplanten Wochenenden) oder auch die Flucht in einen sexuellen Erlebniskonsum, der in Rivalitätskämpfe ausartet, die sich je nach Temperament und charakterlicher Anfälligkeit auf das gesamte Zusammenleben übertragen. Wenn verschiedene Einrichtungen des Psychomarktes neuerdings Eheleuten *„Gesprächstherapien"* anbieten, also therapeutisch ihnen vermitteln wollen, wie sie miteinander sprechen sollen bzw. überhaupt wieder Gesprächsfähigkeit im Verhältnis zueinander zurückgewinnen können, dann sagt das nicht nur etwas aus über clevere Berateragenturen, die eine Marktlücke besonderer Art entdecken, sondern auch über das *Ausmaß an Hilflosigkeit* in menschlichen Primärbeziehungen, für die die Intimzelle Ehe, auch in kleinfamilialer Erweiterung, verdichteter Ausdruck ist.

Mit dieser Gefahr menschlicher Verarmung kontrastieren auffällig die Erwartungen an die Partnerschaft als Ort und Weise emotionaler Erfüllung. Diese sind mit der Personalisierung und Individualisierung der Partnerbeziehungen beträchtlich angestiegen. Sie haben sich offensichtlich um so stärker ausgeprägt, je mehr sich das außerfamiliale Beziehungsgeflecht anonymisiert, das offene Feld wirklich persönlicher Beziehungen kleiner wird. So wird die Befriedigung emotionaler Bedürfnisse in einer übersteigerten Weise ganz auf Partnerschaft und Familie gelegt. Wenn Ehe als Institution, als auch rechtlich geregelter Rahmen, zugunsten „freier Treue" zurücktritt oder einfach als überflüssig erscheint, dann deshalb, weil man Partnerschaft fast ausschließlich mit emotionaler Beheimatung verbindet.
Über untergründige Bindungsängste und über geringen Sinn für institutionelle Bindungen hinaus ist hierin also wohl der eigentliche Grund zu sehen für die *zunehmende Ablehnung des „Trauscheins"* vorwiegend durch junge Leute, selbst wenn sie faktisch wie Eheleute leben und ihre Partnerschaft durch eigene Kinder zur Familie erweitern. Indessen stoßen gerade so die hohen Erwartungen

auf emotionale Bedürfnisbefriedigung mit hochgeschraubten Ansprüchen auf individuelles Glück zusammen. Die Fixierung auf emotionale Bedürfnisbefriedigung reibt sich an vorfixierten und vom gesellschaftlichen Gesamtklima gestützten Vorstellungen über Selbstverwirklichung. In diesem Zusammentreffen hoher Erwartungen auf emotionale Beheimatung inmitten einer eher beziehungsarmen, weil hochgradig anonymen Lebenswelt mit den erhöhten Ansprüchen auf Selbstverwirklichung liegt, so scheint es, so recht das psychosoziale Dynamit, durch das die zeitgenössische Kleinfamilie zu bersten droht. Zu bersten droht, nicht zuletzt deswegen, weil so auch gesellschaftlich-berufliche Frustrationen übermäßig nach innen getragen, dort aber nicht verarbeitet werden (können) und so die Belastbarkeit, sei es der Partner, sei es der Eltern-Kind-Beziehungen, zusätzlich überfordern.

Die Kirche müßte gerade in Ehe- und Familienfragen nicht hilflos dastehen

Und natürlich gibt es auch den schlichten Sachverhalt, daß man sich auseinanderlebt, ohne sich darüber viel Rechenschaft zu geben, und sich trennt, wenn man sich auseinandergelebt hat, ohne viel Rücksicht darauf, wieviel Schaden bei den Kindern angerichtet wird. Dem widerspricht nicht, daß eine Trennung auch für Kinder zum geringeren Übel werden kann.

Die Kirche steht all dem gegenüber ziemlich hilflos da. Sie ist nicht schlecht präsent in der *Ehe- und Familienberatung*. Wenigstens kirchlich engagierte Berater und Therapeuten stellen sich heutiger Ehe- und Familienwirklichkeit. Und in teilweise spontan, teilweise gemeindlich organisierten *Ehe- und Familiengruppen* helfen sich Eheleute durch mehr oder weniger diskret-offenes An- und Aussprechen der Probleme gegenseitig. Die Kirche insgesamt und als amtlich verfaßte beschränkt sich aber vorwiegend auf Grenzziehungen (Nein zur „Probeehe") und auf die Einschärfung des Scheidungs- bzw. Wiederverheiratungsverbots und im Falle der Übertretung auf die Durchsetzung der dafür vorgesehenen Sanktionen (vgl. auch ds. Heft, S. 61). Das – zum nicht geringen Erstaunen vieler kirchentreuer Katholiken – wieder stärkere Insistieren auf den „natürlichen" Methoden der Empfängnisverhütung lenkt von den akuten aktuellen Existenzproblemen von Ehe und Familie zusätzlich ab. Natürlich plagen sich Pfarrer ab, um beratend und helfend, „pastoral" *in Grenzfällen Wege zu weisen* und Lösungen zu finden, die vom Glauben her und im Menschsein weiterhelfen. Aber eine seelsorgliche Haltung, die die geschilderten Probleme aufnimmt und zur Auseinandersetzung mit ihnen zwingt, ist – jedenfalls gesamtkirchlich – nicht in Sicht. Indessen fehlte es der Kirche doch gerade da nicht an Kapital, mit dem sie wuchern könnte, hätte sie nur auch die nötige Energie, um es wenigstens dort, wo sie überhaupt gehört wird, auch voll einzusetzen. Sie weiß eine Menge über die Sozialnatur des Menschen, um die Gesetzmäßigkeiten, die für das *Bindungsverhalten* davon ausgehen, und darum, daß menschliche Bindungsgesetze und Verhaltensanforderungen nicht verletzt werden dürfen, ohne daß schwerwiegende Schäden für den Partner, für abhängige Dritte, im Fall Familie für die Kinder und für das Gemeinwohl und auch für das persönliche Glück entstehen.

Sie weiß genug über die *erbsündliche Bedingtheit menschlichen Verhaltens* und auch über die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterlösung durch gegenseitige geschlechtliche und psychische Inbesitznahme. Sie weiß also auch um das rechte Verhältnis von Nähe und Distanz in Partnerschaftsbeziehungen und *um die Grenzen menschlicher Erfüllung*, die es auch dort gibt. Und sie ist wenig oder nicht belastet durch ein Emanzipationsverständnis, das auch die äußerste Zuspitzung an Subjektivität, um nicht zu sagen an Willkür, noch als Freiheitsmehrung zu erleben glaubt. Sie hat allerdings die humanen Antriebskräfte solcher Freiheitsgeschichte lange nicht verstanden oder – wenn überhaupt – erst spät zur Kenntnis genommen.

Sie, die Kirche, könnte auch wo sie kirchenamtlich von Ehe und Familie redet, sehr wohl die Widersprüchlichkeit zwischen Erwartung und vorenthaltenem Einsatz, zwischen emotionaler Gefühligkeit und uneingestandener Bindungsangst auf den verpflichtenden Punkt bringen. Sie braucht gerade dabei von ihren Forderungen an die Ehe als lebenslange Bindung nichts wegzunehmen. Sie kann allerdings die faktischen (die psychischen, die auch faktische sind) und die vom sozialen Kontext her auf Ehe und Familie einwirkenden Probleme nicht einfach normativ zunichte machen. Sie wird sich z. B. gerade als amtlich verfaßte redlich bewußt machen müssen, daß Partnerschaft nicht nur im Einzelfall eingeübt werden muß, sondern daß der Übergang von der patriarchalischen Familie zur auf *ehelicher Partnerschaft gegründeten Familie* seine Zeit braucht und nur in Generationen geleistet werden kann.

Die Chance, zu bestätigen und zu widerlegen

Sie wird dabei allerdings auch die Erkenntnis nicht ausschließen können, daß die Ehe als lebenslange Bindung zwar wohl ein *schlechthin geltendes Zielgebot* ist, daß aber Menschen gerade auch an solchen Zielgeboten (wenn auch niemals schuldlos) scheitern können. Und früher oder später wird sie, ob sie will oder nicht, Folgerungen daraus zu ziehen haben. Die Kirche definiert sich (in den Grenzen ihrer Glaubensverantwortung zu Recht) seit Paul VI. als „Expertin in Fragen des Menschseins". Zugleich wird gerade seither viel darüber geklagt, sie habe den Einfluß auf die persönliche Lebensführung fast völlig verloren. Gerade am Übergang von der patriarchalischen Familie zu der auf ehelicher Partnerschaft gegründeten Kleinfamilie mit ihren äußeren Bedrohungen und inneren Anfälligkeiten hat sie die Chance, das Erstere amtlich zu bestätigen und das Letztere seelsorglich zu widerlegen.

David Seeber

Zwiespältig

Was an der „Anschuldigung" Bischof Forcks zu bedenken ist

Daß ein Kirchenorgan der DDR – im konkreten Fall die Synode der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg (Ost) – der Bundesrepublik eine „indirekte Mitverantwortung für die Ausbürgerungsproblematik" vorwarf, war ein im Westen mit einigem Kopfschütteln aufgenommenes Novum. Und völlig irritiert hat, daß der Bischof der Kirche von Berlin-Brandenburg, *Gottfried Forck*, offenbar Desinformationen aus SED-Kreisen unterliegend, den Eindruck entstehen ließ, es gebe zwischen Ost-Berlin und Bonn Absprachen über eine Quotenregelung – „1200 Ausreisewillige pro Vierteljahr". Dabei ging es dem Bischof – was weiter nicht erstaunt – nicht um eine Kritik an einer solchen durch Bonn gleichsam allein schon durch die jährlichen Übersiedlungszahlen widerlegten Quotenregelung, sondern um ihr Öffentlichmachen: damit DDR-Bürger, die ihr Staatsgebiet verlassen möchten, wissen, mit welchen Begrenzungen sie zu rechnen haben.

Es hat sich nicht nur für Kirchenleute in der DDR bald herausgestellt, daß es solche Quotenregelungen nicht gibt, einfach weil sie von der Bundesrepublik her wegen der einen deutschen Staatsbürgerschaft gar nicht möglich sind – Forck selbst hat auch in im Westen gegebenen Interviews klargemacht, daß der Vorwurf indirekter Mitverantwortung nicht an die Bundesregierung, sondern an die Bundesrepublik gerichtet war. Es ist zugleich überdeutlich geworden, daß die Bundesrepublik von sich aus wenig tun kann – weder politisch noch psychologisch –, um das Republikverhalten der DDR-Bewohner zu beeinflussen. Die „Ausbürgerungsproblematik" lösen kann nur das DDR-Regime selbst, indem es ein höheres Lebens- und Freiheitsniveau seiner Bürger zuläßt.

Man kann verstehen, wenn eine Kirchen-Synode, die sich aus humanitären und seelsorglichen Gründen der Übersiedlungsproblematik anzunehmen hat, in den „staatsbürgerlichen und ökonomischen Erleichterungen für DDR-Bürger" in der Bundesrepublik einen „Abwerbemechanismus" sieht. Aber die Versuchung zur Übersiedlung liegt nicht in den nicht sonderlich üppigen Eingliederungshilfen, sondern in dem, was die Bundesrepublik ökonomisch und politisch als freiheitliches System darstellt.

Indirekt haben Bischof und Synode mit ihrer „Beschuldigung" allerdings auf ein Problem aufmerksam gemacht, das es sehr wohl zu bedenken gilt. Es betrifft die DDR, aber darüber hinaus alle Länder, in denen auf eklatante Weise Grundrechte vorenthalten werden, insbesondere, aber nicht allein Länder mit kommunistischem Regime, genauer: es betrifft unseren *menschenrechtlichen Umgang* mit ihnen.

Im Westen, vor allem in der Bundesrepublik, werden humanitäre Hilfestellungen, sei es beim „Freikauf" von Gefangenen, sei es bei Aussiedlungshilfen, vor allem Deutschstämmige aus osteuropäischen Ländern häufig, wenn vielfach auch gedankenlos, so eingestuft, als sei ein wirksamer Beitrag zur Verwirklichung von Menschenrechten, was in Wirklichkeit nur humanitäre Hilfe für zu Unrecht in Not Geratene ist.

Der Eindruck ist allgemein und beschränkt sich nicht nur auf die Bundesrepublik, auch wenn er da besonders auffällig bestätigt wird: die Westübersiedlung von Dissidenten oder auch von Angehörigen einer dem jeweiligen Regime unliebsamen Volksgruppe (Juden, Volksdeutsche oder wer immer) wird mehr oder weniger bewußt als ein Menschenrechtssieg gefeiert. In Wirklichkeit kann den Menschenrechten in nichtdemokratischen Staaten (ob es sich um Individual- oder um Volksgruppen-Schutzrechte handelt) nur durch innere Liberalisierung dieser Staaten aufgeholfen werden. Dazu können demokratische Staaten in der Regel zwar nicht viel beitragen, aber sie können doch ein internationales Bewußtsein stärken, das es autoritären und totalitären Staaten schwerer macht, das Loswerden von innenpolitischen Opponenten als Liberalität zu verkaufen. Gerade über die Medien und da besonders im Verhältnis der Bundesrepublik zur DDR könnte diesbezüglich schon einiges bewirkt werden. Indem demokratisch regierte Länder der Abschiebung unliebsamer Opponenten nicht nur zustimmen, sondern diese auch noch als menschenrechtlichen Erfolg feiern, erleichtern sie totalitären Regimen das Geschäft. Die nächst nachwachsende Opponentengruppe kann dann wieder abgeschoben werden: zum Nutzen des Regimes und zum Schaden der Bevölkerung, die dadurch vielfach ihrer Besten und Aktivsten verlustig geht. *se*

Eilig

Ausschluß wiederverheirateter Geschiedener aus Pfarrgemeinderäten und Kirchenvorständen

Datiert ist er vom 5. April. Bekannt geworden ist er erst Anfang Mai: zunächst durch eine KNA-Meldung, dann durch verschiedene Presse- und Rundfunkkommentare. Gemeint ist ein Brief des Kölner Generalvikars *Norbert Feldhoff*, den dieser als Ständiger Vertreter des Diözesanadministrators – das Amt des Generalvikars erlischt bekanntlich mit dem Rücktritt oder dem Tod des Diözesanbischofs – an die „Pfarrer, Rektoratspfarrer, Pfarr-Rektoren und Pfarrverweser im Erzbistum" richtete. In ihm nimmt Feldhoff zur Frage Stellung, ob wiederverheiratete Geschiedene Mitglied des Kirchenvorstandes oder des Pfarrgemeinderates sein dürfen. Der Brief hat *Weisungscharakter*, die Frage wird entschieden verneint. Zur Begründung wird Can. 915 herangezogen. Er bestimmt, daß zur Eucharistie diejenigen nicht zugelassen sind bzw. nicht zugelassen werden dürfen, „die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren".

Zum Beweis, daß darunter auch die wiederverheirateten Geschiedenen fallen, verweist Feldhoff auf die Codexreformkommission, die ihrerseits erklärt habe, der Text des Canon erfasse

„ganz sicher" auch die wiederverheirateten Geschiedenen. Der Ausschluß von der Eucharistie wird u. a. mit einem Argument aus „Familiaris consortio" unterbaut. „Sie (die wiederverheirateten Geschiedenen) können nicht (zur Eucharistie) zugelassen werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht."

Um die Unvereinbarkeit einer Mitgliedschaft von wiederverheirateten Geschiedenen in Pfarrgemeinderäten und Kirchenvorständen zu verdeutlichen, folgert Feldhoff das Verbot aber nicht unmittelbar aus dem Ausschluß von der Eucharistie, sondern bringt dafür die Wahlordnung zum Pfarrgemeinderat und das Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens von 1924 in Anschlag. Die *Wahlordnung für Pfarrgemeinderäte* sehe für die Wahl in den Pfarrgemeinderat nur solche Katholiken vor, „(die) in der Ausübung (ihrer) allgemeinen Gliedschaftsrechte nicht behindert (sind)". Ein wiederverheirateter geschiedener Katholik oder ein Katholik, der einen geschiedenen Partner geheiratet habe, sei nicht zur Eucharistie zugelassen, folglich in der Ausübung seiner Gliedschaftsrechte behindert und folglich auch nicht in den Pfarrgemeinderat wählbar.

Als etwas komplizierter erweist sich die Argumentation beim *Kirchenvorstand.* Das erwähnte Gesetz von 1924 sieht in § 5 vor: „Wählbar ist jeder Wahlberechtigte ..., sofern er nicht durch eine kirchenbehördliche Entscheidung von den allen Kirchengliedern zustehenden Rechten ausgeschlossen ist ..." Da dafür Entscheidungen im Einzelfall notwendig sind, der Weg also wenig praktikabel ist, wird vorgebaut: Man werde alle in einen Kirchenvorstand gewählten wiederverheirateten Geschiedenen „förmlich aus dem Kirchenvorstand entlassen". Da aber auch dies zu schwierigen – auch juristischen – Auseinandersetzungen führen könnte, weist Feldhoff die Pfarrer und stellvertretenden Vorsitzenden der Kirchenvorstände an, bei der Kandidatenaufstellung dafür zu sorgen, daß keine wiederverheirateten Geschiedenen zugelassen oder von dritter Seite vorgeschlagene Kandidaten davon in Kenntnis gesetzt würden, daß die erzbischöfliche Behörde die Mitgliedschaft entziehen werde. Begründet wird das mit dem Grundsatz der Gleichbehandlung: Es gehe z. B. nicht an, daß ein Kirchenvorstand dem Arzt eines gemeindeeigenen Krankenhauses, der wiederverheiratet geschieden ist, kündigen müsse, im Kirchenvorstand selbst aber wiederverheiratete Geschiedene säßen.

Im Prinzip schafft die Weisung Feldhoffs *keine neuen Sachverhalte.* Die theologische Argumentation erscheint trotz der angeführten Zitate *nicht zwingend,* aber so ist die Rechtslage. Allerdings werden in der Praxis unterschiedliche Tolerierungsspielräume zugelassen. Und es gibt Grenzfälle. Wenn jemand nach seelsorglicher Beratung zu den Sakramenten zugelassen wird, kann er dann dennoch von einer Mitgliedschaft im Pfarrgemeinderat ausgeschlossen werden? Und aus dem Beispiel mit dem Arzt könnte man auch Umgekehrtes folgern. Es gibt hinreichend Beispiele aus nichtdeutschen Regionen, wo man bei Angestellten in Einrichtungen mit kirchlicher Trägerschaft nicht so rigoros verfährt wie in der Bundesrepublik.

Aufsehen erregt hat die Weisung Feldhoffs auch in der Kölner Pfarrerschaft – allerdings aus einem anderen Grund. In Köln stehen zwar – obwohl sich der Brief mit keinem Wort darauf bezieht – im September Kirchenvorstandswahlen an. Aber da gerade im Falle der Mitgliedschaft in Kirchenvorständen die Sache kompliziert ist, hätte man vielleicht doch lieber das Ende der Sedisvakanz abgewartet. Es gilt immerhin die kanonistisch ebenfalls erhärtete Regel (vgl. Can. 428 § 1 u. 2), daß die während einer Sedisvakanz für die Leitung der Diözese Verantwortlichen sich auf die ordentliche Verwaltung beschränken sollen. Und wenn man wegen des Septembertermins meinte, nicht zuwarten zu können, warum hat dann der Ständige Vertreter des Diözesanadministrators und nicht dieser selbst die Weisung gegeben und begründet?

Neben der Verfahrensfrage wäre auch noch ein Sachargument zu diskutieren. Das Kernargument Feldhoffs ist, daß, wer von den Sakramenten ausgeschlossen ist, auch kein kirchliches „Ehrenamt" bekleiden kann. Das ist, bezogen auf den mit der Vermögensverwaltung befaßten Kirchenvorstand, plausibel. Aber läßt sich die Mitgliedschaft im Pfarrgemeinderat in gleicher Weise zum Ehrenamt erklären? Der Pfarrgemeinderat soll doch beratendes Gremium pastoraler Mitverantwortung in allen seelsorglichen Belangen der Gemeinde sein. Nimmt man die auch von „Familiaris consortio" hervorgehobene Notwendigkeit *pastoraler* Zuwendung zu den wiederverheirateten Geschiedenen ernst, dann gibt es durchaus Sinn, die eine oder den anderen von ihnen auch im Pfarrgemeinderat zu haben. Vielleicht hülfe es den Gemeinden insgesamt, die Kirchen- und Glaubensnöte dieses zahlenmäßig nicht sehr geringen Gemeindeteils kennenzulernen und auch besser zu verstehen. *se*

Vertagt

Die Suche nach dem Leitwort für den Berliner Katholikentag

Auf seiner Frühjahrsvollversammlung Ende April beschäftigte sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ausgiebig mit dem Leitwort, das über dem Berliner Katholikentag im Mai 1990 stehen soll. Ergebnis der lebhaft und engagiert geführten Debatte: Die Mitglieder des Zentralkomitees einigten sich zwar auf ein Leit*thema* für den nächsten Katholikentag („Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden"), konnten sich aber mit dem vom Geschäftsführenden Ausschuß vorgeschlagenen Leit*wort* („Wie im Himmel, so auf Erden") mehrheitlich nicht anfreunden. Die Entscheidung über das Berliner Motto wurde vertagt; sie soll jetzt auf der Herbstvollversammlung fallen.

Um auf das vorgesehene Leitwort bzw. auf die jetzt vom Zentralkomitee gutgeheißene Thematik des 90. deut-

schen Katholikentags zu kommen, brauchte man nicht besonders viel kreative Phantasie zu investieren. Schließlich wurde schlicht das Leitwort des letzten Katholikentags *fortgeschrieben.* Das Aachener Treffen im Herbst 1986 stand unter dem Motto „Dein Reich komme"; für Berlin wurde die darauffolgende Vaterunserbitte ausgewählt. Gleichgültig, wie das Leitwort endgültig aussehen wird, es dürfte nicht leicht sein, aus der Vaterunserbitte „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden" Funken zu schlagen.

Mit dem Himmel tun sich die Christen (nicht zuletzt auch die Theologen unter ihnen) heute ausgesprochen schwer. Der Himmel als eschatologische Wirklichkeit steht quer zu der alltäglichen Profanität unserer Lebenswelt, an der die Christen teilhaben, aber auch zu vielem, was sich heute an mystischen und kosmisch-religiösen Sehnsüchten äußert. In der Sprache der säkularisierten Gesellschaft hat der Himmel immer noch seinen Platz (man denke nur an *Wim Wenders* Film „Der Himmel über Berlin"), aber gerade deswegen wird man bei der Ausdeutung und Ausfaltung der Leitthematik für Berlin einige Sorgfalt walten lassen müssen.

Nur: Wie wichtig sind überhaupt Leitthemen und -worte für den Katholikentag? In den Augen des Veranstalters hat der „rote Faden" für die Großtreffen erhebliche Bedeutung. Bei den letzten Katholikentagen wurde jeweils sehr viel Mühe darauf verwandt, das Motto theologisch zu vertiefen, es als *die* entscheidende Botschaft an Kirche und Gesellschaft herauszustellen, möglichst viele Programmpunkte mit dem Leitwort in Beziehung zu setzen. Aber diese Bemühungen nahmen sich teilweise ziemlich *angestrengt* und *künstlich* aus und gingen über die Köpfe sehr vieler, wahrscheinlich der meisten Teilnehmer hinweg. Für das Ereignis „Katholikentag" mit seinen vielfältigen thematischen Angeboten, seinen Gottesdiensten und Begegnungsmöglichkeiten spielt ein Leitwort erfahrungsgemäß keine besonders große Rolle. Wer heute an die letzten Katholikentage zurückdenkt, wird sich an die eine oder andere Veranstaltung oder an die Atmosphäre erinnern, aber wohl kaum an das Motto von Düsseldorf oder München.

Man braucht deshalb auf ein Leitwort nicht zu verzichten, ebensowenig wie auf ein Signet oder auf eine Programmstruktur, die nicht nur einfach Veranstaltung zu Veranstaltung stellt, sondern von einem Grundgedanken ausgehend einige große Linien sichtbar machen möchte. Aber sich auf das Leitwort bzw. auf die Durchstrukturierung des Programms nach einer Leitthematik zu sehr zu kaprizieren, hat wenig Sinn. Ob die Debatte über das Berliner Leitwort deshalb so intensiv war, weil man mit der Denkpause nach Aachen nicht so furchtbar viel anzufangen wußte? *ru*

Nachhall

Der Bundesvorstand des BDKJ tritt zurück

Ein personeller Wechsel hätte dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend auch ohne den Rücktritt seines Bundesvorstandes auf der Hauptversammlung in Altenberg ins Haus gestanden: Die Amtszeiten der Bundesvorsitzenden *Gertrud Casel* und von Bundespräses *Peter Bleeser* liefen aus. Der *Anlaß,* der den dritten im Bunde, *Lothar Harles,* zu seinem Rücktritt bewog – dem sich dann Bleeser und Casel ihrerseits aus Solidarität anschlossen –, ist obendrein vergleichsweise geringfügig: Von einigen Mitgliedsverbänden war Harles vorgehalten worden, er habe eine frühere Entschließung zum Verhältnis von Wehr- und Zivildienst nicht ausreichend im Sinne der beschlußfassenden Hauptversammlung in der Öffentlichkeit vertreten.

Wenn der Rücktritt des BDKJ-Vorstandes auch überraschend kam (im November soll ein neuer Vorstand gewählt werden, bis dahin ist der alte Vorstand kommissarisch weiter im Amt), so kam er dennoch in einem für die Lage der Jugendverbände insgesamt sowie die des BDKJ speziell bezeichnenden Zeitpunkt. Einzelne Mitgliedsverbände des BDKJ sind seit geraumer Zeit bemüht, ihr eigenes Profil stärker herauszustreichen. Sie möchten damit angesichts der Krisensituation unter den Jugendverbänden dem erlittenen Gewichtsverlust und Mitgliederschwund entgegenwirken. Die Arbeit einer Dachorganisation wie des BDKJ muß in dieser Situation naturgemäß schwieriger werden.

Sowohl nach innen wie nach außen, so etwa im Rahmen der Mitarbeit im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, ist der BDKJ gehalten, integrierend zu wirken bzw. sich zum Dialog mit möglichst vielen bereit zu halten. Weil er zu einer gewissen Konsensbildung bzw. einer Vereinheitlichung der im Spektrum der Jugendverbände vertretenen Meinungen beitragen muß, wird er in einigen seiner Mitgliederverbände schon als ein lästiger Hemmschuh bzw. gar als Anachronismus betrachtet. Die Diskussion um eine denkbare *Abschaffung des BDKJ* bzw. seine Herabstufung zur bloßen *Arbeitsgemeinschaft* weist in dieselbe Richtung. Soweit ist es bislang noch nicht gekommen. Den Mitgliedsverbänden ist aber erst vor zwei Jahren gegenüber den BDKJ-Diözesanverbänden ein größeres Gewicht eingeräumt worden – die zum Inkrafttreten dieser Satzungsänderung notwendige *Zustimmung der Bischofskonferenz* steht allerdings noch aus.

Die Vorstellungen auf der einen wie auf der anderen Seite führen im Falle der Jugendverbände zum gleichen Ergebnis: Mit z. T. kräftiger kirchenamtlicher Unterstützung kommt es mancherorts zur Gründung neuer jugendverbandlicher Gruppierungen, während man an anderer Stelle vom lockeren Netzwerk der Basisinitiativen und Projektgruppen im Jugendbereich träumt. Als ein Hindernis auf dem Weg zum pluralen Angebot von sich deutlicher unterscheidenden Jugendverbänden erweisen sich indes bislang noch die Verbände selbst. Diese sind bis heute – auch wenn das Verhalten ihrer Spitzen möglicherweise anderes vermuten läßt – keineswegs eindeutig ausgerichtete *Meinungsverbände.* Sollte auf die Dauer eine Entwicklung weiter in diese Richtung gewollt sein,

wäre dies ohne einen zusätzlichen Funktionsverlust in den Diözesen und Pfarreien, aber auch bei dem dann zur Arbeitsgemeinschaft zurückgestutzten BDKJ auf Bundesebene wohl nicht zu haben.

Auf jeden Fall können Strukturdebatten dieser Art nicht überdecken, daß die sich zuspitzende Konkurrenzsituation zwischen den BDKJ-Mitgliedsverbänden und der BDKJ-Leitung nur entfernter Nachhall einer sehr viel tiefer greifenden *Krise der kirchlichen Jugendarbeit* ist. In einigen Diözesen ist die kirchenamtliche Jugendarbeit von der verbandlichen bereits getrennt worden. Der Grund dafür war nicht nur Unzufriedenheit mit der inhaltlichen Ausrichtung der Verbände, sondern auch die Tatsache, daß die Verbände mehr und mehr nur zu *einer* Organisationsform von Jugendlichen in der Kirche neben anderen geworden sind. Klöster, geistliche Bewegungen und andere lokale Initiativen sind als „Anbieter" hinzugetreten.

Auf längere Sicht ist es nicht entscheidend, ob die bestehenden Verbände bzw. ihr Dachverband in der bestehenden Form erhalten bleiben. Neue gesellschaftliche und kirchliche Rahmenbedingungen erfordern möglicherweise auch neue Strukturen. Wichtig ist nur, daß über Gruppierungen, wie es die (Jugend-)Verbände waren und z.T. noch sind, die gesellschaftsdiakonische Präsenz der Kirche auf die Dauer wieder gestärkt werden kann. *nt*

Einrede

Englische Kirchenführer kritisieren die Sozialpolitik der Regierung

Die Frage, ob, wann und mit welchem Recht sich die christlichen Kirchen zu politischen Angelegenheiten äußern sollen bzw. dürfen, steht derzeit vor allem in Großbritannien auf der Tagesordnung. Anlaß des Streits ist die „christliche Herausforderung für den Thatcherismus" (so die Überschrift eines Kommentars der katholischen Wochenzeitung „The Tablet" vom 23. April): Nicht nur anglikanische, auch katholische Kirchenführer haben sich in den letzten Wochen im Zusammenhang mit den jüngsten sozial- und wirtschaftspolitischen Beschlüssen der Regierung Thatcher (Steuerreform, Reform der Sozialhilfe, Reform der Gemeindesteuer) kritisch zu Wort gemeldet. Der schon in früheren Jahren als enfant terrible des anglikanischen Episkopats hervorgetretene Bischof von Durham, *David Jenkins*, geißelte in einer Rundfunkansprache zu Ostern die Sozialpolitik der Regierung von Margret Thatcher als „bösartig". Aber auch vom katholischen Erzbischof von Liverpool, *Derek Worlock*, kamen kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Sozialgesetzgebung, und Kardinal *Basil Hume* erinnerte die Regierung in einer vielbeachteten Predigt an ihre soziale Verantwortung und beklagte in der englischen Gesellschaft „besorgniserregende Zeichen" wie Indifferenz gegenüber den Armen und den Ausfall moralischer Sensibilität.

Der Kardinal kam auch auf den Kern der Auseinandersetzung zu sprechen: Er verteidigte das Recht der Kirche, zur sozialen Verantwortung des Staates Stellung zu nehmen, und betonte, dabei handle es sich nicht um eine Abirrung aus dem geistlichen in den weltlichen Bereich. Es könne keine strenge und absolute Demarkationslinie zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen geben. Bezeichnenderweise hatte ein konservativer Abgeordneter (er ist auch Mitglied der Generalsynode der Kirche von England) Bischof Jenkins nach seiner Osteransprache vorgehalten: „Die Schafe blicken auf ihren Hirten, aber sie werden anstatt mit Geistlichem nur mit Weltlichem abgespeist." Ein anderer Vertreter der Konservativen Partei gab zu Protokoll, Kirchenführer hätten an Ostern von der Liebe Gottes zu sprechen – und nicht von „profanen" Dingen.

Daß die Debatte um das politische Mandat der Kirche gerade in Großbritannien so heftig und so kontrovers ausgetragen wird, kommt nicht von ungefähr. Die Regierung Thatcher geht bei der Beschneidung vermeintlicher oder wirklicher sozialstaatlicher Auswüchse wesentlich rigoroser vor als andere westeuropäische Regierungen, sie setzt besonders unverbrämt auf die Förderung des Unternehmergeistes, auf Wettbewerb und Selbsthilfe und nimmt dabei eine Verschärfung der sozialen Gegensätze in Kauf. Die Kirchen müssen sich angesichts dieser Entwicklung zur Stellungnahme herausgefordert fühlen. Dabei kommt natürlich vor allem die *Kirche von England* in Schwierigkeiten, weil von ihr als „established church" vielfach weit eher moralische Hilfestellungen für den einzelnen und Traditionsverwaltung erwartet werden als kritische Einreden zur Wirtschafts- und Sozialpolitik der „Regierung ihrer Majestät". Erzbischof *Robert Runcie* von Canterbury ist deshalb seit Jahren Zielscheibe konservativer Vorwürfe.

Auch wenn die Spannungen in Großbritannien aus den genannten Gründen besonders deutlich hervortreten: Es handelt sich beileibe *nicht nur um ein englisches Problem* (daß es nicht nur um ein spezielles Problem der Church of England geht, zeigt die Tatsache, daß anglikanische und katholische Kirchenführer weithin parallel argumentieren). Auch in der Bundesrepublik gibt es immer wieder Stimmen, die den Kirchen mehr oder weniger direkt und massiv raten, doch bei ihren Leisten zu bleiben, sich um das Seelenheil der Gläubigen zu kümmern und die „vorletzten Dinge" den dafür zuständigen Politikern und Wirtschaftsführern zu überlassen. Aber auch hierzulande gilt: Wenn die Kirchen ihrem Auftrag treu bleiben, dürfen sie sich diesen Schuh nicht anziehen, können sie sich diese schlichte Sicht der Dinge nicht zu eigen machen. Daß kirchliche Amtsträger und Gremien die nötige Sachkenntnis nicht durch die Berufung auf den Beistand des Heiligen Geistes kompensieren können, versteht sich von selbst. Hier müssen sie sich der kritischen Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit stellen. Aber sie sind nicht Sachwalter einer vagen Transzendenz, die sich mit allem und jedem auf Erden verträgt, sondern Vertreter einer Botschaft, die Urteilsmaßstäbe und Perspektiven für politische Gestaltung liefert. *ru*

Johannes Paul II.: Die neunte Lateinamerikareise des Papstes

Lateinamerika ist, zumindest was die Häufigkeit seiner Pastoralreisen dorthin angeht, das bevorzugte Reiseziel des Papstes. Zahlenmäßig liegt dort die Zukunft des Katholizismus; 40 von 100 Katholiken in der Welt sind Lateinamerikaner, im Jahr 2000 werden es mehr als die Hälfte sein. Das mag den Ausschlag geben.
Auf seiner 9. Reise in den Subkontinent vom 5. bis 19. Mai im zehnten Jahre seines Pontifikats besuchte Johannes Paul II. Uruguay, Bolivien, Peru und Paraguay. Besondere Erwartungen knüpften sich an diese Papstvisite nicht; es galt vor allem, mit Paraguay und Bolivien die Liste der besuchten lateinamerikanischen Länder zu vervollständigen. Neben den Guayana-Ländern fehlt nur noch Kuba, „wofür die Zeit noch nicht reif ist", wie der Papst gegenüber mitreisenden Journalisten meinte. Überhaupt setzte er bei seiner informellen ‚Pressekonferenz' im Flugzeug seinen rund 50 folgenden Ansprachen und ihrer von früheren Reisen bekannten breitgefächerten und damit Gewichtungen nivellierenden Thematik einige Akzente auf.

Sorgen um Polen und die Befreiungstheologie

Seine Sorge angesichts sozialer Unruhen in seinem Heimatland Polen formulierte der Papst wie gewohnt ungeniert regierungskritisch: „Es geht nicht nur um Reformen in der Wirtschaft, sondern um politische Veränderungen, das Hauptproblem ist die fehlende Demokratie." Zur Erneuerungspolitik Gorbatschows äußerte er sich hingegen zurückhaltend positiv: „Die Reformen Gorbatschows sind mehr beabsichtigt als verwirklicht, obwohl einige Reformen durchgeführt wurden." Es sei nicht leicht, in einem System, das seiner Natur nach autoritär und diktatorisch sei, Reformen und Demokratisierung zu verwirklichen. Auf die Frage, ob er Vertrauen in die Person Gorbatschows setze, antwortete der Papst, er habe keinen Grund, ihm zu mißtrauen.

Die auch in Lateinamerika aufmerksam registrierte gleichgewichtete Ablehnung von Kapitalismus und Marxismus in der jüngsten Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" korrigierte Johannes Paul II. erneut mit dem 1987 vor dem Chile-Besuch geäußerten Satz: Diktaturen (wie die des General Stroessner in Paraguay) seien ihrer Natur nach vergänglich und ließen auf einen Übergang zur Demokratie hoffen, wogegen eine als System institutionalisierte Diktatur wie in kommunistisch regierten Ländern fortbestehe.
Eindeutig Partei für die armen Länder des amerikanischen Subkontinents ergriff der Papst in der Frage möglicher Wirtschaftssanktionen gegen Länder, die am Kokainanbau und Drogenhandel verdienen: „Sind diese Länder die einzig Verantwortlichen? Sie werden von anderen manipuliert, die ebenfalls ihren Profit haben und nicht bestraft werden."
Die Theologie der Befreiung, theologischer Ausdruck einer „Kirche im Aufbruch" auf dem „Kontinent der Hoffnung", wie Lateinamerika und seine Kirche auch in römischen Dokumenten verheißungsvoll genannt werden, erfüllt den Papst offenbar immer noch mit Sorge. Vor der Landung in Uruguay, der ersten Station der Reise, und danach in unerwarteter Häufigkeit warnte er vor der Reduzierung des christlichen soteriologischen Befreiungsbegriffs auf politische, soziale, diesseitige Inhalte und der Übernahme eines unfreiheitlichen marxistischen Gesellschaftsmodells, zumindest aber seiner Denkkategorien.

Dieser besorgt mahnende Tenor fiel um so mehr auf, als von den Kirchen der besuchten Länder zwar eine „pastoral liberadora" (befreiende Pastoral) im Sinn der Konferenz von Puebla entwickelt wird – in unterschiedlicher Intensität und Akzeptanz –, die Theologie der Befreiung als spezifisch theoretischer theologischer Ansatz aber mit Ausnahme von Peru keine herausragende Rolle spielt. Vor den bolivianischen Bischöfen etwa sagte Johannes Paul II., man könne einer „gesunden und dem Evangelium entsprechenden Theologie der Befreiung positive Werte nicht absprechen", dürfe aber auch die „Abweichungen, Gefahren und willkürlichen Verkürzungen" nicht übersehen. Die Kirche, so das Anliegen des Papstes, „darf sich nicht darauf beschränken, diesseitige Hoffnungen und die unvollkommene Befreiung von irdischen Übeln zu predigen".

Im ärmsten Land des Subkontinents

Der fünftägige Aufenthalt in *Bolivien* war das Kernstück der Papstreise. *Luis Sainz*, Erzbischof von La Paz und Generalsekretär der Bischofskonferenz, sprach im Vorfeld des Besuchs von dem unguten Gefühl, „daß wir eines der letzten Länder sind, die der Papst noch nicht besucht hat, so als würden die reichen den armen Ländern vorgezogen". Solche Empfindlichkeit mochte im Vatikan verwundern, aber in der Kirche des ärmsten Landes Südamerikas wird die von der gesamten lateinamerikanischen Kirche in Puebla getroffene und von Rom ausdrücklich bestätigte „vorrangige Option für die Armen" in ihrer Glaubwürdigkeit offenbar auch an solch zeichenhafter Solidarität wie einem Papstbesuch gemessen.

Armut sei für ihn, so Erzbischof Sainz, denn auch das erste Stichwort, das ihm zu Bolivien einfalle. Der greise Staatspräsident *Victor Paz Estenssoro* wurde zur Begrüßung des Papstes noch konkreter: sein verarmtes Land sei das Opfer der ungerechten Weltwirtschaftsordnung, das Hauptexportgut Zinn erziele heute auf dem Weltmarkt einen Preis, der unter den Förderkosten liege. Fast 4 Milliarden Dollar Auslandsschulden

lasten auf Bolivien. Auf dem kargen Andenplateau ernährt das nach einer zunächst vielversprechenden Agrarreform schließlich in kleine Parzellen von meist nicht mehr als einem halben bis drei Hektar aufgeteilte Land seine Bewohner nicht. Ohne den Rauschgifthandel, dessen Erlöse die legalen Exporteinnahmen um das Doppelte übersteigen, wäre das Land wirtschaftlich am Ende.

Im Bergbaugebiet von Oruro, in einer der schlimmsten Elendsregionen Boliviens, sprach der Papst vor Minenarbeitern (darunter zahlreichen entlassenen) und Kleinbauern; dort dürften ihn die bewegten Klagen einzelner Menschen erschüttert haben: „Man behandelt uns wie Tiere", „sie nennen uns Kommunisten, damit wir Angst bekommen und schweigen, aber wir sind doch Christen", „was sollen wir tun, wir haben Hunger". Der Bischof von Oruro und Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Julio Terrazas,* bot dem Papst in einer kurzen Begrüßungsansprache den „Reichtum unseres Leidens" an.
Johannes Paul II. forderte grenzenlose Solidarität mit den Ärmsten der Armen, prangerte Gleichgültigkeit, Ausbeutung und soziales Unrecht an, klammerte auch das Kokaingeschäft („Schacher mit der Freiheit") nicht aus. Die Landbesitzer sollten so viel Land abgeben, daß die bisher Landlosen ihren Lebensunterhalt sichern könnten. Er predigte das Recht auf Arbeit, gerechten Lohn, Erziehung und soziale Entwicklung; mit vereinten Kräften solle ein Bolivien ohne Unterdrücker und Unterdrückte geschaffen werden, „in dem es keine Herren und keine Sklaven, sondern nur Brüder gibt". Der Papst zitierte dabei aus Erklärungen der Bolivianischen Bischofskonferenz, die in den letzten Jahren bei Sozialkonflikten gefragte Vermittlerin geworden ist.

Arm ist auch die *Kirche* in Bolivien, vor allem arm an Priestern, Ordensleuten und erst recht an ausgebildeten Laien. Sie ist auch nach 450 Jahren Evangelisierung überwiegend auf ausländische Kräfte angewiesen: 17 der 29 Bischöfe sind Ausländer, nur jeder vierte der 800 Priester ist Bolivianer. Kurz vor dem Papstbesuch hatte die Ernennung zweier ausländischer Weihbischöfe für La Paz zu öffentlichen Unmutsäußerungen des Klerus geführt, die sich gegen den Apostolischen Nuntius richteten. Der Erzbischof von La Paz erklärte, vorrangig sei eine Stärkung der Ortskirche, dazu werde auch ausländisches kirchliches Personal benötigt, solange die bolivianische Kirche nicht genügend einheimische Kräfte habe.
Der stark indianisch geprägten und in ihren alten Traditionen verwurzelten bolivianischen Bevölkerung bekundete der Papst Respekt vor ihrer Geschichte und Kultur, erwähnte die große Verehrung des Volkes für die „Pachamama" (Mutter Erde) und zitierte einige alte Tugenden der Aymara-Indianer. Er sprach aber auch die von der christlichen Ethik abweichenden, unter den Indios verbreiteten Sitten wie das Konkubinat und die Probeehe an; die Problematik der Inkulturation des Christentums durch Neuevangelisierung, wie sie die gesamte lateinamerikanische Kirche anstrebt, blieb aber weitgehend ausgeklammert. Wie bei früheren Reisen widmete der Papst den Themen *Ehe und Familie* auch in Bolivien eine längere Ansprache, in der er Ehescheidung, Abtreibung und künstliche Methoden der Empfängnisverhütung verurteilte; die Bolivianerinnen warnte er zudem vor feministischem Befreiungsstreben, das, statt ihrer Entwicklung förderlich zu sein, „sie noch mehr unterjoche".

Mahnung an Stroessner

Als politisch äußerst heikel erwies sich die letzte Station der Reise, Paraguay, bereits in der Phase der Vorbereitung. Das Verhältnis zwischen dem seit 1954 ununterbrochen regierenden Diktator *Alfredo Stroessner* und der katholischen Kirche hat sich wieder verschlechtert, seit das Regime nach einer kurzen Öffnung vor zwei Jahren repressiver regiert als zuvor. Auf Drängen der Regierung wurde der unterentwickelte Norden aus dem Besuchsprogramm ausgespart, die Akkreditierung der Journalisten mußte durch staatliche Stellen erfolgen.

Als die Regierung wenige Tage vor Eintreffen des Papstes einen Programmpunkt, ein vorgesehenes Treffen mit dem Oppositionellenbündnis „Constructores de la Sociedad", kurzerhand verbot und den Oppositionspolitiker *Domingo Laino* sowie einen Geistlichen verhaftete, erwog der Papst offenbar, den Besuch ganz abzusagen. Das Regime lenkte ein. Vor 3600 von der Kirche ausgewählten Vertretern der Opposition – die eingeladenen Regierungsvertreter waren nicht erschienen – sprach sich Johannes Paul II. für eine echte Demokratisierung des bestehenden Systems aus, warnte aber zugleich vor klassenkämpferischen Ideologien.

Zum Nationalfeiertag am 15. Mai, einen Tag vor dem Papstbesuch, wurde in der Kathedrale von Asunción statt des vom Regime gewünschten Hochamts nur eine kurze Zeremonie abgehalten. Erzbischof *Ismael Rolón* sagte bei der Gelegenheit, Paraguay brauche „neue Menschen" im paulinischen Sinn. Es sei an der Zeit, das Volk frei bestimmen zu lassen. Die Mächtigen sollten an die Mehrheit des Volkes denken, die Zeit der Privilegien sei vorbei. In Anwesenheit General Stroessners sagte der Papst dann: „Ihr könnt die Kirche nicht in die Enge treiben, sowenig wie Ihr Gott in die Enge treiben könnt." Er forderte den Diktator zum „nationalen Dialog" auf, zu einer Politik, die Freiheit im öffentlichen wie im privaten Bereich garantiere, und zur Wahrung der Menschenrechte. Vor der Begegnung mit Stroessner hatte der Papst den Jesuiten und Martyrer *Roque González de Santa Cruz* heiliggesprochen, der 1928 mit zwei spanischen Mitbrüdern von feindlichen Indios ermordet wurde.

Der erste Besuch auf dieser Reise hatte Uruguay gegolten, das der Papst im vergangenen Jahr für einen Tag besucht hatte. In dem streng laizistisch verfaßten Staat und seiner weitgehend säkularisierten Gesellschaft verfügt die Kirche nur über einen sehr geringen Einfluß. Heute praktizieren weniger als fünf Prozent der getauften Uruguayer ihren Glauben, weit weniger als in jedem anderen Land Lateinamerikas. Kirchenferne, religiöse

Gleichgültigkeit und das Defizit an religiöser Praxis nahm Johannes Paul II. zum Anlaß, die Lehre der Kirche zu gesellschaftlichen Fragen, insbesondere zu Ehe und Familie, darzulegen und gleichzeitig eine Neu-Evangelisierung der Kirche in Uruguay zu fordern.

Bei einer zweitägigen Zwischenstation (15./16.5.) unter strengsten Sicherheitsmaßnahmen in Peru, wo er vor zwei Millionen Menschen eine Messe zum Abschluß des 5. Eucharistischen Kongresses der Bolívar-Länder feierte, traf er mit Staatspräsident *Alán García* zusammen, der ihn eindringlich bat, zu den Terroristen des „Sendero Luminoso" zu sprechen, „die krank sind vor Haß, die gewaltsam zerstören und töten". Vor seinem Abflug in Lima appellierte der Papst denn auch an die Extremisten, die Peru seit 6 Jahren mit Gewalt überziehen, den Weg der Versöhnung und des Vergebens zu gehen und auf Gewalt zu verzichten. *G. B.*

US-Bischöfe: Erster Entwurf des Frauen-Hirtenbriefs

„Partner im Geheimnis der Erlösung" ist der Titel der ersten Fassung des geplanten Pastoralschreibens der US-Bischöfe zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft, die der geschäftsführende Ausschuß der US-Bischofskonferenz am 12. April zur weiteren Beratung freigab und veröffentlichte (vollständiger Text in: Origins, 21.4.88, 757–788). Das Projekt dieses Schreibens geht zurück auf einen Auftrag der US-Bischofskonferenz vom November 1983 (vgl. HK, Januar 1984, 44). Erarbeitet wurde der Entwurf von einem Bischofskomitee unter der Leitung des Bischofs von Joliet (Illinois), *Joseph L. Imesch*. Neben sechs Bischöfen als Mitgliedern gehören dem Ad-hoc-Komitee sieben Frauen als Beraterinnen bzw. als Stabsmitarbeiterinnen an.

Reue gegenüber den Sünden des Sexismus

Auf der bevorstehenden Vollversammlung der US-Bischofskonferenz im Juni soll der Text diskutiert und voraussichtlich im November 1989 in seiner endgültigen Fassung verabschiedet werden. Analog zu dem bei den vorausgegangenen großen Pastoralschreiben der US-Bischöfe zu Fragen der Abrüstung (1983) und der Wirtschaft (1986) angewandten Modus fanden 1985 und 1986 in rund 100 Diözesen der USA Beratungen zum Thema des Hirtenbriefes statt, an denen nach Schätzungen etwa 75000 Frauen beteiligt waren. Auch 24 nationale katholische Frauenorganisationen hatten Gelegenheit, sich im Rahmen von Hearings zur Sache zu äußern.

In seiner jetzigen Fassung ist der Hirtenbrief ein leidenschaftliches Plädoyer dafür, *sexistischen Denkstrukturen und Handlungsweisen* in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten. Als „sexistisch" werden Haltungen bezeichnet, durch die Personen, Frauen wie Männer, allein ihres Geschlechtes wegen diskriminiert werden: Frauen hätten historisch die Hauptlast sexistischer Diskriminierung getragen. Die „Sünde des Sexismus" entpersönliche Frauen. Sie mache sie zu Objekten, die man besitze und gebrauche. Die US-Bischöfe weisen dabei nicht nur auf die verschiedenen und zuweilen subtilen Formen des Sexismus hin und klagen auf der Basis der Gleichheit unter den Geschlechtern die Würde der Frau ein, sondern sprechen sich gegen jegliche Strukturen und Handlungsmuster aus, durch die Frauen auf irgendeine Weise benachteiligt werden – mit dem Ziel, zu einer neuen „Partnerschaft" zwischen den Geschlechtern beizutragen.

Diese grundlegende Option schließt eine kritische Haltung gegenüber entsprechenden *Defiziten und Fehlhaltungen innerhalb der Kirche* ein: Überaus selbstkritisch bezeichnet der Hirtenbrief kirchliche Lehre und kirchliches Verhalten „über die Jahrhunderte und bis in heutige Tage" als von sexistischen Einstellungen geprägt. Die Bischöfe anerkennen die Geduld und die Ausdauer, aber auch die „legitime Ungeduld" und den „Ärger" von Frauen angesichts von Haltungen in Kirche und Gesellschaft, durch die ihnen ihre Würde vorenthalten werde: „Wir bedauern und bekennen unser individuelles und kollektives Versäumnis, Bedürfnissen von Frauen so zu entsprechen, wie diese es verdienen. Wir fordern das Volk Gottes auf, sich uns anzuschließen in persönlicher und gemeinsamer Reue gegenüber den Sünden des Sexismus, der den Grundsätzen unseres Glaubens zutiefst widerspricht."

Die Schwerpunkte ordnen die verschiedenen Aspekte des Themas vier Gebieten zu: Im ersten Hauptteil geht es um die Personenwürde der Frau allgemein und das Phänomen des Sexismus, in den Kapiteln zwei bis vier um verschiedene Teilbereiche des privaten, öffentlichen und religiösen Lebens: Ehe, Familie und Partnerschaft (2), Gesellschaft (3), Kirche (4). Innerhalb jedes dieser vier Teile wird nach dem gleichen Schema verfahren: In den ersten beiden Abschnitten werden Ansichten und Zeugnisse von Frauen zum jeweiligen Themengebiet referiert, zunächst bejahende („voices of affirmation"), dann kritische („voices of alienation"). An dritter Stelle folgt eine knappe Darstellung der Position des kirchlichen Lehramtes. Den Abschluß bilden jeweils Abschnitte, in denen die Bischöfe ihre Antworten zu den angeschnittenen Themen formulieren.

Viele Sowohl-als-Auchs

Mit Spannung erwartet worden waren vor allem die Teile des Hirtenbriefes, in denen sich die Bischöfe zu den bekannten innerkirchlichen Streitfragen um die Stellung der Frau in der Kirche äußern. Trotz aller selbstkritischer Äußerungen an die eigene, kirchliche Adresse stellt der Hirtenbriefentwurf in diesen Fragen jedoch keine grundlegende Infragestellung kirchlicher Po-

sitionen dar. Die Bischöfe kritisieren zwar eine gewisse gönnerhaft-herablassende Haltung des Klerus Frauen gegenüber und beklagen eine mangelnde Sensibilität des Klerus für diese Frage; sexistische Einstellungen bzw. die Unfähigkeit, mit Frauen wie von gleich zu gleich umzugehen, bezeichnen sie gar als negative Hinweise für die Eignung zur Weihe von Klerikern; auch müsse eine Sprache vermieden werden, die für die Frauen und ihre Situation wenig sensibel sei.

Im Blick auf eine mögliche und strittige *Veränderung kirchlicher Normen* sind die Autoren des Entwurfs aber zurückhaltender: Hier zielen sie eher auf ein *Ausschöpfen von bereits bestehenden Möglichkeiten* innerhalb des vorgegebenen rechtlichen Rahmens, um auf diese Weise mehr Frauen auch in höhere kirchliche Entscheidungs- und Beratungsfunktionen sowie in verschiedenste, ihnen heute schon zugängliche Funktionen auf Gemeindeebene hineinzubekommen. In den Fragen Priestertum und Diakonat der Frau hält man sich mit einer eigenen Position zurück, obwohl durchaus deutlich wird, in welche Richtung man sich Veränderung wünscht.

Zur Frage des Priestertums der Frau wird ausführlich die kirchenamtliche Position aus „Inter insigniores" von 1976 wiedergegeben, schließlich aber darauf verwiesen, daß viele Katholiken, unter ihnen Theologen und Wissenschaftler, „nicht alle Argumente, die (darin) vorgebracht werden, überzeugend" fänden. Während zur Frage des Priestertums der Frau immerhin eine „weitere Erforschung" des Verhältnisses von Jesu Kreuzesopfer und dem eucharistischen Opfer am Altar empfohlen wird, also eine Klärung der Frage, inwieweit das Handeln am Altar „in persona Christi" tatsächlich einem Mann vorbehalten ist, drängen die Bischöfe beim *Diakonat* zu mehr Eile: Eine „gründliche Untersuchung" dieser Frage soll umgehend unternommen und „bald" abgeschlossen werden. Als noch drängender wird die Zulassung von Frauen zu liturgischen Laiendiensten bezeichnet: Frauen sollten zu allen liturgischen Diensten zugelassen werden, die nicht die Weihe zur Voraussetzung hätten.

Im Kapitel „Frauen in persönlichen Beziehungen" geht es um die Situation von Frauen in verschiedenen Konstellationen von Ehe, Familie, Partnerschaft, Sexualität. Die Bischöfe weisen auf die besonderen Schwierigkeiten – auch innerhalb der Kirche – von unverheirateten und alleinerziehenden Frauen hin. Geschiedene Frauen fordern sie auf, auch nach ihrer Scheidung in Gemeindeaufgaben und -gruppen tätig zu bleiben: Ein Ausschluß dieser Gruppe von Frauen aus dem Gemeindeleben stünde im Widerspruch zu dem Anliegen, Frauen bei der Bewältigung ihres Lebens als alleinstehenden Personen zu helfen.

Die kirchliche Haltung zur menschlichen Sexualität bezeichnen die US-Bischöfe als „prophetisch", wenn auch „im Konflikt stehend mit säkularen Werten und Vorstellungen". Was die Menschen jedoch zur Kenntnis nähmen, seien oft nicht mehr als *Fehlformen* und *Karikaturen* kirchlicher Lehre, die ihnen unterdrückerisch und kaum praktikabel erscheinen. Die Bischöfe rufen an dieser Stelle zu einer solidarischen Unterstützung für Frauen in den verschiedensten Lebenslagen auf – unter Einschluß auch der verwitweten, geschiedenen, homosexuellen Frauen.

Kennzeichnend für ihre Haltung gerade in den bekannten sexualethischen Streitfragen und für den Argumentationsstil des Hirtenbriefentwurfs insgesamt ist die Position zur Frage der *Familienplanung*: Unter der Rubrik „voices of affirmation" ist zu lesen, daß viele Frauen „Humanae vitae" begrüßten. Die Enzyklika spreche sich gegen jede Form von zufälligem Sexualverkehr oder künstlicher Empfängnisverhütung aus, verteidige das Wohl der Frauen, die Treue, die Würde der Frau und das Recht auf Leben. Unter der Rubrik „voices of alienation" wird dagegen festgestellt, der Graben zwischen der kirchlichen Lehre und dem tatsächlichen Verhalten vieler katholischer Frauen sei zu einer Herausforderung geworden. Viele Frauen erführen die kirchlichen Moralnormen nicht als befreiend, sondern als unterdrückend.

Bei den Antworten zitieren die Bischöfe daraufhin kommentarlos „Humanae vitae". Darüber hinaus wird lediglich ein Gespräch zwischen denen angeregt, die Verbote der künstlichen Empfängnisregelung für unakzeptabel halten, und denen, die die „natürliche Geburtenregelung" als eine „Bereicherung" und einen „Schutz" ihrer Ehe erfahren hätten: „Die Auseinandersetzung mit Frauen über Fragen der Geburtenkontrolle wird einen Beitrag leisten zur kirchlichen Lehre über Sexualität. Die Erfahrung von Frauen wird zur Formulierung besserer Strategien und zur Vorbereitung eines Konzepts von Familienplanung führen, das dann in größerem Umfang an verlobte und verheiratete Paare weitergegeben werden kann. Wir ermuntern vor allem zu einer verständnisvollen Haltung denjenigen gegenüber, die in gutem Gewissen nicht im Einklang mit den Idealen gelebt haben, die die Kirche vertritt."

Von Aufbruchstimmung nicht viel zu spüren

Im Kapitel über die Situation der Frau in der Gesellschaft gehen die Bischöfe verschiedenen Formen der Benachteiligung von Frauen nach: doppelte Belastung durch Familie und Erwerbsarbeit, Benachteiligung in der Arbeitswelt, Lage der Frauen aus den großen Minderheiten, Feminisierung der Armut, Gewalt gegen Frauen u. a. Außerdem weisen die Bischöfe an dieser Stelle auf entsprechende Defizite *innerhalb der Kirche* hin: Der Gesellschaft gegenüber Gerechtigkeit für Frauen einzuklagen, setze voraus, selbst im eigenen Zuständigkeitsbereich das Nötige unternommen zu haben. Den Frauen müßten in der Kirche gerechte Löhne gezahlt werden; Frauen dürften nicht auf zweitrangige Rollen eingeschränkt werden, sondern müßten ihrer Qualifikation entsprechende Positionen erhalten.

Schon rein äußerlich fällt an dem Entwurf der große Anteil von als Zitate in den Text aufgenommenen *Zeugnissen von Frauen* auf. Im Text selbst wird dieses Vorgehen damit begründet, daß möglichst viele Frauen ihre Erfahrungen selbst zu Gehör bringen können sollten. Und so unterschiedlich ihre

Positionen zu den angeschnittenen Fragen im einzelnen auch seien, in einem stimmten sie überein: „Sie möchten gehört werden, ernst genommen werden und als Getaufte und in den Dienst an Kirche und Gesellschaft Gerufene respektiert werden."

Der Hirtenbrief soll denn auch ausdrücklich kein Pastoralschreiben über die *Frau an sich* in Kirche und Gesellschaft sein, sondern lediglich – wie der Untertitel heißt – eine „pastorale Antwort auf Fragen von Frauen in Kirche und Gesellschaft".

Mit dieser Vorgehensweise fiel es auch leichter, die weit auseinanderliegenden Positionen unter den US-Katholiken zu berücksichtigen, ohne daß sich die Bischöfe in jedem einzelnen Punkt dazu aus ihrer Sicht ausdrücklich wertend äußern mußten. Was jedoch nicht verhindern kann, daß trotz aller Emphase für die Sache insgesamt die Botschaft des Entwurfs seltsam unscharf, wenn nicht gar widersprüchlich bleibt. Entsprechend sind erste Reaktionen ausgefallen. Den einen sind die Bischöfe mit diesem Text schon allzusehr dem feministisch geprägten Zeitgeist auf den Leim gegangen, den anderen sind sie zu zurückhaltend, wo es ihrer Ansicht nach darum gehen müßte, sich entschiedener für substanzielle Korrekturen der kirchenamtlichen Auffassungen einzusetzen.

Gerade wegen dieses Spannungsverhältnisses zwischen dem Bemühen, den Fragen möglichst vieler Frauen gerecht zu werden, und der Notwendigkeit, nicht allzusehr in Gegensatz zum Heiligen Stuhl zu geraten, bleibt der Entwurf ein getreues Abbild der schwierigen Diskussionslage. Ein stimmiges Konzept wurde so nicht erreicht. So verwundert es nicht, daß schon während der Erarbeitungsphase die Frage aufkam, ob die Abfassung eines solchen Schreibens zum gegenwärtigen Zeitpunkt überhaupt ratsam sei. Die Aufbruchstimmung der vorangegangenen Hirtenbriefe (Frieden, Wirtschaft) scheint durch diesen Entwurf nicht weitergetragen zu werden.

K. N.

Millennium: Johannes Paul II. zwischen Russen und Ukrainern

Der Tausendjahrfeier der Christianisierung der Kiewer Rus wird von seiten des Heiligen Stuhls außergewöhnliche Aufmerksamkeit zuteil. Die *Delegation,* die Johannes Paul II. zu den Jubiläumsfeierlichkeiten der russisch-orthodoxen Kirche in der ersten Hälfte dieses Monats schickt, fällt deutlich aus dem üblichen Rahmen vatikanischer Präsenz bei ökumenischen Ereignissen. An der Spitze der fünfköpfigen Delegation des Heiligen Stuhls steht Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* (dazu kommen als weitere Purpurträger der Präsident des Einheitssekretariates, Kardinal *Willebrands,* und der Präsident von „Iustitia et Pax", Kardinal *Etchegaray*). Zur Delegation des Heiligen Stuhls kommt noch eine zehnköpfige, ebenfalls von Rom zusammengestellte Delegation des Weltepiskopats; von den zehn Vertretern sind sieben im Kardinalsrang, darunter der Münchner Erzbischof *Friedrich Wetter* und der Mailänder Erzbischof *Carlo Maria Martini* als Präsident des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen.

Schon im März hatte Johannes Paul II. ein Apostolisches Schreiben zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus von Kiew veröffentlicht, in dem zu lesen war, das Millennium sei „in besonderer Weise das Fest der russisch-orthodoxen Kirche, die ihr Zentrum in Moskau hat und die wir mit Freude ‚Schwesterkirche' nennen" (Nr. 15).

Diese besondere Anteilnahme des Papstes hat ihre Gründe. Die russisch-orthodoxe Kirche ist die bei weitem größte unter den orthodoxen Kirchen, die Johannes Paul II. ökumenisch besonders am Herzen liegen. Die Wiederherstellung der vollen Einheit von West- und Ostkirche gehört zu seinen Grundanliegen, die er immer wieder anspricht. Darüber hinaus hat Johannes Paul II. als der erste slawische Papst immer wieder auf den besonderen Beitrag des slawischen Teils Europas für die Physiognomie des europäischen Christentums aufmerksam gemacht. Die Millenniumsfeier kommt auch seiner Akzentuierung der christlichen Wurzeln der europäischen Kultur entgegen. Der Papst beschwört bei entsprechender Gelegenheit regelmäßig die große christliche Vergangenheit von Ländern und Völkern, um sie im Blick auf die Ursprünge zu einer neuen Begegnung von Glauben und Kultur bzw. zu einer Revitalisierung des Christentums aufzurufen.

Der Papst will beiden Partnern entgegenkommen

Kennzeichnend für das päpstliche Engagement im Blick auf die Tausendjahrfeier der Christianisierung der Kiewer Rus ist seine *Zweigleisigkeit.* Dem Apostolischen Schreiben „Euntes in mundum" folgte einen Monat später die Botschaft „Magnum baptismi donum" an die ukrainischen Katholiken. Während zu den Jubiläumsfeierlichkeiten des Moskauer Patriarchats im Juni die hochrangige Delegation des Heiligen Stuhls fährt, wird Johannes Paul II. an den Feierlichkeiten der ukrainisch-katholischen Kirche im Juli teilnehmen, die in Rom stattfinden.

Daß das Millennium der Taufe der Rus für Rom zu einem *nicht einfachen Balanceakt* werden würde, war vorauszusehen. Johannes Paul II. hat seit Beginn seines Pontifikats immer wieder das Existenzrecht und die Eigenständigkeit der ukrainisch-katholischen Kirche bekräftigt, was zu erheblichen Verstimmungen im Verhältnis zum Moskauer Patriarchat führte (vgl. HK, Januar 1980, 13). In seiner Ansprache an die vierte Synode der ukrainischen Bischöfe im Oktober 1985 erklärte der Papst: „Wir vergessen nicht voll tiefem Schmerz, daß die Kirche, die ihr auf dieser Synode vertretet, wegen ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, zur Gemeinschaft Petri, ungerecht behandelt und

verfolgt wurde und wird" (Osservatore Romano, 6. 10. 85). In seiner Botschaft an die ukrainischen Katholiken stellt Johannes Paul II. jetzt fest: „In einem so außerordentlichen Augenblick Eurer Kirche, die in den vergangenen Jahrzehnten von großen Nöten heimgesucht wurde, möchte ich Euch noch einmal versichern, daß ihre katholische Dimension sowie ihre konkrete Ausprägung alle Achtung verdienen" (Nr. 7).

Gleichzeitig möchte der Papst aber auch das Verhältnis zur russisch-orthodoxen Kirche verbessern. Zu ihr bestehen Kontakte nicht nur im Rahmen des offiziellen theologischen Dialogs zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie, sondern darüber hinaus auch durch *bilaterale Gespräche.* Die letzte dieser Gesprächsrunden fand nach siebenjähriger Pause im Oktober letzten Jahres in Venedig statt (vgl. HK, November 1987, 554). Auf der Tagesordnung standen dabei u. a. Fragen des kirchlichen Friedensauftrags im allgemeinen und der Bewertung der nuklearen Abrüstung im besonderen.

Erinnerung an die ungeteilte Kirche

Beide Papstschreiben zur Tausendjahrfeier sind erkennbar von dem Bemühen geprägt, beiden Partnern, der ukrainisch-katholischen Kirche und dem Moskauer Patriarchat, möglichst weit entgegenzukommen, Brücken der Verständigung zu bauen, Spannungen in den Hintergrund treten zu lassen. Bezeichnend für diese Grundtendenz war schon die Ansprache Johannes Pauls II. an die Teilnehmer der fünften Synode der ukrainischen Bischöfe im September 1987. Der Bischof von Rom, so der Papst damals, freue sich über den lebendigen Glauben der ukrainischen Katholiken und über ihre christliche Standhaftigkeit. Tag für Tag besuche er ihr Vaterland in seinem Gebet. „In dieses schließt er auch in einer einzigen liebenden Sorge die Brüder ein, mit denen er gern in voller Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe stehen möchte, nach dem Bild der vor tausend Jahren noch ungeteilten Kirche".

Das Motiv der zur Zeit der Christianisierung der Kiewer Rus noch ungeteilten Kirche spielt in „Euntes in mundum" ebenso eine tragende Rolle wie in „Magnum baptismi donum". Johannes Paul II. hebt mehrfach darauf ab, daß die Anfänge des Christentums bei den Ostslawen *vor die Trennung zwischen Rom und Konstantinopel* im Jahr 1054 zurückreichen: „Es war Gottes Wille, daß die Mutter Kirche in sichtbarer Einheit und zu einer Zeit missionarischer Ausdehnung im Westen wie im Osten diese ihre neue Tochter, die an den Ufern des Dnjepr geboren wurde, in ihren Schoß aufnahm, der schon so reich war an Nationen und Völkern" („Euntes in mundum", Nr. 4). Ebenso wichtig ist dem Papst der Hinweis, daß die Taufe der Kiewer Rus weder durch nationale noch durch kirchliche *Alleinvertretungsansprüche* in Beschlag genommen werden kann: „Wir vereinen uns mit allen Erben dieser Taufe, unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis, ihrer Nationalität und ihres Wohnortes; mit allen orthodoxen und katholischen Brüdern und Schwestern. Vor allem vereinen wir uns mit allen geliebten Söhnen und Töchtern der russischen, ukrainischen und weißrussischen Nation; mit jenen, die in ihrem Vaterland, wie auch mit jenen, die in Amerika, in Westeuropa und in anderen Teilen der Welt leben" (ebd. Nr. 14).

Johannes Paul II. erwähnt in seinem Schreiben an die ukrainischen Katholiken die Union von Brest (1596), aus der die ukrainisch-katholische Kirche hervorgegangen ist. Nicht angesprochen wird die Synode von Lemberg, mit der 1946 die ukrainisch-katholische Kirche in der Sowjetunion sich unter Druck selbst auflöste und in die russisch-orthodoxe Kirche integriert wurde. In einer Ansprache an die Teilnehmer eines Kongresses über Ursprünge und Entwicklungen des byzantinischen Christentums im slawischen Raum (Osservatore Romano, 6. 5. 88) sprach der Papst, ebenfalls ohne die zwangsweise Eingliederung der ukrainisch-katholischen Kirche in das Moskauer Patriarchat direkt zu nennen, von den „bekannten Ereignissen nach dem letzten Krieg", durch die die ukrainisch-katholische Kirche ihre Freiheit verloren habe.

Keinen Zweifel läßt Johannes Paul II. in „Magnum baptismi donum" allerdings an seinem Eintreten für das Recht der ukrainisch-katholischen Kirche in ihrem Ursprungsland auf *Religions- und Gewissensfreiheit:* „Mögen die Scharen Eurer Gläubigen sich echter Gewissensfreiheit und der Beachtung ihrer religiösen Rechte in der Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes nach ihrer vielfältigen Tradition und ihrem Ritus sowie mit den eigenen Hirten erfreuen" (Nr. 7). Damit fordert der Papst zwar nicht ausdrücklich eine Wiederzulassung der ukrainisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion, diese Forderung ist aber in einer solchen Äußerung impliziert. Zum Fürsprecher der ukrainischen Katholiken in ihrem Heimatland hatte sich Johannes Paul II. mit fast den gleichen Worten auch bei der Synode der ukrainischen Bischöfe vom vergangenen Oktober gemacht.

Hoffnung auf den ökumenischen Prozeß

Der Papst sieht das Problem der mit Rom „unierten" Ostkirchen im allgemeinen und das der ukrainisch-katholischen Kirche im besonderen im Horizont des Dialogs zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie und seiner Hoffnungen auf eine Wiederherstellung der vollen Einheit von West- und Ostkirche. So macht er in „Magnum baptismi donum" deutlich, daß er ungeachtet aller Hochschätzung der Gemeinschaft der ukrainischen Kirche mit Rom in der Union nicht das Modell der Zukunft sieht: „Heute befinden wir uns auf der Grundlage einer neuen und vertieften theologischen Reflexion und des wiederaufgenommenen Dialogs zwischen Katholiken und Orthodoxen auf der Suche nach neuen Wegen, die zum ersehnten Ziel führen sollen" (Nr. 5). In „Euntes in mundum" hält Johannes Paul II. fest, eine schrittweise Rückkehr zur Eintracht zwischen Rom und Konstantinopel wie auch zwischen den Kirchen in voller Gemeinschaft mit diesen Zentren könne sich „besonders heute nur fruchtbar, nur positiv auf die

orthodoxen und katholischen Erben der Taufe von Kiew" auswirken. „Vielleicht wird die Erinnerung an dieses Ereignis, das am Anfang ihres neuen Lebens im Heiligen Geist steht, dazu beitragen, mit Gottes Hilfe die Stunden ihrer vollen Versöhnung zu beschleunigen, die Stunde des ‚Friedenskusses', gegenseitig ausgetauscht als Frucht einer reifen Entscheidung, die in Freiheit und mit gutem Willen dem ursprünglichen Geist entspringt, der die noch ungeteilte und vom christlichen Genius der heiligen Cyrill und Methodius gekennzeichnete Kirche beseelt hat" (Nr. 9).

Der Friedenskuß zwischen russisch-orthodoxer und ukrainisch-katholischer Kirche ist gegenwärtig noch Zukunftsmusik, ebenso wie die Wiederherstellung der Einheit von Ost- und Westkirche. Kardinal *Myroslav Lubachivsky*, Oberhaupt der ukrainischen Katholiken, hat im November 1987 einen Versöhnungsappell an das Moskauer Patriarchat gerichtet („Wir sind alle Brüder in Christus, wir achten uns gegenseitig, wir können miteinander leben, im Bewußtsein, daß uns derselbe Glaube an unseren Retter verbindet"). Gleichzeitig werden aber römische Gesten gegenüber der russisch-orthodoxen Kirchenführung von ukrainischer Seite nach wie vor mit einigem Mißtrauen betrachtet. So äußerte Kardinal Lubachivsky zu „Euntes in mundum", für manche Ukrainer erscheine die Aufforderung des Papstes zu ökumenischen Kontakten zwischen russischer Orthodoxie und ukrainischen Katholiken als Billigung der sowjetischen Unterdrückung ihrer Kirche (vgl. NC News, 5.5.88). Ebenfalls gegenüber NC kritisierte ein ukrainischer Priester den zu versöhnlichen Ton des Apostolischen Schreibens gegenüber der russisch-orthodoxen Kirche. *U. R.*

Neues Nachdenken über Religion?

Zeichen der Veränderung in der Sowjetunion?

1987 deutete es sich schon an, und 1988 ist es noch offenkundiger geworden: Ganz dürfte Gorbatschows Perestrojka-Politik auch an der sowjetischen Religionspolitik nicht mehr vorbeigehen. Während noch unsicher ist, ob die Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion künftig tatsächlich mit mehr Freiheit rechnen können, ist unbestritten, daß in der Sowjetunion über Religion nachgedacht wird und Gorbatschow vor allem die orthodoxe Kirche als Bundesgenossen braucht. Doch selbst ein so vorsichtiger Beobachter wie der polnische Primas Jozef Kardinal Glemp meinte schon im Mai 1987 im schwedischen Fernsehen, unter Gorbatschow begännen sich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu bessern.

Unverkennbar ist seit 1987 ein neues öffentliches Engagement der Würdenträger insbesondere der russisch-orthodoxen Kirche. Das trifft in erster Linie auf die Außen- und „Friedens"-Politik zu. So gehören der sowjetischen Delegation zur 44. UNO-Vollversammlung diesmal sogar drei Geistliche an: der Erzbischof von Smolensk und Wjasma, *Kyrill*, der Generalsekretär des Allunionsrats der Evangeliumschristen-Baptisten, Pfarrer *Aleksej Bitschkow*, und der Rabbi von Leningrad, *Lewitin*. Das Einspannen der Kirchen in die sowjetische Diplomatie und Außenpolitik ist an sich nicht neu: schon Stalin begann damit im September 1943. Aber das Gewicht der Kirchen hat auch in diesem Bereich zugenommen. Mehr noch, seit Anfang 1987 sind russische Geistliche in den Medien recht oft zu Wort gekommen – der Erzbischof von Wologda und Welikij Ustjug, *Michail Mudygin*, zum Jahresende sogar mit einer Stellungnahme zu den moralischen Problemen der Jugend (Pravda, 21.12.1987). „Mitsprache" in der Innen- und Gesellschaftspolitik aber ist etwas völlig Neues.

Die Salven traditioneller militanter Atheismus-Propaganda waren 1987/88 zwar nicht verstummt, insbesondere nicht auf Republiksebene, wo es böse Ausfälle gab. Aber sie wirkten eher wie Rückzugsgefechte. Auch sowjetische Fachleute sehen, „daß unsere atheistische Propagandaliteratur in der Regel merklich hinter der religiösphilosophischen zurücksteht. Letztere ist oft erheblich gehaltvoller, interessanter und sogar undogmatischer" (*V. N. Serdakov*, in: Sociologičeskie issledovanija, 4/1987, S. 45). Mit dem großen autoritativen Prawda-Leitartikel vom 5.4.1988 gegen den „Leserbrief" der *Nina Andrejewa* – der faktisch als „Plattform" der Perestrojka-Gegner verstanden wurde – scheinen die Reformer wieder die Initiative übernommen zu haben. Damit sind auch weitere Fortschritte in der Religionspolitik möglich – noch ist allerdings unklar, wieweit sie wirklich integraler Bestandteil der angestrebten (faktischen) Liberalisierung sind.

Wiederentdeckung des „Faktors Mensch" und das neue „Gottsuchertum"

Die Grundeinsicht der Reformer ist: „Ein Erfolg der Perestrojka ist unmöglich ohne die Aktivierung des als organische Einheit von Bewußtsein und Tätigkeit verstandenen Faktors Mensch" (*A. Tursunov*, Pravda, 16.1.1988). „Hauptreserve", so hat sich gezeigt, ist der Mensch, seine Motivation, Verantwortung, Initiative, Kreativität, im Gegensatz zum vorherrschenden Zynismus und Dauerbummelstreik unter dem aus dem Stalinismus erwachsenen Bürokratismus. Damit verbunden ist die Wiederentdeckung auch eines neuen Menschenbildes – der Mensch

nicht länger als auswechselbares, anonymes „Schräubchen" in der großen Staats„maschinerie", ein „Soldat" der Weisungserfüllung, wie ihn der Stalinismus erstrebte; sondern der „chosjain", der „Hausherr", Entrepreneur und Bürger. Das aber bedeutet, daß auch eine *neue Ethik* nötig ist – ein Topos, der offizielleseits zum ersten Mal überdeutlich auf dem bemerkenswerten Budapester Treffen vom Oktober 1986 zwischen hohen kommunistischen Funktionären und katholischen Würdenträgern anklang. In der Meldung vom 17.11.1987 über die Ergebnisse des traditionellen Treffens der Oberhäupter und Repräsentanten aller Kirchen und religiösen Vereinigungen im Dreifaltigkeitskloster (Troiče-Sergejewa Lawra) kam TASS ausdrücklich auf „die große Bedeutung" zurück, die „heute dem Menschen als sozial aktiver Persönlichkeit beigemessen wird."

Damit wird eine Einsicht nachvollzogen, die sich in den Reihen der prominentesten Schriftsteller, ganz besonders der sog. „Dorfprosa", der *potschwenniki* (etwa: „Verehrer des Bodens"), schon seit den 60er Jahren angebahnt hat. Symptomatisch für diese Stimmung zugunsten einer neuen „duchownostj", einer neuen Geistigkeit, war z.B. das 1982 von *Molodaja Gwardija* in der Auflage von 50000 Exemplaren herausgegebene Buch von E. N. Dawydow, *Die Ethik der Liebe und die Metaphysik der Willkür.* Bei diesem Vergleich der Philosophien von Lew N. Tolstoj, Fjodor M. Dostojewskij, Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche ging es um die Fragen: Ist eine Ethik ohne absolute Imperative denkbar? Kann die menschliche Gesellschaft ohne eine solche leben? Beide Fragen wurden bezeichnenderweise verneint (vgl. *Frantisek Kaufman* in: Istina, No. 1–2, 1987, S. 7–19).
Gegen die vorherrschende „Geistlosigkeit" („besduchowostj"), den Wertverlust und sittlichen Niedergang sind die großen Schriftsteller wie *Walentin Rasputin, Wasil Bykow, W. Astafjew* und *Tschingis Ajtmatov* zu Felde gezogen.

Der weißrussische Philosoph und Lektor der Snanije-Gesellschaft *E. Pylilo* betonte gegen den atheistischen Ausfall des Dr. phil. *I. Krywelew* in der *Komsomol'skaja prawda* vom Sommer 1986 (s. weiter unten): Die heutige Moral sei schließlich christlichen Ursprungs, und es sei an der Zeit, die unfundierte Hetze auf das gesamte religiöse Erbe einzustellen (Literatura i iskusstvo, 5.9.1986). Er verlor darauf seinen Posten. Doch anläßlich des Internationalen Menschenrechtstags im Dezember meldete sich der für seinen Hang zu einem „liberalen" Kommunismus bekannte Dichter *Jewgenij Jewtuschenko* beherzt zu Wort: „Der Atheismus kann nicht Quelle der Sittlichkeit sein. Der Glaube an gar nichts ist schlimmer als ein falscher Glaube" (Komsomol'skaja pravda, 10.12.1986).
Jewtuschenko machte sich für eine Wiederauflage der Bibel stark: „Die Bibel ist ein großes Kulturdenkmal. Bis heute verstehe ich nicht, wieso die staatliche Verlagsanstalt den Koran herausgegeben hat, die Bibel jedoch nicht. Ohne Kenntnis der Bibel kann unsere Jugend vieles bei Puschkin, Gogol, Dostojewskij, Tolstoj gar nicht verstehen. Der ganze frühe Majakowskij ist von biblischen Metaphern durchzogen. Die Bibel kostet in Buchläden und auf dem ‚schwarzen Markt' enorme Summen [in der Tat: bis über 100 Rubel!]. Wenn Krywelew möchte, daß alle Atheisten werden, wie soll das denn geschehen, wenn sie die Bibel gar nicht kennen? (a.a.O.).

Im Sommer 1986 war in *Nowyj mir* (Nr. 6, 8, 9) der Roman des kirgisischen Schriftstellers Tschingis Ajtmatov, *Placha* („Die Richtstätte"), erschienen. Der Held, Adwij Kallistratow, geht davon aus, daß die heutige Zeit eine zeitgemäße Gottesgestalt brauche. Ausdrücklich erklärte der Autor anschließend zu seinem Roman: „Jesus Christus hat mir Gelegenheit gegeben, dem heutigen Menschen etwas Verborgenes mitzuteilen ..." (Literaturnaja gazeta, 13.8.1986). In einer bemerkenswerten Verteidigung der Schriftsteller und insbesondere Ajtmatovs betonte *Andrej Nujkin:* Ihm liege die „gottsucherische" „Linie" von Ajtmatovs Roman zwar nicht, und der Held sei gekünstelt und habe wenig Profundes mitzuteilen. Und dennoch ... diese „Linie führt die zeitgenössischen Ereignisse, die in dem Roman beschrieben werden, in die breiten Koordinaten der allgemeinmenschlichen Geschichte ein, bringt sie in Beziehung zu der Suche vieler Generationen unserer Ahnen seit alters her nach unerschütterlichen Gesetzen des menschlichen Seins, gibt den Ereignissen des heutigen Tages eine besondere – profunde, eschatologische – Bedeutung. Völlig partikulare ... Ereignisse ... füllen sich mit einem tiefen symbolischen Sinn, nehmen Züge einer schrecklichen Warnung an die ganze Menschheit von der herannahenden universalen Katastrophe an" (Novyj mir, 4/1987, S. 255). Ajtmatov schuf einen Präzedenzfall, da mit seinem Roman zum ersten Mal eine *ausgesprochen positive Wertung des Christentums* publiziert wurde. Bis zum kommenden Dezember erreichten die Kontroversen hierüber einen Höhepunkt.

Ein neues russisches Nationalgefühl

Im September 1986 meldete sich das betagte und hochangesehene Mitglied der Akademie der Wissenschaften, *Dmitrij S. Lichatschow* in der *Literaturnaja gazeta* zu Wort. Lichatschow ist einer der führenden Vertreter eines russisch-christlichen Nationalgefühls. Die atheistische Propaganda, so bemerkte er, habe oft eine feindliche Einstellung zu Gläubigen und zur Kirche hervorgerufen. „Der Glaube wird als Zeichen von Unwissenheit betrachtet, obgleich man sagen muß, daß die Feindseligkeit gegenüber den Gläubigen aus Unwissenheit, Unkenntnis der Geschichte der Kirche und der Geschichte im allgemeinen herrührt ... Bei uns herrscht die Meinung, die Klöster seien Pflanzstätten des Obskurantismus gewesen. Doch wer kopiert die Bücher? Wer führt neue Systeme des Landwirtschaftens ein, wie z.B. auf Solowki? Wer baut neue Fruchtsorten an? Mit den Problemen der Genetik und Selektion befaßte man sich schon in den Klöstern des alten Rus! 300 Sorten Äpfel waren bereits bekannt!

Ich spreche noch gar nicht von der Ästhetik – der Ästhetik des Kirchengesangs, der Ästhetik des kirchlichen Wortes, der Malerei, der Architektur ... Außerdem wissen wir, welche Rolle die Kirche in der Geschichte Rußlands gespielt hat: in der Ära der feudalen Zersplitterung z. B. trat sie für die Einheit und gegen die Bruderkriege ein. Sie inspirierte den Kampf gegen die ausländischen Eroberer. Wir sprechen vom Sieg Dmitrij Donskojs auf dem Schnepfenfeld, aber wir verschweigen Sergej von Radonesh, den Inspirator dieses Sieges ..." (Literaturnaja gazeta, 9. 9. 1986, S. 2). Er forderte die vollständige, effektive Trennung von Kirche und Staat. Der Staat und speziell der Rat für die Angelegenheiten der Religion (die Koordinations- und Kontrollinstanz beim Ministerrat) hätten sich nicht länger in die Angelegenheiten der Kirche einzumischen.

Derartige brisante Stellungnahmen in den Medien wären undenkbar ohne „höhere" Protektion. In der Tat seit den 60er Jahren hat sich auch in der Partei und speziell ihrer Intelligenz (ebenso in KGB und Militär) ein neues *russisches Nationalgefühl* herausgebildet, was dazu geführt hat, daß die russische Tradition – und dazu gehört ganz entscheidend die russisch-orthodoxe Kirche – heimliche und offenbar wachsende Protektion genossen hat (vgl. *Michail Agursky*, in: Religion in Communist Lands, spring 1982, S. 145–155). Die russisch-nationale („russitische") Strömung – der sowohl Andropow als auch Gorbatschow nahegestanden haben – hat ausdrücklich den positiven Beitrag der Kirche bei der Schaffung eines mächtigen Staates und der Herausbildung eines Nationalgefühls gewürdigt (vgl. dazu den Aufsatz von *Dmitry Pospielovsky*, in: Religion in Communist Lands, winter 1987, S. 292). Die vor über zwanzig Jahren gegründete Gesellschaft zur Erhaltung der Kulturdenkmäler (VOOPIK) zählt mittlerweile über 30 Millionen Mitglieder, und führende Militärs (und auch KGB-Vertreter?) haben darin eine Rolle gespielt. (Über KGB und Nationalismus vgl. *A. von Borcke*, KGB. Die Macht im Untergrund. Neuhausen–Stuttgart 1987.) In den Worten von Prof. *Wladislaw N. Scherdakow*, Professor für wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU: „Eben der Umstand, daß die Kirche sich nie von den Werten unserer traditionellen nationalen Kultur losgesagt hat, ruft heute gewisse Sympathien für die Religion hervor" (Sociologičeskie issledovanija, 4/1987, S. 46).

Ein autoritativer, anonymer Artikel im *Kommunist* vom März 1988 erklärte (ungeachtet seiner zwiespältigen Linie, die auf konservative „Korrekturen" schließen läßt): „Man muß den historisch beispiellosen Umstand in Erwägung ziehen, daß die Kirche es vermocht hat, ihren Platz in der sozialistischen Gesellschaft zu finden, ohne ihre Lehre aufzugeben und ohne das Vertrauen entweder der Gläubigen oder des Staates zu täuschen" (Kommunist, 4/1988, S. 121).

Kurz, unter Gorbatschows offenkundig national und patriotisch denkender Führung ist die *Aufwertung des Image von Kirche und Religion* unverkennbar. So betonte der neue (seit 1975) Vorsitzende des Rats für die Fragen der Religion, der Exdiplomat *Konstantin Chartschew*, in einem Interview im letzten November (das offenkundig signalisieren sollte, die Perestrojka in der Religionspolitik gehe weiter, ungeachtet aller Anzeichen weiterwirkender Unterdrückung): Die Kirche habe kürzlich drei Millionen Rubel für die Opfer von Tschernobyl gespendet; jährlich zahle sie 50 Millionen Rubel in den Friedensfonds sowie 5 Millionen Rubel in den Fonds zur Erhaltung von Kulturdenkmälern. Im Zweiten Weltkrieg habe sie mit 150 Millionen Rubel zur Verteidigung beigetragen (Nauka i religija, 11/1987, S. 22, 23).

Ausdruck der neuen Linie ist auch die recht objektive, z. T. von Sympathien getragene Berichterstattung über die Altgläubigen (vgl. *M. Michajlov* in Golos rodiny, 23. 10. 1987; *Aleksandr Nežnyk* in Moskovskie novosti, 29. 11. 1987). Das war ein atemberaubender Umschwung in der traditionellen Linie, die die Religion stets als „Relikt" der Vergangenheit, Hort des Obskurantismus, mythischen Ausdruck eines ungebildeten bzw. „entfremdeten" sozialen Bewußtseins und als Stütze des Absolutismus und der feudalen Ausbeutung hingestellt hatte!

Patriarch Pimen im Kreml

Höhepunkt und womöglich endgültiger Durchbruch der in der Führung bestimmt nicht unumstrittenen neuen Linie zur Religionspolitik war Gorbatschows Empfang von Patriarch Pimen – auf dessen „Wunsch" – am 1. 5. 1988 anläßlich der bevorstehenden Tausendjahrfeier der Christianisierung der Rus'. Der Parteichef war mit dem Patriarchen schon einmal im November 1987 anläßlich des 70jährigen Jubiläums der Oktoberrevolution zusammengetroffen. Doch diesmal wurde das Treffen im voraus bekanntgegeben und als „historisch" herausgestellt. Der Parteichef würdigte kurz, aber markant die Christianisierung als „wichtigen Meilenstein auf dem jahrhundertelangen Weg des russischen Staates" (a. a. O., 2. 5. 1988).

Mehr noch, Gorbatschow verkündete bei diesem Anlaß, was bereits aus Stellungnahmen in den sowjetischen Medien herauszulesen gewesen war: „das uneingeschränkte Recht" der Gläubigen, ihren Glauben „mit Würde zu vertreten". Der Staat werde sich künftig nicht mehr in die Angelegenheiten der Kirche einmischen. „Fehler", die in der Vergangenheit gemacht worden seien, würden berichtigt. Leitender Gesichtspunkt der neuen Politik: die „Festigung der Einheit aller Werktätigen und unseres ganzen Volkes" im Interesse der Perestrojka, der „Transformation".

Auch der *Umschwung in der politischen Linie zur Tausendjahrfeier* war bemerkenswert. Diese war ursprünglich vom Ideologie-Plenum des ZK im Juni 1983 noch unter Andropow vorbereitet worden. Offenbar gab es eine nichtveröffentlichte Parteidirektive, das für das atheistische Regime eher peinliche Jubiläum möglichst herunterzuspielen. So hieß es in einem anonymen, also autoritativen Artikel in der Zeitschrift *Nauka i religija*, dem Organ des

offiziellen Atheismus: „Sowjetische Wissenschaftler leugnen nicht die Rolle der Kirche im Schicksal unseres Landes, sie leugnen nicht, daß diese bestimmte Ereignisse beeinflußt hat. Sie bestreiten auch nicht die wohlbekannte Rolle des Klerus bei der Einführung des Lesens und Schreibens, der Herausgabe von Chroniken, der Entwicklung der Architektur, Malerei usw. Doch, um bei den historischen Tatsachen zu bleiben, zeigen marxistische Wissenschaftler, daß die Kirche stets Hauptstütze des Feudalismus, der absoluten Macht und der Leibeigenschaft war, daß sie jene verfolgt hat, die ihren Glauben nicht teilten oder anderer ethnischer Herkunft waren; daß sie dem guten Verständnis und der Freundschaft der Völker feindlich gegenüberstand" (Nauka i religija, Okt. 1984). Eine Konferenz von Wissenschaftlern in Wladimir vom 18.–19. 3. 1986 bestritt noch einmal ausdrücklich den Anspruch der Kirche auf eine positive Rolle in der Geschichte des Landes (Religion in Communist Lands, summer 1987, S. 199).

Gorbatschow und die Religion

Natürlich werden Skeptiker fragen: Ist der neue Parteichef wirklich „anders" als seine Vorgänger? Und wenn persönlich anders, wirkt sich das – die Durchsetzung seines Kurses vorausgesetzt – überhaupt aus? Oder handelt es sich wieder einmal nur um Schachzüge in einer politisch letztlich prekären Situation? Als Chruschtschow neuer Parteichef geworden war, wurde auch vor „Beleidigung" der Gefühle der Gläubigen gewarnt und ausdrücklich gemahnt, es sei unberechtigt, „Sowjetbürgern wegen ihrer religiösen Überzeugungen zu mißtrauen" (*Gerhard Simon*, Die Kirchen in Rußland. München 1970, S. 68). Dann aber begann im Interesse des „entfalteten Aufbaus des Kommunismus" – der ja laut Ideologie in das „Absterben" der Religion einzumünden hatte – eine große, wenn auch unblutige Kirchenverfolgung, in deren Verlauf die Hälfte (10 000) aller Kirchen geschlossen wurde.
Gorbatschow scheint im Gegensatz zu Chruschtschow allerdings weniger „gläubiger" Kommunist als vielmehr patriotisch motivierter Staatsmann zu sein. Seine Vision ist die Modernisierung nach dem Vorbild der führenden Industrienationen. Er selbst hat sich zu Fragen der Religion zunächst kaum geäußert – was heißen konnte, das Thema erschien ihm nicht aktuell, oder aber, daß er die vorherrschenden Auffassungen nicht bedingungslos teilte. Aufsehen erregte seine Kampfansage gegen alle religiösen Phänomene in Taschkent im November 1986 (Zarja vostoka, 25. 11. 1987). Aber dort ging es um den Sonderfall Islam. Auf dem Moskauer Friedensforum Anfang 1987 zählte er die Religion zu den großen Triebkräften der Menschheit. Und kurz nach seiner Taschkenter Philippika lobte er im indischen Fernsehen Ajtmatovs Roman „Die Richtstätte" (*M. Nazarov*, in: Posev, 10/1987, S. 38). Es heißt, seine Mutter sei religiös.

Für Gorbatschows „revisionistische" Einstellung zur Religion spricht eine Reihe von Gründen: Geistig steht er offenbar unter dem Eindruck des Reformkommunismus: sein Studienfreund im Moskau der fünfziger Jahre war Zdeněk Mlynař, der ZK-Sekretär im Prager Frühling. Er scheint mit dem Eurokommunismus sympathisiert zu haben, wie der Umstand andeutete, daß er 1984 die sowjetische Delegation zu Enrico Berlinguers Beerdigung leitete und den italienischen Kommunisten bescheinigte, er gehe mit ihnen in bezug auf Ziele und Methoden konform! Kurz, er wurde durch Chruschtschows „Tauwetter" geprägt, als es nicht nur die große Kirchenverfolgung gab – die bezeichnenderweise in der Intelligenz zu Sympathiebekundungen „mit der Religion" führten –, sondern auch Visionen eines „Kommunismus mit menschlichem Gesicht". Gorbatschow steht zweifellos der russisch-nationalen Strömung nahe. Seine Frau Raisa spielt eine führende Rolle im Kulturfonds. Diese Strömung bereitete die Anerkennung der moralischen und ökologischen Krise vor, ebenso wie die Vision einer kirchlich-religiösen „Remoralisierung".

Im November 1986 wurde ein neuer Rat für Angelegenheiten der Religion speziell beim Ministerrat der RSFSR geschaffen, was wiederum auf die besonderen „slawischen" Dimensionen der Gorbatschowschen Religionspolitik hindeutet. Der Vorsitzende dieser neuen Institution Prof. *L. Kolesnikow*, erklärte im September 1987, Zweck des Rates sei es, die „Bedürfnisse und Wünsche der Gläubigen zu erforschen und bei der Lösung ihrer akuten Probleme zu helfen". Damit dürfte dieser zweite Rat wohl auch als Gegenkraft gegen „konservative" Elemente im bisherigen Allunionsrat gedacht sein.
Schließlich weist die „innere Logik" von Gorbatschows liberalisierender Perestrojka in Richtung von mehr Rechtsstaatlichkeit. Der moderne Rechtsstaat muß im Interesse sowohl seiner Effektivität als auch inneren und äußeren „Friedensfähigkeit" weltanschaulich (in weitgehendem Maße) neutral sein. Diese Notwendigkeit beginnt man auch in der Sowjetunion zu sehen (ungeachtet der hieraus für die Partei erwachsenden ideologischen und legitimatorischen Probleme).

„Nirgendwo steht in unseren Gesetzen, daß Atheismus und Staat untrennbar sind," schrieb Jewtuschenko (Komsomol'skaja pravda, 10. 12. 1986). *Kommunist* wiederholte im März 1988, trotz gleichzeitiger gegenteiliger Andeutungen, denselben Grundgedanken unter Berufung auf Lenin (ein Quell höchst verschiedenartiger Optionen!): „Die sowjetische Republik kennt keinerlei religiöse Unterschiede," hatte der Parteigründer 1918 erklärt. „Sie steht außerhalb (vne) jeder Religion ..." (V. I. Lenin, Polnoe sobranie sočinenij, Bd. 36, S. 536; Kommunist, 4/1988, S. 117). Maßgebliche sowjetische Juristen wiederholen den gleichen Gedanken: Für den gesetzlichen Status eines Sowjetbürgers dürfe es keine Rolle spielen, welcher Weltanschauung er angehöre: „Wir alle", so Chartschew „– Gläubige und Nichtgläubige –, rudern im gleichen Boot ..." (Nauka i religija, 11/1987, S. 23). Und die Agitprop-Zeitung *Argumenty i fakty* sah sich bereits bemüßigt, die Frage zu beantworten, wieso die Polnische

Vereinigte Arbeiterpartei sogar Gläubige in ihre Reihen aufnähme (Argumenty i fakty, 21.10.1987). Der *Kommunist*-Artikel vom letzten März verwies dann auch auf die RSDRP, die 1898 gegründete Russische Sozialdemokratische Arbeiterpartei, die vor 1917 den Kampf gegen die Religion gar nicht in den Vordergrund gestellt habe – im Interesse der gemeinsamen demokratischen Front (Kommunist 4/1988, S. 115).

Weitere Signale

Unter dem Gorbatschow-Regime hat es relativ wenig offene Angriffe speziell auf die russisch-orthodoxe Kirche gegeben. Unverkennbar ist der Bund mit der national und religiös orientierten Intelligenz: im Schriftstellerverband z.B. sind „Dorfschriftsteller" in höchste Positionen gewählt worden. Der Aufschub der Umleitung der sibirischen Flüsse ist eine Konzession an die ökologische und nationale Lobby, da damit ein Kerngebiet der russischen Kultur vernichtet worden wäre. Insbesondere seit Anfang 1987 sind zentrale Medien, allen voran *Moskowskie nowosti* (herausgegeben von Nowosti, ursprünglich vor allem für das Ausland) und *Literaturnaja gazeta* für die Rechte der Gläubigen und gegen Machtmißbrauch lokaler Instanzen eingetreten.

Die alte militante und nur noch wenig effektive Atheismus-Propaganda soll einer neuen Religionswissenschaft Platz machen, die zunächst einmal die soziologischen Tatbestände abklärt, angefangen bei der Ausgangsfrage nach der Zahl der Gläubigen (vgl. die drei Artikel von William Fletcher, Hieromönch Innokentij und W. Scherdakow in Sociologičeskie issledovanija, 4/1987). Im übrigen zeichnet sie sich durch ein ganz anderes philosophisches Niveau aus, sie ist subtiler und intelligenter geworden. Man sieht den bevorstehenden „Schock", den der Kontakt mit den „geistigen Traditionen der Weltkultur" auslösen wird (Sovetskaja kul'tura, 24.11.1987). Man müsse, so schreibt Andrej Nujkin, im Zuge der Demokratisierung auf die unerwartetsten Manifestationen von Religiosität gefaßt sein: bereit zu wirklich ernster, profunder Auseinandersetzung, zur „Suche nach Antworten auf Fragen, die weder die Aufklärer des XVIII-XIX Jahrhunderts zu lösen vermochten noch die Klassiker des Marxismus-Leninismus" (Novyj mir 4/1987, S. 257). Offen gibt er dabei zu: das Hauptproblem bei der Verteidigung dieses neuen, „sophistizierten" und wirklich überzeugenden Atheismus bestünde darin, „daß die Menschheit bislang noch keine konsistente materialistische Theorie des Geistes entwickelt habe" (a.a.O., S. 258). Man werde noch einmal jene Suche machen müssen, „die die Menschheit bereits mehrmals unternommen hat bei der Diskussion von zwei Fragen: Gibt es Gott? Und ist er nötig, wenn es ihn nicht gibt?" (a.a.o., S. 259).

Symptomatisch für eine sich herauskristallisierende Linie war die bereits 1980 eingeleitete Vorbereitungsarbeit zur Tausendjahrfeier: bis zum Herbst 1985 ging es nicht voran. Der Plan der Veranstaltung wurde erst Anfang 1987 fertiggestellt. „Es soll nicht unerwähnt bleiben," erklärte Metropolit Juwenalij, „daß unsere Regierung, namentlich Generalsekretär Gorbatschow, am Fortschritt der Arbeiten das größte Interesse zeigt." Bereits unter Andropow war der Kirche das Danilow-Kloster zurückgegeben worden. Mochten damals die Verfolgungen der Gläubigen wieder neue Höhepunkte erreichen, könnte dies womöglich auch auf Führungs*schwäche* zurückzuführen gewesen sein: polnische Quellen z.B. sahen das Nichtzustandekommen eines Papstbesuchs in Litauen ausdrücklich in der verschlechterten Gesundheit des damaligen Parteichefs. Unter Gorbatschow sind weitere Klöster zurückgegeben worden: Optima Pustyn (Moskovskie novosti, 20.12.1987), das nach der Revolution geschlossen worden war, und Tolgskij monastyr, wo das erste Frauenkloster der RSFSR eingerichtet werden soll. Analoge Vorgänge sind in Litauen zu verzeichnen.

Die russisch-orthodoxe Kirche darf *zwei neue Zeitschriften* herausbringen; eine Auflage von 100 000 Bibeln ist zugesagt, die, mag sie gering sein, bedenkt man eine in die Millionen gehende Nachfrage, immerhin doch etwa der Zahl entspricht, die bislang in der *gesamten* Geschichte des Sowjetregimes gedruckt wurde (Vladimir Stepanov, G2W, 6/1983, S. 28–29). Auch der Import von Bibeln soll künftig möglich werden.

Bislang hat das Sowjetregime jeden Dialog mit Christen abgelehnt: Christliche Ideen, so lautete die Linie, untergrüben die „kommunistische Moral" und die „ideologische Wachsamkeit". Diese Linie immunisierte zugleich die Kirchen gegen Ideen der „Befreiungstheologie". Nun aber wurde der Dialog im Anschluß an eine Tradition der relativ liberalen 20er Jahre wieder aufgenommen. Seit Ende Juli 1987 gibt es das Telefonjournal „Religion und Politik". Auch im Komsomol müssen sich Ideologen dem Dialog stellen, was in der Jugend auf großes Interesse stößt.

Kommt es zu einer Revision der Religionsgesetzgebung?

Besonders wichtig für Kirchen und Gläubige wäre eine *Revision der Religionsgesetzgebung*, an der man faktisch bereits seit einigen Jahren arbeitet (G. Jakunin u.a. in: Russkaja mysl', 5.6.1987, S. 6). Doch für den Rat für die Angelegenheiten der Religion ist es eine diffizile, ja heikle Aufgabe. Nicht nur, daß er selbst sich einer „Perestrojka", einer Reform zu unterziehen hat; er dürfte auch lavieren zwischen den Kräften der Reform und des Konservatismus. Denn wie sicher sitzt Gorbatschow wirklich im Sattel?

Bis Ende 1987 war keine staatliche Veröffentlichung zu den geplanten Änderungen bekannt. Doch die Hinweise mehrten sich, daß es – was im Zuge von Gorbatschows Entstalinisierung nur logisch ist – um die Revision des Stalinschen Gesetzes über religiöse Vereinigungen von 1929 geht, ein Gesetz, das mit seinen extremen Bestimmungen im Grunde die Kirchen als Institutionen endgültig vernichten sollte: Verboten sind seither, „besonders

Kinder-, Jugend-, Frauen-, Gebets- und andere Versammlungen zu organisieren, ebenso auch allgemeine biblische, literarische, handarbeitliche, gemeinsamer Arbeit, dem religiösen Unterricht dienende oder ähnliche Versammlungen ... und ebenso, Ausflüge und Kinderspielplätze einzurichten, Bibliotheken und Lesehallen zu eröffnen, Sanatorien oder ärztliche Hilfe zu organisieren" (Simon, a. a. O., S. 63).
Dabei beruft man sich mit typisch Gorbatschowscher Taktik auf Lenin und das (in Wirklichkeit keineswegs liberale) Dekret von 1918 über die Trennung von Kirche und Staat. Dieses untersagte an öffentlichen und privaten Lehranstalten „Unterricht in religiösen Glaubenslehren". Nicht minder gravierend die Bestimmung: „Die kirchlichen und religiösen Gesellschaften haben nicht das Recht, Eigentum zu besitzen. Sie haben nicht die Rechte einer juristischen Person" (a. a. O., S. 62). Faktisch will man aber unter Zuhilfenahme gewisser toleranterer Lenin-Zitate und Verweis auf die „konkrete historische Situation" weiter gehen. Anfang 1986 konnte man dem *Shurnal Moskowskoj Patriarchii* entnehmen, daß religiöse Vereinigungen doch den Status juristischer Personen hätten – wofür sowjetische Juristen seit Beginn dieses Jahrzehnts eingetreten sind. Das wäre ein erster, wesentlicher Schritt auf dem Wege zur Legalisierung der Kirche. Auch die Frage des Rechts der Kirche auf Eigentum soll neu geregelt werden.

Im Oktober 1986 stellte Chartschew ganz allgemein eine Liberalisierung in Aussicht. In einem kürzlichen Artikel wurde er etwas deutlicher. Hier ist die Rede von einer neuen Möglichkeit des zivilen Ersatzdienstes aus Gewissensgründen (bislang war Verweigerung des Militärdienstes ein Delikt). Auch der private Religionsunterricht soll möglich werden (Izvestija, 27. 1. 1988).
Noch ist von tatsächlichen Gesetzesänderungen nichts festzustellen. Aber es gab gewisse Erleichterungen. So wurde in einigen Kirchen Moskaus die faktisch widerrechtliche Praxis aufgehoben, daß Leute, die sich kirchlich trauen oder taufen lassen wollen, sich registrieren lassen müssen, ebenso die Eltern minderjähriger Täuflinge (Russkaja mysl', 5. 6. 1987). Auch die ab 20 Personen mögliche Beantragung der Registrierung einer neuen Gemeinde soll nicht mehr künstlich ad calendas graecas hinausgeschoben werden. Praktisch handelt es sich also einstweilen um einige wenige, noch unsichere Signale. Sie waren aber immerhin deutlich genug, Gläubige 1987 zu einer Reihe von Petitionen zu veranlassen und an die Hierarchie der russisch-orthodoxen Kirche zu appellieren, sie möge sich für die Aufhebung der diskriminierendsten Maßnahmen einsetzen und nicht, wie Gleb Jakunin und eine Reihe von Gleichgesinnten es formulierten, „eine einzigartige historische Chance vertun, die der Herr unserer Heimat und Mutter Kirche sendet" (Russkaja mysl', 17. 7. 1987, 7). *Astrid von Borcke*

Fortsetzung der Politik der Reformen

China nach dem 13. Parteitag

Im Zeichen von „Perestrojka" und „Glasnost" in der Sowjetunion hat das Interesse für China nachgelassen. Die Entwicklungen in der Volksrepublik verdienen aber nach wie vor Beachtung: Das gilt für den wirtschaftlich-politischen Bereich (die in China seit Jahren eingeleiteten Reformen stehen in der Sowjetunion weitgehend erst noch an) wie für die Kirchen. Unser Asien-Mitarbeiter Georg Evers gibt einen Überblick über den Stand der politisch-ideologischen Neuorientierung, wie sie sich insbesondere auf dem 13. Parteitag abzeichnete, und über die neueren Entwicklungen in der katholischen und protestantischen Kirche der Volksrepublik.

Vom 25. Oktober bis zum 1. November 1987 fand in Peking der 13. Parteitag der Kommunistischen Partei Chinas statt. Im Vorfeld dieser für die Politik, Wirtschaft und Gesellschaft Chinas so bedeutsamen Veranstaltung hatte es viele Spekulationen gegeben. Der Sturz von Generalsekretär *Hu Yaobang* im Gefolge der Studentenunruhen zur Jahreswende 1986–87 und die verstärkte Kampagne gegen die „bürgerliche Liberalisierung" hatten in China und im Ausland zu Überlegungen Anlaß gegeben, inwieweit die von *Deng Xiaoping* und seiner Gefolgschaft vertretene Reformpolitik auf dem Parteitag bestätigt werden würde. Die damit verbundenen Besorgnisse hatten natürlich auch ihren Einfluß auf die wirtschaftlichen Beziehungen der VR China zu ihren ausländischen Partnern, da langfristige Investitionen in einem Klima politischer Unsicherheit für gewöhnlich nicht getätigt werden.

Weichenstellungen bei den Personalentscheidungen

Der Verlauf des Parteitags machte sehr schnell deutlich, daß die Gruppe der Reformbefürworter um Deng Xiaoping ganz offensichtlich das Heft fest in der Hand hatte und den Verlauf sicher bestimmte. Die *weitgehende Öffnung gegenüber der ausländischen Presse*, die erstmals bei den meisten Veranstaltungen dabeisein durfte, machte die Zuversicht der Gruppe, die für eine Öffnung Chinas gegenüber dem Ausland eintritt, überzeugend deutlich. Bei den *Personalentscheidungen* für die wichtigsten politischen Gremien, das Politbüro, das Zentralkomitee und die Militärkommission, wurde der Einfluß der Reformgruppe auch institutionell abgesichert. Die wichtigste Personalentscheidung stellt zweifellos die Wahl von *Zhao*

Ziyang zum Generalsekretär der Partei dar, der damit als neuer „starker Mann" Chinas herausgestellt wurde. Sein früheres Amt als Ministerpräsident ging an *Li Peng*, Jahrgang 1928, bisher Minister für die Energiewirtschaft.
Das Abtreten der alten Garde und eine weitreichende Verjüngung in der Mitgliedschaft der wichtigsten Parteiämter wurden von den chinesischen Medien als wichtigstes Ergebnis des Parteitags herausgestellt. Deng Xiaoping, mit 84 Jahren einer der ältesten aktiven Politiker Chinas (und der Welt), hatte es geschickt verstanden, die übrigen Veteranen des „Langen Marsches", wie *Li Xiannian, Peng Zhen, Chen Yun* und *Hu Qiaomu*, zum Verzicht auf eine neue Kandidatur für Parteiämter zu bewegen. Mit diesem Schritt waren die mächtigsten Gegner der Reformpolitik von den Schalthebeln der Macht entfernt. Durch seine Wiederwahl zum Vorsitzenden der einflußreichen Militärkommission gelang es Deng Xiaoping zugleich, sich entscheidenden politischen Einfluß zu erhalten.

Da gleichzeitig Zhao Ziyang zum stellvertretenden Vorsitzenden der Militärkommission gewählt wurde, hat Deng zugleich dafür gesorgt, daß bei seinem möglichen Ausscheiden aus der aktiven Politik an dieser wichtigen Schaltstelle der politischen Macht die Nachfolge zugunsten der Reformer gesichert ist. Bei der Neubesetzung des Politbüros wurden von den 22 Mitgliedern aus der letzten Wahl 1985 nur noch 11 wiedergewählt. Die Neulinge kommen überwiegend aus dem Reformflügel. Allgemeine Beachtung fand, daß der ehemalige Generalsekretär Hu Yaobang zu den wiedergewählten Mitgliedern des Politbüros gehört und sein politischer Sturz damit aufgefangen ist. Der *ständige Ausschuß des Politbüros* wurde auf 5 Personen reduziert und ist in seiner neuen Besetzung unter dem Vorsitz Zhao Ziyangs das wichtigste Entscheidungsgremium für die Politik in China. Das Zentralkomitee wurde von 210 auf 175 Mitglieder reduziert und entsprechend auch die Zahl der Kandidaten von 133 auf 110 begrenzt. Bei der Wahl zu diesem Gremium gab es erstmals mehr Kandidaten als offene Stellen, die in geheimer Wahl besetzt wurden. Von chinesischen Medien wurde diese Tatsache als Schritt zur Demokratisierung besonders herausgestellt. Das Zentralkomitee-Sekretariat wurde als „Geschäftsorgan des Politbüros und dessen Ständigen Ausschusses" neu bestimmt und in seinem Einfluß dem Politbüro eindeutig untergeordnet.

Im Vorfeld des Parteitages hatte eine angeregte Diskussion über das *Verhältnis von Staat und kommunistischer Partei* stattgefunden. Vertreter der Reformpolitik bemängelten die starke Verflechtung der beiden Bereiche. Bei den Wirtschaftsreformen führe dies oft zu unsachgemäßen Entscheidungen, da die Parteikader nur in wenigen Fällen über die notwendigen Fachkenntnisse verfügten. Ein eigenständiges Dokument zu entsprechenden *politischen Reformen* war für den Parteitag angekündigt, wurde dann aber doch nicht veröffentlicht. In seiner politischen Grundsatzrede nach seiner Wahl zum Generalsekretär ging Zhao Ziyang relativ ausführlich auf die Frage der politischen Reformen ein. Er betonte die Notwendigkeit, die Funktionen der Partei von denen der Regierung zu trennen. Unter der Führung der Partei seien die Verfassung und die Gesetze der Volksrepublik China erarbeitet worden. Die Partei habe sich jetzt daran zu halten, ohne deswegen ihren überragenden Führungsanspruch für die politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Gestaltung des Landes aufgeben zu dürfen.
Die Grundsatzrede Zhao Ziyangs stand unter der Überschrift „Auf dem Weg zum Sozialismus chinesischer Prägung". Bei allem Stolz, mit dem die Erfolge der Regierung auf dem Gebiet der Versorgung der Bevölkerung mit Grundnahrungsmitteln, Kleidung und Ausbildungsmöglichkeiten herausgestellt werden, wurde von Zhao doch deutlich gemacht, daß China sich gegenwärtig immer noch in der Etappe des „Anfangsstadiums des Sozialismus" befindet. Das neue Wirtschaftssystem wurde vorgestellt als „sozialistische geplante Warenwirtschaft" und von den Formen der kapitalistischen Marktwirtschaft scharf abgegrenzt: Öffentliches Eigentum der Produktivkräfte müsse gesichert bleiben, ebenso eine effektive staatliche Kontrolle des Marktgeschehens. Auf der Basis von Stabilität und Einheit gelte es, weitere demokratische Reformen einzuleiten. Als Ziel wurde der Aufbau einer „geistigen Zivilisation" genannt.

Die 1. Tagung des 7. Nationalen Volkskongresses Anfang April 1988 hat die Linie des 13. Parteitages bestätigt, indem Yang Shangkun zum Präsidenten der Volksrepublik China gewählt wurde. Auf seinen Vorschlag wurde am 9. April 1988 Li Peng zum Ministerpräsidenten des Staatsrates mit großer Mehrheit gewählt. Wan Li wurde zum Vorsitzenden des Ständigen Ausschusses des Nationalen Volkskongresses ernannt, während Deng Xiaoping in seinem Amt als Vorsitzender der Zentralen Militärkommission bestätigt wurde. Die Tatsache, daß erstmals mehrere Kandidaten für die zu besetzenden Posten aufgestellt wurden, wurde als ein Zeichen von mehr Demokratie in den chinesischen Medien herausgestellt.

Widersprüche an der ideologischen Front

Die Kampagne gegen die „bürgerliche Liberalisierung", die nach den Studentenunruhen Ende des Jahres 1986 verstärkt worden war, ist weitgehend abgeklungen. Durch Ausschluß prominenter Kritiker innerhalb der kommunistischen Partei, *Fang Lizhi, Liu Binyan* und *Wang Ruowang*, waren die Grenzen der Kritik und der Offenheit innerhalb der offiziellen Reformpolitik deutlich gezogen worden. Mitte 1987 wurde eine Rede Deng Xiaopings nachgedruckt, die er auf der 6. Plenartagung des 12. Zentralkomitees im September 1986 gehalten hatte und die sich mit der Frage der „bürgerlichen Liberalisierung" befaßte. Deng hatte dort betont, daß die *Kampagne gegen die bürgerliche Liberalisierung* wenigstens noch 20 Jahre weitergeführt werden müsse, da diese eine bleibende Bedrohung der kommunistischen Gesellschaftsordnung in China darstelle. Die Übernahme einer Form von westli-

cher Demokratie würde, so Deng, für China das Chaos bedeuten.
Andererseits ist aber auch nicht zu übersehen, daß die Bereitschaft auf seiten der chinesischen Bürger weitgehend fehlt, sich für die Kampagnen der Partei zu engagieren. Vorrangig ist für die meisten, sich in der gegenwärtigen Periode der Umorientierung der Wirtschaft und des Marktes für das *eigene materielle Wohlergehen einzusetzen* und die Chancen des Augenblicks zu nutzen. Die Bereitschaft, sich für die Partei einzusetzen und sich ihr anzuschließen, hat stark nachgelassen.

Partei und Regierung haben darauf inzwischen reagiert. Mit sofortiger Wirkung wurde für alle Hochschulabsolventen, beginnend mit dem Jahr 1987, ein einjähriges *Praktikum an der Basis* zwingend vorgeschrieben, bevor sie eine feste Anstellung erhalten oder weiterstudieren können. Praktikum an der „Basis" bedeutet, daß man in unterentwickelte oder Grenzgebiete geschickt wird oder in der Produktion arbeitet. Wenn auch gesagt wird, daß die Tätigkeit des Praktikums in Beziehung zur Qualifikation des Studenten stehen soll, so wird der ideologische Pferdefuß daran sichtbar, daß auch eine „politische Qualifikation" während des Praktikums erreicht werden soll. Ob dies gelungen ist, sollen die zuständigen „Einheiten" (danwei) beurteilen, die wohl eher nach parteipolitischen als nach beruflichen Qualifikationen entscheiden werden.
Auch die Errichtung eines *Verwaltungsamtes für das Presse- und Verlagswesen* zu Beginn des Jahres 1987 dient wohl in erster Linie der politischen Zensur – und nicht der Organisation und Koordination, wie dies von offizieller Stelle behauptet wird. Die Behörden sind in jüngster Zeit immer häufiger mit Druckerzeugnissen konfrontiert, die von vielen kleinen Druckereien hergestellt und über ganz China verteilt ohne amtliche Druckerlaubnis erscheinen. Vom Inhalt her gesehen, handelt es sich dabei meist nicht um politisch brisante Schriften, sondern öfter um pornographische Bücher oder Romane, Liebes- und Abenteurergeschichten aus der Produktion Taiwans und Hongkongs. Die Behörden fürchten die schädliche Wirkung dieser Produkte oft mehr als die politischen Schriften von Dissidenten. Hier zeigt sich der Einfluß der „bürgerlichen Liberalisierung" wohl am deutlichsten, und hier sieht sich die neue Kontrollstelle herausgefordert, tätig zu werden.

Die Unruhen in Tibet

Ende September und Anfang Oktober 1987 kam es in Tibet, vornehmlich in der Hauptstadt Lhasa, zu einer Reihe von Demonstrationen gegen die „chinesische Fremdherrschaft und für die Unabhängigkeit Tibets", so die Slogans der Demonstranten. Die Angaben über die Todesopfer – sechs bis siebzehn – und die Zahl der Verwundeten – zweihundert bis tausend – schwanken, je nachdem ob man sich auf die offiziellen chinesischen oder auf ausländische Angaben beruft. Die chinesischen Berichte sprechen von kleinen Gruppen von „Kriminellen", die zur „Clique des Dalai Lama" gehörten und die mit Unterstützung einiger ausländischer Touristen die Unruhen angezettelt hätten. Von den Demonstranten seien den Polizeikräften Waffen entrissen worden, mit denen sie das Feuer eröffnet hätten. Ausländische Reporter, die zu Beginn der Unruhen noch berichten konnten, bis die Regierung Tibet zum Sperrgebiet erklärte, berichteten von großen Teilen der Bevölkerung, die sich mit Unterstützung vieler Mönche an den Demonstrationen beteiligt hätten. Daß im März 1988 von neuem Unruhen aufgeflammt sind, zeigt, wie hartnäckig die Widerstände dort sind.

Die Unruhen in Tibet werfen ein Schlaglicht auf die *Probleme der Nationalitätenpolitik* in China im allgemeinen und der besonderen Problematik Tibets. Die chinesische Presse, vor allem auch die für das Ausland bestimmten Zeitschriften, brachten in diesen Wochen viele Berichte über die Aufbaupolitik der chinesischen Regierung in Tibet und wiesen auf die unmenschlichen Bedingungen des alten feudalistischen Systems hin, das die Lamas im alten Tibet unterhalten hätten. In 30 Jahren habe die chinesische Regierung über 10 Milliarden Yuan für Investitionen in Tibet ausgegeben. Ausländische Berichte sprechen davon, daß diese Ausgaben in erster Linie militärischen Zwecken und der Ansiedlung von Han-Chinesen in Tibet und weniger der einheimischen Bevölkerung gedient haben. Unstrittig ist, daß in Tibet die *Verwüstungen durch die Kulturrevolution* gewaltig gewesen sind. Gab es 1958 noch 2716 Klöster und 11 400 Mönche, so war diese Zahl 1986 auf gerade noch 8 Klöster mit etwa 900 Mönchen zurückgegangen. Gegenwärtig wird eine Zahl von 200 Klöstern mit etwa 14 000 Mönchen genannt.

Konsolidierung der katholischen Kirche?

Die Problematik der Beziehungen zwischen der chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung und dem Apostolischen Stuhl in der Frage der Bischofsernennungen und der fortbestehenden diplomatischen Beziehungen zu Taiwan ist im wesentlichen unverändert geblieben. Seit der *4. Vollversammlung* der chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung im November 1986 erschienen etliche Veröffentlichungen, in denen die verschiedenen Gremien der katholischen Kirche in China, soweit sie von der Regierung anerkannt sind, ihr Selbstverständnis artikulieren und über Pläne für die Entwicklung der Kirche, der Theologenausbildung und andere anstehenden Aufgaben sprechen. Bemerkenswert sind auch Richtlinien für ausländische Priester, die die Volksrepublik besuchen: Eine seelsorgliche Tätigkeit, d. h. das Feiern von Gottesdiensten und die Spendung von Sakramenten, wird von der vorhergehenden Erlaubnis der kirchlichen Stellen in China abhängig gemacht. Damit wird ein Anspruch auf die normale Jurisdiktion für Festlandchina erhoben, der in dieser Klarheit vorher noch nicht angemeldet war. Es wird vom Wachstum der Kirche und ihrer Institutionen berichtet: Realistische Schätzungen beziffern die Gesamtzahl der Katholiken inzwischen auf etwa 4 Millionen. An-

fang 1987 wurde die Zahl der geöffneten katholischen Kirchen mit 1900 angegeben. 8 Priesterseminare und 3 kleine Seminare sorgen für den so dringend benötigten Priesternachwuchs. In den vergangenen 3 Jahren wurden 200 Priester geweiht. Ebenfalls konnten 10 Konvente von Nonnen wieder eröffnet werden. Seit 1980 wurden 22 Bischöfe neu gewählt und geweiht.

Immer häufiger erscheinen in den für das Ausland bestimmten Publikationen Berichte über das kirchliche Leben in China, wobei die Journalisten zwar oft ihre generelle Unkenntnis über Religion und Christentum erkennen lassen, in ihren Berichten aber doch fair und mit manchmal unverhohlener Sympathie berichten. „China im Aufbau" (November 1987) brachte einen reich bebilderten Beitrag über den „Alltag der katholischen Novizinnen in Wuhan", der sich sehr um Verständnis für diese fremde Lebensweise mühte. Ebenfalls aus Wuhan berichtete auch die „Beijing Rundschau" (29. 12. 87) über das kirchliche Leben und stellte einige junge Leute vor, die aus unterschiedlichen Gründen und Lebensläufen zur katholischen Kirche gefunden hatten. Auch hier bemühte sich die Berichterstattung, den Standpunkt der Gläubigen zunächst darzustellen und dann in Verbindung mit der Politik der Religionsfreiheit zu bringen.
Ein Anzeichen der „Normalisierung" ist auch in der Rehabilitierung des Bischofs *Gong Pinmei* (Shanghai) zu sehen, der im Juni 1985 zunächst auf Bewährung in die Obhut der patriotischen Vereinigung entlassen worden war und im Januar 1988 rehabilitiert wurde, d. h. seine bürgerlichen Rechte zurückerhielt und jetzt auch frei ist, ausländische Besucher zu empfangen. Ebenfalls im Januar 1988 wurde der Bischof von Baoding, *Josef Fan,* auf Bewährung aus der Haft entlassen, in der er sich seit 1984 wegen der von der Regierung nicht autorisierten Weihe von Priestern und wegen Beziehungen zum Ausland befunden hatte. Auf seine Freilassung hatten viele namhafte ausländische Besucher, Amnesty International und zuletzt Kardinal *Jaime Sin* von Manila hingewirkt.

Der Besuch von Kardinal Sin in der VR China im November 1987 stand ebenfalls im Zeichen der Entspannung der Beziehungen der chinesischen Regierung zur katholischen Kirche. Es war ein Novum in der Geschichte dieser Beziehungen, daß der neue Generalsekretär Zhao Ziyang den Kardinal zu einem längeren Gespräch empfing. Dabei ging es im wesentlichen um zwei Punkte: einmal um die Frage der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Taiwan, die seitens der Regierung der VR China als Hindernis für die Normalisierung der Beziehungen zum Vatikan angesehen werden. Zum andern wurde die Frage erörtert, inwieweit ein Mitwirken des Vatikans an Bischofsernennungen in China eine „Einmischung in die inneren Angelegenheiten" darstellen muß. Kardinal Sin wies auf die verschiedenen Verfahrensweisen für Bischofsernennungen hin, wobei das Procedere für China so gestaltet werden könne, daß eine „Einmischung" vermeidbar sei. Die weiteren Äußerungen, daß man sich auch über Taiwan einig werden könne, riefen dort einige Besorgnis hervor, weil man sich schon zugunsten eventueller besserer Beziehungen zwischen Peking und dem Vatikan „geopfert" vorkam.

Im Herbst 1987 stattete der bisherige Weihbischof und jetzt als Nachfolger des im Februar verstorbenen Louis Zhang Jiashu zum Bischof von Shanghai bestimmte *Aloysius Jin Luxian* Frankreich, Belgien und der Schweiz einen Besuch ab. Für 1988 ist ein Besuch von Bischof Jin in Hongkong, in den USA und in Polen geplant. Diese Besuche haben eine wichtige Aufgabe und werden auch in der chinesischen Kirche ernst genommen, weil sie Möglichkeiten der Kontaktaufnahme und des besseren gegenseitigen Verstehens mit sich bringen. Die von der offiziellen Presseagentur „China News Service" verbreiteten ersten Interviews mit dem neu gewählten Bischof von Shanghai haben Erstaunen und Befremden ausgelöst, weil Bischof Jin darin die Abgrenzung der katholischen Kirche in China gegen „Einmischung durch den Vatikan" – konkret werden die Weihen von Bischöfen und Priestern für die „Untergrundkirche" genannt – scharf herausstellte, auf das Hindernis der weiterhin bestehenden diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und Taiwan hinwies und auch sonst die Unabhängigkeit der chinesischen Katholiken von ausländischer Hilfe auffallend betonte. In der Zwischenzeit sind Bedenken an der Authentizität einiger dieser Äußerungen bekannt geworden. Seit Mitte 1987 hat das sinologische Institut der Steyler, Monumenta Serica, die Möglichkeit wahrgenommen, an der staatlichen Hochschule „Shifan Daxue" in Peking eine Zweigniederlassung für sinologische Studien einzurichten, an der die Patres *Willi Müller* und *Arnold Sprenger* tätig sind. Verbindungen bestehen ebenfalls mit der „Fujen Alumni Association", der Vereinigung der ehemaligen Studenten der katholischen Universität in Peking.
Aus Anlaß des 60. Jahrestages der Gründung der Fujen-Universität erschien in der Parteizeitung „Renmin Ribao" (11. 10. 87) ein Bericht, in dem von der „berühmten höheren Lehranstalt, deren Absolventen sich überall im In- und Ausland befinden", die Rede war. Auch die Tatsache, daß die Fujen-Universität auf Taiwan weitergeführt wird, wurde berichtet.

Wachstum bei den protestantischen Christen

Vom 21. bis 27. August 1987 fand in Chengdu, Provinz Sichuan, die 2. Vollversammlung des nationalen chinesischen Christenrats – zugleich das 4. Treffen der Drei-Selbst-Patriotischen Vereinigung – statt. Dabei ging es um das Kirchenwachstum und die Probleme der protestantischen Kirchen auf dem Land. In der ausländischen Presse, vor allem in evangelikalen Kreisen, kursieren teilweise ziemlich phantastisch klingende Statistiken über das Kirchenwachstum in China. Dort ist von gesicherten 50 Millionen Christen die Rede, und es werden Angaben gehandelt, die die Zahl der Christen bis auf 100 Millionen veranschlagen. Quelle für viele dieser überhöhten Zahlen-

angaben ist das „Chinese Church Research Centre" in Hongkong, dessen Direktor, *Jonathan Chao,* den Zuwachs der Christen in der VR China den höchsten in der ganzen Welt nennt. Verbunden mit diesen Angaben ist der Vorwurf gegenüber dem chinesischen Christenrat, daß er zuwenig missionarisch sei, die „Selbst-Verbreitung", die schließlich Teil der vielpropagierten „Drei-Selbst-Bewegung" sei, nicht ernst genug nehme und sich mit der Feier des Gottesdienstes begnüge. Das eigentliche Leben der chinesischen Christen spiele sich aber in den Hauskirchen und Hausversammlungen ab. Viele der dort aktiven Christen lehnten eine Zusammenarbeit mit dem Christenrat ab, weil dieser mit der Regierung kooperiere und die staatliche Kontrolle über die religiösen Angelegenheiten akzeptiere.

Der Präsident des Christenrats, Bischof *Ding,* hat in verschiedenen Interviews auf diese Behauptungen und Vorwürfe reagiert und versucht, die überhöhten Zahlenangaben richtigzustellen. Vom chinesischen Christenrat wird die Zahl der protestantischen Christen mit 3–4 Millionen angegeben. Gegenüber der Zahl von 700 000 im Jahr 1949 stelle dies schon ein ganz erstaunliches Wachstum dar, für das Gott zu danken man hinreichend Grund habe. Die riesigen Zahlen aus evangelikalen Kreisen seien so phantastisch, daß eine einfache mathematische Überlegung eigentlich ausreichen müsse, um ihre Unwahrscheinlichkeit deutlich zu machen. Andererseits wird durchaus eingeräumt, daß es kleinere Gruppen von Protestanten gibt, die eine Zusammenarbeit mit dem Christenrat ablehnen. Besondere Schwierigkeiten bereitet eine evangelikale Gruppe, die „Yellers", die durch ekstatisches Schreien und Rufen immer wieder Gottesdienste der protestantischen Kirche in China zu stören versucht. Die Zahl der geöffneten protestantischen Kirchen hat sich 1987 auf über 4000 erhöht. Daneben gibt es noch mehr als 10 000 Versammlungsplätze und Gebetsräume. Auch die Zahl der theologischen Ausbildungsstätten ist auf insgesamt 10 angewachsen, von denen das Nationale Seminar in Nanjing (Union Theological Seminary) das bedeutendste ist. Seit 1986 erscheint dort eine theologische Zeitschrift, die in Auszügen auch in englischer Übersetzung zugänglich ist und von dem Bemühen um eine eigenständige chinesische Theologie Zeugnis gibt.

Größere Sorgen bereitet dem chinesischen Christenrat die *mangelnde Ausbildung der kirchlichen Leiter* in den ländlichen Gemeinden. Trotz großen Anstrengungen bei der Verbesserung der theologischen Ausbildung fehlt es allenthalben an qualifizierten Gemeindeleitern, die den vielen Taufbewerbern eine Einführung in den Glauben geben können. Das kirchliche Leben in den Dörfern ist voll mit Elementen einer oft sehr einfachen Volksfrömmigkeit, in der Gebetserhörungen und Wunderheilungen eine erhebliche Rolle spielen. Die Grenzen vom orthodoxen Glauben zum Aberglauben sind oft fließend. Schon aus diesen Gründen sind dem Kirchenwachstum gewisse Grenzen gesetzt, die es verbieten sollten, allzu schnell und ohne ausreichende Vorbereitung die Taufe zu spenden.

Das andere große Anliegen des Christenrats, die Entwicklung hin zu einer *einheitlichen chinesischen protestantischen Kirche* ist ins Stocken geraten. Bischof Ding erklärte zu diesem Thema: „Unsere Bemühungen um Einigung machen bemerkenswerte Fortschritte, und wir können mehr Einheit verzeichnen als je zuvor. Aber wir geben zu, daß die Zusammengehörigkeit noch sehr schwach ist. Unsere Einheit ruht in gegenseitiger Hochachtung. Wir kommen schließlich aus den verschiedensten religiösen Milieus" (China Heute 6 [1987] 3, S. 35). Die Erfahrungen, die die chinesischen Christen mit der Errichtung einer nationalen Kirchenstruktur machen, sind sicher für die ökumenische Bewegung weltweit von großer Bedeutung.

Auf der Konferenz in Chengdu wurde auch über die internationalen Beziehungen des chinesischen Christenrats zu anderen Ländern und Kirchen gesprochen. Mit großer Genugtuung wurden die verschiedenen Kontakte zu Kirchen überall auf der Welt genannt, deren Vertreter als Besucher in China waren oder die von Delegationen des Christenrats besucht wurden. Zur Evangelisierung in China wurde mit Nachdruck und im Hinblick auf Missionsbestrebungen evangelikaler Kreise festgehalten: „Die Aufgabe der Evangelisierung und des Kirchenaufbaus auf dem chinesischen Festland liegt ausschließlich in unserer Verantwortung. Keine überseeische Organisation oder Einzelperson, ganz gleich, welche Hautfarbe sie oder er hat, darf ohne Erlaubnis des chinesischen Christenrats und des Komitees der patriotischen Drei-Selbst-Bewegung Verkündigungstätigkeit betreiben" (*Han Wenzao,* Vize-Präsident des Christenrats, China Talk, 13, 1988, No. 1, p. 6).

Die vom chinesischen Christenrat mit begründete Diakoniestiftung (Amity Foundation) in Nanjing, an der Christen und Nichtchristen gemeinsam auf dem Gebiet der Ausbildung, des Krankenhauswesens und der Behindertenarbeit zusammenwirken, hat eine vielversprechende Entwicklung genommen. Die Zahl der von der Stiftung betreuten Lehrer für ausländische Sprachen, die an verschiedenen Universitäten und Hochschulen tätig sind, ist auf 200 angewachsen. Am 5. Dezember 1987 konnte in Nanjing eine Druckerei offiziell eröffnet werden, die mit Unterstützung der „United Bible Society" gebaut werden konnte und die zu den modernsten Druckereien des Landes zählt. Hier sollen in nächster Zukunft Bibeln und anderes kirchliches Schrifttum gedruckt und junge Drucker ausgebildet werden. Mit dieser Anlage hofft man den wachsenden Bedarf an Bibeln in China selber befriedigen zu können. Immerhin wurden seit 1981 2,9 Millionen Exemplare der Bibel gedruckt und verkauft. Im Herbst 1987 reiste eine Delegation der Diakonie-Stiftung in die Bundesrepublik, nach Holland und England. Bei einem Treffen mit europäischen Partnerorganisationen in Hamburg wurden Grundzüge der gegenseitigen Zusammenarbeit abgesprochen. Dabei spielten die Anerkennung der gegenseitigen Selbständigkeit und die Bereitschaft zur Kooperation auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit eine große Rolle. Für das entspanntere Verhältnis zwischen Staat und den

Religionen spricht auch die Ankündigung eines neuen Gesetzes, das die Beziehungen zwischen den staatlichen Stellen und religiösen Körperschaften neu regeln soll. Wie der Vorsitzende der buddhistischen Vereinigung, *Zhao Puchu,* vor der politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes am 4. April 1988 bekanntgab, sollen die Eigenrechte der Religionen gegen Übergriffe staatlicher Stellen besser gesichert werden.

Rehabilitierung des Konfuzius

In das Klima sich fortsetzender ideologischer Entspannung paßt auch die Rehabilitierung des Konfuzius und konfuzianistischer Studien, die sich in den letzten Jahren immer stärker ausgeprägt hat. Die Konfuzius-Gesellschaft wurde wieder belebt, die heiligen Stätten in Qufu wurden renoviert. Im Frühherbst 1987 wurde zu einem internationalen Symposium über den Stand der Konfuzius-Studien nach Qufu eingeladen, an dem 120 Wissenschaftler aus China, Japan, Südkorea, den USA, Deutschland, England, der Sowjetunion und Australien teilnahmen. Die chinesischen Gastgeber machten dabei auf die Wiederbelebung der Konfuziusstudien in der VR China aufmerksam. Zugleich wiesen sie auf die Grenzen im Denken von Konfuzius hin, die bei aller bleibenden Bedeutung seines großen Werkes doch gewisse Einschränkungen für seine Bedeutung und Verbindlichkeit für das neue China darstellten. *Georg Evers*

Was kann Erwachsenenbildung?

Ein Gespräch mit Professor Ernst Prokop

In den letzten zwanzig Jahren sind in der Bundesrepublik nicht nur die Abiturienten- und Studentenzahlen sprunghaft gestiegen; parallel zur „Bildungsexplosion" im schulisch-universitären Bereich ist auch ein dichtes Netz von Angeboten der Erwachsenenbildung entstanden, nicht zuletzt in kirchlicher Trägerschaft. Welchen Stellenwert hat Erwachsenenbildung heute und wo liegen die besonderen Chancen und Probleme kirchlicher Erwachsenenbildung? Wir sprachen darüber mit Ernst Prokop, Professor für Pädagogik an der Universität Regensburg, bis 1983 Inhaber des Lehrstuhls für Erwachsenenbildung an der Katholischen Universität Eichstätt. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Prokop, wenn der Eindruck nicht täuscht, ist man in den letzten Jahren bei der Einschätzung der pädagogischen Möglichkeiten, soweit man sie sich von formalisierter Bildung erhofft, sehr viel zurückhaltender geworden. Inwieweit gilt dies auch für die Erwachsenenbildung? Haben sich die Erwartungen gegenüber dem angestrebten lebenslangen Lernen als Illusion erwiesen?

Prokop: Sicherlich waren das nicht nur Illusionen. Die optimistische Einschätzung der Erwachsenenbildung, wie wir sie in den 60er und 70er Jahren erlebt haben, war Ausdruck einer verbreiteten Aufbruchstimmung. Man glaubte, daß es nicht mehr genügen würde, die nächsten Generationen auf dem herkömmlichen Weg auf ihr Leben vorzubereiten. Die Dimensionen der Zukunft ließen sich nicht absehen. Technologische Entwicklungen schienen mit den bekannten Formen der Alphabetisierung und der Ausstattung mit Wissen nicht mehr bewältigt werden zu können. So war es nicht mehr ausreichend, sich am Lebensanfang umfassend zu bilden, sondern das sollte lebensbegleitend und lebenslang geschehen.

HK: Die Erwachsenenbildung ist mit dem Ziel angetreten, Leben und Lernen wieder enger zusammenzuführen. Setzt sie im Grunde aber nicht schlicht fort, was mit der Einführung der Schulpflicht begonnen hatte: daß Bildungsvorgänge weiter institutionalisiert wurden?

Prokop: Die Trennung von Leben und Lernen ist das Ergebnis einer Entwicklung, in der sich Schulen sehr ausdifferenziert haben, während private und familiäre Lebensräume enger wurden. Die Gehäuse, in denen man lebt, und die Gehäuse, in denen man lernt, rückten immer weiter auseinander. Dies deutet sich auch im eigenständigen Weiterbildungssektor an – mehr aber wohl nicht. Die das Leben begleitende Bildung vollzieht sich weiterhin mehr im Alltag als in den Schulen. Im übrigen ist den Bemühungen der 60er und 70er Jahre um eine Aufwertung der Erwachsenenbildung kein dementsprechender institutioneller Ausbau gefolgt. Wenn die ursprünglichen bildungspolitischen Planungen Wirklichkeit geworden wären, hätten wir allerdings eine lebenslängliche Beschulung erhalten.

„Die das Leben begleitende Bildung vollzieht sich weiterhin mehr im Alltag als in den Schulen"

HK: Inwieweit hatte das Scheitern dieser weitergehenden Vorstellungen neben finanziellen Schwierigkeiten auch bereits mit einer gewissen Ernüchterung zu tun über die durch Bildungsanstrengungen zu bewerkstelligenden Veränderungen des Individuums und der Gesellschaft?

Prokop: Finanzielle Gesichtspunkte waren sicherlich zunächst dafür maßgebend, daß man die Erwachsenenbil-

dung nicht ganz groß ausgebaut und allerorten professionell tätige Erwachsenenbildner eingestellt hat. Dahinter erscheinen aber auch Verschiebungen von Prioritäten. Man hatte wohl zu kurzschlüssig angenommen, eine weniger durch soziale Ränge und mehr durch Bildung strukturierte Gesellschaft („Bildungsgesellschaft") lasse sich einfach auf dem Weg einer Verlängerung der Beschulung herstellen. Inzwischen betrachtet man es wieder viel stärker als Aufgabe des *einzelnen*, sich ein Leben lang zu bilden. So steht die öffentliche Hand nun in der Verantwortung, dem Erwachsenen die Möglichkeit lebensbegleitender Bildung zu eröffnen.

HK: Nicht nur in seiner inhaltlichen Ausrichtung, sondern auch in der Art und Weise, wie das Erwachsenenbildungsangebot heute genutzt wird, scheint es immer mehr zu einem Teil eines großen Marktes an Freizeitangeboten geworden zu sein. Bedeutet dies nicht auch die Gefahr einer übermäßigen Anpassung an den Freizeitkontext?

Prokop: Die Erwachsenenbildungseinrichtungen bieten heute jedem die Möglichkeit, einen Kurs zu besuchen, einer Diskussion zu folgen, sich anregen zu lassen. Dies gilt vor allem für die städtischen Gebiete. In dünner besiedelten Regionen, wo die traditionellen sozialen Strukturen noch stärker greifen (der Trachtenverein, die Liedertafel, soziale Hilfswerke von der Feuerwehr bis zum Rettungsdienst), sind die zeitlichen Spielräume der erwachsenen Bevölkerung geringer.

„Wir erreichen mit allen Maßnahmen der Weiterbildung nicht einmal 20 Prozent der Bevölkerung"

HK: Wird durch eine solche Entwicklung der Bildungscharakter von Erwachsenenbildungsangeboten nicht beträchtlich relativiert?

Prokop: Relativiert werden überwiegend intellektuell ausgerichtete Bildungsvorstellungen. Ob der einzelne individuelles Profil gewinnt, hängt nicht allein davon ab, ob er sich auf einer kognitiven Ebene um Sinngebung in seinem Leben bemüht. Wem dies weniger liegt, dem bleiben Spiel, handwerkliche Fertigkeiten, Hobby. Es war eine Illusion, wenn man vor 20 Jahren glaubte, ein Angebot an Lebensorientierung *für alle* zu haben. Die Erwachsenenbildung ist vielmehr ein Angebot für diejenigen, die Lerntätigkeiten, Denken und Kenntniserwerb schätzen. Andere bevorzugen Sport oder „Tüfteln" und gelangen auf ihre Weise zur Profilierung des Lebens ...

HK: Bildung versteht sich ihren Inhalten wie ihren Adressaten nach als „universal". Kann Erwachsenenbildung diesem Ideal noch gerecht werden, wenn sie sich von vornherein auf bestimmte Adressaten beschränkt?

Prokop: Erwachsenenbildung nimmt Universalität für sich uneingeschränkt in Anspruch. Allerdings kommt sie zunehmend zu der Einsicht, daß dies nicht für jedermann erreichbar ist. Die Entfaltungschancen des einzelnen sind immer nur begrenzt zu gewährleisten. Frühere Epochen der Erwachsenenbildung trugen diesem Anspruch dadurch Rechnung, daß sie sich auf die Eliten aus *allen* Bevölkerungsbereichen als Adressaten beschränkten. Heute denkt man – wenigstens prinzipiell – eher an ein Recht auf Bildung für jeden.

HK: Wobei es sich weniger um eine Bildung für alle handelt als bestenfalls um eine Bildung, die prinzipiell allen offensteht ...

Prokop: Ja, und insofern ist den Geschäftsgrundlagen Rechnung getragen. Wir können nicht davon ausgehen, daß die Tätigkeit des Lernens, so wie sie in einer einzelnen Erwachsenenbildungseinrichtung gepflegt wird, allen „liegt". Durch das Prinzip der Pluralität ist sichergestellt, daß es eine Fülle von Anbietern gibt. Diese können versuchen, ihre Häuser möglichst offen und die Schwellen möglichst niedrig zu halten, aber hineinzwingen können sie niemanden. Wir erreichen mit allen Maßnahmen der Weiterbildung nicht einmal 20 Prozent der Bevölkerung. Die Vielen werden also von der Erwachsenenbildung wohl angezielt, aber nicht erreicht. Die Veranstaltungen sind aber im Prinzip zugänglich für alle.

„Für den Umgang mit den Medien braucht es eine effiziente Erwachsenenbildung"

HK: Heißt das, daß der Elitegedanke von der Wirklichkeit der bestehenden Erwachsenenbildung de facto gar nicht so weit entfernt ist?

Prokop: Die Träger der Erwachsenenbildung rücken von einem Bürgerrecht auf Bildung nicht ab, weil sie nur als Einrichtungen für alle ausreichende öffentliche Förderung erhalten können. Aber in der internen Diskussion ist durchaus zu hören: Wenn schon „Markt" – von der Erwachsenenbildung als „Markt" sprechen z. B. auch die „Thesen zur Weiterbildung" von 1985 des Bundesministers für Bildung und Wissenschaft –, dann kann es auch Anbieter geben für den besonderen „Geschmack", wie wir das von anderen Märkten kennen. Es gibt durchaus Hinweise darauf, daß sich in der Erwachsenenbildungsdiskussion wieder einiges auf den Elitegedanken zubewegt: Man bildet vor allem jene Gruppen, welche die Welt intellektuell aufarbeiten wollen. Für die anderen gibt es nach diesem Verständnis eine Freizeitanimation oder eine Seniorenarbeit. Sollte sich dies durchsetzen, braucht es eine Neubestimmung dessen, was Pluralität im Bildungsbereich heißt. Das gegenwärtige Aufgabenverständnis der freien Träger der Erwachsenenbildung ist nur schlüssig auf der Basis einer Bildung für alle.

HK: Schrumpft der Bildungscharakter der Erwachsenenbildung nicht beträchtlich, wenn – wie man hört – der Anteil der Mehrabendveranstaltungen zurückgeht und die Einabendveranstaltungen zunehmen? Wiederholung ist weniger möglich, für Einübung fehlen oft schon die zeitlichen Voraussetzungen ...

Prokop: Gebildet zu werden bedeutet, daß man zur Balance mit sich selbst und der Umgebung gelangt, daß man sich „kein X für ein U" vormachen läßt, daß man seinen Einsichten entsprechend urteilt und handelt. Bei diesem Vorgang sind solche Impulse hilfreicher, die immer wieder zugänglich sind, die kontinuierlich wirken, die Versuch und Übung ermöglichen. Über das Vertrautwerden mit Verhaltens-Fertigteilen und über Trainingsmöglichkeiten gewinnt man Sicherheit. Je isolierter voneinander Bildungsveranstaltungen stattfinden, um so unwahrscheinlicher bleiben solche Ergebnisse – statistisch zumindest. Man muß aber auch würdigen, daß stets nur Anregungen zur Selbst-Bildung vermittelt werden. Dafür daß diese sich ereignet, sind die didaktischen Qualitäten nur eine unter vielen anderen Rahmenbedingungen.

HK: Einen anderen Faktor des Freizeitbereiches haben wir noch nicht erwähnt: die Massenmedien. Sie treten in gewisser Weise auch erwachsenenbildnerisch auf – obendrein materiell sehr gut ausgestattet. Inwieweit haben die Medien sich ihrerseits verändernd auf den Erwachsenenbildungsbereich ausgewirkt?

Prokop: Medien setzen jeden einzelnen einem anregungsreichen, dichten Umfeld von Information und Kommentar aus, lebensnah und anschaulich. Eine solche tagtägliche Darbietung von Verhaltenssequenzen und Handlungsmustern bedeutet für Bildungsangebote jedweder Art, daß deren ohnehin „schwache" Instrumentarien – im wesentlichen gesprochenes oder gedrucktes Wort, allenfalls dokumentiertes Bild – zunehmend ineffizienter erscheinen müssen. So steht zu erwarten, daß die Übermittlung von Sachinformationen immer stärker von den Medien in Anspruch genommen wird. Diese bieten jedoch in der widersprüchlichen Flut ihrer Informationen kaum *Sortierungskriterien* an. Gerade so bleibt es aber der Bildungsarbeit überlassen, die vielfältigen Kenntnisse zu ordnen und die über Medien geweckten Betroffenheiten und Emotionen einem Hinterfragen an Hand rationaler Maßgaben zugänglich zu machen. Medien bedürfen einer effizienten, in den Lebensgruppen verorteten Erwachsenenbildung, welche zum Umgang mit einer „Welt aus zweiter Hand" ermutigt und befähigt.

HK: Eine solche in einer Lebensgruppe verortete Erwachsenenbildung bieten auch kirchliche Träger. Worin unterscheidet sich dieses Angebot von dem anderer Träger bzw. wo liegen seine besonderen Chancen?

Prokop: Der kirchlichen Erwachsenenbildung gelingt es mehr als einem öffentlichen Träger, an die Teilnehmer dort heranzukommen, wo sie leben, und die Trennung zwischen dem Gehäuse des Lebens und dem Gehäuse des Lernens zu überwinden. Eine große Volkshochschule kann ein umfangreiches Programm anbieten, aber über wenig unmittelbaren Kontakt zu den möglichen Teilnehmern verfügen. Ihr Programm stellt sie auf der Basis der Wahrscheinlichkeit zusammen, daß sich in einer Stadt von einer halben oder einer Million Einwohner erfahrungsgemäß ein sattes Polster an Interessenten findet.

HK: Liegt der Vorteil kirchlicher Träger darin begründet, daß sie an Bevölkerungsschichten herankommen, die sonst nicht zu den traditionellen Nutznießern solcher Bildungsangebote gehören, oder könnte dies damit zu tun haben, daß eine wenn auch noch so vage weltanschauliche Gemeinsamkeit eine günstige Basis für das Zustandekommen von Bildungsvorgängen abgibt?

Prokop: Beides hängt zusammen. Wenn ich mit Bildungsangeboten Menschen ansprechen kann, die sich durch eine gewisse Homogenität von Grundeinstellungen auszeichnen, wie dies etwa in kirchlichen Milieugruppen anzutreffen ist, dann gewinne ich ein zusätzliches didaktisches Moment, das eine solche Lerngruppe zusammenhält. Für Erwachsenenbildung ist eben nicht nur der Gesichtspunkt wichtig, daß Informationen transportiert werden können, sondern daß sich dies als Ausgangspunkt von Lebensorientierung erweist.

„In der Erwachsenenbildung ist kein Markt der öffentlichen Meinung in der Kirche entstanden"

HK: Die vorrangige Bindung an das eigene kirchliche Milieu scheint oftmals eher als Nachteil denn als Vorteil empfunden zu werden. Von der Struktur der staatlichen Förderung her ist man auf die ganze Gesellschaft als Adressat verwiesen, de facto aber verbleibt man vorwiegend in den Kreisen der Hochverbundenen. Sind die kirchlichen Erwachsenenbildungseinrichtungen mit der gesetzlich vorgeschriebenen Aufgabe überfordert?

Prokop: Das ist ein ernsthaftes Problem. Die Aufgabe kirchlicher Erwachsenenbildung beinhaltet eben auch, daß man z. B. die Sichtweisen des kirchlich gebundenen Bevölkerungsteils in das gesamte Spektrum des Bildungsangebotes einbringt. Das wird jedoch nur begrenzt geleistet. Ob Koordination der Maßnahmen und Kooperation unter den Einrichtungen besser organisiert werden könnten, ist eigentlich nie versucht worden. Anhaltspunkte dazu aus anderen Bereichen des Bildungswesens erlauben keinen allzu großen Optimismus.

HK: Inwieweit haben die Rollenunsicherheiten der kirchlichen Erwachsenenbildung zwischen dem gesellschaftlichen Auftrag und den kirchlichen Zielen mit der Tatsache zu tun, daß zu Beginn des Ausbaus der Erwachsenenbildung das staatliche Geld früher da war als ein eigenes Konzept darüber, was man damit machen könnte?

Prokop: In den bildungspolitischen Konstellationen, die zum Ausbau der Erwachsenenbildungseinrichtungen führten, sind die Kirchen unvorbereitet hineingeraten. So entwickelte sich zunächst eine neue Organisation, die – weil die alles integrierende Idee eben nicht vorhanden war – neben die vorhandenen Strukturen trat. Es gab zwar eine lange Tradition kirchlicher Bildungsarbeit, vor allem in den Verbänden. Die Gemeinden kannten kontinuierliche Bildungsprogramme weniger, auch wenn sie sich –

etwa in der Katechese – ganz selbstverständlich der Methoden von Bildungsarbeit bedienten. Erwachsenenbildung diente einer Begründung und Stabilisierung des Zugehörigkeitsbewußtseins zur Kirche und förderte die Artikulierung verbandlichen Wirkens in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein. Außerdem gab es noch die Akademiearbeit. Hier fanden Impulse des Konzils und das Bestreben, Foren innerkirchlicher Diskussion aufzubauen, ihren Niederschlag. Letzteres gelingt in Erwachsenenbildungseinrichtungen eigentlich nur im Ausnahmefall.

HK: Inwieweit hat die inzwischen erreichte strukturelle Verzahnung ein in sich stimmiges Angebot katholischer Erwachsenenbildung zustande gebracht?

Prokop: Der Katalog eines Katholischen Bildungswerks enthält im wesentlichen eine Sammlung jener Veranstaltungen, die in den Pfarreien und Verbänden stattfinden. Die Anbieter sind an einer öffentlichen Ankündigung interessiert, weil sie auf diese Weise Zuschüsse zu den Kosten erlangen. Die Mitarbeiter sind nicht nur mit den Geschäftsgrundlagen vertraut, sondern auch mit pädagogischen Perspektiven, mit Lernmethoden und Fragen der Bildungspolitik. Eine eigentliche Sachdiskussion über den ideellen Gehalt, über die Bildungstheorie einer kirchlichen Erwachsenenbildung haben aber beide nicht vorangebracht. So ist das merkwürdige Phänomen entstanden, daß es Strukturen kirchlicher Erwachsenenbildung gibt, daß diese sogar zu einer gewissen Konsolidierung gelangt sind, daß aber dennoch in der Erwachsenenbildung nicht jenes Forum entstanden ist, das in der Kirche als ein Markt der öffentlichen Meinung neben der Seelsorge angesiedelt sein könnte.

„Man weicht in Angebote aus, bei denen die Räume voll sind"

HK: Könnte eine Ursache dafür darin zu suchen sein, daß man Erwachsenenbildung kirchlicherseits doch stärker als Fortsetzung der Seelsorge mit anderen Mitteln verstand? Nicht einmal allen Akademien scheint zu gelingen, sich dieser Erwartungshaltung zu entziehen.

Prokop: Vielleicht liegt es daran, daß manche kirchliche Obere mit Erwachsenenbildung zunächst wenig anzufangen wußten. Jedenfalls war man bemüht, diesen Bereich sich nicht allzu sehr verselbständigen zu lassen. Aus den Bildungswerken hätte ja – ähnlich wie bei der Caritas – eine Art Nebenbetrieb entstehen können. Hier hätten dann auch Kontakte nach außen stattfinden können, für die es in den Gemeinden kaum Möglichkeiten gibt. Seit etwa 10 Jahren ist die Anbindung an seelsorgliche Aktivitäten der Diözesen deutlich festzustellen. Soweit man sich um eine wissenschaftliche Legimitation der Erwachsenenbildung bemüht, dann um eine theologische, die deutlich macht, daß Erwachsenenbildung etwas mit Verkündigung zu tun hat. Jene Stimmen, die kirchliche Erwachsenenbildung mit jener der ganzen Gesellschaft und der Öffentlichkeit verzahnt sehen, sind verstummt.

HK: Der Vergleich mit einer kirchlichen Einrichtung vom Typ Caritas könnte zweischneidig sein: Während die kirchliche Erwachsenenbildung nicht über den Kreis der ohnehin mit der Kirche Hochverbundenen hinauskommt, hat sich das diakonische Element – wenigstens vom Adressaten, vom Kunden her – aus dem kirchlichen Leben weit hinausentwickelt und verselbständigt. Waren die Voraussetzungen beim Ausbau der Erwachsenenbildung nicht doch von denen etwa des caritativen Bereichs recht verschieden?

Prokop: Zugegeben. Für die kirchliche Erwachsenenbildung wäre die Sozialpädagogik der wichtigere Anknüpfungspunkt als die Schule, weil man es hier mit sozialen Gebilden zu tun hat, die viel tragfähiger sind als die Organisationsprinzipien des Bildungswesens. Auch bei der *Professionalisierung* ging man im kirchlichen Bereich eigene Wege. Mitarbeiter wurden milieubezogen ausgewählt. Man orientierte sich weniger an einem nach Fachdisziplinen gefächerten Angebot, sondern war besorgt um soziale Beziehungen, um Fragen der Lebensführung und Kreativität. Das hat zweifellos zu einem eigens akzentuierten Tätigkeitsverständnis beigetragen. Außerdem war man an ein Publikum gebunden, das man aus Verband und Gemeinde kannte. Auf diese Publikumsgruppen kamen nun Angebote zu, die sich an die Seelsorge anlehnten: theologische Vorträge, Kindererziehung, Fragen ehelicher Partnerschaft, Psychologie, Kreativität.

HK: Nun könnte man den Eindruck gewinnen, kirchliche Erwachsenenbildung liefere zwar Lebens- und Orientierungswissen und komme manchen bildungsbürgerlichen Bedürfnissen entgegen. Inwieweit gehen darüber hinaus von ihr auch Fragen, Kritik an Gesellschaft und Kirche aus?

Prokop: Das gegenüber Gesellschaft und Kirche Provokative findet am ehesten in den Akademien statt. Im Bereich der Bildungswerke, also der Breitenarbeit, fehlt dies. Hier hält man sich eher an die Geschäftsgrundlagen der öffentlichen Förderung des Weiterbildungsbereichs und macht auf dieser Grundlage sein Programm. Das gelingt an der einen Stelle besser, an der anderen durchschnittlicher. Das Bestreben, die von Bundesland zu Bundesland unterschiedlichen formalen Kriterien zu erfüllen, hat nicht allerorts zur Qualität beigetragen oder überhaupt die Herausbildung eines spezifischen Profils gefördert. Aber das alles würde ich noch hinnehmen. Problematischer erscheint mir, daß kaum eine Diskussion stattfindet über dieses Angebot. Sie scheint bei den Dachorganisationen der Träger auch nicht erwünscht zu sein.

HK: Das Paradox der bestehenden kirchlichen Erwachsenenbildung – nimmt man einmal einige Akademien aus – scheint doch darin zu liegen, daß man einerseits an ein mit der Kirche hochverbundenes Publikum gebunden bleibt, daß das inhaltliche Angebot aber dennoch vielfach nicht über ein Allerweltsangebot – Stichwort: Koch- und Bastelkurse – hinauskommt.

Prokop: Diese Kritik am Bildungsangebot ist berechtigt – aber nur, wenn man von den idealtypischen Maßgaben einer kirchlichen Erwachsenenbildung ausgeht. In der Praxis erweist sich als bestimmend, daß Erwachsenenbildung in der Regel von Persönlichkeiten gestaltet wird, die sensibel dafür sind, daß Lernen etwas mit dem Lebenszusammenhang zu tun hat und nicht nur mit der Vermittlung von Kenntnissen; daß es auch um Verhaltensorientierung geht. Absolventen von sozialpädagogischen Fachhochschulen können eben das. Anderes können sie weniger gut. Universitätsabsolventen hingegen, die differenzierte Sachbeiträge einbringen können, beschäftigen allenfalls die Akademien. So sind die Voraussetzungen regional sehr unterschiedlich. Zudem besteht überregional auch kein annähernder Konsens über die Aufgabenstellung, Zielgruppen und Programmatik. Da bleibt es weithin eben beim Standard-Angebot an Vortrag und Kurs.

HK: Läßt die Nachfrage etwa auf Gemeindeebene überhaupt viel anderes zu?

Prokop: Die Schwierigkeit liegt darin, daß man ein Angebot entwickelt, das die tatsächlich erreichbaren Erwachsenen anspricht. In ein Bibelseminar kommen in der Gemeinde diejenigen, die auch sonst am gemeindlichen Leben im engeren Sinn teilnehmen. Nicht wenige Zuhörer bei einem Vortrag kommen oftmals nicht wegen des Themas, sondern weil in der Gemeinde etwas stattfindet. Das führt unweigerlich dazu, daß man in Angebote ausweicht, bei denen die Räume voll sind: Senioren haben Zeit; Kreativitätsangebote, die Freizeit füllen, finden für die Gemeindemitglieder lebensraumnah statt; also geht man dort und nicht anderswo hin. „Bastler" rekrutieren sich aus jenen Adressaten kirchlicher Bildungsarbeit, die sich im Umfeld ihrer Zugehörigkeit zu kirchlichen Strukturen und als Ergänzung der dort zunächst erwarteten diakonischen, sozialen und pastoralen Dienstleistungen ein Freizeitprogramm wünschen. Das ist keineswegs in jeder Hinsicht als illegitim zu betrachten. Problematisch wird es allerdings, wenn sich die Aktivitäten von Bildungseinrichtungen, die ja gerade geschaffen wurden, um der Lebensorientierung im Instrument des Lernens „ein weiteres Standbein" zu schaffen, auf Angebote konzentrieren, wie sie alle anderen auch erbringen.

„Der Wille zur Kooperation schlägt noch nicht zu den Nutzern des Bildungsangebots durch"

HK: Inzwischen scheint die Meinung an Boden zu gewinnen: Trauert nicht denen nach, die ihr mit eurem Erwachsenenbildungsangebot ohnehin nicht erreicht, sondern setzt eure Kraft für diejenigen ein, die zu euch kommen; da habt ihr genügend zu tun, zumal die Wissenslücken in Sachen Glauben auch in diesen Gruppen groß sind. Könnte man sich nicht doch auf diese Weise ohne Not um manche Möglichkeiten der Erwachsenenbildung bringen, wenn man sich auf den Kreis der Hochverbundenen konzentriert? Hat man wirklich alles getan, um über den vorhandenen Teilnehmerkreis hinauszugelangen?

Prokop: Ein Bildungswerk ist an sich schon dafür geeignet, über den engen Bereich des Gemeindelebens hinaus ein Forum zu schaffen für diejenigen, die zwar an der unmittelbaren Seelsorge weniger interessiert sind, aber noch auf verschiedene Weise, und sei es nur durch das Steuerzahlen, Verbindung zur Kirche halten möchten. Dies würde aber wohl eine stärkere Abnabelung der Bildungsarbeit von den kirchlichen Strukturen erfordern. Was meines Erachtens fehlt, ist so etwas wie eine flächendekkende, regional ausgerichtete Bildungsarbeit nach dem Vorbild der Akademien, die umfassende Informationsmöglichkeiten bietet – nun aber nicht akademisch, sondern auf dem Niveau eines normalen Interessen- und Kenntnishorizonts. Dieser Spielraum wird entweder nicht gesehen oder nicht gegeben. Bildung heißt Hilfe, für Christen: Lebenshilfe in dieser säkularisierten Gesellschaft. Man könnte diese Hilfe anbieten, ohne daß jemand Schwellenängste haben muß, sich auf eine Gemeinde einzulassen oder in einen Verband zu gehen.

HK: Damit zielen Sie aber auf einen Typ von Zeitgenossen, mit dem sich die Kirche in dem Maße schwerer tun muß, wie sie immer schon eine enge Bindung an eine konkrete Gemeinde und Gemeinschaft zum Kriterium für eine Kontaktaufnahme macht ...

Prokop: Wenn ich aber irgendwo – vielleicht nicht in erster Linie quantitative, sondern qualitative – Wachstumsspielräume für die Intensivierung von Bildungsarbeit sehe, dann hier. Soweit es Anhaltspunkte darüber gibt, welche Erwachsenen sich von der Erwachsenenbildung ansprechen lassen, sind es solche, die in ihrem Leben gewisse *Selbstbestimmungsspielräume* haben, die eine nicht nur abhängige Berufstätigkeit ausüben, die – im kirchlichen Bereich – es gar nicht von sich weisen, aus dem katholischen Lebensverständnis zu kommen, die sich aber nicht an eine Kerngemeinde binden wollen. Diese Leute ziehen zunehmend aus der Kirche aus. In einer Bildungsarbeit mit Forumcharakter könnten sie sich lose beheimatet fühlen, ohne daß sie sich gebunden fühlen müßten. Ich denke etwa an Frauen in der Lebensmitte, die eine relativ starke Bildungsmotivation besitzen, da ihnen auf ihrem individuellen Bildungsweg einiges entgangen ist.

HK: Die Vielfalt von Trägern der Erwachsenenbildung macht ein insgesamt plurales Angebot möglich – nicht jeder Träger kann und muß alle Themenbereiche abdecken. Dennoch wirken auch Programme kirchlicher Erwachsenenbildungseinrichtungen weiterhin so, als sei Zusammenarbeit in diesem Bildungsgebiet ein Fremdwort. Warum gestaltet sich Zusammenarbeit hier so schwierig?

Prokop: Kooperation, Koordination der Angebote und der Träger sind ausgesprochene Reizthemen. Zum Teil hat dies mit strukturellen Schwierigkeiten zu tun: Ein Bildungswerk ist einerseits gehalten, sich innerkirchlich einzubinden, andererseits ist es eine Einrichtung der öffentli-

chen Weiterbildung. Trotz aller Bemühungen auf diesem Gebiet schlägt der Wille zur Kooperation noch nicht zu den Nutzern des Bildungsangebots in den Gemeinden und Verbänden durch. Er bleibt noch zu sehr auf der repräsentativen Ebene. Häufig hört man, daß für eine weitergehende Kooperation die Kapazitäten nicht ausreichten. Andererseits hängt an der Kooperationsbereitschaft zweifellos ein erheblicher Teil der öffentlichen Wertschätzung des Erwachsenenbildungsangebots.

„Eine plurale Gesellschaft lebt von ebenso pluralen Bildungsmöglichkeiten"

HK: Eine verstärkte Kooperation mit anderen Trägern würde eine Beschränkung auf inhaltliche Bereiche nahelegen, in denen man mehr als andere zu bieten hätte. Könnte von einer solchen Beschränkung für kirchliche Träger nicht auch eine gewisse gettoisierende Wirkung ausgehen?

Prokop: Bei einer Kooperation ginge es eben nicht um einen Rückzug in ein Getto, sondern darum, daß jeder das macht, was seine Stärke ist. Die Gefahr der Gettoisierung wäre schon deshalb nicht groß, weil in den Bereichen, in denen etwa das katholische Angebot stark ist, sich auch die anderen Anbieter öffnen – bis hin zu gemeinsamen Veranstaltungen. Auf diese Weise würden auch Gruppen erreicht, die zum kirchlichen Angebot sonst nicht kommen. Die religiöse Sensibilität ist doch heute auch außerhalb der Kirchen beachtlich. Über die Zusammenarbeit der Bildungswerke hätte man zu diesen religiös Sensiblen einen Zugang. Bis heute geschieht dies allenfalls mal auf einer Akademietagung.

HK: Andererseits gibt es heute auch unter den sogenannten Hochverbundenen und in den Kerngemeinden ein erhebliches Defizit an religiösem und Glaubenswissen. Wo könnten und müßten inhaltlich die starken Seiten eines konfessionellen Erwachsenenbildungsangebots liegen?

Prokop: Da sehe ich drei Schwerpunkte. Erstens halte ich es für unverzichtbar, als kirchlicher Träger einen Beitrag zu dem zu leisten, was man *politische Bildung* nennt. Die Bürger müssen stärker, als dies bislang geschieht, in die Lage versetzt werden, sich mit den Problemen der Gegenwart zu befassen, sich Meinungen zu bilden. Zu diesen Fragen artikulieren sich bislang die Verbände und die Spitzen der Hierarchie – das breite, kirchennahe Publikum aber nicht. Erwachsene müssen über die Voraussetzungen verfügen, um sich in die politische Diskussion der Öffentlichkeit begeben zu können. Die kirchliche Erwachsenenbildung erreicht immerhin noch ein Publikum – das Angebot der Volkshochschulen an politischer Bildung wird hingegen kaum angenommen. Ähnlich ist es – und das wäre ein zweiter Sachbereich – beim Thema *Familie* und allem, was damit zusammenhängt. Drittens aber besteht ein dringender Bildungsbedarf im *religiösen* Bereich. Auf katholischer Seite ist dies deshalb so brisant, weil eine religiöse Alphabetisierung, wie sie unmittelbar nach der Reformation auf protestantischer Seite stattgefunden hat, bei den Katholiken, und zwar gerade in den Gruppen, die ihren Glauben noch unreflektiert vollziehen, weithin aussteht. Da könnten die Bildungswerke Wichtiges leisten.

HK: Und dies, ohne die Zielperspektive aufzugeben, das breite Publikum erreichen zu sollen ...

Prokop: Man darf nicht übersehen, daß „Breitenarbeit" in der Erwachsenenbildung bislang nirgendwo kontinuierlich gelungen ist. Dies erklärt sich vor allem daraus, daß im Bildungsprozeß die hierfür erforderlichen „Muster" nicht zur Verfügung stehen. Das Bildungswesen der Industrieländer hat sich aus dem gelehrten Schulwesen herausentwickelt und das Gebildetsein stets als einen Weg zu bewußt reflektierter individueller Existenz verstanden. Insofern war für die „Breitenarbeit" jeweils der Gegensatz hierzu, das Nichtvorhandensein von Bildung, maßgebend. In der kirchlichen Verkündigung hat man sich dagegen immer wieder an breite Bevölkerungskreise gewandt und so die volkskirchlichen Ausprägungen konfessioneller Organisationsstruktur geschaffen. Dies gelang aber auch nur in einem Nebeneinander verschiedener Typen von Pastoral – beispielsweise jener der Jesuiten für die Gebildeten und der Kapuziner fürs gemeine Volk –, wo die Lebenshilfen des Glaubens- den Denk- und Lernvoraussetzungen unterschiedlicher Adressatengruppen angepaßt wurden. Insofern ist es besonders bedauerlich, wenn künftighin den kirchlichen Bildungseinrichtungen jener „Sprung" bis in bildungsungewohnte Kreise nicht mehr gelingt.

HK: Abschließend gefragt: Die Kirche in der Bundesrepublik steht in ihren erwachsenenbildnerischen Möglichkeiten etwa im europäischen Vergleich geradezu singulär da. Weil das so ist, stellt sich die Frage: Lohnt sich der Aufwand? Läuft sie nicht auch Gefahr, angesichts der gesicherten Aufgaben und Möglichkeiten im Erwachsenenbildungsbereich ihre gesellschaftliche Bedeutung zu überschätzen? Wie könnte eine zukünftige Entwicklung in diesem Bereich im Zeichen einer gewissen kirchlichen Bescheidenheit aussehen?

Prokop: Der Aufwand lohnt. Eine plurale Gesellschaft lebt u. a. von ebenso pluralen Bildungsmöglichkeiten. Und hier sind die gegebenen Chancen einmalig – bei allen Trägern. In der Kirche wird man sich mehr und mehr mit dem Einwand befreunden müssen, daß ihr Beitrag zu einem pluralistischen System der Erwachsenenbildung den Bezug zu ihrem je eigenen Träger-Selbstverständnis zumindest erkennen lassen sollte. Ihre Aufgabe bestünde insofern darin, von den je eigenen Denkvoraussetzungen her zur Beheimatung des Menschen in der Gesellschaft der Gegenwart beizutragen. Zweifellos ist dies ohne Angebote, die deutlich auf Möglichkeiten der Sinnfindung hin akzentuiert sind, kaum zu leisten. Dies

schließt nicht aus, daß sich Träger, die ihre Adressaten innerhalb je einer kennzeichnenden gesellschaftlichen Gruppe finden, auch dem allgemeinen, auf die Erhöhung der Lebensqualität in Freizeit und Alltag zielenden Bildungsangebot zuwenden. Entscheidend bleibt jedoch, daß sie das „andere", also ihre spezifische Akzentuierung eines Weiterbildungsangebots an die Gesellschaft nicht bleiben lassen.

Für eine Neuorientierung der Agrarpolitik

Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Auf seiner Frühjahrsvollversammlung am 29./30. April verabschiedete das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Erklärung zur Neuorientierung der Agrarpolitik. Darin plädiert das ZdK mit einer für kirchliche Stellungnahmen im allgemeinen eher untypischen Entschiedenheit für grundlegende Kurskorrekturen. Wir dokumentieren die Erklärung im Wortlaut.

I. Unsere Sorge um die Menschen in der Landwirtschaft und die natürlichen Lebensgrundlagen

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken beobachtet mit wachsender Sorge die krisenhaften Entwicklungen in unserer Landwirtschaft. Trotz einer auch nach den Maßstäben unserer Industriegesellschaft außergewöhnlichen Leistungssteigerung sorgt sich die Mehrzahl der bäuerlichen Familien um ihre Zukunft. Das ist keineswegs nur ein wirtschaftliches, sondern auch ein zutiefst menschliches Problem für die betroffenen Bauern und ihre Familien, da die bisherige Rolle des Landwirts in der Gesellschaft und sein Berufsbild in Frage gestellt sind. Gleichzeitig zeigen sich immer deutlicher ernst zu nehmende Belastungen des Naturhaushalts durch zu intensive Landwirtschaft.

Diese Entwicklungen treffen nicht nur die in der Landwirtschaft Beschäftigten und die im ländlichen Raum Lebenden, sondern uns alle. Wir alle sind daher aufgerufen, in Solidarität mit den Betroffenen und in Verantwortung für Gottes Schöpfung nach Lösungen zu suchen und alles Notwendige zu tun, um die entstandenen Probleme alsbald zu überwinden. Das Ausmaß dieser Krise verdeutlicht, daß es hierbei nicht um einzelne Maßnahmen gehen kann, sondern vielmehr eine Neuorientierung der Agrarpolitik dringend erforderlich ist.

II. Die Lage der Landwirtschaft heute

Jahrhundertelang war die bäuerliche Arbeit die entscheidende Voraussetzung dafür, daß die Ernährung der Menschen gesichert und der Hunger bezwungen wurden. Heute hat sich der Stellenwert der landwirtschaftlichen Tätigkeit verändert. Ein an Menge und Vielfalt nie gekanntes Maß an Nahrungsmitteln wird der Bevölkerung – weit über das zur Versorgung Notwendige hinaus – angeboten. Die hohe Produktivität unserer Landwirtschaft und die intensive Verflechtung unserer Volkswirtschaft mit den Agrarmärkten in Westeuropa sowie darüber hinaus mit der ganzen Welt haben dazu beigetragen.

Die überall zu beobachtende schwierige Situation der Landwirtschaft in einer Industriegesellschaft hat sich bei uns durch die Einbindung in den europäischen Markt noch verschärft. Einerseits gibt es einen gemeinsamen europäischen Agrarmarkt, andererseits ist beispielsweise die Währungspolitik noch weitgehend in nationaler Verantwortung. Dies führt für die deutsche Landwirtschaft zu erheblichen Wettbewerbsverzerrungen, die über den Währungsausgleich nur unzureichend abgeglichen werden. Die Einkommensverluste für die deutsche Landwirtschaft betragen Hunderte von Millionen DM.

Sinkende Erzeugerpreise, billige Futtermittelimporte, Wettbewerbsverzerrungen, die Konzentration zu größeren Betrieben und der Wertverlust des Grundvermögens gefährden hunderttausende bäuerliche Familien in ihrer Existenz. Von entscheidender Bedeutung ist, daß die gegenwärtige Überproduktion in der Europäischen Gemeinschaft auf einen stagnierenden Pro-Kopf-Verbrauch trifft. Bei sinkender Bevölkerungszahl wird die Nachfrage nach Agrarprodukten langfristig weiter abnehmen.

Der Trend zur Überproduktion und zur Intensivbewirtschaftung wird noch verstärkt durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt in der Landwirtschaft. Die kapitalintensive Mechanisierung der Landwirtschaft sowie die Anwendung moderner Produktions- und Fortpflanzungstechniken konnte bisher von den größeren Betrieben besser genutzt werden als von der bäuerlichen Landwirtschaft. Dies hat den Trend zu einer industriellen Agrarproduktion weiter verstärkt.

Diese Diskrepanz zwischen Produktion und Nachfrage kann auch durch vermehrten Export nicht ausgeglichen werden, zumal bisherige Importländer zu Selbstversorgern werden. Vor allem kann aber der Export unserer Überschüsse in Entwicklungsländer kein verantwortbarer Weg sein, da damit deren Bemühungen um eine eigenständige Nahrungsmittelversorgung unterlaufen und ihre Chancen zum Handel mit Industrieländern blockiert werden. Dies schließt Nahrungsmittelhilfe bei Hungerkatastrophen nicht aus.

Die Entwicklung zur hochintensiven und möglichst rationellen Agrarproduktion führt außerdem zu einer Gefährdung unserer natürlichen Lebensgrundlagen und unserer Kulturlandschaft, da die immer intensivere Nutzung mit wachsenden Umweltbelastungen und einschneidenden Veränderungen der Landschaft verbunden ist. Im Zuge des Strukturwandels in der Landwirtschaft mit seinen ökonomischen und ökologischen Problemen hat sich auch die soziale Situation verschlechtert. Angesichts der sehr unterschiedlichen Betriebsgrößen und natürlichen Produktionsbedingungen mit der Folge unterschiedlicher Einkommensentwicklung ist die Interessenlage in der Landwirtschaft längst nicht mehr einheitlich. Innerhalb des Berufsstandes führt der Kampf um die Sicherung der eigenen Existenz zunehmend zu einem Verdrängungswettbewerb. Die früher übliche Solidarität auf dem Land droht zu zerbrechen. Schlimmer noch: Wir erleben in der bäuerlichen Bevölkerung gegenwärtig eine weitverbreitete menschliche Not, die zweifacher Natur ist. Es handelt sich dabei erstens um eine wirtschaftliche Not, bei der viele um ihre Existenz ringen und keine Zukunftsperspektive für sich und ihre Kinder sehen, zweitens um eine Sinn- und Identitätskrise, die das Selbstwertgefühl der Berufsgruppe allmählich zerstört. Davon betroffen sind nicht allein die Bauern, sondern ebenso sehr die Bäuerinnen, ohne deren erhebliche Mitwirkung bäuerliche Familienbetriebe vielfach gar nicht existenzfähig wären.

III. Die Agrarpolitik am Scheideweg

Landwirtschaft und Agrarpolitik stecken offensichtlich in einer Krise. Es handelt sich dabei nicht um einen Betriebsunfall, sondern um das Ergebnis falsch eingeschätzter Produktivitätsentwicklung und darauf fußender agrarpolitischer Maßnahmen, die der Landwirtschaft über die Förderung von Produktionsmengen zu einem angemessenen Anteil an der allgemeinen Wohlstandsentwicklung verhelfen wollten. Dies war zwar über lange Zeit hinweg durchaus sinnvoll und im allgemeinen Interesse. Dieser Weg ist aber nicht länger gangbar. Administrative Festsetzungen von Preisen und Mengen können die Einkommen der Bauern auf die Dauer nicht sichern: auch sind die Kosten der Überproduktion immer weniger finanzierbar. Es reicht daher nicht aus, jetzt auf die Bremsen zu treten, vielmehr muß die Richtung der Entwicklung in der Landwirtschaft neu bestimmt werden.

Die Agrarpolitik steht aus wirtschaftlichen und ökologischen Gründen am Scheideweg. Sie muß sich eindeutig entscheiden zwischen einer Landwirtschaft, die bodengebunden und umweltverträglich arbeitet, und einer industriell betriebenen Nahrungsmittelproduktion mit einseitigen Anbaumethoden, nicht artgemäßer Tierhaltung und bedenklichen Auswirkungen auf die Umwelt und den Naturhaushalt. In der Agrarpolitik sind Entscheidungen von historischer Tragweite zu treffen, die nicht länger aufgeschoben werden können, wenn einschneidende oder gar irreparable Schäden verhindert werden sollen. Es geht dabei nicht nur um die Bewahrung einer bäuerlich strukturierten Landwirtschaft, sondern insbesondere auch um die Sicherung ihres Nutzens für Gesellschaft und Umwelt. Im Rahmen der Neuorientierung der Agrarpolitik muß der bodengebundenen, bäuerlichen Landwirtschaft eine Zukunft gegeben werden.

Damit kann und darf nicht jede Veränderung blockiert werden. Eine Bestandsgarantie für jeden einzelnen Bauernhof ist auch in Zukunft nicht möglich. Ziel der Agrarpolitik muß die Erhaltung möglichst vieler bäuerlicher Betriebe sein.

IV. Die notwendige Neuorientierung der Agrarpolitik

Im Interesse der betroffenen bäuerlichen Familien ist eine rasche Klärung über den künftigen Weg notwendig. Die unmittelbar Betroffenen haben ein Recht auf eine vorbehaltlose offene Information, bei der die Leitbilder und Ziele, die Maßnahmen und Handlungsspielräume der Agrarpolitik und die möglichen und voraussichtlichen Entwicklungen der Landwirtschaft dargelegt werden müssen. Die Politik muß ihre Handlungsspielräume ausschöpfen, darf aber andererseits keine unerfüllbaren Erwartungen wecken, die zu fatalen Fehlentscheidungen in den betroffenen Familien führen können. Umfassende Informationen sind unverzichtbar für den einzelnen als Orientierungshilfe seiner Entscheidungen, aber auch für die Politik zur Formulierung ihrer Maßstäbe und zum Erreichen eines breiten gesellschaftlichen Konsenses über den künftigen Weg der Agrarpolitik. Die Einsicht muß wachsen, daß die agrarpolitische Neuorientierung ohne die Solidarität der gesamten Gesellschaft nicht gelingen kann. Hierfür hält das Zentralkomitee folgende Schritte für unumgänglich:

1. Maßstab künftiger Agarpolitik muß das Gemeinwohl sein

Die notwendige Solidarität der gesamten Gesellschaft kann nur gelingen, wenn der Maßstab künftiger Agrarpolitik nicht einseitig an den Interessen und dem jeweiligen Einfluß von Repräsentanten bestimmter Betriebstypen, Regionen oder Produktionsrichtungen orientiert wird. Maßstab der Agrarpolitik kann nur sein, was im Interesse aller notwendig ist, nämlich das Gemeinwohl. Dies ist gleichzeitig der gerechteste Maßstab gegenüber den unterschiedlichen Interessen innerhalb der Landwirtschaft. Eine Agarpolitik, die dem Gemeinwohl verpflichtet ist, muß auch die Wirkungen und eventuellen Nebenwirkungen der getroffenen oder geplanten Maßnahmen überprüfen. Hierfür sollten als Kriterien dienen: ihr Beitrag zur Erhaltung der bäuerlichen Landwirtschaft, ihr Beitrag zur Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen, sozial gerechte Verteilungswirkungen der Mittel und die administrative Durchführbarkeit der Maßnahmen.

2. Das Leitbild künftiger Agrarpolitik muß neu bestimmt werden

Das überkommene Leitbild der Agrarpolitik ist einseitig geprägt von der Vorstellung, daß die Landwirtschaft die Ernährung der Menschen sicherstellen soll. Der Landwirt wird in diesem Rahmen nur als Nahrungsmittelproduzent gesehen. Die Krise der Landwirtschaft ist aber offensichtlich auch eine Krise dieses Leitbildes. Demgegenüber müssen sich das Leitbild künftiger Agrarpolitik und das Berufsbild des Landwirts am heute und morgen notwendigen Beitrag zum Gemeinwohl orientieren. In den Industrieländern sind die Mangelgüter der Gegenwart und der vorhersehbaren Zukunft nicht mehr Nahrungsmittel, sondern gesunde Umweltgüter. Das Leitbild der Agrarpolitik muß daher eine umweltverträgliche, bodengebundene und vielfältige bäuerliche Agrarstruktur mit zwei gleichwertigen Leistungsbereichen sein, der Produktion landwirtschaftlicher Erzeugnisse und den landeskulturellen Leistungen. Die Agrarpolitik muß es der Landwirtschaft ermöglichen,

- rückstandsfreie Nahrungs- und Futtermittel und nachwachsende Rohstoffe zu erzeugen,
- die Bodenfruchtbarkeit nachhaltig zu sichern,
- das Trinkwasser nicht zu beeinträchtigen,
- eine artgerechte Tierhaltung zu betreiben,
- die Lebensräume und den Artenreichtum für Flora und Fauna dauerhaft zu erhalten und
- unsere vielfältige Kulturlandschaft zu bewahren.

Im Sinne dieses Leitbildes braucht die Landwirtschaft neue Rahmenbedingungen. Dabei muß auch Sorge dafür getragen werden, daß die Agrarpolitik den einzelnen Landwirt nicht ständig in einen Konflikt zu diesen Maßstäben führt.

3. Die agrarpolitischen Maßnahmen müssen so ausgestaltet werden, daß die Landbewirtschaftung auf allen Standorten, mit allen Produktionsmethoden und bei allen Betriebsgrößen umweltverträglich erfolgt

Unsere Verantwortung gegenüber der Schöpfung und den nachkommenden Generationen und die Ehrfurcht vor dem Leben verlangen, allen Formen des Lebens mit Achtung zu begegnen. Dies muß die Grenzen der weiteren Entwicklung bestimmen. Im Konfliktfall muß bei der Güterabwägung die Sicherung unserer natürlichen Lebensgrundlagen und die Gestaltung unseres Lebensraumes Vorrang haben vor den ökonomischen Vorteilen rationeller Nahrungsmittelproduktion, bei denen die Folgekosten und Folgewirkungen für uns, unsere Nachkommen und die Schöpfung nicht bedacht werden. Diese Grenzen müssen auch dann gelten, wenn damit Marktanteile verloren werden sollten, etwa weil in anderen Ländern diese Grenzen nicht beachtet werden.
Allein nach ökonomischen Maßstäben betriebene Landnutzung mit hochintensiven und umweltgefährdenden Produktionsmethoden, möglicherweise noch auf guten Standorten, und eine brachliegende Kulturlandschaft in den übrigen weiten Gebieten unseres Landes schaffen keine sinnvolle Entwicklung. Eine solche Nutzung der Möglichkeiten technisch-wissenschaftlicher Neuerungen ist kein Fortschritt.

4. Die landeskulturellen Leistungen müssen durch ein Bewirtschaftungsentgelt angemessen honoriert werden

Die Landwirtschaft hat unsere Kulturlandschaft seit Jahrhunderten geprägt. Diese landeskulturelle Aufgabe bäuerlicher Landwirtschaft ist auch heute und morgen von großer Bedeutung. Betriebsstruktur und Produktionsbedingungen der Landwirtschaft wirken sich auf die Landschaft, den Siedlungs- und Erholungsraum und die Situation der natürlichen Lebensgrundlagen aus. Darum ist die Erhaltung der bäuerlichen Lebensform, ihrer Familienstruktur und ihrer Gestaltungskraft für die Kultur unserer Gesellschaft unverzichtbar.
Bisher wurden die Leistungen der Landwirtschaft für die Pflege des Naturhaushaltes und der Kulturlandschaft und ihr Nutzen für den ländlichen Raum über die Preise für die Nahrungsmittel entgolten. Das ist heute immer weniger möglich. Die Sicherung des Naturhaushaltes und der Landschaft liegt aber im öffentlichen Interesse. Diese Sicherung ist unverzichtbar und kann am besten von einer bäuerlich strukturierten Landwirtschaft wahrgenommen werden. Diese Aufgabe beansprucht die Solidarität aller.
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hält es deshalb für notwendig, daß es in unserer Gesellschaft zu einem breiten Konsens kommt, der diese Aufgabe als eine Chance für bäuerliche Betriebe begreift. Die Agrarpolitik muß in Zukunft beide Leistungen bäuerlicher Landwirtschaft – die Produktion landwirtschaftlicher Erzeugnisse und die Erhaltung ländlichen Kulturraumes – als gleichermaßen wichtige Aufgabenstellungen anerkennen. Sie muß dafür sorgen, daß beide Aufgaben miteinander verbunden bleiben und gemeinsam erbracht werden.
Die landeskulturellen Leistungen müssen im Interesse der gesamten Gesellschaft zeitgerecht honoriert werden. Dazu ist die Einführung eines eigenständigen, flächenbezogenen und zeitgerechten Bewirtschaftungsentgeltes notwendig. Es handelt sich dabei um ein Entgelt für erbrachte Leistung durch umweltverträgliche Landbenutzung.

5. Die Neuorientierung der Agrarpolitik muß auch zu einer Neuorientierung des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts führen

Die Diskrepanz zwischen Produktion und Nachfrage, zwischen Landbewirtschaftung und Umweltverträglichkeit wird weiter zunehmen, wenn die technisch-wissenschaftliche Entwicklung in der Landwirtschaft die bisherige Richtung fortsetzt. Diese Entwicklung kann nicht mehr als Fortschritt verstanden werden, da damit erhebli-

che soziale, ökonomische und ökologische Schwierigkeiten verbunden sind. Die Agrarpolitik muß deshalb ihre Steuerungsinstrumente so verändern, daß der technisch-wissenschaftliche Fortschritt in Richtung umweltverträglicher Produktion und artgerechter Tierhaltung als lohnende Wirtschaftsform gelenkt wird. Andernfalls läßt sich aus Gründen des Gemeinwohls ein dichtes Netz dirigistischer Regelungen für die Marktsituation und die Umweltsituation nicht vermeiden. Dies würde die Konfliktsituation für den Landwirt und für die Gesellschaft verschärfen.

6. Neue Verdienstmöglichkeiten fördern

Auch wenn die Politik alle agrarpolitischen Handlungsspielräume durch eine Neuorientierung der Agrarpolitik ausschöpft, wird eine erhebliche Zahl von Beschäftigten in der Landwirtschaft einen anderen Arbeitsplatz brauchen. Die Politik muß dafür alle Möglichkeiten der regionalen Wirtschaftspolitik nutzen, damit im ländlichen Raum Arbeitsplätze in zumutbarer Entfernung angeboten werden. Nur so ist es auch möglich, eine bäuerliche Agrarstruktur von Voll-, Neben- und Zuerwerbsbetrieben zu erhalten.
Ebenso muß der Staat der Landwirtschaft helfen, neue Märkte und Marktnischen durch Beratung und Ermutigung zum unternehmerischen Handeln zu nutzen, etwa bei der wachsenden Nachfrage nach Freizeitaktivitäten in der Natur, bei der direkten Beziehung von Erzeuger und Verbraucher durch Direktvermarktung, bei nachwachsenden Rohstoffen u. a.

7. Die Aufgabenverteilung zwischen europäischer und nationaler Agrarpolitik wird den Erfordernissen nicht mehr gerecht. Wesentliche Voraussetzung für die Verbesserung der Rahmenbedingungen der Landwirtschaft ist daher eine Regionalisierung der Agrarpolitik

Um einer bodengebundenen und umweltschonenden bäuerlichen Landwirtschaft eine Zukunft zu geben, ist angesichts unterschiedlicher Voraussetzungen und Leitbilder in den Mitgliedsländern der EG eine Neuverteilung der Aufgaben zwischen europäischer und nationaler Politik und auf nationaler Ebene zwischen Bund und Ländern notwendig. Der ursprüngliche Integrationsfaktor Agrarpolitik wird sonst zum Sprengsatz europäischer Politik. Konkret bedeutet diese Forderung, daß die agrarpolitischen Kompetenzen der EG auf den Außenschutz, die Marktordnungen, die Preispolitik und Rahmenregelungen für die Agrarstrukturpolitik begrenzt werden sollten. Die Kriterien für gesunde Nahrungsmittel und Umweltschutz sind jedoch in den Ländern der EG unter Zugrundelegung strenger Maßstäbe einander anzugleichen. Eine solche Neuverteilung der Zuständigkeiten wird politisch allerdings nur dann zu erreichen sein, wenn wir auch in Zukunft bereit sind, unserer Verpflichtung für die Europäische Gemeinschaft nachzukommen.

V. Konsequenzen für Politiker, Verbraucher und Landwirte

Die künftigen Entwicklungen in unserer Landwirtschaft sind für unsere Lebensbedingungen von großer Bedeutung. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken tritt ein für eine Neuorientierung der Agrarpolitik, die es der bäuerlichen Landwirtschaft in ihrer Vielfalt von Voll-, Zu- und Nebenerwerbsbetrieben und auf den unterschiedlichen Standorten ermöglicht,
- uns alle mit gesunden Nahrungsmitteln zu versorgen
- unsere natürlichen Lebensgrundlagen zu bewahren und
- unseren ländlichen Kulturraum mit Leben zu erfüllen.

Dazu müssen alle den ihnen jeweils möglichen Beitrag leisten.
Landwirtschaftliche Produktion ohne Rücksicht auf Umwelt und gesundheitsverträgliche Nahrungsmittel bietet oft Preisvorteile am Markt. Es ist kurzsichtiges Verbraucherverhalten, immer nur nach dem Billigprodukt zu greifen. Qualität hat auch bei den Nahrungsmitteln ihren Preis. Wir rufen daher die Verbraucher auf, sich kritisch und qualitätsbewußt zu verhalten. Bei der Güterabwägung zwischen Umweltschäden einerseits und höheren Preisen für Landwirtschaftsprodukte, die von bäuerlichen und umweltverträglichen Betrieben erwirtschaftet werden, muß auch der Verbraucher durch bewußte Kaufentscheidungen zugunsten von Umwelt und Gesundheit seinen Beitrag leisten.
Die bäuerliche Bevölkerung rufen wir auf, die neuen Aufgaben, die auch eine Erweiterung des Berufsbildes des Landwirts bedeuten, anzunehmen und als Chance zu nutzen. Darauf müssen auch Infrastrukturmaßnahmen im ländlichen Raum sowie Ausbildungs- und Fortbildungsangebote für die bäuerliche Jugend verstärkt ausgerichtet werden. Die Dienstleistung für die natürlichen Lebensgrundlagen und die Kultur des ländlichen Raumes ist so wichtig und anerkennenswert wie die Produktion von Nahrungsmitteln. Beide Aufgaben entsprechen dem Berufsbild des selbständigen Unternehmers Landwirt.
Eine praktizierte Partnerschaft innerhalb der Landwirtschaft ist eine wesentliche Voraussetzung für die Zukunft unserer bäuerlichen Landwirtschaft. Staat und Gesellschaft, die ihrerseits zur Hilfe aufgerufen sind, dürfen erwarten, daß durch Eigeninitiative und Eigenverantwortung die Möglichkeiten der Partnerschaft voll genutzt werden.
Darum rufen wir die Landwirte auf, alle Möglichkeiten zur überbetrieblichen Zusammenarbeit in Produktion und Vermarktung konsequent auszuschöpfen. Vor allem sind weitere deutliche Kostensenkungen bei der Mechanisierung möglich, Marktpositionen können häufig noch verbessert werden. Das wirkt sich auch auf die Arbeitsbedingungen aus, nicht zuletzt bei den Landfrauen.
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken fordert die Bundesregierung, die Länderregierungen und alle Politiker auf, eine solche Agrarpolitik zu verwirklichen. Es bittet alle Bürgerinnen und Bürger um die solidarische Unterstützung einer solchen Politik.

Ästhetik und Evangelium

Fragen an Theater und Kirche

Bei der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Theater. Es darf alles! Darf es alles?" am 30. April/1. Mai hielt der Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl ein Referat, das allgemein als Höhepunkt der Tagung gewertet wurde. Aktueller Anlaß der Tagung war die Aufführung von Rolf Hochhuths „Stellvertreter" in München, die schon im Vorfeld kritische Stellungnahmen von kirchlicher Seite ausgelöst hatte. Hier der nur in einigen Passagen gekürzte Text des Referats.

Im Titel der Tagung kommt zweimal das Wort *alles* vor: das Theater soll alles dürfen, wer weiß aber, ob es alles darf? Es scheint demnach klar zu sein, eine nicht diskutierbare Voraussetzung dieser Zusammenkunft, daß es überhaupt etwas *kann.* Und gar alles! Da stutze ich, denn genau dieses *alles* gebraucht auch die Religion, um ihren Anspruch zu beschreiben: „Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand" (1 Kor 13,7), die Liebe nämlich, die aus dem Grund der Gottheit in den Menschen eingeht, das christliche Urprinzip.
Totale, superlative Worte verführen die Gedanken zum Allgemeinen, in die Höhe der Reflexion, weg vom Erdboden, auf dem sich das Leben abspielt. Jene leichte Erhabenheit der Ideenverknüpfung da oben aber scheint mir nicht ausreichend mit der Genauigkeit verbunden zu sein, die alles verdient, was in der Menschenwelt geschieht. Ich versetze mich deshalb im Geiste auf einen nackten Platz, den Appellplatz des Konzentrationslagers Mauthausen, in dessen Nähe ich aufgewachsen bin. Das ist für mich ein heiliger Ort, auch deshalb, weil er verhindert, daß die Ideen zu fliegen beginnen, weil er den Sinn herabnötigt auf den Boden des Leidens, des Todes, der Sehnsucht nach Leben, Freiheit und Freude. Es wäre ein übler Trick, wenn ich damit meine Gedanken Ihrer Nachfrage entziehen wollte. Ich möchte sie nur nahe beim Thema halten, und dieses mit dem Zentrum des Evangeliums in Verbindung bringen ...

Die christliche Urszene ist das Kreuz

Dieses hängt freilich schon zu lange als Kruzifix in unseren Wohnungen, steht als Marterl und Denkmal in der Landschaft, als daß wir noch leicht merken könnten, wofür es steht, mit der ganzen Andacht unserer sinnlichen und geistigen Empfindung. Darum muß es beschrieben werden, hervorgeholt aus der Überwältigung durch die Gewohnheit. Am Anfang und in der Mitte des Evangeliums ereignet sich die öffentliche, nach einem Prozeß verhängte Hinrichtung des Jesus von Nazareth. Die Exekution dieses jüdischen Propheten hatte nach den Kriterien der antiken Kultur über den verfügten Tod hinaus durchaus negativen Charakter: sie war die Strafe an einem religiösen Ketzer, einem gefährlichen Rebellen gegen die Staatsgewalt. Die Hinrichtung am Kreuzholz war die grausamste Form der antiken Kriminaljustiz, nicht nur im Ausmaß der zugefügten Schmerzen, sondern auch in der Schändung des Delinquenten durch einen *dreckigen Tod* ...
Es kommt hinzu, daß Jesus seinen Todesgang offenbar in starker Gemütsbewegung erlebte, seine Angst nicht verborgen blieb, er starb mit einem lauten Schrei. Das entsprach nicht dem Ideal des weisen Helden, und die Fassungslosigkeit Jesu wurde dann auch oft genug übel vermerkt. Das war gewiß kein schöner Tod.

An diesem Punkt schon entsteht die wehtuende Differenz zwischen der elementaren Schönheitserwartung des Menschen und der konkreten Form, in der Gott zum Erlöser wird. Das Ärgernis des Kreuzes besteht in der Verknüpfung dessen, was nicht zusammengehört. Es ist kein Ärgernis, daß es das Kreuz als Werkzeug dieser Hinrichtungsart gibt. Die antike Zivilisation war damit einverstanden. Die vorhandene kosmisch-religiöse Symbolik enthält ebenfalls kein Ärgernis, weil in ihr alles, auch die negativen Elemente, aufgehoben sind in eine radikal schöne, positive Ordnung von Leben und Sinn. Erst durch die Gleichung: Im Kreuz der Hinrichtung ist Heil – entsteht *Dummheit* und *Ärgernis*, Unsinn, und der Widerspruch zur Wohlgeratenheit des Menschen, den Friedrich Nietzsche so intensiv empfunden hat. Diese Form des Negativen: gewaltsamer Tod, soziale und religiöse Schändung wird ausdrücklich mit dem Heil verbunden, also mit Herrlichkeit, Größe, Sinn, Ganzheit, Gut- und Schönheit.
Das geschieht nicht so, daß das Kreuz Jesu einfach mit dem Heil gleichgesetzt wird, als wäre der Tod als solcher Leben, die Schande als solche Würde, das Nichts als solches das Sein, aber wohl so, daß die Negativität konkret auf das Positive des Heils bezogen wird:
Der Gott darstellende Heilbringer ist dem Negativen gegenüber nicht bloß das handelnde, es bearbeitende Subjekt, sondern wird zum Objekt des Negativen, er erleidet es selbst.
Der Heilbringer geht so in das Negative ein, daß er ein Opfer der Gewalt *ist*, daß er tot *ist*, daß er geschändet *ist*.
In diesem Objekt-*Sein* für die Gewalt des Negativen ist der Heilbringer auch Darsteller des Leidens, der Garant dafür, daß die Leiden wahr sind. Im Unterschied zur antiken und heutigen Metaphysik der schönen Kosmosordnung setzt das Christentum des NT die Dimension des Negativen ausdrücklich heraus als Dimension der Evidenz, des Erlebens.

Die erlösende Aufhebung des Negativen geschieht also nicht durch eine Arbeit von außen oder durch eine Funktionalisierung auf einen Zweck hin, z. B. die Sänftigung des göttlichen Zornes durch Vorzeigen von Opferblut, sondern dadurch, daß der Heilbringer das Opfersein, Totsein, Schandesein an sich selbst überwindet und ver-

wandelt, das Negative an sich austrägt und dem Guten unterwirft: „den Tod besiegt", „zur Hölle absteigt".

Wie geht die Urszene ein in die Zeit?

Die Notwendigkeit der kultischen Darstellung der Urszene ergab sich aus dem Glauben an deren universale Bedeutung. Das einmalige Ereignis soll zu allen Zeiten allen Menschen zugänglich sein. Also muß es wiederholt werden. Ohne den Vorgang der wiederholenden Darstellung wäre keine Vermittlung der Urszene in die Geschichte möglich. Das Verhältnis zwischen dieser und der Wiederholung im Kultakt ist keine vollkommene Gleichheit. Denn die Hinrichtung Jesu wird *unblutig erneuert.* Die kultische Feier abstrahiert vom realen Ereignis, von dessen Substanz. Sie reduziert zweitens das historische Geschehen auf einfache symbolische Handlungen: die Trennung der Lebenszeichen Fleisch-Blut in den Gestalten von Brot und Wein, das Brotbrechen, das Kreuzwort, Zeigegesten, Leerheit und Schweigen an den Kartagen. Drittens wird alles Geschehen in schöne Form übersetzt. Abstraktion, Reduktion und Ästhetisierung kennzeichnen also schon die kultische Darstellung. Das Faktum des Todes Jesu am Kreuz wird der schrecklichen Form entkleidet, in der es stattgefunden hat, nicht nur, weil es in das Licht der Auferstehung gerückt, sondern weil es selbst in seinem Verlauf in der gemilderten Sprache der Zeichen präsentiert wird.

Die Übersetzung der Urszene in der Kunst innerhalb und außerhalb des Kultes war in der Plastik und Malerei über mehr als ein Jahrtausend von der Latenz des Kreuzes bestimmt. Bis in die Gotik wurde nicht der im Foltertod gestorbene Christus, sondern der siegreich lebende Herr dargestellt. Deutlicher nahm die Literatur das Ereignis wahr. Und das Theater? Die Kreuzigung des Sohnes Gottes hat an sich eine neue Möglichkeit in die religiöse und die künstlerische Sprache gebracht. Nun könnte am *häßlichen, erniedrigten Christus,* der deformitas Christi, die religiöse Legitimation gewonnen werden für einen Ausbruch aus dem Kanon des Schönen, wie er überliefert war, hin in eine äußerste Dimension des Niedrigen, Ohnmächtigen, Brutalen und Bösen. Das Theater hat jedoch in der Zeit der beginnenden und der sich vollendenden Herrschaft des Christentums über die europäische Gesellschaft keine eindeutig positive Stellung gehabt, jedenfalls nicht im Raum der Kirche. So blieb es lange im Zwielicht von Faszination und Ablehnung, ohne den am Schicksal Jesu erschienenen äußersten Gegensatz zwischen dem Entsetzen der Endlichkeit und dem ewigen Trost des Lebens bei Gott mit seinen Mitteln ausprobieren und darstellen zu können.

Wie geht die Urszene ein in die Zeit? In das Leben? Diese Frage ist zuerst an die Kirche selbst gerichtet. Wie konnte aus dem Kreuz ein ästhetisch problemloses Möbel werden? Sieht ihr Glaube noch das Ausmaß des Risses, genügt die Empfindung, die Grammatik ihrer Sprache und Zeichen? Oder ist sie das System der ästhetischen Bändigung des Furchtbaren?

Das Theater aber ist, auch wenn es sich längst nicht mehr an kirchlichen Normen ausrichtet, wenigstens darauf hin zu befragen, vor allem Mögen und Dürfen, was es denn kann auf Plätzen wie Golgotha oder Mauthausen. Es erhebt hohen Anspruch, als Lehramt in der Gesellschaft, und die Prüfung seiner Kompetenz an äußersten Maßstäben ist nur angemessen.

Wer weiß, ob es mit der Darstellung überhaupt etwas ist, sei sie Wiederholung oder schöpferische Fiktion? Vielleicht gehen die wirklichen Laute der Menschengeschichte in gar keine Wiederholung ein? Unerreichbar der Sterbeschrei, das Liebeswort, der Seufzer, der Todeslaut des Messias?

Der zweideutige Zuschauer, der Genuß an der Darstellung und die Negativität

Erna Musik, eine halbjüdische Wiener Arbeiterin, die das Lager Auschwitz überlebt hat, erzählt in einem Interview, wie sie später wieder hinfuhr, um zu realisieren, wo sie einmal gewesen ist. Dabei stieß sie auf die Touristen: „Dann bin ich nach hinten auf meinen Block gegangen. Die Massen von Leut haben mich gestört. Die mit ihrer Neugier, mir kommt immer vor, die hätten gern, jemand führt ihnen eine Vergasung vor. Bin ich also dort hinten gesessen, hab geweint und ganz übersehen, daß plötzlich Ruhe war im Lager. Auch finster wars schon, alle sind weggewesen." (*K. Berger,* u. a. [Hg.], Ich gebe Dir einen Mantel, daß Du ihn noch in Freiheit tragen kannst. Widerstehen im KZ. Österreichische Frauen erzählen, Wien 1987, 174)

Mir scheint, daß diese schlichten Sätze ganz genau beschreiben, wie schwer es ist, das rechte Auge zu haben, für das, was geschieht, wie leicht das Schauen zum Gaffen wird und nicht einmal das Grauen die Lust der Unterhaltung zu unterbrechen vermag. Ehe Theater- und Kirchenleute grundsätzlich, mit kunsttheoretischen und ethischen Erwägungen aufeinander einreden, sollte uns doch der Gedanke bedrängen, was wir tun, wenn wir im Theater ein Schauspiel sehen, in der Kirche der Messe beiwohnen und am Karfreitag die Kreuzliturgie feiern. Tun wir etwas, das mit dem Leben zu tun hat, so, daß es gerne unseren Blick bewohnt, am Ort der Wahrheit ist? Oder sitzen wir da und schauen süchtig vorbei und hindurch, und, gleichgültig ob es Traumstücke sind, oder Historien, die uns gezeigt werden, die Figuren müßten flüchten vor unseren Augen, um sich zu retten, das, was sie *sind,* vielleicht auch der gehenkte Jesus irgendwohin in einen finsteren Winkel der Kirche, um nicht zu vergehen im Geschau der Gemeinde?

Die Position des Zuschauers ist für das Evangelium sehr zweideutig. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) wird sie in luzider Schärfe kritisiert ...Das distanzierte Auge, hier vorschauend, anderen, wichtige-

ren Zielen zugewendet. Aber es könnte auch anhalten und im Abstand verharren. Die Kritik der biblischen Autoren und der christlichen Theologen an der *Augenlust* ist gewiß oft einseitig motiviert aus der Angst vor der Sinnlichkeit, der erotischen vor allem, vor der Gefahr, in ihr zu ertrinken. Der asketische Verweis ist aber nur ein Moment an der Einsicht, daß das Schauen ein alles ergreifender Vorgang der Entfremdung sein kann, der Ausbeutung, der Vergewaltigung und Vernichtung, eine Art unbeteiligtes Fressen an der Ereignisfülle, die angerichtet ist ...
Aber zugleich ist wahr, im Evangelium: die Not des Verletzten dringt durch das Auge in das Herz des Samariters und weckt dort das Mitleid. Und aus dem Zuschauer wird der Handelnde, der die Distanz des Blickes in der Tat überschreitet. Darum geht es: aus dem Abstand des Betrachtenden in die Teilnahme an der Existenz zu gelangen. Das ist die göttliche Ur-Bewegung zum Geschöpf, daß der ewig schauende göttliche Geist eingeht in die Situation des Fleisches, sich den Gesetzen der menschlichen Existenz unterwirft. Der christliche Kult muß daher von einer distanzierten Aufführung des Heilsmysteriums unterschieden werden. Wir sind getauft auf den Tod und die Auferstehung Jesu, bringen unser Leben ein in die Communio seines Leibes und Blutes und ziehen aus der sakramentalen Feier seiner Gegenwart Konsequenzen für den Lebensalltag.

Das Kerygma aber ist ein dauernder Kampf gegen die ästhetische Distanzierung, zu der die Kultgemeinde versucht ist. Schließlich wird, wenn das zeitliche Leben einbricht in die letzte Nähe zu Gott, doch der Blick der Weg für das Sein. Durchs Auge dringt die göttliche Fülle ein, durch das Auge geht der geschaffene Mensch ganz aus/zum ewigen Du: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht." (1 Kor 13, 12) Vielleicht ist dem christlichen Drang in die Existenz und in die Tat aber doch dieses zu flüchtig geblieben, zu wenig realisiert worden, und daher das Theater nur ein Gegenstand der Skepsis geworden: das Sehen *im Spiegel.* Es *ist* etwas zu sehen. Distanz muß nicht nur Ereignisflucht heißen, Dispens vom Handeln. Sie kann die Vorbedingung einer Aufmerksamkeit sein, die erst wirklich zum Gegenstand vordringt. Ist denn das Pathos des Tuns immer hellsichtig genug? Schleppt es nicht oft in großer Eile den Willen mit sich, bestimmte Verhältnisse *nicht* zu sehen? Ist es nicht oft naiv und unangemessen? Rennt es im Eifer nicht oft am Gegenstand vorbei? Und bedarf es nicht nach getaner Tat der spiegelnden Wiederholung?

Ich ziehe daraus keine große Moral, nur eine einfache Frage: Wäre es der Kirche möglich, im Theater, gegen den Trend ihrer Tradition, dieses zu entdecken, daß es im Abstand der Darstellung eine Einübung in den wahrhaftigen Blick auf das Leben möglich macht, auch auf die Gefahr hin, daß die Kirche selbst in diesen Spiegel schauen muß? Und wäre das Theater mit dieser Spiegel-Funktion zufrieden? Ich meine, das wäre mehr, als die zur Zeit oft hörbaren dogmatischen Lehransprüche bringen können.

Der Kontrast des Evangeliums

Die Geschichte der Problematisierung des Kunstgenusses ist lang und komplex. Es ist keine Zeit und kein Anlaß, sie jetzt ausführlich zu erzählen. Ich will nur kurz drei Aspekte nennen. Hier verstehe ich vieles einfach nicht, und ich bringe nicht mehr zusammem als den Kontrast des Evangeliums zu verdeutlichen. Erstens also der Primat des subjektiven Ausdrucks in der Kunstausübung heute. *Cordelia Edvardson,* von ihrer Mutter *Elisabeth Langgässer* als dreizehnjähriges Mädchen an die nationalsozialistische Judenbehandlung abgegeben, erzählt in ihrem Buch *Gebranntes Kind scheut das Feuer:* „Die Mutter schrieb einen Brief an ihre Tochter in Schweden. Sie arbeite an einem neuen Roman, schrieb sie, in dem eine junge Frau vorkomme, die in Auschwitz gewesen sei, eine Überlebende. Es sei wichtig, daß die Erinnerungen der jungen Frau bis ins einzelne korrekt seien, danach könne sie, die Mutter, diese in erdichteter Form wiedererstehen lassen. Könne die Tochter ihr von der täglichen Routine in Auschwitz berichten, es aufschreiben?
Die Tochter antwortete, beschrieb, so gut sie es vermochte. Später, als sie den Roman der Mutter las, erkannte sie ihre Erinnerungen nicht wieder. Es war sowohl zuviel als auch zuwenig. Es wurde vom Feuer gesprochen, aber von der Asche geschwiegen. Wie hätte es auch anders sein können, es war ja von einer Lebenden geschrieben worden" (München ⁴1986, 118).

Rücksichtslose Aneignung des Erlebnismaterials, Plazierung auf der engen Stelle der Subjektivität, die sich damit authentisch macht, nicht nur in der Produktion, auch in den anderen Kunstherstellungen, das Theater nicht ausgenommen. Was braucht es Realität, es genügt das *gezeichnete Ich,* seine unverdrängte Expression. Seine wichtigen Gefühle stoßen sich vom fremden Geschehen weg. Es ist Anlaß, Stoff für die Grammatik des Selbstausdrucks. Ich gehe über den Appellplatz in Mauthausen lieber ohne Text. Gegenüber dem, was mir die Chronik dieses Jahrhunderts zeigt, erscheint mir das, was das Theater heute bietet, klein, guckkastenhaft, peripher, schon wieder gemütlich. Es überfällt mich Langeweile. Im Film ist manchmal mehr zu finden. Ist das Subjekt ein gutes Stilprinzip? Vielleicht. Die Humanität aber leidet darunter.
Der Subjektivismus steht in enger Konjunktion mit dem, was ich grobschlächtig die *ästhetische Totallegitimierung* nennen will. Diese macht vor nichts halt. Sie bereitet alles auf, und alles kann Unterhaltung werden, vor allem das Grausame und Schreckliche. Was einmal dem Apriori der Freizeitgestaltung einverleibt wurde, ist für die Evidenz des Menschlichen verloren.
Das Evangelium tröstet, indem es im ästhetischen Prozeß das laute unbedingte *Halt* ausruft. Schönheit und Selbstausdruck sind nicht genug. Evangelium heißt: Unterbrechen und Innehalten am Ort des Lebens und des Todes. Erleben der Fremde und Unverfügbarkeit des anderen, noch des winzigsten Individuums in seinem Leiden, seiner Freude. Es transzendiert mit heiligem Recht die subjektiven Bedürfnisse. Es macht mir nichts aus, daß ich das nur

mit altmodischen Worten sagen kann: das Evangelium hält *Scham und Ehrfurcht* für notwendig.
Und meine Frage lautet: ist das theatralisch möglich?
Das Matthäusevangelium zitiert in der Erzählung vom Kindermord in Bethlehem den Propheten Jeremia: „Ein Geschrei war in Rama zu hören, lautes Weinen und Klagen: Rachel weinte um ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen, denn sie sind nicht mehr." (31, 15)
Wenn ich höre und lese, wie über die Negativität der heutigen Literatur geklagt wird, suche ich mir diesen Vers hervor. Er steht im AT und NT und enthält ein zweifaches Nein. Rahel sagt: sie sind nicht mehr. Sie muß dieses Erste und Letzte ausdrücken: *Nicht mehr,* keine Gestalt, kein Wort, kein Gesicht, kein *Da-Sein.* Rahel will sich nicht trösten lassen. Nicht durch Erklärungen das *Nicht* überwischen lassen, Zusammenhänge entdecken, Ersatz finden. Sie will am Ort der Abwesenheit verharren, eine Weile, wahrnehmen was *Tod* ist, *tot sein* und den Toten die Ehre geben. Sie begibt sich in die Finsternis.

Aus dieser Perspektive ist es mir möglich, vieles von dem zu verstehen und mit dem Evangelium in Verbindung zu bringen, was man das Pathos des Negativen in der heutigen Literatur nennen kann: das Verweilen in der Wahrheit des *Nicht.* Es ist viel Anstrengung nötig, das Kreuz aus dem wuchernden schönen Ja der Natur hervorzuholen. Aus der Todesstiege in Mauthausen wird übers Jahr eine Liebeslaube, wenn man nicht die Sträucher wegschlägt. Es ist eine legitime Arbeit der Artikulation, der Freilegung des Weges zwischen Hölle, Erde und Himmel, die Häßlichkeit des Nein aus der übermächtigen Substantialität des Schönen hervorzusuchen. Ist die Kirche denn selbst noch der Ort, wo der Todesschrei des Messias zu hören ist, ist sein Weg bekannt *aus dem Totenreich herauf?*

Das Evangelium ist allerdings nicht teilbar, die Negation nicht zu trennen von dem unbedingten *Ja,* das der Erlöser der Schöpfung bringt. Die Angst vor dem Kitsch des guten Ausgangs treibt die Poeten heutzutage einem Platonismus des Negativen zu, der diesem selbst wieder die elementare Kraft nimmt. Wie oft wird bloß ein Gusto-Stück aus der Finsternis. Nur die Liebe spürt das Nein im ganzen Ausmaß. Muß die Reihe der maßgebenden Lebensläufe dieses Jahrhunderts denn allein der Trivialliteratur überlassen bleiben? Ist es unmöglich geworden, ein tief erlittenes, aber wahres *Ja* zum Ganzen mit den Mitteln der Kunst darzustellen?

Die Bühne als Gerichtshof

Am Gründonnerstag dieses Jahres erlebte ich im Theater in der Josefstadt in Wien Arthur Schnitzlers Komödie *„Professor Bernhardi".* Sie wissen, daß es darin zwei große Szenen mit einem katholischen Spitalpfarrer gibt ... Da saß nun ich, ein katholischer Priester, im Parterre, und werde mir vorgeführt, gegenübergestellt. Die Gefühle, die ich im Augenblick hatte, waren merkwürdig für meine Reflexion, die sich bald dazugeschaltet hat. Vor allem spürte ich wie selbstverständlich den Wunsch, geistliche Gestalten sollten überhaupt exemt sein, sozusagen durch einen Schutzparagraphen vor dem Erscheinen auf der Bühne bewahrt. Der Glaube als Aus- und Herausnahme, als Theater-Immunität. Garantie, sich nicht gegenübertreten zu müssen, nicht gedreht, gewendet, beschaut zu werden. Schutz vor dem Schmerz der Befragung, vor dem Test der Mißbilligung und Verdrehung. Die fertige Identität, die kein Publikum braucht und keines fürchten muß.

Auf dem Heimweg las ich am Burgtheater den Zettel mit der Ankündigung von Rolf Hochhuths Stück *„Der Stellvertreter",* und später in den Zeitungen von den Störaktionen katholischer und rechtsextremer Gruppen während der Premiere.
Meine spontanen Empfindungen und das Getrampel der Empörten haben wohl gemeinsam, daß damit der Glaube des Evangeliums einer schnellen Definition unterworfen wird. Er soll den Christen dem Kampf um seine Wahrheit entheben, mit der Gotteswahrheit auch deren Zeugen außer Streit stellen. Es gibt, häufiger vielleicht als in anderen Zusammenhängen, im religiösen die Gleichsetzung von Spieler, Rolle und Stück, als stünde jeder, der in den Rock des Evangelisten geschlüpft ist, eo ipso mit Leib und Seele in der unantastbaren Heiligkeit der Sache Jesu.
Diesem begreiflichen Wunsch widerspricht die Bibel mit einer Härte der Unterscheidung zwischen dem Zeugen und dem Evangelium, dem Spieler und der Rolle, die auch religionsgeschichtlich nicht viel Vergleichbares hat. Im heiligen Buch des Alten wie des Neuen Bundes steht offen zu lesen die schroffste, oft im Ton der Endgültigkeit ausgesprochene Kritik der heiligen Machtträger und Autoritäten, der Könige, Davids vor allem, der Propheten, der Hohenpriester, der Apostel, nicht zuletzt des Simon Petrus, des Felsens der Kirche und – wie man sagt – des ersten Papstes. Ohne Angst um Autorität und Ansehen wird sein Verrat an Jesus erzählt. Die Christen der ersten Stunde wissen sich einer prüfenden Öffentlichkeit ausgesetzt und weichen nicht vor ihr zurück, fühlen sich nicht exemt, sondern auf die Probe gestellt. Also ist es wohl keine hybride Profanierung, wenn Christen, auch hoch beamtete, auf der Bühne erscheinen und in kritischer Vorführung ...

Niemand ist verpflichtet, ein Theaterstück deswegen für gut zu halten, weil es Kritik an so hohen Personen enthält. Die Kirche darf so gut wie andere auf historische Genauigkeit dringen und wird die Diskussion über die Qualität des Textes lieber zuständigen Leuten überlassen. Anlaß zur Reflexion müßte aber wohl die Tatsache sein, daß trotz geringer Qualität des Stückes dessen anrührende und aufregende Wirkung immer noch erhalten ist. Das liegt nicht allein an der Wahl des Titelhelden. Es hat wohl zu tun mit dem Stil, in dem diese höchst spirituelle Autorität ausgeübt wurde, ich meine mit der Proportion der Aussagen. Da ist einerseits die Masse der Reden, allesamt im höchst verpflichtenden Ton gehalten und versehen mit dem unüberbietbar christlichen Liebespathos, über welche Themen denn nicht – aber vor allem über Familie, Ehe, Sitte, Moral, Zucht, nicht zuletzt den heiklen

Genitalpunkt der menschlichen Existenz. Unüberhörbar die Superlative Gerechtigkeit, Dienst, Demut, Hingabe, Opfer, das ganze enorme Vokabular hindurch. Immer direkt an die Adresse gesprochen. Und dann das Häufchen von Sätzen, so selten, daß man sie hervorsuchen muß, zur Vernichtungsaktion des Hitlerregimes.
Diese Schere mag aus manchen Gründen verständlich sein, aber es gibt mindestens ebenso viele, die sie zu einem Ärgernis machen. Es wäre immerhin denkbar, daß eine Autorität dieses Anspruchs in so verzweifelter Lage, in der es vielleicht wirklich unmöglich ist, etwas Gutes zu bewirken, überhaupt verstummt, um nicht durch Äußerungsfreude auf anderen Gebieten den Tätern Alibis zu schaffen, und überhaupt lieber auf das Wort verzichtet, als es in der Evidenz eines so unaufhaltsamen Vernichtungswillens formal weiterzusagen.

Die Toten sind zum Material geworden

Die Diagnose an unserer Zeit auf reine, absolute, menschenferne und realitätsfremde Moral ist nicht aus der Luft gegriffen. *Odo Marquard* hat von der Tribunalisierung der modernen Gesellschaft gesprochen, die sich in die lustvolle Notwendigkeit begeben hat, die absolute Schuldzuweisung des Jüngsten Gerichtes auf Erden leisten zu müssen. An Urteilen, je über andere gefällt und exekutiert in metaphysischer Vehemenz und Endgültigkeit, mangelt es nicht in unserer Kultur. Wenn nun die Kirche, selbst zur Angeklagten vor einem letzten Tribunal geworden, an das Logion Jesu erinnert, in dem das absolute Gerichtswort Gott vorbehalten wird, trifft sie damit auch sich selbst, jedenfalls die eigene Tradition, in der Idee und Instrumentarium solcher Tribunalisierung vorentwickelt und eingeübt wurden. Ich zähle gar nicht auf, ich nenne nur den Umgang mit falschen Büchern, die nicht zögernde Gerichtshand über den Häretikern. Vielleicht fällt nun einiges von den Schlägen, die sie urteilend ausgeteilt hat, auf sie zurück, da der moderne Humanismus seine unerbittlichen Autos da fé abhält. Die Kirche braucht niemand zu fragen, wie sie sich da verhalten soll, sie weiß es aus ihrem Kerygma, das sie jederzeit laut genug sagt. Erfahrungen dieser Art sind Anlaß zu aufrichtiger Selbstbefragung und vielleicht auch zu der Entscheidung, manches, was ungerecht und verkehrt ist, auf sich zu nehmen, in zeitübergreifender Scham und Erinnerung an die Opfer der kirchlichen Urteilsexzesse.
Wir alle aber, gleichgültig ob Theater-, Kirchen- und sonst zugeordnete, in der Gesellschaft aktive Leute, vergrößern zur Zeit in befangener Bewußtlosigkeit das eigentliche Ärgernis. Die Toten, um die es geht, sind längst zum Material geworden und werden es immer mehr, Material, an dem sich die Überlebenden kämpfend ihre Identität beschaffen.

Statt den Lernvorgang *Gerechtigkeit* anzutreten und *Totenklage* zu halten, pathetisch-rhetorische Verwaltung zugunsten des so und so interessierten Bewußtseins, Motivation für Gesellschaftskritik. Wer münzt endlich den Genuß der ethischen Entrüstung um in stumme Andacht zum Leben, das *nicht mehr ist?* Wer wendet den kategorischen Imperativ Immanuel Kants auch auf die toten Opfer an: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchest?" ...

Die Gewalt der Ereignisse und die Enge der ästhetischen Phantasie

Im Sommer 1987 gab es in Salzburg eine Art Skandal um Franz Schmidts Oratorium *„Das Buch mit sieben Siegeln"* in der Inszenierung von George Tabori in der Kollegienkirche. Ich quäle Sie nicht mit der Wiederholung der Story, sondern bringe einige Überlegungen, die ich aus diesem Anlaß vor den Theologiestudenten angestellt habe.
Im Kult und in kultähnlichen Darstellungen geht es darum, die geschöpfliche Welt in ihrer absoluten Beziehung zu Gott darzustellen, der sich in freier Gnade öffnet und zuwendet. Die Unbedingtheit der Beziehung bedeutet zugleich die Vollständigkeit der Bezogenheit, ihre Unausweichlichkeit und Unersetzlichkeit. Nur aus Gott ist die Welt, nur auf ihn hin hat sie Zukunft.
Kultische Darstellung ist kein Zeigevorgang neutraler Objektivität, keine dramatisierte Ausstellung von religiösen Möglichkeiten, sondern *Gebet:* Bitte um das Reich Gottes, Dank für dessen Ankunft in Jesus Christus, Klage über den gottfernen Zustand des Menschen. Im Kult geht es um das *Heil* der Welt, daher zeigt die ihm eigene Symbolik, was mit ihr geschehen soll, und dieses Interesse transzendiert alle natürlichen Möglichkeiten, die Welt darzustellen.

Die Struktur der kultischen Symbolik ist in hohem Maß abstrakt. Sie läßt weg, reduziert, vereinfacht. Die vielfältige Konkretheit des Lebens wird zurückgenommen. Aus den menschlichen Vollzügen wird eine Auswahl in die Grammatik der heiligen Zeichen übernommen: Waschen, Salben, Handauflegen, Grüßen, Gehen, Sitzen, Stehen, Liegen, Vertragschließen (Ehe), Essen und Trinken, Licht anzünden, Krippe (Geburt), Herzeigen, Wohlgeruch verbreiten, Verhör und Geständnis. Dazu kommt die Erzählung und Deutung der Heilsgeschichten. Gibt diese Grammatik das Leben ausreichend und verständlich wieder?
Wie verhält sich diese Symbolik zu den großen Szenen der Bibel: die Berufung des Abraham, Israel in Ägypten und im Exil, der Exodus, Landnahme und Heimkehr, die Sinai-Theophanie, das Martyrium, der heilige Krieg, das Auftreten Jesu, das Drama der Endzeit (Hure Babylon, Apk 17 ff)? Vergleicht man die Macht und Wirklichkeitsnähe der biblischen Sprache und Darstellungsform mit der kultischen Wiederholung, dann sieht man klar, daß es sich in dieser um eine andere Form der Repräsentation handelt. Der Kult untersteht Bedingungen, die es nicht er-

lauben, das Heilsgeschehen in vollständiger Wörtlichkeit zu wiederholen: es steht nur eine begrenzte Zeit zur Verfügung, die Logik der Wiederholung erlaubt keine identische Setzung des Faktums, es geht um eine allgemein faßliche Sinnfigur aller Geschehnisse. Aber es bleibt die Frage, wie die Vereinfachung der kultischen Zeichen verstanden wird, reduktiv und eliminatorisch, oder hinweisend und repräsentativ. Davon hängt viel ab und geht viel Wirkung aus.

Das zeigt sich zum Beispiel im Streit um das, was den heiligen Raum einer Kirche *schändet* ... Es gibt für die gesamte Tradition, bis in dieses Jahrhundert (CIC 1917) eine verblüffende Übereinstimmung im Kanon der Ästhetik und insbesondere der Dinge und Vorgänge, die vom Kirchenraum ausgeschlossen werden: Koitus, Geburt, Tod. Diese Vorgänge werden ohne weiteres als Akte angesehen, durch die die Würde des Kirchenraumes verletzt wird. Zu beachten ist, daß gegenüber der mythischen Tradition nicht einfach der Tod bzw. Leichnam oder das Sterben in der Kirche als deren Schändung angesehen wird, sondern Tötung als Mord, Gewalttat, Blutvergießen: es geht um die ethische Qualität, nicht um die numinose Macht des Todes. Während in bezug auf den Tod ethisch negativ zu qualifizierende Taten genannt werden, wird das Erotische offenbar als solches für „schmutzig" gehalten – Nacktheit, Umarmung – nicht als Porno, Hurerei bestimmt. Hier scheint schon die szenische Darstellung schändende Wirkung zu haben.

Für das spontane Empfinden scheint im Vordergrund zu stehen die Unangemessenheit des Erotischen, der Nacktheit. Darauf reagiert man – vor allem zuerst – mit besonderer Schärfe. Das ist nicht einfach gleichzusetzen mit dem, was die Normen der kirchlichen Gesetzgebung sagen. Aber der Druck, der von der Reaktion des Publikums ausgeht, bestimmt auch die der kirchlichen Behörde.

Die simple Sexualisierung der Nacktheit ist selbst eine Reaktion, die zu denken gibt. Das Nackte, Erotische, Geburtliche schändet nicht den Raum der Kirche, es sei denn als Medium des Bösen. Es ist eine Frage der Scham, der humanen Intimität, die nicht alle lebenswichtigen Vorgänge in die öffentliche Anschauung rücken will. Aber in dieser Hinsicht denken und empfinden nicht alle Epochen gleich. Gewissse Vorgänge lassen sich leichter sagen als sehen!

Gibt es nur die Sünde der Schamlosigkeit?

Was bedeutet denn die uralte Grenzziehung zwischen dem heiligen und dem profanen Raum für das christliche Evangelium? Teilung der geschöpflichen Welt in hüben und drüben, in würdige und unwürdige Inhalte für den Kirchenraum?

Oder Verdeutlichung der Struktur alles Geschaffenen, das in sich selbst sich auf Gott hin erstreckt, nur als Bezug auf ihn hin ist, und damit die Grenze in sich selbst darstellt?

Im Ersten geschieht das kategoriale Mißverständnis, daß der Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Profanen an der Welt selbst definiert werden könnte. In Wahrheit aber ist die Welt insgesamt, in allen ihren Teilen und Stufen das Profane, Nichtheilige, also: Nicht-Gott. So kann die Grenze nur dargestellt werden, indem die Schöpfung in ihrer absoluten Gottbedürftigkeit erscheint, in ihrer aufrichtigen, reinen, schlichten, erregenden Gestalt. Und grundsätzlich kann nichts ausgenommen sein von dieser Darstellung, es muß sich an allem erweisen lassen.

Das Mittelalter hat aus dem Spiel der christlichen Liturgie das Mysterienspiel entwickelt und damit einen erstaunlich großen Raum für die Darstellung des Lebens und der Heilsgeschichte gewonnen, bis hin zur Komödie, zur Clownerie, zum Narrentum.

Das zentrale Geschehen der Sakramente, vor allem der Eucharistie, war so eingebettet in die reiche Anschaulichkeit der biblischen Geschichte; es war möglich, im Spiel die Fragen und Dinge des Lebens, dieses überhaupt in breiterer Intensität mit dem Kult zu verbinden. Die Angst um die Heiligkeit hat leider im Laufe der Geschichte dazu geführt, daß sich das Theater nicht nur aus dem Diktat der kirchlichen Autorität emanzipiert, sondern überhaupt vom Kult entfernt hat. So liegen heute Kult und Theater so weit auseinander, daß es nur alte Formen gibt, sie zu verbinden, daß viel Befangenheit herrscht, und die Möglichkeiten brach liegen, die in den neuen Medien vorhanden sind, aber auch in der alten neuen Kraft des Menschen: der Mimesis ...

Die Rede vom Geziemenden, von den Gesetzen der sakralen Kunst, der vorhandene Sakral-Geschmack der Leute innerhalb und außerhalb der Kirche enthält die Gefahr, daß aus dem Raum des Kultes alles entfernt wird, was die Realität des heute gelebten Lebens angeht und ein Schönheitskanon zur Norm erhoben wird, der das Überraschende, das Rauhe, das Neue nicht mehr zuläßt, banal, leer und langweilig wird. Diese Schönheit muß auch am Kreuz vorbei geschehen, denn es war *die* Neuheit in der antiken Welt, und es ist heute das Zeichen des ganz und gar Ungewöhnlichen. Vor allem aber sehe ich die Gefahr in der ästhetischen Verleugnung der Negativität, die im sakralen Vollzug keinen Ort mehr hat, oder nur in reduzierender Verhüllung oder Verschämtheit erscheinen kann.

Gibt es denn nur die Sünde der Schamlosigkeit, des Grellen, der Übertreibung? Nicht auch die Sünde der Verniedlichung und Verhübschung, der schönen Sänftigung und Verkleinerung an dem Tremendum und Fascinosum der Geschehnisse? Wenn der Glaube die Befähigung bringt, „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen" (Eph 3,18) am Leben, an der Geschichte, an der Welt, am Mysterium Gottes, dann ist er doch auch die Anstiftung zur großen, gewaltigen Form, zum unvergeßlichen Bild, und dann ist der Glaube des Evangeliums auch Widerstand gegen die einschmeichelnde Arbeit der Zubereitung aufs Bekömmliche und Einleuchtende hin. Wer am heuti-

gen Theater den Nihilismus kritisiert, sollte es tun aus dem Impuls eines Glaubens, dem keine Aufmerksamkeit zu scharf, keine Gestaltung zu stark, keine Dramatik zu spannend und sicher der Wille nicht zuwider sein kann, nun tatsächlich die ganze Macht des Textes, in dem die Negativität der Welt einen großen Part hat, erscheinen zu lassen. Das Wort der Bibel ist doch gerade die Deutung der Weltgeschichte in ihrem ganzen Ereignis, in allen Dimensionen. Die überzeugende und anrührende Parabel wird sich nur ergeben, wenn ein Theater entsteht, das die Pole verbindet. Darf man nicht davon träumen, daß wieder eine Kunst sein wird, in der die Kraft des Glaubens an der Gewalt der Weltgeschichte erscheint, in Stücken, Filmen, Bildern und Romanen, die das für unsere Zeit bringen, was Dante, Calderon, Lope de Vega und Shakespeare für ihre Epoche geleistet haben? Mit der kleinlichen Angst, die aus verzweckter, kümmerlicher Geschmackslage kommt, wird man das allerdings nicht vorbereiten, schon gar nicht provozieren können.

Das Theater und die Kirche, alle formgebenden und Autorität übenden Mächte in der Kulturwelt, in der wir uns bewegen, und wir Individuen, die an unserer verstreuten Einzelheit leiden und froh sind über ein wenig schützende Anonymität, wir alle sind gefangen in der Unglaublichkeit der Menschwerdung, daß wir dahin kommen könnten, Menschen nicht nur zu heißen, sondern auch zu sein. Die Kirche hat den Vorsprung und die furchtbare Aufgabe, die göttliche Zusage zu bezeugen, daß es möglich ist: „Allen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden." (Jo 1,12) Das hofft sie. Was sie weiß oder wissen müßte, ist, daß es auch für sie, von oben bis unten, durch und durch, ein Wunder ist, wenn es gelingt. Denn, wie es Johann Nestroy gesagt hat, „es glaubts kein Mensch, was der Mensch alles braucht, bis er halbweg einem Menschen gleichsieht."

Gottfried Bachl

Wie es um die Aufklärung steht

Antwortversuche eines Kongresses

„Die Zukunft der Aufklärung" ist ein vor wenigen Wochen erschienener Band der „edition suhrkamp" betitelt (herausgegeben von Jörn Rüsen, Eberhard Lämmert und Peter Glotz). Er enthält die Referate und Diskussionsvoten des Kongresses „Zukunft der Aufklärung", der im vergangenen Dezember in Frankfurt stattfand. Die Beiträge des Bandes liefern zwar keinen umfassenden Überblick zu der Frage, inwieweit unsere Gesellschaft vom Erbe der Aufklärung bestimmt wird und welche Impulse und Einsichten dieses Erbe bzw. seine bisherige Aneignung für die zukünftige Entwicklung der modernen Welt bereithält. Aber sie sind ein aufschlußreiches Stück Zeitdiagnose und werfen interessante Streiflichter auf die gegenwärtige Phase der „Arbeit auf der großen Baustelle der Aufklärung" (Glotz).

Wie sie die Lage auf dieser Baustelle einschätzen, machen die Herausgeber gleich im ersten Satz ihres Vorworts deutlich: „Um die Tradition der Aufklärung ist es gegenwärtig schlecht bestellt" (S. 9). In etlichen Beiträgen taucht das Stichwort von der „*Gegenaufklärung*" auf, die heute die Szene präge. *Jörn Rüsen* spricht vom „Triumph neokonservativen und aufklärungsfeindlichen Denkens in weiten Bereichen der politischen, intellektuellen und ästhetischen Kultur" (S. 105). Im Vorwort heißt es, man könne sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Orientierung am universalen Wertsystem der Menschenrechte, der sozialen Gerechtigkeit und der Freiheit zu gegensätzlicher Meinungsbildung schwächer werde und andere Gesichtspunkte wie nationale Identität, Freund-Feind-Polarisierung und eine modernitätsfeindliche Lebensstimmung sich neuerlich auszubreiten begännen.

Als erster und wichtigster Beleg für das gegenwärtige Zurücktreten der Tradition der Aufklärung dient den Herausgebern der „Historikerstreit" der letzten Jahre, der sich bekanntlich vor allem an den Aussagen von *Ernst Nolte* über den Zusammenhang zwischen nationalsozialistischer Judenvernichtung und den ihr vorausgegangenen Verbrechen des Stalinismus entzündete und in dessen Zentrum die Frage nach der angemessenen Einordnung des „Dritten Reiches" in das Bild der Deutschen von ihrer Vergangenheit stand. Dementsprechend bilden die Beiträge zum *Umgang mit der Geschichte* auch einen sachlichen Schwerpunkt des Bandes. Das Generalthema „Zukunft der Aufklärung" wird außerdem noch an den Problemfeldern Staatsverständnis, Massenkultur und Frauenfrage durchdekliniert. Daß damit wichtige Bereiche ausgeklammert bleiben, wird im Vorwort von den Herausgebern eingeräumt: „Naturwissenschaftlich-technische Themen, die Ökonomie und die unmittelbar mit Erziehung und Bildung befaßten Wissenschaften sind kaum zu Wort gekommen" (S. 11).

Die „Dialektik der Aufklärung" ist allgegenwärtig

Der Kongreß „Zukunft der Aufklärung" (er wurde im Jüdischen Gemeindezentrum von Frankfurt abgehalten) fand vierzig Jahre nach der Veröffentlichung eines Werks statt, das zur Zeit seines Erscheinens wenig beachtet wurde, dessen Titel inzwischen aber längst zum Klassiker geworden ist: die „Dialektik der Aufklärung" von *Theodor W. Adorno* und *Max Horkheimer*. Daß in vielen Beiträgen des Bandes „Die Zukunft der Aufklärung" auf das Werk

Adornos und Horkheimers aus dem Jahr 1947 Bezug genommen wird, nimmt nicht wunder. Schließlich kann es heute keine ernsthafte Verteidigung und Propagierung von Aufklärungsidealen wie Vernunft, Emanzipation, Kritik und Selbstbestimmung geben, wenn man sich dabei nicht den im Programm der Aufklärung selbst angelegten bzw. in dessen Umsetzung hervorgetretenen Schattenseiten stellt. „Angesichts der ungeheuren Katastrophen und Bedrohungen, denen wir heute ausgesetzt sind, wird sich heute kaum noch jemand naiv auf die Aufklärung und ihr Vermächtnis berufen wollen" (so der Berliner Historiker *Reinhard Rürup*, S. 160). *Jürgen Habermas* spricht davon, daß der Zweifel an den Ideen der Aufklärung ubiquitär geworden sei; er zehre von „Erfahrungen mit einer überkomplexen, ausbeutenden und undurchsichtigen Gesellschaft" (S. 65).

Allerdings findet die „düstere Geschichtsphilosophie" (*Helmut Dubiel*, S. 23) Horkheimers und Adornos, wonach der Prozeß der Aufkärung in umfassende, universale Entfremdung umgeschlagen ist, in „Die Zukunft der Aufklärung" keinen Mitstreiter. Die Perspektive Adornos und Horkheimers, so Dubiel, belasse einem über die Dialektik der Aufklärung Aufgeklärten nur noch die „haarsträubende Alternative, im Gehäuse der Hörigkeit Karriere zu machen oder außerhalb seiner verrückt zu werden" (S. 24). Ob die Aufklärung noch eine Chance habe, hänge von Individuen und sozialen Gruppen ab, die sich zwar über deren Dialektik Rechenschaft ablegten, aber gleichzeitig die von Horkheimer und Adorno vorgegebene Perspektive nicht totalisierten. Auch Habermas möchte verhindern, daß mit der Einsicht in ihre Dialektik auch die Aufklärung als solche verabschiedet wird, wenn er darauf insistiert, daß es zur eigenen Natur der Aufklärung gehört habe und immer gehöre, sich über sich selbst und damit auch über das von ihr angerichtete Unheil aufzuklären. „Nur wenn man das verdrängt, kann sich die Gegenaufklärung als Aufklärung über Aufklärung empfehlen" (S. 64).

Um das Feld nicht vorschnell der „Gegenaufklärung" zu überlassen und nicht bei purer Resignation oder naiver Beschwörung der Ideale von Aufklärung stehen bleiben zu müssen, empfehlen verschiedene Autoren des Bandes den gleichen Ausweg. Der Titel des Beitrags des Münchener Kunsthistorikers *Willibald Sauerländer* bringt ihn am klarsten auf den Begriff: „Plädoyer für eine Rationalität ohne Berührungsängste". Die Gegenaufklärer, so Sauerländer, hätten erkannt, daß es unter den extremen Lebensbedingungen der High-Tech-Industrie immer größere *emotionale Leerräume* gebe, die sich substitutiv mit Sinnstiftungen und Mythenbildungen ausfüllen ließen. Gerade deshalb müsse eine aufklärerische Kultur in den achtziger Jahren „Vertrauen fassen zu diesem sinnlichen Potential, müßte lernen, daß es nicht nur darum geht, die Vernunft, sondern auch die Affekte zu erreichen, um Bewußtsein zu verändern" (S. 71).

Der Konstanzer Romanist *Hans Robert Jauß* wendet sich in seinem Beitrag „Das kritische Potential ästhetischer Bildung" dagegen, die „politische Antimoderne der Neokonservativen" in einen Topf zu werfen mit den „Ansätzen der ästhetischen Postmoderne, in denen sich ein neues Zeit- und Selbstverständnis anzuzeigen scheint" (S. 224). Jenseits der „Ära des selbstherrlichen Reichs autonomer Kunst", so seine These, könnte und sollte ästhetische Erfahrung, Genuß und Unterhaltung wieder als kritisches Potential genutzt werden. Das Scheitern der Utopie des ästhetischen Staates (in Schillers „Ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts") dürfe nicht davon abhalten, „die Chance ästhetischer Bildung in einer Situation neu zu bedenken, in der sich das Problem des Ausgangs aus selbstverschuldeter Unmündigkeit unter völlig verschiedenen politischen, ökonomischen und kulturellen Prämissen wieder stellt" (S. 230). Für Gelassenheit gegenüber der heutigen Massenkultur plädiert der Heidelberger Soziologe *Rainer Lepsius*. Die Gefährdung der Aufklärung ergebe sich nicht aus der Halbbildung, Trivialisierung und Kommerzialisierung der Massenkultur, sondern „durch die Erosion eines selbstreflexiven Diskurses der Welt- und Selbsterkenntnis" (S. 233). Die Erkenntnis, der Mensch sei nicht nur ein vernunftbegabtes Wesen, spreche nicht gegen das Programm der Aufklärung.

Das Bedürfnis nach Sinnstiftung ernst nehmen

Die Kurzformel von der geforderten „Rationalität ohne Berührungsängste" charakterisiert auch vieles von dem, was in „Die Zukunft der Aufklärung" zum Umgang mit der Geschichte gesagt wird. Sie meint in diesem Fall, die Geschichtswissenschaft dürfe das Bedürfnis nach Sinnstiftung und Identitätsvergewisserung, das sich im gegenwärtigen Interesse an Geschichte vielfach zu Wort meldet, nicht übersehen oder vorschnell abqualifizieren: „Aufgeklärter Umgang mit Geschichte unterliegt selbst elementaren Geschichtsbedürfnissen ... Von außen aufgesetzte Rationalität käme nicht ins Gespräch mit solchen in der Geschichtsdeutung Ausdruck findenden Identitätsbedürfnissen, Entlastungsehnsüchten und Selbstbestätigungszwängen" (*Karl-Ernst Jeismann*, S. 101). Sowenig man in den siebziger Jahren die Parole der Emanzipation den Schwärmern haben überlassen dürfen, dürfe man heute die der Identität den „Gemeinschaftszauberern" überantworten.

Mitherausgeber Jörn Rüsen (Historiker in Bochum) unterscheidet zwei Spielarten der Vernunftkritik im historischen Diskurs: Die Thematisierung historischer Identität in traditionellen Formen anstelle des „aus der Aufklärung stammenden Universalismus normativer Gesichtspunkte" (Gegenstand des bundesdeutschen „Historikerstreits") und der in seinen Auswirkungen schwerwiegendere postmoderne Verzicht „auf das kategoriale Instrument entwicklungslogischer Vorstellungen zugunsten mythisnaher Zeitbilder" (S. 106). Gegenüber diesen Herausforderungen, so Rüsen, helfe die bloße Beschwörung der Tradition der Aufklärung nicht weiter, man müsse vielmehr die Un-

ter- und Überschreitung der mit dieser Tradition verbundenen Standards historischer Urteilsbildung als Kritik an diesen Standards ernstnehmen und das „Vernunftpotential der Geschichtskultur" unter Berücksichtigung dieser Kritik zu erweitern suchen.

Defizite und Schattenseiten der Aufklärung werden in dem Band verständlicherweise besonders vehement in der *Frauenfrage* eingeklagt: „Die bürgerliche Gesellschaft war ein durch und durch männliches Gebilde; ihre Prinzipien – Freiheit, Gleichheit, Rechtsförmigkeit – besaßen Geltung nur für Männer" (*Ute Frevert*, S. 134). Während ein Beitrag (*Friederike Hassauer / Peter Roos*) aus dem Versagen der Aufklärung in der Frauenfrage den mit Emphase vorgetragenen Schluß zieht: „Die Zukunft heißt nicht Aufklärung. Die Zukunft heißt Weiblichkeit", sieht die Bielefelder Historikerin Frevert die Zukunft der Aufklärung in einer konsequenten gesellschaftlichen Gleichheit der Geschlechter, die im Beruf ebenso Platz greifen müßte wie in der Familie. Es sei kontraproduktiv, „Weiblichkeit, Mütterlichkeit, ‚weibliche Natur' unter den derzeitigen Bedingungen strukturell verfestigter gesellschaftlicher Ungleichheit zum politischen, feministischen Programm zu erheben" (S. 144).

In Verfahren geronnene Aufklärung

Was bleibt überhaupt als „harter Kern" der Aufklärungstradition, der ungeachtet aller Einsichten in ihre Dialektik aufrechterhalten bzw. wieder verstärkt zur Geltung gebracht werden muß? Eine klare Antwort findet sich im Beitrag des Hannoveraner Politikwissenschaftlers *Jürgen Seifert* „Vom autoritären Verwaltungsstaat zurück zum demokratischen Verfassungsstaat". Es komme darauf an, Verfahrenssicherungen auszubauen, die aus dem Geist der Aufklärung stammten und die man als ein Stück geronnene Vernunft bezeichnen könne. Als Beispiele dafür nennt Seifert u. a., eine klare Grenzziehung zwischen Normalbefugnissen der Exekutive und spezifischen Sonderbefugnissen, das Recht des Bürgers auf Einsichtnahme in die von der Exekutive über ihn geführten Akten und die gerichtliche Nachprüfbarkeit der Voraussetzungen für gesetzliche Eingriffe in die Freiheitssphäre des Bürgers. Verfahrensorientiert argumentiert auch der Historiker *Jürgen Kocka* (Bielefeld), wenn er zeigt, daß „auch heute noch im wissenschaftlichen oder wissenschaftskompatiblen Umgang mit Geschichte eine nicht zu unterschätzende aufklärerische Macht steckt, die es festzuhalten und zu entwickeln lohnt" (S. 94). Solange der wissenschaftliche Diskurs mit seinen Regeln der Quellenkritik, der Analyse und der Interpretation funktioniere und sich selbst geltend machen könne, sperre er sich gegen Legenden und Mythen, Verzerrungen und Lügen: „Er entfaltet damit eine kritische Kraft, die weit über den innerwissenschaftlichen Bereich hinausreicht, als Beitrag zur Aufklärung" (S. 95).

Jürgen Habermas, der sich verschiedentlich darum bemüht hat (angefangen von seiner Auseinandersetzung mit der Systemtheorie von *Niklas Luhmann* bis zu der mit der Philosophie von *Michel Foucault*) den „vernünftigen Gehalt der Moderne" herauszustellen, der unbeschadet aller Zwielichtigkeit von Aufklärung nicht aufs Spiel gesetzt werden dürfe, tut dies auch in „Die Zukunft der Aufklärung". Gegen Theorien, die als Ergebnis der modernen Entwicklung von einer anonymen Gesellschaft ohne Subjekt ausgehen und gegen die Regression in neue Mythologien hebt er auf Selbstbestimmung und Solidarität ab. Das „Lob der Vielheit, die Apologie des Zufälligen und des Privaten, die Feier von Bruch, Differenz und Augenblick, der Aufstand der Randgebiete gegen die Zentren, das Aufgebot des Außerordentlichen gegen die Trivialität" dürfe nicht zur Ausflucht vor Problemen werden, „die, wenn überhaupt, nur bei Tageslicht, nur kooperativ, nur mit den letzten Tropfen einer beinahe ausgebluteten Solidarität gelöst werden können" (S. 66).

Habermas kommt – unter Rückgriff auf den dichten Text Adornos über „Vernunft und Offenbarung" von 1957 (vgl. Th. W. Adorno, Stichworte, Frankfurt 1969, S. 22 ff) – auch knapp auf das Verhältnis von Religion, Aufklärung und neuer Mythologie zu sprechen: Gegenüber den neuen Mythologien hätte Adorno, so vermutet Habermas, das betont, was radikale Aufklärung und Monotheismus verbinde: „Jenes Moment von Selbstüberschreitung oder Transzendenz, das dem in seiner Welt gefangenen Ich erst die Distanz zur Welt im ganzen und zu sich selber einräumt und damit eine Perspektive öffnet, ohne die Autonomie – auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung – und Individualität nicht erworben werden können" (S. 65). In der Frontstellung gegenüber einer Regression in den Mythos trifft sich Habermas mit *Johann Baptist Metz*, der in „Die Zukunft der Aufklärung" eines seiner derzeitigen Grundanliegen anreißt: Die Mündigkeit und Subjekthaftigkeit des Menschen läßt sich letztlich nur in Verbindung mit dem biblisch-christlichen „Gottesgedächtnis" retten (vgl. dazu den Beitrag von Metz in HK, April 1988, 187–193). *Jürgen Moltmann*, der als zweiter Theologe in dem Band zu Wort kommt, setzt einen anderen Akzent. Für ihn liegt die Zukunft der Kultur der Aufklärung angesichts der von ihr bewirkten „tödlichen Widersprüche" im Bund mit dem „ökumenischen, dem politischen, befreiungstheologischen und friedenstheologischen Christentum" (S. 80).

Das notwendige Bündnis von Christentum und Aufklärung

Der Kongreß „Zukunft der Aufklärung", so die Herausgeber im Vorwort, habe deutlich machen sollen, „daß die gefährdete Tradition der Aufklärung fortsetzungsbedürftig und fortsetzungsfähig ist" (S. 10). Was die Gefährdung der Aufklärungstradition anbelangt, sind nicht alle Urteile und Gewichtungen des Bandes gleich überzeugend. Zwar gilt auch hier das Prinzip, daß den Anfängen gewehrt werden muß, aber man sollte sich davor hüten, etwa einzelne nationalistische oder fremdenfeindliche Äußerungen zu einem gegenaufklärerischen Trend auf

breiter Front hochzustilisieren. Es empfiehlt sich, jeweils genau hinzusehen, wo wirklich – sei es in historischen Darstellungen, in politischen Programmen oder Lehrplänen – die unverzichtbaren Prinzipien der Aufklärung zur Disposition gestellt werden und wo es nur um Akzentunterschiede innerhalb dieses gemeinsamen Bezugsrahmens geht.

Der Band zeigt allerdings überzeugend, daß es nicht genügt, sich auf die in politischen Verfahren, rechtlichen Bestimmungen und wissenschaftlicher Methodik inzwischen institutionalisierte Aufklärung zu verlassen. Diese Erbstücke der Aufklärungstradition müssen vielmehr immer wieder in ihrer Bedeutung bewußt gemacht und gegen einen sorglosen Umgang verteidigt werden. Hier liegt auch ein entscheidener Berührungspunkt zwischen Christentum und Aufklärung: Der christliche Glaube muß von sich aus darauf drängen, daß sich die Gesellschaft am universalen Wertsystem der Menschenrechte orientiert, daß der Freiraum für öffentliche Meinungsbildung erhalten bleibt, daß demokratische Spielregeln geachtet werden und kritisch-wissenschaftliche Distanz nicht zugunsten von Legenden und ideologischen Versatzstücken verdrängt wird. Die christliche Botschaft läßt sich nicht auf die Beförderung vernünftiger Autonomie und Toleranz und auf den Kampf gegen Aberglauben, Vorurteile und Schwärmerei reduzieren. Das hat sich an der Aufklärungstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts hinreichend gezeigt. Aber sie muß um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen auf der Beförderung von Vernunft, Kritik und Selbstbestimmung, also auf der Fortführung der Aufklärungstradition bestehen.

Fortsetzung der Aufklärung kann aber – daran lassen die Beiträge keinen Zweifel – auf keinen Fall Wiederholung ihrer Utopien bedeuten. Leitbegriffe wie Vernunft und Fortschritt, an dem sich solche Utopien festgemacht haben, haben ihren Glanz längst eingebüßt und sind auch nicht mehr naiv zu repristinieren: „‚Fortschritt kann nur heißen: die condition humaine besser verstehen, um mit ihr besser zu Rande zu kommen.' Aufklärung bedeutet darum nicht: Optimismus für den Lauf der Welt; Aufklärung bedeutet, daß wir unsere Lage prinzipiell erkennen können"(*Hartmut von Hentig*, S. 156). Aufklärung weiterzutreiben meint demnach heute nicht so sehr, große Zukunftsszenarios zu entwerfen als vielmehr Gegenbewegungen zu widerstehen und erreichte Freiheitsniveaus zu erhalten und vorsichtig auszubauen. *Ulrich Ruh*

Kurzinformationen

Die römische Erziehungskongregation informierte über das kontroverse Echo auf einen Entwurf für ein Päpstliches Dokument über die katholischen Universitäten

Vor mehr als zwei Jahren war der Entwurf für ein solches Dokument an Verantwortliche im katholischen Unterrichtswesen mit der Bitte um Stellungnahme verschickt worden (vgl. HK, September 1985, 444). Das geplante Dokument soll zur Klärung und zum Schutz des spezifisch katholischen Charakters entsprechender Einrichtungen beitragen. Proteste gegen das beabsichtigte Dokument waren daraufhin vor allem aus dem Land mit den weltweit meisten katholischen Universitäten lautgeworden, den USA (vgl. HK, Januar 1986, 49). In einem vom 1. Februar 1988 datierten Schreiben an alle Bischöfe, Bischofskonferenzen und Leiter von katholischen Universitäten und höheren Bildungseinrichtungen gab die Kongregation einen Überblick über das Meinungsbild zum Entwurf (vgl. The Tablet, 12.3.88). Nach Angaben der Erziehungskongregation äußerten sich 85 Bildungseinrichtungen mit einigen bzw. geringfügigeren Änderungswünschen im allgemeinen positiv zu dem Dokumentsentwurf. 126 äußerten sich kritisch und meldeten substantielle Änderungswünsche an. 32 sprachen sich dafür aus, gar kein Dokument zu diesem Thema erarbeiten bzw. sich auf eine Ermahnung allgemeiner Art zu beschränken. Bildungseinrichtungen Asiens (mit Ausnahme der Philippinen), Nordeuropas, Nordamerikas und einiger lateinamerikanischer Länder hätten sich stärker negativ geäußert. Während im allgemeinen die Äußerungen der Bischofskonferenzen mit denen der Bildungseinrichtungen aus dem entsprechenden Gebiet übereinstimmten, wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß im Fall der USA trotz allgemein kritischer Äußerungen der Bischofskonferenz und der Bildungseinrichtungen von sieben Bischöfen deutliche Unterstützung für den Entwurf signalisiert worden sei.

Der Freckenhorster Kreis äußert sich zum Verbot der Laienpredigt innerhalb der Eucharistiefeier

Der Ständige Arbeitskreis dieser auf eine 1969 gegründete Solidaritäts- und Reformgruppe von Priestern des Bistums Münster zurückgehenden Vereinigung drückt in einer Erklärung sein Befremden über die nun gefundene Lösung in der Laienpredigtfrage (vgl. HK, April 1988, 164.) aus. Man sei betroffen, daß Bestimmungen des Kirchenrechts heute dazu dienten, etwas zu verbieten, was dem Geist des Konzils entspreche und in der Würzburger Synode nach langen Auseinandersetzungen und Erörterungen an theologischen, pastoralen und spirituellen Gründen als richtig und notwendig erklärt und von der ganzen Bischofskonferenz ausdrücklich bejaht worden sei. Der Freckenhorster Kreis bekundet seine Solidarität mit den Männern und Frauen, die „auf Grund ihres Glaubens, ihrer theologischen Fähigkeit und kirchlichen Pra-

xis" in vielen Gemeinden den Predigtdienst übernommen hätten. Zur Frage der inneren Zuordnung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, die durch die personale Einheit von Prediger und Vorsteher der Eucharistiefeier gewahrt werden soll, wird darauf verwiesen, daß dort, wo Laien in der Eucharistiefeier predigten, nirgendwo in Frage gestellt werde, daß die Verkündigung im Gottesdienst die grundlegende Aufgabe des Priesters sei und bleibe. Angesichts der vom Konzil gewollten relativen Selbständigkeit der Ortskirche sei im übrigen nicht einzusehen, warum in Deutschland die bewährte Laienpredigt auch in der Messe nicht weiter praktiziert werden dürfe.

Nur geringe Fortschritte in den Verhandlungen Prag – Vatikan

Im Verhältnis ČSSR – katholische Kirche ist es offenbar auch nach den letzten Verhandlungen zu keinem entscheidenden Durchbruch gekommen. In der zweiten Aprilhälfte verhandelte eine tschechische Delegation unter Führung des Prager Kirchensekretärs und Vizeministers *Vladimir Janku* mit einer päpstlichen Delegation unter Führung von Sondernuntius *Francesco Colasuonno* im Vatikan. Ende April begab sich Colasuonno mit einer vatikanischen Delegation wieder nach Prag zu neuen Gesprächen. Zwischen den beiden Verhandlungsterminen war bekanntgegeben worden, man habe sich auf die Ernennung dreier Bischöfe geeinigt: zweier Weihbischöfe für Prag und eines Apostolischen Administrators im Bischofsrang für das slowakische Erzbistum Tyrnau (Trnava). Die Namen der Ernannten wurden aber erst am 19. Mai vom Heiligen Stuhl veröffentlicht. Es sind dies der bisherige Generalvikar von Prag, der 75jährige *Ján Lebeda* und der 64jährige Kanonikus *Antonin Liška* als Weihbischöfe von Prag und der nach dem Tod von Erzbischof *Julius Gabriš* zum Diözesanverwalter bestellte 54jährige *Ján Sokol*. Wie sehr es sich vor allem in Prag um ein Provisorium handelt, zeigt schon das Alter der beiden Weihbischöfe. Immerhin hat der Vatikan durchgesetzt, daß in diesem Fall keiner der drei Neuernannten der Priesterbewegung „Pacem in terris" angehört. Keine Einigung gab es über die Besetzung des Bistums Olmütz, für das die Regierung in Prag den derzeitigen Diözesan-Administrator und Pacem-in-Terris-Vorsitzenden *František Vymetal* offenbar vorgesehen hat. Von seiten Jankus gab es zwischen den beiden Verhandlungsterminen – wie schon früher – wieder Versuche, vatikanische Stellen gegen die Kirche in der Tschechoslowakei auszuspielen, indem Janku behauptete, hohe vatikanische Vertreter hätten sich gegenüber Kreisen, die die Religion in seinem Land zu rein politischen Zwecken mißbrauchten, distanziert und versichert, der Heilige Stuhl wünsche ganz im Gegenteil, „die Kirche in der ČSSR voll in unser System eingegliedert zu sehen".

Italienische Bischofskonferenz und Papst zum Streit um „Comunione e Liberazione".

Die jüngste Polemik um die italienische Laienbewegung „Comunione et liberazione" (vgl. HK, Mai 1988, 216ff.) hat ihren Niederschlag auch auf der jüngsten Vollversammlung der Italienischen Bischofskonferenz Anfang Mai gefunden. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Ugo* Kardinal *Poletti*, sprach die Kontroverse an, ohne allerdings „Comunione e Liberazione" beim Namen zu nennen, indem er zu mehr „ekklesialer Liebe und zur Bereitschaft zur Zusammenarbeit" aufforderte, Zeichen der Spannung in der Kirche Italiens beklagte und die Klärung des Problems zwischen Ortskirchen, Verbänden und Bewegungen als vordringlich bezeichnete (vgl. Corriere della Sera, 3. Mai 88). In seiner Ansprache an die Bischöfe ging auch der Papst auf den Vorgang ein, ohne ihn beim Namen zu nennen. Deutlicher als bei Poletti schien der Papst aber auf die *Katholische Aktion* zu zielen, deren herausragender Repräsentant, der verstorbene Rektor der Katholischen Universität Mailand, *Giuseppe Lazzati*, von Vertretern von „Comunione e Liberazione" angegriffen und des Neo-Protestantismus verdächtigt wurde. Der Papst kam zunächst zwar der Grundlinie der Katholischen Aktion entgegen, indem er betonte, eine radikal pluralistische Gesellschaft verlange von den Gläubigen große Fähigkeiten des Hörens auf andere und des Dialogs. Aber – so der Papst – das könne keinen Verzicht auf Klarheit und Ganzheit in der Verkündigung und Bezeugung der katholischen Lehre bedeuten. Es wäre eine Illusion, so der Papst, zu meinen, man könne Evangelisierung durch Verringerung des christlichen Profils erreichen, oder man könne einer „organischen und klaren Darstellung der christlichen Wahrheit den Kompromiß zwischen verschiedenen oft unvereinbaren Positionen vorziehen".

Bücher

YVES CONGAR, **Herbstgespräche.** Erinnerungen und Anstöße. Verlag Neue Stadt, München 1988. 136 S. 15,80 DM.

Der französische Dominikaner Yves Congar (1904 geboren, im gleichen Jahr wie Karl Rahner) ist einer der maßgeblichen Architekten der Neuorientierung der katholischen Theologie in den vergangenen Jahrzehnten, besonders auf dem Feld des Kirchenverständnisses (man denke an seine grundlegenden Arbeiten zur Geschichte der Ekklesiologie und zum Ökumenismus). Die „Herbstgespräche" wurden im Pariser Krankenhaus am Invalidendom geführt, wo Congar seit 1984 lebt; Gesprächspartner war der Theologe Bernard Lauret von den „Editions du Cerf",

bei denen die französische Originalausgabe des kleinen Bandes erschienen ist. Die Congar vorgelegten Fragen betreffen das Zweite Vatikanum, den modernen Säkularisierungsprozeß, das Verhältnis des Christentums zu Islam und Judentum, die Kirche und ihre Struktur (Bischofskonferenz, Papstamt), Thomas von Aquin und den Thomismus, die Ökumene. Die Antworten Congars sind biographisch gefärbt; er lenkt den Blick zurück auf seine Studienzeit, auf seine Erlebnisse während des Konzils, berichtet von Begegnungen und Gesprächen. Die „Herbstgespräche" sind aber mehr als biographische Notizen. Congars Antworten verdienen auch in der Sache Aufmerksamkeit. Besonders ausführlich äußert er sich auf seinem Spezialgebiet Ekklesiologie: So lehnt er ein monarchisches Verständnis des Papstamtes ab und stellt dem die Autorität des Papstes inmitten des Kollegiums der Bischöfe entgegen. Im Blick auf die Bemühungen um Wiederherstellung der Einheit mit der Orthodoxie hält er fest, in einer „vollständig katholischen Kirche" müsse es den Primat und das synodale Prinzip geben. Das Zweite Vatikanum sieht er als Überwindung des Tridentinismus; seine Neuheit habe zum großen Teil darin bestanden, die Geschichtlichkeit der Kirche und der Schrift zuzulassen.

U. R.

HILDEGARD RAPIN, **Entwicklungspolitik und entwicklungspolitische Bildung.** Analyse ausgewählter Fallbeispiele, Schriften zu Regional- und Verkehrsproblemen in Industrie- und Entwicklungsländern Band 44, Duncker & Humblot. Berlin 1987, 335 S., 89,– DM.

Diese in ihrer Art außer Konkurrenz erscheinende Publikation – es handelt sich um die nachgeholte Dissertation einer in entwicklungspolitischen Fragen theoretisch wie praktisch hochversierten Autorin mit Erfahrungen auch aus dem Bereich Erwachsenenbildung – unternimmt es in einer akribischen Untersuchung, Prozesse der Bewußtseinsbildung in entwicklungspolitischen Fragen und deren bildungspraktische Umsetzung aufzuzeigen, konzentriert vor allem auf die Bloßlegung der Mechanismen, die, ideologie- oder interessenbedingt, einem realistischen Verständnis der Ursachen von Unterentwicklung und einer ebenso realistischen Einschätzung der Möglichkeiten des Entwicklungsfortschritts entgegenwirken. Es handelt sich nicht, auch wenn sie allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, um eine streng systematische Abhandlung. Die Autorin wählt den „eigenwilligeren" Weg der Explifizierung der Problematik durch vier weitauseinanderliegende und in ihrer Problemstruktur recht unterschiedlichen Fallbeispiele (Entwicklungspolitik in Kinderbüchern, Hunger in der Welt – schicksalhaft oder überwindbar, UNCTAD VI, Private ausländische Investitionen – Hilfe oder Ausbeutung). Die Auswahl ist hilfreich, weil sich durch die Fallbeispiele als bildungspolitischen Inhalte trotz der auseinanderliegenden Handlungsfelder, Vorgänge und Problemstellungen die Schwierigkeiten eines der faktischen Wirklichkeit wie den ethischen Zielsetzungen angemessenes Verständnisses von Entwicklung besonders konkret und eindringlich veranschaulichen lassen. Um von allen das einfachste Beispiel zu nennen: Schon in der Auswertung zweier „Kinderbücher" (im einen Fall handelt es sich um eine 1982 vom Entwicklungshilfeministerium herausgegebene und später unter der christlich-liberalen Bundesregierung zurückgenommene Kinderfibel, im anderen Fall um ein 1984 vom gleichen Ministerium als Ersatz für die Fibel von 1982 herausgegebenes „Poster") wird exemplarisch deutlich, wie verschieden die Vorverständnisse von Entwicklung und Unterentwicklung sein können, die an Kinder herangetragen werden und was an Lebensbedingungen in Entwicklungsländern und an Mitverantwortung für sie bei uns vermittelt wird und was nicht. Der Untersuchung ist zu wünschen, daß sie nicht in Bibliotheken liegen bleibt, sondern den Weg vor allem zu vielen Lehrern und Erwachsenenbildnern findet.

D. S.

GERHARD SCHMIDTCHEN, **Sekten und Psychokultur.** Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. Verlag Herder, Freiburg 1987. 128 S. 16,80 DM.

Je gebildeter, aufgeklärter, desto eher gefeit gegen jene mehr oder minder fragwürdigen Versuchungen neuer religiöser Bewegungen oder Sekten, meinte man lange Zeit. Mit Analysen und Prognosen dieser Art ist man inzwischen vorsichtiger geworden. An der vorliegenden kleinen religionssoziologischen Studie von Schmidtchen ist am auffallendsten der offensichtliche Zusammenhang zwischen höherer Bildung und einer Offenheit für jenen diffusen religiösen Markt der Möglichkeiten, der sich zum Erstaunen vieler auftut. Das größte Wohlwollen und Interesse Sekten gegenüber (es werden Jugendreligionen und „Klassische" Sekten einbezogen) besteht demnach von seiten der jüngeren Generation, von den eher gebildeten Schichten, gerade auch von den Angehörigen anderer als der beiden großen Konfessionen sowie von Konfessionslosen. Nach Schmidtchen sind 11 Prozent der erwachsenen Bevölkerung „in hohem Maße" ansprechbar für Sektenangebote, 23 Prozent nehmen in dieser Rechnung eine mittlere Haltung ein, 40 Prozent sind nur schwach ansprechbar. Bei einer detaillierten Befragung nach verschiedenen Angeboten des sogenannten Psychomarktes ergibt sich, daß mit zunehmendem Interesse für diese Angebote die Zahl der Sektenmitglieder steigt. Zusammenhänge zwischen einer mangelhaften sozialen Eingliederung und der Zuwendung zu Sekten und/oder zum Psychomarkt bestehen nach dieser Studie *nicht*. Folglich bieten die Sekten Problemlösungen in Fragen an, die sich unabhängig von der Qualität der sozialen Eingliederung stellen. Als Ursachen sieht Schmidtchen Rollenunsicherheiten in der heutigen Gesellschaft, das Bedürfnis, „sich für alle Wechselfälle des Lebens zu wappnen". Ein Befund wie dieser zeigt, daß man sich den Zugang zum Sektenproblem verstellt, wenn man es vorrangig von seinen *kriminellen* und *pathologischen* Erscheinungsformen her angeht.

K. N.

Zeitschriften

Theologie und Religion

CRAIG, WILLIAM LAINE. **Pannenbergs Beweis für die Auferstehung Jesu.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 34 Heft 2 (April/Juni 1988) S. 78–104.

Der amerikanische Pannenbergschüler Craig setzt sich kritisch mit dem Verständnis der Auferstehung Jesu bei seinem Münchner Lehrer auseinander. Für Pannenberg ist Heilsgeschichte Teil der einen Geschichte und somit ist auch die im Neuen Testament bezeugte Auferstehung des Gekreuzigten ein Ereignis, das in den Geschichtszusammenhang gehört und historisch „bewiesen" werden kann. Für Craig hat die Auffassung, objektive historische Forschung sei das einzige Wissen von der Auferstehung (er verweist demgegenüber auf die Selbstbezeugung Gottes im Heiligen Geist) mehrere beunruhigende Implikationen: Sie führe zu einem „elitären ‚Priestertum der Historiker'", denen der Glaubende ausgeliefert sei, unterwerfe den Glauben der Vernunft und damit der Unberechenbarkeit und Ungewißheit menschlichen Wissens und führe dazu, daß jemand, der ohne historische Untersuchung glaube, dies ohne zureichende Gründe tue. Bei unzureichendem Beweismaterial für den christlichen Glauben wäre der Mensch, in Konsequenz von Pannenbergs Ansatz, zu dessen Ablehnung berechtigt. In Pannenbergs Reaktion auf den Subjektivismus von Barth und Bultmann habe, so eine Schlußfolgerung Craigs, das Pendel zu weit nach der anderen Seite ausgeschlagen.

GESCHÉ, ADOLPHE. **Une preuve de Dieu par le bonheur?** In: Lumen Vitae Jhg. 43 Heft 1 (1988), S. 9–27.

Wir sehnen uns nach einem „Gottesbeweis" durch das Glück, weil die Entdeckung eines glücklichen und auf eine glückliche Schöpfung bedachten Gottes seine Glaubwürdigkeit erweisen würde. Wir fürchten einen solchen Beweis, weil in einer langen Tradition Gott und das Glück bzw. das Vergnügen auseinandergerückt worden sind. Auf diesem Hintergrund gibt Gesché (Dogmatiker in Louvain-la-Neuve) einige Hinweise zum Glück als einer Grundkategorie christlichen Gottes- und Menschenverständnisses: Die Logik Gottes, die sich in der Schöpfung äußert, ist eine Logik des Glücks. Gott selber ist nach christlichem Verständnis ein glücklicher Gott; „das Glück, das er für uns will, hat nichts von einer Herablassung an sich". Gesché verweist auf die zahlreichen Stellen im Alten und Neuen Testament, die positiv vom Glück sprechen und auf die Lehre des Thomas von Aquin, daß das Ziel des Menschen in der Glückseligkeit besteht. Es sei ein Mißverständnis, Gott als Voraussetzung und Bedingung des menschlichen Glücks zu vereinnahmen, ebenso das Glück des anderen gegen das eigene Glück zu setzen: „Der andere, auch wenn er geliebt wird, darf nicht meinen eigenen Platz einnehmen." Das Glück dürfe nicht als eine gefährliche Kraft, sondern müsse als Konstitutivum des Menschen in christlicher Sicht betrachtet werden.

Kultur und Gesellschaft

FABEL, ARTHUR. **The Dynamics of the Self-Organizing Universe.** In: Gross Currents Volume XXXVII Number 2/3 (Summer/Fall 1987) S. 168–177.

Der Autor, Herausgeber einer von der American Teilhard Association herausgegebenen Veröffentlichungsreihe von Teilhard-Studien, gibt einen Überblick über neuere naturwissenschaftliche Verstehensmodelle der Natur. Bei der naturwissenschaftlichen Interpretation der Entstehung des Kosmos und des Lebens stünden sich heute im wesentlichen zwei Modelle gegenüber: Die Mehrheitsposition erforsche mit Hilfe analytischer Techniken separate Teile: Gestirne, Atome, Zellen, Völker. Im Rahmen dieses Anschauungsmodells erscheine Evolution wie eine Folge von kontingenten Geschehen ohne Plan oder Ziel. Neuere Verfahren nähmen demgegenüber einen *holistischen* Standpunkt ein und spürten auf diese Weise den Umrissen einer geordneten Genese des Universums nach. Der Autor stellt eine Reihe dieser Ansätze vor (Ilya Prigogine, Ervin Laszlo, Humberto Maturana, Francisco Varela, René Thom u. a.). Dieselben Modelle und Prozesse, auf die man in der Astronomie, in der Physik, Chemie oder Biologie stoße, würden im übrigen auch in sozialen und kulturellen Vorgängen entdeckt. Die neuen integrativen Entdeckungen lieferten allem Anschein nach die fehlende Theorie und Genauigkeit, um die Gegenwart, die Evolution und die Zukunft des Lebens näher zu beschreiben.

KERBER, WALTER. **Zur Moral des militärischen Gelöbnisses im Zeitalter der nuklearen Abschreckung.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 113 Heft 5 (Mai 1988) S. 313–325.

Wozu verpflichtet sich der Rekrut, wenn er sich im Zeitalter der nuklearen Abschreckung in seinem Gelöbnis zum Dienst in der Bundeswehr verpflichtet? Die Frage stellen sich inzwischen auch solche Wehrpflichtigen, die durchaus nicht jeden Einsatz von Gewalt, auch militärische, ablehnen, die aber angesichts der mit der Atombewaffnung gegebenen Gefahren zögern, sich zu etwas verpflichten, das sie zum Zeitpunkt der Selbstverpflichtung naturgemäß noch gar nicht überschauen. Der Beitrag erörtert dieses Dilemma im Lichte von zwei Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts. Obwohl dieses Gericht einerseits Gelöbnisse, die unter bestimmten Vorbehalten abgelegt wurden, für nichtig erklärte, habe es andererseits auch klargemacht, daß der persönliche Gewissensentscheid, ob sich ein Soldat an einem atomaren Einsatz beteiligen könne, mit der Ablegung des Gelöbnisses noch nicht ein für allemal getroffen, sondern weiterhin möglicher Gegenstand moralischer Überlegungen sei. Die Unantastbarkeit der persönlichen Gewissensentscheidung werde ausdrücklich anerkannt. Die legale Möglichkeit werde nicht ausgeschlossen, daß nach geltendem Recht ein Soldat gegenüber einem atomaren Einsatzbefehl den Gehorsam verweigert.

Kirche und Ökumene

PRESTON, ROLAND. **Convergence and Divergence in Social Theology.** The Roman Catholic Church and the World Council of Churches. In: The Ecumenical Review Jhg. 40 Heft 2 (April 1988) S. 194–202.

Sozialethische Gemeinsamkeiten mit den im Ökumenischen Rat der Kirchen entwickelten Positionen wurden für die katholische Kirche durch „Gaudium et spes" möglich. Das Konzil öffnete damit den Weg zu einer vielfältigen Zusammenarbeit zwischen Rom und Genf auf dem Feld gesellschaftlicher Verantwortung; „Populorum Progressio" lag mit seiner Sicht der Entwicklungsproblematik ganz auf der Linie des ÖRK. Der Autor weist aber ebenso deutlich auf die Unterschiede hin, die sich in der Sozialethik zwischen Rom und dem ÖRK ergeben: „Humanae vitae" bedeutet eine erhebliche Belastung; im ÖRK gibt es kein Pendant zum katholischen Lehramt; Programme des ÖRK wie das Antirassismusprogramm haben katholische Besorgnis geweckt; die lehramtliche katholische Sicht der Prinzipien sittlichen Handelns (Grenzen der Güterabwägung, „in sich schlechte" Handlungen, ungeschichtliches Naturverständnis) steht der Gemeinsamkeit im Weg. Entscheidend für künftige Zusammenarbeit, so der Autor, sei der Wille beider Seiten dazu. Keine der aufgezeigten Differenzen verhindere grundsätzlich die Kooperation zwischen katholischer Kirche und ÖRK auf dem sozial-ethischen Feld. Preston sieht besonders in der katholischen Mitarbeit am Programm „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" ein wichtiges Datum. Die Zusammenarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen mit der katholischen Kirche würde einfacher, wenn dieser sich um mehr Präzision, Klarheit und Übereinstimmung zwischen seinen Abteilungen bemühen würde.

Notizen

Am 9. Mai starb im Stuttgarter Marienhospital im Alter von fast 65 Jahren der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Georg Moser.* Moser, ursprünglich Studentenpfarrer in Tübingen, dann längere Zeit Direktor der Akademie in Stuttgart-Hohenheim, wurde 1970 zum Weihbischof ernannt. Seit 1975 leitete er als Nachfolger von Bischof *Karl Joseph Leiprecht* die Diözese. Über mehrere Jahre war er auch bischöflicher Präsident der deutschen Sektion von Pax Christi. Bis zu seinem Tode war er Vorsitzender der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Als Bischof verstand er es, Volksnähe und geistlich-theologische Bildung mit pastoraler Aufgeschlossenheit zu verbinden. Mehrfach ist Moser – mit beträchtlicher Breitenwirkung – auch noch als Bischof als geistlicher Schriftsteller hervorgetreten. Theologisch war er stets um Vermittlung zwischen lehramtlicher (römischer) Strenge und deutscher akademischer Eigenständigkeit bemüht. Im Fall Küng ist er in diesem Bemühen gescheitert.

Nach einem *Kontaktgespräch zwischen dem Parteipräsidium der SPD* und dem Präsidium des ZdK sprachen sich beide Seiten für einen stärkeren Schutz des Sonntags aus. Die *Sonntagsruhe,* dies sei gemeinsame Auffassung gewesen, sei ein kultureller Wert, der gegen den Zugriff rein ökonomischer Interessen geschützt werden müsse. Die Vorschläge des ZdK zur *Rentenversicherung* wurden von SPD-Seite „mit Interesse und Zustimmung" aufgenommen. Auch in den jeweiligen Positionen zur *extrakorporalen Befruchtung* sei man sich „weitgehend" einig geworden. „Unvereinbare Standpunkte" habe es hingegen zum *Entwurf eines Beratungsgesetzes zum § 218* gegeben.

Erst jetzt wurde durch eine Mitteilung der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé bekannt, daß eines der Gründungsmitglieder dieser Gemeinschaft, Frère *Max Thurian,* im Mai vergangenen Jahres die Priesterweihe empfangen hat. Max Thurian ist ehemaliger Pastor der reformierten Kirche des Schweizer Kantons Genf. Thurian gilt als der wichtigste Theologe der Gemeinschaft von Taizé und war langjähriges Mitglied von Faith and Order. Zusammen mit dem Gründer der Gemeinschaft, Frère *Roger Schutz,* nahm er als Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Die Priesterweihe empfing Thurian durch den Alterzbischof von Neapel, Kardinal *Corrado Ursi.*

Die *Evangelische Kirche in Westberlin* verzeichnete im Jahr 1987 11 483 Kirchenaustritte, das entspricht 1,06 Prozent ihrer Mitglieder. Den Austritten stehen lediglich 1157 Kirchenaufnahmen (Erwachsenentaufen, Wiederaufnahmen und Übertritte) gegenüber. 42,9 Prozent der Ausgetretenen gehörten zur Altersgruppe der 18- bis 30jährigen. Wie aus dem jüngsten statistischen Bericht der Westberliner Kirche weiter hervorgeht, wurden im Jahr 1986 6883 Taufen gespendet, es waren 6810 Konfirmationen und 16 476 evangelische Bestattungen zu verzeichnen. Im sonntäglichen Durchschnitt kamen rund 1,8 Prozent der Berliner Gemeindemitglieder zum Gottesdienst.

Zum neuen Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche der Pfalz wurde von der Synode Oberkirchenrat *Werner Schramm* gewählt. Der 1933 geborene Schramm, der die Nachfolge von Kirchenpräsident *Heinrich Kron* antritt, war Pfarrer und ab 1970 Dekan in Kirchheimbolanden, bevor er 1976 Oberkirchenrat wurde. Er war in der pfälzischen Kirchenleitung Personaldezernent. Die pfälzische Kirche (sie ist geographisch deckungsgleich mit dem Bistum Speyer) ist uniert und zählt etwa 680 000 Mitglieder.

Bei ihrer diesjährigen Tagung (vom 27. April bis zum 4. Mai in Venedig) befaßte sich die *Gemeinsame Arbeitsgruppe von ÖRK und katholischer Kirche* u. a. mit den ökumenischen Implikationen der Konzilsaussage über die „Hierarchie der Wahrheiten". Dazu soll nächstes Jahr ein Dokument fertiggestellt werden. Auf der Tagesordnung stand auch die Beratung über ein Dokument, das zur ökumenischen Bildung ermutigen soll. Die Arbeitsgruppe beschäftigte sich mit der katholischen Beteiligung am Programm „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung" und mit der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Es wurden auch schon Überlegungen für die Erarbeitung eines Berichts der Arbeitsgruppe zur siebten Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra angestellt.

In einem Vortrag in Wien verteidigte Prälat *Johannes Österreicher,* Leiter des Instituts für christlich-jüdische Studien an der Seton Hall University (USA), die katholische Kirche gegen den Vorwurf, diese habe den Nationalsozialismus zu spät oder zu unentschieden bekämpft. Die katholische Kirche habe gegen den Nationalsozialismus gesprochen, „lange bevor andere sprachen", aber niemand habe ihr zugehört. Österreicher, der in jungen Jahren vom Judentum zur katholischen Kirche konvertierte und als katholischer Geistlicher jüdischer Herkunft Österreich 1938 verlassen mußte, wandte sich auch gegen die Unterstellung des „Katholischen" in Adolf Hitler, wie es vor allem der vor Jahren verstorbene (katholische) Schriftsteller und Dramaturg *Friedrich Heer* getan habe. Hitlers Judenhaß sei zugleich Christenhaß gewesen.

An der Universität Granada wurden zwei Theologieprofessoren, beides Jesuiten, von ihren Lehrstühlen abberufen. Es handelt sich um die beiden Dogmatiker *José-Maria Castillo* und *Juan-Antonio Estrada.* Zur Abberufung der beiden sei es auf Betreiben des Erzbischofs von Madrid und gegenwärtigen Vorsitzenden der Spanischen Bischofskonferenz, Kardinal *Angel Suquia Goicoechea,* gekommen. Grund dafür war die Verfechtung einer der lateinamerikanischen Befreiungstheologie nahen „Volkstheologie", als deren Inspirator vor allem Castillo galt. Estrada und Castillo war bereits 1981 einmal die Lehrerlaubnis entzogen worden. Nach Protesten an der Universität konnten sie damals ihre Vorlesungen aber wieder weiterführen.

In der Auseinandersetzung um den Entzug der Lehrerlaubnis für den US-amerikanischen Moraltheologen *Charles Curran* von der Katholischen Universität von Amerika in Washington ist es zu einer Kompromiß-Lösung gekommen. Demnach wird Curran zwar die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen, er behält jedoch weiterhin einen Lehrstuhl innerhalb der Katholischen Universität von Amerika. Somit ist ihm zwar untersagt, im Namen und im Auftrag der Kirche und innerhalb der theologischen Fakultät seiner Universität zu lehren, er gehört aber weiter dem Lehrkörper der Universität an. In einer ersten Stellungnahme zeigte Curran sich zwar enttäuscht über den Entzug der Lehrerlaubnis, jedoch befriedigt über die Möglichkeit, weiterhin an der Katholischen Universität lehren zu können.

In einem Schreiben über das „Profil des Priesters des Jahres 2000 in Zaire" (vgl. den Text in: La documentation catholique, 1.5.88) stellte Kardinal *Joseph Malula,* der Erzbischof von Kinshasa, fest, viele junge Priester verwirklichten in ihrem Leben die guten Tendenzen des Zweiten Vatikanums: Sensibilität für Brüderlichkeit, Präsenz der Kirche in der Welt, Sinn für Dialog und Mitverantwortung, Dienst an der inkulturierten Kirche am Ort. Kardinal Malula geißelte gleichzeitig aber auch *Mißstände und Fehlhaltungen,* die bei vielen jungen Priestern in Zaire anzutreffen seien: Sie seien zu sehr auf Geld und auf die Annehmlichkeiten des Lebens aus (z. B. auf ein eigenes Auto); junge Priester strebten nach möglichst vielen Titeln und hervorgehobenen Aufgaben in der Kirche; sie seien zuviel mit Frauen, Mädchen und Ordensschwestern zusammen, was nicht ohne Gefahren sei.

Beilagenhinweis:
Einem Teil dieser Auflage liegt ein Prospekt des Internationalen Katholischen Missionswerkes, München, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 7 · 42. Jahrgang · Juli 1988

Wenn die Propheten nicht mehr leben dürfen, wird der Priesterdienst tödlich.

Eugen Drewermann

Die große Illusion

Die Zeichen mehren sich. Ein in der katholischen Kirche in jüngerer Zeit nie mehr überwundener, im Grunde auch nicht mehr in Frage gestellter Zentralismus verschärft sich. Fast wöchentlich, um nicht zu sagen täglich, kommen irgendwelche Nachrichten aus den verschiedensten Teilen der Welt, von Mexico bis Manila, von Kinshasa bis Paris, manchmal offen, häufiger hinter vorgehaltener Hand, die zeigen, wie konsequent der Apostolische Stuhl, abgesichert durch ein dichtes Netz sorgfältig abklärender Nuntiaturen, bei *Bischofsernennungen* eine vereinheitlichende Personalpolitik verfolgt. Überdeutlich wird dabei die Tendenz, verbriefte lokale Rechte zu umgehen und die Ernennungen in die alleinige Zuständigkeit der vatikanischen Autoritäten zu stellen oder, wo ohnehin der Apostolische Stuhl allein zuständig ist, die Kandidatenauslese zur fast ausschließlichen Angelegenheit der päpstlichen Nuntien zu machen. Und natürlich hält man dann im Vatikan an der einmal getroffenen Wahl gegen allen örtlichen Widerstand fest, mögen die Argumente, Personen und örtliche Verhältnisse betreffend, die dagegen vorgetragen werden, einleuchtend oder gar zwingend sein oder nicht.

Die Folge übermäßiger Zentralisierung ist in jedem Fall Engführung des kirchlichen Lebens

Indessen sind die Bischofsernennungen nur eine „Schicht" von Handlungen und Vorgängen, in der oder über die die Zügel angezogen werden.

In anderen Bereichen ist die gleiche Tendenz oft weniger auffällig, weil die Vorgänge eine größere Öffentlichkeit nicht betreffen, aber häufig um so eindrücklicher zu registrieren. Die Akribie, mit der sich römische Kongregationen an die „Rekognoszierung" resp. *Überprüfung liturgischer,* von nationalen Bischofskonferenzen erstellter und genehmigter *Texte* machen, grenzt hin und wieder fast schon an Skurrilitäten. Da beschränkt man sich, wie jüngst bei der Prüfung eines Begräbnisritus, den die Bischöfe des angelsächsischen Sprachraums zur Rekognoszierung eingereicht hatten, nicht wie rechtlich vorgesehen auf die Überprüfung, ob ein Text inhaltlich zu vertreten und auf rechte Weise zustande gekommen ist. Man meint in Rom, auch noch die besseren Philologen zu haben, und geht deshalb auch noch sprachlich ins Detail. Oder noch extremer: im Falle eines in einer Indianersprache abgefaßten Ritus begnügt sich die zuständige Kongregation nicht damit, die eingereichte englische Übersetzung gelten zu lassen, sondern stellt noch eigene Sprachforschungen an. Bei der kirchenrechtlich vorgeschriebenen Überprüfung der verschiedenen muttersprachlich verfaßten *Katechismen* geht es nicht minder penibel zu. Alles dauert deshalb lange und wird entsprechend umständlich durchgeführt. Lange Vakanzen – im Falle von Bischofsernennungen – trotz eindimensionaler, gelegentlich auch willkürlich nach sehr persönlichen Kriterien vorgenommener Kandidatensuche – und umständliche Genehmigungswege bei liturgischen und katechetischen Texten werden so zur Regel.

Besonders schwierig sind in jüngster Zeit – auch die theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraums betreffend – die Berufungen von Theologieprofessoren geworden, speziell wenn es sich um *Moraltheologen* handelt, aber beileibe nicht nur in ihrem Fall. Dabei ist nicht immer zu erkennen, was stärker ausgeprägt ist, der Wille, den rechten Glauben und die rechte Lehre zu sichern und keinen Geistlichen oder gar Laien auf einen Lehrstuhl gelangen zu lassen, der nicht die volle Garantie dafür bietet, was im Bereich der Moraltheologie angesichts des „Humanae vitae"-Syndroms sich aber als besonders schwierig zu erweisen scheint. Oder: ob der zentralkirchliche Vorbehalt als solcher, die römische Letztentscheidung an sich den Ausschlag gibt. Schon über die Sinnhaftigkeit einer Bestimmung wie der in der Apostolischen Konstitution „Sapientia christiana" von 1979 ließe sich lange streiten. (Sie sieht für die Berufung auf einen Lehrstuhl an einer theologischen Fakultät oder kirchlichen Hochschule ein

römisches „*Nihil obstat*" vor, bindet also jede Berufung an einen solchen Lehrstuhl an die römische Genehmigung. In der Regel müßte doch wohl eigentlich das Urteil des Ortsbischofs oder problematischenfalls der nationalen theologischen Bischofskommission ausreichen, um nicht nur den Grad sittlicher Eignung, sondern auch das Ausmaß an Rechtgläubigkeit feststellen zu können.) So wirkt das Verlangen römischer Stellen, Konkordate hin oder her, das Nihil obstat bzw. im Fall der bundesrepublikanischen Fakultäten die Zustimmung Roms dazu nicht auf Lebenszeit, sondern bei jedem Wechsel an eine andere theologische Fakultät neu zu erteilen, vollends als zentralistische Kleingeisterei. Sie soll übrigens – so heißt es – sogar schon dazu geführt haben, daß Lehrstuhlinhaber signalisieren, man möchte doch davon absehen, sie auf eine Berufungsliste zu setzen, „weil sonst alles wieder von vorne losgeht". Mindestens für das Fach Moraltheologie scheint solches nicht ganz unplausibel zu sein. Und gelegentlich sollen sich Kurienbeamte sogar ein Urteil darüber zumuten, wer wo „eigentlich" über was zu schreiben hätte.

Natürlich geht es da nicht um Zentralisierung an sich. Man glaubt offenbar, nur so Rechtgläubigkeit schützen und klares Profil wahren zu können. Wie peinlich genau es damit genommen wird, zeigt u. a. die Tatsache, daß der Umstand, einmal Schüler eines bestimmten Lehrers gewesen zu sein, ausreicht, um in den Augen römischer Instanzen als theologischer Lehrer ungeeignet zu sein, auch wenn gegen die Lehre des betreffenden Kandidaten selbst nichts eingewendet wird. Aber ob nun die Sorge um die Rechtgläubigkeit und das katholische Profil die letzte Triebfeder ist oder das In-den-Griff-bekommen-Wollen aller örtlichen Situationen, die Wirkung ist in jedem Fall jeweils die gleiche: eine nach dem II. Vatikanum längere Zeit nicht mehr für möglich gehaltene Engführung des kirchlichen Lebens.

Die Gründe für die sich abzeichnende Entwicklung sind verständlich

Nun kann man auch als katholischer Laie für das meiste Verständnis aufbringen und für vieles gute Gründe oder wenigstens plausible Erklärungen beibringen. Die katholische Kirche ist immer noch im Übergang von einer religiösen „lateinischen" – andere würden sagen europäischen – Einheitskultur in eine nicht nur vom Heilsauftrag und Heilsverständnis der Kirche her proklamierte und beanspruchte, sondern *faktische Weltkirchlichkeit.* In einem solchen Übergang machen sich zentrifugale Kräfte besonders stark bemerkbar, kaum allerdings bei den Bischöfen, mehr im Kirchenvolk. Man bemüht sich um regionale Eigenständigkeit und um neue, aus der örtlichen oder regionalen Situation kommende Denk- und Gestaltungsansätze: um solche, die in der örtlichen Kultur wurzeln, wie in Afrika; um solche, die aus den sozialen Spannungen einer bestimmten wirtschaftlich-politischen Entwicklungsphase kommen, wie im Falle der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und des mit ihr verbundenen kirchlichen Aufbruchs oder die sich – wie in einigen asiatischen Ländern – als Ergebnis der Begegnung mit anderen Religionen verstehen.

Da stellen sich Fragen, wie durch alle *Inkulturationsversuche* hindurch die Wahrheit des Christentums zum Durchbruch kommt und erhalten bleibt. Da entstehen Grauzonen sinnenfälliger Synkretismen, sei es in der Überformung durch andere Religionen, sei es durch die Verwicklung in profane Ideologien. Und niemand sollte so tun, als ob es diese Gefahr auch als Gefahr einer grundsätzlichen Verfehlung des Christlichen nicht gäbe. Keine teilkirchliche Strömung und auch keine Teilkirche ist gerade in einem solchen Übergang ganz dagegen gefeit. Auch die Teilkirchen im *europäisch-atlantischen Raum* sind es nicht; denn hier vollziehen sich – von der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung erzwungen – ebenfalls tiefgreifende Inkulturationsprozesse. Das II. Vatikanum hat die äußeren Verteidigungslinien gegenüber der zeitgenössischen Welt, so wie sie ist, weitgehend zurückgenommen und das kirchliche Leben neuen Begegnungen geöffnet. Aber die Öffnung zur gesamten modernen Geistes- und Kulturwelt, so wie sie seit Beginn der Neuzeit und weitgehend geformt von der Aufklärung geworden ist, macht erst so recht wahrnehmbar, wie fremd sich diese Kultur und katholischer Glaube in den langen Jahrhunderten der Auseinanderentwicklung geworden sind. Und zugleich wird gerade vom nicht geringen – objektiven; aber als solchen nicht mehr reflektierten – christlichen Gehalt der umgebenden Kultur her deutlich, wie schwer es ist, weltoffen zu sein und *zugleich als Glaubende existentiell und gesellschaftlich Profil zu gewinnen.* Kulturkatholische Versuchungen einer Auflösung des Christlichen in eine noch irgendwie – ethisch oder rituell – christlich eingefärbte Bürgerlichkeit hinein sind unter diesen Bedingungen nicht fern.

Auch der *Vorwurf des mangelnden Verständnisses für weltkirchliche Belange bei uns wie anderswo* wird nicht einfach ohne Grund erhoben. Die Tendenz zum Rückzug in die überschaubaren Verhältnisse regionaler Kulturen oder gar in die Beschaulichkeit sich selbst zelebrierender Gemeinden, kirchlicher Gesinnungsgruppen oder auch theologischer Richtungen – sie gibt es. Die zum Beispiel von *Hans Urs von Balthasar* besonders beredt beklagten Lokalismen und Parochialismen – ein in der nachlateinischen Phase des Katholischen sich breitmachendes Kirchturmdenken – sind kein Phantom. Und „Rom" seinerseits hat Anspruch darauf, in seinen Anliegen verstanden zu werden: in seiner Sorge um weltkirchlichen Zusammenhalt, um die Erkennbarkeit nicht nur kirchlichen Lebens, sondern katholischen Glaubens – in seinen kulturell und sozial unterschiedlichen Ausprägungen: der Papst selbst als Inhaber des Petrusamtes und alle, die ihm in der Leitung der Gesamtkirche zuarbeiten. Auch daß von vatikanischen Ämtern aus genau beobachtet wird, was sich in dieser oder jener Weltregion unter jeweiligen außerkirchlichen Einflüssen an katholischer Glaubens- und Lebensart

entwickelt, ist nicht nur legitim, sondern gehört unter heutigen Bedingungen zu einer verantwortlichen Ausübung des Dienstes gesamtkirchlicher Einheit, um den mancher Protestant und Orthodoxe Katholiken im Grunde beneidet. Zudem ist Rom Schutzschild für viele Teilkirchen in der Dritten Welt, wo aufblühende katholische Gemeinschaften und deren Hierarchien leicht in Rivalitätskämpfe mit nationalen politischen Autoritäten geraten und von diesen unterdrückt oder vereinnahmt werden.

Überdies ist angesichts der konkreten Verfaßtheit der katholischen Kirche nur der Papst in der Lage, den unter atheistischen Regimen leidenden katholischen Gemeinschaften ein Minimum an Schutz zu gewähren, auch wenn sich dieser in der Regel nur auf die örtliche Hierarchie beziehen kann und es im Blick auf das Überleben anderer christlicher Gemeinschaften unter gleichen Bedingungen nicht entschieden ist, ob – rein politisch gesprochen – päpstliche Oberhoheit Feinde der Kirche zähmt oder sie in ihrer Aggressivität steigert. Wenn Gorbatschows Religionsminister *Konstantin Chartschew* jüngstens meinte, der Umgang mit den Katholiken in seinem Machtbereich sei aufgrund ihrer „Außenbeziehungen" schwieriger als mit anderen Religionsgemeinschaften, dann war damit die Lage – siehe auch China – wohl zutreffend benannt. Auch ein in enger Verbindung mit den Bischöfen arbeitendes, nicht als episkopales Über-Ich oder gar als päpstlicher Vollzugstrupp sich gerierendes päpstliches Gesandtschaftswesen gibt – nicht nur in (politisch bedingten) Problemländern – Sinn.

Aber hinter manchem Übereifer entwickelt sich eine fatale Strategie

Auch ein gewisser Übereifer läßt sich verstehen. Welche Behörde ist nicht von sich eingenommen! Oder wer hält nicht das, was er tut, besonders wenn er damit eine leitende Funktion auszufüllen hat, für etwas ganz Wichtiges! Frommer Eifer, wenn es solcher ist und sich im Dienste der Kirche aufopfert, verhält sich, selbst wenn es selbstloser Eifer ist – und davon findet sich an der päpstlichen Kurie gewiß mehr als in jeder anderen Behörde der Welt –, nicht anders als jeder andere Eifer, der sich als höhere Verantwortung versteht.
Aber es ist offenbar *nicht nur Übereifer.* Man fühlt sich in kurialen Ämtern offenbar wieder kräftig in der Vorhand. Bischöfe scheinen oft recht kühl empfangen zu werden. Selbst bischöfliche Kanzleien, die über jeden Verdacht mangelnder Achtung vor dem päpstlichen Amt erhaben sind, klagen häufiger und häufiger über rauhe Töne und herablassende Briefe. Es geht auch offenbar nicht mehr um bloß erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber zentrifugalen Kräften und auch nicht mehr um die Wahrung des rechten Glaubens allein. Man stellt sich offenbar vor, es lasse sich ohne viel Rücksicht auf die regionalen und lokalen Verhältnisse über Verwaltungsentscheidungen und im Befehlston alles in Griff bekommen. Oder man meint, um der Einheit der Kirche und der Echtheit des Glaubens willen verpflichtet zu sein, den päpstlichen Primat so auszulegen, daß die Kirche möglichst ohne Kollegialentscheidungen auszukommen hat. Man ist offenbar der Ansicht, Kriterien kooperativer Vernunft im Zusammenwirken zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk und selbst innerhalb des Kollegiums der Bischöfe hätten vor päpstlicher und kurialer Alleinzuständigkeit schlicht zurückzutreten. Man erkennt diese zentralistischen Strategien nicht zuletzt daran, wie vorsichtig bei der Anwendung des *Subsidiaritätsprinzips* auf die Kirche umgegangen wird; wie man alle substantiellen Hinweise darauf gleich wieder fallen läßt wie eine heiße Kartoffel oder, was dasselbe ist, sie in irgendwelche Studienprojekte abschiebt.

Dieselbe Strategie wird noch einprägsamer im Versuch, *die Stellung der Bischofskonferenzen* mit theologischen Argumenten zu erschüttern oder in ihrem Tätigkeitsradius einzuschränken (vgl. HK, Mai 1988, 245–248). Das Bischofsdekret des Konzils bezeichnet diese noch als „Zusammenschlüsse", in denen „die Bischöfe eines bestimmten Landes oder Gebietes ihren Hirtendienst gemeinsam ausüben, um das höhere Gut, das die Kirche den Menschen bietet, zu fördern, besonders durch Formen und Methoden des Apostolats, die auf die gegebenen Zeitumstände in geeigneter Weise abgestimmt sind". Und eigentlich sollte es selbstverständlich sein, daß Bischöfe desselben Landes, desselben Sprach- oder Kulturraumes eng zusammenarbeiten und dafür auch die nötigen Beschlüsse fassen können müssen. Und selbstverständlich sollte es auch sein, daß sie, um diese vorbereiten und durchführen und gemeinsam öffentlich sprechen zu können, Geschäftsstellen brauchen. Jetzt soll Kirchenleitung aber offensichtlich und hauptsächlich wieder nur auf dem päpstlichen Primat und auf dem Einzelbischof *allein* aufruhen.

Das in seine Ursprünge auf die Bischofssynode von 1985 zurückgehende, vor einiger Zeit den Bischöfen zugesandte römische Papier über Rolle und Funktion der Bischofskonferenzen und deren theologischen Status (jetzt veröffentlicht in der US-amerikanischen Dokumentationsserie „Origins", 1988 Nr. 46) und manche deutliche Anmerkungen römischer Dikasterienleiter schon seit längerer Zeit weisen eindeutig in diese Richtung.
Sicher gibt es auch die *Gefahr bürokratischer Selbstaufblähung* durch Sekretariate nationaler und regionaler Bischofskonferenzen und eine Neigung zur Bevormundung des Einzelbischofs durch solche Stellen. Beispiel dafür sind aus fast jedem europäischen Land und auch von außerhalb Europas zu hören. Aber aus der Sicht der päpstlichen Kurie reichen offenbar pragmatische Argumente zur Eingrenzung oder Reduzierung solcher Bürokratien nicht aus. Es wird vielmehr eine Menge ausgeklügelter theologischer Argumente ins Feld geführt, um zu zeigen, wie gering zwischen der Primatsstellung des Papstes und den Rechten des Einzelbischofs das „theologische" Gewicht von bischöflichen Kollegialorganen zu veranschlagen ist. So erscheint der Verdacht nicht unbegründet, daß es den-

jenigen, die die Bischofskonferenzen klein halten wollen, gar nicht um das bischöfliche Amt und die Wahrung der Fülle ortskirchlicher Verantwortlichkeit des Einzelbischofs geht – sonst würden auch Nuntien zurückhaltender agieren –, sondern um die *Zurückdrängung der Bischofskonferenzen,* damit Bischöfe und Diözesen um so leichter unter kuriale Obhut genommen werden können.

Zudem wären, selbst wenn es generell Gründe für den Abbau nationaler oder regionaler kirchlicher Bürokratien gäbe, auch da die großen Unterschiede zu beachten. Große Diözesen, wie sie für den deutschen Sprachraum typisch sind, mögen zum Erbringen der für die Ausübung des bischöflichen Amtes unter heutigen Bedingungen nötigen Sachleistungen gemeinsamer Organe (Sekretariate, Kommissionen, die den Bischöfen zuarbeiten) nicht so sehr bedürfen wie Bischöfe in der asiatischen oder afrikanischen Diaspora, in Diözesen mit kleiner Gläubigen- und Priesterzahl. Aber schon in Italien oder Spanien und selbst in Frankreich stellen sich die Dinge anders dar als in der Bundesrepublik, in Österreich oder in der Schweiz. Und ein wenig Zwang zu gemeinsamer Urteilsfindung schadet angesichts weitgehend gleicher Probleme auch in der Leitung großer Diözesen nicht.

Im Grunde geht es um zwei verschiedene, bisher unversöhnte Vorstellungen von Katholizität

Doch auch die neuerliche Einschätzung der Bischofskonferenzen ist nur ein Beispiel von mehreren, von denen sich das eine zum anderen fügt und die in der Gesamtheit den Eindruck erwecken, als könne Kirche in den Augen römischer Autoritäten so recht nur gedeihen, wenn *Rom allein* und möglichst *für alle einheitliche Maßstäbe* setzt. Indessen verschreibt sich Kirche damit einer „Strategie", die gesamtkirchlich kontraproduktiv ist und sich weltkirchlich sehr bald als von Grund auf illusionär erweisen wird: auf Kosten ihrer inneren Lebendigkeit und ihrer missionarischen Ausstrahlung.

Kirche ist nun einmal, nicht nur wie Kardinal König jüngst in einem „Furche"-Beitrag in nuancierter Kritik und im Blick auf die Diskussion vor dem Papstbesuch in Österreich anmerkte, kein „multinationales Unternehmen mit vielen (örtlichen) Filialen", sondern sie ist überhaupt keine irgendwie geartete Glaubensgesellschaft, die sich verwalten ließe. Glaube läßt sich überhaupt nicht verwalten, letztlich auch nicht bewahren, sondern als personales und gemeinschaftliches Geschehen nur bezeugen und verkünden. Und Kirche ist in ihrer Geheimnisstruktur verstanden nichts anderes, aber auch als nichts Geringeres als der institutionelle und sakramentale Widerschein der geschichtlich offenbarten Anwesenheit Gottes in den Strukturen dieser Welt.

Damit von dieser Anwesenheit unter unseren Lebensbedingungen etwas spürbar werden kann, braucht Glaube, auch wenn er stets institutioneller Klärung und Vermittlung bedarf, damit er Leben werden kann, nicht nur einen ausreichenden, kulturell jeweils verschieden geprägten Entfaltungsraum. Er braucht, damit er sich entfalten kann, auch ein ausreichendes Freiheitsniveau innerhalb der sakramentalen Institution Kirche. Damit ist es aber unter zentralistischen Bedingungen nie weit her gewesen. Und die Gleichzeitigkeit zentralistischer Disziplinierung und doktrinärer Verengung zeigt jetzt schon, was die Folgen sein werden: bei uns in Europa eine weitere Erosion nicht mehr nur von intellektuell geprägten Schichten und solchen, die sich glaubensmäßig von der Kirche entfernt haben, sondern auch von solchen, denen in der Kirche einfach der Atem ausgeht. Die Folge wird sein: die Kirche wird schrumpfen nicht auf die Loyalen und mit der Kirche Fühlenden, sondern auf die fraglos Papstfrommen. Und in vielen Ländern der Dritten Welt werden die Einbrüche synkretistischer Sekten in den katholischen Bereich um so stärker sein, je uniformer die Kirche sich gibt.

Natürlich erleichtern *die heutigen Kommunikations- und Verwaltungstechniken* nicht nur zentrale Steuerung, sondern machen vordergründig ein zentralistisches Kirchenregiment auch plausibler. Es geht ja „technisch" problemloser denn je. Unsere gegenwärtige Welt ist nun einmal so konstruiert, daß für manchen Bischof in Asien oder Afrika der Verkehr mit Rom einfacher ist als mit dem Episkopat des Nachbarlandes – manchmal sogar leichter als mit dem Bischof der Nachbardiözese. Da überdies gerade im Falle von Teilkirchen der Dritten Welt finanzielle Abhängigkeiten besonderer Art hinzukommen, läßt sich über die Personalpolitik und über andere Wege zentralistische Reglementierung wenigstens im Prinzip unvergleichlich leichter bewerkstelligen als eine auf Wachsenlassen angelegte weltkirchliche Ausdifferenzierung des Katholischen mit regionaler Inkulturation. Und Entwicklungen, in denen sich Christentum verfehlen kann, oder häresieverdächtige Theologien gibt es unter den verschiedensten Gestalten natürlich auch immer wieder. Da liegt es nahe, auf Einheitlichkeit zu setzen oder mindestens Pluriformität durch zentrale Steuerung in überschaubaren Grenzen zu halten, auch wenn dann unterm Strich administrativ verordnete Uniformität herauskommt. Aber Eigenständigkeit von Teilkirchen und Respekt vor Bischöfen und dem rechten Volkssinn für den rechten Glauben einmal beiseite, es fällt schwer zu glauben, daß das päpstliche Rom angesichts seiner weltkirchlichen Zusammensetzung wirklich glaubt, eine Weltkirche vornehmlich auf dem Verwaltungs- und Disziplinierungswege zusammenhalten zu können, nur weil sich kommunikationstechnisch die Möglichkeiten dafür bieten. Und schon gar nicht ist vorstellbar, daß das päpstliche Rom meint, auf diese Weise ökumenisch voranzukommen und den anderen Kirchen wirklich schwesterlich begegnen zu können.

Im Grunde genommen geht es um zwei Verständnisse, Konzepte, Ausprägungen des Katholischen. Das eine Verständnis ist papstzentriert; der Papst und die Kurie sind die Spitze einer Pyramide, die in Struktur und Gesetzmäßigkeiten ganz von oben her geformt wird. Das andere denkt von den Teilkirchen und vom kirchlichen

Leben vor Ort her und versteht Weltkirche als Gemeinschaft von Teilkirchen, für die das Amt des Papstes nicht Stifter und im eigentlichen Sinn auch nicht Fundament, sondern *garantierendes Zeichen* gesamtkirchlicher Kommuniongemeinschaft ist.
Diese beiden Sichtweisen sind seit dem I. Vatikanum theologisch nie mehr zu einem produktiven Ausgleich gekommen. Auch im II. Vatikanum nicht. Und in der Praxis der Kirche setzt sich, vorgezeichnet schon im vergangenen Pontifikat und vor allem vom Codex von 1983 und im gegenwärtigen Pontifikat auch atmosphärisch gefördert, das erstere Modell wieder sehr einseitig durch.

Dem Subsidiaritätsprinzip könnte von den Teilkirchen her Geltung verschafft werden

Wenn der vom II. Vatikanum ausgehende, teilweise durch kulturelle Verschiebungen weltweiten Ausmaßes erzwungene Ansatz zu einer pluriformeren Weltkirchlichkeit als Gegengewicht zu einer einseitig vom Papsttum geprägten Katholizität dennoch wirksam werden und sich auf Dauer durchsetzen soll, wird dies deshalb *nicht ohne grundlegende Veränderungen in der Primatsausübung* gehen.
Der pragmatische Weg über die Sozialstrukturen der Kirche und die Veränderung im Katholischen tief eingewurzelter Verhaltensweisen dürfte dabei weiterführen als eine neue theologische Diskussion über Reichweite und Grenzen päpstlicher Suprematie über die Gesamtkirche. In der Sache gilt es, dem *Subsidiaritätsprinzip als Kompetenzenregulativ* auch kirchlich Geltung zu verschaffen. Dies kann ganz ohne theologische Verkleisterung geschehen, weil für die Kirche, soweit sie gesellschaftliches Gebilde ist, die gleichen gesellschaftlichen Strukturierungsgesetze gelten wie für andere gesellschaftliche Gebilde auch. Die Tatsache, daß der Primat der Kirche eingestiftet ist, dispensiert den Primatsinhaber nicht davon, sich an *allgemeine Regeln der Kompetenzausübung* zu halten.

Die Verwirklichung von mehr Subsidiarität in der Kirche ist allerdings weder von oben zu erwarten noch vom grünen Tisch her zu bewerkstelligen, sondern beispielsweise durch eine Affektionsstärkung der Zusammenarbeit in den Teilkirchen und zwischen benachbarten Teilkirchen, durch Initiative aus den Teilkirchen selbst. Regelmäßige Beratungen auf allen Ebenen, unter Bischöfen, unter kirchlichen Einrichtungen und zwischen Laiengremien, zwischen Teilkirchen, die demselben Kulturkreis angehören, sind ein möglicher Weg dahin. Nicht zufällig sperrt man sich in Rom, ob es Europa, Amerika oder Schwarzafrika betrifft, gegen alles, was nach Regionalkonzilien oder auch nur nach eigenständigem Zusammenwirken auf kontinentaler Ebene aussieht. Kirche aber wird sich als Weltkirche nur behaupten und in den regionalen Kulturen verwurzeln können, wenn sie sich stärker nach Kulturkreisen und Kontinenten ausprägt. Sie muß in Afrika eine afrikanische, in Europa eine europäische, in Asien eine asiatische Kirche sein. Und sie muß antworten können auf Herausforderungen, wie sie sich vor Ort stellen. Dies sind nicht unbedingt diejenigen, die in zentralkirchlichen Veraltungsstellen im Blick sind. Um wenigstens auf diesem Weg ein Stück voranzukommen, sind deshalb tiefgreifende Veränderungen weithin als selbstverständlich angesehener Verhaltensweisen notwendig. *Gehorsam* z. B. ist ein kostbares katholisches Gut, wenn er des rechten Dienstes an der rechten Sache wegen praktiziert wird. Wo Gehorsam zum reinen Autoritätsgehorsam wird – man gehorcht, weil es so angeordnet ist –, löst er wie von selbst die bekannten obrigkeitlichen Mechanismen aus: Eine Entscheidung ist gefallen, ziemlich willkürlich jenseits jeder Konsultation mit Betroffenen oder auch am geltenden Recht vorbei; man protestiert zwar, aber letztlich beugt sich jeder, bei Bischofsernennungen z. B. die übergangenen Domkapitel und der Ernannte ohnehin; so entstehen vollendete Tatsachen; der Protest verebbt mit der Zeit; die Vereinheitlichungstendenz oder der alleinige Wille Roms oder auch eines einzelnen Bischofs setzt sich durch, und so das nächste und übernächste Mal wieder.

Auch Aufmüpfigkeit kann einmal Fühlen mit der Kirche sein

Indessen bliebe vom theologischen Wesen der Kirche her *viel Spielraum für weltkirchliche Ausdifferenzierung* und mehr örtliches und regionales Profil und auch für mehr Mitwirkungsmöglichkeiten im Kirchenvolk bei kirchenleitenden Entscheidungen. Die Primatslehre macht z. B. keine einzige Bischofsernennung durch den Papst verpflichtend. Das Kirchenrecht tut es – in der lateinischen Kirche. Bei den Patriarchen der katholischen Ostkirchen heißt es noch heute: der Papst hat die kirchliche Gemeinschaft gewährt am so und so vielten Tag des soundsovielten Jahres. Das Ostkirchenbeispiel mag nicht immer das praktikabelste sein. Und auch die Gewährung der kirchlichen Gemeinschaft statt der Ernennung kann zentralistisch unterlaufen und zur bloßen Formel werden. Aber noch die Formel zeigt, wieviel Spielraum vom recht ausgelegten Glauben her besteht.
Ein wenig mehr Selbstbewußtsein, frei von Servilität, aber auch frei von jedem folgenlosen Geklage in den verschiedenen Rängen der kirchlichen Szenerie könnten bei den Verantwortlichen auch an höchster Stelle einigen Eindruck machen. Daß selbst eine Haltung wie jetzt die des Kardinals Bernardin in Chicago, es bleibe bei der Zulassung von Ministrantinnen in seiner Diözese, weil er als Bischof den Eifer der Mädchen nicht bremsen wolle und nicht einzusehen sei, warum Frauen zwar die Lesung vortragen, aber nicht ministrieren dürften, als auffällige Ausnahme im Verhalten eines Ortsbischofs registriert wird, sagt viel aus über das Ausmaß von durch vorauseilenden Gehorsam erleichterter Gleichförmigkeit. Ein wenig kirchliche Zivilcourage, von Aufmüpfigkeit erst gar nicht zu reden, kann durchaus auch einmal die rechte Art des Fühlens mit der Kirche sein – für katholische Laien und gelegentlich sogar für Bischöfe. *David Seeber*

Auffälligkeiten

Die jüngsten Kardinalsernennungen

Kardinalsernennungen pflegen hohe Aufmerksamkeit zu erregen. Die Würde, die vom päpstlichen Amt auf sie ausstrahlt, macht Eindruck weit über die katholische Kirche hinaus. Konsistorien gelten deshalb als wichtige, gar einschneidende kirchenpolitische Ereignisse. Nicht immer zu Recht. Denn für sich genommen kann das Kardinalat auch reine Ehrenstellung sein. Gewiß wählen die Kardinäle unabhängig von ihrer individuellen Stellung den Papst. Aber nicht jeder, der ins Kardinalskollegium berufen wird, erlebt ein Konklave. Und die über Achtzigjährigen sind seit dem Motuproprio „Ingravescentem aetatem" Pauls VI. vom November 1970 (vgl. HK, Januar 1971, S. 5) ohnehin auch vom Recht, den Papst zu wählen, ausgeschlossen. Dieser Ausschluß trifft jetzt *Hans Urs von Balthasar* (wie beim letzten Konsistorium *Henri de Lubac*) bereits bei der Ernennung. Einige andere im Konsistorium vom 28. Juni ins Kardinalskollegium Berufene kommen ihrerseits an dieses Alter schon recht nahe heran, so auch der bald 78jährige Bischof von Essen, *Franz Hengsbach,* oder noch näher der seit 1986 im Ruhestand lebende langjährige vatikanische Protokollchef *Jacques Martin,* der bereits Ende August sein 80. Lebensjahr vollendet.

Bedeutsam im Sinne von *Führungsverantwortung in der Gesamtkirche* wird die Kardinalswürde erst in Verbindung mit einem bedeutenden Bischofssitz oder der Leitung einer päpstlichen Kongregation. Anders wäre dies, würde das Kardinalskollegium neben oder über der Bischofssynode zum eigentlichen „Senat" des Papstes. Ansätze dazu schien es im gegenwärtigen Pontifikat zeitweise zu geben. Geworden ist daraus nichts – allerdings auch nichts aus einer Stärkung der Bischofssynode. Und gerade das Konsistorium vom 28. Juni bestätigt, daß es bei der Mischung aus Persönlichkeiten mit hohen Leitungsfunktionen, päpstlichen Hulderweisen und Ernennungen ehrenhalber bleibt.

Einige Ernennungen kamen unvermutet: nicht ganz die des Bischofs von Essen, wohl aber z. B. die des Bischofs von Port Louis, der einzigen Diözese auf der Insel Mauritius. Die Ernennung hat fast den Geruch des Exotischen an sich. Der Ernannte, *Jean Margéot,* gilt allerdings als ein Bischof ganz nach dem Herzen des Papstes. Er ist stark engagiert in den sozialen Problemen der Insel und als erfolgreicher Förderer der „natürlichen" Familienplanung (NFP) bekannt. Im Falle von Kamerun, das wie Mosambik zum erstenmal einen Kardinal erhält, fällt auf, daß nicht der weltkirchlich bekannte, langjährige Oberhirte der Erzdiözese Yaounde (mit ca. einer Million Katholiken), sondern der Bischof der bevölkerungsarmen Diözese Garoua (mit nur ca. 40 000 Katholiken) Kardinal geworden ist. Der Ernannte *Christian Wjyghan Tumi* – er ist mit 57 Jahren jüngster unter den Neuernannten – ist allerdings zur Zeit Vorsitzender der Bischofskonferenz seines Landes.

Auch einige *Nichternennungen* fallen auf. Kein einziger residierender französischer Bischof befindet sich unter den neuen Kardinälen. Weder Bordeaux noch Toulouse, noch Rouen – alles traditionellerweise Kardinalssitze – wurden bedacht. Gegenwärtig werden nur zwei französische Diözesen von einem Kardinal geleitet: Lyon, Sitz des „Primas von Gallien", und Paris. Aus bundesrepublikanischer Sicht fällt auf, daß die Neubesetzung Kölns nicht abgewartet und daß gleichzeitig der Konferenzvorsitzende nicht berufen wurde, sondern man dafür auf Essen, das jüngste Bistum der Bundesrepublik mit dem derzeit ältesten deutschen Diözesanbischof, auswich.

Einige Ernennungen werden beträchtlichen Einfluß haben auf die Episkopate ihrer Länder, z. B. die Berufung der beiden Brasilianer, des Erzbischofs von Brasilia und des Erzbischof von São Salvador da Bahia, des Dominikaners *Lucas Moreira Neves,* eines erfahrenen Kurienmannes, der erst 1987 von Rom – dort war er zuletzt Sekretär der Bischofskongregation und damit einer der Hauptverantwortlichen für Bischofsernennungen – nach Salvador da Bahia, dem historischen Primatssitz Brasiliens, berufen wurde. Zwei weitere Ernennungen haben mit Gewißheit politisches Gewicht: das gilt für den neuen litauischen Kardinal, *Vincentas Sladkevičius* (68), des lange verfolgten und amtsbehinderten Apostolischen Administrators von Kaišiadorys, der, obwohl bereits seit 1957 Bischof, sein jetziges Amt erst seit 1982 ausüben darf. Und – politisch – im Blick auf die volle Eingliederung in die Volksrepublik China im Jahre 1999 die Verleihung der Kardinalswürde an den Bischof der Diözese Hongkong, *Wu Cheng-chung.* Kardinal Wu Cheng-chung (63) ist Festlandchinese; er hat gute Kontakte auch zu Peking.

Was die Berufung der beiden wichtigsten Männer im Staatssekretariat resp. im Rat für öffentliche Angelegenheiten der Kirche, der Erzbischöfe *Eduardo Martinez Somalo* und *Achille Silvestrini,* bedeutet, wird man erst abschätzen können, wenn die Neuernannten ihre neuen leitenden Ämter zugewiesen bekommen. Die rasche Regelung ihrer Nachfolge durch den bisherigen Nuntius in den Niederlanden, den Australier *Edward Cassidy,* und den bisherigen Nuntius in Chile, *Angelo Sodano,* läßt noch keine präzisen Schlüsse zu. Es gibt Auffälligkeiten bei den Neuernennungen und rund um das Konsistorium vom 28. Juni, aber aus ihnen eine Gesamtlinie herausfiltern zu wollen, in die sich die Einzelernennungen einfügen, wäre Kaffeesatzleserei. *se*

Signal

Das Treffen Casaroli – Gorbatschow

Die Begegnung zwischen Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* und dem sowjetischen Generalsekretär *Michail Gorbatschow* am 13. Juni im Kreml war zweifellos weit weniger spektakulär, als es ein Papstbesuch in

der Sowjetunion aus Anlaß der Tausendjahrfeier der Taufe der Rus (vgl. ds. Heft, S. 320) gewesen wäre. Aber das anderthalbstündige Gespräch zwischen dem Chef der vatikanischen Diplomatie und dem Führer der KPdSU bedeutet ein nicht zu unterschätzendes Signal auf einem Weg, der weit schwieriger zu begehen ist, als manche vorschnellen Spekulationen über eine Reise Johannes Pauls II. in die Sowjetunion vermuten ließen: Es soll in Zukunft, so das wichtigste Ergebnis des Gesprächs, *regelmäßig und direkte Kontakte* zwischen dem Heiligen Stuhl und der Sowjetunion geben.

Welcher Art diese Kontakte sein werden und auf welcher Ebene sie sich abspielen, bleibt zunächst abzuwarten. Auf ein zu bewältigendes Grundproblem wies Kardinal Casaroli selber nach der Begegnung mit Gorbatschow hin: Im Unterschied zu den anderen sozialistischen Ländern gebe es in der Sowjetunion keine Tradition der Beziehungen zum Heiligen Stuhl; man habe dort bislang keine Erfahrung darin, Fragen der religiösen Gemeinschaften mit einer Autorität außerhalb des eigenen Landes zu behandeln. Der sowjetische Generalsekretär machte seinerseits bei dem Gespräch im Kreml deutlich, daß als Bedingung für normale Beziehungen mit Rom der „Glaube des sowjetischen Volkes an den Sozialismus" respektiert werden müsse und daß die in der sowjetischen Verfassung verankerte Religionsfreiheit eine *innere Angelegenheit der Sowjetunion* sei; eine Einmischung von außen, auch von kirchlicher Seite, müsse unterbleiben.

Die Katholiken in der Sowjetunion, für deren Rechte sich Kardinal Casaroli wie auch die anderen katholischen Gäste bei den Millenniumsfeierlichkeiten aussprachen, stellen die staatliche Religionspolitik vor besondere Probleme. Schließlich überlagern sich hier (vor allem bei den Katholiken in den baltischen Republiken) religiöse und nationale Aspekte und kommen (wie bei der ukrainischen Untergrundkirche) Interessen der Russischen Orthodoxen Kirche ins Spiel, an deren patriotischer Hilfestellung Staat und Partei einiges gelegen ist. Vatikanischen Bemühungen um die Katholiken in der UdSSR sind schon von daher enge Grenzen gezogen, auch wenn Kardinal Casaroli nach dem Treffen mit Gorbatschow äußerte, er glaube, daß die Sowjetführung jetzt besser verstehe, daß die sowjetischen Katholiken in Rom geistige Führung suchten.

Ein entscheidender Einschnitt auch für die Lage der Katholiken in der Sowjetunion wird die Verabschiedung des derzeit vorbereiteten neuen „Gesetzes über die Gewissensfreiheit" sein. Diese neue rechtliche Grundlage für die Religionsgemeinschaften in der UdSSR, auf die die Russische Orthodoxe Kirche so große Hoffnungen setzt, wird sich auch für die katholische Minderheit auswirken und könnte den Dialog zwischen der Sowjetführung und dem Heiligen Stuhl positiv beeinflussen. Von einiger Bedeutung dürften verbesserte Kontakte zwischen Kreml und Vatikan auch für die Staat-Kirche-Beziehungen in den anderen sozialistischen Ländern sein. Aber vieles ist hier natürlich noch Zukunftsmusik. Letztlich hängt alles davon ab, wie sich der Umgestaltungskurs Gorbatschows weiterentwickelt.

ru

Pflichtfach

Streit um den Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen

Bei den gegenwärtigen Auseinandersetzungen zwischen den Kirchen und der Landesregierung in NRW um den Religionsunterricht an staatlichen Schulen geht es um den Eindruck der Kirchen, das Land komme seiner Pflicht zur Gewährleistung des von der Verfassung garantierten Instituts Religionsunterricht nicht in ausreichender Weise nach. Vorrangige Sorge der NRW-Kirchen ist der weiter andauernde und zum Teil überdurchschnittliche Ausfall des Religionsunterrichts – wobei Nordrhein-Westfalen in dieser Hinsicht unter den Bundesländern durchaus keinen Einzelfall darstellt. Bereits Ende des letzten Jahres hatten sich die katholischen Bischöfe und die Präsides der Landeskirchen von NRW an Ministerpräsident *Johannes Rau* gewandt. Nach Angaben aus dem Kultusministerium belief sich der Ausfall im vergangenen Schuljahr auf 11,2 Prozent im Fach katholische und auf 15,1 Prozent im Fach evangelische Religionslehre. Ein solcher Durchschnittswert besagt allerdings noch nicht viel: Besonders groß ist der Fehlbetrag bei *berufsbildenden Schulen:* 49,8 Prozent beim katholischen und 48,8 Prozent beim evangelischen Religionsunterricht. In den verschiedenen Schultypen ist der Ausfall im Fach evangelische Religionslehre durchwegs größer als auf der katholischen Seite.

Zu einer Verschärfung des Problems kam es, als Bestrebungen der SPD-Mehrheitsfraktion im Düsseldorfer Landtag bekannt wurden, die Zahl der Pflichtbindungen von Schulfächern in der gymnasialen Oberstufe um ein weiteres Fach, nämlich Sozialwissenschaften, zu erhöhen. Gegenüber dem Zustand der reformierten Oberstufe Anfang der 70er Jahre hat auch in Nordrhein-Westfalen die Zahl der Fächer mit Pflichtbindung zugenommen. Durch die Verringerung der Zahl der Wahlfächer, d. h. durch die Tatsache, daß das Zeitbudget der Schüler immer stärker bereits von Pflichtkursen ausgefüllt wird – so befürchten die Kirchen –, könnten immer mehr Schüler geneigt sein, sich die zeitliche Belastung durch den Religionsunterricht dadurch zu ersparen, daß sie sich vom Pflichtfach Religionslehre – die Gründe müssen sie nicht näher qualifizieren – abmelden. Schon heute beträgt in der Oberstufe der Gymnasien der Anteil derjenigen katholischen Schüler, die sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben bzw. an ihm nicht teilnehmen, fast 50 Prozent (in NRW gibt es kein Alternativfach „Ethik" wie in anderen Bundesländern).

Als Sprecher der nordrhein-westfälischen Bischöfe hatte der Paderborner Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* bereits im Januar in einem Brief an Ministerpräsident Rau auf dieses Problem aufmerksam gemacht. Nach einer unbefriedigenden Antwort aus

Düsseldorf tat er es erneut im April. In seinem zweiten Brief kritisierte Degenhardt, daß aus „ideologischen Erziehungszielen" der Religionsunterricht an den Schulen verdrängt werden solle. In der nordrhein-westfälischen SPD gebe es Kräfte, „die die absolute Mehrheit dazu gebrauchen wollen, Kirche und Religion soweit wie möglich aus dem öffentlichen Leben hinauszudrängen".
Die Öffentlichkeit erfuhr – durch wen auch immer – von diesem Brief erst sechs Wochen, nachdem er abgeschickt worden war – aber immerhin noch so rechtzeitig, daß die Verabschiedung einer Verordnung, durch die auch die erhöhte Zahl an Pflichtbindungen in der gymnasialen Oberstufe festgeschrieben werden sollte, durch den zuständigen Ausschuß des Landtages von der Landesregierung auf Grund der einsetzenden Proteste aufgeschoben wurde. Beratungen, an denen auch die evangelische Kirche beteiligt war, auf verschiedenen Ebenen ergaben bislang keine Lösung. Der Bischof von Münster, *Reinhard Lettmann,* drohte seinerseits mit einer Verfassungsklage.

Die Kirchen können nicht zusehen, wie sich die Lage des Religionsunterrichts unmerklich zu ihren Ungunsten verändert. Der Verfassungsrang des Fachs kann möglicherweise ein Gesichertsein suggerieren, das es schon im konkreten Schulalltag so nicht gibt. Kleine Eingriffe können bereits verheerende Wirkungen haben: und sei es nur etwa die Verlegung des Religionsunterrichts auf Randstunden innerhalb des Stundenplans. Gerade weil der juristische Kampf in dieser Frage das nötige Vertrauensverhältnis zwischen Kirchen und Kultusbürokratie aber nicht herstellen kann, waren die Kirchen bislang auch relativ zurückhaltend mit Protesten gegenüber dem Ausfall an Religionsunterricht und dem Mangel an Religionslehrern.

Kirchen und Landesregierung von NRW sind inzwischen übereingekommen, daß nach der Sommerpause eine einvernehmliche Lösung gesucht werden soll. Insofern besteht kein Anlaß, irgendwelche Kirchenkampfszenarien zu beschwören. Schon die Person des NRW-Ministerpräsidenten läßt vermuten, daß eine für die Kirchen annehmbare Lösung nicht unmöglich sein wird. Zugleich werden die Kirchen jedoch in Zukunft nicht umhin kommen, verstärkt Anstrengungen zu unternehmen, die Existenz des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Verbindung mit den schulischen Erziehungs- und Bildungszielen immer wieder zu begründen, um ihn so in einer sich weiterhin weltanschaulich pluralisierenden Gesellschaft plausibel zu erhalten. *nt*

Wunderlich

Eine Propagandaschrift zur Abschaffung des § 218

Anfang Mai wurde in der „Süddeutschen Zeitung" unter der Rubrik „Forschung – Wissenschaft – Technik" über eine „wissenschaftliche Studie" über die Hintergründe der Einstellungen zum Schwangerschaftsabbruch berichtet. Die Quintessenz des Berichtes lautete: Die Studie komme zu dem Ergebnis bzw. zur „Erkenntnis", daß nicht so sehr die stets angeführte moralische Begründung, sondern die persönliche Lebensgeschichte ausschlaggebend für das Verhalten im Meinungskampf um den Schwangerschaftsabbruch sei. Genauer: Es gebe einen Zusammenhang zwischen dem Nein zur Abtreibung und der Wahrscheinlichkeit, selbst abgetrieben worden zu sein, wenn das seinerzeit ohne weiteres möglich gewesen wäre. Wer eine vom Gesetz erlaubte Abtreibung auf keinen Fall zulassen will, war demnach meist selbst ein unerwünschtes Kind.

Das Staunen darüber, was „Wissenschaft", besonders wenn es um Motivforschung geht, alles hervorzubringen vermag, machte Appetit auf die Lektüre der „Studie" selbst. Die Lektüre des erst im Mai erschienenen Bändchens (*Gerhard Amendt,* Die bestrafte Abtreibung. Argumente zum Tötungsvorwurf, Ikaru-Verlag, Bremen 1988) brachte aber recht bald zum Vorschein, daß es sich bei der Veröffentlichung weder um eine Studie noch um ein sonst irgendwie wissenschaftlich fundiertes Werk, sondern um eine mit Aufklärungsimpetus geschriebene Propagandaschrift des psychiatrisch-psychoanalytisch ausgebildeten Sozialpädagogen *Gerhard Amendt* (Universität Bremen), des Gründers von Pro Familia Bremen, handelt.

Amendt will damit offenbar unter Wiederholung und Präzisierung der speziell von der Bremer Ausgabe des bekannten Beratungsunternehmens her bekannten Argumente einen mit Motivforschung angereicherten Beitrag zur Diskussion über das gegenwärtig in der Diskussion befindliche Beratungsgesetz zum § 218 leisten. Indem er die gegensätzlichen Positionen in der Debatte als „verzweifelte Versuche von Erwachsenen (darstellt), mit den eigenen Phantasien wie Erinnerungen an die Erfahrungen der eigenen Unerwünschtheit fertig zu werden", hofft er, durch Verdeutlichung der wahren Motive die Auseinandersetzung um die Abtreibung zu einem „Kampf um eine bessere Welt für die Kinder" weiterentwickeln zu können.

Die Bloßlegung von Motiven erfolgt – unter Einschluß pathologischer Mütterängste auch bei den abtreibungswilligen Frauen – auf allerdings nur sehr ungefähre Weise. Und sie ist eigentlich auch nicht der Hauptpunkt von Amendts Veröffentlichung. Dieser ist vielmehr die Überwindung des „Tötungsmythos". Denn dieser bestimme in der Hauptsache die Auseinandersetzung um den § 218. Er liefere allen Abtreibungsgegnern, von der katholischen Kirche über die deutsche Ärzteschaft bis zum Bundesverfassungsgericht, die abtreibungsfeindlichen Positionen. In so ausgeprägter Form allerdings sei er nur in der Bundesrepublik „zur staatlich verkündeten Doktrin (geworden)" – als ob die Auseinandersetzung um die Tötung ungeborenen menschlichen Lebens zumindest in fast allen europäischen Ländern seit gut zwanzig Jahren nicht mit fast identischen Argumenten geführt würde. Die katholische Kirche hat es Amendt dabei besonders angetan. Ihre Gegnerschaft zur Abtreibung erklärt er schlicht mit der Sexualfeindlichkeit

des zölibatären Klerus, die keine andere Wahl lasse, als die Frau dem Gebärzwang auszuliefern.
Die Argumentation in der Sache (Abschaffung des Tötungsmythos) verläuft dann ungefähr so: Voraussetzung einer glücklichen Existenz ist das Erwünschtsein in Schwangerschaft und Geburt. Voraussetzung dafür ist die „Einigung mit sich selbst" der Frau und des Mannes und die volle Freiheit von allen institutionellen und psychologischen (also nicht nur strafrechtlichen) Einflüssen in dieser Einigung. Erst die Einigung mit sich selbst „schafft die Freiheit zur Mutterschaft". Wie diese „Einigung" auszusehen hat, wird deutlich an der Amendtschen Notlagendefinition. Notlage, schwere Notlage, ist für ihn alles, was „den Bedürfnissen und Lebensperspektiven der Frau" und was „der emotional schützenden Erziehung des Kindes" entgegensteht. Und nicht nur das: Die Menschwerdung allein des gewünschten Kindes gibt der freigestellten Abtreibung nicht nur eine moralische Rechtfertigung, sondern diese selbst wird im Namen des Anrechts des Kindes, erwünscht zu sein, zur nobelsten Humanität.
An die Stelle des Tötungsmythos – die Frage, ob vorgeburtliches Leben nicht doch in einem spezifischen Sinne menschliches Leben sei, taucht erst schon gar nicht auf – tritt der *Mythos vom Glück (allein) des erwünschten Kindes.* Daß Einstellungen sich ändern können und daß auch ein zunächst unerwünschtes Kind geliebt und glücklich werden kann, und erwünschte Kinder manchmal noch weniger geliebt werden als unerwünschte, ist Amendt keine Frage wert, resolut stellt er fest: „Der ärztliche Mythos vom schlechten Anfang, das ein gutes Ende findet, ist demnach eine Mär."
Wirklich eine Mär ist indessen Amendts gesamte Argumentation. Und man fragt sich, worüber man sich mehr wundern soll: Über die Kombination von Vermutungen, wie sie Amendt anstellt, oder darüber, wie ohne Kennzeichnung der propagandistischen Absicht ein solches Produkt als wissenschaftliche Studie Aufnahme in den Wissenschaftsteil einer seriösen Tageszeitung findet. *se*

Deutlich

Der Militärbischof stützt die Wehrdienstleistenden

Während der diesjährigen Internationalen Soldatenwallfahrt nach Lourdes nahm der deutsche Militärbischof *Elmar Maria Kredel* (zugleich Erzbischof von Bamberg) auffallend dezidiert Stellung zugunsten der wehrdienstleistenden Rekruten. In seiner Ansprache im Zeltlager nahm er sie entschieden in Schutz gegen alle, die die Legitimität ihres Dienstes in Zweifel ziehen. Und nachdrücklich wandte er sich gegen diejenigen, die behaupten, man könne es als Christ nicht verantworten, Soldat zu sein. Ausdrücklich wandte er sich gegen den „auch unter Katholiken erhobenen Vorwurf", Politiker und Militärs betrieben eine umfassende „Militarisierung der Gesellschaft" und bereiteten versteckt, ohne es zuzugeben, einen Krieg vor. Dieser Vorwurf sei eine Unterstellung, die der Wirklichkeit in der Bundesrepublik nicht entspreche.

„Wir Bischöfe", so der Militärbischof wörtlich, „sehen in der politischen Entwicklung in unserem Lande keinen Anlaß, die Worte des Dankes und der Anerkennung zurückzunehmen, die wir den Soldaten schuldig sind, oder vom Vertrauen abzurücken, mit dem wir Dienst und Auftrag der Soldaten begegnen." Zwar sei jede Politik der Friedenssicherung, die sich militärischer Mittel bediene, mit hohen Risiken verbunden. Aber dies sei kein Anlaß, sich der damit verbundenen öffentlichen Verantwortung zu entziehen, vielmehr sei die gegenwärtige Situation „ein doppellauter Aufruf, alles nur Mögliche zu tun, um den Ursachen der Friedlosigkeit zu begegnen, um Kriegen zuvorzukommen". Gerade in dieser Situation, so der Militärbischof, habe die Dienstbereitschaft der Soldaten ihren legitimen Platz, wie auch der Dienst an der menschlichen Gemeinschaft derer, „denen ihr Gewissen den Soldatendienst verbietet".
Das deutliche Wort war angesichts lauter werdender, romantisierender Vorstellungen in manchen katholischen Jugendgruppen und anderen Gruppierungen über Abrüstung und Friedenssicherung ohne Waffen, die sich gelegentlich in unüberlegter und aggressiver Form gegen die christliche und politische Legitimität des Wehrdienstes richten, an der Zeit und am Platze. Von den anwesenden hohen Offizieren wurde die „Klarstellung" des Bischofs natürlich mit Zustimmung aufgenommen. Es dürfte aber auch bald die Zeit kommen, wo von seiten der Militärseelsorge auch wieder stärker Fragen der Menschenführung in der Bundeswehr, des staatsbürgerlichen Umgangs in ihr und das Selbstverständnis der Truppe angesprochen werden muß.

Die Bundeswehr ist in vielen Nöten, in finanziellen und personellen. Früher oder später wird sich sogar die Frage nach der Aufrechterhaltung der Wehrpflichtarmee stellen. Das Offizierskorps, in seiner Gesamtheit aus solchen zusammengesetzt, die nicht mehr im Krieg gedient haben, ist selbstbewußt geworden. Die Kritik, mit der einzelne Generäle, ohne den politischen Instanzenweg zu beachten, den diesjährigen Bericht des Wehrbeauftragten bedacht haben – der Vorgang spielte am Rande auch in Lourdes eine Rolle –, zeigt, daß demokratische Spielregeln noch nicht in der gesamten Generalität voll verinnerlicht sind.

Die Militärseelsorger werden sich so nicht nur den Fragen, die von außen an die Legitimität des Wehrdienstes gerichtet werden, nicht entziehen können, sondern sich auch mit dieser inneren Situation auseinanderzusetzen haben, auch wenn dazu in Lourdes verständlicherweise nichts gesagt wurde. Im übrigen scheint sich unter Militärseelsorgern die Tendenz auszubreiten, sich stärker kleinen Gruppen von Offizieren und Unteroffizieren zu widmen, nicht selten auf Kosten seelsorglicher Präsenz in der Kaserne. Für die Militärseelsorge sollte klar sein, daß ihre vorrangige Aufgabe die dienenden Rekruten sind. *se*

Traditionalisten: Einigungsbemühungen gescheitert

Kommt es 23 Jahre nach der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils ähnlich wie im Anschluß an das Erste Vatikanische Konzil zu einer Abspaltung von der katholischen Kirche? Zum Zeitpunkt, an dem diese Nummer der HK erscheint, kann dieser Schritt bereits vollzogen sein, sofern der von Paul VI. amtsenthobene Erzbischof und Traditionalistenführer *Marcel Lefebvre* seine noch am 15. Juni bekräftigte Absicht tatsächlich wahrmacht und am 30. Juni ohne ein römisches Placet vier Priester der von ihm gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. zu Bischöfen weiht. Zwei Wochen vor diesem bereits seit längerem ins Auge gefaßten Termin sieht es jedenfalls so aus, als sei der endgültige Bruch zwischen Ecône und Rom unvermeidlich: Nach can. 1013 ist es keinem Bischof gestattet, jemanden ohne päpstlichen Auftrag zum Bischof zu weihen. Nach can. 1382 ziehen sich der weihende Bischof wie auch der Geweihte „die dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene Exkommunikation als Tatstrafe zu". Ein feierliches Mahnschreiben des Papstes (vgl. can. 1371) ging Marcel Lefebvre am 17. Juni, zwei Tage nach seiner Ankündigung, bereits zu.

Das Einigungsprotokoll vom 5. Mai

Nach der öffentlichen Verkündigung der Weiheabsicht durch Lefebvre (einschließlich der Namen der Weihekandidaten) zögerte der Heilige Stuhl seinerseits nicht mit der Veröffentlichung von Dokumenten, die für die Entwicklung in den Einigungsbemühungen zwischen Ecône und Rom in den letzten Wochen und Monaten maßgeblich waren. Im Anschluß an ein Treffen von Theologen beider Seiten vom 12. bis 15. April in Rom unterzeichneten Kardinal *Joseph Ratzinger* und *Marcel Lefebvre* demnach am 5. Mai ein *vorläufiges Vertragsprotokoll*, in dem die wesentlichen Teile der Einigung festgehalten wurden: Dieser Text besteht aus einem die *kirchliche Lehre* und einem die *kirchenrechtliche Regelung* betreffenden Teil.

Im ersten Teil wird von Lefebvre „Treue zur katholischen Kirche und dem römischen Papst" verlangt; er wird aufgefordert, den Artikel 25 der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" über den Gehorsam dem kirchlichen Lehramt gegenüber zu akzeptieren und sich bereitzufinden zu einer „Haltung des Studiums und des Austausches – unter Vermeidung jeder Polemik – über die das Zweite Vatikanische Konzil betreffenden Punkte und die anschließenden Reformen, die den Traditionalisten nur schwer mit der Tradition vereinbar zu sein scheinen." Des weiteren verpflichtete sich Lefebvre zur Anerkennung der nach den von Paul VI. und Johannes Paul II. promulgierten Riten gefeierten Messe und Sakramente und versprach die Annahme des neuen Kirchenrechts.

Der *zweite Teil* des Vertragsprotokolls enthält die Erhebung der Priesterbruderschaft St. Pius X. zu einer „Gemeinschaft apostolischen Lebens päpstlichen Rechtes". Diese solle in den Genuß einer „gewissen Exemtion" gegenüber den Diözesen und ihrer Gesetzgebung in allem kommen, was den Kult, die Seelsorge und das Apostolat angeht. Der Priesterbruderschaft wird die Verwendung aller vor der Liturgiereform verwandten liturgischen Bücher erlaubt. Eine römische Kommission solle gegründet werden unter Mitwirkung von zwei Mitgliedern der Priesterbruderschaft zur Schlichtung möglicher bei der Anwendung dieser Bestimmungen auftretender Meinungsverschiedenheiten. Die kirchlichen Sanktionen gegenüber Lefebvre und der Priesterbruderschaft werden aufgehoben. Schließlich wird dem Papst vorgeschlagen, aus den Mitgliedern der Priesterbruderschaft einen Bischof zu ernennen.

Neue Verhärtung der Situation

Daß es trotz dieser von seiten des Heiligen Stuhles wohl nur als überaus weitreichend zu bezeichnenden Zugeständnisse zu keiner Einigung kam, scheint sowohl mit Unstimmigkeiten innerhalb der Anhängerschaft Lefebvres zu tun zu haben als auch mit Unbestimmtheiten der letzten, eine mögliche Bischofsweihe betreffenden Klausel des Vertragsprotokolls. Bereits einen Tag nach seiner Unterschrift soll Lefebvre sich erneut an Kardinal Ratzinger gewandt und die sofortige Ernennung eines Bischofs verlangt haben, damit dieser wie geplant am 30. Juni geweiht werden könne. Die Bischofsweihe werde jedoch, wie immer die Antwort des Papstes ausfalle – so Lefebvre –, am 30. Juni stattfinden. Nachdem Ratzinger in einem Brief an Lefebvre darauf hingewiesen hatte, ein solcher Schritt widerspreche der Vereinbarung vom 5. Mai, kam es am 24. Mai zu einem neuerlichen Treffen Ratzinger – Lefebvre. Dabei teilte der Präfekt der Glaubenskongregation seinem Gesprächspartner aus Ecône mit, daß der Papst mit der Ernennung eines Bischofs aus den Reihen der Priesterbruderschaft und einer Weihe am 15. August einverstanden sei – „unter der Bedingung, daß der Gründer der Priesterbruderschaft St. Pius X. eine wirkliche Bitte um Versöhnung verfaßt, auf der Basis des unlängst unterzeichneten Protokolls".
Lefebvre antwortete auf dieses Verlangen mit der Forderung nach drei zu weihenden Bischöfen und einer Stimmenmehrheit für die Traditionalisten in der zu errichtenden Kommission. Nach einem weiteren Briefwechsel Lefebvre – Ratzinger begann sich die Lage deutlich zu verhärten. In einem Brief Lefebvres an den Papst vom 2. Juni sind die Chancen für eine Eini-

gung bereits auf null gesunken: Man werde sich die Mittel selbst geben, um das Werk, das ihnen von der „Vorsehung" anvertraut sei, fortzuführen. Die Bischofsweihe stehe nicht im Widerspruch zum Willen des Heiligen Stuhls, da dieser selbst sie für den 15. August angesetzt habe. Nach dem Presseauftritt Lefebvres am 15. Juni wandte sich der Papst noch einmal persönlich an Lefebvre mit einem Schreiben, um ihn von dem angekündigten Schritt angesichts der dann „unvermeidlichen theologischen und kirchenrechtlichen Folgen" abzubringen.

Daß im übrigen nicht nur Lefebvre in den eigenen Reihen Schwierigkeiten mit der unterzeichneten Vereinbarung vom 5. Mai bekommen hätte, machte unterdessen der scheidende Vorsitzende der Schweizer Bischofskonferenz und Bischof von Sitten (damit Ortsordinarius von Ecône) *Henri Schwery* deutlich. Schwery war einer von drei Vorsitzenden von Bischofskonferenzen (neben Kardinal *Decourtray* und Bischof *Lehmann* für die französische und die deutsche Bischofskonferenz), die von der Glaubenskongregation zu der Vereinbarung gehört worden waren. Bei einer Pressekonferenz im Anschluß an die Vollversammlung der Bischofskonferenz sagte Schwery für den Fall, daß Lefebvre die Vereinbarungen einhalten sollte, *Schwierigkeiten mit der Regelung in den Ortskirchen* voraus. Im übrigen hielt er Lefebvre Äußerungen vor, die mit der Unterschrift unter das Vertragsprotokoll nicht zu vereinbaren seien. Weil Schwery bereits andeutete, daß ein Bruch kaum vermeidbar *sei, hielt ihm Kardinal Édouard Gagnon,* der Visitator der Priesterbruderschaft, daraufhin „schweren Mangel an Urteilskraft und Diskretion" vor.

Die Vorsitzenden der drei Bischofskonferenzen Frankreichs, Deutschlands und der Schweiz veröffentlichten ihrerseits einen Brief an Lefebvre, in dem sie diesen auffordern, seine Position noch einmal zu überdenken, um der Kirche das Drama eines Schismas zu ersparen. Wenn in diesem Schreiben auch davon die Rede ist, daß der Papst bis an den „äußersten Punkt aller möglichen Zugeständnisse" gegangen sei und „außerordentliches Verständnis und Entgegenkommen" gezeigt habe, klingt hier durchaus eine gewisse *Kritik an der vatikanischen Nachgiebigkeit* an. Möglicherweise hat Lefebvre nicht nur die eigene Priesterbruderschaft, sondern auch die übrige Kirche vor einer erheblichen Zerreißprobe gerade dadurch bewahrt, daß er sich schlußendlich den Einigungsbedingungen verweigerte.

Die Folgen bleiben abzuwarten

Die jüngste Entwicklung mit der Möglichkeit einer Einigung begann im Frühjahr 1987, als Lefebvre mehrfach konkrete Absichten äußerte, mehrere Bischöfe weihen zu wollen, um die Zukunft der Priesterbruderschaft zu sichern (vgl. HK, März 1987, 104f.). Marcel Lefebvre ist 82 Jahre alt. Nachdem er am 29. Juni aus Anlaß der jährlich am Fest Peter und Paul in Ecône stattfindenden Priesterweihe seine Absicht erneut bekräftigt hatte, kam es am 14. Juli 1987 – auf eine Bitte Lefebvres hin – zu einem Treffen mit Kardinal Ratzinger in Rom (vgl. HK, August 1987, 352). Bei dieser Unterredung ließ Ratzinger die Möglichkeit einer Visitation durch den Heiligen Stuhl durchblicken. In einem Brief vom 28. Juli 1987 teilte Ratzinger daraufhin im Auftrag des Papstes Lefebvre den Vorschlag mit, einen Visitator zur Lösung der anstehenden kirchenrechtlichen Fragen zwischen Ecône und Rom zu ernennen. Bischöfe könnten der Priesterbruderschaft erst zugestanden werden, wenn die kirchenrechtlichen Fragen geklärt seien. Lefebvre akzeptierte die *Ernennung eines Visitators* im Rahmen einer weiteren Unterredung mit Ratzinger am 17. Oktober 1987 (vgl. HK, November 1987, 554).

Der mit der Visitation beauftragte kanadische Kurienkardinal Gagnon bereiste Ende des letzten Jahres etwa einen Monat lang Einrichtungen der Priesterbruderschaft in der Schweiz, in Frankreich und der Bundesrepublik und verfaßte einen für den Papst bestimmten Bericht. Die erste öffentliche Äußerung des Papstes in dieser Sache war ein Schreiben von Johannes Paul II. an Kardinal Ratzinger (vgl. HK, Juni 1988, 213f.), in dem er diesem noch einmal das Vertrauen in der Angelegenheit aussprach, sein großes Interesse an der Vermeidung eines Schismas anklingen ließ und Verständnis für einige Anliegen Lefebvres zu erkennen gab.

Solange die von Lefebvre angekündigte Bischofsweihe nicht wirklich stattgefunden hat, ist eine abschließende Bewertung der Vorgänge unmöglich, zumal die Informationen noch lückenhaft sind. Es bleibt abzuwarten, welche Folgen eine Abspaltung für die Priesterbruderschaft selbst und ihre Anhänger haben wird. Die Änderung wird vor allem darin bestehen, daß eine de facto schismatische Situation dann auch rechtlich als solche anzusehen sein wird. Insofern dürfte eine Abspaltung zu einer gewissen *Klärung der Verhältnisse* beitragen. Bleibt die Frage, welche Spuren das Scheitern der Einigungsbemühungen bei denjenigen hinterlassen wird, die an ihren Erfolg geglaubt und sie gefördert haben. Der Kirche könnte jedenfalls durch die nicht abgewendete Abspaltung mehr erspart bleiben, als ihr an Einheit fehlen wird. *K. N.*

Schuldenkrise: Zwei Erklärungen – ein gemeinsames Anliegen

„Getrennt marschieren, vereint schlagen" – an diesen längst sprichwörtlichen strategischen Lehrsatz fühlte man sich angesichts der Tatsache erinnert, daß Mitte Mai in der Bundesrepublik am gleichen Tag *zwei kirchliche Erklärungen zur internationalen Schuldenkrise* veröffentlicht wurden, die zwar methodisch unterschiedlich angelegt sind und jeweils eigene Akzente setzen, im Grundanliegen und in den Hauptaussagen aber weithin überein-

stimmen. Während der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof *Martin Kruse,* am 16. Mai in Berlin die Stellungnahme der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst „Bewältigung der Schuldenkrise – Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen" der Öffentlichkeit präsentierte, stellte der Vorsitzende der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenzen, der Essener Bischof *Franz Hengsbach,* in Bonn deren Erklärung „Die internationale Schuldenkrise – eine ethische Herausforderung" vor. In beiden Texten wird einleitend auf den jeweils anderen verwiesen; beide Erklärungen wurden im Blick auf das Symposium der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung mit dem Titel „Die internationale Schuldenkrise – Folgen - Auswege - Strategien" verfaßt, das am 20./21. Juni in Berlin stattfand.

Der Bezugsrahmen ist verschieden

Daß die zwei Erklärungen zur Schuldenkrise in enger Kontaktnahme zwischen den beiden Kirchen entstanden seien, darauf wurde bei der Präsentation sowohl des protestantischen wie des katholischen Papiers am 16. Mai hingewiesen. Die Doppelung hat vor allem mit dem *unterschiedlichen Bezugsrahmen* zu tun: Die Erklärung der Kommission Weltkirche versteht sich als Fortschreibung und Umsetzung der Erklärung der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" zur Schuldenkrise vom Januar 1987 (vgl. HK, März 1987, 124ff.) für die Bundesrepublik und bezieht sich entsprechend häufig auf das vatikanische Dokument. So werden die dort aufgeführten „ethischen Grundsätze" zur Bewältigung der Schuldenkrise von der deutschen Erklärung übernommen. Der Text der EKD-Kammer wendet sich demgegenüber „insbesondere an die Mitgliedskirchen des ÖRK, dessen Zentralausschuß im August 1988 in Hannover zusammentritt", zitiert dementsprechend aus einer Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen über das internationale Finanzsystem und bezieht sich auf den Aufruf des ÖRK zu gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Damit machen die beiden Erklärungen auf ein Grundproblem bei den Bemühungen um eine ökumenische Sozialethik bzw. um gemeinsame katholisch-evangelische Stellungnahmen aufmerksam. Für die katholische Seite sind die *gesamtkirchlich-päpstlichen Vorgaben* unverzichtbarer Bezugspunkt, während für den evangelischen Partner – soweit bei ihm die „weltkirchliche" Dimension eine Rolle spielt – der Blick zunächst auf den ÖRK gerichtet ist. Dazu kommt für den bundesdeutschen Protestantismus noch die besondere Beziehung zu den evangelischen Kirchen in der DDR, wie sie in gemeinsamen Erklärungen von EKD und DDR-Kirchenbund zum Ausdruck kommt (jüngstes Beispiel ist das Wort des fünfzigsten Jahrestages der „Reichskristallnacht" von 1938, das am 26. Mai veröffentlicht wurde). Schon beim vierzigsten Jahrestag der Kapitulation des Deutschen Reiches am 8. Mai 1945 stand ein deutsch-deutsches protestantisches Wort neben einem der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. HK, Mai 1985, 221ff.).

Forderungen an Gläubiger- und Schuldnerländer

Interessant ist auch, auf welche *ethischen Argumentationsstränge* die beiden parallel erarbeiteten und gleichzeitig veröffentlichten Texte zur Schuldenkrise zurückgreifen. Die Erklärung der Kommission Weltkirche beruft sich auf den Auftrag Christi an die Kirche, „die Wahrheit von Gott und den Menschen zu verkünden" und hebt auf Menschenwürde, Personsein, Freiheit und Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen als „fundamentale anthropologische Gegebenheiten" ab, die für alle Menschen sittlich verbindlich sind. In der evangelischen Erklärung wird nicht so breit von den ethischen Maßstäben und Grundlagen gehandelt; wo es geschieht, verweist der Text auf ein Verständnis sozialer Gerechtigkeit, „das in dem biblischen Grundgedanken vom Recht der Armen und Schwachen gründet", und erwähnt das alttestamentliche Modell des Erlaßjahres.

Bei der Analyse der gegenwärtigen Situation der verschuldeten Länder der Dritten Welt, der Ursachen für die bedrohliche Schuldenkrise und in der Einschätzung des bisher praktizierten Schuldmanagements bestehen zwischen den beiden Erklärungen kaum Differenzen. Sie sind sich darin einig, daß die bisher praktizierten Methoden des Krisenmanagements nicht ausreichen oder sich sogar als kontraproduktiv erwiesen haben: „Die bisherigen Erfahrungen zeigen, daß die Schuldenkrise nicht mehr mit dem herkömmlichen Instrumentarium finanztechnischer Art zu lösen ist; es sind vielmehr weitergehende Maßnahmen und politische Entscheidungen zu ihrer Durchsetzung notwendig" (Erklärung der Kommission Weltkirche). Von evangelischer wie katholischer Seite wird im Interesse einer dauerhaften Überwindung der Schuldenkrise eine Neuordnung der internationalen Wirtschaftsbeziehungen angemahnt. Beide Dokumente plädieren für völkerrechtliche Regelungen, durch die die Schuldnerländer besser gegenüber dem Zugriff der Gläubiger geschützt werden können. Man müsse nach geeigneten Wegen suchen, heißt es in der katholischen Erklärung, „um den Grundgedanken des Pfändungsschutzes und des Vergleichsrechts auch in den internationalen Rechtsbeziehungen wirksam werden zu lassen".

Bei der Auflistung von „Erwartungen und Empfehlungen" für die Bewältigung der Schuldenkrise hält sich die Erklärung der Kommission Weltkirche methodisch an das römische Dokument vom vergangenen Jahr, wo zunächst (unter der Überschrift: „Notsituationen meistern") erforderliche *Sofortmaßnahmen* genannt und dann längerfristige Perspektiven entwickelt werden. Auch in dem deutschen Dokument geht es zuerst um Sofortmaßnahmen bzw. um die Behebung der akuten Notsituation der Schuldnerländer (gefordert werden weitere differenzierte Schuldenerlaßprogramme, verbesserte Konditionen bei Umschuldungen und Berücksichti-

gung der Interessen der Schuldnerländer bei der Festsetzung der Zinssätze). Im letzten Teil des Papiers werden unter der Überschrift „Langfristig wirkliche Entwicklung ermöglichen" Erwartungen an die politischen Instanzen in der Bundesrepublik, an Wirtschaft und Banken, an die deutschen Kirchen und an die Entwicklungsländer formuliert.

Die Doppelung erbrachte auch Vorteile

Die *Erwartungen an die Entwicklungsländer* stellt das evangelische Dokument ausführlicher und präziser heraus als das katholische, auch wenn letztlich die gleichen Veränderungen in der Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik der Schuldnerländer in der Dritten Welt verlangt werden: Nutzung aller verfügbaren Ressourcen, Bekämpfung von Kapitalflucht, Korruption und Mißwirtschaft, Schaffung gesellschaftlicher, politischer und rechtlicher Rahmenbedingungen, die eine Beteiligung der gesamten Bevölkerung am Wirtschaftsleben ermöglichen, Agrarreform, Kürzung bei den Rüstungsausgaben. Zusammenfassend heißt es in der Erklärung der EKD-Kammer, in den Entwicklungsländern müsse eine Politik betrieben werden, die sowohl auf Wachstum und Produktionssteigerung ausgelegt sei wie auch auf die unmittelbare Beseitigung von Armut und den Schutz der natürlichen Ressourcen (die großen ökologischen Probleme vieler Länder der Dritten Welt und ihre Verschärfung durch die Schuldenkrise werden nur in der evangelischen Erklärung angesprochen).

Beide Papiere enthalten *klare Forderungen an die Gläubigerländer* und damit auch an die Bundesrepublik. Die Erklärung der Kommission Weltkirche konzentriert sich dabei – entsprechend ihrer Zielsetzung einer Umsetzung des vatikanischen Dokuments zur Schuldenkrise auf die spezifischen Verhältnisse hierzulande – ganz auf Politik und Wirtschaft der Bundesrepublik, während die evangelische Erklärung allgemeiner von der Verantwortung der Gläubigerländer handelt. Das katholische Papier urteilt, die deutsche Entwicklungszusammenarbeit habe sich vielfach bewährt, könne und müsse aber qualitativ und quantitativ gesteigert werden. In der Entwicklungszusammenarbeit müsse die Armutsbekämpfung durch Förderung der Selbsthilfekräfte in den Entwicklungsländern erheblich verstärkt werden.

In beiden Erklärungen wird ein *Abbau protektionistischer Schranken* in den Gläubigerländern gefordert, um so den Schuldnerländern verstärkt Exportmöglichkeiten zu geben. Der weitere Abbau von Handelshemmnissen für den Zugang zu den Märkten der Industrieländer sei unbedingt notwendig, heißt es in der Erklärung der Kommission Weltkirche. Die Konsequenzen der Liberalisierung der Handelspolitik für die bundesdeutsche Wirtschaft müßten durch eine vorausschauende Strukturpolitik aufgefangen werden. Beide Texte kritisieren die Auswirkungen der *EG-Agrarpolitik* auf die Absatzchancen landwirtschaftlicher Produkte aus Entwicklungsländern: „Vor allem muß mit wettbewerbsverzerrenden Maßnahmen, wie dem Verkauf hoch-subventionierter europäischer Agrarprodukte zu Dumpingpreisen auf dem Weltmarkt sowie dem Protektionismus gegen den Import von Agrarerzeugnissen aus Entwicklungsländern, Schluß gemacht werden" (Kommission Weltkirche). In der Erklärung wird die deutsche Wirtschaft aufgefordert durch Investitionen in Entwicklungsländern eigene Beiträge zur Überwindung der Schuldenkrise zu leisten; die deutschen Banken sollten sich wieder stärker an der Vergabe von neuen Krediten für produktive Investitionen in Entwicklungsländern beteiligen.

Die Kommission Weltkirche stellt an den Schluß ihres Dokuments einen Vorschlag für ein Vier-Schritte-Verfahren zur Bewältigung der Schuldenkrise: Auf ein Notprogramm als ersten Schritt sollte eine internationale Fachkonferenz folgen; das von ihr zu erarbeitende Gesamtkonzept müßte dann als dritter Schritt durch bilaterale und multilaterale Vereinbarungen umgesetzt werden. Schließlich bräuchte es die Errichtung eines internationalen Frühwarnsystems. Die Erklärung der EKD-Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst verzichtet auf einen so weit ausgreifenden Vorschlag; sie ist insgesamt in Ton und Argumentation nüchterner gehalten als die katholische Stellungnahme, die dafür stärker die ethische Herausforderung durch die Schuldenkrise herausstellt und entsprechend appellativer formuliert ist. Die beiden Dokumente ergänzen sich, und insofern hat die evangelisch-katholische Doppelung auch ihre Vorteile. *U. R.*

Schweiz: Neuer Wind im Bistum Lugano

Das Südschweizer Bistum Lugano fand in den letzten Jahren nördlich der Alpen ein erstes Mal besondere Aufmerksamkeit, als der Freiburger Kanonist *Eugenio Corecco* zum Bischof von Lugano ernannt wurde, war es doch der Freundschaft zwischen ihm und *Luigi Giussani* zu verdanken, daß vor ungefähr zwanzig Jahren die Bewegung „Comunione e Liberazione" in der Schweiz Fuß fassen konnte. Der dynamische neue Bischof sorgte schon bald für *Überraschungen*, die auch nördlich der Alpen aufmerksam, aber nicht besonders verständnisvoll zur Kenntnis genommen wurden. Besondere Aufmerksamkeit fand die Aufforderung von Bischof Corecco an alle Priester des Bistums, ihre Ämter zur Verfügung zu stellen und so zu einem planvollen Personaleinsatz, angefangen mit der Einführung der Amtszeitbeschränkung, die Hand zu bieten. Kritiker vermuteten darin einen Versuch des Bischofs, wichtige Positionen Priestern zu überlassen, die „Comunione e Liberazione" nahestehen. Der Einsatz der Priester im Bistum Lugano und namentlich auch ihre Besoldung ist aber ein Problem, das im Interesse

des Bistums in absehbarer Zeit gelöst werden muß; es ist ein altes geschichtliches Erbe des jüngsten Schweizer Bistums.

Das junge Bistum in einer alten Kirchenlandschaft

Das Bistum, das den Kanton Tessin umfaßt, kann dieses Jahr sein 100jähriges faktisches und sein 20jähriges juristisches Bestehen feiern. Seit der „Staatsgründung" (das Tessin wurde 1803 ein freier Kanton der Eidgenossenschaft) erfolgten Verhandlungen zur *Abtrennung des Kantons Tessin von den Bistümern Como und Mailand*, zu denen das Tessin seit den ersten Jahrhunderten gehörte. 1859 erklärte die Bundesversammlung auf Ersuchen des liberalradikalen Tessiner Staatsrates jede ausländische bischöfliche Jurisdiktion auf Schweizer Gebiet für aufgehoben und beauftragte den Bundesrat zu Verhandlungen über die künftige Bistumszugehörigkeit des Kantons Tessin. 1884 wurden aufgrund einer Vereinbarung zwischen dem Bundesrat und dem Heiligen Stuhl die tessinischen Anteile von den Bistümern Como und Mailand losgetrennt und provisorisch einem Apostolischen Administrator unterstellt.

Am 16. März 1888 wurde zwischen dem Bundesrat und dem Heiligen Stuhl eine Übereinkunft über die endgültige Regelung der kirchlichen Verhältnisse des Kantons Tessin getroffen, wonach der Kanton als eigenständige Apostolische Administratur an das Bistum Basel angeschlossen wurde. Der Bischof von Basel führte in der Folge bis 1968 den Titel „Bischof von Basel und Lugano": Am 24. Juli 1968 vereinbarten der Bundesrat und der Heilige Stuhl die Abtretung der Apostolischen Administratur vom Bistum Basel und ihre Umwandlung in ein Bistum.

Im Vergleich zur Bevölkerung – 265 899 Einwohner: 223 771 römisch-katholische, 20 091 evangelisch-reformierte, 14 037 „andere" (Volkszählung 1980) – ist die Anzahl von Pfarreien sehr hoch, nicht aber in bezug auf das Tessin als südalpine Kulturlandschaft. Da sich im Bistum Lugano ein ähnlicher *Priestermangel* bemerkbar macht wie in den anderen Schweizer Bistümern und obwohl im Bistum Lugano 65 Priester italienischer Herkunft inkardiniert sind, haben von den 252 Pfarreien 109 keinen eigenen Pfarrer mehr. Für Bischof Corecco ist dieser Pfarrermangel indes relativ, insofern für ihn der eigentliche Mangel die Struktur des Bistums ist, die vielen kleinen Dörfer, von denen jedes seinen eigenen Pfarrer haben möchte. „Wenn man an die Missionsländer denkt, in denen die Kirche im Aufbruch ist, könnte man zur Feststellung kommen, daß wir eigentlich zu viele Priester haben: zu viele Priester im Vergleich zur Bevölkerung, nicht aber im Vergleich zur Struktur." Eine Verbesserung der Situation erwartet er denn auch nicht von einer Verstärkung des kirchlichen Personals, sondern von einer *Mentalitätsänderung der Gläubigen*: daß sie sich vermehrt selber organisieren, zur Kirche gehen und beten und Wortgottesdienst halten, auch wenn kein Priester da ist; daß sie sich daran gewöhnen müßten, am Ort kein großes Angebot an Sonntagsmessen mehr zu haben und dafür in die *eine* Messe zu gehen, notfalls auch in die einer Nachbarpfarrei.

Strukturelle Schwächen bei den Kirchenfinanzen

Trotz dieses Pfarrermangels gibt es im Bistum Lugano Probleme in bezug auf *die Besoldung der Priester;* zur Zeit steuern das Hilfswerk „Inländische Mission" und der freiwillige Besoldungsausgleich „Solidarität der Priester der Schweizer Diözesen" jährlich einen Beitrag von mehr als einer halben Million Franken bei. Das Grundproblem liegt in der Mentalität der Tessiner Katholiken und nicht in den institutionellen Möglichkeiten. Denn für geregelte Einkünfte der Kirche bzw. der Pfarreien sind mit dem Staatskirchengesetz von 1886 alle Möglichkeiten gegeben. Dieses Gesetz konnte zum einen die damaligen Auseinandersetzungen zwischen der konservativen und der liberal-radikalen Partei befrieden; an die Härte der damaligen Auseinandersetzung erinnert noch heute die Konfessionsstatistik: Biasca im mittleren Tessin gehört zu jenen wenigen ländlichen Bezirken in der Schweiz mit 5% und mehr Konfessionslosen bzw. Einwohnern ohne Angabe der Konfession.

Das Gesetz von 1886 regelte zum andern die Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf der Grundlage einer sehr großen Freiheit für die Kirche und führte so auch in allen Pfarreien ohne Kapitel die Kirchengemeinden ein. In den Pfarreien mit einem Kapitel – in Lugano, Bellinzona, Locarno, Balerna und Agno – wurde das kirchliche Vermögen weiterhin nach dem alten Benefizialsystem verwaltet, in den Pfarreien ohne Kapitel von der Kirchengemeinde. Die Kirchengemeinden haben zudem die Möglichkeit, Kirchengemeindesteuern zu erheben. Von dieser Möglichkeit machen zur Zeit nur 38 Pfarreien bzw. Kirchengemeinden Gebrauch. Die anderen beschaffen sich die erforderlichen Mittel je nach Ort auf ganz unterschiedliche Weise. Nicht wenige besolden die Priester so schlecht, daß diese auf auswärtige Unterstützung angewiesen sind. Das Eigentümliche an dieser Situation ist, daß im Unterschied zu den Priesterlöhnen für die Baulasten die Mittel verhältnismäßig leicht aufzubringen sind; kleinere Gemeinden können allerdings bei aufwendigeren Restaurierungsarbeiten trotzdem Schwierigkeiten bekommen, weil die Kirchengemeinden weder zu einer kantonalen Organisation zusammengeschlossen sind noch sonst einen Finanzausgleich kennen.

Die jetzige Bistumsleitung strebt eine nachhaltige Verbesserung dieser von Bischof Corecco als „atavistisch" bezeichneten Situation auf drei Ebenen an. Erstens sollen die Pfarreien dafür sensibilisiert werden, daß die Priester sozial angemessen zu entlohnen sind; zweitens soll eine Lohnausgleichskasse der im Bistum tätigen Priester eingerichtet werden, und drittens sollen die Kirchengemeinden für einen *freiwilligen Finanzausgleich* gewonnen werden.

Zur ersten Maßnahmenreihe gehört, daß Bischof Eugenio Corecco das Domkapitel von der Pfarrei Lugano getrennt und so die Voraussetzung zur Bildung einer Kirchengemeinde Lugano geschaffen hat. Vor 15 Jahren

wurde in Lugano ein freiwilliger Kirchenbeitrag eingeführt, der aber nicht einmal ein Drittel der notwendigen Mittel erbracht hat. Die Gläubigen wußten, daß die finanzielle Verantwortung der Pfarrei letztlich beim Domkapitel lag, und so haben sie sich um die Finanzierung der kirchlichen Aufgaben auch nicht besonders gekümmert. So kam es, daß eine ganz überwiegend katholische Stadt, die übrigens als Finanzplatz in der Schweiz an vierter Stelle steht, nicht in der Lage ist, den Klerus selber zu besolden. Mit der Errichtung der Kirchengemeinde Lugano hofft Bischof Corecco vor allem, daß bei den Gläubigen ein „Kirchbürgersinn" wachsen wird; so soll vorerst keine Kirchensteuer eingeführt, sondern abgewartet werden, ob der freie Kirchenbeitrag nun nicht doch besser entrichtet wird.

Die Frage einer Ausgleichskasse – Bischof Corecco hatte vorgeschlagen, daß die Pfarreien einen Pro-Kopf-Beitrag von Fr. 2,50 einlegen sollten – wird zur Zeit vom Priesterrat beraten. Um in der Frage des freiwilligen Finanzausgleichs voranzukommen, hatte der Bischof dieses Frühjahr die Kirchengemeinderäte zu einer diesbezüglichen Aussprache eingeladen, an der an die 600 Ratsmitglieder teilgenommen hatten.

Glaubensstärkung als Programm

Vor einem Jahr hatte Bischof Corecco den Chefredakteur der Tageszeitung „Giornale del Popolo", die dem Bistum gehört, mit der Begründung ausgewechselt, er sei gegen seine pastorale Linie eingestellt. Intellektuelle Kritiker vermuten, dem Bischof gehe es bei solchen Maßnahmen darum, die Bistumskirche und ihre Leitung zu stärken. Eine finanziell und strukturell schwache Kirche brauche in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft, um ihren Einfluß verstärken zu können, Zugang zu den Finanzen, zu den Medien usw. Dagegen erklärt Bischof Corecco, es gehe ihm nicht um eine Stärkung von Strukturen, sondern um eine Stärkung des Glaubens. Er werde deshalb künftig große Anstrengungen im Bereich der *Erwachsenenkatechese* unternehmen: die Katholiken müßten neu lernen, den Glauben als eine unersetzliche Hilfe für das Leben, und nicht für den Tod, zu verstehen. Dazu sei die moderne Häresie zu überwinden, die Scheidung von Glauben und Leben, wonach man nach Prinzipien lebe, die nicht aus dem Glauben gewonnen wurden. Von diesem Ansatz her erörterte er in seinem ersten Osterhirtenbrief (1987) mit dem bezeichnenden Titel „Siate forti nella fede = Seid stark im Glauben" auch die moralische Frage unserer Zeit als eine primär kulturelle Frage.

Im Glauben stark werden bedeutet so primär, ein *neues* kulturelles Selbstbewußtsein zu entwickeln. Die Neuheit, die mit solchen Formulierungen gefordert wird – Bischof Corecco benutzt im übrigen offenbar gerne Verben mit dem Präfix „ri = wieder bzw. von neuem" –, wird von manchen Tessinern auch als Kritik an der Entwicklung der letzten Jahre verstanden, und die wenigen aufmerksamen Beobachter nördlich der Alpen befürchten, diese Kritik könnte sich im Rahmen der Bischofskonferenz bald einmal auch gegen kirchliche Entwicklungen in den deutschschweizerischen Bistümern der Schweiz richten. Das Selbstbewußtsein der Katholiken, so meinen Tessiner Intellektuelle, die kirchlich interessiert sind, aber nicht zu „Comunione e Liberazione" gehören, soll im Großen wie im Kleinen gestärkt werden, und sie verweisen auf den Wert, den Bischof Corecco auf den römischen Priesterkragen legt, wie auf sein Verständnis von religiöser Erwachsenenbildung. Diese soll sehr bewußt das Kirchenvolk „formen" und also klar belehrende Erwachsenenkatechese sein. So scheint er beispielsweise von Bewegungen und Zeitschriften, die sich bewußt in den Dienst einer offenen, weltzugewandten und suchenden Kirche stellen wollen, nicht sehr begeistert zu sein.

Obwohl Bischof Corecco „Comunione e Liberazione", wie er sagt, nicht ungebührlich unterstützt, sondern alle (geistlichen) Bewegungen im Bistum fördern will, scheint diese Bewegung doch wie eine Grenze zu wirken. Auf der anderen Seite stehen namentlich die Intellektuellen im Umkreis der Zeitschrift „Dialoghi di riflessione cristiana" (Locarno), die für September 1988 eine „Laiensynode" vorbereiten, aber auch Initiativen, die von *Ordenseinrichtungen* ausgegangen sind oder unterstützt werden. Im Bereich der Publizistik zählt dazu der 6mal jährlich erscheinende „Messaggero" des Kapuzinerklosters bzw. des Marienwallfahrtsortes Madonna del Sasso; in dieser Zeitschrift wollen die Kapuziner nicht nur theologisch sichere Lehren verbreiten, sondern das ganze Spektrum heutiger theologischer Meinungen zu Wort kommen lassen. Auf die Dritte-Welt-Problematik ausgerichtet ist die italienische Ausgabe des von der Missionsgesellschaft Bethlehem herausgegebenen „Wendekreis" (Betlemme, Lugano). Stark dialogbezogen sind weitere franziskanische Initiativen: der Treffpunkt in der Klosterbibliothek von Lugano („Biblioteca Salita dei Frati") oder der ökumenische Bibelkurs „Scuola biblica", der vom Kloster und Bildungszentrum von Bigorio ausgegangen ist und an dem sich auch der frühere Generalvikar *Azzolino Chiappini*, der aus seiner Enttäuschung über die Ernennung von Eugenio Corecco zum Bischof von Lugano keinen Hehl gemacht hatte, beteiligt. Zur Zeit versuchen die Kapuziner zudem, eine etwas breitere franziskanische Bewegung zu bilden.

Auf der anderen Seite steht die dem Bistum gehörende Tageszeitung „Giornale del Popolo", die nach dem Kurswechsel politisch der Christlichdemokratischen Volkspartei (CVP) wieder näher steht und an sich allen Katholiken offenstehen will. Nur weigern sich manche Intellektuelle, für diese Zeitung zu schreiben, weil sie nicht in Verdacht geraten wollen, „Comunione e Liberazione" nahezustehen. In CVP-Kreisen offenbar noch nicht weit verbreitet ist die von Intellektuellen bedachte Angst, eine stärker werdende „Comunione e Liberazione" könnte sich nach italienischem Vorbild entwickeln. Überhaupt scheint der Blick auf italienische Entwicklungen manche im Tessin geäußerten Befürchtungen erheblich zu beeinflussen. *R. W.*

Taufe der Rus und Perestroika

Die Millenniumsfeierlichkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche

Vom 4. bis 13. Juni feierte die Russische Orthodoxe Kirche in Moskau und Sagorsk unter Beteiligung zahlreicher Kirchenvertreter aus aller Welt und mit erheblicher organisatorischer Unterstützung des Staates das Millennium der Christianisierung der Kiewer Rus. Feiern in Kiew, Wladimir und Leningrad schlossen sich zwischen dem 14. und 16. Juni an. Bei der großangelegten Tausendjahrfeier der Taufe der Rus ging es nicht nur um den Rückblick auf die Geschichte des russischen Christentums; besonderes Gewicht hatte die Frage nach dem Standort und nach den Chancen der Russischen Orthodoxen Kirche in dem von Parteichef Gorbatschow angestoßenen und jetzt auf der Parteikonferenz diskutierten Prozeß der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umgestaltung.

„Selten wird ein Jubiläum so breit und allseitig gefeiert wie die Tausendjahrfeier der Taufe der Rus. Ohne Überschätzung kann man sagen, daß die ganze christliche Welt an unserem Fest teilnimmt" – so Metropolit *Filaret* von Kiew in seinem Referat auf dem Landeskonzil der russischen Kirche in Sagorsk, das Teil der Millenniumsfeierlichkeiten war. Tatsächlich: Ob bei der Eröffnungs- und Schlußsitzung des Landeskonzils, beim Festakt im Bolschoitheater oder beim Gottesdienst am Sonntag, dem 12. Juni, auf dem Gelände des Danilow-Klosters, immer bot sich das gleiche bunte Bild: orthodoxe Würdenträger aus den verschiedenen Kirchen von Bulgarien bis Japan, Bischöfe der altorientalischen Kirchen, katholische Kardinäle und Bischöfe, Anglikaner, Altkatholiken und Lutheraner. Der Generalsekretär des ÖRK war der Einladung des Moskauer Patriarchats ebenso gefolgt wie der Präsident des Lutherischen Weltbunds und der Generalsekretär des Methodistischen Weltrats.

Viele Gäste, wenig Volk

Unter den insgesamt etwa *500 offiziellen Gästen aus ungefähr hundert Ländern* waren nicht nur Vertreter der verschiedenen christlichen Kirchen, sondern auch *Repräsentanten anderer Religionen,* sei es der Großmufti von Syrien oder das Oberhaupt der buddhistischen Mönche Nepals. UNO und UNESCO waren bei den Moskauer Feierlichkeiten durch ihre stellvertretenden Generalsekretäre vertreten. In der Liste der kirchlichen Würdenträger fehlte allerdings der ökumenische Patriarch von Konstantinopel, *Dimitrios I.* Das Ehrenoberhaupt aller orthodoxen Kirchen hatte seine Teilnahme an den Millenniumsfeierlichkeiten abgesagt und auch keine Delegation nach Moskau geschickt. Dimitrios begründete seine Absage mit der Verletzung „grundlegender dogmatischer und kanonischer Prinzipien der Orthodoxie" durch das Moskauer Patriarchat und nannte als Belege die (allerdings schon 1970 erfolgte) Anerkennung der Autokephalie der orthodoxen Kirchen von Amerika und Japan durch Moskau ohne die Einwilligung des Ökumenischen Patriarchats und die von der russischen Kirche vorgenommene Höherstufung der Kirche von Georgien in der traditionellen Rangordnung der orthodoxen Kirchen.

Entsprechend der großen Zahl offizieller Gäste waren in den Jubiläumsveranstaltungen denn auch viele *Grußworte* zu hören, in denen Geschichte und gegenwärtige Bedeutung der russischen Orthodoxie gewürdigt wurden. Zwar konnte das wiederholte Ritual der teilweise nicht besonders inhaltsreichen, dafür aber oft weitschweifigen Grußadressen für manchen journalistischen Beobachter eher ermüdend wirken: Für die gastgebende Russische Orthodoxe Kirche war die Präsenz der prominenten Kirchenvertreter und der anderen Gäste aus aller Welt sicher ein willkommenes und gegenüber Staat und Partei nicht unwichtiges Zeichen von Wertschätzung und Solidarität.

Genauso kennzeichnend für die Jubiläumsveranstaltungen in Moskau und Sagorsk wie Anwesenheit und Auftritte der Gäste waren allerdings auch die Absperrgitter, die die offiziell Geladenen vom „Volk" trennten. Gewöhnliche Gläubige der Russischen Orthodoxen Kirche hatten nur zu den beiden Festgottesdiensten am Sonntag, dem 5. Juni, in der Patriarchenkathedrale und am darauffolgenden Sonntag im Danilow-Kloster Zugang; auch für den Besuch der Gottesdienste (ins Danilow-Kloster kamen nach Angaben des Patriarchats ungefähr zehntausend Menschen) waren Eintrittskarten erforderlich. Ein kirchlicher Ordnungsdienst wachte zusammen mit der Polizei bei den Millenniumsfeierlichkeiten sorgsam darüber, daß niemand ohne den jeweils erforderlichen Ausweis für die verschiedenen Teilnehmerkategorien von den Ehrengästen bis zur Presse die Absperrungen passieren durfte.

Die blauen Uniformen der „Milizia", im Moskauer Stadtbild auch sonst fast allgegenwärtig, waren bei keiner Veranstaltung zu übersehen. Die Polizei sperrte das dem Patriarchat 1983 zurückgegebene Danilow-Kloster im Süden Moskaus ebenso großräumig ab wie das Restaurant „Praga" in der Innenstadt, wo am 12. Juni nachmittags Patriarch Pimen einen festlichen Empfang für die Jubiläumsgäste gab. Auf der Fahrt ins siebzig Kilometer entfernte Sagorsk zum Landeskonzil wurde die Buskolonne der Gäste wie eine offizielle Delegation von Polizei eskortiert durch den Verkehr gelotst. Die *Präsenz des Staates* bei den Millenniumsfeierlichkeiten beschränkte sich nicht auf technische Hilfestellung: Die Festveranstaltung im Bolschoi-Theater, zu der das Diplomatische Corps eingeladen war, glich einem veritablen *Staatsakt.* Auf der Bühne saßen neben den kirchlichen Würdenträgern auch der Stellvertretende Vorsitzende des Obersten Sowjets und ein Vertreter des Ministerrates sowie die Frau des Generalsekretärs, *Raissa Gorbatschowa* (in ihrer Eigenschaft als Vorstandsmitglied des sowjetischen Kulturfonds). Der Leiter des Rates für Religiöse Angelegen-

heiten, *Konstantin Chartschew,* hatte seinen Platz bei allen Veranstaltungen neben der russisch-orthodoxen Kirchenführung; bei der Eröffnung des Landeskonzils überbrachte er ein Grußwort des Ministerrats der UdSSR.

Wer in der Jubiläumswoche durch die Moskauer Straßen ging, fand keine Hinweise auf das Millennium, abgesehen von Plakaten, die auf die verschiedenen aus diesem Anlaß veranstalteten Kunstausstellungen hinwiesen. In den sowjetischen Medien fanden die kirchlichen Feierlichkeiten aber durchaus Widerhall. Das *Festkonzert im Bolschoi-Theater* am Abend des 10. Juni wurde im Fernsehen direkt übertragen (auf dem Programm stand u. a. Tschaikowskijs patriotische Ouvertüre „1812", in der musikalisch der Sieg des Zarenreichs über Napoleon verherrlicht wird); die Nachrichtensendung „Vremja" brachte z. B. am 12. Juni einen recht ausführlichen Bericht über die Liturgie im Danilowkloster. In der Zeitung „Večernaja Moskva" (6. 6. 88) war das Programm der Feierlichkeiten abgedruckt. Die Berichte der *Tageszeitungen* über die Millenniumsveranstaltungen waren sachlich, frei von kritischen oder gar gehässigen Tönen gegenüber Kirche und Religion, viel eher auf Verständnis und Versöhnlichkeit gestimmt. So hob die „Moskovoskaja pravda" (12. 6. 88) in einem Artikel zu den Feierlichkeiten den großen Beitrag der Russischen Orthodoxen Kirche „für die Entwicklung des nationalen und patriotischen Selbstbewußtseins, der Sittlichkeit, der Kultur und für die Staatwerdung" hervor.
Aus Anlaß des Millenniums fanden in Moskau etliche *Ausstellungen* statt. Vor dem Eingang der von der Akademie der Schönen Künste und dem sowjetische Kulturministerium ausgerichteten Ausstellung „1000 Jahre russische Kunst", deren Schwergewicht bei der Ikonenmalerei lag, bildeten sich Schlangen von Wartenden. In der Ausstellung „1000 Jahre russische Kultur" im Haus des Künstlerverbandes waren Werke zeitgenössischer Maler und Bildhauer zu sehen, die sich mit dem religiösen Erbe Rußlands auseinandersetzen, zum Teil unter Aufnahme traditioneller Motive und Stilelemente.

Ein neues Statut für die Russische Orthodoxe Kirche

Den eigentlichen „harten Kern" der Veranstaltungen zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus bildete das *Landeskonzil* der Russischen Orthodoxen Kirche, das vom 6. bis 9. Juni in Sergius-Dreifaltigkeits-Kloster in Sagorsk tagte. Das letzte Landeskonzil war 1971 zur Wahl von Patriarch Pimen abgehalten worden. Auf dem jetzigen Konzil – es tagte am 6. und 9. Juni öffentlich, dazwischen ohne Gäste und Presse – vertraten 272 Bischöfe, Priester und Laien die 67 Diözesen der Russischen Orthodoxen Kirche in der Sowjetunion und die neun im Ausland. In den Berichten und Diskussionen des Treffens ging es um eine *umfassende Bestandsaufnahme des kirchlichen Lebens* seit dem Landeskonzil von 1971: Referiert wurde (ausschließlich von Bischöfen) über die tausendjährige Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche, über ihre Wirtschaftstätigkeit, ihre Verlagsarbeit, ihre Friedenstätigkeit, ihre Beziehungen nach außen und über die Situation der geistlichen Ausbildung. Geistlicher Höhepunkt der Versammlung war die *Kanonisierung von neun Heiligen der russischen Kirche,* darunter Großfürst Dimitrij Donskoj (Sieger der Schlacht auf dem Schnepfenfeld gegen die Tataren im Jahr 1380) und der berühmte Ikonenmaler Andrej Rublew.

Auf dem Landeskonzil wurden auch statistische Angaben zur gegenwärtigen Lage der Kirche vorgelegt. Demnach zählt die Russische Orthodoxe Kirche 6893 Gemeinden; 6674 Priester und 723 Diakone stehen in ihrem Dienst. In 21 Klöstern leben 1190 Mönche und Nonnen. An den beiden Theologischen Akademien und den drei Seminaren studieren derzeit 1999 Studenten, davon 810 im Fernstudium und 160 in den Ausbildungsgängen für Chorleiter. Der Vorsitzende der Wirtschaftsverwaltung gab in seinem Bericht bekannt, daß seit 1980 (damals wurde in Sofrino bei Moskau ein kirchlicher Betrieb zur Herstellung von Kirchenartikeln eröffnet) 5400 Ikonen und 10000 Priesterornate hergestellt wurden. Wohl die eindrucksvollste Zahl, die beim Landeskonzil genannt wurde: Seit dem Konzil von 1971 sind 30 Millionen Menschen durch die Taufe in die Russische Orthodoxe Kirche aufgenommen worden.

Das Landeskonzil verabschiedete eine Reihe von Erklärungen und Botschaften: eine Botschaft an alle Gläubigen (sie wurde während des Festgottesdienstes im Danilow-Kloster verlesen), Botschaften an die „Altgläubigen" und an alle russisch-orthodoxen Christen, die nicht in kanonischer Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat stehen, eine Erklärung zu verschiedenen aktuellen Weltproblemen (vom Nahostkonflikt bis zur Schuldenkrise; man fühlte sich an die entsprechenden Erklärungen des ÖRK erinnert) und einen *Brief an Generalsekretär Gorbatschow,* in dem Gottes Segen für ihn und für seine Arbeit „zum Wohl unseres geliebten Heimatlandes" erfleht wird. Das wichtigste Ergebnis des Konzils war jedoch die Verabschiedung des neuen Statuts der Russischen Orthodoxen Kirche, das die „Charta über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche" vom 31. Januar 1945 ablöst. Der Text der neuen Grundordnung wurde bislang nicht veröffentlicht; über die eigentlich interessanten Punkte war aber in Moskau genügend zu erfahren.
So sieht das Statut vor, daß der Priester künftig Vorsitzender der Gemeindeleitung werden kann (seit 1961 waren die Priester Angestellte des aus Laien bestehenden zwanzigköpfigen Leitungsgremiums der jeweiligen Gemeinde). Patriarchat, Diözesen und Gemeinden sollen den *Status juristischer Personen* erhalten (der entsprechende Satz aus dem Statut wurde im Pressebulletin über das Landeskonzil wörtlich zitiert). Sie können damit Eigentum erwerben und Rechtsgeschäfte abschließen. Vorgesehen ist im neuen Statut auch *karitative Tätigkeit* der Kirche. Das neue Statut, so Erzbischof *Kyrill* von Smolensk und Wiasma bei seiner Vorstellung auf dem Landes-

konzil, berücksichtige die gegenwärtige Praxis der Russischen Orthodoxen Kirche; es enthalte eine hinreichend realistische Organisations- und Verwaltungsstruktur, die voll der orthodoxen Ekklesiologie, dem Kirchenrecht, der Kirchenstruktur und den geltenden Religionsgesetzen entspreche. Er fügte hinzu, das Statut könne verändert oder ergänzt werden, wenn das derzeit vorbereitete neue Religionsgesetz in Kraft trete.

Gromyko stellte sich den Fragen der Millenniumsgäste

Offensichtlich sind einige Bestimmungen der neuen Grundordnung im Vorgriff auf von der Kirche erhoffte, für sie günstigere Regelungen des neuen „Gesetzes über Gewissensfreiheit" formuliert worden. Daß hier aber von staatlicher Seite wohl noch nichts definitiv entschieden ist, zeigten die Antworten des sowjetischen Staatsoberhaupts *Andrej Gromyko* bei seiner Begegnung mit den Teilnehmern der Millenniumsfeierlichkeiten am 11. Juni im Sitzungssaal des Obersten Sowjet auf Fragen zur neuen Religionsgesetzgebung. Zur Frage, ob der Kirche der Status einer juristischen Person zuerkannt werde, gab Gromyko zur Antwort, das Problem werde geprüft. Gromyko räumte in der Antwort auf die entsprechende Frage grundsätzlich die Möglichkeit karitativer Tätigkeit ein, fügte aber hinzu, die Entscheidung müsse sich am konkreten Fall orientieren und unter Berücksichtigung der sowjetischen Gesetzgebung erfolgen.
Diese Begegnung im Sitzungssaal des Obersten Sowjet (im offiziellen kirchlichen Programm der Feierlichkeiten war sie nicht enthalten) war sicher die spektakulärste Veranstaltung zum Millennium. Das sowjetische Staatsoberhaupt verlas nicht nur eine Rede, in der er die Bedeutung der Kirche für die russische Geschichte und Kultur hervorhob, sondern er stellte sich nach der Beantwortung der vorbereiteten neun Fragen noch etwa eine Stunde spontanen Fragen der Millenniumsgäste. Im übrigen druckte die Parteizeitung „Pravda" in ihrer Nummer vom 12. Juni sämtliche Fragen und Antworten dieser in ihrer Art bisher einmaligen Gesprächsrunde im Kreml ab.

Generalsekretär Gorbatschow trat bei den Millenniumsfeierlichkeiten (mit Ausnahme der Begegnung mit Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli*) nicht in Erscheinung. Er bzw. sein Programm waren aber dennoch – ausgesprochen wie auch unausgesprochen – *allgegenwärtig*. Das Bekenntnis zu Perestroika, Glasnost und Demokratisierung zog sich wie ein cantus firmus durch die Äußerungen der russisch-orthodoxen Hierarchen während der Jubiläumsveranstaltungen. In der Botschaft des Landeskonzils an die Gläubigen hieß es: „Wir begrüßen enthusiastisch den Prozeß der Perestroika, der dazu bestimmt ist, die Fehler der Vergangenheit zu korrigieren und eine umfassende Entwicklung unserer Gesellschaft im geistigen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich zu erleichtern." Und Patriarch Pimen stellte beim Empfang für die Millenniumsteilnehmer am 12. Juni fest: „Die Pflicht der Kirchenmitglieder gegenüber ihrem sozialistischen Vaterland besteht heute darin, daß sie alles ihnen Mögliche zur Förderung der Perestroika in unserer Gesellschaft und zu ihrer Erneuerung gemäß den Prinzipien von Glasnost tun."

Das so massive kirchliche Lob der Gorbatschowschen Leitgedanken ist verständlich. Schließlich hat die neue Politik der letzten Jahre der Russischen Orthodoxen Kirche *einige Erleichterungen* gebracht, auf die beim Landeskonzil auch immer wieder hingewiesen wurde: Klöster wurden der Kirche zurückgegeben (während der Jubiläumsfeierlichkeiten entschied der ukrainische Ministerrat, der Kirche einen Teil des Kiewer Höhlenklosters zurückzugeben); in den ersten fünf Monaten dieses Jahres wurden sechzig neue Gemeinden staatlich zugelassen; Kirchen wurden neu gebaut oder restauriert; die Wirtschaftstätigkeit der Kirche ist erleichtert worden, die Verlagsarbeit konnte erweitert werden.
Die russische Kirche hofft, daß im Zug der Verwirklichung von Gorbatschows Umgestaltungsplänen auch für sie *weitere Fortschritte* möglich werden. Entsprechende Wünsche hat sie bei der Begegnung mit dem Generalsekretär im Kreml am 29. April geäußert (vgl. HK, Juni 1988, 273); auch auf dem Landeskonzil in Sagorsk kamen sie zur Sprache. So stellte Metropolit Filaret von Kiew in seinem Referat fest, es gebe in Orten ohne Kirchen immer noch Probleme mit der Registrierung orthodoxer Gemeinden. In einigen Gebieten des Landes stießen Gemeinden und Diözesanverwaltungen immer noch auf Schwierigkeiten und Verzögerungen bei der Lösung der aktuellen Fragen des kirchlichen Lebens. Geäußert wurde auch der Wunsch nach der Eröffnung neuer Seminare, nach höheren Auflagen für kirchliche Druckerzeugnisse und der Errichtung eines kircheneigenen Restaurierungsdienstes. Als Grundlage für die Gestaltung der Beziehung zwischen Kirche und Sowjetstaat wurde beim Millennium mehrmals die *Leninsche Religionspolitik* ins Feld geführt: Das Dekret von 1918 über die Trennung der Kirche von Staat und Schule, so Metropolit *Wladimir* von Rostok und Nowotscherkassk vor dem Landeskonzil, sei die einzig richtige Grundlage für die Beziehungen zwischen dem Staat und den verschiedenen religiösen Gemeinschaften. Die Trennung der Kirche vom Staat bedeute nicht, daß die Kirche außerhalb der Gesellschaft stehe.

Die Kirche als Hüterin des Patriotismus

Für ihren Dienst an der Gesellschaft sieht die Russische Orthodoxe Kirche, folgt man den entsprechenden Äußerungen bei den Feierlichkeiten, neben der Unterstützung der sowjetischen Friedenspolitik vor allem zwei Schwerpunkte. Zum einen sieht sie ihre Aufgabe in der *Förderung der individuellen und gesellschaftlichen Moral.* Metropolit Filaret in seinem Referat auf dem Landeskonzil: „Vom christlichen Standpunkt ist die Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens vor allem die Folge einer innerlichen Erneuerung des Menschen, seiner moralischen Reini-

gung. Die Stärkung der moralischen Würde des Menschen schafft eine feste Grundlage für die Familie, das trägt seinerseits zu einer tugendhaften Erziehung der Kinder, zu einem ehrlichen Verhältnis zur Arbeit bei. Die Kirche segnet und unterstützt solche Entwicklung." Die Botschaft an die Gläubigen ruft diese zu hoher Moral in Familie und Gesellschaft, zu gewissenhafter Arbeit und zu bürgerlichem Verantwortungsbewußtsein auf.

Noch deutlicher akzentuiert wurden bei den Feierlichkeiten die Verdienste der orthodoxen Kirche als um die nationale kulturelle Identität und staatliche Integrität Rußlands von der Christianisierung der Kiewer Rus über die „Sammlung der russischen Erde" nach der Tatarenherrschaft bis hin zum „Großen Vaterländischen Krieg" und damit ihre Rolle als *Hüterin des Patriotismus*. In Moskau wie in Kiew legten Kirchenvertreter bei den Millenniumsfeierlichkeiten Kränze am Grabmal des unbekannten Soldaten nieder. Am letzten Tag des Landeskonzils wurde ein Totengedenken für die „auf dem Schlachtfeld in Afghanistan" gefallenen Soldaten abgehalten. Beim Millennium wurde immer wieder das hohe Lied des religiös legitimierten Patriotismus, der unverbrüchlichen Einheit von orthodoxer Kirche und Volk angestimmt, mit einem affirmativ-pathetischen Grundton, der auf den westeuropäischen Beobachter teilweise befremdlich wirkte. Auf diesem Hintergrund bereitet es der russischen Kirche keine Probleme, ihr gegenwärtiges Bekenntnis zur Perestroika als Fortsetzung und Aktualisierung einer in der Christianisierung der Kiewer Rus begründeten Sendung zu sehen.

Das geistig-religiöse Umfeld, in dem sich die Gorbatschowsche „Revolution von oben" abspielt, kam in den offiziellen Äußerungen der orthodoxen Kirchenvertreter dagegen kaum zur Sprache: Das recht diffuse, aber unübersehbare neue Interesse an Religion in der Sowjetunion (vgl. HK, Juni 1988, 271 ff.) war offenbar kein Thema der Millenniumsfeierlichkeiten, obwohl auf diesem Feld die wichtigste Herausforderung für die Russische Orthodoxe Kirche in den kommenden Jahren liegen dürfte. Der von ihr erhoffte und ein Stück weit auch absehbare größere Freiraum könnte es der Kirche erleichtern, sie aber auch dazu zwingen, sich aus *Verengungen* zu lösen, die gerade bei den Millenniumsveranstaltungen deutlich sichtbar wurden: der wenig selbstkritische Umgang mit der eigenen Geschichte und die damit verbundene Selbstbezogenheit, die starke Dominanz der Hierarchie und die zu bereitwillige Anlehnung an den Staat. Auf dem Landeskonzil ist über die Notwendigkeit einer inneren Demokratisierung der Russischen Orthodoxen Kirche gesprochen worden, und das neue Statut mit seiner Betonung des Prinzips der „Sobornost" enthält Ansätze in dieser Richtung.

Keinerlei Bewegung ließ die orthodoxe Kirchenführung beim Millennium in bezug auf die ukrainisch-katholische Kirche erkennen. Bei der Eröffnungspressekonferenz wandte sich Metropolit *Filaret* von Minsk gegen eine Legalisierung der 1946 ins Moskauer Patriarchat eingegliederten ukrainischen Kirche, und in seinem Referat auf dem Landeskonzil stellte er fest, die Tatsache, daß Rom die Union von Brest wieder lebendig zu machen versuche, stelle ein Hindernis für die erfolgreiche Entwicklung der Beziehungen zu Rom dar. Metropolit Filaret von Kiew apostrophierte die Vereinigungssynode von Lemberg 1946 als Rückkehr einiger Millionen griechisch-katholischer Gläubiger in Galizien „in den Schoß der Orthodoxen Kirche".

Das besondere Gewicht der katholischen Präsenz

Kardinal *Willebrands* fragte bei der Begegnung mit Staatspräsident Gromyko im Kreml (ohne die ukrainisch-katholische Kirche beim Namen zu nennen) nach der Möglichkeit für die katholische Kirche, sich auch außerhalb der baltischen Republiken zu organisieren. Die Antwort des sowjetischen Staatsoberhaupts fiel ausweichend, aber nicht ablehnend aus: „Wir schenken den Wünschen der sowjetischen Katholiken auch weiterhin die erforderliche Aufmerksamkeit, gleich, wo sie leben." Auch Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli (er führte wie auch Kardinal Willebrands während seines Moskauaufenthalts ein Gespräch mit einer Delegation der ukrainischen Katholiken) sprach bei seiner bemerkenswerten Grußadresse während des Festakts im Bolschoi-Theater nur allgemein von Religionsgemeinschaften in der UdSSR, die in voller Gemeinschaft mit Rom stehen; man darf aber davon ausgehen, daß die Ukrainerfrage neben anderen Problemen der Katholiken in der Sowjetunion im Brief Johannes Pauls II. an Generalsekretär Gorbatschow angesprochen wurde, den der Kardinalstaatssekretär überbrachte. Nach der Begegnung sagte Casaroli, die sowjetische Regierung zeige Verständnis für die mit dem Heiligen Stuhl verbundenen religiösen Gruppen.

Der Kardinalstaatssekretär hob bei der Begegnung mit Staatspräsident Gromyko hervor, daß die *katholische Delegation beim Millennium* nach Stärke und Zusammensetzung präzedenzlos sei und betonte die freudige Anteilnahme der katholischen Kirche und Johannes Pauls II. am Fest der Russischen Orthodoxen Kirche. Das besondere Gewicht der katholischen Delegation kam bei den Veranstaltungen auch deutlich zum Ausdruck. Neben der Grußadresse Kardinal Casarolis beim Festakt im Bolschoi-Theater stand eine ausführliche Ansprache von Kardinal Willebrands bei der Eröffnung des Landeskonzils in Sagorsk, die der Entwicklung und dem Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen im allgemeinen und der Russischen Orthodoxie im besonderen galt. Der polnische Primas, Kardinal Glemp, sprach ein Grußwort beim Festgottesdienst am 12. Juni im Danilow-Kloster. Allerdings: Vor einer Reise des Papstes in die Sowjetunion sind, so Generalsekretär Gorbatschow zu Journalisten vor seinem Gespräch mit dem Kardinalstaatssekretär, noch „viele Dinge zu erledigen".

Ulrich Ruh

Droht der Staatsinfarkt?

Ein Gespräch mit Professor Manfred Hättich

In der Pfingstwoche findet in der Akademie für politische Bildung in Tutzing seit einiger Zeit ein sog. Symposium zur Zeitdiagnose statt. Das Symposium, das inzwischen fast schon zu einer festen Tradition geworden ist, behandelt in der Regel Fragen von brisanter politischer Aktualität in vom Tagesgeschehen etwas abgehobener und vertiefender Form. Dieses Jahr hieß das Thema „Staatsinfarkt?" Am Rande des Symposiums führte David Seeber mit dem Direktor der Akademie, Manfred Hättich, der dort auch in die Thematik des Symposiums einführte, das folgende Gespräch.

HK: Herr Professor Hättich, Staatsinfarkt: dieses Wort wurde offenbar von Ihnen kreiert und ist hier in Tutzing thematisiert worden. Es klingt bedrohlich. Droht dem Staat tatsächlich so etwas wie ein Infarkt?

Hättich: Ob die Situation so bedrohlich ist, wie das Bild vom Infarkt nahelegt, weiß ich nicht. Ich habe es auch bloß als Frage formuliert. Ich möchte damit auf jeden Fall nicht einem Denken in Organismustheorien Vorschub leisten, das sich auf soziale Gebilde wie den Staat nur begrenzt anwenden läßt. Gemeint ist damit, ob der moderne Staat nicht durch zu viele Funktionen überlastet ist und ob von ihm nicht sehr viel mehr erwartet wird, als er leisten kann.

HK: Überlastet von der Entwicklung der Gesellschaft her, weil mit der Komplexität des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Regelungsbedarf wächst, die Leistungsfähigkeit von Staatsorganen und politisch handelnden Personen und Körperschaften aber nicht im gleichen Maße zunimmt oder deren Handlungsfähigkeit sogar behindert wird?

Hättich: Die Leistungsfähigkeit der Organe und der Teilinstitutionen des Staates wächst nicht in dem Maße wie die Erwartungen der Bürger an diese Teilinstitutionen und an den Staat insgesamt. Sie sagen Gesellschaft, aber Gesellschaft besteht immer aus konkreten Menschen. Immer mehr Menschen aber machen die Erfahrung, und sie wird ihnen auch durch Bildung vermittelt, daß in unseren Industriegesellschaften alles miteinander zusammenhängt und daß irgendwie alles aufeinander wirkt, und weil das so ist, alles irgendwie auch vom Staat gesteuert werden muß. Meine skeptische Frage ist, ob damit der Staat, die staatlichen Teilsysteme und Institutionen nicht überfordert werden, weil die Erwartungen an die Leistungsfähigkeit des Staates zu hoch sind und es deswegen zu Funktionsüberlastung kommt, die die Funktionsfähigkeit des Staates gefährden.

HK: Wo liegt der Kern der Überlastung, das Zentrum der Überforderung seiner Leistungsfähigkeit?

Hättich: Zunächst in einer Kumulation von Funktionen. Diese droht die Grenze zu überschreiten, ab der eine konsistente Vorstellung vom Zweck der Institution erschwert oder gar unmöglich wird. Das trifft vor allem dann zu, wenn das Verhältnis zwischen den verschiedenen Funktionen nicht widerspruchsfrei ist. Denn vor allem bei einer Funktionsbündelung mit darin eingeschlossenen Widersprüchen entsteht ein Optimierungsproblem, das um so schwerer zu lösen ist, je mehr ihm Maximierungserwartungen bei den Leistungsadressaten, also bei den Bürgern gegenüberstehen. Insofern gehören die Erwartungen der Adressaten auch selbst zum Kern des Problems. Letztlich sind es die Ungleichgewichte, die aus der Spannung zwischen Optimierungstendenzen und Maximierungserwartungen kommen. Diese Spannung ist in demokratischen Staaten (und Institutionen überhaupt) besonders ausgeprägt, weil diejenigen, die mittelbar an der Erbringung der Leistungen mitwirken, auch selbst vor dem Optimierungsproblem stehen. Man behilft sich dabei häufig damit, daß man isolierte Maximalforderungen stellt, weil dies leichter ist, als solche Forderungen im Verbund zu verwirklichen. Maximierung geht so oft auf Kosten von Optimierung.

„Man behilft sich häufig damit, daß man isolierte Maximalforderungen stellt"

HK: Gegen eine solche Sicht wird eingewandt, dies seien Lenkungsprobleme in demokratisch geführten Industrieländern, denen man mit handwerklichen Mitteln staatlicher Organisation durchaus beikomme. Sie seien überdies fast nichts im Verhältnis zu dem, was Entwicklungsländer mit viel abrupteren Umbrüchen auf dem Hintergrund einer sich erst mühsam herausbildenden Staatlichkeit und auch Staatsbewußtseins bei Regierenden und Regierten zu verkraften haben. Dort könne man, allein schon wenn man die großen Metropolen mit ihren sozialen und politischen Problemen ansehe – Mexico City, Manila, Kinshasa –, von Infarkt reden, nicht bei uns ...

Hättich: Das ist eben die Frage, ob alle Lenkungsprobleme bei uns – handwerklich wie Sie sagen – lösbar sind. Natürlich zeichnen sich die Probleme in der Dritten Welt nicht nur anders, sondern noch schärfer ab. Die Länder der Dritten Welt sind in einen beschleunigten Zivilisationsprozeß eingetreten, von dem man nicht weiß, wohin er sie im Vergleich zur atlantischen Industriewelt führt. Und natürlich gilt vor allem für dort, daß die Strukturen der Verwaltung und des Staates nicht im gleichen Tempo gewachsen sind wie die zu ordnenden Sachbereiche und Problemfelder. Aber das muß sich ja nicht widersprechen. Die Tatsache, daß dort die Probleme unvergleichlich größer sind, macht die unsrigen nicht kleiner.

HK: Die kürzeste Infarktdefinition, die ich in einem medizinischen Wörterbuch gefunden habe, lautet: Absterben eines – lebenswichtigen – Organs oder Organteils infolge

unzureichender oder ganz unterbrochener Blutzufuhr (wegen Verstopfung von Blutgefäßen). Nimmt man das Bild wörtlich, dann geht es dabei gar nicht so sehr um Überlastung oder Belastbarkeit von Organen an sich, sondern, auf den Staat bezogen, um die Frage, ob er nicht unter mangelnder Blutzufuhr durch den Bürger leidet bzw. ob Bürger gerade dem demokratischen Staat genügend Aufmerksamkeit, Mitdenken und die nötige Loyalität zukommen lassen ...

Hättich: Da bringen sie sehr verschiedene Kategorien ins Spiel. Aufmerksamkeit wird dem Staat in unseren Breiten nicht entzogen. Der Staat erfährt sogar große Aufmerksamkeit seitens der Bürger. Sie machen ihn ja möglichst für alles verantwortlich. Mitdenken ist ein anderes Problem. Aber auch da hat sich durch die Weiterführung des Demokratisierungsprozesses einiges geändert. Und natürlich hat Mitdenken auch Grenzen, notwendige Grenzen: sonst bräuchten wir nicht zwischen Politikern und politischen Laien, sprich Bürgern, zu unterscheiden. Und Loyalität ist nochmal eine andere Kategorie. Da geht es auch um geistig-seelische Affinität zum Staat. Der Begriff der Verstopfung erscheint mir allerdings nicht abwegig. Die Informationen beispielsweise, die heute nicht nur auf Bürger, sondern auf staatliche Institutionen zuströmen, und zwar in diffuser Menge zweckrationalisiert, sind von einer solchen Fülle, daß man sich kaum noch vorstellen kann, daß eine Einzelinstitution diese noch planvoll zu verarbeiten vermag ...

HK: Institutionen müssen auch selektieren können, dafür sind sie da ...

Hättich: Ja, nur wenn gleichzeitig die Entwicklung dahin geht, daß man sagt, es muß das Fremdverhältnis zwischen Staatsinstitution und Bürger möglichst aufgehoben oder wenigstens minimalisiert werden und der Staat müsse durchlässig sein und möglichst alles aufnehmen, was aus der Bürgerschaft kommt, dann kann es schon passieren, daß es schlicht zuviel wird, daß vor allem der Teil, der von den Problemlösungen unbefriedigt bleibt, immer größer wird. Die Tendenz scheint bei uns in der Bundesrepublik noch nicht akut zu sein, aber es gibt Anzeichen dafür, daß sie zunimmt ...

„Die Unterscheidung, was objektiv richtig und was nur Wahrnehmung ist, führt nicht weit"

HK: An welche Anzeichen denken Sie konkret?

Hättich: An die Tatsache z. B., daß zwischen persönlichen Bedürfnissen, die sich als Lebensgefühl oder als Partikularinteresse über diverse Gruppen artikulieren, und dem, was der Staat als Garant des Gemeinwohls leisten kann, nicht hinreichend unterschieden wird und die Neigung wächst, vom Staat vor allem das einzufordern, was aus subjektivem Blickwinkel Vorrang hat, und das in maximalster Form. Hier entstehen Gefahren für den inneren Zusammenhalt im demokratischen Staat, die wir nicht unterschätzen sollten. Sie werden zudem zum Teil verschärft in der Politikvermittlung durch die Medien; diese selektieren nach ganz eigenen Kriterien. Für sie ist entscheidend, was sensationell ist, weil das mehr Aufmerksamkeit auf sich zieht, und am Ende muß keine Entscheidung stehen ...

HK: Sind das in jeder Beziehung objektive Sachverhalte, oder ist die Stimmung und die Reflexion über die Sachverhalte nicht dramatischer, als es diese selbst sind? Ich meine, die Institutionen funktionieren trotz Überlastung, trotz Verwerfungen zwischen Bürgern und ihnen und trotz aller Schwierigkeiten bei der Gesetzgebung, in Parlamenten und bei der Verwaltung besser, als eine in verbundenen Interessen- und Meinungsgegensätzen lebende Bevölkerung und besser auch als es reflektierende Intellektuelle wahrhaben wollen ...

Hättich: Es ist schon möglich, obwohl sich vieles dagegen einwenden läßt, daß wir die Dinge dramatischer sehen, als sie gegenwärtig schon sind. Aber es bleibt dann immer noch die Frage, ob diese unsere Wahrnehmung nicht eine gute Portion Antizipation kommender Probleme ist. Es wäre dies auch nicht das erste Mal. Wenn Bürger, „schlichte" Bürger, das Gefühl haben, der Staat schaffe, was von ihm erwartet wird, alles nicht mehr richtig, dann ist es nicht einmal entscheidend, ob das objektiv richtig ist oder nicht. Es schwächt auf jeden Fall das Vertrauen ...

HK: Also droht der Infarkt doch weniger von der Funktionsüberlastung als solcher als von der Art, wie Bürger in das, was im Staate und vom Staate her geschieht, involviert sind ...

Hättich: Genau das ist der entscheidende Punkt, denn involviert sind sie so oder so. Deshalb führt die Unterscheidung, was ist objektiv richtig und was ist nur Wahrnehmung, nicht sehr weit. Der Staat ist ja nicht wie eine Maschine oder ein Gerät mit einem Funktionsplan, von dem man von vornherein weiß, daß es seine Funktionen auch erfüllt, weil bestimmte Politiker oder bestimmte Gruppen aus der Gesellschaft, die Parteien und andere, es bedienen. Deswegen wirkt die Frage, wie einzelne Gruppen in der Bevölkerung oder die Mehrzahl der Bürger die Organisation des Staates und seine Funktionsfähigkeit einschätzen, immer in dessen Funktionsfähigkeit selbst hinein ...

HK: Ist das Hauptproblem zwischen Bürger und Staat heute im Grunde nicht dies: Je komplexer die Probleme und die Handlungsabläufe, um so mehr bedarf es, um an einen Ausdruck von Niklas Luhmann anzuknüpfen, der Reduktion von Komplexität durch Vertrauen. Je komplexer die Sachverhalte, um so schwieriger ist es aber auch mit dem Vertrauen, gerade weil staatliche Institutionen wie Institutionen überhaupt keine automatisierten Apparate sind, sondern auch, wo es sich um Apparate handelt, von Menschen getragen werden?

Hättich: In der Tat. Aber das ist natürlich auch eine Frage

des Lernens. Zum Beispiel müssen wird, wenn wir innerhalb der repräsentativen Demokratie im Sinne des „mehr Demokratie wagen" den Weg von mehr Partizipation gehen wollen, eine Menge lernen über die Funktionsgesetze der repräsentativen Demokratie und die Möglichkeiten aktiver Teilnahme an ihr. Wir sollen uns nicht darüber beklagen, wenn Bürger, die sich bei einem bestimmten Problem, der Kernenergie oder der Rüstungsbegrenzung z. B., stark engagieren, sich vor allem gegen etwas engagieren. Dies ist auch leichter und insofern als Verhalten natürlich. Aber Bürger und Politiker müssen auch die Gefahren sehen und realisieren, in die solche Reduktion von Komplexität in der Regel führt: nämlich im Engagement nur noch das eine Fragment zu sehen, für das man sich engagiert. Da wird dann nicht mehr diskutiert, sondern nur noch in Fragmenten gedacht und geurteilt. Die Überlegungen über die Folgen solchen Verhaltens für andere Bereiche bleiben außen vor. Oft wird dann überhaupt nicht mehr diskutiert, sondern nur noch mit Parolen gearbeitet und der ganze Staat an einem Problem oder an der Spitze eines Problems gemessen ...

„Alle Großorganisationen, so auch der Staat, werden heute als riesige Leistungsbetriebe angesehen"

HK: Aber auch Protest, der negativ, also auf Verhinderung aus ist, kann Lernprozesse erzwingen und dadurch Mißtrauen und Verdrossenheit gegenüber dem Staat abbauen helfen. Selbst Demonstrationskosten amortisieren sich in Demokratien irgendwann ...

Hättich: Dies ist nicht auszuschließen. Aber ich bin nicht sicher, ob so sehr viel zur Problemreduktion auf rationale Weise beigetragen wird. Mir scheint das letztlich ein anthropologisches Problem zu sein, eine Frage rationaler Einstellung zum Gemeinwesen, der Spannung zwischen subjektivem Wirklichkeitsbezug und politischem Wirklichkeitsverständnis. Vor Jahren hieß es ja noch unter jungen Leuten, gehst du heute abend zur Demo, wie man sonst in die Disco geht. Aber es ist sicher richtig: Man darf aus bloßem Meckern noch keine Staatsverdrossenheit machen. Im Königreich Bayern z. B. war die Loyalität zum Königshaus durchaus mit dauerndem Schimpfen über dieses verbunden. Trotzdem war der König unumstrittenes Identifizierungssymbol. Wie weit solche Identifikation im heutigen Staat noch möglich ist, wieweit es überhaupt noch solche wirksamen Symbole gibt, ist eine andere Frage. Jedenfalls sind die Gelegenheiten, wo so etwas zum Ausdruck kommt, selten.

HK: Muß der demokratische Staat nicht von vornherein weitgehend ohne solche Identifikationssymbole auskommen bzw., wenn er sie braucht oder der Bürger sie braucht, muß dann nicht ein eher unauffälliger Gebrauch davon gemacht werden?

Hättich: Was heißt da muß? Brauchen Menschen bei aller Zurechnung zu Gruppierungen, Richtungen, Gemeinschaften nicht ein bestimmtes Quantum von Symbolen, in denen sich Identifizierungsmöglichkeiten ausdrücken? Mir scheint gerade das ein anthropologischer Grundsachverhalt zu sein. Mir will nicht einleuchten, daß sich das gerade in unserer Zeit ändern soll. Das erste, was irgendwelche revolutionierenden Gruppen erfinden, ist doch, daß sie Plakate mit irgendwelchen Personen nehmen, ihre Namen brüllen und mit ihnen durch die Straßen ziehen. Natürlich braucht der Staat solche Symbole nicht, wenn sie die Menschen nicht brauchen; aber die Menschen brauchen sie.

HK: Ich finde die weitgehend zurückgenommene Staatssymbolik der Bundesrepublik, die sich vornehmlich beim Grundgesetz konzentriert, sehr wohltuend und sehe darin gegenüber der aufdringlicheren Symbolik anderer Staaten einen Gewinn ...

Hättich: Ich auch, zumal ich es noch anders erlebt habe. Wir alle waren froh, als es mit der Überfrachtung des Staates mit Symbolen nach 1945 vorbei war. Nur: die demokratisch gewiß gefestigten Amerikaner haben die stärkere Symbolik auch, und ich frage mich, ob es nicht eine Verarmung des Lebens ist, wenn Symbolik völlig ausläuft. Wenn eine Familie keine Gelegenheit mehr hat, ihr Zusammenleben in Symbolen auszudrücken, und sei es auch nur in Form eines kleinen Geburtstags- oder Weihnachtsgeschenks, dann verarmt ihr Zusammenleben. Der Staat ist zwar keine Familie, insofern hinkt der Vergleich. Aber jeder Betrieb und jeder Sportverein braucht nun einmal Symbole, um Zusammengehörigkeit auszudrücken, auch wenn man noch soviel Krach untereinander hat. So auch im Staat; ganz ohne Staatssymbole geht es nicht.

„Großgesellschaften lassen sich nicht so dezentralisieren, daß sie in kleinen Bereichen überschaubar sind"

HK: Liegt die Grundspannung nicht wo anders; nicht in einem Zuviel oder Zuwenig an Symbolik, die Gemeinwesenbewußtsein schafft, sondern darin, daß für den Durchschnittsbürger der Staat zum Ausdruck all dessen geworden ist, was wir oft recht unspezifisch Großorganisationen nennen? Von ihnen wird einerseits Dienstleistung, Versorgung erwartet, anderseits fürchtet man die institutionelle Überwältigung durch sie, die „Kolonisierung der Lebenswelt" (Jürgen Habermas) durch sie oder gar die Infragestellung der Existenzbedingungen ...

Hättich: Dies ist ein wichtiger Punkt, der nicht nur den Staat, sondern das Verhältnis zur Öffentlichkeit, zur Politik insgesamt berührt; das hebt aber den Mangel an Komplexitätsreduktion durch Symbole nicht auf. Im Gegenteil! Das Problem wird so eher noch verschärft, weil die inneren Solidaritätsstrukturen im Gemeinwesen geschwächt werden. Alle Großorganisationen, so auch der Staat, werden heute als riesige Dienstleistungsbetriebe angesehen, bei denen man Leistungen abruft. In sie muß man zwar, z. B. in eine Versicherung, etwas hineingeben,

sonst kommt nichts heraus. Aber daß man sich dabei gegenseitig hilft, dieses Bewußtsein droht verlorenzugehen. Und so passiert gleich zweierlei: Die Großorganisationen, auch die Großorganisation Staat, bekommen in den Augen der Menschen ein inhumanes Gesicht, und speziell der Staat wird als Dienstleistungsapparat überlastet ...

HK: So gesehen, wäre der Ruf weg von den Großorganisationen bei gleichzeitiger Zuwendung zu kleinen, überschaubaren Gebilden ein bemerkenswerter Weg der Vermenschlichung. Aber lassen unsere technologischen Voraussetzungen eine solche Entwicklung zu?

Hättich: Ich bin da skeptisch. Die These „machen wir alles kleiner" hat zwar einiges für sich. In Gemeinden, in Stadtteilen läßt sich manches menschennäher organisieren, und das Gemeinwesen mag auf Stadtteilfesten anschaulicher werden. Aber Großgesellschaften lassen sich in ihrer Ordnung nicht so dezentralisieren, daß sie in kleinen Bereichen überschaubar werden. Ich habe da kein Rezept, ich sehe nur das Problem.

HK: Mir scheint die Identifikation des Staates als Gemeinwohlgaranten mit Großorganisationen autonomer Gesellschaftsmacht um so problematischer zu sein, als der Staat gerade so, z. B. im Verhältnis zu wirtschaftlichen Großorganisationen, besonders schlecht dasteht. Jemand hat es auf die Formel gebracht: Die Wirtschaft wirtschaftet, aber der Staat muß für die Folgen aufkommen ...

Hättich: Das muß man sehr differenziert sehen. Man sagt so leichthin, der Staat sei ja gar nicht der, der entscheide; er sei mehr, als Politiker zugeben, von wirtschaftlichen Kräften abhängig. Dies ist nicht falsch, aber im Einzelfall zu prüfen. Dabei ist zu beachten, daß die Funktion ja bleibt. Auch wenn ich eines Tages aufwache und feststelle, das und das macht gar nicht mehr der Staat, sondern die Wirtschaft, ändert das nichts an der Funktion. Wenn ich Politik übersetze als Produktion von allgemeinverbindlichen Entscheidungen, dann bleibt die Funktion unabhängig davon, wer sie wahrnimmt. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Tarifhoheit. Hier werden de facto allgemeinverbindliche Entscheidungen getroffen, ohne daß die Tarifpartner, wenn er nicht selbst wie beim öffentlichen Dienst „Partei" ist, den Staat brauchen ...

HK: Läßt das den Schluß zu, daß es letztlich egal sei, ob und in welcher Form die Tarifhoheit erhalten bleibt?

Hättich: Das ist eine pragmatische Frage ...

HK: Ist es eine pragmatische Frage?

Hättich: In unserem Zusammenhang ist es nur scheinbar eine grundsätzliche Frage. Betrachtet man nämlich den Staat in erster Linie als das System der Gesellschaft, in dem allgemeinverbindliche Entscheidungen getroffen werden, dann ändert sich an den Funktionen prinzipiell nichts, wenn sie von Einrichtungen übernommen werden, die man mit Hilfe anderer Kriterien vom Staat unterscheidet. Unser Problem ist die Belastung oder Überlastung des gesamtgesellschaftlichen Entscheidungssystems.

HK: Es kann zu einer zusätzlichen Belastung werden, wenn „die" Wirtschaftspolitik die Tarifpartner machen, aber der Staat sie zu verantworten hat ...

Hättich: Auch das.

HK: Aber Infarktgefahr droht erst dann, wenn der Staat durch Wirtschaftsinteressen ausgepreßt oder manipuliert werden kann. Und das gilt wohl nicht nur im Verhältnis zur Wirtschaft, sondern zu jeder den Staat konditionierenden autonomen Gesellschaftsmacht, z. B. im Verhältnis zur Rüstungsindustrie ...

Hättich: Gewiß, wobei es im Falle der Rüstungsindustrie Verwerfungen besonderer Art geben kann. Z. B. kann es so laufen, daß ein großer Rüstungskonzern den Staat oder das Verteidigungsministerium bekniet mit der Parole, es brauche ein ganz anderes Verteidigungssystem, also etwa ausschließlich solche Waffen, die allein zur Verteidigung geeignet sind. Ein solches Konzept ist heutigem Denken sehr sympathisch. Wenn da Techniker kommen und sagen, es lassen sich Waffensysteme konstruieren, die wirklich nur zur Verteidigung taugen, dann wird das im Sinne von Friedensliebe recht positiv gesehen. Dazu kann es dann auch noch heißen: Wenn ihr uns dieses Projekt nicht abkauft, dann bekommen wir 6000 Arbeitslose zusätzlich. So wird das Projekt noch zwingender ...

HK: Das Problem läge dann in der Überformung einer politischen Entscheidung durch militärische Zwecke mit beschäftigungspolitischen Argumenten?

Hättich: Sie können auch sagen, es handle sich um eine Überformung ökonomischer Zwecke durch militärische Argumente. Solche wechselseitigen Überformungen sind nichts Besonderes und kommen in allen Lebensbereichen vor.

„Leiden wird als ungerecht empfunden, das es staatlich zu beheben gilt"

HK: Herr Professor Hättich, eine Problemzone, vermutlich eine der wichtigsten, haben wir bisher nicht berührt. Sie verweist ein wenig ins Metaphysische, wenn nicht ins Theologische. Worum es geht: Wir haben es zwar weitgehend aufgegeben, im Staat eine Art höheres Wesen zu sehen, dem sich der Bürger in allem unterzuordnen hat. Dafür geben sich säkulare Menschen vielfach nicht mehr damit zufrieden, daß der Staat Rahmenbedingungen schafft, damit jeder seine Lebenschance nutzen kann, sondern sie erwarten vom Staat die wohlfahrtsstaatliche Garantierung persönlichen Glücks. Steckt darin die eigentliche Überforderung des Staates?

Hättich: Dies scheint mir ein ganz entscheidendes Stichwort zu sein. Wir können hier das Schicksal des Begriffs „Glück" in der neuzeitlichen Entwicklung nicht verfolgen. Man müßte da wahrscheinlich beim aufklärerischen Vertrauen in die Vernunft ansetzen. Der Mensch wird ge-

wissermaßen durch den Gebrauch seiner Vernunft seines Glückes Schmied. Da der einzelne das individuell nicht leisten kann, soll es die staatlich verfaßte Gesellschaft können. Ich glaube schon, daß die gesteigerten Leistungserwartungen an den Staat mit den Glückserwartungen im Sinne weltimmanenten Wohlergehens viel zu tun haben. Das gilt jedenfalls für die industriell schon hochentwikkelten Regionen der Welt. Leiden wird als Ungerechtigkeit empfunden, die es staatlich zu beheben gilt.

HK: Der Staat, nicht mehr die Religion als Mittel der Kontingenzbewältigung?

Hättich: Ich glaube, das Problem liegt darin, daß Kontingenz nicht mehr als Kontingenz erkannt wird oder daß wir nicht mehr im Bewußtsein der Kontingenz leben. Wir möchten Institutionen haben, welche die Abschaffung der Kontingenz vortäuschen. Und natürlich richten sich solche Erwartungen in erster Linie an den Staat.

HK: Haben sich Politiker, Parteien, auch Parlamente nicht längst auf die Erwartung solcher Leistungen eingestellt, indem sie sich in die Rolle universaler Wohlfahrtsveranstalter fügen nach dem Motto: das sind gesellschaftliche Bedürfnisse; ihnen müssen wir entsprechen, und wir schaffen es auch?

Hättich: Diese Attitüde gibt es, und sie ist in der Tat eine Irreführung. Wir werden uns – auch da bedarf es eines intensiven Lernprozesses – deshalb wieder daran gewöhnen müssen, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates anders zu ziehen. Als Humboldt diese Grenzen zu ziehen suchte, ging er noch vom Ansatz der Bürgerfreiheit aus. Davon können wir beim heutigen Interventionsstaat gar nicht mehr reden. Es wäre aber schon viel gewonnen, wenn wir uns vergegenwärtigten, daß das nicht ad infinitum weitergehen kann: das ständige Übernehmen von Aufgaben, das ständige Übernehmen von Absicherungen. Und Politiker werden sich wieder daran gewöhnen müssen, nicht immer im Gestus des „Wir machen das schon" aufzutreten, sondern gelegentlich auch deutlich zu sagen, wo die Grenzen sind. Die Leute akzeptieren das dann irgendwann auch.

HK: Sehen sie in den gegenwärtigen sozialstaatlichen Reformen, wie sie von der Bundesregierung angestrebt werden, die Rentenfinanzierungsreform, die Finanzierungsreform des Gesundheitswesens solche Beispiele? Oder sind es eher Beispiele dafür, wie man sich im Lauf der Interessenabklärung unter Verzicht auf wirkliche Reformeffekte schließlich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner einigt?

Hättich: Gewiß entsteht der Eindruck – und nicht nur der Eindruck, dies seien wieder einmal Musterbeispiele, wie durch die Pluralität der intervenierenden Interessen die Lösung eines großen Problemzusammenhangs auf das gerade noch gemeinsam vertretbare Minimum heruntertransponiert wird. Aber vielleicht hat Norbert Blüm nicht ganz unrecht, wenn er für sich feststellt, wenn alle organisierten Interessengruppen gegen ein Projekt anschreien, könne dieses in seiner Substanz so verkehrt nicht sein.

HK: Letztlich ist es eine Grundfrage an die politische Führung, an die Exekutive und an die Legislative, auch an die Judikative, wieweit sie sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner einläßt oder auf andere Weise dazu beiträgt, daß staatliches Handeln – gefälligkeitsdemokratisch – überfordert wird ...

Hättich: Es ist zunächst eine Frage der Qualität der Entscheidung und insofern natürlich auch eine Frage der politischen Führung. Die meisten Leute sehen ja ein, daß es auch unter demokratischen Verhältnissen Führung geben muß. Was Politiker hier leisten müssen, ist die Kunst, den rechten Mittelweg zu finden zwischen einem Führungsanspruch, der seinerseits überzieht, der gar sich an obrigkeitsstaatlichen Modellen orientiert oder Führungserwartungen weckt, die den Staat überfordern, und einem Regierungsstil, der durch politische Entscheidungen überzeugt. Mir war sehr sympathisch, daß der frühere Bundeskanzler es ablehnte, geistige Führung zu übernehmen. Wer sich auf solches einläßt oder gar eine geistig-moralische Wende politisch herbeiführen will, überfordert natürlich nicht nur den Staat, sondern zuvorderst sich selbst ...

„Die große Entscheidung gibt es nicht"

HK: Funktionsüberlastung des Staates auf der einen, Mißtrauen beim Staatsbürger auf der anderen Seite. Die Antwort kann nur heißen: funktional entlasten und Vertrauen schaffen. Aber wie? Um beim ersten anzusetzen: Muß ein Staat, der eine komplexe Gesellschaft zu ordnen und zu führen hat, nicht allein schon aus staatspolitischen Gründen auf unternehmerische Funktionen im wirtschaftlichen Bereich möglichst weitgehend verzichten?

Hättich: Man muß hier die Eigentumsfrage und die Art, in der ein Unternehmen auf dem Markt auftritt, unterscheiden. Auch ein staatliches Unternehmen kann in den Marktprozeß integriert sein. Andererseits haben wir unter dem Nationalsozialismus erlebt, daß man große Wirtschaftsbereiche zentralistisch planen kann, ohne die rechtliche Eigentumsstruktur wesentlich zu verändern. Wo marktwirtschaftliche Elemente, wo Konkurrenz und Eigeninteresse ins Spiel kommen, läuft es immer auf Unternehmensgesellschaften zu, die nicht mehr einfach Staat sind. Das läßt sich gegenwärtig im Ostblock sehr gut beobachten: in Ungarn, in China, selbst in der Sowjetunion. Am Ende eines gradualistischen Prozesses steht dann doch immer der Selbstunternehmer. Allerdings haben Sie recht: aus staatspolitischen Gründen sollte man bei uns staatliche Unternehmertätigkeit möglichst reduzieren. Aber es müssen natürlich auch immer Regionen versorgt werden, wo keine Gewinne zu erzielen sind. Man kann auch nicht von heute auf morgen das Verhältnis Staat – Gesellschaft völlig neu nach Subsidiaritätskriterien ordnen. Den großen Entscheidungsakt gibt es nicht. Wir müssen nur versuchen, wenigstens das Tempo bei der Zunahme von Staatsaufgaben möglichst überall zu drosseln.

HK: Wer einer stärkeren Selbstbeteiligung der Versicherten an den Gesundheitskosten das Wort redet, setzt sich bereits dem Vorwurf des Abbaus sozialstaatlicher Leistungen aus. Es könnte aber auch ein erster Schritt zu mehr Selbstverantwortung und damit Sicherung der freiheitlichen Grundlagen sozialstaatlicher Vorsorge sein ...

Hättich: Letzteres würde ich sehr unterschreiben. Wir können damit das Problem nicht lösen, aber es wäre schon ein erster „gradueller" Schritt.

„Auf lange Sicht wird die überwiegende Mehrheit mitziehen"

HK: Wie beurteilen Sie angesichts lauter werdender Klagen über die Tendenz des Rechtsstaates zu immer weiterer Verrechtlichung und angesichts des Postulats Funktionsentlastung des Staates, auch des staatlichen Rechts, die geplante strafrechtliche Verfolgung der Vergewaltigung in der Ehe? Das Abtreibungsstrafrecht hat man mit dem Argument, Strafrecht greife da ohnehin nicht, weitgehend liberalisiert. Soll Strafrecht in einem nicht minder intimen Bereich nun doch plötzlich greifen?

Hättich: Ich glaube, wir sind uns einig, daß Vergewaltigung in der Ehe eine schlimme Sache ist. Wir sind uns aber offenbar auch darüber einig, daß mit dem Strafrecht in diesem Fall wenig auszurichten ist. Politiker täten gut daran, dies auch zu sagen. Wenn man dennoch meint, das rechtlich, strafrechtlich eigens regeln zu müssen, dann hängt das mit der Vorstellung zusammen, daß der Staat Gerechtigkeit im vollen Sinne und möglichst vollständig herstellen kann und damit mit der vorhin besprochenen rechtlichen Einforderung persönlichen Glücks. Und das geht eben nicht. In meiner Schulzeit wäre noch niemand auf die Idee gekommen, wegen einer Note vor dem Verwaltungsgericht zu klagen. Ich war mit vielen Noten nicht zufrieden, aber auf die Idee zu klagen kamen wir damals noch nicht.

HK: Vertrauen schaffen war die zweite Perspektive. Läßt sich Vertrauen schaffen durch Enttäuschung solcher Erwartungen in die unbegrenzte Regelungsfähigkeit? Und wie läßt sich so etwas auf humane Weise machen?

Hättich: Langfristig halte ich es schon für möglich, Versprechungen von Erfüllungen zu reduzieren. Dabei ist zu beachten, daß die Erwartungen nicht aus heiterem Himmel gekommen sind. Die Politik ist nicht überrumpelt worden von den ständig wachsenden Erwartungen, sie hat sie selber mit kultiviert. Es ist jeweils ein schönes Ziel zu sagen, Bürgerinnen und Bürger, wählt uns, dann wird alles noch viel besser. Daß da ein schwieriger Umlernprozeß einsetzen muß, steht außer Frage. Wir werden ein paar Durststrecken durchstehen müssen. Manche werden sagen, dann wählen wir eben diese und diese Partei nicht mehr, oder wir bleiben zu Hause. Aber auf lange Sicht wird die überwiegende Mehrheit mitziehen, wenn Parteien beim Versprechen von Staatsleistungen oder staatlichen garantierten Leistungen vorsichtiger werden.

HK: Könnte es sein, daß künftig die „Enttäuschung" hochgeschraubter, maximalisierter Erwartungen in die Leistungsfähigkeit des Staates und staatlicher Regelungen selbst zur Staatsaufgabe wird?

Hättich: Es werden sicher Anstrengungen des Staates notwendig werden, um die Leute daran zu gewöhnen, daß es mit der Vermehrung von Staatsaufgaben und staatlichen Regelungen nicht im bisherigen Tempo weitergehen kann. Nur wird das nicht mit Redeaufwand zu machen sein, sondern nur mit sukzessivem Herunterschrauben. Als der Ölschock kam, hieß es, jetzt breche die Wirtschaft zusammen, der Lebensstandard werde rapide sinken. Es kam überhaupt nicht so. Aber es wurde auch nicht mehr ganz wie vorher. Man lebt und verhält sich doch energiepolitisch und auch sonst in manchen Punkten bewußter, ressourcenschonender. Ein solcher Gewöhnungsprozeß könnte auch im Umgang mit der Ressource Staatsleistung weiterhelfen.

Standort Bundesrepublik – Verantwortung für die Zukunft

Eine Rede Richard von Weizsäckers vor dem BDI

Unter dem Titel „Gemeinsame Verantwortung von Politik und Wirtschaft für die Zukunft" hielt Bundespräsident Richard von Weizsäcker am 7. Juni vor der Jahrestagung des Bundes der deutschen Industrie eine Ansprache, in der er mit Eindrücklichkeit von der Bundesrepublik als wirtschaftlich-technologischem und human-sozialem Potential sprach, das es in der gegenwärtigen technologischen und wirtschaftlichen Umbruchsituation zu nutzen und zu kräftigen gelte. Wir dokumentieren den leicht gekürzten Text der Ansprache.

Von Ihren Stichworten greife ich die Internationalisierung der Märkte auf. Ich nehme sie zum Ausgangspunkt, weil sie sich mit elementarer Dynamik ausbreitet und auch bei uns unwiderstehlich vordringt. Sie ist für uns lebensnotwendig, sie ist voller Chancen, aber auch voller Härten. Sie ist die Folge davon, daß die Welt gelernt hat, den Entfernungen ihre Bedeutung und Kosten zu nehmen. Von der Einführung der Dampfschiffe, die den Weltagrarhandel einleitete, bis zur Telekommunikation, die

zum täglichen Vierundzwanzigstundenhandel mit Währungen und Kapital rund um die Erde führt, wachsen die Märkte zusammen.
Die Auswirkungen gehen weit über den Wettbewerb der Produzenten und Verkäufer hinaus. Auch das Verhalten der politischen Mächte wird zunehmend von ihr bestimmt. Früher gipfelte Machtpolitik letztlich in der Fähigkeit und Entschlossenheit, Kriege zu führen. Ganz gewiß hat auch heute Machtpolitik, zumal Großmachtpolitik, nicht aufgehört zu bestehen. Im Zeitalter atomarer Waffen wird nach wie vor gerüstet, aber um Kriege zu verhindern, nicht weil man in der Lage wäre, sie zu führen. Machtpolitik erfordert statt dessen mehr und mehr die Fähigkeit, sich an der wachsenden weltweiten ökonomischen Interdependenz zu beteiligen und sie zum eigenen Vorteil zu nutzen.

„Die Märkte wachsen zusammen"

Die zukünftige Weltstellung des reichen Amerika wird sich maßgeblich danach richten, wie sich seine internationale Wettbewerbsfähigkeit entwickelt. Mit seiner Forschung und Hochtechnologie gehört es zur Spitze. Es profitiert im Außenhandel vom gefallenen Dollarkurs. Möglichkeiten zur schrittweisen Sanierung des Staatshaushalts sind vorhanden. Doch liegen seinem Zwillingsdefizit nach wie vor strukturelle Schwächen zugrunde. Der Produktivitätsfortschritt ist relativ bescheiden. Amerikaner haben die Tendenz, mehr zu konsumieren als zu produzieren, zu wenig zu sparen, über die eigenen Verhältnisse zu leben. Der Druck von außen nach innen, aber damit auch der Druck von innen nach außen, wird wachsen. Das Resultat ist ungewiß.
In der Sowjetunion hat man erkannt, daß man im weltweiten Machtvergleich hoffnungslos zurückbleiben wird, wenn man sich weiterhin nach außen abschließt. Nur eine erfolgreiche Beteiligung an der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit kann die eigene Weltgeltung sichern. Dazu muß die innere Leistungsfähigkeit in der Sowjetunion hergestellt werden: Perestroika. China ist ein ebenso beunruhigendes wie belebendes Beispiel für die Russen. Wie auch immer die Führung in Moskau sich personell zusammensetzen wird, die sachliche Tagesordnung als solche ist einigermaßen zwingend. Sie dürfte sich kaum wesentlich verändern.
Japan ist das markanteste Beispiel für die Wandlungen in der Machtpolitik. Die militärische Dominanz in seinem Teil der Welt war ihm fast gelungen und ist dann doch völlig gescheitert. In vierzig Jahren hat sich nun aber Japan mit den Mitteln, die die Internationalisierung der Märkte bietet, zur vorherrschenden Macht in seiner Regio entfaltet. Dort, im pazifischen Becken und angrenzenden Asien lebt bald die Hälfte der Weltbevölkerung. Es ist ein wachsender, wirtschaftlich aktiver, besonders lernfähiger und erfindungsreicher Teil der Menschheit ...
Wir Deutschen haben zur Internationalisierung der Märkte in der Nachkriegszeit nachhaltig beigetragen und mit ihrer Hilfe unseren Wohlstand begründet. Wir haben uns unwiderruflich auf sie eingelassen. Wir leben vom offenen Welthandel, aber wir bekommen auch seine Folgen zu spüren. Unsere größten Probleme, die hartnäckige Arbeitslosigkeit, die sozialen Spannungen bei der sektoralen und regionalen Strukturanpassung, der Kampf um die Anteile an den öffentlichen Haushalten und um Haushaltsausgleich – sie alle stehen unter dem wachsenden Druck, den uns der Wettbewerb der internationalisierten Märkte beschert.

„Wir stehen mitten im internationalen Wettbewerb"

Noch sind die wirtschafts-, finanz- und sozialpolitischen Entscheidungen überwiegend vom nationalen Horizont geprägt. Sie werden im Blick auf inländische Mehrheits- und Machtverhältnisse gesucht und getroffen. Gleichzeitig gewinnt die Internationalisierung der Märkte aber auch bei uns unablässig an Durchschlagskraft. Sie relativiert zunehmend das Gewicht rein nationaler Gesichtspunkte. Nicht nur die Unternehmer haben international die Wahl ihrer Standorte. Auch die Bürger gewinnen als Konsumenten am Markt in wachsendem Maß einen grenzüberschreitenden Einfluß.
Kaufkraft schafft Arbeitsplätze. Die Frage ist nur, wo? Das regelt sich primär durch den internationalen Markt. Mit ihrem Verhalten begrenzen und korrigieren also Bürger die Handlungsweise von Politikern und von gesellschaftlichen Gruppen zu Hause.
Wir befinden uns mitten in großen legislativen Reformdebatten im Bereich der Steuern, der Gesundheitspolitik, der Post und später der Renten. Zum Inhalt nehme ich naheliegenderweise nicht Stellung. Ich halte es aber für ein Gebot der Vernunft zu erkennen, daß dies keine kurze, vorübergehende Phase ist, sondern daß wir uns erst am Anfang gewichtiger Reformprozesse befinden. Diese Prozesse sind keine rein innenpolitisch motivierten Kämpfe auf bekannten nationalen Spielwiesen. Vielmehr sind sie in hohem Maße die Folge des Drucks, den die wachsende internationale Verflechtung mit sich bringt. Wer auch immer das Regierungsmandat bei uns besitzt, er wird sich um unserer eigenen international verankerten wirtschaftlichen Lebensgrundlage willen dem vergleichenden Einfluß von außen nicht entziehen können. Wer aus einem nationalen Blickwinkel heraus internationale Anpassungsprozesse glaubt verdrängen zu können, der sägt an dem Ast, auf dem wir alle sitzen.

Der internationale Wettbewerb, von dem wir leben, betrifft nicht nur die freie Wirtschaft. Er wird nicht nur von der Qualität der Produkte geprägt, sondern auch von der allgemeinen Standortqualität. Wir stehen, ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht, mitten im internationalen Wettbewerb, und zwar auch mit dem Verhalten und Verhältnis von Staat und Bürger, mit der Bildung und Ausbildung, mit der Einstellung der Menschen zu Arbeit und Freizeit, zu Vorsorge und Fürsorge, mit der Tarifpolitik und dem Steuerwesen, mit dem Arbeitsrecht und der So-

zialversicherung. Wir leben in einer, wenn auch indirekten, Konkurrenz der gesellschaftlichen Mentalitäten, Kräfte und Systeme.
Wer sich dies bisher verbergen wollte, wird nun auf dem Weg zum Binnenmarkt in der Europäischen Gemeinschaft unentrinnbar damit konfrontiert. Zwar gilt es, „ein Wunder zu vollbringen", wie Kommissionspräsident Delors sagt, wenn wir bis 1992 die vier großen Freiheiten, nämlich für Personen, Kapital, Waren und Dienstleistungen in der Gemeinschaft verwirklichen wollen. Aber es wird nun damit ernst.

„Es gibt nur eine uneingeschränkte Beteiligung am Binnenmarkt"

Auch die europäische Wirtschaft, die ihren Regierungen lange Zeit die nötige Kraft nicht zugetraut hat, stellt sich jetzt voll darauf ein. Die öffentlichen und die privaten Sektoren beflügeln und treiben sich gegenseitig vorwärts, ebenso wie es die Partnerländer untereinander tun, und das ist gut so. Laut Kommission müssen wir bis Ende 1992 etwa dreihundert Hindernisse beseitigen. Wie viele wir rechtzeitig bewältigen, wird sich zeigen. Ziemlich unbemerkt von der Öffentlichkeit wird aber auf Schlüsselfeldern hart gearbeitet.
– Es gilt, wechselseitig die Bildungssysteme zu öffnen und Hochschuldiplome wechselseitig anzuerkennen. Eine Annäherung der Studiendauer ist im übrigen im elementaren Interesse der jungen Deutschen dringend geboten; denn noch immer müssen sie im Gegensatz zu ihren europäischen Altersgenossen allzu lange lernen und darauf warten, bis sie mit eigener Arbeit beginnen können und durch die Übertragung eigener Verantwortung ausgefüllt und ernst genommen werden.
– Die Liberalisierung des Kapitalverkehrs ist in vollem Gang.
– Eine Perspektive in Richtung auf eine europäische Währungs- und Notenbank ist unumgänglich. Noch divergieren die nationalen Traditionen und Prioritäten erheblich. Zumal wir Deutschen sind recht schwierige Partner in diesem Streit, nicht zuletzt deshalb, weil wir eine besonders starke eigene Währung und ein hervorragendes Zentralbanksystem haben. Aber es dürfte auf die Dauer auch uns selbst nichts nützen, wenn wir uns nur restriktiv und defensiv verhalten. In den Partnerländern sind die Stabilität der Preise, das Konzept der marktwirtschaftlichen Steuerung über den Wettbewerb und die Einsicht in die Vorteile freier Kapitalmärkte deutlich gewachsen.

Unsere eigenen bewährten Leitlinien gewinnen also an Boden. Wer die europäische Einigung ernsthaft will, muß früher oder später an ein europäisches Währungs- und Notenbanksystem herangehen. Vielleicht sollten als nächstes nicht Regierungen oder Wissenschaftler, sondern die Notenbankpräsidenten selbst ein zukunftsweisendes Gutachten erarbeiten, und zwar nicht nur jeder für sich, sondern sie alle gemeinsam.

– Die Diskussion über die Steuerharmonisierung macht Fortschritte. Sie ist schwierig genug, indirekte Steuern dürfen den Wettbewerb nicht nachhaltig verzerren. Es wird nicht ganz ohne Ausnahmeregelungen gehen, aber es geht schrittweise voran.
– Auf dem Weg zum Binnenmarkt werden unterschiedliche Methoden anzuwenden sein. Einerseits gilt es, Regeln zu beseitigen, die den Zugang zu Märkten und Aufträgen administrativ hemmen, zumal wenn die öffentliche Hand der Besteller ist: Neben der Deregulierung steht die Harmonisierung. Die Normen bedürfen der Angleichung. Wir werden dort, wo es um Gesundheit und Umweltschutz geht, uns gewiß nicht auf einem niedrigen Niveau vereinheitlichen wollen und können. Wir werden das Ziel der Markteinheit aber auch nicht mit Problemen belasten, die durchaus ohne Gemeinschaftsregelung auskommen. Der nationalen Deregulierung sollte kein gemeinschaftlicher Vorschriftenfanatismus gegenübertreten.

Kein Wirtschaftszweig darf national abgeschirmt werden. Es gibt nur eine uneingeschränkte Beteiligung am Binnenmarkt, keine selektive. Oder sollten wir uns Europa etwa ohne einen gemeinsamen Transport- und Verkehrsmarkt oder einen gemeinsamen Versicherungsmarkt vorstellen? Auch ein nationaler Denkmalschutz für eigene Unternehmen gegen internationale Übernahmeangebote wäre gegen die Prinzipien des Binnenmarktes. Es wird im sozial- und tarifpolitischen Bereich wohl zu einigen Harmonisierungen kommen, neben denen allerdings länderspezifische Traditionen fortbestehen dürfen. Diese werden keinen Fremden ausschließen, ihm aber vielleicht Pflichten auferlegen, die er von Hause aus nicht gewohnt ist. Schließlich darf es keinerlei Abkapselung der Gemeinschaft nach außen geben. Wo es noch nationale Handelsbeschränkungen gegenüber Drittländern gibt, dürfen sie nicht „vergemeinschaftet" und damit zu europäischen Barrieren gemacht werden. Vielmehr muß in der umgekehrten Richtung noch viel geschehen. Wir werden jeden Europrotektionismus abzubauen haben, vor allem auch dort, wo er sich gegen die Länder der Dritten Welt richtet. Das entspricht unserer weltweiten Verantwortung und auch unserem eigenen langfristigen Interesse. So werden wir Europäer zum Beispiel im GATT beim Thema Landwirtschaft noch bedeutende Bewährungsproben zu bestehen haben ...

Die Internationalisierung der Märkte ist es, die bei uns die Diskussion über den Industriestandort Bundesrepublik Deutschland in Gang gebracht hat. Vor allem die Wirtschaft selbst hat es getan. Manchmal wundert man sich drüber, wer in diesem Streit welchen Standpunkt bezieht. Unternehmer sind es, die klagen. Sie beschreiben unser Land als den teuersten Produktionsstandort und fühlen sich durch Vorschriften aller Art eingeengt. Gewiß, aber dabei sind sie es doch, die über Alternativen zu diesem Standort verfügen. Sie können auch im Ausland produzieren.
Anders sieht es bei den Gewerkschaften und überdies auch bei den Politikern und dem ganzen öffentlichen

Dienst aus. Sie verteidigen im allgemeinen die Qualitäten unseres Standortes, wären aber selbst die Leidtragenden ohne Ausweichschancen, wenn und soweit die Klagen über den Standort berechtigt sind und nicht abgestellt werden.

Die Vor- und Nachteile der Bundesrepublik Deutschland als Produktionsstandort sind ja im wesentlichen bekannt. Wir sind Spitzenreiter bei den Lohnkosten, den Personalnebenkosten und den Unternehmenssteuern. Die Kosten für Energie, Telekommunikation und Umweltschutz sind hoch. Wir haben die kürzesten Arbeitszeiten. Das Netz des Arbeits- und Sozialrechts ist besonders dicht und daher auch aufwendig.

Dafür haben wir ein hohes Maß an sozialem Frieden und allgemeiner politischer Stabilität. Die Infrastruktur ist hervorragend, Forschung und Entwicklung haben ein hohes Niveau, der industrielle Ausbildungsstand ist beispielhaft.

Wer die Vergangenheit und Gegenwart beurteilt, kann im Ernst nicht von einem absteigenden Industriestandort bei uns reden. Für die Zukunft freilich ist die Lösung dreier Aufgaben entscheidend. Alle drei sind untereinander verflochten, und alle drei stehen unter dem bestimmenden Einfluß des internationalen Wettbewerbs: Förderung des Wirtschaftswachstums, Erfolg im Kampf gegen die Arbeitslosigkeit, Fähigkeit zum sektoralen und regionalen Strukturwandel.

„Das Schwarze-Peter-Spiel führt nicht weiter"

Unser wirtschaftliches Wachstum zeigt zur Zeit recht positive Tendenzen, läßt aber, aufs Ganze gesehen, zu wünschen übrig. Der anhaltende Leistungsbilanzüberschuß ist dafür kein Trost. Er erklärt sich gewiß auch durch unsere gute internationale Wettbewerbsposition, aber nicht zuletzt durch billige Ölimporte und währungsbedingt preiswerte Einfuhren. Er ist ein Zeichen für eine noch unzureichende binnenwirtschaftliche Absorption. Diese führt zu einem starken Export von Kapitalien, die sich im Inland zu keiner Anlage bereitfinden. Im Vergleich zu unserer hohen Leistungsfähigkeit wird bei uns zuwenig investiert, zumal im sensiblen Ausrüstungssektor.

Auch ausländische Investoren halten sich bei uns vergleichsweise zurück. So plazieren die Japaner von ihren Investitionen in der Europäischen Gemeinschaft in unserem Land zur Zeit nur einen Anteil von etwa einem Zehntel, obwohl wir in der Gemeinschaft ein knappes Fünftel der Bevölkerung und vielleicht ein Viertel der Nachfragekapazität stellen.

Voraussetzungen für mehr Wachstum zu schaffen, wird zu den wichtigsten Aufgaben der deutschen Wirtschafts- und Finanzpolitik gehören. Technologie und Produktivität, heimisches Humankapital und die Nähe des deutschen Marktes als des größten in Europa werden dazu positiv beitragen.

Im Mittelpunkt unserer politischen Diskussion steht die Arbeitslosigkeit; mit Recht, denn sie betrifft die Menschen am härtesten und ganz unmittelbar. Seit 1983 nahm die Zahl der Beschäftigten bei uns um mehr als 700 000 zu. Dennoch war die Beschäftigungsexpansion für einen Erfolg im Kampf gegen die Arbeitslosigkeit zu gering.

Der Beschäftigungsmangel hat, wie wir alle wissen, nur zum Teil konjunkturelle, in weitem Umfang dagegen strukturelle Ursachen. Dazu gehören, auch das ist allerseits bekannt,

– die große Zahl der Frauen, die eine Arbeit suchen;
– die starken Jahrgänge, die nach Abschluß der Ausbildung in den Beruf drängen;
– Optionen zu internationaler Abwanderung für die Produzenten;
– Ausbildungsrückstände: Jeder zweite Erwerbslose ist ohne abgeschlossene Ausbildung. Bei den Beschäftigten trifft dies lediglich für jeden vierten zu. Die Arbeitslosenquote ist bei den weniger qualifizierten Erwerbspersonen mit schätzungsweise 16 Prozent nahezu doppelt so hoch wie bei den Erwerbstätigen insgesamt. Die durchschnittliche Dauer der Arbeitslosigkeit ist bei ihnen mit fünfzehn Monaten nicht nur wesentlich länger als im allgemeinen, sondern sie hat im vergangenen Jahr – anders als bei Personen mit abgeschlossener Ausbildung – deutlich zugenommen;
– schließlich wirtschaftsstrukturelle Ursachen, deutlich an starken regionalen Abweichungen in den Arbeitslosenquoten zu erkennen.

Niemand kann allein auf alle Ursachen der Arbeitslosigkeit einwirken. Das Schwarze-Peter-Spiel führt nicht weiter. Zu fragen ist vielmehr, wer muß, wer kann bei uns etwas tun, und was kann er tun?

In unserer Gesellschaftsordnung besteht eine subsidiär gestufte Verantwortung. Sie reicht vom Arbeitslosen selbst über die Betriebe, die Branchen und Verbände bis zum Staat. Der Staat wirkt in erster Linie auf die Bedingungen für mehr Wachstum im Rahmen der allgemeinen Wirtschafts-, Finanz- und Geldpolitik und damit auf die Beschäftigungschancen ein. Hinzu kommen wichtige, den Arbeitsmarkt unmittelbar beeinflussende Einzelmaßnahmen, wie ABM, Umschulungsprogramme, Lohnkostenzuschüsse im Falle älterer Arbeitsloser, schließlich auch sein eigenes Verhalten als Arbeitgeber.

Blickt man auf die demographische Entwicklung, so zeigen sich Beschäftigungsreserven im Bereich der Humandienstleistungen. Die Bevölkerung wird älter. Die Betreuungsaufgaben wachsen ständig. Ein internationaler Vergleich ergibt, daß nicht nur Länder wie Schweden, sondern auch die USA oder Großbritannien einen erheblich höheren Anteil an Beschäftigung in diesem Sektor haben. Hier können vor allem Frauen eine Arbeit finden, die sie dann suchen, wenn diese mit der nötigen Flexibilität angeboten wird. Das heißt mit großem Nachdruck und vor allem: Teilzeitarbeit. Wenn die öffentliche Hand dazu nicht ausreichend fähig und bereit ist, werden private Dienste stärker ins Spiel kommen. Der rasch wachsende Anteil alter Menschen an der Gesamtbevölkerung wird es erzwingen.

Teilzeitarbeit spielt übrigens weit über die Humandienstleistungen hinaus eine große Rolle. Jede vierte arbeitslose Frau sucht eine Teilzeitbeschäftigung. Unter denen, die Teilzeitarbeit suchen, machen die Frauen über 90 Prozent aus. Teilzeitarbeit ist also eine wichtige Brücke zwischen vielen Arbeitnehmerwünschen und einem zur Differenzierung befähigten Angebot am Arbeitsmarkt.
Für die Sozialpartner besteht eine zwingende Notwendigkeit, sich den Besonderheiten von Branchen und Regionen so beweglich wie möglich anzupassen. Von Hause aus haben es Tarifpartner ohnehin schwer, die Interessen ihrer Mitglieder so zu vertreten, daß dabei zugleich etwas Effektives zugunsten der Arbeitslosen herauskommt.
Im Betrieb denken Unternehmer und Betriebsrat primär an die eigene Belegschaft und weniger an die, die draußen warten. Wie sollte es anders sein? Und wie steht es überbetrieblich? Wer ist dort der berufene Anwalt der Arbeitslosen?
Die Gewerkschaften nehmen es für sich in Anspruch. Und ich meine, mit Recht können sie darauf verweisen, daß die ganze Arbeiterbewegung in ihrer Entstehung und Leitidee nicht nur den Bedingungen abhängiger Arbeit gewidmet war, sondern vor allem auch der Frage, wie man menschenwürdige Arbeit überhaupt bekommt, ohne sie gleich wieder zu verlieren, und wie man geschützt ist, solange man sie noch suchen muß. Ich hielte es für politisch, moralisch und menschlich völlig abwegig, den Gewerkschaften mangelnde Anteilnahme an der Arbeitslosigkeit nachzusagen, wie es gelegentlich geschieht. Richtiger wäre der Vorwurf, der freilich auch allen anderen Beteiligten in der Politik und Wirtschaft gilt, daß mehr versprochen als gehalten wird. Verwunderlich ist das kaum.

Der Unternehmer hat in Wahrheit mehr Mühe als der Arbeitnehmervertreter, sein Engagement zugunsten der Arbeitslosen glaubwürdig darzutun. Denn das unmittelbare Ziel des Unternehmers ist der wettbewerbsfähige, erfolreiche Betrieb, während die positiven sozialpolitischen Auswirkungen mittelbarer Natur sind.
Bei den Gewerkschaften bringen es die Organisationsstruktur und die Dominanz des Denkens in Laufzeiten von Tarifverträgen beinahe zwangsläufig mit sich, daß in erster Linie die Interessen derer vertreten werden, die Arbeit haben. Tarifparteien verhandeln miteinander vor dem Hintergrund ihrer Fähigkeit zum Arbeitskampf. Beschäftigte können ihn führen, aber wie sollen es Arbeitslose tun?

Und was die Tarifpolitik selbst anbetrifft, so ist in der Tat schwer vorstellbar, wie es gelingen soll, gleichzeitig Lohnverbesserungen, Arbeitszeitverkürzungen und neue Arbeitsplätze zu erreichen. Das bisherige Ergebnis ist, daß bei Tarifrunden das, was zu verteilen ist, im wesentlichen unter den Inhabern von Arbeitsplätzen aufgeteilt wird. Beschäftigungsimpulse für Arbeitslose oder gar Opfer zu ihren Gunsten durch Tarifverträge – das ist gewiß die Ausnahme. Aber es bleibt die große Aufgabe. Wir dürfen sie nicht für unerreichbar halten, und sie ist es auch nicht. Voraussetzung dafür ist, daß in den Tarifverhandlungen die Erkenntnis wächst, nicht nur über Löhne und Arbeitsbedingungen von heute, sondern auch wesentlich über die Beschäftigungschancen in der Zukunft zu entscheiden.
Es gibt positive Beispiele, auf die mit der Verleihung des Carl-Bertelsmann-Preises erneut öffentlich aufmerksam gemacht wurde. Sie betreffen zum einen das Ziel, betrieblich flexibel umzusetzen, was an Verkürzung der Arbeitszeit vereinbart wurde. In einem anderen Fall wurden Qualifizierungstraining und Weiterbildung zum Kernstück eines Tarifvertrages gemacht. Beides orientiert sich am Bedürfnis des Menschen nach einer möglichst individuellen Gestaltung seines Berufsweges und kann einen Beitrag zu mehr Beschäftigung leisten.
Schwer genug bleibt die Aufgabe. Es geht um Einsichten, die in Widerspruch zu bisherigen Verhaltensweisen geraten können. Wie kann es gelingen, ihnen voranzuhelfen, ohne daß sie an einer doppelten Gefahr scheitern, nämlich entweder ebenso ungeprüft wie wirkungsvoll als soziale Demontage abgetan zu werden, oder daß mit allzu kalt kalkulierendem Rechenstift das soziale Klima aufs Spiel gesetzt wird, weil es betrieblich nicht rechenfähig ist, obwohl es doch einen ganz unersetzlichen Rang für die humanen und für die ökonomischen Interessen hat.

Wir sollten nicht den Ehrgeiz haben, mit anderen Industriegesellschaften darum zu streiten, wer sich die „erste postsoziale Gesellschaft" nennen darf. Zwar können wir viel Gutes von anderen Ländern lernen und ihre heißen Debatten mit lebhaftem Interesse und Gewinn verfolgen. Unsere eigenen bewährten Erfahrungen sollten wir darüber aber nicht geringschätzen.
Mit dem Apostel Paulus, dessen strenge Ethik von wirtschaftlichem Denken her in besonderer Weise verstehbar ist, bekennen wir uns zur Selbstverantwortung. Wir haben in der Freiheit zu bestehen (siehe Galaterbrief), nicht andere für uns. Apostolisch ist aber nicht nur die Einsicht, daß jeder arbeiten soll, der arbeiten kann. Ebenso gut paulinisch ist es, dafür zu sorgen, daß er auch Arbeit finden kann und daß jedem zu helfen ist, der ohne eigenes Verschulden durch persönliche Behinderung oder durch das soziale Umfeld in der Arbeitswelt nicht zurechtkommt.
Die Freiheit des Paulus heißt Pflicht zur Arbeit und Recht auf Arbeit. Sie bedeutet Selbstverantwortung und Solidarität. An diesem zentralen Punkt erhoffe ich mir keinen Wertewandel bei uns, und ich sehe ihn auch nicht kommen, denn hier liegt ein wesentliches Stück der Qualität unseres Standortes in Deutschland. Wir werden uns oft hart streiten und kämpfen, uns gegenseitig auch immer wieder der ideologischen Vorurteile oder der persönlichen Gewinnsucht bezichtigen, uns am Ende aber doch der Vernunft öffnen, und das heißt der Einsicht in den Zusammenhang von Argument und Akzeptanz, von Bilanz und Klima, von Hilfe für sich selbst und Hilfe für andere.

Die Kraft zu Selbstverantwortung und Solidarität werden wir in schwierigen Fragen dringend brauchen.
– Ich denke an die Auswirkungen der Vereinbarungen

über Arbeitszeit auf Investitionen. Wer Investitionen auf Grund von Arbeitszeitverkürzungen erwartet, muß erkennen, daß dies teuer und im internationalen Wettbewerb um Kapitalanlagen wenig aussichtsreich ist, sofern das investierte Kapital dann auch noch kürzer genutzt wird als anderswo. Alle Kosten steigen zu Lasten der Wettbewerbsfähigkeit und damit zu Lasten der Beschäftigung, wenn mit der Arbeitszeit auch die Ausnützung der Maschinen zurückgeht.

– Bei Tarifabschlüssen ist eine abgewogene Behandlung der Lohngruppen von erheblichem Gewicht. Es ist ein ebenso legitimes wie menschliches und soziales Gefühl, die unteren Lohngruppen relativ besser zu bedenken. Aber gerade auch in ihrem eigenen Interesse darf man dabei einen Begleiteffekt nicht übersehen: je höher die Löhne für unsere Tarifgruppen ausgehandelt werden, und je weniger dabei berücksichtigt wird, ob und inwieweit die Wertschöpfung je Arbeitsstunde in diesen Gruppen hinter dem Lohn oder der Leistung technischer Geräte zurückbleibt, desto größer wird das Risiko des Ungelernten, keinen Arbeitsplatz zu finden.

– Allgemein gilt es, immer wieder abzuwägen, ob Vorteile, die dem Begünstigten ein Schutzrecht gewähren, mit Nachteilen für andere verbunden sind, vielleicht für Schwächere. Manche Regelungen stammen aus einer Zeit, in der die Arbeitsmarktlage oder die Produktionsbedingungen völlig andere waren als heute.

Besitzstände sind damals zumeist aus guten Gründen geschaffen worden. Befreit sind sie deshalb nicht von der Pflicht, ihre soziale Notwendigkeit auch in der Gegenwart nachzuweisen. Bisher ist es weitgehend gelungen, strukturelle und soziale Probleme mit Hilfe eines wachsenden Sozialproduktes zu lösen, und zwar im wesentlichen ohne Besitzstände zu berühren.

Es wäre unvernünftig und unsozial zu glauben, daß dies so bleibt, wenn wir uns mit den neuen Fragestellungen der alternden Bevölkerung, des zunehmenden Pflegerisikos, der wachsenden Umweltlasten und des verstärkten internationalen Wettbewerbs auseinanderzusetzen haben. Nicht ein Abbau sozialer Leistungen ist das Ziel, sondern die Sicherung des sozialen Standards durch seine Anpassung an veränderte Bedingungen.

In unserer Wirtschafts-, Arbeits- und Sozialordnung wirken drei Ebenen zusammen: der staatliche Rahmen, die Koalitionsfreiheit und Tarifautonomie sowie das Unternehmensrecht mit seiner Mitbestimmung und Betriebsverfassung.

Zusammen bilden sie ein Geflecht von Konsens und Konflikt, das die Chance zur Erneuerung bietet. Es wird sich in seiner innovativen Kraft zu bewähren haben. Eine Zeitlang hatte die „Konzertierte Aktion" gute Dienste geleistet, bis sie ihren eigentlichen Sinn verriet, indem sie dem Druck zu öffentlicher Profilierung nachgab. Aber Bedarf nach dem, was mit ihr gemeint war, ist keineswegs geschwunden.

Mangelnder Erfolg im Kampf gegen Arbeitslosigkeit ist auch einer der wichtigsten Gründe dafür, daß der fällige Strukturwandel zu wünschen übrig läßt. Wirtschaftswissenschaftliche Untersuchungen belegen, daß die Anpassungsprozesse in manchen anderen Ländern rascher und besser vor sich gehen als bei uns. Die Lohnkosten in der Schweiz sind eher höher als die unsrigen, Sozialkosten und Steuern in Schweden lassen sich durch unsere Daten wahrlich nicht lumpen. In beiden Ländern aber hat eine vorbildliche Zusammenarbeit des Staates, der Regionen, der Tarifpartner, der Branchen und nicht zuletzt der Bürger selbst sein hohes Maß an Flexibilität und Mobilität erzeugt. So wurden sektorale und regionale Anpassungen zugleich bewältigt.

„Der Zusammenhang von menschlichem Klima und Leistungsfähigkeit"

Der Ausgleich der regionalen Ungleichgewichte bei uns stellt besonders schwierige Aufgaben. Natürlich gibt es Mittel, die theoretisch denkbar und schlüssig sind, die sich aber praktisch verbieten. Das hat selbstverständlich jener Wirtschaftswissenschaftler, nämlich Horst Siebert, genau gewußt, als er unlängst über die positiven Folgen für die regionale Struktur reflektierte, die es gäbe, wenn wir anstelle der gemeinsamen D-Mark in der Lage wären, zwei Währungen zu haben, nämlich im Norden der Bundesrepublik Deutschland eine „Hansa-Mark" und in der anderen Hälfte unseres Landes einen „Süd-Batzen" einführen und durch die bewegliche Relation der beiden Währungen zueinander die Chancen des Nordens steigern könnten.

Das also geht zweifellos nicht. Was sonst der Wechselkurs leisten könnte, findet sich nun als Last auf dem Rükken der Arbeitslosen wieder. Und wie es mit einem ebenfalls belastenden Befund steht, wonach der Bruttostundenverdienst im Norden höher sei als im Süden, das lasse ich offen.

Nur so viel dürfte sicher sein: Es geht nicht allein und primär um bessere Absicherung, sondern es geht um beweglichere und günstigere Wettbewerbsbedingungen, zumal für mittlere und kleinere Unternehmen in neuen lebenskräftigen Branchen, wenn strukturschwachen Regionen nachhaltig geholfen werden soll. Eine Strukturpolitik, die den Strukturwandel an der Spitze der Kolonne fördert, darf ihn nicht gleichzeitig am Ende des Geleitzuges durch strukturkonservierende Maßnahmen bremsen.

Besorgniserregend ist im übrigen nicht, daß in Branchen Arbeitsplätze abgebaut werden, die nicht mehr wettbewerbsfähig sind. Beunruhigend ist vielmehr, wenn gleichzeitig in anderen zukunftsträchtigen Wirtschaftszweigen zuwenig Arbeitsplätze neu entstehen.

Im Zeichen der technischen Entwicklungen wächst die Welt zusammen. Machtpolitik bleibt. Aber ihre Mittel verändern sich. Es ist die menschheitszerstörende Kraft der heutigen Waffentechnik, die die großen Mächte dazu zwingt, ihren Einfluß anders zu suchen und auszuüben als rein militärisch. Mit ihren Waffen allein können Supermächte sich gegenseitig abschrecken und auch andere bedrohen. Aber weder können sie gegeneinander Krieg führen noch ihre Superwaffen zur Entscheidung auf re-

gionalen Konfliktfeldern einsetzen; Vietnam und Afghanistan, Nicaragua und Angola lehren es.
Machtpolitik erfordert in wachsendem Maße andere Fähigkeiten. Eine Großmacht kann nur Großmacht bleiben, wenn sie es lernt, sich der Mittel einer entstehenden internationalen Interdependenz in technischer und wirtschaftlicher Hinsicht zu bedienen. Vorrang und Abhängigkeiten werden damit sowenig verschwinden wie gegenläufige Interessen und scharfer Wettbewerb, wie soziale Spannungen und Notstände.
Diese Entwicklung bietet aber andere, fruchtbarere Mittel, um geistige, politische, wirtschaftliche und soziale Energien freizusetzen. Sie kann Beziehungen vertiefen und gegenseitige Abhängigkeiten in einem Sinne erzeugen, der Sicherheit und Stabilität so zu begründen vermag, wie sie sich mit Waffen allein nicht mehr erreichen lassen. Dies steht hinter der Internationalisierung der Märkte, aber nicht als kostenloses Geschenk, sondern als eine Chance, und zwar zu neuen, harten Bedingungen, denn sie zwingt jedem Land höchst unbequeme Anpassungsprozesse auf.
In Europa ist unser Zugang zu und unser Bedarf nach den Waffenarsenalen als den traditionellen Mitteln der Macht zwar im einzelnen unterschiedlich, im ganzen aber begrenzt, und so soll es bleiben. In diesem Felde können und wollen wir mit den Supermächten nicht konkurrieren. Unsere Freiheit freilich brauchen wir, und wir müssen sie schützen. Auch wenn Kriege nicht mehr zu führen sind, sie zu verhüten bleibt unsere Aufgabe.
Wir Europäer müssen, wir können und wir wollen es aber mit den Supermächten in der internationalen ökonomischen Zusammenarbeit aufnehmen.
– Wir müssen es, wenn wir Herren unserer zukünftigen Geschichte bleiben wollen.
– Wir können es, denn unsere Zahl, unsere technischen und wissenschaftlichen Fähigkeiten, unsere Bildung und Ausbildung und unsere gesellschaftliche Stabilität brauchen keinen Vergleich zu scheuen.
– Wir wollen es, denn eine wachsende internationale Zusammenarbeit und gegenseitige Abhängigkeit sichern den Frieden anders und besser, als allein militärische Macht im Atomzeitalter es vermöchte. Sie bewegen die innenpolitischen Spannungen weg von fruchtloser Konfrontation und hin zu Offenheit, zu gemeinsamen Einsichten und Zusammenarbeit.
Für uns im eigenen Land wird es von ausschlaggebender Bedeutung sein, die internationalen Einflüsse richtig zu erkennen und zu nutzen. Jedes Land muß sich um seiner Wettbewerbsfähigkeit willen gewaltig anstrengen, ganz gewiß auch wir. Wachstum, Strukturanpassung, Beschäftigung gehören dazu. Schutz vor der Außenwelt wird es nicht geben. Wer den Kostenvergleich verdrängt, schaltet sich selbst aus.
Wer aber die Qualität der humanen Rahmenbedingung für die Leistungsfähigkeit unserer Betriebe und unserer Volkswirtschaft verkennt, wird es mit Kosten allein auch nicht schaffen. Freiheit, berufliche Erfüllung und Erfolg der Person sind eng verknüpft mit dem Klima im Gemeinwesen. Wachsende Spannungen und eine erkaltende unsolidarische Atmosphäre wären kein akzeptabler Preis für sinkende Kosten.
Hier geht es nicht darum, harten rechnerischen Tatsachen sentimentale Gefühle gegenüberzustellen. Vielmehr gebieten Erfahrung und Vernunft die Einsicht in den untrennbaren Zusammenhang von menschlichem Klima und Leistungsfähigkeit, von offener Bereitschaft zur Zusammenarbeit und eigenem wohlverstandenem nachrechenbarem Interesse ...

Verdirbt politische Pluralität den Katholizismus?

Anmerkungen zu einem wenig diskutierten Thema

Wie pluralistisch ist der deutsche Katholizismus gegenüber Weimar und den Anfängen der Bundesrepublik eigentlich geworden? Was hat sich strukturell verschoben? Was bildet sich wo und wie an neuen Artikulationsformen heraus? Friedhelm Hengsbach, Sozialethiker in St. Georgen/Frankfurt, trug auf der diesjährigen Sozialethikertagung in Mönchengladbach (12.–14. Mai) eine Skizze der eingetretenen Veränderungen vor und versuchte eine Wertung. Auf jene Skizze geht der folgende Beitrag weitgehend zurück. Wir halten ihn für geeignet, eine längst überfällige Diskussion über die politischen Wandlungen im deutschen Katholizismus in Gang zu bringen.

Ein „dumpfer pluralistischer Wille", ein „Pluralisierungsprozeß im deutschen Katholizismus" wurde von *Bernhard Hanssler* bereits für den Anfang der 60er Jahre registriert. Ende der 80er Jahre ist die Pluralität des Engagements katholischer Christen in der Politik eine unbestrittene Tatsache. Ich will versuchen, sie exemplarisch zu beschreiben, zu erklären und zu bewerten.

Wie sich Katholizismus politisch heute darstellt

Die Vielfalt des politischen Engagements katholischer Christen bezieht sich auf ein Spektrum von Parteien, die von Katholiken gewählt werden bzw. für Katholiken wählbar sind. Wenngleich kirchliche Amtsträger in regelmäßigen Abständen linke bzw. alternative Parteien als für

Katholiken nicht wählbar erklären, zeigt das tatsächliche Wahlverhalten der Katholiken, daß sich doch hinreichend viele Kirchenmitglieder in dieser Frage ein eigenständiges Urteil zutrauen. Und wenngleich die Konfessionszugehörigkeit bis in die 80er Jahre hinein ein entscheidender Faktor des Wahlverhaltens der Deutschen geblieben ist, insofern Katholiken erheblich mehr als Protestanten dazu neigen, die Unionsparteien zu wählen, und kirchentreue Katholiken im ländlichen Raum über Jahrzehnte hinweg an die CDU/CSU gebunden bleiben, wird die CDU-Präferenz beim neuen Mittelstand, bei der jüngeren Generation, bei Personen mit hohem Bildungsgrad oder geringer Kirchenbindung mehr und mehr brüchig. Unter den CDU-Wählern wächst der Anteil der kirchenfernen Protestanten, sinkt der Anteil der kirchentreuen Katholiken. Unter den FDP-Wählern haben die Katholiken die Protestanten eingeholt. Und die Grünen finden ihre Sympathisanten unter kirchentreuen jüngeren Katholiken wie Protestanten. Neben dem Wählverhalten, das die konfessionellen Hochburgen der CDU/CSU und der SPD abschleift, ist das Aufrücken von Katholiken in Spitzenstellungen der SPD, der Gewerkschaften und bei den Grünen erwähnenswert, das immer weniger als exotisch empfunden wird. Außerdem haben sich katholische Christen in der SPD und bei den Grünen zu Initiativgruppen und Arbeitsgemeinschaften zusammengeschlossen. Und schließlich waren auf den letzten Katholikentagen die Repräsentanten der Bundestagsparteien – allerdings unter Ausschluß der Grünen – gleichrangig vertreten.

Ein *ökumenisches Spektrum* ist für zahlreiche katholische Verbände selbstverständlich, mehrere Initiativen und Verbände zielen es ausdrücklich an. Der Caritasverband arbeitet mit dem Diakonischen Werk zusammen. Gruppen in den Linksparteien sowie die Arbeitsgemeinschaft christlich-demokratischer Kollegen im DGB sind transkonfessionell organisiert. Jugendverbände sind ökumenisch offen, die Initiative „Kirche von unten" sowie der konziliare Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sind erklärtermaßen ökumenisch angelegt. Die überwiegend jugendlichen Teilnehmer respektieren zwar das abweichende Profil der Katholiken- und Kirchentage, ohne es als konfessionelle Fremde zu empfinden.

Kirchliche Verbände und Initiativen bilden ein weites Spektrum, das über die Abgrenzungsmuster Jüngere/Ältere bzw. Männer/Frauen hinaus abweichende Sozialstrukturen und Adressatenkreise widerspiegelt. Am jeweiligen Rand der Sozialverbände stehen die Christliche Arbeiterjugend und der Bund Katholischer Unternehmer. Die Deutsche Bischofskonferenz, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und das Bonner Büro, bischöfliche Hilfswerke und Zentralstellen, in Grenzen auch die Caritasverbände haben einen eher amtlichen Charakter, während Jugendverbände, Arbeitskreise, Initiativen wie der „Katholikentag von unten" oder die Basisgemeinden, zum Teil auch Pax Christi, eher als eigenständige Bewegungen zu charakterisieren sind.

Das abweichende Praxisverständnis sowie die unterschiedlichen Organisationsformen bilden ein letztes Spektrum politischen Engagements. Die Verbände (KAB, Kolping) suchen demokratische Willensbildung von unten mit zentraler Entscheidungsbefugnis der Repräsentanten zu vereinen; ihre Spitzenkräfte sind oft noch personell mit den Unionsparteien verklammert. Auf der anderen Seite ist der „Katholikentag von unten" eine lose Sammlungsbewegung, die 200 Regionalgruppen vereint. Ein bischöfliches Hilfswerk wie Misereor gleicht einer parafiskalischen Behörde, während Eine-Welt-Gruppen, die am verkaufsoffenen Samstag in der Fußgängerzone ihren Stand mit Nicaragua-Kaffee aufschlagen und Flugblätter verteilen, durch einen gemeinsamen Lebensstil und gemeinsame Lernprozesse zusammengehalten werden. Das Bonner Katholische Büro organisiert ein Dialogprogramm mit dem Institut der Deutschen Wirtschaft, während Betriebsseelsorger und Gemeindepfarrer sich mit Belegschaften solidarisieren, die von Betriebsstillegungen betroffen sind. Katholische Sozialethiker veranstalten in Lateinamerika Seminare über die Prinzipien der Katholischen Soziallehre, während Ordensleute für den Frieden vor einem Atomwaffenlager im Hunsrück Mahnwachen abhalten.

Das katholische Milieu fällt auseinander

Die Pluralität des politischen Engagements von Christen/Katholiken ist eine unabweisbare Tatsache. Wie ist sie zu erklären und zu deuten? Dazu zwei Hypothesen über das katholische Milieu und das Gewicht gesellschaftlicher Institutionen.

Das sogenannte katholische Milieu ist zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus regionalen Impulsen in München, Mainz und Köln hervorgegangen. Bereits im Vormärz gewannen die Katholiken ein neues Selbstbewußtsein gegenüber der protestantischen Mehrheit und dem preußischen Staat, das sich 1848 parallel zu den liberalen Forderungen, obrigkeitliche Bevormundung und Unterdrückung zu beseitigen und politische Freiheitsrechte zu gewähren, entlud – allerdings in den eher gemäßigten Formen der Generalversammlungen, der katholischen Vereine und der publizistischen Auseinandersetzung. Die Katholiken traten offensiv für die Rechte der katholischen Kirche, für die Bewahrung ihrer eigenen kulturellen Identität, vor allem jedoch für die Freiheit ein, als Deutsche zugleich römisch-katholisch leben zu können.

In der Zentrumspartei und in den christlichen Gewerkschaften entwickelten die deutschen Katholiken eigene politische Organisationsformen. Während die evangelische Mehrheit liberalen, konservativen und sozialistischen Parteien beitrat, die unbeschadet der Konfessionszugehörigkeit abweichende sozialstrukturelle Interessenlagen und Milieus verkörperten, schlossen sich die Katholiken in einer Partei zusammen, die unter der Klammer einer einzigen Weltanschauung und Kultur sehr verschiedene sozialstrukturelle und regionale Interessen

vereinigte: Dem Zentrum gehörten oberschlesische Großagrarier, rheinische Industrielle und bayrische Adelshäuser, Arbeiter, Angestellte und Beamte, Liberale und Konservative an. Das politische Milieu dieser weltanschaulich geschlossenen und im kleindeutschen Reich als Minderheit ausgegrenzten Subgesellschaft konnte sich gegen die anderen drei sozialstrukturellen Milieus um so besser behaupten, je stärker der Außendruck z. B. während des Kulturkampfs wurde und je entschiedener die Katholiken das Verbot von Mischehen befolgten, in den ländlichen Reservatsräumen blieben oder beim Abwandern in die gefährdeten Städte sich von den christlich-sozialen Vereinen erfassen ließen.

Die katholische Milieubindung lockerte sich jedoch bereits im Kaiserreich. Während 1874 mehr als 80% der wahlberechtigten Katholiken sich für das Zentrum entschieden, waren es 1912 nur noch 54%. Außerordentlichen Zerreißproben war das weltanschauliche Milieu ausgesetzt, wenn sich die sozialstrukturellen und regionalen Gegensätze in den Vordergrund drängten. In Aachen gerieten Anfang der 70er Jahre junge Geistliche, die mit den christlich-sozialen Vereinen sympathisierten, in einen heftigen Konflikt mit dem Wahlverein des Zentrums, weil sie sich für verbesserte Arbeitsbedingungen eingesetzt und streikende Arbeiter unterstützt hatten. In Essen wurde in einer Stichwahl zum Reichstag 1876 der Kandidat des christlich-sozialen Vereins mit den Stimmen der Sozialdemokraten gegen den offiziellen Zentrumskandidaten gewählt. Das unschlüssige Abwarten der Parteiführung am Ende des Krieges und insbesondre die Friedensresolution des Reichstags 1917 verschärfte die Spannung zwischen den Flügeln der Bürgerlichen und der Arbeiter. So wurde die Partei von den Revolutionsereignissen ziemlich überrollt. Nach 1918 dachten rheinische Katholiken daran, das Zentrum zu einer überkonfessionellen christlichen Volkspartei, die soziale und demokratische Kräfte sammeln sollte, umzugestalten. Aber die Tradition des Zentrums setzte sich am Ende neu durch, wenngleich die weltanschauliche Einheit die sozialen und politischen Spannungen unter den Katholiken immer weniger neutralisieren konnte. Denn einmal erfüllte die Weimarer Reichsverfassung wichtige Freiheitsforderungen des Katholizismus und garantierte allen Religionsgemeinschaften eine gleichberechtigte Stellung. Zum anderen besiegelte die Gründung der Bayrischen Volkspartei die Abspaltung regionaler Interessen; dies wirkte sich schon 1925 aus, als für die Reichspräsidentenwahl der Kandidat Hindenburg gegen den Zentrumsvorsitzenden Marx aufgestellt wurde. Außerdem wanderten auch in der Weimarer Zeit die katholischen Wähler vom Zentrum zu anderen Parteien ab. So gehörte das Zentrum zunächst der „Weimarer Koalition" an, nahm danach eine Mittelstellung zwischen links und rechts ein, geriet indessen immer mehr in den Sog des nach rechts gleitenden Schwerpunktes der bürgerlichen Parteien, bis sich im Streit um die Beamtenbesoldungsreform 1928 die Polarisierung innerhalb der Partei zuspitzte und mit der Wahl des Prälaten Kaas die sozialpolitische Paralyse der Partei endgültig war. Die bürgerliche Fraktionsmehrheit hat dann 1933 nach heftiger Debatte erwirkt, daß dem Ermächtigungsgesetz zugestimmt wurde.

Nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich die Parteien auf weite Strecken entsprechend der Weimarer Konstellation wiederbelebt. Die vier großen politischen Milieus standen wieder auf: sowohl das liberale als auch das sozialistische Milieu knüpften an die Parteitraditionen an und gründeten die FDP und die SPD, während Katholiken und konservative evangelische Christen sich in der CDU zusammenfanden.

Die Existenz der Bundesrepublik Deutschland und der CDU/CSU markiert einen *doppelten Wandel.* Einmal den Wandel im Verhältnis von katholischem Milieu und Mehrheitspartei. Die CDU/CSU war gleich als milieuübergreifende Partei gedacht. Adenauer dachte nicht an einen „christlichen Missionsverein", sondern an ein Instrument zur Mehrheitsbeschaffung. Der folgenschwerste Wandel für das katholische Milieu bestand zum anderen darin, daß die Katholiken von ihrem Minderheitenstatus befreit waren. Der Konfessionsproporz der Bundesrepublik ergab ein konfessionelles Gleichgewicht. Für eine defensive Grundhaltung fehlte den Katholiken die gesellschaftliche Grundlage. Außerdem lösten die Flüchtlingsströme die geschlossenen konfessionellen Räume auf. Das Status- und Bildungsgefälle zwischen Katholiken und Protestanten wurde nach und nach eingeebnet, die politische Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten zunehmend selbstverständlich. Die Erosion des katholischen Milieus und die Abschleifung eines konfessionellen Parteienprofils entsprechen also einer geschichtlichen Logik, die in analoger Weise auch für das Arbeitermilieu und die SPD gilt.

Institutionelle Klammern verlieren an Gewicht

Der Gewichtsverlust kirchlicher Verbände, die Legitimationskrise des kirchlichen Amtes und das Unbehagen an der Kirche als Rechtsgebilde läßt sich im Kontext der Funktionsminderung gesellschaftlicher und politischer Institutionen erklären.

Der erste Gewichtsverlust verbandlicher und amtlicher Institutionen hat seinen Grund in der eben geschilderten *Erosion des katholischen Milieus.* Subgesellschaftliche Milieus schaffen sich stabile und wirksame Institutionen, um die sozialen und kulturellen Defizite, die ihren Minderheitenstatus verursachen, zu überwinden. Sie gründen eigenständige, geschlossene Bildungsstätten, Interessenverbände, Kampforganisationen. Sobald jedoch die gesellschaftliche Gleichberechtigung erreicht ist, werden die Kampfverbände überflüssig bzw. verändern ihre Gestalt.

Ein zweiter Gewichtsverlust ist durch den Kontrast von Systemwelt und Lebenswelt sowie durch die Präferenz des unmittelbar Persönlichen hervorgerufen. Funktional gesteuerte Systeme der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft entfalten leicht eine Eigengesetzlichkeit, die er-

starrt und auf diejenigen Personen bzw. gesellschaftlichen Gruppen, die sie ursprünglich geschaffen haben, entfremdend zurückwirkt, deren Handlungs- bzw. Entscheidungsspielraum einengt. Wirtschaftliche und politische Teilsysteme kolonisieren die überschaubare, emotionale Lebenswelt und zerstören sie gar. Die Angst vor den Systemzwängen einer ausufernden Großtechnik, die umweltgefährlich ist, vor einer Militärplanung, die das Restrisiko der Verwundbarkeit auszuschalten sucht, vor sozialstaatlicher Bürokratie und konsumistischer Marktwirtschaft wird bisweilen als grundlegende Krise der Moderne artikuliert.

Ein dritter Gewichtsverlust trifft insbesondere *repräsentative Systeme.* Die ausdifferenzierten Teilsysteme der Gesellschaft verdanken ihre Funktionstüchtigkeit zum großen Teil dem Grundsatz der Stellvertretung: durch Selektion der Entscheidungsträger können der Zeitdruck und das erhöhte Risiko, unter dem kollektive Entscheidungsprozesse wegen der Vielzahl der Entscheidungsträger und Entscheidungsziele stehen, erheblich vermindert werden. Aber je schneller und effizienter die Entscheidungsfindung der Repräsentanten wird, um so eher vergrößert sich der Abstand der Repräsentanten von denen, die vertreten sind. Die von den Entscheidungsprozessen ausgeschlossene Basis wehrt sich, der Widerstand gegen Großorganisationen nimmt zu. Das Wissen, daß die Entscheidungen der Vertreter richtig sind, wird geringer eingestuft als das Interesse, selbst an den Entscheidungen beteiligt zu sein.

Das Profil des Engagements wird vielfach transformiert

Ein vierter Gewichtsverlust ist vorwiegend bei *zweckrationalen Organisationen* festzustellen. Benachteiligte Minderheiten haben, um ihren Leidensdruck zu mindern und an den gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen beteiligt zu werden, Gegenmachtspositionen aufgebaut und sich dabei derjenigen Instrumente bedient, die von den herrschenden Kräften verwendet wurden. Mit Hilfe dieser Instrumente sollten dann die eigenen andersgearteten Ziele verwirklicht werden. Gegen diesen Maßstab, Instrumente allein daraufhin zu prüfen, daß mit ihrer Hilfe das Ziel erreicht wird, ohne Rücksicht darauf, ob sie auch innerlich dem Ziel entsprechen, wenden alternative Gruppen ein, daß zwischen Mitteln und Zielen eine Wechselwirkung bestehe. Das Ziel sei bereits im Mittel gegenwärtig und drücke sich in ihm aus; der Weg sei bereits das Ziel. So verstehen jüngere Menschen kaum, wieso Gewerkschaften sich auf einen hierarchisch strukturierten Apparat stützen, um wirtschaftliche Demokratie zu verwirklichen, und wieso Kirchen eine Rechtsordnung entwickeln, um sich der Gottesherrschaft zu nähern. Das Unbehagen an gesellschaftlichen Systemen sowie die Kritik, daß ihnen eine ethische Qualität fehle, daß sie nekrophile Strukturen der Sünde seien, trifft nicht bloß religiös-kirchliche Sozialgebilde, sondern analog Einrichtungen der repräsentativen Demokratie, Parteien, Gewerkschaften und Interessenverbände.

Ein Urteil über die Vielfalt der politischen Präsenz katholischer Christen wird durch eine statische Sichtweise getrübt. Eine dynamische Sichtweise entdeckt, wie das Profil dieses Engagements vierfach transformiert wird.

Ein amtliches Profil wird in eine stärkere Basispräsenz eingebunden: „Was nicht organisiert ist, ist gesellschaftlich nicht existent", hieß es auf der Arbeitstagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 1958 in Saarbrücken. So erscheint die Folgerung plausibel, daß die Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft und in einer repräsentativen Demokratie, falls sie etwas bewirken will, an die Schaltstellen der politischen und staatlichen Entscheidungsprozesse herantritt. Die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken haben diese Aufgabe übernommen, sie haben die politische Auseinandersetzung wach begleitet, wie es die Liste der Stellungnahmen z. B. zur deutsch-polnischen Versöhnung, zum Schutz des ungeborenen Lebens, zu den gesellschaftlichen Grundwerten, zur Jugendarbeitslosigkeit, zum Terrorismus, Umweltschutz, zur Fremdenangst, zum Frieden und zur Sonntagsruhe belegt.

Diese amtlichen und repräsentativen Stellungnahmen hatten indessen auch ihre Grenzen. Denn einmal klaffen die oft rigorosen Forderungen der Amtsträger und die kompromißbewährte Alltagseinstellung zahlreicher Katholiken in der Bewertung der Ehescheidung, der Sexualität und auch des Schwangerschaftsabbruchs auseinander. Zum anderen war die thematische Sensibilität der Stellungnahmen selektiv. Darüber hinaus hat die personelle Verflechtung des Zentralkomitees mit der CDU dessen Wahrnehmung und Urteil stark eingefärbt. Und schließlich dürften die Wahlhirtenbriefe von 1972, 1976 und 1980, deren parteipolitische Schräglage nicht zu verbergen war, ziemlich gegenproduktiv gewesen sein.

An die Stelle von Parteipolitik treten Aktionen im vorpolitischen Raum

Daß in den letzten 20 Jahren neben das amtliche Profil politischen Engagements eine *eigenständige politische Basispräsenz* getreten ist, kann an den Konflikten zwischen Amtskirche bzw. Zentralkomitee und kirchlicher Basis abgelesen werden. Ein Teil dieser Konflikte kreiste symptomatisch um Linkstendenzen, Wehrdienstverweigerung, Wirtschaftspolitik, Kirchenstruktur. Den Studentengemeinden warf die Bischofskonferenz 1971/72 unter anderem eine zu starke Politisierung der Gemeindearbeit, marxistisch inspirierte Gesellschaftsanalyse und kirchenkritische Einstellung vor. 1975 wurde das schwelende Mißtrauen einzelner Bischöfe und Verbände gegen den angeblich marxistischen Kurs der CAJ offenkundig. Aus dem Jahr 1972 datiert der Konflikt zwischen Zentralkomitee und dem Bund der deutschen katholischen Jugend über den Stellenwert der Wehrdienstverweigerung und des Wehrdienstes; der Dissens brach 14 Jahre später im

Konflikt zwischen Bischofskonferenz und Pax Christi erneut aus. Als Reaktion auf die öffentliche Parteinahme von Betriebsseelsorgern und süddeutscher KAB bei Massenentlassung und Aussperrung sind regionale Gesprächskreise, Dialogprogramme und gar ein Symposium in Rom mit Führungskräften der Wirtschaft und Bischöfen veranstaltet worden. Das Zentralkomitee reibt sich seit Düsseldorf 1982 mit der Initiative „Kirche von unten" über die Gestaltung des Katholikentages; 1984 forderte es wegen eines Songbuches die Ablösung des Führungsteams der Katholischen Jungen Gemeinde.

Daß die Katholiken ihre Fühler zu den gesellschaftlichen Bewegungen und Subkulturen ausstrecken und so die Wertverschiebungen der Gesellschaft mittragen, daß sie ein gesellschaftliches Engagement im noch nicht verbindlichen, also vorpolitischen Raum ausprobieren, scheint mir die berechtigte Antwort auf die Differenz von Politik und Staat, von Parteipolitik und Politik, von Politik und Gesellschaft zu sein. Neben die staatspolitische Präsenz tritt eine *gesellschaftliche Präsenz.* Außerdem artikuliert sich darin auch ein Stück Kritik an der Parteiendemokratie, in der die Parteien zu Staatsapparaten wurden, sowie ein Stück Resignation darüber, daß die als tragend angesehenen christlichen Werte, z. B. das Asylrecht, das Lebensrecht der Ungeborenen, die Familie und die Vollbeschäftigung, sich über die Identifizierung der Katholiken mit einer einzigen Partei wohl kaum realisieren lassen.

An die Stelle eines defensiven Profils tritt eine stärker reziproke Präsenz

Eine herausragende gesellschaftliche Präsenz kann den *Caritasverbänden* bescheinigt werden, die sich den aktuellen sozialen Herausforderungen unverzüglich stellen. Politische Dimensionen nimmt diese Präsenz an, wenn die strukturellen Ursachen z. B. der Neuen Armut aufgewiesen werden oder eine Revision der Ausländerpolitik verlangt wird. Die süddeutsche KAB hat durch Mobilisierung ihrer Basis entscheidend dazu beigetragen, daß die Anzahl der Feiertage in Bayern erhalten blieb, während sie zur Zeit eine umfassende Unterschriftenaktion zur Sonntagsarbeit betreibt. Die bischöflichen Hilfswerke Missio und Misereor haben Widerspruch bei kirchlichen Amtsträgern, Koalitionspolitikern und Konzernleitungen hervorgerufen, als sie die Menschenrechtsverletzungen im Sudan, die Unterdrückung der Schwarzen in Südafrika und anrüchige Geschäftspraktiken der westdeutschen Pharmaindustrie anprangerten. Das Engagement von Ortsgemeinden in Speyer, Frankfurt und zuletzt in Rheinhausen für die Betroffenen, über deren Köpfe hinweg wirtschaftliche Entscheidungen gefällt wurden, ist politisch wirksam gewesen. Verschiedene Arbeitskreise haben sich mit Memoranden zum Frieden und zur Arbeitslosigkeit in die gesellschaftliche Debatte eingeschaltet.

Die „hermeneutische Revolution" der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils bestand darin, daß die Kirche als Glaubensgemeinschaft durch zwei Bezugspunkte – Christus, ihren Ursprung, und die Welt von heute als ihre unmittelbare Erfahrung – charakterisiert ist, daß die geschichtliche Entwicklung der ganzen Menschheit und der Weg der Kirche auf ein Ziel hin konvergieren, daß die Kirche die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten und daß sie in einen sympathischen und kritischen Lebenszusammenhang mit der Welt einzutreten hat. Diese Revolution relativiert ein Wahrnehmungs- und Handlungsmodell, das meint, christliche Grundsätze aus Bibel, vernünftiger Überlegung und kirchlicher Tradition gewinnen zu können, um sie auf eine sich ändernde Situation anzuwenden. Christliche Präsenz in der Politik ist ja nicht im Sinn einer Einbahnregel zu verstehen, die apologetisch oder missionarisch, ohne Rücksicht auf die Lebenslage konkreter Menschen, in die Gesellschaft eindringt, dort alles niederwalzt, was eigenständig gewachsen ist, und dazu mit rigorosen Forderungen Resignation und Verweigerung verbreitet. Die Präsenz der Christen in der Welt ist reziprok, ein Geben und Nehmen; Freude und Hoffnung, Trauer und Angst müssen ja erst angenommen werden, bevor sie geheilt werden können. Erst wenn die Katholiken die neuen sozialen Bewegungen, das ganze „gesellschaftliche Gebrodel" mit seinen wechselnden Stimmungslagen und Wertverschiebungen ohne Berührungsängste an sich heranlassen, es filtern, unterscheiden und umgestalten, kann die Kirche ihren gesellschaftlichen Dienst leisten, Fremdes zu übersetzen und zustimmungsfähig zu machen.

Wie sehr diese gesellschaftliche Präsenz bereits wirksam ist, kann an der Dynamik von *Pax Christi* veranschaulicht werden. Die deutschen Gruppen fühlten sich ursprünglich dem Ausgleich mit Frankreich, Polen, Israel und Rußland verpflichtet. Sie waren amtlich und weltweit verklammert. Doch Anfang der 80er Jahre suchten sie eine größere Nähe zur Friedensbewegung, griffen deren Themen, den NATO-Doppelbeschluß, die Raketenstationierung und die Wehrdienstverweigerung, auf und artikulierten in der Feuersteiner Erklärung 1986 ihr gewandeltes Selbstverständnis; diese Erklärung löste einen inneren Streit und einen Konflikt mit den Bischöfen aus. Vergleichsweise hat sich die *Katholische Landjugendbewegung* umorientiert. In Bayern ist der Schulterschluß mit dem Katholischen Landvolk lockerer geworden, während das Bemühen um eine Theologie der Schöpfung, um eine ökologische Theorie und Praxis sowie um ein entwicklungspolitisches Engagement die Zusammenarbeit mit dem „Bund für Umwelt und Naturschutz" intensiviert hat. Ziemlich problemlos scheinen die Jugendlichen auf dem Katholikentag, erst recht auf dem von unten, ihren Einklang mit Zielen und Wegen der Umwelt-, Friedens- und Frauenbewegung zu empfinden. Daß der Arbeitskreis Feministische Theologie und der Katholische Frauenbund eine faktische, wenngleich formell, personell und inhaltlich abweichende Beziehung zur neuen Frauenbewegung unterhalten, ist anzunehmen.

Das politische Handeln des Christen ist ein komplexes Geschehen, das zwei Dimensionen, die religiöse und ge-

sellschaftliche, die weder identisch noch getrennt, sondern aufeinander bezogen sind, umfaßt. Aber wie sind diese beiden Dimensionen aufeinander bezogen? Früher bezog man die religiöse Dimension auf Gott, die gesellschaftliche auf die Mitmenschen, oder man verstand den Glauben an Gott als Ursache bzw. Grund, die Nächstenliebe als dessen Wirkung bzw. Folge. Das eine konnte vom andern abgelöst werden und ohne das andere existieren.

Dialoge und Lernprozesse

Heute versteht man das politische Engagement als *Ausdrucksform des Glaubens.* Der Glaube ist immer nur in einer Ausdrucksform da, wenngleich er sich in wechselnden Formen äußern kann; ohne Ausdrucksform kein Glaube.
Was nun in der politischen Diskussion oft als das „spezifisch Christliche" bezeichnet wird, ist meistens bloß eine geschichtliche Ausdrucksform des Christlichen, sein in einen sozialen, politischen und kulturellen Komplex eingefleischtes Profil, seine Außenansicht. So sprechen wir vom Jüdischen im Christentum, vom konstantinischen Christentum, vom Christentum in Afrika und Lateinamerika. Und wir müßten, wenn wir korrekt sind, vom Christlichen in seiner liberalen, konservativen, sozialistischen und alternativen politischen Ausdrucksform reden. Was ist dann aber das eigentlich Christliche, seine Innenseite? Der Geist Christi, das Pneuma, die eschatologische Gottesherrschaft. Und wie können wir diese Innenseite aufspüren? Im nachhinein, wenn die Kirche durch äußeren Druck zu einer tiefgreifenden Veränderung ihrer politischen Präsenz gezwungen wird. Oder gleichzeitig, indem die abweichenden (partei)politischen Ausdrucksformen des Christlichen einem innerkirchlichen, vom Lebenskontext getragenen Dialog unterstellt werden, so daß die Christen am Ende eines solchen Dialogs staunend feststellen, daß es ein Herr und ein Geist ist, der sie zu einem politischen Engagement in liberalen, bürgerlich-konservativen, sozialistischen, kommunistischen und alternativen Parteien antreibt.
Für die vergangenen zehn Jahre sind mehrere dieser innerkirchlichen Dialoge und Lernprozesse dokumentiert. 1981 hatte der BDKJ ein Grundlagenpapier für Friedensarbeit veröffentlicht, in dem er die Sicherheitsbedürfnisse der UdSSR und den Bedrohungswahn des Westens ansprach und vom Westen graduelle Vorleistungen verlangte. Eine gegensätzliche Position bezog das Zentralkomitee in der Erklärung zur aktuellen Friedensdiskussion. Der Friedenshirtenbrief der deutschen Bischöfe von 1983 versuchte, eine Balance zwischen diesen beiden Standpunkten zu halten. 1986/87 scheint anläßlich der Feuersteiner Erklärung von Pax Christi ein ähnlicher Dialog und Lernprozeß stattzufinden. Die starke ökologische Orientierung junger Katholiken, gerade der katholischen Landjugendbewegung, und die positive Resonanz der Grünen bei ihren Mitgliedern schienen völlig unvereinbar mit der Erklärung des ZdK zur Bundestagswahl 1980. Auch hier übernahm die Bischofskonferenz mit ihrem Wort über die Zukunft der Schöpfung, Zukunft der Menschheit eine Vermittlungsrolle.
Das Engagement der Caritasverbände in der Ausländerarbeit hatte sowohl einzelne Bischöfe zu Initiativen inspiriert – Bischof Wittler schrieb 1981 einen Brief an den damaligen Bundeskanzler Schmidt, Kardinal Höffner veröffentlichte 1982 eine Erklärung über Fremdenangst – als auch die Bischofskonferenz 1984 dazu veranlaßt, vorrangig von der Grundrechtsposition der Ausländer und ihrer Familien her zu argumentieren. Dieser Option widersprachen offen die CDU-Minister und Zentralkomitee-Mitglieder Vogel und Laurien, während ein Entwurf des Zentralkomitees zur Ausländerpolitik 1982 die Interessen des Staates anders gewichtete. Mit ihrem Hirtenbrief von 1984 haben die Bischöfe versucht, zwischen extremen politischen Optionen von Katholiken zu vermitteln.
Verdirbt Pluralität den politischen Katholizismus? Bernhard Hanssler ließ es vor zehn Jahren offen, ob sich der Katholizismus im Pluralismus auflöse oder ob Pluralismus nur der denkbar schlechteste Name für eine Metamorphose der Kirche von unabsehbarer Tragweite sei, die eine Verwesentlichung des Christlichen erzwinge. Ich neige zu der zweiten Auffassung. *Friedhelm Hengsbach*

Wenn die Gegensätze zusammengedacht werden

Der Kongreß „Geist und Natur" in Hannover

Vom 21. bis 27. Mai fand in der zum Congreß-Centrum umbenannten und aufpolierten Hannoveraner Stadthalle ein öffentlicher, internationaler Kongreß zum Thema „Geist und Natur. Welt und Wirklichkeit im Wandel der Erfahrung" statt. Veranstalter war die erst vor wenigen Jahren gegründete „Stiftung Niedersachsen", Schirmherr der Veranstaltung der niedersächsische Ministerpräsident Ernst Albrecht. Etwa 1500 Teilnehmer kamen aus diesem Anlaß in die niedersächsische Landeshauptstadt. Wie immer diese Veranstaltung im einzelnen bewertet wurde, als „geistiges Happening" (Der Spiegel) oder als „angenehmes und gediegenes Ereignis" (DIE WELT), als Indikator vagabundierender Zeitströmungen war sie allemal interessant.

Zur „Hauptstadt der Philosophen" rief die große örtliche Tageszeitung in ihrer Pfingstausgabe mit Blick auf den

Mammut-Kongreß „Geist und Natur" die Landeshauptstadt Hannover aus (Hannoversche Allgemeine Zeitung, 21.5.88). Stolz und Unverständnis schwangen in dieser Überschrift gleichermaßen mit: *Stolz* insofern, als Niedersachsen und Hannover endlich einmal nicht mit Arbeitslosigkeitsstatistiken und drückenden Soziallasten bundesweit von sich reden machten, sondern mit Themen und Namen, die auch der kritischste Beobachter noch irgendwie mit einer optimistischen Zukunftsperspektive assoziierte. Aber auch *Unverständnis,* und das gleich in mehrfacher Hinsicht: Ein Bundesland, das sich daran gewöhnt hat, Kürzungen staatlicher Gelder gerade im geisteswissenschaftlichen Bereich hinzunehmen, scheint nicht unbedingt der prädestinierte Standort für ein Unternehmen dieser finanziellen Größenordnung zu sein. Unverständnis aber auch deshalb, weil der Kongreß und seine Thematik an den Fragen und Sorgen der meisten Hannoveraner und Niedersachsen vermutlich weit vorbeigegangen sein dürften, was sich nicht mit Verständnisschwierigkeiten allein erklären läßt. Im Pfingst-Leitartikel der gleichen Zeitung (Überschrift: „Wir in Niedersachsen") schlug sich jedenfalls nur die Initiative von Ministerpräsident *Ernst Albrecht* zur Umverteilung der Soziallasten nieder, nicht aber sein Engagement für „Geist und Natur".

Religion und Naturwissenschaften bewegen sich aufeinander zu

Dabei war letzteres ganz erheblich: Ohne Ernst Albrecht – oder soll man sagen: ohne dessen Vater, den Mystikforscher *Carl Albrecht* – wäre es zu dem von Teilnehmern so apostrophierten „Titanentreffen" aus den verschiedenen Grenzgebieten von Naturwissenschaft und Philosophie, Meditation und Spiritualität jedenfalls nicht gekommen. So war denn Ernst Albrecht auch mehr als nur ein „Schirmherr", der der Veranstaltung einen gewissen landesherrlichen Glanz verleiht: Das Verhältnis von westlichem und östlichem Gottes- und Weltverständnis ist, nicht erst seitdem es unter dem Signum des heraufziehenden „neuen Zeitalters" populär geworden ist, „sein" Thema. Es verwunderte daher nicht, daß seine Eröffnungsansprache beinahe zum *Bekenntnis* geriet: „Haben nicht die Weisen in Ost und West hinter der Welt der Erscheinungen das Eine gesucht und erfahren? Und selbst wenn die Distanz zwischen westlicher und östlicher Welt- und Gotteserfahrung groß bliebe: Ist es nicht gerade dann im Wortsinn lebensnotwendig, daß unsere Kulturen, ja unsere Völker, den jeweils anderen besser verstehen in dem, was ihn im Tiefsten bewegt?" Drei Gründe hätten ihn bewogen, der „Stiftung Niedersachsen" vorzuschlagen, einen internationalen Kongreß zum Thema „Geist und Natur" abzuhalten: (1) „Philosophie und Naturwissenschaften, aber auch Religion und Naturwissenschaft, bewegen sich aufeinander zu." (2) „Unsere Einstellung zur Natur und unsere Sicht der Stellung des Menschen in der Natur (haben sich) tiefgreifend gewandelt." (3) „Unsere Welt wird *eine.*"

Ein New Age-Kongreß sollte „Geist und Natur" allerdings nicht werden. Daß er es dennoch wenigstens teilweise wurde, lag zuallererst daran, daß es in der *New Age-Bewegung* in der Sache um dieselbe Problematik geht (auch wenn die Antworten anders ausfallen), nämlich das in die Krise geratene Weltbild der Neuzeit mit seinem unbewältigten Fortschrittsbegriff, seinen globalen Bedrohungen durch Umweltzerstörung, Aufrüstung, ungleiche Verteilung der Güter auf der Erde u. a. Lösungsperspektiven sucht man in einer Überwindung des garstigen Grabens zwischen Mystik und Wissenschaft, zwischen Gefühl und Rationalität, Religion und Naturwissenschaft, westlichem und östlichem Denken, dem Männlichen und dem Weiblichen, zwischen Analyse und Intuition, kurz: zwischen Geist und Natur.

Das Ergebnis war eine einwöchige Serie von 15 Symposien mit rund 60 Referenten aus aller Welt – zusammengestellt und dargeboten unter der Leitung des Braunschweiger Philosophen *Walther Zimmerli.* Das Themenspektrum war weit gespannt: Grundlagen wissenschaftlicher Weltbilder, ökologische Ethik, Feminismus, über die klassische Medizin hinausgehende Forschungsrichtungen wie die moderne Schmerztherapie, das Verhältnis von menschlichem Geist und künstlicher Intelligenz, Perspektiven einer alternativen Ökonomie und last not least die Meditation in ihren verschiedenen Spielarten. Es bedurfte kaum des Hinweises des als „spiritus rector" des Kongresses bezeichneten *Carl-Friedrich von Weizsäcker* bereits in den ersten Sätzen seiner Ansprache am Eröffnungstag, daß der Kongreß größer (und wohl auch inhaltlich anders, darf man hinzufügen) geraten sei, als er seiner eigenen Phantasie entsprungen wäre. Tatsächlich konnte denn auch im Grunde nicht nur von *einer* Tagung die Rede sein.

Eine gigantische Anhäufung von Wissen – aber ein mühsamer Dialog

Ein konzentriert-intimes Gespräch unter wenigen Fachleuten der sogenannten *scientific community,* wie es von Weizsäcker wohl vorschwebte, wäre jedoch kaum zum öffentlichen Ereignis geworden. Der Zwang, ein großes Publikum – der Tagungsbeitrag von 840,– DM (für Dauerteilnehmer) setzte dem allerdings durchaus gewollte Grenzen – und vor allem die Medien ansprechen zu wollen, führte dazu, daß das ohnehin schon unübersichtliche Thema noch unübersichtlicher geriet. Die auf das Gorleben-Hearing zurückgehende Verbindung Albrecht – von Weizsäcker war indes stabil genug, so daß letzterer seine Mitarbeit nicht versagte: In seiner grenzüberschreitenden Rolle als Physiker und Philosoph verkörpert von Weizsäcker das Kongreßthema geradezu in seiner Person, verfügt über die bei Initiativen dieser Art nötige visionäre Ausstrahlung und konnte helfen, die Schatztruhe der großen Geister dieser Zeit genügend weit zu öffnen.

Dies führte freilich zu einer recht *widersprüchlichen Tagungskonzeption.* Große Namen ersetzten in manchen Fäl-

len eine konsequent von der Sache her bestimmte Struktur. Niveauunterschiede waren z. T. so eklatant, daß oft auf ganz unterschiedlichen Ebenen gesprochen wurde. Die Zusammensetzung der Podien fiel nicht selten recht beliebig aus. Am auffallendsten war dies am Abschlußtag, als der Fortschrittskritiker *Erwin Chargaff* (wegen eines Unfalls konnte er nicht teilnehmen; sein Referat lag aber schriftlich vor) durch *Karl Popper* ersetzt wurde, der sich offenbar durch die Umstände der Veranstaltung zu einer angriffslustigen Verteidigungsrede für den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt, die neuzeitliche Rationalität und die westliche Welt im besondern genötigt sah, die in ihrer geringen Nuancierung den Strömungen glich, die er meinte bekämpfen zu müssen. Der Reiz von „Geist und Natur" bestand denn auch weniger darin, daß man sich in wirklich neue Gebiete vorgewagt hätte. Das meiste, was in Hannover gesagt wurde, kann nachgelesen werden. Für die meisten Teilnehmer ging es auch weniger darum, Neues zu erfahren, als etwa Gelehrte wie *Ilya Prigogine* oder *Francisco Varela, Hugo Enomiya-Lassalle* oder *Raimundo Panikkar* „live" zu erleben.
Aber eine Anhäufung von in sich sehr unterschiedlichem Wissen macht noch keinen Kongreß. In Hannover tat man sich schwer, in den Griff zu bekommen, was das Hauptanliegen sein mußte: sich dem schwer auszulotenden „zwischen" zu nähern. Nicht nur daß der Dialog zwischen den Fachleuten zu wünschen übrigließ, weil er nicht mehr als ein verschämtes Anhängsel eines Vortragsmarathons war, oder daß sich das Publikum erst die Möglichkeit zum Dialog erkämpfen mußte. Nicht selten blieben die Inhalte unverbunden nebeneinander stehen, oder es wurde so getan, als sei diese ganzheitliche Sicht bereits Realität, und es gelte sie nur noch zu realisieren. Aber auch bei den anspruchsvolleren Versuchen, sich dem Thema zu stellen, dominierte der Eindruck von einer Vielzahl von Einzelsichten, deren Einheit – wenn es sie denn überhaupt gibt – noch in weiter Ferne ist.

„Denkmittel für einen spiritualistischen Monismus"

So führte der Atomphysiker und Träger des alternativen Nobelpreises, *Hans-Peter Dürr,* seine bekannten Überlegungen vor zur Selbstbescheidung der Naturwissenschaften in ihrem Anspruch, Wirklichkeit mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln abbilden zu können. Grundlegende Änderungen im Weltbild der Physik in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts (Quantentheorie, Heisenbergsche Unschärferelation u. a.) haben dazu geführt, daß heute *beobachtendes Subjekt* und *beobachtetes Objekt* als eng ineinander verschränkt betrachtet werden. Dürr: „Aus quantenmechanischer Sicht gibt es keine zeitlich durchgängig existierende objektivierbare Welt, sondern diese Welt ereignet sich gewissermaßen in jedem Augenblick neu." Selbst wenn die meisten Vorgänge des Alltagslebens sich weiterhin nach den Mustern des mechanistisch-deterministischen Weltbildes hinlänglich erklären lassen, wissenschaftliche, darunter meint Dürr in erster Linie naturwissenschaftliche bzw. physikalische Aussagen, sind *prinzipiell beschränkt.*

Umgekehrt heißt dies nun, daß es über das naturwissenschaftlich zu Ermittelnde hinaus „wichtige Erfahrungen" gibt, „etwa auf religiösem oder künstlerischem Gebiet, die nicht die Auswahlkriterien einer wissenschaftlichen Betrachtung erfüllen. Sie können deshalb weder mit der Naturwissenschaft konfrontiert werden noch mit dieser in Widerspruch geraten." Wo Wissenschaft und Technik in dieser Weise von ihrem hohen szientistischen Roß heruntergeholt werden, handele es sich nicht etwa um Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit, sondern nur um die Einsicht, „daß die mechanistische und statische Betrachtungsweise für eine Großzahl unserer heutigen Probleme völlig ungeeignet ist" und daß man sich andererseits den Zugang zu einer „intuitiven ganzheitlichen Betrachtungsweise der Welt" (Dürr) nicht verbauen will.

Eine Physik entwerfen, die anerkennt, daß es neben ihr auch noch andere legitime Erfahrungswege gibt, zu denen ihr aber prinzipiell der Zugang verwehrt ist, ist ein Schritt – ein anderer ist es, Physiker und Mystiker in ihren Erfahrungen als irgendwie verwandt zu begreifen. Diesen Schritt unternahm – wenn auch nur vorsichtig und noch weit entfernt vom emphatischen Einheitsbewußtsein des New Age – Carl-Friedrich von Weizsäcker: Für ihn bietet die Quantentheorie die „Denkmittel für einen spiritualistischen Monismus", der – wie er in seiner jüngsten Buchveröffentlichung ergänzt – „eine einzige Wirklichkeit anerkennt und diese, der klassischen europäischen Philosophie folgend, ‚Geist' nennt". Und weiter: „Die Quantentheorie würde auch einer buddhistischen Interpretation keinerlei Widerstand entgegensetzen." Im selben Zusammenhang bezeichnet von Weizsäcker es aber als „voreilig", solche „Denkmöglichkeiten" alsbald „mit den Bildern überlieferter Theologie gleichzusetzen" (vgl. Carl-Friedrich von Weizsäcker, Bewußtseinswandel, München 1988).
Während von Weizsäcker von einer „virtuell bewußtseinsfähigen Natur" sprach, wagte sich *Hans Jonas* von einer als „schlafender Geist" verstandenen Materie vor zu einem „halben Gottesbeweis, an der Theologie vorbei" (FAZ, 27. 5. 88): „Die wirklich erste, die schöpferische Ursache von schlafendem Geist (kann) nur wacher Geist sein ..., von potentiellem Geist nur aktueller" – im Unterschied zu Leben und Subjektivität als solchen, „die ihrer graduellen Natur nach wohl schlafend, unbewußt beginnen können und noch kein Bewußtsein in der ersten Ursache, im Akt der Stoffgeburt verlangen". Da Geist aber nur aus „organischem Leben" sich erheben und von ihm getragen werden könne, „müßte der schöpferische Urgrund, wenn er den Geist wollte, auch das Leben wollen ..." So gelangte Jonas von einer Art „Metaphysik des Weltstoffes" zur Anerkenntnis der „Heiligkeit des Lebens". Während Jonas Ethik wieder einmal von einer *metaphysisch gedachten Natur* her begründete, setzte Weizsäcker in Hannover stärker auf einen Bewußtseinswandel aufgrund

einer Wirklichkeitswahrnehmung, die um ihre eigenen legitimen *affektiven* Anteile weiß.

Solche und andere bedächtig unternommenen Versuche, sich der angenommenen Verschränkung von Naturwissenschaften und Religion bzw. der Annäherung beider zu stellen, waren auf dem Kongreß jedoch nicht die Regel, und es waren vor allem nicht diejenigen, die auf die größte Gegenliebe bei den Teilnehmern stießen. Je länger der Kongreß dauerte, desto mehr wurde er nämlich von dem eingeholt, von dem er sich nicht die Tagesordnung diktieren lassen wollte, mit dem er sich aber auseinandersetzen mußte und das sich obendrein selbst im Rahmen dieser Veranstaltung artikulieren konnte: der *Ganzheitsbegeisterung* unter dem Etikett des New Age. Je länger der Kongreß anhielt, um so lauter wurden wärmende New Age-Bekenntnisse, die – wie von Weizsäcker zum Abschluß bemerkte – virtuos auf der „Gefühlsorgel des großen Publikums" spielten, wie es z. B. der Inder *Karan Singh* verstand: „Wir können nur überleben, wenn wir eine alternative Ideologie annehmen, und bei dieser muß es um eine kreative Fusion zwischen Wissenschaft und Spiritualität gehen, in der die Einsichten der Propheten und Seher integriert werden in die neuen Wahrnehmungen einer nach-einsteinschen Wissenschaft. Die Wiedervereinigung von Wissenschaft und Spiritualität, die Heilung des nachhaltigen Schismas der menschlichen Psyche, die Bewegung fort von der unerbittlichen Dichotomie hin zu einem holistischen Blick auf das Leben und die Realität, die Einsetzung der Konvergenz an die Stelle des Konflikts, der Komplementarität an die Stelle des Wettbewerbs sind die konstitutiven Elemente des neuen, integrierten Bewußtseins, das wir nun brauchen, wenn wir die nächste große Evolutionsstufe im Schicksal der Menschen nehmen wollen."

Kein Sprung in eine „fernöstlich-meditativ-religiöse unio mystica"

So erhielt der Kongreß zuweilen einen seltsam *bekenntnishaften Zug*. Der große Bedarf an konkreten Lösungsperspektiven für die unmittelbare Lebensbewältigung stand in auffallendem Gegensatz zur unpolitischen Art, die Probleme anzugehen. Wie grundverschieden letztlich die Weltbilder waren, die sich in Hannover gegenüberstanden, wurde immer dann deutlich, wenn Referenten sich von einigen gängigen populären New Age-Vorstellungen distanzierten. So der Gehirnforscher *John Eccles:* Schon in seinem Vortrag hatte er in eher traditioneller Weise unterschieden zwischen dem, was er als *Wissenschaftler* über das menschliche Bewußtsein aussagen könne, und dem, was er schließlich als *religiöser Mensch* glaube: daß nämlich die menschliche Seele eine „göttliche Schöpfung" sei. Als er in einer späteren Diskussion Wert auf analytische Genauigkeit in der Medizin legte, roch dies nicht wenigen im Publikum bereits zu sehr nach zu wenig ganzheitlichen Auffassungen herkömmlicher Reparaturmedizin. Wo jedwedes analytische Denken unter das Verdikt des abgewirtschafteten Zeitalters der *Rationalität,* der *Maschine,* des *Mannes* – und wie die Urheber allen neuzeitlichen Übels sonst noch heißen – fiel, war dann auch der Zustand erreicht, den *Morris Berman,* selbst New Age-Autor, in seinem wissenschaftshistorischen Exkurs als eine Form des „Paradigmenwechsels" bezeichnete, wie man ihn – sollte es ihn denn wirklich in dieser Weise geben – eines Tages als einen großen Fehler empfinden würde: das Ersetzen eines Paradigmas durch ein anderes wie eine Kirche durch eine andere, eine Religion durch eine neue.

Carl-Friedrich von Weizsäcker mochte sich noch so sehr gegen die Vorstellung wenden, die Natur sei harmonisch, eine neue Mythologisierung der Natur abzuwehren suchen und sein Programm statt dessen als entschieden naturwissenschaftlich verstehen, und Walther Zimmerli mochte noch so sehr betonen, die Einsicht in die Einheit der Natur vermittle sich nicht durch einen „Sprung in eine andere, fernöstlich-meditativ-religiöse unio mystica", sondern durch den Versuch, den „technologischen Charakter der Natur" geistig zu durchdringen – der Wind wehte in Hannover aus einer anderen Richtung – und die Schuld dafür wird man nicht ausschließlich den Teilnehmern geben können. Die Kritik des jungen Berliner Philosophie-Dozenten *Christof Schorsch* an der New Age-Bewegung (vgl. auch seine jüngste Veröffentlichung: Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit, Gütersloh 1988) mußte so schließlich auch diesen Kongreß in Teilen treffen: „Nicht das Versagen der Aufklärung *als solches* gilt es zu kritisieren, sondern den defizienten Modus der sich an ihr positivistisches Moment verlorenen Aufklärung: Nicht *die* Vernunft ist bankrott, sondern ihre Engführung auf die instrumentalisierte Spezialrationalität."

Spätestens der „spirituelle Teil" des Programms zeigte im übrigen, daß der Kongreß recht weit dem New Age-Gedankengut auf die eine oder andere Weise entgegenkam. Theologisch wurde das gestellte Thema kaum ausreichend entfaltet. Schon das symbolträchtige Datum Pfingsten hätte für eine solche Veranstaltung eine klarere *Scheidung der Geister* gefordert. Nur gescheit über die Wahrnehmung der Wirklichkeit als einer evolutiven, geistigen Selbstorganisation auf höchstem Abstraktionsniveau referieren und sich von *Hugo Enomiya-Lassalle* den „meditativen Intuitionismus" des ZEN erklären zu lassen, ohne daß genauer nachgefragt wird, wovon eigentlich in den beiden Fällen im Unterschied zum jeweils anderen gesprochen wird, war zuwenig. Und selbst wenn sich zwischen den „dissipativen Strukturen" eines Ilya Prigogine und dem Wort der Avatamska-Schule „Das Eine umschließt Alles, und Alles taucht in das Eine. Das Eine ist Alles, und Alles ist das Eine ..." (aus dem Referat von Enomiya-Lassalle) systemtheoretisch Analogien aufzeigen lassen (sollten), was sagt das über das Verhältnis von Religion und Naturwissenschaften? Lange hat es gebraucht, bis sich die Unterscheidung von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und weltanschaulich-religiöser

Deutung der Wirklichkeit durchsetzte. Es besteht kein Grund, auf diese Unterscheidung zu verzichten.

Was ist ein Dialog der Weltreligionen?

Gefragt war – und dies war wiederum nicht nur ein Problem des Publikums, sondern der Gesamtkonzeption – in erster Linie *praktizierte Spiritualität* in ihren verschiedenen Ausprägungen. Am Rande der Vortragsveranstaltung entwickelte sich eine rege Meditationsszene östlicher und östlich inspirierter christlicher Meditation bzw. Kontemplation (Hugo Enomiya-Lassalle [Zen], *Willigis Jäger, Chung-Liang Al Huang* [T'ai 'Chi], *David Steindl-Rast, Heidemarie Langer, Eido Tai Shimano-Roshi* [Zen] sowie *Joachim-Ernst Berendt* mit der Urtöne-Meditation). Die Präsenz aus dem kirchlichen und theologischen Bereich blieb minimal bzw. halbherzig: Kardinal *Franz Königs* Unterscheidung von irdischem Fortschritt und der religiösen Idee des Reiches Gottes sowie seine paulinische Charakterisierung des Christen („*glaubend* gehen wir unseren Weg, nicht *schauend*" [2 Kor 5,7]) dürfte in der Aufbruchstimmung des Schlußtages untergegangen sein. Die Mitwirkung von gleich zwei Sektenbeauftragten der evangelischen Kirche war die Folge von Einsprüchen der hannoverschen Landeskirche und wirkte wie ein Trostpflaster. Symptomatisch für das, was fehlte, war die Tatsache, daß die beiden Theologen *Norbert Brox* und *Jürgen Hübner* in einer Diskussionsrunde – wie zufällig – von einem niederländischen Soziologen gefragt wurden, wie es denn um das Verhältnis von Evolutionstheorie und Theologie bestellt sei. Wenigstens dieses Thema hätte angesichts der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Naturwissenschaften eine wesentliche Rolle spielen müssen.

Zwei Arten von Menschen gebe es, zitierte der amerikanische Philologe *Frederick Turner* ein englisches Sprichwort: *the lumpers and the splitters,* die Vermischer und Unterscheider. In Hannover gaben die *lumpers* den Ton an. Das bekam z. B. *Josef Sudbrack* zu spüren, als er sich anheischig machte, beim Thema christliche Meditation – wie er sich ausdrückte – „die Worte in Ordnung zu bringen" und Unterschiede zu klären. Dasselbe galt für das Thema „Dialog" der Weltreligionen: Der Religionswissenschaftler *Michael von Brück* sprach zwar in einer Nebenbemerkung von den großen Unterschieden innerhalb der christlichen Mystik; zwischen der hinduistischen, buddhistischen und christlichen Mystik (letzteres am Beispiel von Nikolaus von Kues) entdeckte er jedoch in erster Linie Gemeinsames, nämlich die „Erfahrung der vollkommenen Harmonie mit allem und in allen, ein überzeitliches ‚Zeiterlebnis'". Selbst der Basler Theologe und Barth-Nachfolger *Heinrich Ott* versuchte den Gegensatz von personaler (im Christentum) und transpersonaler (in den östlichen Religionen) Religiosität eher zu relativieren. Doch gab er zu bedenken, daß der Dialog zwischen den Religionen nicht durch ein Streben nach Konsens definiert sei.

Erfrischend, weil frontal im Gegensatz zur harmonisierenden Allvereinigung, die den Kongreß weithin beherrschte, war demgegenüber der Auftritt des gebürtigen Iraners und heute in den USA lebenden islamischen Religionswissenschaftlers *Seyyed Hossein Nasr.* Nicht nur, daß er die mangelnde Präsenz des Islam in Hannover beanstandete („man nimmt in Rom das Flugzeug und landet in Bombay") – entscheidender war seine Kritik an der östlich geprägten neuen Religiosität im Westen: Jahrzehntelang habe es der Westen nicht für nötig gehalten, den Dialog mit den Weltreligionen zu führen. Nun habe der Westen beschlossen, ein neues Paradigma anzunehmen, und versuche wiederum, dies der übrigen Welt aufzuzwingen. Den Tanz der Elektronen mit dem Tanz des Shiva zu vergleichen (ein Seitenhieb auf *Fritjof Capra,* der zwar nicht anwesend war, aber in vielen Beiträgen präsent schien), sei eine Beleidigung für die östliche Seite. Man dürfe das spirituelle Erbe anderer Kulturen nicht einfach für seine Zwecke einsetzen. Früher habe man die natürlichen Ressourcen dieser Länder ausgebeutet, heute treffe es die spirituellen Traditionen – was lediglich eine neue Form der Ausbeutung sei.
Die Kritik von Nasr dürfte beispielhaft die keinesfalls auf den Islam beschränkte Haltung derjenigen widerspiegeln, die – sei es in Ost oder West – fest in einer Glaubensgemeinschaft verwurzelt sind und denen bei jeder Form mangelnden Respekts vor Andersartigkeit unbehaglich ist.

Spiegelungen einer stark veränderten geistigen Landschaft

Im Anschluß an den Kongreß wird man sich in Hannover und Umgebung gerade in kirchlichen Kreisen fragen, wie es zu einer Veranstaltung diesen Typs eigentlich kommen konnte. Man wird wohl auch fragen, warum die Kirchen als Mitglieder der „Stiftung Niedersachsen" nicht zu einem früheren Zeitpunkt mehr Einfluß auf das Kongreßprogramm zu nehmen versucht haben. Die Kirchen würden es sich aber vermutlich zu leicht machen, wenn sie die mit diesem Kongreß wieder einmal aufgeworfenen Fragen lediglich als Versäumnisse institutioneller Art auffassen und weniger als das, was sie wirklich sind: ein weiterer Hinweis darauf, daß die geistige Landschaft dabei ist, sich kräftig zu verändern und daß sich religiöse Vorstellungen mehr und mehr außerhalb der gewachsenen geschichtlich-kulturell und kirchlich verfaßten religiösen Strukturen und Traditionen entwickeln. Sollte die Vorstellung von einer klareren *Beheimatung in „seiner" Religion* im Zeitalter mehr und mehr sich durchdringender Kulturräume und verflüchtigender institutioneller religiöser Bindungen obsolet geworden sein? – Um diese Frage kommt man auch dann nicht herum, wenn bis heute alles dafür spricht, daß oberstes Ziel die Beheimatung in einer konkreten religiösen Tradition sein muß.

Die Frage nach *dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion* wird weiter an Bedeutung gewinnen. Die forcierte Sehnsucht nach einer (Wieder-)Vereinigung dieser

beiden Größen dürfte im letzten gerade keine Absage an die Wissenschaftsgläubigkeit der Vergangenheit sein, sondern eher deren Fortsetzung unter anderen Bedingungen: Die Zeit, in der Naturwissenschaften und Religion sich auszuschließen schienen, weil die Naturwissenschaften nur das als wirklichkeitsrelevant anerkannten, was mit ihren Parametern erfaßbar war, geht zu Ende. Glaube und Religion entdeckten, daß sie irgendwie gearteter naturwissenschaftlicher „Beweise" für die Richtigkeit dessen, was sie „Wahrheit" nennen, nicht bedürfen. Wenn heute die Naturwissenschaften in Teilen entdecken, daß sie über weit mehr Parameter zur Wirklichkeitserfassung verfügen, als sie gestern glaubten, die obendrein gewisse Analogien mit religiösen Aussagen aufweisen, ändert sich aber für Glaube und Religion im Kern nichts. Die Wissenschaftsgläubigkeit von gestern war anti-religiös, die Wissenschaftsgläubigkeit von heute und morgen gibt sich mitunter besonders religiös – beiden gemeinsam ist, daß sie zwischen dem einen und dem anderen zuwenig unterscheiden.

Die Themen von Hannover werden jedenfalls auch die Kirchen weiterhin beschäftigen. Diesmal sind sie es, von denen Religions- bzw. Religiositätskritik erwartet wird. Ihre Karten in diesem Prozeß werden um so besser sein, je weniger sie sich im Stil apologetischen Selbstinteresses daran beteiligen. Die Zielperspektive wird vielmehr ein unprätentiöser, vernunftgeleiteter Umgang mit der Wirklichkeit sein müssen. Es könnte dann spannend werden. In der evangelischen Kirche von Hannover liegen die Termine, Themen und Referenten einer Vortragsreihe im September bereits fest. Überschrift: „Verarbeitung des Kongresses ‚Geist und Natur'." *Klaus Nientiedt*

Zwischen Unruhe und Erschöpfung

Zur jüngsten Entwicklung in Polen

Die schlechte Beteiligung an den jüngsten Kommunalwahlen in Polen hat nochmals gezeigt, wie verbreitet in der Bevölkerung Unzufriedenheit mit der politischen und wirtschaftlichen Situation des Landes ist. Im folgenden Beitrag zieht Dieter Bingen eine Bilanz der Entwicklung der letzten Monate, ausgehend von den spontanen Streiks in zahlreichen Industriebetrieben im April und Mai. Sein Fazit: Jaruzelski bleibt nur noch wenig Zeit.

Warnsignale hatte es genug gegeben. Die polnischen Massenmedien und die Meinungsforschungsinstitute registrieren eine von Monat zu Monat zunehmende Unzufriedenheit und Zukunftsangst in weiten Kreisen der Bevölkerung. In der Presse ist die Rede von dem „Gefühl, von einer zivilisatorischen Degradation bedroht zu sein, dem Gefühl der Sinnlosigkeit und der Vergeldlichung des Bewußtseins" (Polytika, Nr. 18 v. 30.4.88) – eine Folge des dramatischen Kaufkraftverlusts des Złoty. Die vorherrschende Gemütsverfassung sei Erschöpfung und Unruhe. Polen sei überhaupt ein erschöpftes Land geworden. Das sich in die Länge ziehende Warten auf Ergebnisse der Reformen, die Mängel und Sorgen im Alltag machten müde. Vor allem aber ermüde das Gefühl der Perspektivlosigkeit, konstatierte illusionslos die angesehene Wochenzeitung der regierenden Partei, die „Polytika", vor kurzem (Nr. 20 v. 14.5.88).

Schwelende Unruhe

Ein alarmierendes Signal für die Warschauer Führung waren dann die Ereignisse von April und Mai. Die kritische finanzielle Lage in Millionen polnischer Haushalte als Folge der Preisanhebungen zwischen 40 und 200% bei Nahrungsmitteln und Energieträgern ließ die Stimmung der Hoffnungslosigkeit an den bekanntesten und modernsten Industriestandorten rascher in offenen Protest umschlagen, als es die von den Ereignissen überraschte „Solidarność"-Leitung erwartet hatte.

In Polen gab es in den letzten Wochen zwar keinen Massenprotest, es waren nicht Millionen von Arbeitern, die streikten, sondern nur einige tausend. Aber die Lunte glimmt. In den letzten Monaten mehrten sich die Berichte über Arbeitsniederlegungen in polnischen Betrieben, die durch die Zusage von beträchtlichen Lohnerhöhungen als Teilrekompensationen für die vorhergehenden Preisanhebungen beendet werden konnten. Polen war auch in den letzten Jahren kein Land ohne Arbeitsniederlegungen, obwohl diese nicht als „Streiks" an die breitere Öffentlichkeit gerieten. Oft genug konnten die Forderungen von Arbeitervertretern (Arbeiterräte, illegale „Solidarność"-Betriebsgruppen, offizielle Gewerkschaften) im direkten Gespräch mit den Betriebsdirektionen durchgedrückt werden. Im April und Mai erreichten die Zeichen des Unmuts eine neue Qualität. Sie griffen auf die bekanntesten Großbetriebe des Landes über, die in Polen und im Ausland seit Jahrzehnten mit der Industrialisierung des Landes und zugleich mit den zyklischen Krisen im Verhältnis zwischen „Arbeiterstaat" und Arbeiterklasse assoziiert werden: die Lenin-Hütte in Nowa Huta bei Krakau, die Lenin-Werft in Danzig, das Ursus-Traktorenwerk bei Warschau.

Die Antwort der Warschauer Führung auf den Streik in der Lenin-Hütte war gewaltsame Niederringung durch die Sondereinheiten der Miliz. Möglicherweise wollte die Regierung ein Exempel statuieren, bevor die Streikbewegung sich in einen Flächenbrand ausweiten konnte. Sie

konnte sich auch die Uneinigkeit in der Streikführung, die Müdigkeit und Resignation der Arbeiter zunutze machen. Und in diesem Punkt liegt einer der entscheidenden Unterschiede zu der Streikbewegung von 1980. Damals wurden die Arbeiter von der Hoffnung getragen, durch Einigkeit und Solidarität landesweit und über alle Branchen hinweg eine starke Gewerkschafts-Bewegung schaffen zu können, die unabhängig von der kommunistischen Partei die Interessen der Arbeiter vertreten könnte. Polen wurde 1980 noch von der Aufbruchstimmung nach dem Papstbesuch 1979 getragen. Es gab damals ein neues „Wir"-Gefühl. Die wirtschaftliche Lage war angespannt, aber um einiges besser, als sie heute ist. Dies und vieles andere hat sich in der Zwischenzeit geändert: „Solidarność" ist als handlungsfähige Gewerkschaft zerschlagen worden. Das Kriegsrecht demonstrierte die Zerbrechlichkeit pluralistischer und demokratischer Strukturen und die Zerbrechlichkeit der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei als politischer Kraft. Der Lebensstandard der Polen ist seitdem kontinuierlich gesunken, Hoffnung auf absehbare Besserung der wirtschaftlichen Lage gibt es für die jungen Arbeiter nicht.

Vieles ist über die *junge Generation* in den vergangenen Jahren in Polen geschrieben worden, von Soziologen, Psychologen, Politikwissenschaftlern, von Publizisten. Sie alle prognostizierten, daß diese in Polen keine Zukunft mehr sieht. Die dramatischen Appelle der Regierung und der polnischen Bischöfe, im Lande zu bleiben, sind sichtbarster Ausdruck der Ratlosigkeit. Am 15. Februar veröffentlichte der gesellschaftliche Beirat beim polnischen Primas ein Dokument über die „Emigration junger Polen", in dem die seit mehreren Jahren zusehends stärkere Tendenz zur Emigration in den Westen, vor allem auch in die Bundesrepublik einschließlich West-Berlins analysiert wird.

Zu dieser Generation gehören die jungen Arbeiter, die in Danzigs Lenin-Werft aufs Ganze gehen wollten und gesellschaftspolitische Forderungen (u. a. Wiederzulassung einer Betriebs-„Solidarność") stellten, die von General Jaruzelski derzeit nicht erfüllt werden können. Die Kunst des Kompromisses ist in den vergangenen Jahrzehnten in Polen von Regierung und Partei so oft kompromittiert worden, daß die Nach-„Solidarność"-Generation sie nur noch als eine „faule Kunst" ansieht.

Die Regierung im Zwiespalt

Der polnischen Führung wiederum war an einer neuen offenen Konfrontation nicht gelegen: Sie signalisierte den Streikenden in Danzig Anfang Mai eine gewisse Kompromißbereitschaft. Dies war auch aus anderen politisch-taktischen Gesichtspunkten angesagt. Die katholische Kirche war eine Woche zuvor in Nowa Huta desavouiert worden. Regierung und Betriebsleitung hatten nämlich vor Stürmung des Betriebsgeländes einer Vermittlung durch zwei Abgesandte der Kirche zugestimmt. Der Episkopat hatte sich beim Ausbruch des „wilden" Streiks auffallend zurückgehalten. Womöglich wollte er sich erst vergewissern, wer hinter den Streiks stand. Die Kirche kann ihren guten Namen und ihre Autorität nicht leichtsinnig durch unbedachte Einmischung im Sinne von Vermittlungsbemühungen zwischen Kontrahenten, die sie nicht kennt, aufs Spiel setzen. Anderseits kann eine nachhaltige Brüskierung der polnischen Kirche nicht im Interesse von General Jaruzelski liegen. Dieser hat Gegner genug und ist auf die moderierende Rolle der Kirche angewiesen, die einen Aufruhr verhindern soll. Er darf deren Autorität nicht leichtfertig in Zweifel ziehen lassen, zumal die seit Jahren laufenden Verhandlungen über den Rechtsstatus der Kirche und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Polen und dem Vatikan in absehbarer Zeit abgeschlossen werden sollten.

Die Verärgerung über die Reformunfähigkeit der Warschauer Führung war der höchsten moralischen Autorität des Landes, Papst Johannes Paul II., anzumerken, als er auf dem Flug nach Montevideo sich demonstrativ auf die Seite der Streikenden stellte und einen Systemwandel in Polen forderte. Dies geschah jetzt noch deutlicher als während des letzten Papstbesuchs im Sommer vergangenen Jahres in Polen selbst, als sich der Papst in Danzig ausdrücklich für die Ziele der Gewerkschaft „Solidarność" einsetzte. Der Papst ergriff eindeutig Partei, während die Polnische Bischofskonferenz im Kommuniqué der 227. Plenarsitzung vom 3. Mai zwar volles Verständnis für den Protest der Arbeiter zeigte, zugleich aber die Notwendigkeit redlicher Arbeit unterstrich – allerdings mit dem wichtigen Zusatz, es müßten strukturelle Veränderungen im Wirtschaftssystem stattfinden, und die Gesellschaft müßte ihre Interessen in von ihr getragenen Organisationen vertreten können.

Bei einem ersten Bilanzversuch nach dem Ende der „wilden" Streiks sieht man jedoch auf der ganzen Linie nur Verlierer.

1. Das Liberalisierungskonzept Jaruzelskis nach dem Motto „Laßt 100 Blumen blühen" (verhindert aber, daß sie Früchte tragen, also, daß aus Liberalisierung politische Demokratisierung wird) droht zu scheitern. Die zahlreichen neu geschaffenen Konsultationsgremien sind kein funktionsfähiger Ersatz für Demokratisierung des politischen Systems, d. h. für die Aufgabe des politischen Machtmonopols einer Partei.
2. Der jetzigen Equipe wird bewiesen, daß eine Wirtschaftsreform mit kaum tragbaren wirtschaftlichen und sozialen Belastungen ohne eine politische Reform nicht möglich ist. Die von der Jaruzelski-Führung verfolgte Strategie, sich eine eigene Opposition im Sinne von parteiloyalen Gewerkschaften zu schaffen, ist weitgehend gescheitert.
3. Die Führung ist im Begriff, die letzte Chance zu vertun, mit der sogenannten gemäßigten Opposition und mit der „Solidarność"-Führung von 1980/81 einen „historischen Kompromiß" zu schließen, der ihr die politische Macht für absehbare Zeit sichert und allein die gesellschaftliche Akzeptanz der Wirtschaftsreform ermöglichen könnte.

4. Die Entstehung, Entwicklung und Beendigung der Streikbewegung bedeutete – zumindest kurzfristig – eine Niederlage für die „Solidarność" und ihre Berater und Anhänger der demokratischen Opposition. Die vorherrschende Gemütsverfassung der Bevölkerung ist nicht nur ein Problem für die politische Führung. Auch die „Solidarność" und die politische Opposition müssen sich darauf einrichten.

Im Osten Ansehensverlust, im Westen Zweifel

Die polnische Parteiführung als der demonstrativste Verbündete von Gorbatschows Politik der Perestroika erscheint im Frühjahr 1988 zugleich auch als das *schwächste Glied* in der Kette der Warschauer-Pakt-Länder. Die Unruhen in Polen können von den innenpolitischen Gegnern Gorbatschows als willkommenes Argument gegen zuviel Glasnost und Perestroika benutzt werden. Auch aus diesem Grund war es verständlich, daß Jaruzelski die Streikbewegung so rasch wie möglich liquidieren lassen wollte.
Es ist eine bittere Ironie der Geschichte, daß die Regierenden in Polen mit Hinweis auf die Perestroika in der Sowjetunion gegen die Streikenden teilweise mit Gewalt und prinzipiell mit politischer Intransigenz vorgingen. Es ist fast tragisch, daß Jaruzelski Gorbatschow mit einer Politik helfen will, die in Polen als Defizit an Perestroika, an politischer Reform interpretiert wird.

Möglicherweise wurde in Polen ein *dramatisches Mißverständnis* exemplifiziert, das bei einem Vergleich der sowjetischen Perestroika mit der Jaruzelskischen Politik der „sozialistischen Erneuerung" entstehen kann. In Polen kommt der Demokratisierungsdruck von unten, in der Sowjetunion geht die „Perestroika" von oben aus. *Lech Wałęsa, Adam Michnik* und andere hoffen auf Michail Gorbatschow und die Ausstrahlungskraft der Veränderungen in der Sowjetunion, während gleichzeitig die sowjetischen Medien die Jaruzelski-Politik gegenüber der politischen Opposition in Polen unterstützen, die dieser Opposition zwar Glasnost verschafft, aber bisher eine konsequente Perestroika im Sinne von Machtteilung verhindert hat.

Die letzten Ereignisse in Polen zeigen ein politisches Desaster für die Jaruzelski-Politik gegenüber dem Westen an. Das mühsam aufgebaute Bild eines sich stabilisierenden Landes im Zeichen einer sozialistischen Erneuerung ist zusammengefallen. Die gegenwärtige Führung erscheint entgegen früheren Erwartungen als politisch kurzsichtig und bewegungsunfähig.
Die Zweifel an der Realisierung des Wirtschaftsreformkonzepts der polnischen Regierung sind jetzt im Westen noch größer geworden. Die psychologische Ausgangslage für neue Engagements in Polen hat sich in den letzten Wochen verändert. Die Sondervollmachten der Regierung, die am 11. Mai im Sejm beschlossen wurden, erscheinen vielen als der Versuch, Teufel mit Beelzebub auszutreiben, d. h. mit Rezentralisierung und Direktiven die Gesetze des Marktes durchsetzen zu wollen.
Andererseits ist dem Westen deutlich gemacht worden, wie sehr Polen auf westliche Wirtschaftshilfe und finanzpolitisches Entgegenkommen angewiesen ist, ohne das der weitere wirtschaftliche Niedergang des Landes nicht aufgehalten werden kann.
Die Ursachen für die fehlenden Erfolge in der Wirtschaftsreform liegen jedoch nicht im bösen Willen oder im Desinteresse des Westens, sondern im Dilemma monopolistischer Herrschaft im Realsozialismus, der keinen Ausweg aus der wirtschaftlichen und politischen Krise findet, solange nicht das Monopol der Politik in der Wirtschaft aufgegeben wird. Vieles scheint darauf hinzudeuten, daß der polnischen Führung unter General Jaruzelski nur noch wenig Zeit bleibt, der eigenen Bevölkerung zu beweisen, daß sie es mit der Wirtschaftsreform und politischen Reformen ernst meint, das heißt, in der sog. Kaderpolitik für Positionen in Wirtschaft und Gesellschaft eine radikale Neubewertung vornimmt (vgl. *Marek Henzler,* Drabina. Monokultura Kadrowa nie daje dobrych rezultatów, in: Polityka, v. 14. 5. 88) und den über 95% Nichtkommunisten signalisiert, daß ihre Mitverantwortung gefragt ist. Aufgeschreckt von den Streiks, verspricht die Warschauer Führung jetzt eine Ausweitung des politischen Dialogs und bietet einen „Antikrisenpakt" an. Einen Pakt können aber nur gleichberechtigte Partner miteinander schließen, und dieser Einsicht haben sich Polens Regierende bisher verschlossen. *Dieter Bingen*

Kurzinformationen

Im Konsistorium vom 28. Juni ernannte der Papst 25 neue Kardinäle.

Im 4. Konsistorium seines Pontifikats, das Johannes Paul II. für den 28. Juni einberief, ernannte der Papst 25 neue Kardinäle. Die Namen der Neuernannten (in alphabetischer Reihenfolge): *Hans Urs von Balthasar* (Basel); *Edward Bede Clancy,* Erzbischof von Sydney; *Giovanni Canestri,* Erzbischof von Genua; *José Freire Falcão,* Erzbischof von Brasilia; *Angelo Felici,* bisher Nuntius in Paris; *Michele Giordano,* Erzbischof von Neapel; *Paul Grégoire,* Erzbischof von Montréal; *Hans Hermann Groer,* Erzbischof von Wien; *Franz Hengsbach,* Bischof von Essen; *James Aloysius Hickey,* Erzbischof von Washington; *Antonio Maria Javierre Ortas,* bisher Sekretär der Kongregation für das katholische Bildungswesen; *Jean Margéot,* Bischof von Port-Louis (Mauritius); *Jacques Martin,* früherer „Vorsteher des Päpstlichen Hauses"; *Eduardo Mar-*

tînez Somalo, bisher Substitut im Staatssekretariat; *Lucas Moreira Neves,* Erzbischof von São Salvador da Bahia; *Anthony Padiyama,* Erzbischof von Ernakulam der Syro-Malabaresen; *László Paskai,* Erzbischof von Esztergom; *Simon Ignatius Pimenta,* Erzbischof von Bombay; *Marie Revollo Bravo,* Erzbischof von Bogotá; *Alexandre José Maria dos Santos,* Erzbischof von Maputo; *Achille Silvestrini,* bisher Sekretär des Rates für öffentliche Angelegenheiten der Kirche; *Vincentas Sladkevičius,* Apostolischer Administrator von Kaišiadorys (Litauen); *Edmund Casimir Szoka,* Erzbischof von Detroit; *Christian Wjyghan Tumi,* Erzbischof von Garoua (Kamerun); *John Baptist Wu Cheng-chung,* Bischof von Hongkong. Die Neuernannten kommen aus 18 verschiedenen Ländern. Der jüngste ist 57, der älteste 82. Insgesamt zählt das Kardinalskollegium jetzt 161 Mitglieder, 121 von ihnen sind unter 80 Jahre, also vom Alter her berechtigt, den Papst zu wählen, doch vollendet einer von ihnen – Jacques Martin – bereits im August das 80. Lebensjahr. Damit ist die Begrenzung der Zahl der Papstwähler auf 120 wieder erfüllt.

Johannes Paul II. wandte sich in einem Schreiben zum Marianischen Jahr an die Mitglieder von Ordensgemeinschaften und Säkularinstituten.

Das Schreiben (vgl. Osservatore Romano, 14.6.88) soll die Verbindung zwischen Maria, dem „Urbild", und der besonderen Berufung der Mitglieder von Ordensgemeinschaften und Säkularinstituten verdeutlichen und eine Hilfe bieten für die Betrachtung dieses Zusammenhangs. Das Schreiben besteht im wesentlichen aus drei Abschnitten zu den Themen Geheimnis der Berufung, Geheimnis der Weihe sowie besonderes Apostolat, jeweils aus marianischer Perspektive betrachtet. Im Abschnitt zur *Berufung* geht der Papst von der Parallele zwischen der Verkündigung Mariens und der Entscheidung für ein Leben als „gottgeweihte Personen" aus. Die Berufung zur *Weihe* wird von der Taufe her ausgelegt: Die Weihe durch die Profeß der evangelischen Räte sei eine „organische Entfaltung jenes Anfangs, den die Taufe darstellt". Es gelte, zusammen mit Maria an dem einen Tod teilzuhaben, der in der Auferstehung „Früchte eines ‚neuen Lebens'" hervorgebracht habe. Im Abschnitt zum besonderen *Apostolat* der Ordensleute und Mitglieder von Säkularinstituten fordert der Papst auf, die Berufung in zwei Richtungen zu erneuern und zu vertiefen: Stärkung der Sendung, die in der Weihe enthalten sei, sowie Verlebendigung der vielfältigen apostolischen Aufgaben, die sich im Rahmen der Spiritualität und Zielsetzung der Gemeinschaft und Institute oder des einzelnen von der Weihe ableiteten. Die grundlegende Struktur des Apostolats dürfe – so der Papst – „nicht überstürzt verändert werden, indem man sich der Haltung der Welt angleicht". Angesichts des von vielen Instituten erlebten schweren Mangels an Berufungen könne das Marianische Jahr „ein Erwachen im Bereich der Berufungen bewirken, indem wir uns mit stärkerem Vertrauen an Maria wenden".

Die „Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands" nahm zum Entwurf eines Beratungsgesetzes zum § 218 StGB Stellung.

Die kfd sieht in dem angekündigten Beratungsgesetz eine Möglichkeit, zur Erhaltung ungeborenen Lebens beizutragen. Allerdings könne es nicht nur einen Weg geben, diesem Ziel zu dienen, da es besonders bei Frauen unterschiedliche und zu respektierende Meinungen darüber gebe, auf welchem Weg sowohl für das Ungeborene als auch für die Schwangere menschenwürdiges Leben ermöglicht werden könne. Die Aufgabe, Leben zu erhalten, könne nicht vornehmlich durch ein Gesetz erfüllt werden. Eine Beratung, die die Bereitschaft der Schwangeren zur eigenverantwortlichen Annahme des ungeborenen Lebens wecken, stärken und erhalten wolle, benötige unterschiedliche flankierende Maßnahmen: Die Mithilfe vieler sei erforderlich – etwa in Form von Partnerschaften und Patenschaften. Die Rolle des Kindesvaters für die Konfliktsituation sei zu klären. Auch andere Personengruppen wie nahe Verwandte, Freunde, Freundinnen, Nachbarn, aber auch Arbeitgeber und Vermieter müßten auf ihre Mitverantwortung hingewiesen werden. Die Schwangeren müßten im übrigen „langfristige Perspektiven" für ein Leben mit einem nicht erwarteten Kind entwickeln können, wozu die Sicherung des Lebensunterhalts zähle, aber auch die Fortführung des Ausbildungs-, Berufs- oder Familienwegs. Hort- und Kindergartenplätze müßten zur Verfügung stehen, Teilzeiterwerbstätigkeiten für Frauen und Männer erschlossen und familienfreundliche Arbeitszeiten eingeführt werden. Beratung und Begleitung der Frauen auch über den Zeitpunkt der Geburt hinaus müßten gewährleistet, ein Bewußtsein „für die Hoffnung auf und die Freude an Kindern" vermittelt werden und der verantwortungsbewußte Umgang mit Sexualität sowie die verantwortete Elternschaft Beratungsgegenstände sein, um so unerwünschte Schwangerschaften vermeiden zu helfen.

Die evangelische Kirche in der DDR veranstaltete im Juni vier regionale Kirchentage.

Auf den Kirchentag in *Görlitz* am ersten Juniwochenende folgte vom 10. bis 12. Juni ein Kirchentag in *Erfurt.* An den beiden folgenden Wochenenden schlossen sich Treffen in *Halle* und *Rostock* an. Der Kirchentag in der Grenzstadt Görlitz im Osten der DDR stand unter dem Motto „Umkehr heißt leben". Wie auch bei den folgenden Treffen beschäftigten sich die Teilnehmer (zur Abschlußveranstaltung kamen mehr als 6000 Menschen) mit Umwelt- und Friedensfragen sowie mit der christlichen Existenz in der DDR. Bei der Eröffnung des Kirchentages appellierte Superintendent *Dietrich Mendt* an die Christen in der DDR, um der Gemeinschaft in Kirche und Gesellschaft willen im Land zu bleiben. Es sei besonders schmerzlich, daß für Menschen, die die DDR verlassen wollten, diese Gemeinschaft oft keine Rolle spiele. Eine Woche darauf in Erfurt äußerte Propst *Heino Falcke* Besorgnis darüber, daß „viel zu viele" die DDR verlassen wollten und in Her-

zen und Gedanken bereits weg seien. Die DDR-Führung solle alles tun, damit immer mehr ausreisewillige Menschen von sich aus blieben. Bei dem Erfurter Treffen, zu dessen Abschlußveranstaltung auf dem Domplatz etwa 40 000 Menschen zusammenkamen, sprachen auch die beiden SPD-Politiker *Egon Bahr* und *Erhard Eppler* sowie *Carl-Friedrich von Weizsäcker.* Die staatlichen Stellen wollten der Mitwirkung der bundesdeutschen Politiker zunächst nicht zustimmen, lenkten dann aber doch ein. Auch sonst gab es nach Aussagen der Veranstalter bei der Vorbereitung des Kirchentags Schwierigkeiten und Spannungen zwischen Kirche und Staat. In der Eröffnungsveranstaltung in der Erfurter Predigerkirche forderte der Jenaer Theologe *Klaus-Peter Hertzsch* die Kirche auf, sich den Reformkurs von Michail Gorbatschow zu eigen zu machen. Sie müsse sich fragen, wo sie unter Erstarrungen leide und über ihre Verhältnisse lebe. Bei einer anderen Veranstaltung ermunterte der Rostocker Rechtsanwalt *Wolfgang Schnur* dazu, die persönlichen Mitgestaltungsrechte in Gesellschaft und Beruf einzufordern. Bei jungen Leuten in der DDR habe die Bereitschaft zugenommen, auf die eigenen Rechte zu pochen. Am Erfurter Kirchentag beteiligten sich zahlreiche Umweltgruppen. Großen Zulauf hatten auch die Arbeitsgruppen, die sich mit der gesellschaftlichen Mitverantwortung der Christen und mit Fragen des gerechteren Zusammenlebens auf der Welt befaßten.

Die Schweizer Bischofskonferenz hat die Rahmenordnungen für die Priesterausbildung und für die Ausbildung der Pastoralassistenten/innen veröffentlicht und damit in Kraft gesetzt.

Ursprünglich sollte für die Ausbildung zu den beiden Diensten, unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Besonderheiten, *eine einzige Rahmenordnung* erlassen werden. Die Kongregation für das katholische Bildungswesen, die die Rahmenordnungen der Bischofskonferenzen für die Priesterausbildung zu approbieren hat, wollte aber zur Ausbildung künftiger Laienseelsorger nicht Stellung nehmen; damit vermied sie auch eine Stellungnahme zum Dienst der Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen, der von den Schweizer Bischöfen „als eigentlicher fester Dienst in der Kirche anerkannt" wird. Immerhin veröffentlichte dann die Bischofskonferenz die beiden Rahmenordnungen gleichzeitig und ließ durch ihr Sekretariat dazu erklären: „Bedeutung und Notwendigkeit der Ausbildung für beide Dienste treten auf diese Weise klar hervor, und gleichzeitig werden die Eigenständigkeit und die Unterschiede der beiden Dienste deutlich." Bei der Anwendung der gesamtkirchlichen Richtlinien für die Priesterausbildung auf die Verhältnisse in der Schweiz hat die Bischofskonferenz besonders berücksichtigt: daß die in der Schweiz bestehende Vielfalt von Sprachen, Kulturen und pastoralen Verhältnissen Unterschiede zwischen den einzelnen Diözesanseminarien schafft; daß die schweizerischen Priesterseminarien den Theologieunterricht nicht intern vermitteln, sondern die Seminaristen an Theologischen Fakultäten studieren, zu denen die Seminarien in sehr unterschiedlicher Beziehung stehen; daß die Priester oft mit Diakonen und Laien zusammenzuarbeiten haben, die ebenfalls eine theologische Ausbildung haben. Zum einen hat deshalb die Ausbildung der Priester darauf zu achten, „daß eine solche Zusammenarbeit in entsprechender Weise vorbereitet wird", und zum andern haben der künftige Pastoralassistent und die zukünftige Pastoralassistentin intensiven Kontakt zum Diözesanseminar zu pflegen. „Zur Förderung einer lebendigen Verbindung mit der Diözese leben die Theologiestudierenden während eines Teils ihrer Studienzeit im Diözesanseminar, in einem anderen anerkannten Seminar oder in einer Gemeinschaft oder pflegen – wenn entsprechende Gründe vorliegen – in einer anderen Form intensiven Kontakt zum Seminar."

Bücher

Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Herausgegeben von Theodor Maas-Ewerd. Verlag Herder, Freiburg 1988. 350 S. 25,– DM.

Vor fünfundzwanzig Jahren wurde als erstes Dokument des Zweiten Vatikanums die Liturgiekonstitution verabschiedet. Die damit angestoßene Liturgiereform ist aus dem Leben der Kirche inzwischen nicht mehr wegzudenken; sie ist – mit den Worten der Sondersynode von 1985 – „die sichtbarste Frucht der ganzen Arbeit des Konzils". Der vorliegende Band (er entstand aus Anlaß des 65. Geburtstages des Regensburger Liturgiewissenschaftlers *Bruno Kleinheyer*) möchte ein Vierteljahrhundert nach „Sacrosanctum Concilium" Bilanz ziehen, auf ungelöste Probleme aufmerksam machen und Anstöße für die weitere Entwicklung des katholischen Gottesdienstes geben. Die Beiträge gelten der Eucharistiefeier ebenso wie der Liturgie der Sakramente, außerdem (entsprechend den einschlägigen Kapiteln der Liturgiekonstitution) dem liturgischen Jahr, dem Stundengebet und der Kirchenmusik. Breiten Raum nimmt bei den meisten Autoren der Rückblick auf die Konzilsarbeit, deren Vorgeschichte und deren Umsetzung in der nachkonziliaren liturgischen Reformarbeit ein; teilweise kommen die Beiträge daher über die Aufzählung der einzelnen Regelungen nicht hinaus, wie überhaupt in dem Band aufs Ganze gesehen das kirchliche gesellschaftliche und kulturelle Umfeld der Liturgiereform und des christlichen Gottesdienstes weitgehend zugunsten der liturgiewissenschaftlichen Perspektive im engeren Sinn ausgeblendet bleibt. Ungeachtet

dieser Begrenzung hat der Band seinen Wert: Die Beiträge weisen auf Probleme und Schwachstellen der bisherigen Reformarbeit hin (Stundenliturgie, Weiheliturgie); es finden sich wichtige Hinweise für Liturgiereform als „bleibende Aufgabe", etwa im Blick auf das Bemühen um inkulturierte Formen der Eucharistiefeier oder die musikalische Gestaltung des Gottesdienstes. Daß eine Bilanz der konziliaren Reform nur positiv ausfallen kann, davon sind alle Autoren des Bandes überzeugt, ebenso davon, daß auf dem Weg zu einem lebendigen Gottesdienst noch vieles zu tun bleibt. *U. R.*

JEAN-MARIE LUSTIGER, **Le choix de Dieu.** Editions de Fallois, Paris 1987. 120 FF.

Bei der jüngsten Buchveröffentlichung des Pariser Kardinals *Jean-Marie Lustiger* handelt es sich um ein einziges großes Interview, 475 Seiten lang, über all das, was diesen Medienstar unter den französischen Bischöfen interessant macht: vor allem seine Biographie vom jüdischen Einwandererkind zum Erzbischof von Paris, sein sehr persönlicher Blick auf den intellektuellen Katholizismus rund um die Pariser Universitäten, eine ungeschminkte Darstellung dessen, was Lustiger gesellschaftlich, politisch, sozial, natürlich kirchlich und religiös als *spirituelle Krise* versteht. Es ist wie in einem Theaterstück, in dem jeder Mitspieler eine „typisch" festgelegte Rolle spielt: ein Kardinal der römisch-katholischen Kirche im intellektuellen Streit mit einem Vertreter jener Religionsgemeinschaft, der er selbst entstammt, des aufgeklärten Judentums, sowie einem Repräsentanten jener Denkungsart im Gefolge der französischen Aufklärung, der der Kardinal auch 199 Jahre nach dem Beginn der großen Revolution wenig Positives abgewinnen kann: Was Lustiger unter dem auslegungsfähigen Titel – ist es ein genitivus subjectivus oder objectivus? – „Die Wahl Gottes" zu Protokoll gibt, ist eine Lektion darüber, wie ein bestimmter Katholizismus, intellektuell gewandt, von Selbstzweifeln ungetrübt und entschieden in der Sache mit den Zeitgenossen außerhalb der eigenen kirchlichen Gemeinschaft (und über sie auch nach innen wirkend) zu streiten gewillt ist. Lustiger fühlt sich am wohlsten – er sagt es selbst – unter Ungläubigen und Konvertiten – beides ist auch Teil seiner eigenen Biographie. Er vertritt das Christentum nicht im Büßergewand. Von der Schuld des Christentums am Antisemitismus bleibt nicht viel übrig – dieser wird auf das Konto einer heidnischen Deformation des Christentums gebucht. Mögen „liberté, égalité, fraternité" auch 150 Jahre gegen den Willen der römischen Kirche gestanden haben, bei Lustiger, dem Weltbild des Papstes nicht unähnlich, saugt der abendländische, christliche Humanismus alles Widerständige auf und läßt frühere Oppositionen wie Randgeplänkel der Geschichte erscheinen. Lustiger kann mit einer Unbekümmertheit mit den Pfunden des Christentums wuchern, die sich wohl nur aus seiner eigenen Biographie erklärt: Praktisch gelebtes Christentum will er nie als Zwang erlebt haben. Oder wie er es selbst illustriert: Er *mußte* nie zur Messe gehen ... Christentum steht bei ihm in einer Reinheit da, die alles Geschichtlich-Dunkle überstrahlt. Seine Referenzgröße ist ein Christentum *an sich,* das immer schon gegen jede Verformung gefeit ist – und damit ungeschichtlich wirkt. *K. N.*

FRANZ SCHOLZ, **Zwischen Staatsräson und Evangelium.** Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1988. 226 S. 34,– DM.

Eine scheinbar bittere Pille für alle, die den Prozeß der deutsch-polnischen Verständigung (und Versöhnung) als abgeschlossen und abgehakt betrachten, ist das Buch von Franz Scholz über die Hintergründe der „Okkupation" der ehemaligen deutschen Ostgebiete durch die polnische katholische Kirche im Jahre 1945. Dabei geht es besonders um die Rolle des damaligen Primas, Augustin *Kardinal Hlond.* Scholz, zuletzt Professor für Moraltheologie in Augsburg, heute im Ruhestand, hat sich als „Mann der Versöhnung" zwischen Deutschen und Polen ausgewiesen. Ihm geht es in seinem Buch um die Wahrheit. Er ist der Meinung, daß ohne innere Ehrlichkeit, ohne Bekehrung, ohne Aufarbeitung einzelner Punkte der gemeinsamen Vergangenheit eine gemeinsame Zukunft zwischen Deutschen und Polen nur sehr schwer möglich wird. Scholz will in seinem Buch beweisen, daß Kardinal Hlond sich zu Unrecht auf spezielle Vollmachten aus Rom berief, als er die deutschen Bischöfe in den deutschen Ostgebieten 1945 zur Resignation zwang, die Domkapitel auflöste und polnische Administratoren einsetzte. Scholz sieht darin eher einen Akt der „Staatsräson" der Polen, in keinem Fall einen Rechtsakt. Das würde allerdings auch bedeuten, daß die deutschen Bischöfe bei ihrer Vereinbarung mit dem polnischen Episkopat aus dem Jahr 1978 getäuscht wurden. Bei dieser Vereinbarung beziehen sich beide Seiten auf besondere Vollmachten; die Rechtsgrundlage war schon damals von Experten angezweifelt worden. Die Untersuchung von Scholz auf einen Nenner gebracht: Für die Oder-Neiße-Gebiete hatte der Primas jedenfalls keine schriftlichen Vollmachten. Scholz erfüllt einen wichtigen Dienst, auch wenn es vielleicht absurd oder ironisch klingen mag, einen Dienst auch für die polnische Kirche. Er untersucht, wo Kirche und polnischer Katholizismus Religion instrumentalisiert haben. Dabei kann er sich u. a. auch auf den polnischen Religionssoziologen Piwoworski berufen, der die Instrumentalisierung als ein Charakteristikum der polnischen Kirche vom letzten Jahrhundert bis in die Gegenwart bezeichnet hat. Die „Polen-Experten" innerhalb der deutschen Bischofskonferenz sind sicherlicher durch ein solches Buch sehr verunsichert. Wie sage ich es meinem Partner, der verwundet und damit auch ein Stück unberechenbar ist? Das Verdienst von Scholz bleibt, der Beitrag zur Wahrheitsfindung, der Versuch, unangenehme Dinge in Liebe zu sagen, auch wenn kirchliche Kreise in Warschau auf dieses Buch unfair reagieren sollten. Anders gesagt: Die Spannung, wieviel Wahrheit die Liebe verträgt, muß ausgehalten werden. *R. L.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FUCHS, JOSEF. **Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 113 Heft 6 (Juni 1988) S. 407–423.

Was ist Naturrecht und was ist naturalistischer Fehlschluß? Fuchs stellt die Frage auf dem Hintergrund kirchenamtlicher Lehrpositionen speziell in der Sexualmoral, die Kirche und Moraltheologie in die bekannte Notlage gebracht haben, in der sie sich angesichts der geringen Überzeugungskraft der entsprechenden Normen für die Gläubigen gegenwärtig befinden. Fuchs fragt, woher es kommt, daß man z. B. „in der offiziell vertretenen Moraltheologie den einzelnen ‚unreifen' sexuellen Akt der Masturbation für sittlich absolut – das heißt aus welchen Gründen auch immer vollzogen – unzulässig und für eine ‚schwerwiegende' Unordnung hält ..., während man die Tötung eines Menschen unter bestimmten Umständen für sittlich vertretbar erachtet". Er stellt fest, daß es in der katholischen naturrechtlichen Tradition zwei Argumentationsweisen gibt, von denen die eine nur auf wenige Fälle angewandt werde, vor allem auf die Sexualmoral, während die andere in den meisten anderen Bereichen verwendet werde. In einem Fall gelte der vollzogene Akt als in sich (also *von Natur aus*) schlecht oder gut, während in den meisten anderen Fällen nicht die naturhafte Gegebenheit in sich, sondern „eine vernünftige und abwägende Reflexion *auf das Gesamt* der in einer Handlung enthaltenen Elemente", die dann je nach geschichtlicher Situation und Erkenntnisstand auch verschieden sein können, den Ausschlag gibt. In sorgfältiger Argumentation weist Fuchs die Unzulässigkeit des Schlusses bloß aus der Natur des Aktes nach.

KNAPP, ANDREAS. **Soziobiologie und christliche Moral.** In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 17 Heft 3 (Mai 1988) S. 227–241.

Der Beitrag setzt sich mit der extremen Variante der Soziobiologie auseinander, die sich als Weltanschauung versteht und den Anspruch erhebt, ethische Urteile ganz und gar aus der biologischen Evolution ableiten und erklären zu können: Nach E. O. Wilson ist das gesamte Phänomen der Ethik nur entstanden, um das menschliche Erbmaterial intakt zu halten. Der Autor macht auf die inneren Widersprüche und auf die problematischen Konsequenzen der soziobiologischen Argumentation aufmerksam. So lassen sich die moralischen Kategorien, die auch von den Soziobiologen angeführt werden, nach ihrem eigenen Ansatz nicht begründen; der Mensch wird letztlich zum „wertneutralen Objekt, das alles mit sich machen darf". Das christliche Menschenbild wird demgegenüber dem Selbstverständnis des Menschen als eines freien und handelnden Wesens besser gerecht als die soziobiologische Einebung des Ethischen. Der Autor zeigt das am christlichen Verständnis des Menschen als Ebenbild Gottes, der Menschenwürde und der Welt als Gottes Schöpfung. Schließlich könne das Weltbild des christlichen Glaubens dem Menschen „als immer schon Sinn voraussetzendem und Sinn suchendem Wesen" eine bessere Antwort geben als ein nihilistischer Evolutionismus.

Kultur und Gesellschaft

DOMENACH, JEAN-MARIE. **Révolution et modernité.** In: Esprit Heft 6 (Juni 1988) S. 25–36.

In Frankreich bereitet man sich auf den 200. Jahrestag des Sturms auf die Bastille, dem Beginn der Französischen Revolution im Jahre 1789, vor. In diesem Zusammenhang trifft man momentan vermehrt auf Diskussionsbeiträge zur politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutung dieses Ereignisses. Den Vorrang der Französischen Revolution vor allen anderen revolutionären Vorgängen sieht der Autor in der Tatsache bestätigt, daß die Französische Revolution der Welt ihre „erste universale Sprache" gegeben habe: Die Erklärungen der Vereinten Nationen und anderer internationaler Organisationen fußten auf der Erklärung der Menschenrechte von 1789. Der russischen Oktoberrevulotion könne das Attribut „revolutionär" nicht vorenthalten werden, die faschistische und nazistischen Revolutionen jedoch seien entstanden aus der *Ablehnung der Modernität:* der parlamentarischen Demokratie, des Individualismus. Unter Modernität versteht Domenach die „Distanz, die das Bewußtwerden erlaubt". Heute sei es nur mehr schwer vorstellbar, welchen Wagemut es erfordert habe, einer „geheiligten Totalität" ins Gesicht zu sehen, um die Institutionen von der Göttlichkeit abzulösen und in ihnen einen von Menschen geschaffenen Mechanismus zu erkennen, der als solcher analysierbar und veränderbar ist. Die Tragweite dieses Vorgangs müsse heute in Erinnerung gerufen werden angesichts einer weithin verbreiteten Abwertung des Wortes „revolutionär".

WINER, JEAN. **La finance déconnectée de la réalité.** In: Projet Heft 211 (Mai–Juni 1988) S. 69–78.

Vor dem Hintergrund der krisenhaften Erscheinungen auf den internationalen Finanzmärkten in den letzten Monaten spricht sich der Autor für weitere Bemühungen aus, regulierend auf diesen sensiblen Wirtschaftsbereich einzuwirken, und zwar im Sinne eines Mittelweges zwischen der Notwendigkeit von effizienter Kontrolle einerseits und dem Erhalt kreativer Dynamik andererseits. Die Krisenerscheinungen der letzten Zeit hätten wieder einmal gezeigt, daß die Börse in erster Linie ein Indikator für die „Kapitalisierung des Vertrauens" sei. Die Entwicklung des Finanzsektors verdanke sich im wesentlichen ihrer Fähigkeiten, angepaßte Antworten auf die Zwänge der großen wirtschaftlichen Systeme zu finden. Kennzeichnend für die heutige Lage sei die ständig wachsende Menge an ausgegebenem „Papier", und zwar auf der Basis immer komplexerer Verteilungsformeln; dieses Papier zirkuliere obendrein immer schneller, und dies in den Händen von Operateuren, die sowohl immer unsteter handelten wie auch immer mehr einem Herdentrieb folgten. Einer der irrationalsten Faktoren des gegenwärtigen Marktes bestehe darin, daß der Wert von langfristigen Aktivvermögen immer abhängiger werde von äußerst kurzfristigen Überlegungen.

Kirche und Ökumene

JETTER, WERNER. **Neue Abendmahlssitten?** In: Evangelische Kommentare Jhg. 21 Heft 6 (Juni 1988) S. 347–350.

Der emeritierte Tübinger Professor für Praktische Theologie stellt kritische Fragen an die evangelische Aufwertung des Abendmahls, die sich vor allem in häufigeren Abendmahlsfeiern und in der Einbeziehung des Abendmahls in den Gottesdienst äußert. Jetter hält zwar Gottesdienste mit integrierter Abendmahlsfeier für erstrebenswert, wendet sich aber dagegen, diese neue Praxis den Kirchgängern gleichsam aufzuzwingen und dadurch jahrhundertelange Gewohnheiten in den reformatorischen Kirchen zu schnell zu übergehen. Es sei in vielen evangelischen Kirchengebieten seit der Reformationszeit Sitte geworden, die Abendmahlsfeier als etwas Besonderes im gottesdienstlichen Leben anzusehen. Auch heute sind es für Jetter am ehesten besondere Gottesdienste, die die Abendmahlsfeier in sich nahtlos aufnehmen könnten. Durch die Praxis, das Abendmahl in den Gottesdienst hereinzunehmen, könne ein unguter Zwang entstehen; wer dann nicht am Abendmahl teilnimmt, erscheint als bloßer „Volkskirchenchrist". Das Problem stellt sich vor allem angesichts der „Festtagskirchgänger". Das Verlangen nach dem Abendmahl werde weder aus Verordnung noch aus Erklärungen, noch aus dem Gefühl des Mangels, „sondern nur aus solchen Feiern erwachsen, die durch sich selbst überzeugend für sich und zum Herzen zu sprechen vermögen".

Notizen

Ein Rundschreiben an alle Theologischen Fakultäten, Priesterseminare und kirchliche Universitäten der römischen *Erziehungskongregation* hat an die Bedeutung der *Mariologie* für die theologische Ausbildung hervorgehoben (vgl. den Text: Osservatore Romano, 2.6.88). Die Lehre über die Gottesmutter müsse in der theologischen Ausbildung organisch integriert, vollständig und dem jeweiligen Ausbildungsgang angepaßt sein. Die Studenten sollten eine vollständige und genaue Kenntnis der Mariologie erhalten, um richtige von falscher Frömmigkeit und die wahre Lehre von ihren Verfälschungen unterscheiden zu können. Sie sollten eine „authentische Liebe" zu Maria pflegen und die Fähigkeit entwickeln, diese Liebe dem christlichen Volk weiterzugeben.

In einer Erklärung zum *Millennium der Taufe der Rus* (vgl. ds. Heft, S. 320) hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), an den Beitrag der Christen des slawischen Ostens für die christliche und gesamtmenschliche Kultur Europas erinnert. Die Bischöfe der Bundesrepublik fühlten sich in Freude und Leid mit den Völkern Mittel- und Osteuropas tief verbunden. „Noch haben wir die schrecklichen Ereignisse und das unermeßliche Leid in Erinnerung, die Gewaltherrschaft und Krieg, Verbrechen und Vergeltung in diesem Jahrhundert mit sich gebracht haben." Leben und Glaubenszeugnis der russisch-orthodoxen Christen könnten für die ganze Christenheit an der Schwelle zum dritten Jahrtausend fruchtbar werden.

Im Streit um den ohne kirchliche Zustimmung eingerichteten *Diplom-Studiengang in Katholischer Theologie an der Universität Frankfurt* haben Vertreter des Bistums Limburg und der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt an einen von kirchlicher Seite eingebrachten Kompromißvorschlag in dieser Sache erinnert. Demnach besteht das Bistum Limburg zwar weiterhin auf der Abschaffung des Studiengangs, erklärt aber seine Bereitschaft zu einer außergerichtlichen Lösung des Konfliktes. Im übrigen wird vorgeschlagen, Frankfurter Theologiestudenten könnten ihr Diplom an der Jesuitenhochschule ablegen, auf Wunsch den größten Teil der geforderten Studienleistungen an der Universität erbringen und auch ihre Diplomarbeit von einem dort lehrenden Professor betreuen lassen. In der gerichtlichen Auseinandersetzung vertritt das Bistum Limburg die Ansicht, die Neueinrichtung eines konfessionell gebundenen theologischen Studiengangs bedürfe der Zustimmung des zuständigen Bischofs. Im Verwaltungsgerichtsverfahren siegte in erster Instanz das Land, in zweiter Instanz das Bistum.

In einer *vertraglichen Vereinbarung* zwischen dem Freistaat Bayern und dem Heiligen Stuhl wurden die rechtlichen Grundlagen u.a. für die Errichtung einer Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der *Katholischen Universität Eichstätt* in Ingolstadt geschaffen. Die bisherige, schwerpunktmäßige Ausrichtung der Universität Eichstätt auf die Lehrerbildung wird damit geändert – mit Rücksicht auf die weitere Entwicklung auf die Studentenzahlen wie auch wegen der eingeschränkten Berufschancen von Lehramtsbewerbern. Die „Attraktivität und Funktionsfähigkeit" der Eichstätter Universität – wie es im Vertragstext selbst heißt – soll mit diesem Vertrag auf Dauer gesichert werden.

Die *Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland* und die *Evangelisch-reformierte Kirche in Bayern* werden vom 1. Januar 1989 an die neue „Evangelisch-reformierte Kirche" bilden. Die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland, eine der beiden reformierten Gliedkirchen der EKD, zählt ca. 190000 Mitglieder; ihre Gemeinden liegen vor allem in Ostfriesland und der Grafschaft Bentheim. Die kleine Reformierte Kirche in Bayern hat neun Gemeinden. Von den Synoden beider Kirchen wurde jetzt auf einer Tagung in Erlangen eine gemeinsame Kirchenverfassung beschlossen.

Die Schweizer Bischofskonferenz wählte auf ihrer jüngsten (200.) Vollversammlung *Joseph Candolfi,* Weihbischof des Bistums Basel, zu ihrem neuen Vorsitzenden. Zu Vizepräsidenten wurden der Weihbischof der Diözese Fribourg-Lausanne-Genf, *Gabriel Bullet,* und der Bischof von Lugano, *Eugenio Corecco,* bestimmt. In der 125jährigen Geschichte der Schweizer Bischofskonferenz ist es das erstemal, daß ein Weihbischof mit dem Vorsitz beauftragt wird und gleich zwei Vizepräsidenten ernannt werden. Der Vorsitzende und die Vizepräsidenten sollen als ein Leitungsgremium eigenständiger arbeiten und so die Gesamtkonferenz entlasten.

Nach Ansicht der *Internationalen Anglikanisch-Lutherischen Kommission* ist die Zeit für die Herstellung voller kirchlicher Gemeinschaft zwischen den beiden Traditionen reif. In einem am 6. Juni veröffentlichten Bericht der Kommission wird festgestellt, es gebe keine ernsthaften Hindernisse mehr für die Herstellung voller Kirchengemeinschaft zwischen den beiden Traditionen, außer in der Frage nach dem Bischofsamt. Zur Lösung dieser Frage macht der Bericht Lösungsvorschläge. Man habe Perspektiven ausgearbeitet, die den beiden Kirchen helfen könnten, ihre Unterschiede zu überwinden. So sollen die Lutheraner künftig allen Amtsträgern mit bischöflichen Aufgaben den Titel „Bischof" verleihen; lutherische Bischöfe sollten durch Handauflegung von mindestens drei Bischöfen ordiniert werden; nur Bischöfe sollten Pfarrer ordinieren. Die Anglikaner ihrerseits sollten die „volle Authentizität der bestehenden Ämter der lutherischen Kirchen" anerkennen.

Anläßlich des Ad-limina-Besuches einer Gruppe amerikanischer Bischöfe warnte Johannes Paul II. vor einer „unverantwortlichen Handhabung" der kirchlichen *Generalabsolution.* Die Möglichkeit der Generalabsolution müsse auf schwerwiegende Notsituationen beschränkt bleiben. Der Papst bedauerte, daß das *Bußsakrament* in verschiedenen Gegenden der Welt auch durch willkürliche Interpretation den Regeln für die Erteilung der Generalabsolution in eine Krise geraten sei. Die Bischöfe forderte der Papst auf, ihre Priester dazu zu ermuntern, ihr Amt als Beichtvater ernst zu nehmen und durch die eigene *Beichtpraxis* ein Beispiel zu geben.

Die beiden amerikanischen Ordensfrauen *Barbara Ferraro* und *Patricia Hussey* werden vorläufig nicht aus ihrer Ordensgemeinschaft der Schwestern von Notre Dame de Namur ausgeschlossen. Ein Ausschlußverfahren war wegen ihrer Haltung in der Abtreibungsfrage eingeleitet worden. In einer Mitteilung der Ordensleitung heißt es, der Ausschlußprozeß sei gestoppt worden. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt liege ein Ausschluß nicht im Interesse der Kirche. Der Meinungsstreit zwischen den beiden Schwestern und der Ordensleitung sei zwar nicht beigelegt, aber das Klima sei momentan nicht dazu geeignet, einen weitreichenden Schritt wie den Ausschluß zu vollziehen. In der emotionsgeladenen Atmosphäre und unter der starken Beachtung der Öffentlichkeit habe es sich für beide Seiten als unmöglich erwiesen, zu einem konstruktiven Dialog zu kommen. Der jetzige Aufschub dürfe jedoch nicht als eine Zustimmung zu denPositionen der beiden Ordensfrauen (miß-) verstanden werden.

Auf einer Pressekonferenz in Lima hat sich Kardinal *Alfonso Lopez Trujillo,* Erzbischof von Medellín und früherer langjähriger CELAM-Generalsekretär, für eine Überwindung des „absurden internen Streits" in der Kirche zwischen Befreiungstheologen und Konservativen ausgesprochen. Die Befreiungstheologie sei nützlich und notwendig, insoweit sie die Kirche, die Tradition, die Stellung der Bischöfe und die katholische Soziallehre respektiere. Die Abnützungsgefechte zwischen den verschiedenen theologischen Richtungen müßten ein Ende haben. Es wäre absurd, wenn die Kirche am Ende dieses Jahrhunderts noch mit diesen internen Auseinandersetzungen beschäftigt wäre.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 8 · 42. Jahrgang · August 1988

Europa soll eine Einheit werden: nicht in der farblosen Gleichheit eines nivellierenden Dirigismus, sondern gerade in der Verschiedenheit.

Leo Tindemans

Europäische Perspektiven

Es sind vor allem zwei Entwicklungen, die derzeit für Bewegung auf der europäischen Szene sorgen und dies aller Voraussicht nach auch in den nächsten Jahren tun werden. Zum einen bereiten sich die Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft auf den europäischen *Binnenmarkt* vor, der 1992 in vollem Umfang Wirklichkeit werden soll. Der freie Verkehr von Personen, Waren, Dienstleistungen und Kapital in den zwölf Ländern der Gemeinschaft wird deren wirtschaftliche Integration zweifellos ein beträchtliches Stück voranbringen. Gleichzeitig steht die Frage nach dem künftigen Platz der sozialistischen Staaten Mittel- und Osteuropas im „europäischen Haus" auf der Tagesordnung, wobei bei dieser Entwicklungslinie weit größere Unwägbarkeiten im Spiel sind als beim Weg der EG-Mitglieder zum europäischen Binnenmarkt. Die *Bundesrepublik* steht stärker als andere Staaten des freien Europa im Schnittpunkt der beiden Entwicklungen, die jeweils auf ihre Weise das Bild Europas verändern werden. Sie hat eine besondere Beziehung zur DDR als dem zweiten deutschen Staat, sieht sich aber gleichzeitig als ein Motor für die Weiterentwicklung der Europäischen Gemeinschaft.

Als Wirtschaftsgemeinschaft eine Selbstverständlichkeit

Wenn von dieser Gemeinschaft die Rede ist, fallen den meisten Bürgern nicht nur der Bundesrepublik, sondern auch anderer Mitgliedsländer wahrscheinlich zunächst einmal ergebnislose Nachtsitzungen, kleinliche Auseinandersetzungen um landwirtschaftliche Marktordnungen und unbefriedigende Minimalkompromisse ein. Die Brüsseler Bürokratie mit ihren unzähligen Vorschriften und Verordnungen zieht das allgemeine Mißtrauen gegenüber schwer durchschaubaren Verwaltungsstrukturen noch stärker auf sich als die nationalen Instanzen. Aber das vielfach nicht besonders gute Image der europäischen Institutionen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Gemeinschaft gegenwärtig in keinem ihrer Mitgliedstaaten ernsthaft zur Disposition steht. Das nimmt auch nicht wunder: Schließlich hat sich die Zusammenarbeit in der inzwischen auf zwölf Mitglieder angewachsenen Gemeinschaft ungeachtet aller Rückschläge und Schwierigkeiten (man denke nur an die Probleme mit dem Agrarmarkt) bewährt, profitieren alle Mitgliedstaaten – wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten und in unterschiedlichem Ausmaß – von der bisher erreichten wirtschaftlichen Integration. *Europa als Wirtschaftsgemeinschaft* ist in den dreißig Jahren seit Abschluß der Römischen Verträge zu einer Selbstverständlichkeit geworden.

Damit ist noch nicht gesagt, daß es den EG-Mitgliedstaaten bzw. der Kommission wirklich gelingen wird, alle Hindernisse auf dem Weg zum Binnenmakrt bis zum geplanten Termin aus dem Weg zu räumen. Es geht dabei ja um Hunderte von Einzelbestimmungen, bei denen jeweils ein Interessenausgleich zwischen den Mitgliedstaaten erzielt werden muß. Aber man kann davon ausgehen, daß auch in den kommenden Jahren die Wirtschaft der entscheidende Faktor für das weitere Zusammenwachsen der Europäischen Gemeinschaft sein wird. Auf anderen Gebieten, die durch die „Einheitliche Europäische Akte" von 1985 in den Aufgabenkatalog der Gemeinschaft aufgenommen wurden, sind noch erhebliche Probleme zu bewältigen: So ziehen die EG-Mitglieder in der *Umweltpolitik* noch längst nicht an einem Strang; gerade die beiden Nachbarländer Bundesrepublik und Frankreich liegen hier (wie auch in der Energiepolitik) weit auseinander.

Wenn in wenigen Jahren Personen, Waren und Dienstleistungen in der Europäischen Gemeinschaft, zwischen Jütland und der Algarve, Irland und dem Peloponnes, frei verkehren und die Bürger der EG-Mitgliedstaaten noch deutlicher als bisher die wirtschaftliche Verflechtung der Gemeinschaft zu spüren bekommen, wird das unvermeidlich auch Auswirkungen auf die Bemühungen um eine *politische Integration* haben. In den letzten fünfzehn Jahren haben sich die Mitgliedstaaten der EG mehrfach zur „Europäischen Union" als Zielvorstellung für die Weiterentwicklung der Gemeinschaft bekannt, und das Europäische

Parlament hat 1984 den Entwurf eines Vertrags zur Gründung einer solchen Union beschlossen. Mit einem entscheidenden Durchbruch in Richtung politische Integration ist aber in absehbarer Zeit kaum zu rechnen: In einigen Mitgliedstaaten bestehen grundsätzliche Vorbehalte gegenüber der Übertragung weiterer Befugnisse an die Gemeinschaft und der damit verbundenen Einschränkung nationaler Souveränität. In der *Außenpolitik* der EG-Mitglieder haben ungeachtet vielfältiger Koordinierungs- und Konsultationsmechanismen vielfach doch nationale Interessen und Gesichtspunkte den Vorrang. Bezüglich einer stärkeren „Europäisierung" der Verteidigungspolitik sind derzeit noch sehr viele Fragen offen. Je mehr Mitglieder die Gemeinschaft zählt (in absehbarer Zeit könnte die Türkei, eventuell auch Österreich dazustoßen), desto schwieriger wird es, sich über Ziele für die politische Integration zu verständigen. Unter diesen Auspizien ist die Schaffung der „Vereinigten Staaten von Europa" bzw. die Errichtung eines europäischen Bundesstaates wenig realistische Zukunftsmusik.

Defizite beim kulturellen Austausch

Im übrigen drängen ja auch die *Bürger* der EG-Mitgliedstaaten ihre Regierungen nicht besonders massiv zu schnellen Fortschritten und qualitativen Durchbrüchen auf dem Weg zu einem nicht nur wirtschaftlich, sondern auch politisch geeinten Europa. Von einer ausgesprochenen Europabegeisterung, von einem ausgeprägten Europabewußtsein ist bei der überwiegenden Mehrheit der EG-Bürger gegenwärtig nichts zu spüren, auch wenn man die Stimmungslage in den einzelnen Mitgliedstaaten nicht einfach über einen Kamm scheren darf. Die Bürger sind zwar im allgemeinen durchaus bereit, weitere Schritte zur europäischen Integration zu akzeptieren, engagieren sich aber nicht sehr stark für die europäische Sache. Dafür können verschiedene Gründe maßgebend sein: Das Mißtrauen gegen ein Europa der Konzerne, der ungebremsten Konkurrenz und der Hochtechnologie kann ebenso eine Rolle spielen wie die Furcht vor der Einebnung regionaler Eigenarten im Zug europäischer Vereinheitlichung oder einfach nationale Empfindlichkeit, die ja in keinem Land einfach ausgestorben ist. In der Bundesrepublik ist teilweise die Sorge anzutreffen, die zunehmende Integration in der Europäischen Gemeinschaft könnte eine Lösung der deutschen Frage erschweren.

Verständnis für die Bedeutung der weiteren europäischen Integration läßt sich nicht erzwingen und auch nicht durch noch so gutgemeinte Europarhetorik herbeizaubern. Es braucht dafür vor allem auch den lebendigen *Austausch* zwischen den Sprachen, Kulturen, intellektuellen Milieus der verschiedenen europäischen Länder. Diesbezüglich sind die Dinge – durchaus verständlicherweise – im allgemeinen noch längst nicht so weit gediehen wie bei der wirtschaftlichen Zusammenarbeit mit den ihr eigenen Sachzwängen. Sicher hat der moderne Massentourismus dazu beigetragen, daß heute wesentlich mehr Menschen als früher andere europäische Länder kennenlernen; es bestehen zahlreiche Partnerschaften zwischen Städten und Gemeinden in verschiedenen europäischen Ländern, die persönliche Begegnungen erleichtern, es gibt Kontakte zwischen Gruppen und Vereinen aller Art. Aber es fehlt oft das für ein wirklich produktives Verständnis unerläßliche Minimum an Kenntnissen über die Geschichte, die gesellschaftlichen Eigenarten, das kulturelle Profil und die geistige Prägung auch unmittelbar benachbarter Länder oder Regionen.

Trotz aller Defizite beim kulturellen Austausch: Der Rückzug in geistige Isolierung oder gar die Renaissance aggressiver Nationalismen ist bei den Ländern der Europäischen Gemeinschaft und ebenso bei den übrigen Ländern des freien Europa *mehr als unwahrscheinlich.* Schließlich ist allen diesen Staaten die demokratische Regierungsform, der gesellschaftliche Pluralismus und die Verpflichtung auf die Menschenrechte als Wertfundament gemeinsam: Die autoritären Regime in Spanien, Portugal und Griechenland gehören der Vergangenheit an. Gerade deshalb verdienen die gegenwärtigen Veränderungen in den sozialistischen Ländern Mittel- und Osteuropas die besondere Aufmerksamkeit der anderen europäischen Staaten. Schließlich geht es dabei nicht nur um Wirtschaftsreformen, die den ökonomischen Mechanismus durch die Förderung der Eigeninitiative und des Wettbewerbs effizienter machen sollen. Es geht auch um *Veränderungen im politischen System,* um Korrekturen an der Allzuständigkeit der marxistischen Einheitsparteien, um die Zulassung von mehr gesellschaftlich-kulturellem Pluralismus und vor allem um mehr Rechtssicherheit.

Zwar häufen sich die Ungewißheiten, sowohl im Blick auf die Sowjetunion wie auf ihre europäischen Verbündeten: Es wird sich erst zeigen müssen, wieviel Boden das wirtschaftliche und politische Reformwerk des sowjetischen Parteichefs gewinnt. Es bleibt abzuwarten, welchen Freiraum über Absichtserklärungen hinaus die östliche Vormacht ihren Verbündeten bei deren Bemühungen um Veränderung wirklich zu gewähren bereit ist und ob die Reformansätze umgesetzt werden können, ohne daß es zu sozialen oder politischen Explosionen kommt. Aber trotz aller Unsicherheiten besteht doch die Chance, daß es in den nächsten Jahren über die bisherigen Formen der Zusammenarbeit hinaus zu einer wesentlichen Auflockerung der ideologisch-politischen Trennlinie zwischen Ost und West in Europa kommt. Dadurch wird sich in jedem Fall die Frage nach Europa, nach seinen gemeinsamen Wurzeln, seinem geistigen Profil und seiner Zukunft nochmals neu stellen.
Damit sind nicht zuletzt die Christen und die *christlichen Kirchen* in Europa herausgefordert: Das Christentum ist einer der historischen Grundpfeiler europäischer Identität; der christliche Glaube ist ein Bindeglied sowohl zwischen den wirtschaftlich und politisch eng verflochtenen Ländern des freien Europas wie zwischen Ost und West. Dazu kommt, daß gegenwärtig in beiden Teilen Europas die religiös-ideologische Szene in Bewegung ist: In den

sozialistischen Staaten ist die weltanschauliche Attraktivität des Marxismus so weit gesunken, daß selbst Marxisten von einem dadurch entstandenen ideologischen Vakuum sprechen. Der Freiraum der Kirche ist teilweise schon größer geworden, zum Teil zeichnen sich weitere Erleichterungen ab. Vielfach artikulieren sich religiöse Fragen und Bedürfnisse, sowohl innerhalb wie außerhalb der christlichen Kirchen.

Europäisches Christentum ist vielgestaltig

Im westlichen Europa, wo die Kirchen ungehindert ihrem Auftrag nachgehen können, ist die Situation von unterschiedlichen Entwicklungen geprägt: Die Zahl derer, die ihren christlichen Glauben praktizieren und am kirchlichen Leben teilnehmen, ist fast überall zurückgegangen; die einschlägigen Statistiken weisen meist entweder noch fallende Tendenz auf oder haben sich auf einem niedrigen Niveau stabilisiert. Es sind anderseits in so gut wie allen Kirchen und Ländern Gruppen und Bewegungen anzutreffen, die Zeitgenossen zu einer persönlichen Entscheidung für den Glauben hinführen wollen, sich um eine Intensivierung religiöser Praxis, um die Lebensgestaltung aus dem Glauben und um die Erneuerung der Kirche bemühen. Gleichzeitig hat sich außerhalb des kirchlichen verfaßten Christentums vielerorts ein bereiter Markt von religiös-weltanschaulichen Angeboten verschiedenster Couleur und Herkunft entwickelt.
Auf katholischer Seite ist bei der Suche nach einer kirchlichen Antwort auf die geistig-religiöse Situation des alten Kontinents das Stichwort „Neuevangelisierung Europas" in den Vordergrund gerückt. Johannes Paul II. hat es verschiedentlich aufgegriffen, der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen widmete seine letzten beiden Symposien diesem Thema. Der Blick richtet sich dabei jeweils in die Vergangenheit wie in die Zukunft: Man erinnert an den konstitutiven Beitrag des christlichen Glaubens für die europäische Kultur von der Spätantike bis zur Neuzeit und appelliert gleichzeitig an die Christen Europas, sich neu auf ihren Glauben zu besinnen und ihn als Ferment zur Bewältigung der gegenwärtigen geistigen und gesellschaftlichen Herausforderungen in Europa einzubringen.

Die Bemühungen, den christlichen Glauben auf dem alten Erdteil zu revitalisieren und damit gleichzeitig einen Beitrag zur Stabilisierung Europas als Wertgemeinschaft zu leisten, hängen allerdings in der Luft, wenn nicht die *konkrete Vielfalt* in den Blick genommen wird, in der sich europäisches Christentum darstellt. Dabei ist natürlich zuallererst an das konfessionelle Spektrum zu denken: Katholiken, Orthodoxe, Anglikaner, Lutheraner, Reformierte und weitere reformatorische Denominationen. Das von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenz gemeinsam getragene Forum Pfingsten 1989 in Basel (im Rahmen des „konziliaren Prozesses" für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung) wird der Öffentlichkeit die Vielfalt der Kirchen in Europa vor Augen führen und wohl auch zeigen, wie mühsam es ist, sich in diesem Spektrum von Kirchen der verschiedenen Traditionen aus Ost und West auf gemeinsame „europäische" Aussagen zu verständigen.
Aber auch die *katholischen Ortskirchen in Europa* unterscheiden sich in vieler Hinsicht voneinander; man braucht nur den französischen und den deutschen Katholizismus nebeneinanderzustellen, um einen Eindruck von der Vielgestaltigkeit der Kirche in Europa zu bekommen. Die Unterschiede zwischen den Kirchen zeigen sich in Theologie und Pastoral, im Staat-Kirche-Verhältnis und in der Stellung der Kirche in der Öffentlichkeit. Schon von daher läßt sich so etwas wie eine gesamteuropäische „Strategie" zur Neuevangelisierung kaum vorstellen. Allerdings wäre für die katholischen Ortskirchen in Europa wichtig, möglichst oft und möglichst genau über den eigenen Zaun hinauszublicken. Bisher ist es auf allen Ebenen mit dem Austausch zwischen den europäischen Katholizismen nicht besonders gut bestellt. Was weiß man bei uns etwa über die Kirche in Italien oder in Spanien?

Was die Kirchen tun können

An Aufgaben, deren sich die Kirchen in Europa ungeachtet aller Unterschiede gemeinsam bzw. im Austausch miteinander annehmen könnten und sollten, fehlt es nicht. Das gilt für den Prozeß der europäischen Integration im engeren Sinn ebenso wie für das Verhältnis zwischen Ost und West. So müssen gerade die Kirchen darauf drängen, daß Europa auf dem Weg zu mehr wirtschaftlicher und politischer Einheit seine *soziale Verantwortung* angemessen wahrnimmt, nicht zuletzt gegenüber Ausländern, gegenüber volklichen Minderheiten und im Blick auf die Länder der Dritten Welt. Die Kirchen können immer wieder daran erinnern, daß Wirtschaftswachstum und technologische Durchbrüche kein Selbstzweck sein dürfen. Sie können im Austausch zwischen den verschiedenen Konfessionen wie zwischen den katholischen Ortskirchen beispielhaft zu zeigen versuchen, wie sich größere Einheit und geschichtlich-kulturelle Vielfalt zusammenbringen lassen. Für die künftige Entwicklung des Verhältnisses zwischen Ost und West in Europa wird es wichtig sein, daß die Kirchen ihre Kontakte untereinander pflegen und weiter ausbauen und damit die ihnen angemessene Hilfestellung für mehr Verständigung leisten.
Der Beitrag der Kirchen und der Christen für die Zukunft Europas wird weithin aus kleinen, unspektakulären Schritten bestehen, und er wird nur einer unter vielen sein. Schließlich sind die Zeiten des „christlichen Europa" im Sinn einer gesellschaftlich-geistigen Führungsrolle der Kirchen und einer unangefochtenen kulturellen Dominanz des Christentums unwiederbringlich vorbei. Wie christlich das zukünftige Europa sein wird, hängt letztlich davon ab, wie sehr die Christen ihren Glauben ernst nehmen und ihn als Europäer zu leben versuchen. Es ist an ihnen, die verbreitete Rede von einem müde gewordenen europäischen Christentum Lügen zu strafen. *Ulrich Ruh*

Notlösung

Direktorium der Gottesdienstkongregation zu priesterlosen Sonntagsgottesdiensten

Priesterlose Sonntagsgottesdienste sind vielerorts in der Weltkirche üblich: In zahlreichen Gemeinden lateinamerikanischer, asiatischer und afrikanischer Diözesen, in die höchstens alle paar Wochen ein Priester zur Feier der Eucharistie kommt, aber auch in Europa, vor allem in Frankreich. Dort werden in vielen kleinen Gemeinden auf dem Land, die keinen eigenen Priester mehr haben, schon seit Jahren „Assemblées dominicales en l'absence de prêtre" gefeiert. Auch die meisten deutschen Diözesen und die Österreichische Bischofskonferenz haben angesichts der durch den Priestermangel bedingten Engpässe Richtlinien für die Feier priesterloser Sonntagsgottesdienste erlassen.

Daß solche Gottesdienste vielfach selbstverständliche Praxis geworden sind, ändert nichts daran, daß es sich dabei um eine ausgesprochene *Notlösung* handelt. Schließlich besteht seit urchristlichen Zeiten der sonntägliche Gottesdienst der Kirche aus der Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier. Darauf weist auch das unlängst veröffentlichte Direktorium für priesterlose Sonntagsgottesdienste der römischen Gottesdienstkongregation (vgl. den Text: Osservatore Romano, 30. 6./1. 7. 88) gleich im ersten Absatz hin. Dieses Direktorium, das einen Rahmen für Regelungen der einzelnen Bischofskonferenzen absteckt, setzt vor allem zwei deutliche Akzente: Der priesterlose Sonntagsgottesdienst soll als *Ersatz* betrachtet werden, nicht als die „beste Lösung für die neuen Schwierigkeiten oder als Konzession an die Bequemlichkeit" (Nr. 21), und: zu vermeiden sei alles, was bei der Gestaltung der Feier den *Unterschied* zwischen einem priesterlosen Sonntagsgottesdienst und der Eucharistiefeier *verwischen* könnte.

Rang und Bedeutung der Eucharistiefeier (und damit auch des Priesters, der ihr vorstehen muß) sollen also nicht angetastet werden. Gleichzeitig möchte das Direktorium aber auch den pastoralen Notsituationen Rechnung tragen, in denen nach Ausschöpfung der übrigen Möglichkeiten (es wird empfohlen, die Gläubigen sollten in einem Nachbarort die Messe besuchen; man solle auf Priester zurückgreifen, die nicht direkt in der Seelsorge eingesetzt seien und die Meßhäufigkeit in den einzelnen Gemeinden überprüfen) nur noch der Ausweg priesterloser Sonntagsgottesdienste bleibt. Beide Zielsetzungen lassen sich, das zeigen die Rahmenrichtlinien der Gottesdienstkongregation ebenso wie die bisherige Diskussion über die priesterlosen Sonntagsgottesdienste (vgl. HK, April 1980, 203–206), *nicht spannungsfrei miteinander vereinbaren.*

De facto ist eine Relativierung der Eucharistiefeier bei der häufigeren Feier von Sonntagsgottesdiensten ohne Priester kaum zu vermeiden, zumal wenn diese – wie es das Direktorium der Gottesdienstkongregation vorsieht – im Regelfall mit der Kommunionausteilung verbunden sind. Es schafft auch Verlegenheiten im ökumenischen Gespräch, wenn die katholische Kirche den reformatorischen Kirchen gegenüber die Bedeutung der Eucharistiefeier urgiert, gleichzeitig aber in erheblichem Umfang deren Ersatz durch einen Wortgottesdienst mit Kommunionfeier zuläßt, auch wenn dabei noch so eindringlich dessen Hinordnung auf die Meßfeier betont wird.

Das Direktorium empfiehlt in Nr. 23 den Gläubigen das Gebet um mehr Priester. Sie sollten erkennen, daß das eucharistische Opfer nicht ohne Priester gefeiert werden könne. Tatsächlich sind die priesterlosen Sonntagsgottesdienste vor allem eine *Folgeerscheinung des Priestermangels.* Sie lassen sich nur dann als Notlösung und Ausnahme einstufen, wenn längerfristig mit einer größeren Zahl von Priestern gerechnet wird. Es sieht aber nicht danach aus, als könnte der Priestermangel in absehbarer Zeit behoben werden, zumal die Anforderungen an die Priester größer werden. Sicher ist die Formel vom „Recht der Gemeinde auf die Eucharistie" problematisch. Die Glaubenskongregation hat in ihrem Schreibem an die Bischöfe „über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie" von 1983 (vgl. HK, Oktober 1983, 440–442) dazu deutliche Kritikpunkte formuliert. Nur kann sich die Kirche auf die Dauer nicht mit der Aufforderung zum Gebet um mehr Priester und mit noch so kautelenbewehrten Notlösungen zufriedengeben, ohne in ihrem amtlich-sakramentalen Gefüge Schaden zu nehmen. *ru*

Verzicht

Hans Maiers Nachfolge im Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Professor *Hans Maier,* der frühere bayerische Kultusminister, hat auf der letzten Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) bekanntgegeben, daß er bei den auf der Vollversammlung vom 18./19. November dieses Jahres anstehenden Neuwahlen zum Präsidium des Zentralkomitees nicht mehr für das Amt des Präsidenten zur Verfügung stehen werde. Die Anführung des Zentralkomitees bei der seit längerem geplanten Gemeinsamen Studienkonferenz von Bischofskonferenz und Zentralkomitee über die Weitergabe des Glaubens am 16./17. November, unmittelbar vor der Herbstvollversammlung, auf der die Nachfolge zu entscheiden ist, wird die letzte größere Amtshandlung Maiers in seiner bisherigen Funktion sein. Mit Sicherheit nicht mehr kandidieren wird auch einer der langjährigen Vizepräsidenten, *Walter Bayerlein.* Wie bei der letzten Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses ebenfalls bekannt wurde, hat der nach *Karl Fürst zu Löwenstein, Albrecht Beckel* und *Bernhard Vogel* vierte Präsident des Zentralkomitees nach dem Krieg den Mitgliedern des Geschäftsführenden Ausschusses zugleich einen Rat

bezüglich seiner Nachfolge mit auf den Weg gegeben. Er regte an, wenn möglich eine Frau als seine Nachfolgerin zu berufen.

Der Verzicht Hans Maiers auf eine neuerliche Kandidatur hat manche überrascht. Nach 12 Jahren Präsidentschaft mit 5 Katholikentagen, die dieser Form kirchlicher Großveranstaltung in je unterschiedlichen Konstellationen wieder neu Bedeutung zurückgewonnen haben, ist der Rückzug Maiers zwar mehr als verständlich. Aber der Verzicht auf das politische Amt als bayerischer Kultusminister und der inzwischen erfolgte Wechsel auf den für seine Person umgewidmeten Guardini-Lehrstuhl an der Universität München ließen dem gelernten Historiker und Politologen und als Homme de lettres allseits bekannten Redner mehr Zeit für die Führung der bundesrepublikanischen Dachorganisation des katholischen Laienapostolats, als er in den Jahren seiner bisherigen Präsidentschaft hatte. Jedenfalls dürfte die Absage Maiers von vielen Seiten bedauert werden. Selbst so manche, denen der politische Standort und das Harmonisierungsbedürfnis Maiers gelegentlich gegen den Strich gingen, erkannten an, daß Maier als Präsident mehr intellektuellen Glanz in das Zentralkomitee gebracht hat, als dieses von sich aus auszustrahlen vermochte.

Nicht überrascht hat hingegen Maiers Wunsch, als Nachfolger eine Frau zu berufen. Es scheint diesbezüglich ein gewisses Einverständnis in den Führungsgremien des Zentralkomitees zu geben. Es werden auch schon Namen genannt, vor allem einer, der der früheren saarländischen Sozialministerin und Vizepräsidentin des Saarländischen Landtags, *Rita Waschbüsch.* Als einer der bisherigen Vizepräsidenten ist sie nicht nur als engagierte und sachliche Debattenrednerin mit verbindlichem Umgang bekannt. Sie verfügt auch über beträchtliches Verhandlungsgeschick. Und sie fiel innerhalb des Zentralkomitees u. a. durch eine viel beachtete Rede zum Schutz des ungeborenen Lebens auf dem Aachener Katholikentag auf. Vermutlich hatte Maier selbst Rita Waschbüsch als Kandidatin im Blick, als er von der Nachfolge sprach.

Es gibt freilich neben dem Berliner Diözesanratsvorsitzenden *Jürgen Meyer-Wilmes* im Präsidium und außerhalb von diesem einige Männer und vor allem mehrere Frauen von vergleichbarem Zuschnitt und mit teilweise längerer Erfahrung im Zentralkomitee und in anderen kirchlichen Gremien wie die Berliner Bürgermeisterin und Senatorin *Hanna-Renate Laurien* und – gegenwärtig ebenfalls Vizepräsidentin des Zentralkomitees – die rheinland-pfälzische Gesundheitsministerin *Ursula Hansen.* Die Kandidatur einer Frau für die Maier-Nachfolge dürfte auf jeden Fall weitgehend Unterstützung finden. Aber vielleicht sollte das Zentralkomitee bei der Neuwahl noch anderes bedenken.

Nach dem Fürsten zu Löwenstein sind sämtliche Präsidenten des Zentralkomitees bekannte Unionspolitiker des zweiten, wenn nicht des ersten Gliedes gewesen. Auch die eben genannten weiblichen Kandidaten sind sämtlich ausgewiesene CDU-Politikerinnen. Parteipolitiker an der Spitze eines katholischen Laiengremiums haben zwar den Vorteil, daß sie über einen hohen Bekanntheitsgrad verfügen und das Gremium besonders medienwirksam vertreten können. Aber es bleibt nicht aus, daß so in die Art, wie das ZdK repräsentiert und wie dort gesprochen wird, eine bestimmte Parteifärbung hineinkommt. Vielleicht täte das Zentralkomitee gut daran, sich auch unter Frauen und Männern umzusehen, denen es an persönlichem und öffentlichem Profil ebenfalls nicht mangelt, die aber bei der Vertretung katholischer Standpunkte parteipolitisch unabhängiger und unbefangener sind. Die Inkompatibilität zwischen katholischen Laienämtern und politischem Mandat, wie sie andernorts (in Österreich, in Italien, in Frankreich) fast wie selbstverständlich praktiziert wird, ist nicht der Weisheit letzter Schluß. Aber etwas mehr Distanz zur Parteipolitik in seinen obersten Repräsentanten könnte das Zentralkomitee selbst in dem, was es politisch-gesellschaftlich zu sagen hat, interessanter machen. *se*

Auf Abwegen

Die ÖTV und der § 218

Die Gewerkschaft Öffentliche Dienste, Transport und Verkehr (ÖTV) hat auf ihrem Gewerkschaftstag in Hamburg ihren Beschluß von vor vier Jahren, auf die ersatzlose Streichung des § 218 zu drängen, bekräftigt und die Bundesregierung wegen ihres Bemühens, durch die Einführung eines Beratungsgesetzes (vgl. HK, April 1988, 160f.) mißbräuchliche Anwendung des geltenden Abtreibungsstrafrechts zu verhindern, heftig kritisiert. Der ÖTV-Gewerkschaftstag sah darin einen in jeder Beziehung abzuweisenden Versuch, die Reform des § 218 „auszuhöhlen und faktisch rückgängig zu machen". Gefordert wurde statt dessen die volle Beibehaltung der Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen durch die Krankenkassen, die Beschränkung der Beratung auf freiwillige Beratungsangebote und die Errichtung von Tageskliniken bzw. von besonderen Abteilungen in den bestehenden Krankenhäusern zur Vornahme von Schwangerschaftsabbrüchen. Obwohl sich die Gewerkschaften fast in ihrer Gesamtheit zu Vorkämpfern für die Straffreiheit von Schwangerschaftsabbrüchen entwikkelt haben, hat bisher neben der Gewerkschaft Handel, Banken, Versicherungen (HBV) unseres Wissens nur die ÖTV die Streichung des § 218 durch Mehrheitsbeschluß gefordert.

Aufsehen erregt hat in Hamburg aber weniger die Bekräftigung des Streichungs-Beschlusses als die Nichtwahl des CDA-Vertreters *Ernst Otto Constantin,* eines Referatsleiters in der ÖTV-Zentrale, in den Geschäftsführenden Vorstand der ÖTV. In zwei Wahlversuchen fiel der von der Christlich-Sozialen Arbeitnehmerschaft innerhalb der ÖTV vorgeschlagene Kandidat durch. Nach schwieriger Ersatzkandidatensuche wurde dann anstelle Constantins und nachdem vom Vorstand ein weiterer Kan-

didatenvorschlag aus der CDA abgelehnt worden war, auf Vorschlag des ÖTV-Vorstandes selbst, der 32jährige *Ralf Zimmermann,* ein Angestellter bei der Lufthansa in Frankfurt, anstelle Constantins zum Nachfolger des aus dem Geschäftsführenden Hauptvorstand ausscheidenden CDA-Mannes *Karl-Heinz Hoffmann* gewählt.

Obwohl in diesem Vorgang zwei Probleme zusammentrafen, die genau auseinanderzuhalten sind, das gespannte Verhältnis der ÖTV zur CDA als christlich-demokratischer Minderheitsgruppe in ihren Reihen und das Vorgehen der ÖTV in der Frage des § 218, wurde der ursprüngliche Kandidat eindeutig nicht abgelehnt, weil ein Vorschlag der CDA-Minderheit nicht gefiel, sondern weil dieser mit anderen CDA-Kollegen eine abweichende Meinung zum § 218 geäußert hatte und für eine Minderheitenpositionen deutlicher respektierende Haltung in der Abtreibungsfrage plädiert hatte. Allein dies gab für die Nichtwahl Constantins den Ausschlag, wobei man ihm und anderen Mitarbeitern in der ÖTV-Zentrale vorwarf, gezielt und aus der Zentrale heraus eine Diskussion gegen den Streichungsbeschluß organisiert zu haben.

Die ÖTV ist durch *besondere Intoleranz in der Abtreibungsfrage* nicht zum erstenmal aufgefallen. Die Vorgänge um den durchgefallenen Vorstandskandidaten Constantin sind nur ein besonders eklatanter Ausdruck dafür. Zwar ist auch ÖTV-Verantwortlichen bewußt geworden, daß sich der Gewerkschaftstag mit der „Strafaktion" gegen Constantin auf eine Scheidelinie zubewegte, ab der es mit der Einheitsgewerkschaft zu Ende sein könnte. Aber zu mehr als zu einem pflichtgemäßen Bekenntnis zur DGB-Toleranz-Klausel gegenüber Minderheitenmeinungen in Gewissensfragen wie der des § 218 hat es in Hamburg nicht gereicht.

Es stellt sich nun sehr grundsätzlich die Frage, nicht nur wie es um die verbandsdemokratische Verfaßtheit einer Gewerkschaft bestellt ist, die im Übereifer für als emanzipatorisch deklarierte Programme für Gegenmeinungen in den eigenen Reihen keinen Respekt mehr aufbringt, sondern welches Recht eine Gewerkschaft überhaupt hat, über eine Frage wie die des § 218 für ihre Mitglieder verbindlich zu befinden. Man muß nicht unbedingt soweit gehen wie der Vorsitzende der KAB, *Alfons Müller,* selbst ÖTV-Mitglied, der feststellte, die Diskussion um den § 218 gehe „die Gewerkschaften überhaupt nichts an". Auf indirekte Weise wenigstens, z. B. bei der Frage der Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen durch die Krankenkassen, sind soziale Probleme und damit auch Interessen der Arbeitnehmerschaft berührt. Aber Gewerkschaften sind weder zu Allround-Interessenvertretern bestimmt, sie haben kein Mandat für alles und jedes, noch paßt es zu ihnen, sich als Ersatzweltanschauungsverband zu gerieren. Es wird Zeit, daß sie sich, die ÖTV voran, um ihrer eigenen Zukunft willen überlegen, zu was sie sich für ihre Mitglieder verbindlich äußern und zu was nicht. *se*

Wechsel

Der neue DDR-Staatssekretär für Kirchenfragen

Die am 14. Juli bekanntgegebene Ablösung des seit 1979 amtierenden DDR-Staatssekretärs für Kirchenfragen, *Klaus Gysi,* durch *Kurt Löffler,* bisher Staatssekretär im Kultusministerium, fällt in eine Periode erheblicher Spannungen zwischen den Staat und den evangelischen Kirchen. Deutlichstes Zeichen dafür waren die massiven zensierenden Eingriffe des staatlichen Presseamtes gegenüber mehreren evangelischen *Kirchenzeitungen,* gegen die von kirchlicher Seite vergeblich protestiert wurde. Stein des Anstoßes für die Zensurbehörde waren vor allem Berichte der Kirchenzeitungen über die im Juni abgehaltenen vier regionalen Kirchentage (vgl. HK, Juli 1988, 348), bei denen sehr offen politische Reformen in der DDR angemahnt und über mangelnde Mitsprache- und Beteiligungsmöglichkeiten der Bevölkerung Klage geführt wurde. So sagte auf dem Kirchentag in Halle der Ostberliner Konsistorialpräsident *Manfred Stolpe,* auch in der DDR gehe es nicht ohne Perestroika. Die Politik der SED-Führung brauche jetzt einen qualitativen Sprung.

Solche Forderungen stoßen bei der DDR-Führung bislang offensichtlich auf taube Ohren; eine Übernahme von Gorbatschows Reformkurs wurde von ihr mehrfach unter Hinweis auf den eigenständigen Weg der DDR zurückgewiesen. Die freimütigen Äußerungen bei kirchlichen Veranstaltungen müssen den staatlichen Stellen in dieser Situation ein Dorn im Auge sein. Die Kirchen, so die staatliche Position, wie sie in der Zensur gegenüber den Kirchenzeitungen zum Ausdruck kommt, dürfen sich nicht in politisch-gesellschaftliche Fragen „einmischen". Nach einem „Tabukatalog", der Kirchenvertretern durch das Presseamt vorgelegt wurde, sollen Themen wie Wehrdienst- und Schulfragen, Menschenrechte, Energieprobleme und Ausbürgerungsfragen in der Kirchenpresse nicht behandelt werden.

Was für den Staat unerlaubte Einmischung in die ihm vorbehaltenen Angelegenheiten bedeutet, ist für die evangelischen Kirchen *notwendige Konsequenz ihres Dienstes* unter DDR-Verhältnissen. „Weil wir uns als Christen in der Freiheit und Bindung unseres Glaubens mitverantwortlich und damit auch mitschuldig halten für das, was aus diesem Land wird, halten wir es für nötig und geboten, daß wir ... die Chancen der Umkehr sehen und ergreifen und einen Freimut gewinnen, aus dem wir in kritischer Solidarität auf die Erneuerung unserer Gesellschaft drängen" – so die erste der zwanzig Thesen zur Erneuerung und Umgestaltung, die auf dem Kirchentag in Halle von einer Gruppe aus Wittenberg vorgelegt wurden.

Staatssekretär Gysi, für dessen Ablösung Gesundheitsgründe angegeben wurden (der 76jährige Gysi ist seit längerer Zeit kränklich), war in den Staat-Kirche-Konflikten seit Ende letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1988, 6 und März 1988, 108–110) offenbar um einen vermittelnden Kurs bemüht, konnte aber die Verschärfung der

Spannungen letztlich nicht verhindern. Auch der Spielraum seines Nachfolgers ist begrenzt. Die grundsätzlichen Entscheidungen über die Kirchenpolitik fallen nicht im Staatssekretariat für Kirchenfragen, sondern im Politbüro der SED, wo ZK-Sekretär *Werner Jarowinsky* für die Beziehungen zu den Kirchen zuständig ist.

Der neue Staatssekretär für Kirchenfragen, der schon seit Jahren als Nachfolger von Klaus Gysi im Gespräch war, ist für die Kirchen kein Unbekannter. Kurt Löffler war von 1980 bis 1983 Sekretär des staatlichen Martin-Luther-Komitees und 1985 bis 1987 stellvertretender Vorsitzender des Komitees für die 750-Jahr-Feier Berlins. In beiden Eigenschaften hatte der Staatssekretär im Kultusministerium mit kirchlichen Stellen zu tun, die ihn als kompromißbereiten Gesprächspartner kennenlernten. Aus der Berufung Löfflers zum Staatssekretär für Kirchenfragen Rückschlüsse auf die künftige DDR-Kirchenpolitik ziehen zu wollen, wäre voreilig. Es spricht einiges dafür, daß in der DDR-Führung derzeit Auseinandersetzungen über den weiteren Weg des Landes angesichts der Entwicklung in der Sowjetunion im Gange sind. In diesem Zusammenhang wird sich auch entscheiden, ob die in den letzten Monaten dominierende harte Linie gegenüber den evangelischen Kirchen die Oberhand behält. *ru*

Im voraus

Die US-Bischöfe, Kardinal Ratzinger und AIDS

Bemerkenswert an der Behandlung des Themas AIDS auf der Vollversammlung der US-Bischofskonferenz im Juni in Collegeville (Minnesota) ist nicht so sehr das Ergebnis: Ende des vergangenen Jahres hatte der Geschäftsführende Ausschuß der Bischofskonferenz einen Text zu diesem Thema verabschiedet und veröffentlicht, der eine beträchtliche Kontroverse auslöste. Obwohl in der Erklärung die Verwendung von prophylaktischen Mitteln zur AIDS-Vermeidung wie Kondome abgelehnt wurde, sollte nach Ansicht ihrer Verfasser Information über solche Verfahren der AIDS-Prophylaxe dennoch toleriert werden, da – so die Bischöfe – eben nicht jeder so handele, wie er dies nach katholischer Auffassung an sich könnte und auch sollte. Einer engagierten Gruppe von Bischöfen ging dies jedoch entschieden zu weit.
Gelöst wurde dieser Streit nun auch auf der jüngsten Vollversammlung nicht. Auf Vorschlag des Erzbischofs von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin,* kam es lediglich zur Bildung einer neuen Kommission, die mit der Abfassung einer – nun jedoch von der gesamten Bischofskonferenz zu verabschiedenden – neuen Stellungnahme zum Thema AIDS beauftragt wurde. Der Streit ist verschoben, aber der Sache nach nicht behoben.
Bedeutung erhielt dieser Tagesordnungspunkt – und zwar weit über den eigentlichen Anlaß hinaus – jedoch durch einen Brief des Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* an den Apostolischen Pronuntius in den Vereinigten Staaten, Erzbischof *Pio Laghi.* Der Brief trägt das Datum des 29. Mai, wurde aber erst kurz vor der Vollversammlung der US-Bischöfe der Öffentlichkeit bekannt. Zum einen äußert sich Ratzinger in diesem Brief zur Sache, die in Collegeville zur Beratung anstand: Er zeigt sich besorgt über die Verwirrung, die die internationale Diskussion über die AIDS-Erklärung vom Herbst letzten Jahres in den USA ausgelöst habe. Ratzinger sieht in dieser Erklärung nicht nur eine „passive Tolerierung" von abzulehnenden Methoden zur AIDS-Bekämpfung, sondern eine „Haltung, die zumindest das Tun des Bösen fördern würde".
Darüber hinaus enthält der Brief eine Passage, die vor dem Hintergrund der Diskussion über das von der römischen Bischofskongregation vorgelegte und den Bischöfen zur Stellungnahme vorliegende Dokument – das auch in Collegeville Gegenstand der Beratungen war – über den theologischen Ort und die Lehrautorität von Bischofskonferenzen weltweit mit einigem Interesse gelesen werden dürfte: Ratzinger kommt auf das „Problem" zu sprechen, daß verschiedene Dokumente von Bischofskonferenzen weltweite Reaktionen auslösen: „Dies erfordert ein besonderes Gespür für die Verantwortlichkeit und Vorsicht bei der Auswahl der zu behandelnden Themen und für die Art und Weise, in der diese Stellungnahmen veröffentlicht werden, ganz zu schweigen von der sorgfältigen Abfassung dieser Dokumente selbst. Wenigstens in einigen Fällen, wenn das diskutierte Thema für die Gesamtkirche von Interesse ist, ist es ratsam, *im voraus* den Heiligen Stuhl zu Rate zu ziehen."

Diese Ausführungen, vor allem im letzten Satz auf einen konkreten Fall hin gemünzt, aber durchaus mit weltweiter Stoßrichtung, dürften ein Musterbeispiel für jene zentralisierenden und vereinheitlichenden Tendenzen in der Kirche sein, die in den letzten Jahren allenthalben festzustellen sind. Eine strikte Anwendung dieser Leitlinie würde die Bischofskonferenzen in ihrer Freiheit beschneiden, auf dem Hintergrund konkreter Erfahrungen bestimmter Ortskirchen zu bestimmten, sich zu möglicherweise in anderen Teilen der Weltkirche ähnlich stellenden Fragen *aus eigener Verantwortung heraus* Stellung zu beziehen. Erstes „Opfer" dieser Vorgehensweise könnte bereits die von den US-Bischöfen geplante Erklärung zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft werden. In Collegeville war teilweise zu hören, die US-Bischöfe sollten zunächst das von Johannes Paul II. im Juni angekündigte Schreiben über Würde und Berufung der Frau abwarten, bis sie selbst an die Erarbeitung der Schlußfassung ihres Hirtenschreibens gehen.

Wo Weltkirchlichkeit ernst genommen wird, sind unterschiedliche Bewertungen und Akzentsetzungen nicht nur unvermeidlich, sondern unverzichtbarer Ausdruck ortskirchlicher Eigenverantwortlichkeit. Die Sorge um die Einheit der Lehre, so berechtigt sie ist, kann immer nur eines von mehreren konkurrierenden Gesichtspunkten sein. *nt*

Retuschen und Gewichtsverschiebungen

Die Kurienreform Johannes Pauls II.

Die seit langem angekündigte, zeitweise von Erwartungen und Befürchtungen begleitete neuerliche Reform der päpstlichen Kurie (vgl. HK, Januar 1984, 4ff. und HK, November 1985, 497) ist nun durch die Apostolische Konstitution „Pastor bonus" vom 29. Juni verwirklicht worden (vgl. lateinischen und italienischen Text in: „Osservatore Romano" Sonderausgabe vom 29. 6. 88). Die neuen Bestimmungen lösen die der Apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" ab, veröffentlicht von Paul VI. am 15. August 1967 (vgl. HK, Oktober 1967, 460ff.), ohne die unmittelbar an das Zweite Vatikanum anschließende Neuordnung Pauls VI. grundlegend zu verändern.

Zu beachten ist, daß die Konstitution „Pastor bonus" mit ihrem langen geschichtlich-ekklesiologischen „Prolog", ihren Generalnormen und den Detailbestimmungen für die einzelnen Kurienorgane nur der *juristisch-pastorale Kern* der Reform ist. Auf die Tätigkeit der Kurie zu beziehende, rechtliche Bestimmungen und pastorale Weisungen finden sich durchmischt mit mehrfach sich wiederholenden ekklesiologischen Begründungen in einem ganzen Konvolut von Papieren. Diese wurden teilweise gleichzeitig mit der Apostolischen Konstitution veröffentlicht, teilweise später nachgeliefert, und teilweise sind sie überhaupt noch nicht veröffentlicht. Noch nicht veröffentlicht sind und noch länger auf sich warten lassen dürfte, folgt man Auskünften auf der die Reformdokumente erläuternden Pressekonferenz der Kardinäle *Sebastiano Baggio* und *Rosalio Castillo Lara*, das „Regolamento", die Geschäftsordnung für die Kurie insgesamt wie für die einzelnen Dikasterien. Zur genaueren Beurteilung des innerkurialen Gewichts der Reform ist die Kenntnis der Geschäftsordnung aber unentbehrlich. Denn im Gegensatz zur Reform Pauls VI. beschränkt sich „Pastor bonus" auf die Beschreibung der Zielsetzung und der Zuständigkeiten der einzelnen Dikasterien und sagt wenig aus über deren innere Organisationsstruktur.

Zu „Pastor bonus" hinzu kommen zwei Annexe vorwiegend erklärenden Charakters: der eine über die Besuche „ad limina", der andere über „die Kurie als Arbeitsgemeinschaft im Dienste des Apostolischen Stuhles" mit den sich davon ableitenden besonderen religiösen, spirituellen, moralischen und charakterlichen Anforderungen an die einzelnen geistlichen und Laienmitarbeiter. Mit diesem zweiten Appendix wurde auch noch einmal der Brief Johannes Pauls II. an Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* vom 20. November 1982 veröffentlicht. Dieser hatte die jetzt im Appendix II festgehaltenen sozialen und pastoralen Kriterien der Mitarbeit nicht zuletzt als Reaktion auf die wachsende Unzufriedenheit vor allem vatikanischer Laienangestellter mit den vom Apostolischen Stuhl gezahlten Gehältern im wesentlichen bereits vorweggenommen. Beides, der Appendix II und der Brief an Casaroli, ist als Kommentar zu den Artikeln 33 bis 36 von „Pastor bonus" zu lesen, insbesondere zu Artikel 36, der die Errichtung eines eigenen *Arbeitsamtes* des Apostolischen Stuhles (Officium Centrale Laboris – Ufficio del lavoro della Sede Apostolica) vorsieht. Dieses ist zuständig für alle arbeitsrechtlichen Fragen. Die Errichtung des neuen Amtes erfolgt durch ein eigenes „Motu proprio". Es stellt offensichtlich eine Mischung aus Personalbüro, pastoraler Leitinstanz und Beschwerdebüro für die Mitarbeiter dar. Es ist neben einem zentralen *Übersetzerbüro* das einzige neu errichtete Amt.

Mit einzubeziehen ist auch das Tage später (vgl. Osservatore Romano, 2.7.88) veröffentlichte *Direktorium über die Besuche „ad limina"*. Denn erst dieses macht deutlich, wie wichtig der Appendix I ist und welches Gewicht der gegenwärtige Papst dem alle fünf Jahre vorgeschriebenen Besuch der Diözesanbischöfe beim Papst und den zuständigen Kurienämtern, im Verkehr zwischen Bischöfen, Papst und Kurie und für den Austausch zwischen Orts-(Teil)kirche und Gesamtkirche beimißt.
Für die *Veröffentlichung der Reform* hat Johannes Paul II. die denkbar feierlichste Form gewählt: Er unterschrieb „Pastor bonus" in Anwesenheit der zum Konsistorium versammelten Kardinäle. Auch das Datum wurde wohl bewußt gewählt: nicht der 15. August, der 21. Jahrestag der Veröffentlichung von „Regimini Ecclesiae universae", sondern der 29. Juni, der 80. Jahrestag von „Sapienti consilio", der Apostolischen Konstitution, mit der Pius X. seine Kurienreform durchführte. Sie war bekanntlich die erste in der neueren Zeit, die erste seit der Ordnung durch Sixtus V. im Jahre 1588.

Änderungen in Teilbereichen

Vergleichen läßt sich die jetzige Reform allerdings mit keiner der vorausgegangenen. Sie ist weder eine Strukturnoch eine umfassende Organisationsreform, sondern neu geordnet werden Teilbereiche, verbunden mit strukturellen Retuschen. Wichtiger als die Reform in sich dürften aber die damit verbundenen gouvernementalen und pastoralen Zielsetzungen sein. Darin artikuliert sich die Reform Johannes Pauls II. am deutlichsten.
Das zunächst Auffallendste ist die *Neugliederung des Ensembles kurialer Einrichtungen.* Künftig gibt es nur noch vier Kategorien: das *Staatssekretariat* (nachdem Paul VI. eine halbe Umwandlung des Namens – „Päpstliches Sekretariat" neben „Staatssekretariat" – versucht hatte, um mehr den geistlichen und weniger den politischen Charakter des wichtigsten päpstlichen Regierungsinstruments hervorzuheben, ist man jetzt wieder zur alten Bezeichnung zurückgekehrt); *Kongregationen* (9); *Tribunale* (Gerichtshöfe) (3); *päpstliche Räte* (11); *Ämter.* (Unter letzteren werden lediglich drei aufgezählt: die Apostolische Kammer mit dem Camerlengo und dessen Stellvertreter an der Spitze, die oberste Funktionen während der Sedis-

vakanz wahrzunehmen hat, neben der Vermögensverwaltung und der Wirtschaftspräfektur des Heiligen Stuhles, beides Ämter mit ausschließlich wirtschaftlichen Verwaltungsaufgaben). Zu den vier Kategorien kommen als „weitere Organe" die Präfektur des Päpstlichen Hauses (geleitet vom päpstlichen Empfangs- und Protokollchef) und das „Amt für liturgische Feiern des Papstes" – die „Zeremonialkongregation" von einst – mit dem päpstlichen Zeremoniar an der Spitze. Und neben dem Anwaltsregister für Anwälte an den päpstlichen Gerichtshöfen und im Dienste des Heiligen Stuhles (ebenfalls durch eigenes Motu proprio neugeordnet; vgl. Osservatore Romano, 13.7.88) werden noch einige Einrichtungen genannt, die ohne unmittelbar zur Kurie als gesamtkirchliches Leitungsinstrument zu gehören, besondere Dienstleistungen für den Papst, die Kurie und über diese für die Gesamtkirche erbringen: Genannt werden u.a. das *päpstliche Geheimarchiv,* die *Vatikanische Bibliothek* und die *Päpstliche Akademie der Wissenschaften.*

Ihre bisherige Bezeichnung verloren haben die im Zuge der Konzilsvorbereitung oder der Konzilsverwirklichung unter Johannes XXIII. und Paul VI. entstandenen *Sekretariate.* Sie wurden jetzt sämtlich zu päpstlichen Räten umbenannt. Zu Räten „erhoben" wurden gleichfalls diverse Päpstliche Kommissionen und Komitees (z.B. die Kommission Iustitia et pax und die Kommission für Migrationspastoral). Doch ist nicht ganz richtig, wie es in einigen Berichterstattungen hieß: verschwunden seien nun praktisch die kurialen Kommissionen. Es gibt *Kommissionen* an der Kurie nach wie vor zuhauf. Zum Teil sind sie einem Dikasterium zugeordnet wie die *Internationale Theologenkommission* und die *Bibelkommission* (der Glaubenskongregation) oder die *Kommission für Lateinamerika* (der Bischofskongregation). Letztere wird – übrigens ebenfalls durch separates Motu proprio (vgl. Osservatore Romano, 22.6.88) – in ihrer Arbeitsstruktur – durch Verschmelzung der Kommission mit dem von Paul VI. in Verbindung mit dieser geschaffenen Rat für Lateinamerika, dem im Unterschied zur rein kurialen Kommission auch lateinamerikanische Vertreter angehören – leicht verändert und enger an die Bischofskongregation angebunden. Oder sie bilden ein Unterorgan innerhalb eines Dikasteriums, so die Kommission für die – religiösen – Beziehungen zu den Juden im Rat für die Einheit oder die Kommission für die Beziehungen zum Islam im Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen, jetzt Rat für den interreligiösen Dialog.

Um einiges verändert scheint sich die Stellung der Internationalen Theologen- und der Bibelkommission zu haben. An deren relativer Eigenständigkeit soll sich zwar nichts ändern. Es heißt ausdrücklich – „sie sind nach den für sie approbierten Normen tätig". Aber während bisher beide, obwohl vom Präfekten der Glaubenskongregation in Personalunion geleitet, im päpstlichen Jahrbuch weitab von der Glaubenskongregation erschienen, sind sie jetzt dieser unmittelbar zugeordnet. Deren Autonomie dürfte also noch etwas relativer werden.

Die „Erhebung" der *Dialogsekretariate* in die Kategorie der Räte wird offiziell als „Aufwertung" verstanden, von anderen als „Abwertung" eingestuft. Ob es dabei überhaupt um mehr als um Namensänderung geht, läßt sich schwer feststellen. Die in „Pastor bonus" verwendete Reihenfolge gibt als Rangfolge wenig Sinn, ist aber wohl doch nicht ganz zufällig entstanden. An der Spitze steht der Laienrat, gefolgt vom Rat für die Einheit der Christen und dem Rat für die Familie. Die anderen Dialogräte, der Rat für den interreligiösen Dialog (bisher Sekretariat für die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen) und der Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden folgen viel später (nach dem Rat für das Personal im Gesundheitswesen und dem für die Interpretationen von kirchlichen Gesetzestexten und vor dem Rat für Kultur und dem für die sozialen Kommunikationsmittel als letzten).
Ein Rat besonderer Art – er ist aufgeführt unter den „Normae generales" – ist der von Paul VI. als Kommission gegründete *„Kardinalsrat zum Studium der organisatorischen und wirtschaftlichen Probleme des Heiligen Stuhles".* Seine Mitglieder – 15 Kardinäle – sind ausschließlich residierende Bischöfe. Sie werden vom Kardinalstaatssekretär einberufen und tagen zweimal im Jahr. Er soll künftig auch über die Aktivitäten der in den vergangenen Jahren in den Ambrosiano-Bankenskandal geratenen Vatikanbank IOR (vgl. HK, April 1987, 155) „informiert" werden, die aber ihre Eigenständigkeit behält. Unter Paul VI. war schon einmal an eine Unterstellung des Bankinstituts unter die Wirtschaftspräfektur gedacht worden.
Zum Gesamt der Räte: Ersichtlich ist nur, daß unter der Kategorie Rat alles versammelt wurde, was nicht mit Jurisdiktion, aber auch nicht einfach mit untergeordneter Dienstleistung, sondern mit pastoralen Aufgaben diversester Prägung zu tun hat. Was damit wirklich gemeint ist, wurde deutlich an der „Einteilung", die Kardinal Baggio bei der Vorstellung der Reform im vatikanischen Pressesaal gegeben hat: die Kongregationen seien eindeutig (chiaramente) Regierungsorgane, die Tribunale Gerichtsorgane, die Räte vornehmlich *Förderungsorgane* (prevalentemente promozionali). Und letztere – die Ämter – erbrächten „qualifizierte" Dienstleistungen.

Die Neuordnung des Staatssekretariats

Unter den einzelne Dikasterien betreffende Veränderungen sind die auffälligsten: die *Auflösung des „Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche"* (vor der Reform Pauls VI. „Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten") als eigenständiger Kongregation und die Zusammenlegung der bisherigen Sakramenten- und der bisherigen Ritenkongregation zu einer „Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente". Der Rat für öffentliche Angelegenheiten wird neben der *Sektion I* (für allgemeine Angelegenheiten) als *Sektion II* dem Staatssekretariat eingegliedert, nachdem er schon seit der Reform Pauls VI. in Personalunion durch den Kardinalstaatssekretär (und nicht mehr wie früher durch den Papst selbst) geleitet wurde. Es entsteht dabei

allerdings ein etwas zwittriges Gebilde. Denn als Sektion II behält der frühere Rat die Struktur einer Kongregation in begrenztem Umfange bei. Es heißt ausdrücklich, diese Sektion könne von einigen Kardinälen und Bischöfen „unterstützt" werden, während das Staatssekretariat als ganzes allein vom Kardinalstaatssekretär und dem Substituten als Leiter der Sektion I geleitet wird.

Auch die Aufgaben des bisherigen Rates haben sich kaum verändert. Als Sektion II des Staatssekretariats ist er zuständig *„für die Beziehungen zu Staaten"* und zu den internationalen Organisationen (im politischen Bereich). Eine klare Kompetenzenscheidung zwischen den beiden Sektionen scheint aber ebenfalls nicht erfolgt zu sein. Der Kontakt zu den Nuntien und zum Diplomatischen Corps beim Vatikan z. B. bleibt weiterhin bei der Sektion I (also beim alten Staatssekretariat), was u. a. auch mit der Doppelzuständigkeit des päpstlichen Gesandtschaftswesens (Vertretung bei den Regierungen, Vertreter bei den Episkopaten) zu tun hat. Auf der anderen Seite ist die Sektion II in „besonderen Umständen" (gemeint sind wohl hauptsächlich kommunistisch regierte Länder) für die ortskirchlichen Belange zuständig, die sonst der Sektion I vorbehalten sind, aus dem einfachen Grund, weil die „Vorsorge für die Kirchen" (z. B. Bischofsernennungen) in diesen Fällen nur in Verhandlungen mit staatlichen Behörden zu erreichen sind.

In der *Gottesdienst- und Sakramentenkongregation* – ihre Zusammenlegung war erwartet worden, nachdem sie bereits seit einigen Jahren in Personalunion (von dem jetzt in den Ruhestand getretenen Kardinal Augustin Mayer) geleitet wurden – sind nun alle Zuständigkeiten gebündelt, die mit der *Gestaltung der Liturgie,* mit der Abfassung und Approbation liturgischer Texte, der Rekognoszierung von Übersetzungen, mit der *Verwaltung der Sakramente* und auch mit diversen Formen der Volksfrömmigkeit (Sakramentalien, Reliquienverehrung) zu tun haben.

Gewichtsverlagerungen zugunsten der Glaubenskongregation

Von diesen zwei Fällen abgesehen, halten klar erkennbare Rang- und Kompetenzverschiebungen sich in Grenzen. Von der ursprünglich vorgesehenen Erhebung des Laienrates zu einer Kongregation mit Jurisdiktionsvollmachten – von manchen gewünscht, von anderen wegen dann verstärkter Reglementierung in diesem Bereich gefürchtet – wurde abgesehen. Die Begründung dafür ergab sich aus der Tatsache, daß Mitglieder einer Kongregation nur Kardinäle und Bischöfe sein können. Allerdings hat der Laienrat auch so eine gespaltene Mitgliedschaft. Geleitet wird er von einem Präsidialkomitee aus Kardinälen und Bischöfen; Mitglieder sind auch Laien, aber sie haben mit leitenden Funktionen im Rat wenig zu tun.
Indirekt betroffen ist von der neuerlichen Reform auch das Sekretariat bzw. der jetzige *Rat für die Einheit der Christen.* Zeitweise gab es die Befürchtung, das Sekretariat könnte nicht nur der Glaubenskongregation stärker zugeordnet, sondern dieser direkt angegliedert werden. Auch war einmal die Rede von einer neuen Leitungsstruktur, an der der Präfekt der Glaubenskongregation und der Präfekt der Ostkirchenkongregation direkt beteiligt werden sollten. Nach vielen Interventionen auch von Bischöfen aus der Weltkirche sind strukturelle Veränderungen unterblieben. Das Ökumene-Organ des Apostolischen Stuhles hat seine institutionelle Eigenständigkeit behalten. Doch gibt es deutliche Gewichtsverschiebungen; auch wenn damit nur schon Praktiziertes kodifiziert wird. Die Abhängigkeit von der Glaubenskongregation wird größer. Durch „Regimini Ecclesiae universae" wurde der Zusammenhang mit der Glaubenskongregation zwar dadurch hervorgehoben, daß der Präfekt der Glaubenskongregation wie der der Missionskongregation geborenes Mitglied im Einheitssekretariat und die Sekretäre der beiden Kongregationen automatisch Konsultoren im gleichen Sekretariat waren, während die Ostkirchenkongregation im Text von „Regimini" in dem Zusammenhang überhaupt nicht genannt wurde. Jetzt heißt es im Art. 137 von „Pastor bonus": „Da die von diesem Dikasterium [dem Rat für die Einheit] zu behandelnde Materie ihrer Natur nach oft Glaubensfragen berührt, muß es in enger Verbindung mit der Glaubenskongregation vorgehen, besonders wenn es sich um die Veröffentlichung von Dokumenten und Erklärungen handelt."
Überdies wird der Rat verpflichtet, in Fragen von größerem Gewicht, die die getrennten Ostkirchen betreffen, vorher die Ostkirchenkongregation zu hören. Und im Art. 136 heißt es: „Der Rat gestaltet die Beziehungen („rationes curat") zu den Brüdern der nichtkatholischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften, nachdem er die Sachverhalte zuerst dem Papst vorgelegt hat." Die Einbindung des Rates ist also mehrseitig und beträchtlich, sein Initiativrecht offenbar begrenzt.
Zur gewichtigsten vatikanischen ökumenischen Instanz dürfte so die *Glaubenskongregation* geworden sein, die auch sonst gestärkt aus der Reform Johannes Pauls II. hervorgeht. Es bleibt bei ihrer Doppelfunktion von administrativen und judikativen Aufgaben. Sie gibt die Zölibatsdispensen (Laisierungsverfahren) ab. (Das ganze Dispenswesen ist bei der Sakramentenkongregation angesiedelt.) Sie behält aber die Zuständigkeit für die Auflösung der Ehen „zugunsten des Glaubens" (privilegium paulinum). Die Katechismen verbleiben entgegen zeitweiser Vermutung bei der Kleruskongregation, die immer stärker zu einer Art Seelsorgekongregation wird. Dafür ist aber die theologische Zuständigkeit der Glaubenskongregation noch einmal breiter geworden. Ihre *Aufgabenstellung* ist recht umfassend und zugleich weitläufig umschrieben. Hieß es in „Regimini" noch knapp: „Die Glaubenskongregation hat die Aufgabe, die Glaubens- und Sittenlehre in der gesamten katholischen Kirche zu schützen", so heißt es jetzt, „das Proprium der Kongregation ist es, die Glaubens- und Sittenlehre in der gesamten katholischen Kirche zu fördern und zu schützen"; von daher sei sie „für alles zuständig, was diese Materie in ir-

gendeiner Weise (quoque modo) berührt" (Art. 48). Deutlich gestärkt wird die Glaubenskongregation aber nicht nur durch diese Kompetenzumschreibung, sondern durch die Hervorhebung ihrer *ressortübergreifenden Zuständigkeiten den anderen Dikasterien gegenüber:* Alle Dikasterien müssen ihre Dokumente – soweit sie Fragen der Glaubens- und Sittenlehre berühren – vorweg der Glaubenskongregation vorlegen. Interessant ist, wie stark neben der Überwachungsfunktion ihre positiven (befördernden) Aufgaben hervorgehoben werden. Bereits Paul VI. war bemüht, der Glaubenskongregation eine *produktive Rolle* bei der theologischen Vertiefung des katholischen Glaubens zuzuweisen. Eine theologische Max-Planck-Gesellschaft wird deshalb aus ihr nicht werden. Überwachungsorgane sind durch Forschungsaufgaben ihrer Natur nach überfordert.

Interessant ist auch, wie die *Zusammenarbeit der Kongregation mit den Bischöfen* umschrieben wird: Sie soll diesen als einzelnen und in ihren Zusammenschlüssen „Hilfestellung geben bei der Wahrnehmung ihrer Aufgabe als authentische Lehrer der Kirche". Die enge Begleitung der Bischöfe und Bischofskonferenzen, speziell der bischöflichen Glaubenskommission, wie sie sich insbesondere in den letzten Jahren, allerdings unterschiedlich nach Ländern und Regionen, entwickelt hat, findet hier ihren statutarischen Niederschlag. Noch zu interpretieren wird der Satz sein (siehe Art. 51, 1), es sei „Pflicht" (officium) der Kongregation zu verlangen, daß Bücher und andere von den Gläubigen veröffentlichte, Glaube und Sitte betreffende Schriften der zuständigen Autorität zur *Vorzensur* vorgelegt werden (praevio examini subiciantur) (vgl. dazu CIC, Can. 827, § 1–3).

Grundtendenz: pastoraler Zentralismus

In den ersten Kommentaren wurde naturgemäß mehr das *Staatssekretariat* als die Glaubenskongregation in den Blick genommen. Allgemein wurde festgestellt, dieses habe entgegen manchen Erwartungen seine zentrale Stellung nicht nur behauptet, sondern diese sei weiter ausgebaut worden. Vom Buchstaben her läßt sich das nicht eindeutig beurteilen. Entscheiden wird in der Regel die Praxis. Und diese hängt nicht zuletzt von den Persönlichkeiten ab, die an dessen Spitze und an der Spitze anderer Dikasterien, vor allem der Kongregationen, stehen. (Es heißt zwar jetzt, alle Dikasterien seien *rechtlich gleichgestellt,* bisher waren es nur die Kongregationen: aber dies ist eine formale Regelung; sie dürfte im Verhältnis Staatssekretariat – Kongregationen einiges, sonst aber [z. B. im Verhältnis Glaubenskongregation – Rat für die Einheit] nicht viel bedeuten.) Richtig ist, daß das Staatssekretariat als zentrales Handlungsinstrument des Papstes nach wie vor eine starke Stellung hat. In ihm entscheidet sich die innerkuriale Personalpolitik, ihm sind eine ganze Reihe von Dienststellen (u. a. das statistische Amt und seit einiger Zeit auch der vatikanische Pressesaal sowie Radio Vatikan und das wohl mehr auf dem Papier als in Wirklichkeit existente Vatikanische Fernsehzentrum unterstellt.
Richtig ist auch, daß die Vorrangstellung des Staatssekretariats, das Charakteristikum der Kurienreform Pauls VI., nicht wesentlich korrigiert worden ist und daß *Koordination,* für die naturgemäß in erster Linie das Staatssekretariat zuständig ist, großgeschrieben wird.

Großgeschrieben wird aber auch die *Autonomie der Kongregationen,* von denen einige ohnehin stark sind und eher noch stärker geworden sind: neben der Glaubenskongregation z. B. die Bischofskongregation (als personalpolitische Instanz neben dem Staatssekretariat und als herausgehobenes Kontaktinstrument zu den Bischöfen speziell auch bei den ad-limina-Besuchen) und die Kleruskongregation. Und von der Art her, wie das Verhältnis zu deren Zuständigkeitsbereichen formuliert ist auch die Ordens- (jetzt Kongregation für Institute gottgeweihten Lebens und für Gemeinschaften apostolischen Lebens) und die Seminarkongregation (jetzt Kongregation für Seminare und Studieninstitute). Die Stellung des *Kardinalstaatssekretärs* nimmt sich dagegen in manchen Punkten eher bescheiden aus. Nach „Regimini" (Art. 18 und 20) berief er die Kardinalspräfekten der Dikasterien zu periodischen Koordinierungssitzungen ein. Jetzt heißt es: „de mandato Summi Pontificis" kommen die Dikasteriumsleiter mehrere Male im Jahr zu gemeinsamen Sitzungen zusammen. Eine Art Ministerrat wird aus diesen Sitzungen auch künftig nicht werden. Über Mangel an Koordination wird innerkurial wieder mehr geklagt als zur Zeit Pauls VI. und seines Substituten Benelli.

Viel wichtiger freilich als die halben Retuschen und in ihrer Wirkung im einzelnen schwer zu ermessenden Gewichtsverschiebungen ist der *ekklesiale Grundzug der Reform.* Die Kurie als Führungsinstrument wird *insgesamt* gestärkt. Der römische Verwaltungszentralismus wird – die Entwicklung zeichnet sich schon seit Paul VI. ab – fortgeschrieben zu einem umfassenden *pastoralen Zentralismus.* Fast keine seelsorgliche Frage von einigem Gewicht wird in der kurialen Aktivität noch übersehen. Dabei wird mit Bischöfen – in der Instruktion zu den ad-limina-Besuchen kommt dies besonders prägnant zum Ausdruck – ebenso fürsorglich wie paternalistisch umgegangen. Zwar wird ganz stark der instrumentelle Charakter der Kurie zu Händen des Papstes hervorgehoben. Und kein Wort wird in bezug auf die Kurie so betont gebraucht wie das Wort „diakonal". Von „Pastoralität" ist viel die Rede und vom „affectus collegialis". Aber das Gewicht des Instruments wird institutionell und faktisch so weit angehoben, daß es gegenüber den Bischöfen und den Ortskirchen beinahe auf der gleichen Ebene zu stehen kommt wie der, der es als Instrument handhabt. Und dies ist selbst wieder die Folge einer Primatsauslegung, für die das Petrusamt nicht nur Zeichen, Instrument und sichtbares Zentrum, sondern „Fundament" der Einheit ist. Folglich kommen zwei „ekklesiale" Grundsachverhalte in dieser Kurienreform wenig vor: der Heilige Geist und die Subsidiarität. *David Seeber*

Die traditionalistische Abspaltung

Marcel Lefebvres Bischofsweihen und ihre ersten Folgen

23 Jahre nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es wegen des Konzils und der durch es angestoßenen Selbstkorrekturen der Kirche zu einer Abspaltung von der Kirche gekommen – trotz der Bemühungen des Heiligen Stuhls, der bereits seit längerem geplanten Bischofsweihe durch Alterzbischof Lefebvre ihren schismatischen Charakter zu nehmen, und zwar auf der Grundlage einer die eigentlichen Meinungsunterschiede weithin aussparenden „Einigung". Die Priesterbruderschaft St. Pius X. umfaßt rund 260 Priesteer, 300 Seminaristen in fünf Seminaren. Niederlassungen bestehen in 28 Ländern. Die Anhängerschaft wird auf 50–200 000 Personen geschätzt.

Alterzbischof *Marcel Lefebvre* machte wahr, was er nach dem Scheitern der Einigungsbemühungen zwischen dem Heiligen Stuhl und ihm bzw. der von ihm gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. am 15. Juni auf einer Pressekonferenz und mehrfach in den Tagen danach angekündigt hatte (vgl. HK, Juli 1988, 314f.): Zusammen mit dem brasilianischen Altbischof von Campos, *Antonio de Castro Mayer,* als Mitkonsekrator, weihte er am 30. Juni vier Priester der Priesterbruderschaft zu Bischöfen. Bei den Geweihten handelt es sich um den 48jährigen, vom Anglikanismus konvertierten gebürtigen Engländer *Richard Williamson,* seit 1981 Leiter des Priesterseminares in Ridgefield (USA); den 43jährigen Franzosen *Bernard Tissier de Mallerais,* seit 1984 Generalsekretär der Priesterbruderschaft in deren Mutterhaus in Rickenbach (Schweiz, Kanton Solothurn); den 31jährigen Spanier *Alfonso de Galarreta,* seit 1985 Oberer des Distriktes Südamerika der Priesterbruderschaft mit Sitz in Buenos Aires, sowie den 30jährigen Schweizer *Bernard Fellay,* seit 1982 Ökonom der Priesterbruderschaft, gleichfalls mit Sitz in Rickenbach.

Die Weihen fanden an dem Ort statt, an dem Marcel Lefebvre auch trotz der 1976 durch Paul VI. gegen ihn verhängten Suspendierung „a divinis" Jahr für Jahr nach dem Kirchenrecht unerlaubte, aber nichtsdestoweniger gültige Priesterweihen vornimmt: in einem Zelt am Hang unterhalb des bis heute wichtigsten Priesterseminars der Lefebvrianer in Ecône im Schweizer Kanton Wallis. Auch am Vortag der Bischofsweihen, dem Fest Peter und Paul und traditionellem Datum für Priesterweihen der Bruderschaft, weihte Lefebvre wiederum 16 zur Bruderschaft gehörende bzw. ihr nahestehende Seminaristen zu Priestern. Zu den Bischofsweihen kamen etwa 6000 Besucher aus allen Teilen der Welt, vornehmlich aber aus Frankreich. In ihren wiederholten *demonstrativen Beifallsbekundungen* drückte sich eine klare Unterstützung für die gegen den Willen des Heiligen Stuhls vorgenommenen und damit schismatischen Bischofsweihen aus. Das internationale Medieninteresse für die Weihen war enorm: Stichworte wie „Schisma" und „Exkommunikation" schienen eine über die Bedeutung der Traditionalistenbewegung weit hinausgehende Neugier zu wecken. Rund 25 Kilometer weiter östlich von Ecône ging unterdessen am Morgen des 30. Juni in der Kirche auf Valeria oberhalb von Sitten ein aus Anlaß der Bischofsweihen in Ecône abgehaltenes dreitägiges Gebet („Triduum") zu Ende, zu dem der für Ecône zuständige Ortsordinarius, der Sittener Bischof *Henri Schwery,* eingeladen hatte.

Traditionalisten pochen auf Notstandsrecht

Von dem Zeitpunkt an, an dem ein Verzicht Lefebvres auf die von ihm angekündigten Weihen allenfalls noch theoretisch möglich war, war an der Bischofsweihe eigentlich nur mehr von Interesse, wie der Traditonalistenführer diesen für ihn und seine Anhängerschaft einschneidenden Schritt rechtfertigen und durch was er den fehlenden päpstlichen Auftrag zur Weihe innerhalb der Weiheliturgie ersetzen würde. In seiner Ansprache noch vor Beginn der Weiheliturgie nahm Lefebvre für die Bischofsweihe ein *Notstandsrecht* in Anspruch. Der Schritt sei gerechtfertigt, da er nur so den Seelen der Menschen zur Hilfe kommen könne im Namen des katholischen Glaubens, der in der katholischen Kirche unterzugehen drohe. Die Bischofsweihe sei für die Priesterbruderschaft eine Frage des „Überlebens" – er könne die Seminaristen nicht wie Waisen zurücklassen.

Die Gespräche mit dem Heiligen Stuhl habe er aufgegeben, weil man ihn und die Priesterbruderschaft auf die Wahrheit des Zweiten Vatikanischen Konzils habe verpflichten wollen: „Und dies wollen wir um nichts in der Welt." Für einen späteren Zeitpunkt hielt Lefebvre eine Einigung mit Rom für durchaus denkbar. Auch nach der Bischofsweihe möchte man sich für eine mögliche spätere Einigung mit Rom offen zeigen. Dies signalisierte auch der Generaloberе der Priesterbruderschaft, der Deutsche *Franz Schmidberger,* dem damals zu Besuch in Österreich weilenden Papst (vgl. ds. Heft, S. 379) – unter Vermittlung des Wiener Weihbischofs *Kurt Krenn.*

Gleich im Anschluß an die Ansprache Lefebvres bei der Bischofsweihe solidarisierte sich Altbischof de Castro Mayer in einer eigenen Erklärung mit dessen Zielen und Anliegen. In einem lateinisch abgefaßten und vom Generaloberen der Priesterbruderschaft als dem ersten Assistenten des Konsekrators an Stelle des erforderlichen „päpstlichen Auftrags" verlesenen Text bestätigte man sich dann selbst die Rechtmäßigkeit der Weihen – als eine Erfüllung der Treue gegenüber der „Sancta Romana Ecclesia". Da die gegenwärtigen römischen kirchlichen Verantwortlichen vom *Geist des Modernismus* befallen seien und gegen die „heilige Tradition" handelten, erachte man alle von diesen Personen erlassenen Strafen als *nichtig.*

Das Bemühen des Heiligen Stuhls zu verhindern, was schlußendlich doch nicht verhindert werden konnte, war bis unmittelbar vor die Weihe in Ecône fortgesetzt worden. Im Anschluß an die Mitteilung Lefebvres vom 15. Juni, die Einigungsbemühungen seien gescheitert und er werde die Weihe wie vorgesehen am 30. Juni vornehmen, hatte der Heilige Stuhl zunächst mit der Veröffentlichung einer „Nota informativa" (vgl. Osservatore Romano, 17. 6. 88) reagiert, die eine Zusammenfassung des Einigungsprotokolls vom 5. Mai enthielt sowie den das Scheitern der Gespräche mit Rom markierenden Briefwechsel zwischen dem Papst und Lefebvre. In der verbleibenden Zeit bis zur Bischofsweihe wiederholte Johannes Paul II. mehrfach seine Appelle an Ecône, den Bruch nicht zu vollziehen und die Einheit mit dem Heiligen Stuhl zu bewahren – so auch zwei Tage vor der Bischofsweihe vor den zum Konsistorium in Rom versammelten Kardinälen und am Fest Peter und Paul beim mittäglichen Angelus. Ein Zeichen der Trauer über die schismatische Bischofsweihe war die Absage einer für den 30. Juni aus Anlaß des Marianischen Jahres geplanten Aufführung der „Missa solemnis" von Beethoven im Vatikan.

„Unvollständiger und widersprüchlicher Traditionsbegriff"

So gespannt man in den letzten Monaten auf den 30. Juni als dem „point of no return" der Lefebvrebewegung geblickt hatte, so schnell war diese Weihe am Tag danach jedoch schon in den Hintergrund getreten: Alle Augen richteten sich nun auf Rom und die von den Traditionalisten besonders betroffenen Ortskirchen in Frankreich, der Schweiz und der Bundesrepublik und erst recht auf die Priesterbruderschaft selbst und ihre Anhängerschaft. Der Heilige Stuhl reagierte, wie dies erwartet und durch das kirchenrechtlich geforderte Monitum vom 16. Juni unausweichlich geworden war: In einem Dekret (vgl. Osservatore Romano, 3. 7. 88) bestätigte der Präfekt der Bischofskongregation, Kardinal *Bernardin Gantin,* die Exkommunikation Lefebvres und der vier neugeweihten Bischöfe nach can. 1364 § 1 CIC (Exkommunikation für Apostaten, Häretiker und Schismatiker) und can. 1382 CIC (Verbot einer Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag). Während am Tag der Bischofsweihe in einer Pressemitteilung des Heiligen Stuhls von einer Exkommunikation des Mitkonsekrators de Castro Mayer noch keine Rede war, bestätigte das Dekret Gantins auch dessen Exkommunikation – mit Bezug auf can. 1384 § 1 CIC wegen seiner Teilnahme an der Bischofsweihe sowie seiner öffentlichen Gutheißung der Handlung.

Der formellen Feststellung der Exkommunikation steht das Bemühen Roms gegenüber, möglichst viel Mitglieder und Anhänger der Priesterbruderschaft davon abzuhalten, den Exkommunizierten in die Trennung zu folgen, und ihnen den Verbleib in der Gemeinschaft mit Rom zu erleichtern. Dies ist das zentrale Anliegen des Apostolischen Schreibens „Ecclesia dei" Johannes Pauls II. (vgl. Osservatore Romano, 3. 7. 88). Der Beginn des Schreibens liest sich wie ein Versuch des Papstes, seine Bemühungen um die Einigung mit Ecône gegenüber dem Einwand einer zu großen Nachgiebigkeit zu *rechtfertigen:* Er selbst sei der erste, der die Einheit der Kirche zu wahren habe – so klein auch die Zahl der durch die Abspaltung unmittelbar betroffenen Personen sei. Als Wurzel der Auseinandersetzung mit Lefebvre bezeichnet der Papst den „unvollständigen und widersprüchlichen Traditionsbegriff" dieser Bewegung: *Unvollständig* insofern, als der lebendige Charakter der Tradition nicht beachtet werde; *widersprüchlich,* da er sich gegen das universale Lehramt der Kirche wende, also den Bischof von Rom und das Kollegium der Bischöfe.

Im übrigen liegt die Argumentation des Papstes in „Ecclesia dei" ganz auf der Linie, die er bereits in seinem Brief an Kardinal Ratzinger vom Frühjahr (vgl. HK, Mai 1988, 213 4 f.) angeschlagen hatte: Ein gewisses Verständnis für die traditionalistische Kritik an der nachkonziliaren Entwicklung gibt er zu Protokoll, wenn er zu einer „gewissenhaften Reflexion" über die eigene Treue zur Tradition der Kirche auffordert, durch die „irrige Interpretationen sowie willkürliche und mißbräuchliche Anwendungen" zurückgewiesen werden sollen. Zugleich scheint der Papst die Kirche auf eine bevorstehende Ausweitung der Möglichkeit zur Feier der sogenannten „tridentinischen" Messe vorzubereiten, wenn er darauf hinweist, daß alle Seelsorger und Gläubige sich neu nicht nur der *Legitimität,* sondern auch des *Reichtums* bewußt werden sollten, den die Verschiedenheit der Charismen, der spirituellen und Apostolats-Traditionen für die Kirche bedeuten, ebenso der „Schönheit der Einheit in der Vielfalt". Dazu paßt auch die Forderung des Papstes, im Rahmen einer vertieften Auseinandersetzung mit den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils die *Kontinuität des Konzils mit der Tradition* aufzuzeigen, vor allem in solchen Punkten, „die – vielleicht wegen ihrer Neuigkeit – in Teilen der Kirche noch nicht gut verstanden" würden.

Der Schlüsselsatz des Schreibens lautet: „Gegenüber allen katholischen Gläubigen, die sich an einige frühere liturgische und disziplinarische Formen der lateinischen Tradition gebunden fühlen, möchte ich meinen Willen bekunden, ihnen ihre kirchliche Gemeinschaft zu erleichtern – und zwar mit Hilfe von notwendigen Maßnahmen, die den Respekt vor ihren berechtigten Anliegen garantieren." Im gleichen Schreiben kündigte der Papst die Bildung einer ad-hoc-Kommission an, die die damit zusammenhängenden Fragen klären solle. Für Priester, Ordensleute und Seminaristen soll eine Lösung gesucht werden „im Lichte" des Protokolls vom 5. Mai zwischen Kardinal Ratzinger und Erzbischof Lefebvre, für alle anderen über eine großzügige Anwendung des Indults von 1984, mit dem erstmals wieder der begrenzte Gebrauch des vorkonziliaren Ritus der Messe ermöglicht wurde (vgl. HK, November 1984, 496). Inzwischen wurde die Kommission eingesetzt und die Mitglieder ernannt: Die Kommission besteht aus Mitarbeitern verschiedener betroffener römi-

scher Kongregationen. Ihr Präsident ist der bisherige Präfekt der Gottesdienst- und der Sakramentenkongregation, der deutsche Kurienkardinal *Augustin Mayer.* Sekretär der Kommission wurde der Offizial der Gottesdienstkongregation, der Luxemburger *Camille Perl.* Perl war bereits Mitarbeiter des mit der Visitation der Priesterbruderschaft beauftragten kanadischen Kurienkardinals *Edouard Gagnon* gewesen.

Kardinal Lustiger feierte Messe im vorkonziliaren Ritus

Mit diesem Papstschreiben und der Einsetzung der Kommission ist die weitere Entwicklung – soweit sie von Rom aus beeinflußbar ist – vorgezeichnet: Der Papst scheint der Ansicht zu sein, mit Entgegenkommen im liturgischen Bereich und etwas Verständnis gegenüber der Kritik von Traditionalisten an der nachkonziliaren Kirche könne er Anhänger Lefebvres an Rom binden. Vermutlich wird es zur Gründung einer kirchlich anerkannten traditionalistischen Gemeinschaft kommen, wie es das Protokoll vom 5. Mai bereits für die Priesterbruderschaft selbst vorsah. Wie groß die Zahl der Lefebvreanhänger sein wird, die über die Beheimatung in einer solchen Gemeinschaft den Bruch mit Rom vermeiden wollen, ist noch nicht erkennbar. Sechs Priester und neun Seminaristen der Priesterbruderschaft aus Frankreich, der Bundesrepublik und Österreich kündigten Lefebvre bereits die Gefolgschaft auf. In einer Erklärung vom 2. 7. 88 drückte diese Gruppe ihr Bedauern über die erfolgten Bischofsweihen aus. Die Bedingungen für eine Einigung mit Rom, wie sie das Protokoll vom 5. Mai enthält, nennen sie „großzügig". In Frankreich bildete sich unter dem Namen „Fidelité et Résistance" gleichfalls eine Gruppe von ehemaligen Lefebvregefolgsleuten.

Auch wenn dies nur wenige Gläubige betrifft, so hat es doch den Anschein, als könnte sich innerhalb der katholischen Kirche ein anerkannter, gewissermaßen „altkatholischer" Ritus auf Dauer etablieren. Ein kräftiges Zeichen in diese Richtung setzte bereits der Pariser Erzbischof, Kardinal *Jean-Marie Lustiger:* Als Reaktion auf die Bischofsweihen in Ecône kündigte er nicht nur an, daß ab sofort in zwei weiteren Pfarrkirchen der Erzdiözese (damit sind es insgesamt drei) Messen im tridentinischen Ritus abgehalten würden. Gleich am Sonntag nach der Bischofsweihe in Ecône feierte er selbst eine Messe im vorkonziliaren Ritus – für ihn war dies nicht einmal das erste Mal, während seine Bischofskirche Notre Dame de Paris diesen Ritus seit dem 30. November 1969 nicht mehr gesehen hatte. Im übrigen aber auch bei Lustiger dieselbe Doppelstrategie wie beim Papst: Dem Entgegenkommen in Sachen Liturgie entspricht die Markierung der Grenzen in rechtlicher Hinsicht – den Priestern, die am 15. August an einer Messe teilnehmen, die von einem der neugeweihten Bischöfe in St. Nicolas du Chardonnet in Paris, der seit 1977 von Lefebvre-Anhängern besetzt gehaltenen Pfarrkirche und Pariser Traditionalistenzentrum gehalten werden soll, kündigte Lustiger in seinem formellen Monitum bereits die Exkommunikation an.

Die Diskussion über die theologische Legitimität und die kirchlich-pastorale Opportunität eines solchen „modus vivendi" mit den Traditionalisten auf der Basis des Protokolls vom 5. Mai wird also weitergehen. Ohne die unzweideutige Bejahung des Zweiten Vatikanischen Konzils als ganzem und ohne eine überzeugende Aufarbeitung der tiefgreifenden Gegensätze im Verständnis des Dogmas, der Tradition, des Ökumenismus und bezüglich der Selbstkorrekturen, die sich die Kirche im Konzil in der Frage der Religionsfreiheit auferlegt hat, werden alle noch so gutgemeinten Bemühungen um kirchliche Einheit vom Makel behaftet sein, einen zu hohen Preis für diese Einheit bezahlt zu haben. *Klaus Nientiedt*

„Die Leidenschaft für die Einheit der Kirche muß bestimmend sein"

Ein Gespräch mit ÖRK-Generalsekretär Emilio Castro

Der Ökumenische Rat der Kirchen feiert in diesem Jahr sein vierzigjähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß sprachen wir mit dem seit 1984 amtierenden vierten Generalsekretär des ÖRK, dem aus Uruguay stammenden Methodisten Emilio Castro über das gegenwärtige Profil des Rates, über Perspektiven für seine künftige Arbeit und über das Verhältnis zwischen dem ÖRK und der katholischen Kirche. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Dr. Castro, der Ökumenische Rat der Kirchen, der in diesem Sommer den 40. Jahrestag seiner ersten, konstituierenden Vollversammlung feiern kann, ist zweifellos auch heute noch der wichtigste Kristallisationspunkt der ökumenischen Bewegung; seine Mitgliedskirchen decken das ganze Spektrum der nichtkatholischen Christenheit ab. Entspricht aber das qualitative diesem quantitativem Gewicht des ÖRK? Inwieweit gehen vom Rat heute die entscheidenden Impulse und Weichenstellungen für die ökumenische Bewegung aus?

Castro: Das ist eigentlich keine Frage an mich bzw. an den Ökumenischen Rat. Diese Frage müßten zuallererst

die Kirchen beantworten. Es geht ja darum, daß sie vom Ökumenischen Rat Anstöße, Fragen, Hilfen bei der Suche nach der Einheit der Kirche und im Ringen um Treue zur Verheißung Gottes bekommen. Vom ÖRK aus gesehen möchte ich Ihnen eine positive Antwort geben: Wir bringen Kirchen aus allen Weltgegenden mit sehr unterschiedlichem kulturellem Hintergrund und aus verschiedenen Traditionssträngen zusammen. Durch ihre Mitgliedschaft im ÖRK haben sie die Möglichkeit zu einem nicht nur lehrmäßigen, sondern zu einem existentiellen Dialog. Die Kirchen werden zur praktischen Zusammenarbeit ebenso herausgefordert wie zur theologischen Auseinandersetzung.

HK: Und wie sieht das in der konkreten Arbeit des Rates gegenwärtig aus? Gelingt es wirklich, die verschiedenen Kirchen mit ihren jeweiligen Eigenheiten und Anliegen miteinander in ein produktives Gespräch zu bringen?

Castro: Dazu möchte ich Ihnen ein Beispiel nennen: Letzte Woche fand in Prag eine Begegnung zwischen Theologen aus Mitgliedskirchen in Lateinamerika und aus Mitgliedskirchen in Osteuropa statt, bei der wir über unseren christlichen Gehorsam heute diskutierten. Es war bei diesem Treffen nicht leicht, zu einer Verständigung zu kommen. Aber es ergab sich ein lebendiger Austausch zwischen Christen, die sich mit großem Enthusiasmus für den Befreiungsprozeß in Lateinamerika engagieren, und Christen aus sozialistischen Ländern. Beide Seiten haben von den Erfahrungen der jeweils anderen lernen können. Dieses Beispiel kann Ihnen unsere Methodologie verdeutlichen: Wir versuchen, die Kirchen im Dialog zu halten mit dem konkreten Ziel, die Einheit der Kirche zu erreichen und gleichzeitig im Dienst des Evangeliums an der Welt.

HK: Vor noch nicht allzulanger Zeit standen die Zeichen zwischen dem ÖRK und etlichen seiner Mitgliedskirchen auf Sturm. Die Auseinandersetzungen um das Antirassismusprogramm, die gerade auch in der Bundesrepublik hohe Wellen schlugen, waren dafür das deutlichste Indiz. In den letzten Jahren hat sich die Lage entspannt, ist aus den Kirchen weniger Kritik am Kurs des Rates zu hören. Wie erklären Sie sich diesen Umschwung?

Castro: Zunächst einmal: Weder gab es vor zehn Jahren nur Spannungen und Konflikte zwischen dem Rat und seinen Mitgliedskirchen noch herrscht heute reine Harmonie. Eine völlig konfliktfreie Harmonie kann es auch gar nicht geben. Die Veränderung, die Sie ansprechen, hat mit Lernprozessen in den Kirchen zu tun. Damals mußte man noch über die Bekämpfung des Rassismus diskutieren. Es war vielen Leuten noch nicht klar, wie schlimm die Situation war. Es brauchte Informationen und Zeugnisse, es brauchte Leute, die aus Deutschland, Frankreich, Großbritannien nach Südafrika fahren, um die Verhältnisse in Augenschein zu nehmen. Heute sagt die ganze Welt nein zur Apartheid. Damals war es nicht nur, aber ganz besonders der Ökumenische Rat. Die Polemik früherer Jahre bezüglich der Bekämpfung des Rassismus ist verstummt, weil die Überzeugung des Ökumenischen Rates inzwischen Eigentum der Kirchen geworden ist.

HK: Ein weiterer kritischer Punkt war die Haltung des Rates zum System und zur Politik der sozialistischen Länder bzw. die auffällige Diskrepanz zwischen emphatischen Anklagen gegen Rassismus und Kapitalismus und sehr diplomatisch gewundenen Stellungnahmen zu Menschenrechtsfragen in sozialistischen Ländern. Wie sieht es heute damit aus?

Castro: Der Ökumenische Rat pflegt seit dreißig Jahren eine bestimmte Haltung der Freundschaft gegenüber den Kirchen in den sozialistischen Ländern. Das hat uns – Sie erwähnten es gerade – sehr viel Kritik eingebracht. Man hat uns vorgehalten, uns vor klaren Stellungnahmen zu drücken. Und was erleben wir jetzt: Alle westlichen Kirchen schicken ihre Vertreter nach Moskau, um auf Einladung der Russischen Orthodoxen Kirche das Millennium zu feiern. Auch hier hat der Ökumenische Rat in vieler Hinsicht eine Vorreiterrolle gespielt, ist unsere Haltung von mehr und mehr Kirchen übernommen worden. Die Kirchen haben einen Schritt nach vorne getan.

„Wenn wir zu konkreten Fragen kommen, gibt es Streit"

HK: Inzwischen wird dem Rat von manchen engagierten Ökumenikern vorgehalten, er habe sich zu sehr unter die Fuchtel der Mitgliedskirchen begeben, fordere sie nicht mehr wirklich heraus und sei auf dem besten Weg, sein sperriges, aber anregendes Profil als ökumenische Avantgarde zu verspielen ...

Castro: Darauf kann ich nur antworten, daß es auch heute an Reibungsflächen nicht fehlt. Es wird schon noch Polemik geben. So verlangen wir z. B. jetzt von den Kirchen, sie sollten Frauen und Jugendliche stärker an ihrem Leben, an ihren Vollzügen und Entscheidungen beteiligen. Damit sind prinzipiell alle einverstanden. Aber wenn wir zu konkreten Fragen kommen, gibt es Streit. Oder nehmen Sie den Prozeß für Frieden und Gerechtigkeit: Wenn der Ökumenische Rat das, was er in Vancouver eher vorsichtig über die Atomwaffen gesagt hat, morgen deutlicher ausspricht, wird er sich ebenfalls Streit einhandeln. Noch schwieriger als in den sozialethischen ist es bei individualethischen Fragen, sei es Abtreibung oder Homosexualität. Entsprechend groß sind hier auch die Spannungen zwischen den Kirchen und damit innerhalb des ÖRK.

HK: Der von Ihnen erwähnte konziliare Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung hat derzeit für Programm und Profil des Ökumenischen Rates erhebliches Gewicht. Aber es zeigt sich, daß auch an diesem zentralen Punkt die Mitgliedskirchen des Rates in sehr unterschiedlichem Maße mitziehen. Das Engagement für den konziliaren Prozeß ist in Teilen der europäischen Kirchen ausgeprägt, während sich viele Kirchen in der Dritten Welt mit der Teilnahme an dem Prozeß ziemlich schwertun. Inwieweit ist das JPIC-Programm wirk-

lich dazu geeignet und in der Lage, der Arbeit des ÖRK neue Impulse zu geben?

Castro: Es stimmt, daß dieser Prozeß in den Kirchen der westlichen Welt und der sozialistischen Länder ein stärkeres Echo findet als in der Dritten Welt. Während in früheren Jahren die Kritiker des Rates vor allem im westlichen Europa zu finden waren, kommen die Vorbehalte jetzt eher aus Kirchen der Dritten Welt. Unsere Freunde dort haben den Verdacht, daß wir über Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu viele und zu große Worte machen und uns zu wenig um die konkreten Fragen der Menschenrechte in Chile oder der Apartheid in Südafrika kümmern, die ihnen auf den Nägeln brennen.

HK: Worauf käme es denn für den ÖRK im konziliaren Prozeß besonders an? Ist das Ganze für die Kirchen wie für den Rat nicht eine Überforderung?

Castro: Entscheidend ist die Einsicht, daß in der Gegenwart wie in der Zukunft diese drei Dimensionen, nämlich der verantwortliche Umgang mit der Schöpfung, die Gerechtigkeit zwischen den Völkern und der Frieden zusammengehören. Alle diejenigen, die durch eines dieser Fenster auf die Menschheitsprobleme schauen, müssen auch den anderen Dimensionen Rechnung tragen. In Europa kommen die Kirchen im nächsten Jahr in Basel zusammen unter dem Leitthema „Frieden in Gerechtigkeit", d. h. für sie sind diese beiden Begriffe fundamental. Aber das heißt nicht, daß man dabei die Frage der Bewahrung der Schöpfung ausklammern kann. Im übrigen wächst in den Kirchen der Dritten Welt das Verständnis für den konziliaren Prozeß und öffnen sie sich dem Grundanliegen von ihren Voraussetzungen her. Für sie ist wichtig, daß es nicht bei einem Studienprozeß bleibt, an dessen Ende eine Erklärung steht, sondern daß es zu konkreten Bundesschlüssen für Gerechtigkeit hier oder dort kommt. Daß wir es mit dem Prozeß ehrlich meinen, muß sich in der Solidarität mit der konkreten Situation zeigen.

„Die gefährliche Situation der Welt zwingt die Christen zur Einheit"

HK: Der konziliare Prozeß verweist auf ein Grundproblem, das dem ÖRK schon geraume Zeit zu schaffen macht: ich meine die in den Kirchen und zwischen den Kirchen vielfach strittige Frage, wie und mit welcher Begründung aus dem christlichen Glauben heraus zu den großen gesellschaftlichen Gegenwartsproblemen Stellungnahmen möglich sind. Für viele Erklärungen des ÖRK ist ja charakteristisch, daß sie aus der Botschaft des Evangeliums sehr konkrete politische Folgerungen ableiten, daß sie weniger analysieren als anklagen. Immer wieder wurde in den vergangenen Jahren gefordert, der ÖRK müsse viel stärker über seine sozialethischen Prinzipien Rechenschaft geben. Ist man auf diesem Weg ein Stück weitergekommen?

Castro: Es gibt zweifellos das Problem, das Sie ansprechen. In der Geschichte des Ökumenischen Rates lassen sich sehr deutlich zwei sozialethische Schulen unterscheiden. Es gibt die Konzeption der verantwortlichen Gesellschaft, wonach Gewalt und Sünde als die durchgehenden Wirklichkeiten dieser Welt anerkannt werden und ihnen mit rationalen, realistischen Perspektiven entgegengetreten werden muß. Daneben steht die prophetische Konzeption, die vom Reich Gottes und seiner anfanghaften Verwirklichung in der Geschichte her denkt. Wir brauchen auch heute beide Richtungen, wobei ich die Aufgabe und die Herausforderung für den ÖRK gerade darin sehe, sie miteinander ins Gespräch zu bringen und zu fragen, was sie zur Bewältigung der Gegenwartsprobleme beitragen können. Wichtig ist natürlich auch das Gespräch mit der Sozialethik der katholischen Kirche, die ja teilweise das Naturrecht ins Spiel bringt. Auch damit müssen wir uns auseinandersetzen.

HK: Kommt es im ÖRK denn wirklich zu einem produktiven Gespräch zwischen den verschiedenen theologischen Ansätzen? Auf der letzten Vollversammlung 1983 in Vancouver z. B. war man mit der Verabschiedung der verschiedenen Berichte so sehr unter Zeitdruck, daß eine ernsthafte Diskussion kaum möglich war ...

Castro: Die großen Zusammenkünfte des Rates bieten durchaus auch positives Anschauungsmaterial. Sie zeigen nämlich, wieviel wir dem gemeinsamen Gebet, der Erfahrung der Gemeinsamkeit im Glaubensbekenntnis und Gottesdienst verdanken. Wenn der Ökumenische Rat eine große Tagung zu konkreten Problemen veranstaltet, gibt es nicht a priori eine Lösung, es stehen verschiedene Hypothesen und Vorschläge zur Diskussion. Entscheidend ist, daß wir dann gemeinsam die Probleme angehen und unvoreingenommen nach Antworten suchen. Im übrigen ist das ja bei etlichen Weltproblemen leichter möglich als vor einigen Jahren. Nehmen Sie nur den großen Konsens zwischen den Kirchen bezüglich der Nuklearwaffen. Die gefährliche Situation der Welt zwingt die Christen in vieler Hinsicht zur Einheit.

HK: In einem Bericht von Vancouver hieß es, die sichtbare Einheit der Kirche und die dynamische Mission der Kirche bildeten zusammen den Kern der ständigen Aufgaben des Ökumenischen Rates. Für die „dynamische Mission" steht im Augenblick vor allem der konziliare Prozeß, für die „sichtbare Einheit" besonders die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die in den letzten Jahren vor allem durch die Lima-Erklärungen von sich reden gemacht hat. Durch die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt hat das Bemühen um die Einheit der Kirchen im ÖRK zweifellos einen größeren Stellenwert bekommen. Sind damit die Gewichte in der Arbeit des Rates wieder im Lot?

Castro: Es wäre eine verkürzte Darstellung der Geschichte des Ökumenischen Rates, wenn man behaupten würde, Faith and Order hätte eine Zeitlang praktisch keine Rolle gespielt. Die Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt sind doch gerade die Frucht der Arbeit jener Jahre der vermeintlichen „Politisierung" des ÖRK. In der

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wurde intensiv gearbeitet, und jetzt liegen den Kirchen die Ergebnisse vor. Es war für uns eine angenehme Überraschung, daß die Kirchen der ganzen Welt sich so aufmerksam für die Lima-Erklärungen engagiert haben. Wir sind froh darüber, daß damit die Frage nach der konkreten Einheit der Kirche neu lebendig geworden ist. Nach der nächsten Vollversammlung wird die nächste große Veranstaltung des Rates eine Konferenz über die Frage sein, welche Einheit wir suchen und welche Modelle wir dafür haben. Es ist inzwischen so viel vorbereitende Arbeit geleistet worden, daß wir uns dieser Frage jetzt intensiv stellen müssen.

„Lima bietet uns die Möglichkeit, aus Verengungen herauszukommen"

HK: Bei vielen Antworten von Kirchen auf Lima hat sich aber auch gezeigt, wie sehr diese auf ihrer jeweiligen Identität beharren und daß im Zug der ökumenischen Öffnung neue Widerstände und Reserven entstehen. Was bedeutet das für den Fortgang des Lima-Prozesses und damit für die weitere Arbeit des ÖRK?

Castro: Zunächst einmal: wir dürfen die Beschäftigung mit Lima nicht isoliert betrachten. Die lehrmäßigen Fragen, um die es in den Konvergenzerklärungen geht, müssen zusammengesehen werden mit dem konziliaren Prozeß. Der konziliare Prozeß soll die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung befruchten und ebenso sollen von dort Anregungen für den konziliaren Prozeß ausgehen. Der Dialog für die Einheit der Kirche wird dadurch lebendiger, leidenschaftlicher, steht mehr im Kontext der ganzen Situation der Menschheit. Es stimmt allerdings, was Sie zu Lima sagten: Wir hofften, dieses Dokument, das von Theologen aus den verschiedenen Kirchen erarbeitet wurde, könnte dazu führen, daß Kirchen sich darin wiedererkennen und gleichzeitig auf die anderen Kirchen zugehen, die die Erklärungen akzeptieren. Aber was ist passiert: Die meisten Kirchen haben gesagt, Lima ist ein schönes Dokument, aber es ist nicht methodistisch genug, nicht orthodox genug, nicht reformiert genug usw. Protestanten haben jahrhundertelang gegen die katholische Konzeption der Einheit der Kirche protestiert, nämlich gegen die Einheit als Rückkehr in die katholische Kirche. Aber es zeigt sich jetzt, daß sie vielfach ebenso auf ihrem Standpunkt beharren.

HK: Und wie kann es in dieser Situation weitergehen? Wie lassen sich die alten und neuen Identitätsängste überwinden und die Identitätsbedürfnisse der Kirchen ökumenisch produktiv gestalten?

Castro: Unsere Konfessionszentriertheit ist jetzt bloßgelegt. Gleichzeitig bietet uns Lima aber die Möglichkeit, aus Verengungen herauszufinden. So zeigen die Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen ja auch, daß Kirchen der gleichen Tradition sehr unterschiedlich reagiert haben, daß etwa die Stellungnahme einer lutherischen Kirche der einer orthodoxen Kirche näher steht als der einer anderen lutherischen Kirche. Damit ergeben sich neue Möglichkeiten für das Gespräch zwischen Kirchen unterschiedlicher Tradition, die vom gleichen Kontext herausgefordert sind.

HK: In die Lima-Erklärungen ist sehr viel orthodoxe Theologie eingegangen und auch darüber hinaus ist das Gewicht der orthodoxen Kirchen im ÖRK in den letzten Jahren theologisch und institutionell stärker geworden. Gleichzeitig gibt es aber aus dem orthodoxen Verständnis von Kirche und Tradition heraus immer noch erhebliche Probleme bei der Mitarbeit dieser Kirchen im ÖRK. Wie wird der Rat damit fertig, und welche Perspektiven ergeben sich für das Verhältnis zu den orthodoxen Mitgliedskirchen?

Castro: Man muß immer berücksichtigen, daß die orthodoxen Kirchen in ihrer Ekklesiologie nicht so juristisch denken wie wir im Westen. Ihnen geht es vor allem um die Tradition, nicht so sehr um kirchlich-institutionelle Selbstbehauptung. Sie wollen sicher sein, daß die anderen Kirchen ihr Verständnis der Tradition teilen und reagieren sehr empfindlich auf Entwicklungen und Forderungen, die sie als Abweichung von dieser Tradition betrachten. Es braucht deshalb vor allem ein wachsendes gegenseitiges Vertrauen zwischen den orthodoxen Kirchen und den anderen Kirchen im ÖRK, um so zu entdekken, daß wir vielleicht doch nicht so sehr getrennt sind, wie wir meinen. Es gibt ja schon eine gegensetige Anerkennung der Taufe. Das ist schon sehr viel. Jetzt haben wir eine gemeinsame Liturgie, die Lima-Liturgie, die die Orthodoxen ohne Schwierigkeiten annehmen. Allerdings bleiben die Schwierigkeiten mit der Anerkennung der Ämter, sowohl im Blick auf die Orthodoxen wie auf die Katholiken. Aber es hat sich im Verhältnis zu den Orthodoxen auch atmosphärisch vieles verändert. In Moskau konnte ich jetzt beim Festgottesdienst im Danilow-Kloster eine kleine Ansprache halten. Das war neu, ich würde fast sagen revolutionär.

HK: Die katholische Kirche ist nicht Mitglied im Ökumenischen Rat, arbeitet aber in vielen Bereichen mit ihm zusammen. Die Hoffnung des ÖRK, Rom würde zusammen mit dem Rat zur „Konvokation" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einladen, hat sich allerdings nicht erfüllt. Zeigt nicht gerade diese römische Absage, daß im Verhältnis zwischen ÖRK und katholischer Kirche ein Stand erreicht ist, über den nicht hinauszukommen ist?

Castro: Man sollte die Frage der katholischen Mitarbeit am konziliaren Prozeß und die grundsätzliche Frage nach den Bemühungen Roms zum ÖRK nicht in einen Topf werfen. Daß die katholische Kirche nicht zur Konvokation von 1990 einlädt, hat mit ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis und mit dem Problem der Autorität in der Kirche zu tun. Es geht dabei um die Frage, wer für die universelle Kirche sprechen kann, ob Autorität an ein ökumenisches ad-hoc-Gremium delegiert werden kann. Deshalb gab es von katholischer Seite von Anfang an

Schwierigkeiten mit der Verwendung des Begriffs Konzil in diesem Zusammenhang. Aber die katholische Kirche ist an der Sache selber interessiert, hat den Ökumenischen Rat dazu ermuntert weiterzumachen und ist bereit, sich zu beteiligen. Im vorbereitenden Ausschuß ist die katholische Kirche offiziell vertreten. Die Erklärung, die bei der Konvokation von 1990 verabschiedet werden soll, wird eine Erklärung in der Verantwortung nur des ÖRK sein; aber die katholische Kirche wird diese Erklärung ernst nehmen und ihre Meinung dazu äußern, weil sie am Prozeß beteiligt ist.

„Wir müssen uns überlegen, wie ein neuer Rat aussehen könnte"

HK: Und wo liegen dann aus der Sicht des Ökumenischen Rats die Probleme, die grundsätzlich einer verbindlicheren Mitarbeit der katholischen Kirche im Rat entgegenstehen?

Castro: Ich meine, daß die mögliche Zugehörigkeit der katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat nichts mit grundlegenden ekklesiologischen Fragen zu tun hat. Schon 1968 in Uppsala hat Pater Tucci öffentlich gesagt, daß es keine theologischen Hindernisse für eine Mitgliedschaft Roms gibt. Die Schwierigkeiten liegen vielmehr auf dem pastoralen, praktischen und organisatorischen Sektor, auch wenn natürlich auch theologische Fragen zwischen katholischer Kirche und ÖRK zu klären sind. Im letzten Dezember war der Ökumenische Patriarch Dimitrios bei uns und hat uns in seiner Ansprache mit dem Satz überrascht: Er komme aus Rom und er bete hier dafür, daß die katholische Kirche bald in die Familie des Ökumenischen Rates eintrete, zu der sie gehöre. Dieser Vorstoß des Ökumenischen Partriarchen war für mich Anlaß, mit unseren Freunden in Rom in Verbindung zu treten und auf diese Einladung zu verweisen.

HK: Gibt es schon eine römische Reaktion auf Ihren Vorstoß bzw. haben Sie Signale, welche Richtung man katholischerseits in Zukunft in bezug auf den ÖRK einschlagen möchte?

Castro: Aus Rom habe ich kein Nein gehört. Vielmehr ist man dazu bereit, mit uns neu über die grundlegenden Schwierigkeiten zu sprechen, die im Verhältnis von katholischer Kirche und Ökumenischen Rat bestehen, allerdings ohne Eile. Die Arbeit des Gemeinsamen Ausschusses gilt ja auch diesen Grundsatzfragen. Ich bin im Blick auf die weitere Entwicklung durchaus optimistisch.

HK: Sie haben vor kurzem den Begriff eines neuen „Ökumenischen Rates der Kirchen" ins Spiel gebracht, dem dann auch die katholische Kirche angehören könnte. Was soll man sich unter einer solchen neuen ökumenischen Organisation genauerhin vorstellen?

Castro: Die Zukunft des ÖRK kann jedenfalls nicht so aussehen, daß wir die katholische Kirche, aber auch andere Kirchen, die ihm nicht angehören, zur Mitgliedschaft im bestehenden Rat auffordern, ohne zu überlegen, wie ein neuer „Rat" aussehen könnte. Über diese neue Wirklichkeit müssen wir gemeinsam nachdenken, und der katholischen Kirche als der größten Kirche kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Deshalb müßte man im Blick auf ihre Mitgliedschaft intensiv über die Struktur des Ökumenischen Rates nachdenken. Es würden sich auch kritische Fragen zu unserem Arbeitsstil stellen. Für uns ist ja die Verbindung mit Aktionsgruppen, mit Basisgemeinden sehr wichtig, Mitglieder des Rates sind aber die Kirchen. Wir arbeiten also mit verschiedenen Ebenen der Kirchen zusammen. Darüber müssen wir mit Rom und anderen Kirchen diskutieren. Alle diese Probleme müssen auf den Tisch. Entscheidend ist, daß wir ganz offen sind. Wenn wir gemeinsam zu der Überzeugung kommen, wir sollten in einer konziliaren, sichtbaren Gemeinschaft zusammensein, dann würden alle anderen Probleme eine Lösung finden.

HK: Nicht nur die katholische Kirche pflegt vor allem die bilateralen ökumenischen Dialoge und Kontakte, auch andere Kirchen, seien es Lutheraner, Anglikaner oder Orthodoxe sind neben ihrer Mitarbeit im ÖRK in bilaterales Gespräch oder Verhandlungen engagiert. Was bedeutet diese wichtige Dimension von Ökumene für den Ökumenischen Rat?

Castro: Die ÖRK ist dazu da, die Kirchen zum Ziel der sichtbaren Einheit aufzurufen und begrüßt deshalb jeden Schritt, den Kirchen auf diesem Weg zurücklegen. Allerdings ist die Situation für die einzelnen Kirchen je nach ihrem Selbstverständnis unterschiedlich. Für die katholische Kirche als Universalkirche kann es keine örtlichen oder regionalen Vereinbarungen über Kirchengemeinschaft geben ohne die Zustimmung durch Rom. Daraus ergeben sich große Schwierigkeiten für die Entwicklung der ökumenischen Zusammenarbeit vor Ort; aber man muß auch die Chancen sehen: Ein möglicher zukünftiger Durchbruch im Verhältnis der Anglikaner, der Lutheraner oder der Methodisten mit der katholischen Kirche würde sich weltweit auswirken.

„Wir brauchen eine neue Leithypothese für unsere Arbeit"

HK: Aber in dem Maß, in dem sich die Gemeinschaft zwischen einzelnen Kirchen und Kirchenfamilien vertieft, muß doch fast zwangsläufig die Bedeutung des Ökumenischen Rates für die ökumenische Bewegung abnehmen ...

Castro: Die Aufgabe des Rates ist die eines Katalysators; er ist dazu da, um den Kirchen Hilfestellungen zu leisten, die ja die wahren Triebfedern der ökumenischen Bewegung sind. Im übrigen wird auch in Zukunft neben der universalen die lokale, regionale Dimension von Ökumene von Bedeutung sein. Auch in der katholischen Kirche gibt es ein wachsendes regionales Bewußtsein der Kirche in einem Land, in einem Kulturraum usw. Es kann

also in der Ökumene dadurch zu Spannungen kommen, daß eine zentrale Stelle etwas entscheidet, was nicht automatisch von den örtlichen Kirchen angenommen wird, oder die örtlichen Kirchen mit anderen örtlichen Kirchen etwas entscheiden können, was nicht sofort den Beifall der Gesamtkirche findet.

HK: Bei seiner Vollversammlung 1975 in Nairobi hat der ÖRK die angestrebte eine Kirche als „konziliare Gemeinschaft von Gemeinden" umschreiben, „die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind". In Vancouver lag das Schwergewicht auf einzelnen Schritten zur Einheit, vor allem im Zusammenhang mit Lima und mit dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Wie könnte eine neue Einheitsvorstellung des ÖRK aussehen und braucht der Rat als Anstoß für seine weitere Tätigkeit nicht notwendig eine solche Leitvorstellung?

Castro: Wir brauchen so etwas wie eine neue ökumenische Utopie oder bescheidener formuliert, eine neue Leithypothese für unsere Arbeit. Wir brauchen sie schon deshalb, weil es von verschiedenen Seiten Befürchtungen und Besorgnisse gibt. So haben etwa viele Evangelikale die Angst, wir wollten letztlich eine große Kirche schaffen und damit alle Protestanten nach Rom mitnehmen. Unsere Antwort darauf lautet: Ihr könnte ein Korrektiv gegen solche Versuchungen sein, also arbeitet im Rat mit. In der Geschichte des Ökumenischen Rates finden sich zwei Einheitsvorstellungen: Die eine, sie stammt aus der Vollversammlung von New Delhi, ist an der Einheit der Christen am Ort ausgerichtet, die andere, die der Vollversammlung von Nairobi, meint eine Gemeinschaft, in der die Kirchen sich dazu verpflichten, die anderen Kirchen als solche anzuerkennen und eine Praxis der gegenseitigen Korrektur und Inspiration zu entwickeln.

HK: Lassen sich die Akzentuierung der Einheit am Ort einerseits und der universalen kirchlichen Gemeinschaft andererseits überhaupt spannungsfrei zusammenbringen?

Castro: Unsere orthodoxen Freunde können beides verhältnismäßig leicht zusammenbringen, weil sie glauben, daß eine örtliche Kirche unter einem Bischof oder einem Patriarchen ganz Kirche ist. Auf dieser Grundlage kann man die Frage nach einer konziliaren Struktur auf Weltebene und nach einer übergeordneten Autorität angehen. Es gibt also durchaus die Möglichkeit, mit den beiden Modellen zusammen Fortschritte zu erzielen. Natürlich schafft diese Konzeption Probleme für unsere Freunde in Rom, deshalb müssen wir weiter darüber reden und Vertrauen schaffen. Ich bin allerdings dadurch sehr ermutigt, daß Rom beim konziliaren Prozeß zur katholischen Partizipation auf der nationalen Ebene und regionalen Ebene ja gesagt hat. Dazu kommt, daß auch in nationalen Kirchenräten die katholische Kirche mehr und mehr Vollmitglied ist und wie die anderen Kirchen mitarbeitet. Wir sind also dabei, örtliche Wirklichkeiten zu schaffen, die zukünftige Konsequenzen für unser theologisches Nachdenken und für unsere Phantasie haben sollten.

HK: Der ÖRK wird auf seiner Zentralausschußtagung in zwei Wochen sein vierzigjähriges Bestehen feiern. Neben der Rückschau wird bei dieser Gelegenheit sicher auch darüber zu sprechen sein, inwieweit der Rat in seiner gegenwärtigen Struktur und Arbeitsweise weitermachen kann. Sehen Sie die Notwendigkeit, daß in absehbarer Zeit konkrete Veränderungen in Struktur und Arbeitsweise des Ökumenischen Rates vorgenommen werden?

Castro: In Hannover werden wir die Diskussion über diese Frage aufnehmen. Dabei kann es aber noch nicht um konkrete Vorschläge gehen. Wir werden in Hannover unsere 40 Jahre feiern. Dabei müssen wir unsere Vergangenheit mit Dankbarkeit, aber auch kritisch prüfen, die gegenwärtigen Herausforderungen klar in den Blick nehmen. Um nur einen wichtigen Punkt herauszugreifen: Als der Ökumenische Rat gegründet wurde, lebte die Mehrheit der Christen in den Ländern Europas und in den Vereinigten Staaten, heute lebt die Mehrheit in den Ländern der Dritten Welt. Unsere Organisation hat diese regionale Verschiebung bisher nicht ausreichend mitvollzogen.

„Einen ruhigen Ökumenischen Rat kann es nicht geben"

HK: Aber das ist sicher nicht die einzige Herausforderung, die möglicherweise strukturelle Veränderungen im Ökumenischen Rat erforderlich macht ...

Castro: Ein weiteres Problem sind die vielen neuen Kirchen, die entstehen: Es gibt zahlreiche neue protestantische Kirchen, es gibt die pfingstlerische Bewegung, die unabhängigen Kirchen in Afrika usw. Solche Kirchen haben Probleme mit unserem Arbeitsstil, mit unseren Papieren und Erklärungen. Auch hier brauchen unsere Strukturen eine neue Flexibilität, um in Verbindung mit diesen neuen geistlichen Strömungen zu bleiben. Die Frage ist, wie wir das schaffen können, ohne die anderen Kirchen mit ihren traditionellen Formen vor den Kopf zu stoßen. Offene Fragen ergeben sich auch für die Themen, mit denen sich der Ökumenische Rat beschäftigen soll: Vielleicht müßte neben die Themenfelder des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stärker die Beschäftigung mit neuen wissenschaftlichen Entwicklungen treten, etwa in der Gentechnologie. Auch hier geht es wieder darum, wie die erforderlichen Strukturen aussehen sollen.

HK: Besteht angesichts so vieler neuer Aufgabenfelder und Probleme nicht die Gefahr, daß sich der Ökumenische Rat noch mehr verzettelt, als er es bisher schon tut und dadurch letztlich an Bedeutung verliert?

Castro: Dieser Gefahr können wir begegnen, indem wir uns darüber klar sind, was wir eigentlich wollen. Bestimmend muß die Leidenschaft für die Einheit der Kirche und für eine missionarische Gegenwart der Kirche inmitten der Probleme unserer Welt sein. Einen ruhigen Ökumenischen Rat kann es nicht geben, das wäre ein Widerspruch in sich.

„Seid Hirten der Erde“

Ansprache Johannes Pauls II. vor Wissenschaftlern, Künstlern und Medienvertretern in Salzburg

Von den 18 Reden, Predigten und Ansprachen, die der Papst während seines Besuchs in Österreich (vgl. ds. Heft, S. 379) gehalten hat, dokumentieren wir die Rede Johannes Pauls II. vor Wissenschaftlern, Künstlern und Medienvertretern im Festspielhaus in Salzburg. Sie war im wesentlichen dem Verhältnis des Menschen zur Natur gewidmet und bot im Kern eine Art Anthropologie der Schöpfung auf dem Hintergrund heutiger Gefährdung der Lebensgrundlagen für Mensch und Natur.

1. Es ist mir eine besondere Freude, Ihnen – den Vertretern von Wissenschaft und Kunst sowie den Repräsentanten von Presse, Rundfunk und Fernsehen – in dieser weltbekannten Stadt zu begegnen. Die Faszination *Salzburgs* erwächst aus einem vielfältigen Reichtum an kulturellem Schaffen seit Jahrhunderten bis in die Gegenwart inmitten einer Landschaft von außerordentlicher Schönheit.
Salzburg ist eine Weltstadt der Musik, besonders durch Wolfgang Amadeus Mozart. Auch sein architektonisches Profil ist weltbekannt und hat ihm den Namen „Das deutsche Rom“ eingebracht. Der Name des Arztes Paracelsus, dessen Wanderleben hier zu Ende ging, hat in der Geschichte von Medizin und Naturwissenschaft einen bedeutsamen Platz. Und mitten im Dreißigjährigen Krieg, der Europa verwüstete, stiftete ein Salzburger Erzbischof die Universität als einen bevorzugten Raum zur Entfaltung der Wissenschaften.

„Eine Allianz aller, die das Gute wollen“

Die Geschichte von Kultur und Kunst ist in Salzburg eng verbunden mit der Geschichte des Glaubens und der Kirche. Die räumliche Nähe, die den Dom, die beiden alten benediktinischen Abteien, die Universität und das Festspielhaus miteinander verbindet, ist dafür ein Symbol.
Unzählige Menschen aus aller Welt kommen jedes Jahr in diese Stadt. Die hier herrschende architektonische und musikalische Harmonie läßt manche Besucher für kurze Zeit die gewaltigen Disharmonien in der Welt von heute vergessen. Anderen wird durch diese Harmonie die moralische Kraft geschenkt, sich stärker als bisher für die Überwindung von Übeln einzusetzen.
Mancher Besucher Salzburgs wird sich dabei an ein Wort Dostojewskijs erinnern. Es lautet: „Das Schöne wird die Welt retten!“ Schönheit wird in diesem Zusammenhang verstanden als Abglanz der Schönheit, der Herrlichkeit Gottes. Angesichts der bedrängenden Wirklichkeit der Welt von heute, die uns allein schon durch die Medienberichte eines einzigen Tages ausreichend bekannt ist, sollte man freilich diesen Satz erweitern und sagen: „Das Gute, die Güte, die Liebe wird die Welt retten!“ Der Christ versteht darunter die Liebe Gottes, die in Jesus Christus in ihrer erlösenden Vollgestalt erschienen ist und zur Nachfolge ruft.

2. Eine Allianz aller, die das Gute wollen und über besonders wirksame Motive wie Mittel zu seiner Realisierung verfügen, ist heute besonders dringlich: *Es geht um den Menschen und um seine Welt,* die auf nie dagewesene Weise gefährdet sind.
Vor fünf Jahren habe ich in Wien bei einer ähnlichen Begegnung mit Wissenschaftlern, Künstlern und Publizisten gesagt: „Übersehen und überhören Sie ihn nie, den hoffenden, liebenden, angsterfüllten, leidenden und blutenden Menschen. Seien Sie sein Anwalt, hüten Sie seine Welt: die schöne, gefährdete Erde.“
Heute möchte ich diese Bitte vor Ihnen, meine Damen und Herren, wiederholen. Die seither erfolgte Entwicklung gibt ihr ein zusätzliches Gewicht. In meiner jüngsten Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ habe ich die Notwendigkeit betont, „uns der furchtbaren Herausforderung des letzten Jahrzehnts des zweiten Jahrtausends zu stellen“ (Nr. 47). Man denke an die unverminderte Notlage der Menschen im Süden der Erde. Man denke an den häufigen unverantwortlichen Umgang mit dem menschlichen Leben vor wie nach der Geburt: die Auslöschung so vieler Ungeborener, die Probleme, die sich aus der Entwicklung der Gen- und Informationstechnologie ergeben, und vieles andere mehr. Man denke schließlich an die Probleme des Weltfriedens, die Probleme bei der Nutzung der Atomkraft und an die zunehmende Bedrohung der Umwelt des Menschen in Vegetation, Tierwelt, Wasser und Luft.
Das ungeheure Anwachsen dessen, was die Menschheit heute weiß und technisch kann, hat auch die Ambivalenz dieses Fortschritts deutlich gemacht. Daraus ergibt sich für jeden Menschen je nach dem Grad seiner Teilhabe an Entscheidungsvorgängen eine unabweisbare Verantwortung, besonders aber für die Wissenschaftler und die Träger des politischen und kulturellen Lebens.
Die Heilige Schrift überliefert uns das düstere Bild des Menschen Kain, der solche Verantwortung mit der trotzigen Frage ablehnt: „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“ (Gen 4,9). Die Bibel zeigt aber auch das positive Gegenbild: den Menschen als Hirten, als Hüter seines Bruders und als Hüter der ihm anvertrauten Schöpfung. Angesichts so vieler sozialer und ökologischer Verwüstungen wächst heute die Bereitschaft, sich erneut diesem Bild zuzuwenden, zu ihm umzukehren. Damit aber verbindet sich sogleich die entscheidende Frage: *Wer hütet denn den Hirten?*

3. Der Appell *„Seid Hüter der Erde“* leuchtet heute, so scheint es, allgemein ein. Über seine *Begründung* aber gibt es keine Einigkeit. Genügt die Angst vor möglichen Katastrophen zur Begründung einer neuen, verstärkten Ver-

antwortung? Genügt es, darauf hinzuweisen, daß bereits individueller und nationaler Eigennutz dazu anleiten können, Frieden zu suchen und die Umwelt des Menschen zu schonen? Genügt es etwa, auf das Los künftiger Generationen zu verweisen, um Bereitschaft zur Verantwortung zu wecken? Kann der Mensch sich als Hüter der Erde und als Hüter seiner Mitmenschen voll verstehen, wenn er sich nicht auch selbst in seinem Dasein behütet weiß?
Was hält also den Menschen in seiner Verantwortung? Wer gibt ihm Halt? Diese Fragen sind auch in einer säkularisierten Gesellschaft unabweisbar. Daher nahmen in der jüngeren Vergangenheit selbst abstrakte Begriffe wie „Zukunft", „Menschheit" und „Natur" quasipersonale Züge an. Und es scheint so, als ob sogar deterministische Weltbilder noch den untergründigen Wunsch des Menschen nach Geborgenheit, nach Behütetsein zum Ausdruck bringen: behütet wenigstens durch allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten.
Die europäische Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte zeigt, wie sehr die Vorstellung, das Leben des einzelnen und die Existenz der Menschheit seien lediglich ein absurdes, unbedeutendes Zwischenspiel im Universum, die moralische Ordnung in Frage gestellt hat. Unvergeßlich ist die tragische Einsicht einer Romangestalt bei Dostojewskij: Wenn es keinen Gott gebe, dann sei alles erlaubt.
Schreckensbilder aus Vergangenheit und Gegenwart haben manche dazu verleitet, den Menschen mit einem gefährlichen Raubtier zu vergleichen, dessen Auslöschung in der postulierten Evolution der Materie kein Schaden wäre. Andere wieder sehen den Menschen als ein Wesen an, dessen Erbanlagen und leib-seelische Strukturen vollkommen neu geordnet werden müßten. Hinter diesen beiden extrem negativen Selbstauslegungen steht die tiefe Furcht, der Mensch sei wirklich dazu verdammt, sein Dasein gänzlich unbehütet und alleingelassen zu gestalten.
Der Appell „Seid Hüter der Erde" genügt auch angesichts heutiger neuartiger Bedrohungen nicht, um eine Umkehr zu einer dafür tragfähigen Moral zu erreichen, wenn er nicht zugleich eine *Quelle von Sinn, von moralischer Energie* erschließt. Der drohende Hinweis auf eine mögliche oder sogar wahrscheinliche Katastrophe hat ja oft nur zu jenem Verhalten geführt, das schon für manche Zeitgenossen des Apostels Paulus charakteristisch war: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot" (1 Kor 15,32).

„Die Dinge sind auch eine Botschaft an den Menschen"

Hoffnungslosigkeit kann den Menschen und große Teile einer Gesellschaft zur Mentalität und Praxis eines übersteigerten Konsumismus bringen, der alles Wissen und Können in seinen Dienst zwingt und nicht einmal vor der traurigen Idee zurückschreckt, sich selbst biotechnisch kopieren zu lassen, um vielleicht so dem Tod zu entgehen.
Der Suche nach einem Behütetsein des gefährdeten Menschen begegnet heute auch die vielstimmige Versuchung zu einer neuen Art von „Rückkehr zur Natur", zu einer gewollten Verschmelzung mit dem Kosmos. Unter dem Anspruch, diese Epoche sei eine Wendezeit und bedürfe eines Paradigmenwechsels, werden fundamentale Dimensionen des Menschen als Person vergessen oder in Frage gestellt. Einer solchen Sicht vom Menschen, die außer acht läßt, daß der Mensch nicht nur in der Natur und mit ihr lebt, sondern ihr auch in Verantwortung und unaufhebbarer Spannung gegenübersteht, widersetzen sich nicht nur die Kirche, sondern wohl auch viele Wissenschaftler.

4. Die Welt, die Dinge sind auch ein Wort, eine Botschaft an den Menschen. Er soll darauf eine Antwort geben. Sein Leben ist ein Dialog nicht nur mit seinen Mitmenschen, sondern auch mit seiner Welt, deren Wort ihm oft beglükkend, oft aber auch dunkel und zweideutig erscheint. Wem es aber geschenkt ist zu glauben, daß die Welt sich dem *schöpferischen Wort Gottes* verdankt und daß sie ein *Wort Gottes an uns Menschen* ist, den führt die Verantwortung für diese Welt auch in ein Gespräch mit Gott.
Aus diesem Gespräch sind die folgenden Worte eines biblischen Psalms gewachsen: „Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen. Er läßt mich lagern auf grünen Auen und führt mich zum Ruheplatz am Wasser. Er stillt mein Verlangen; er leitet mich auf rechten Pfaden, treu seinem Namen. Muß ich auch wandern in finsterer Schlucht, ich fürchte kein Unheil: denn du bist bei mir, dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht" (Ps 23,1–4).
Dem Menschen, der sich in der Natur und auf den verschlungenen Pfaden der Geschichte nicht selten allein und unbehütet erfährt, begegnet hier Gott nicht als bloße Idee, als abstraktes Prinzip, sondern als ein Hirt, der dem Menschen vorausgeht, ihn begleitet und ihm nachgeht, wenn er sich verlaufen hat.
Auf dem Areopag zu Athen hat der Apostel Paulus diesen Gott verkündet. Vor Ihnen, meine Damen und Herren, die Sie auch für mich eine Art von Areopag bilden, möchte ich *Zeugnis geben für Jesus Christus, den guten Hirten,* der dem Menschen bis in die Tiefe seiner Schuld und in den Abgrund seines Todes nachgegangen und in ein ewiges Behütetsein vorausgegangen ist. Im Blick auf ihn, den Gekreuzigten und Auferstandenen, kann sich der Mensch als ein wirklich zur Liebe fähiges Wesen begreifen. Ein Mensch, der sein Maß von Christus herleitet, muß nicht aus Furcht, zu kurz zu kommen, versuchen, seiner Mitwelt ein Lebensglück abzuringen, das auf Kosten der anderen geht und sich schließlich doch als Illusion erweist.

„Wissen muß sich wieder mit Weisheit und mit Glauben verbinden"

5. Die gegenwärtige Lage läßt die Menschen so auf jene großen alten Fragen stoßen, deren zeitweilige Suspendierung den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt vielleicht beschleunigt, aber auch neue Probleme geschaffen hat: Was können wir wissen – was sollen wir tun – was

dürfen wir hoffen? Bei der Suche nach den Antworten müssen Wissenschaft, Technik und Politik, aber auch Philosophie, Kunst und Religion erneut zusammenfinden, nachdem ihre Wege viele Male nebeneinander verlaufen sind oder sich voneinander getrennt haben. *Wissen muß sich wieder mit Weisheit und mit Glauben verbinden.* Die Resignation gegenüber der Wahrheitsfrage, die schon Pilatus geprägt hat, muß überwunden werden. Toleranz ist ein Raum zur Suche nach Antwort auf diese Frage, nicht aber zu ihrer Suspendierung. Kritische Anfragen an die bisher praktizierte Wertneutralität von Wissenschaft sind fällig. Das biblische Wort „Die Wahrheit wird euch frei machen" ist heute vielfach in die Meinung verkehrt, daß die Freiheit imstande sei, Wahrheit zu zeugen. Dies führt nicht selten zu jener Willkür, die den Menschen, der für manche Bereiche tatsächlich Herr der Erde geworden ist, aus einem Hirten und Hüter zu einem Despoten macht und sein Verhalten dem eines Wolfes im Schafstall angleicht.

In meiner schon erwähnten Rede in Wien habe ich gesagt: „Der Mensch und seine Welt – unsere Erde, die sich bei der ersten Weltraumfahrt als Stern in Grün und Blau gezeigt hat –, sie müssen bewahrt und entfaltet werden ... Die Erde ist im Horizont des Glaubens kein schrankenlos ausbeutbares Reservoir, sondern ein Teil des Mysteriums der Schöpfung, dem man nicht nur zugreifend begegnen darf, sondern Staunen und Ehrfurcht schuldet." Um diese Haltung zu erreichen, wird es einer Kultur der Askese bedürfen, die es dem Menschen und den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften ermöglicht, Freiheit auch als Fähigkeit des Verzichts auf eigene Macht und eigene Größe zu vollziehen und so von innen her den Raum für den anderen, gerade auch für den Schwachen, zu öffnen. Dieses Raumschaffen ist eine Gestalt der Liebe zum Menschen, aber auch zu Gott. Im Evangelium finden wir das darauf bezogene Wort Christi: „Wenn einer mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen" (Joh 14,23).

„Custos, quid de nocte" ... (Jes 21,11), lautet die Frage an einen der biblischen Propheten. Diese Frage ist heute von bedrängender Aktualität. Lassen Sie mich vor Ihnen, meine Damen und Herren, meine Überzeugung bekennen, daß es noch nicht zu spät ist für eine radikale Umkehr zum Menschen als Mitmenschen, zur Erde als einem Lebensraum, der Garten werden soll und nicht zur Wüste verkommen darf, auch wenn diese Welt für den Glauben nicht die letzte Heimat ist. Und es ist nicht zu spät, zu Gott umzukehren, der uns schon sucht, bevor wir begonnen haben, ihn zu suchen.

„Gefragt sind die leisen Töne"

Gedenkrede des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts zum Tag der deutschen Einheit

Die Rede bei der traditionellen Feierstunde im Deutschen Bundestag aus Anlaß des 17. Juni hielt dieses Jahr der Präsident des Bundesverfassungsgerichts, Professor Roman Herzog. Herzogs erfrischend unkonventionelle Darstellung zum Selbstverständnis der Deutschen als Nation und zur „deutschen Frage" seien hier im Wortlaut festgehalten. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Wenn am Tag der deutschen Einheit der Präsident des Bundesverfassungsgerichts in diesem Saale die Hauptrede hält, dann mag der eine hoffen, der andere vielleicht auch befürchten, daß nun tiefschürfende Ausführungen zur Rechtslage Deutschlands, zum Grundlagenvertragsurteil des Bundesverfassungsgerichts und zum Brief zur deutschen Einheit folgen.

Aber die Schwierigkeit des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, meine Damen und Herren, besteht darin, daß in Karlsruhe eine Praxis und die feste Überzeugung bestehen, daß das Bundesverfassungsgericht zwar zu entscheiden und seine Entscheidungen zu begründen habe, daß es aber nicht seine Aufgabe und nicht sein Recht sei, diese Begründungen dann später auch noch zu kommentieren und zu promulgieren. Deshalb kann ich Sie – je nach Geschmack – in dieser Frage beruhigen, oder ich muß Sie enttäuschen. Ich achte alle die Dokumente, die ich soeben genannt habe; ich achte sie keineswegs gering. Für den Fall, daß Sie meine persönliche Meinung dazu hören wollen, füge ich gern hinzu, daß ich für meinen Teil in meinem Privatleben Rechtspositionen immer erst am Ende von längerdauernden Entwicklungen aufzugeben pflege – wenn überhaupt.

Aber die Fragen, die uns der 17. Juni 1953 heute noch stellt, spielen auf einem ganz anderen Feld, so sicher Rechtsvorschriften und Rechtsnormen immer nur das Schlechte verhindern, nicht aber das Gute garantieren können, und so sicher sie vor allem niemanden von seiner eigenen, persönlichen Verantwortung für die geregelten Dinge befreien können.

In unseren öffentlichen Diskussionen reißen seit einiger Zeit gebetsmühlenartige Formelrituale ein. Wer über das Berufsschulwesen spricht, muß zunächst das duale System lobpreisen, wer unseren Staat loben will, muß sogleich mit bedenklich gerunzelter Stirne zu erkennen geben, daß er auch die Schwächen und die Fehler dieses Staates sieht. Wer sich anschickt, über den 17. Juni zu sprechen, gar in diesem Haus, von dem wird zunächst einmal die Feststellung erwartet, daß viele von unseren Mitbürgern an diesem Tage lieber einen Ausflug machen, als daß sie an öffentlichen Gedenkfeiern wie dieser hier teilnehmen.

Die Feststellung dieser Tatsache ist einmütig, aber die Folgerungen, die daraus gezogen werden, sind es schon nicht mehr. Die einen plädieren deshalb für die Abschaffung des Feiertages, die anderen sagen den alsbaldigen Untergang der deutschen Nation voraus. Erst in dem Entsetzen, das jeder über die Folgerungen des anderen äußert, treffen sich die beiden Seiten wieder.

Ich für meinen Teil, meine sehr verehrten Damen und Herren, ich sehe das alles – mit Verlaub gesagt – nicht ganz so dramatisch. Über Deutschland und seine Zukunft denken viele von unseren Mitbürgern viel öfter nach als nur einmal im Jahr, am 17. Juni. Wenn unsere Mitbürger über Deutschland nachdenken, meine Damen und Herren, dann kommt es meines Erachtens nicht darauf an, wo und bei welcher Gelegenheit sie das tun. Mich erinnert die Klage über den Ausflugstag 17. Juni immer etwas an die bekannte Theologiegeschichte, bei der sich am Ende herausstellt, daß es zwar erlaubt ist, beim Rauchen zu beten, daß es aber keineswegs angeht, beim Beten zu rauchen. Die Frage interessiert nicht; sie interessiert wenigstens mich nicht – lassen Sie mich das mit aller Deutlichkeit sagen –, und sie interessiert mit Sicherheit nicht zentral. Das ganze Phänomen hängt wahrscheinlich nur damit zusammen, daß wir Deutsche es zwar zu einer ganzen Reihe von Gedenktagen gebracht haben, daß wir es aber nicht geschafft haben, uns einen wirklichen Feiertag zu schaffen, weil Feiern und Rasten bei uns immer noch etwas ist, wofür man sich – wiederum rituell – zu entschuldigen hat.

Der 17. Juni und die nationale Frage

Was aber – um nun ernst zu werden, meine Damen und Herren – sagt uns der 17. Juni 1953 heute noch wirklich? Man fängt beim Versuch einer Antwort wohl am besten beim unmittelbaren Geschehen der damaligen Tage an. Der Sachverhalt ist so bekannt, zumindest in diesem Raum, daß ich ihn hier nur kurz anzureißen brauche. Entscheidend für mich ist, daß am 17. Juni 1953 deutsche Arbeiter, durch eine drastische Erhöhung von Produktionsnormen bis aufs Blut gereizt und gepeinigt, gegen das Regime der DDR und die dahinterstehende russische Besatzungsmacht aufgestanden sind, daß sie die roten Fahnen niedergeholt haben und daß sie vor allem die Grenzbefestigungen niedergelegt haben, die sie vom Westen trennten.

Man kann daraus – ganz naiv und ohne weitere wissenschaftlichen Forschungen – zweierlei lernen.

Erstens kann man lernen, daß ein bißchen Wohlstand die erste Voraussetzung für Freiheit und Menschenwürde ist. Das haben wir vor lauter Luxus und lauter „luxusgestütztem" Nullwachstumsgerede in den letzten Jahren fast vergessen. Aber es kommt wieder.

Zweitens können wir lernen, daß der Mensch in seiner Not immer erst zu denen geht, die ihm am nächsten stehen. Und das waren am 17. Juni 1953 eben wir, die Deutschen in der Bundesrepublik Deutschland. Das hat sich, wenn ich aus hundert Indizien die Quersumme ziehe, bis heute im Kern nicht geändert.

Natürlich ist die DDR heute kein stalinistischer Staat mehr, natürlich gibt es heute dort die oft zitierte Identifikation mit dem Staat – wenn auch nicht mit dem System –, und das kann ja, wenn man vernünftig denkt, auch gar nicht anders sein. Die Deutschen in der DDR betrachten diesen Staat, seinen bescheidenen Wohlstand und seine Rolle in der Welt als ihre eigene Leistung, auf die sie mit Recht stolz sein können, schon deshalb, weil ihre Eröffnungsbilanz 1948/49 noch viel schlechter aussah als die unsere, und vor allem deshalb, weil ihr politisches System den Aufstieg anders als das unsere nicht gefördert, sondern ständig behindert hat. Sie hatten es also schwerer als wir, und entsprechend größer ist auch ihre Genugtuung über das, was sie geschafft und geleistet haben.

Wenn sie aber so könnten, wie sie wollen, meine Damen und Herren, dann wären sie auch heute noch lieber bei uns als in ihrem Staat. Wenn es auch sein mag, daß sich manch einer nur von den goldenen Verlockungen des Westens blenden läßt, so gibt es doch ungezählte andere, denen der freie Teil Deutschlands um seiner Freiheit willen erstrebenswert ist. Genauso gibt es das große Heer derer, die mit uns einfach deshalb zusammensein wollen, weil sie sich genauso als Deutsche empfinden wie wir.

Aber, meine Damen und Herren, daraus entsteht dann für uns die Frage, wie wir es mit ihnen halten, ob wir noch an die eine Nation der Deutschen glauben und wirklich noch so an ihrer Seite stehen, wie sie es vernünftigerweise erwarten können. Für mich ist das zunächst einmal gar keine politische Frage. Ich denke, wenn ich mich mit der deutschen Nation befasse, weder an die Düppeler Schanzen noch an den Spiegelsaal von Versailles. Schon gar nicht läuft mir ein frommer Schauer den Rücken hinunter, wenn ich an die deutsche Nation denke. Für mich ist diese Frage zuallererst einmal ganz primitiv moralischer Natur.

Im heutigen Gebiet der DDR hatte die NSDAP keine besseren Wahlergebnisse als anderswo in Deutschland, es gab dort nicht mehr Konzentrationslager als anderswo in Deutschland, und die Reichskristallnacht lief auch nicht scheußlicher ab als anderswo in Deutschland – ganz abgesehen davon, daß die, die heute dort leben, genauso die Kinder und Enkel der damaligen Generation sind wie wir im Westen. Moralisch gibt es also überhaupt keinen Grund dafür, daß sie die Folgen unserer Geschichte um so viel länger und um so viel bitterer tragen als wir. Sie hatten doch nur das Pech, im Frühjahr 1945 einige Kilometer östlicher zu wohnen als wir und unsere Eltern oder ihre Flucht nach dem Westen etwas früher abgebrochen zu haben als andere. Das ist der ganze Unterschied zwischen ihnen und uns. Ich sage jetzt einfach, und ich sage es besonders den jungen Leuten in unserem Land: Solche Menschen läßt man mit ihrem Schicksal nicht einfach allein. Solche Menschen schreibt man nicht einfach ab, nur weil es bequemer ist und weil man sich dann über das gemeinsame Schicksal der Deutschen keine Gedanken mehr machen muß und weil vielleicht da und dort auch die Außenpolitik einfacher wird; das alles sehe ich. Ich sage noch einmal: Das ist für mich keine politische Frage. Das

ist eine Frage des ganz primitiven zwischenmenschlichen Anstands. Es gibt niemanden, der uns von dieser Anstandspflicht entbinden könnte, und es gibt auch keine geschichtliche Entwicklung, die uns das Recht dazu gäbe. Ganz allgemein gefallen mir auch hier die Diskussionsrituale nicht, die Gebetsmühlen, die in diesem Zusammenhang immer gleich gedreht werden.
Wer so denkt, wie ich es hier sage, und wer die Frage der fortbestehenden deutschen Nation so empfindet, der will doch keine Deutschtümelei im längst vergangenen Sinne, der denkt nicht an nationale Weihestunden, der denkt nicht an Regimentsmarschmusik und nicht an heroisch vorgereckte Unterkinnknochen, wie wir sie aus den Bildern und Plakaten der Vergangenheit noch so übel in Erinnerung haben. So einfach kann man sich die Sache in dieser Auseinandersetzung nicht machen. Die Wiederkehr solcher Dinge will kein vernünftiger Mensch, und wer sie dennoch will, den bekämpft man mit Recht; aber man bekämpft ihn nicht dadurch, daß man ihm das Feld der nationalen Frage allein überläßt.

Nation als Substanz und Ritual

Wir sollten doch begreifen, welch unverdienter Glücksfall es beispielsweise ist, daß wir Deutschen eine Nationalhymne haben, die man eben nicht nur von Trompeten und Tschinellen spielen lassen kann, sondern auch von einem Streichquartett, wenn es darauf ankommt. Nicht nur das Entsetzen über die bewußten zwölf Jahre, auch das Gedenken an Tage wie den 17. Juni 1953 verlangt von uns die leisen Töne, und das ist gut so. Aber daß wir überhaupt schweigen und uns von unserer Nachbarpflicht davonstehlen, das ist nicht verlangt, und das ist erst recht nicht erlaubt.

In dieser Frage hat sich vor einem guten Jahr der Schriftsteller Martin Walser zu Wort gemeldet, gewiß ein nachdenklicher und aller nationalistischen Umtriebe unverdächtiger Mann. Er hat in sehr viel besseren Worten als ich, aber genau in der Tonlage, die auch ich für richtig halte, ungefähr das folgende gesagt: Eine gewisse Identifizierung mit dem Volk, in das man hineingeboren ist, gehöre zu den natürlichen Bedürfnissen und Regungen der meisten Menschen, und es sei für sie daher eben nicht einfach gleichgültig, wie dieses Volk dasteht und wie es seinen Gliedern geht. Das Schicksal anderer Deutscher sei für unsereinen doch wohl nicht ganz dasselbe wie das Schicksal anderer Völker. Man wird einem Mann wie ihm gewiß zutrauen können, daß er weder an rasselnde Säbel noch an Pauken und Trompeten gedacht hat und schon gar nicht an Nationalismus und Chauvinismus, als er das alles in sehr leisen und zum Teil sogar zögernden Worten gesagt hat.
Und Kurt Tucholsky, politisch gewiß noch weniger verdächtig als Martin Walser, hat in seinem Essay „Heimat" vom Jahre 1929 wohl so Ähnliches gemeint. Er hat die tiefen Gräben, die damals durch unser Volk gingen, nicht verschwiegen, ja er hat sie auf zwei Druckseiten noch einmal ausdrücklich und unmißverständlich zu Protokoll gegeben. Aber dann kommen – heute fast prophetisch anmutend, damals aber natürlich ganz anders gemeint – die folgenden Schlußsätze:
Deutschland ist ein gespaltenes Land. Ein Teil von ihm sind wir. Und in allen Gegensätzen steht – unerschütterlich, ohne Fahne, ohne Leierkasten, ohne Sentimentalität und ohne gezücktes Schwert – die stille Liebe zu unserer Heimat.
Das ist etwas ganz anderes als die ewig wiederkehrende Fernsehdiskussionsfrage, ob man stolz darauf sein dürfe, Deutscher zu sein. Auf eine dumme Frage, meine Damen und Herren, bekommt man eben dumme Antworten, und so verlaufen solche Diskussionen dann auch – bis in die letzten Wochen hinein. Bundespräsident Karl Carstens hat dazu schon vor Jahren das einzig Richtige gesagt: Stolz sein kann man, wenn die deutsche Sprache überhaupt noch etwas gilt, doch wohl nur auf eigene Leistungen. Wir jetzt Lebenden können noch nicht einmal auf die guten Seiten unserer Geschichte wirklich stolz sein; wir können uns dazu bekennen, wir können froh darüber sein, aber wir können nicht stolz darauf sein; denn wir sind es ja nicht gewesen, die diese guten Seiten unserer Geschichte verwirklicht haben; wir wären dazu vielleicht nicht einmal imstande gewesen, jedenfalls wenn ich weiter in die Geschichte zurückblicke. Was soll also die ständige Wiederholung dieses Rituals?
Wenn man nun aber das alles so sieht, wie ich es hier vortrage, worauf zielt dann das Reden von der deutschen Nation eigentlich noch? Was kann man sich im Zeitalter der Freizügigkeit und des Massentourismus, der niedergelegten Grenzen, der europäischen und der weltweiten Zusammenschlüsse dann eigentlich noch unter einer Nation vorstellen? Was macht – um es ganz einfach zu sagen – ein Volk zur Nation?
Die Staatslehre hat dazu die schönsten Kategorien entwickelt: gemeinsame Sprache, gemeinsame Geschichte, gemeinsame Kultur, und was dergleichen mehr ist. Bei der Religion tun wir Deutschen uns schon relativ schwer. Sie wird in diesem Zusammenhang auch genannt. – Aber das alles, was ich soeben vorgetragen habe, haben wir auch mit den Österreichern, den Deutschschweizern, den Liechtensteinern, den Elsässern und Südtirolern gemeinsam, die doch ganz bestimmt nicht mehr zur deutschen Nation gehören. Das kann es also nicht sein, obwohl auch der Gedanke daran lehrreich ist, lehrreich deswegen, weil man sich nur einmal etwa die Unterschriften unter der Frankfurter Reichsverfassung von 1849, der ersten demokratischen Verfassung Deutschlands, anzusehen braucht, um zu erkennen, daß die Teilung der deutschen Nation nicht erst seit 1945 oder 1949 auf der Tagesordnung der Geschichte steht.
Wenn das alles aber nicht mehr zieht, woran erkennt man dann, ob die Deutschen noch eine Nation sind? Da hört man dann in den einschlägigen Fachdisziplinen – ich selber habe kräftig daran mitgeschrieben –, es komme darauf an, daß ein Volk sich „seiner selbst bewußt ist", daß es sich selbst noch als politische Schicksals- und Verantwor-

tungsgemeinschaft versteht. Unüberhörbar ist hier übrigens das Element der Freiheit und der Selbstbestimmung, das da laut wird. So ist es seit den Tagen des Abbé Sieyès gewesen, und daran sollten wir auch festhalten.
Aber dann scheiden sich die Geister auch schon wieder – auch in den einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen –, und sie können es eigentlich auch gar nicht anders. Umstritten ist vor allem die Frage, welche Rolle der Staat für den Begriff und die Wirklichkeit einer Nation spielt, und auch dazu möchte ich hier gern ein paar Worte sagen:
Auch diese Frage ist nicht ganz so einfach zu beantworten, wie es die Leierkastenmänner gern hätten. Wenn man ehrlich ist, hat es hier nämlich zu allen Zeiten zwei grundlegend verschiedene Positionen gegeben.
Die erste kam – wie könnte es anders sein – aus Frankreich, wo man die Nation stets als *Staatsnation* betrachtet hat und wo man sich das übrigens auch leisten konnte. Für die Franzosen war das französische Volk deshalb eine Nation, weil es einen Staat hatte. Die Schicksals- und Verantwortungsgemeinschaft von der ich soeben gesprochen habe, manifestierte sich für die Franzosen immer in diesem Staat, und da man ihn als Selbstverständlichkeit betrachten konnte, konnte man es sich auch leisten, den Staat zur Conditio sine qua non der Nation zu erklären.

Im östlichen Europa, auch schon in der Donaumonarchie, konnte man sich einen so engen Nationbegriff niemals leisten. Dort mußte man ihn weiter fassen, wenn man ihn nicht überhaupt aufgeben wollte, und so ist dort der Begriff der *Kulturnation* entstanden, der es zuließ, daß ein und dieselbe Nation in mehreren Staaten lebte und daß umgekehrt in ein und demselben Staat mehrere Nationen oder doch Teile mehrerer Nationen lebten.
In Deutschland haben sich die Dinge, wie wir alle wissen, erst im letzten Jahrhundert entschieden, und zwar, wie wir heute wissen, wohl eher vorläufig. Eine deutsche Nation hat es schon gegeben, als das deutsche Volk noch in den Mittel- und Kleinstaaten des Deutschen Bundes zusammenlebte; das Nationalgefühl war ja gerade das Motiv zur Gründung des kleindeutschen Staates von 1870/71. Als der Staat Bismarcks aber einmal im Leben war, verwendete man dann auch einen anderen Begriff der Nation, nämlich den französischen, der zwar auch damals nur bedingt paßte, den man aber um so entschiedener betonte, je größer das innere Bedürfnis war, die Probleme der „verspäteten Nation" zu vergessen und zu verdrängen.

Die deutsche Frage könnte sich noch einmal ganz anders stellen

Was bedeutet das für die heutige Situation, meine Damen und Herren? Vor allem: Bedeutet es etwa, daß wir wieder zur Kulturnation zurückkehren müssen?
Darauf gibt es erst eine Antwort, wenn die Zweitdeutigkeit ausgeräumt ist, die sich mit dem Begriff der Kulturnation verbindet, und diese Zweideutigkeit bezieht sich gerade auf das Verhältnis der Nation zum Staat.
Begreift man die Kulturnation als den direkten Gegensatz zur Staatsnation, dann ist die Lösung natürlich leicht. Dann gibt es im Verhältnis zur DDR keine Probleme mehr. Dann bestehen eben wieder einmal zwei Staaten auf deutschem Boden, noch dazu mit verschiedenen Gesellschaftsordnungen, und nur ihre Bürger hätten noch ein besonderes Verhältnis zueinander, weil sie die gleiche Sprache sprechen und die gleiche Geschichte zu verantworten haben, weil sie durch vielfache menschliche Beziehungen miteinander verbunden sind und – nicht zuletzt – weil die Bürger des einen Staates natürlich auch gern in einer Ordnung leben möchten, die der des anderen Staates zumindest in den Grundlagen entsprechen müßte.
So kann man die Dinge natürlich sehen, aber ich fürchte, man macht es sich dann zu leicht. Im früheren Osteuropa jedenfalls hat man den Begriff der Kulturnation so nicht verstanden. Die Völker Polens und der heutigen Tschechoslowakei, um nur diese Beispiele zu nennen, haben sich damals gewiß als selbständige Nationen verstanden, obwohl sie – übrigens auch durch deutsches Verschulden – in verschiedenen Staaten leben mußten. Aber sie wollten doch ohne jeden Zweifel in einem Staat ihrer eigenen Nation leben, und sie haben diesen Staat auch geschaffen, sobald ihnen das politisch möglich war. Der bestehende Staat war für sie kein Begriffsmerkmal der Nation. Wohl aber gehörte der eigene Staat als Ziel dazu.
Das ist genau die Frage, vor der wir Deutschen seit 1949 wieder stehen. Ich fürchte, sie läßt sich allein mit terminologischen Tricks nicht aus der Welt schaffen. Sonst wären wir wieder einmal bei den Gebetsmühlen.
Natürlich kenne ich auch die politischen Fakten. Natürlich möchte auch ich den Frieden und die Sicherheit, in der wir uns seit mehr als 40 Jahren bewegen können, nicht um eines Begriffes willen aufs Spiel setzen, noch nicht einmal um der Wirklichkeit willen, die sich mit diesem Begriff verbindet. Und wenn Sie mich fragen, für wann ich den gemeinsamen deutschen Staat prognostiziere, dann antworte ich darauf – wie viele von Ihnen – freimütig, daß ich noch nicht einmal weiß, ob es ihn jemals wieder geben wird. Aber ich bleibe bei der Hoffnung, daß es ihn geben wird. Auf etwas, was man sicher weiß, braucht man ja nicht zu hoffen. Zum Begriff der Hoffnung gehört ja gerade die Unsicherheit der Prognose. Deshalb bleibe ich auch dabei: Eine Nation ohne den Willen zum eigenen Staat ist – Stand von heute – ein Unding.
Ich sage bewußt: Stand von heute. Denn das alles gilt nur so lange, wie die Völker Europas es überhaupt für richtig halten, ihr Recht auf Selbstbestimmung, ja ihr Recht auf eigene Lebensformen in der Form dessen, was wir heute als Staat bezeichnen, zu verwirklichen. So sicher, wie uns das vorkommt, ist auch das nicht, meine Damen und Herren. Den Staat, in dem wir heute leben, gibt es in Europa seit etwa 400 Jahren, in Deutschland seit 200 Jahren, gut gerechnet da und dort seit 300 Jahren. Alles andere wird von den Fachdisziplinen zum Teil gar nicht als Staat anerkannt. Da ist es überhaupt nicht sicher, daß er so, wie wir ihn kennen, auf ewig fortbesteht. Die zunehmende internationale Verflechtung, die europäische Integration, die

Verlagerung und vor allem auch die innere Veränderung der Staatsfunktionen können hier zu Entwicklungen führen, die wir alle miteinander nicht absehen und die weit über unsere heutigen Vorstellungen hinausgehen können. In einer solchen völlig unabsehbaren, aber auch nicht völlig ausschließbaren Entwicklung würde sich die deutsche Frage vielleicht noch einmal ganz anders ausnehmen.
Sie werden von mir vielleicht noch ein paar Worte erwarten, wie nun die deutsche Nation trotz aller historischen und politischen Widerwärtigkeiten aufrechterhalten werden kann. Ich habe auch dazu keine Patentrezepte anzubieten, und ich will auch gar nicht so tun, als hätte ich sie. Aber wenn man – wie ich – die Dinge nicht gar so hochhängt, dann erkennt man auch, daß die großen Aktionen hier ohnehin nicht gefragt sind. Der Franzose Ernest Renan hat vor vielen Jahrzehnten einmal gesagt, eine Nation sei ein tagtägliches Plebiszit. Das bedeutet doch zunächst einmal, sie ereignet sich nicht in den großen Deklamationen – so wichtig diese auch da und dort sein mögen –, sondern sie ereignet sich in den Hirnen und in den Herzen der einzelnen Menschen. Wenn es darum geht, läßt sich durchaus einiges tun, meine Damen und Herren.

Ich verfolge – um nur an einer Ecke anzufangen – seit Jahren mit wachsendem Mißmut den Streit um die Einzeichnung der Grenze von 1937 in die Landkarten unserer deutschen Schulbücher, und ich will hier ganz deutlich sagen: So wie diese Karten heute aussehen, meine Damen und Herren, fallen mir für ihren Abdruck so wenig Argumente ein wie gegen ihren Abdruck. Aber: Stellen Sie sich Karten des alten Deutschland vor, auf denen beispielsweise die Geburtsorte unserer großen Künstler, die Geburtsorte unserer Nobelpreisträger, unserer Arbeiterführer, unserer Olympiasieger, unserer großen Ärzte, unserer großen Erfinder eingezeichnet wären. Aus solchen Karten könnte ein junger Mensch, der sich nur etwas für Geschichte interessiert, auf einen Schlag den ganzen Lebens- und Kulturraum Deutschland zu begreifen beginnen. Geben wir es zu: Auch wir, so wie wir hier sitzen – ich stehe, aber ich beziehe mich mit ein –, könnten eine solche Auffrischung gelegentlich ganz gut brauchen – oder nicht?

Zu den jungen Menschen: Setzt ein Zeichen

Dann sage ich den jungen Menschen unseres Landes: Geht in die DDR hinüber, sooft und solange ihr könnt – ich weiß, daß diese Idee nicht gerade originell ist, aber deswegen, weil sie nicht originell ist, braucht sie ja nicht falsch zu sein –, und hört euch an, was euch die Menschen dort zu sagen haben. Sie sind nicht ganz so wohlhabend wie wir, und sie sind – das ist im Gespräch der Generationen wichtig, weil unsere jungen Leute auch nicht so reich sind – vor allen Dingen nicht so weit gereist wie wir. Es könnte sein, daß sie deshalb manches Wissen nicht haben, was für uns selbstverständlich ist. Aber dafür sehen sie – das weiß ich nun aus Hunderten von Gesprächen und Treffen – vieles tiefer als wir. Sie können Texte lesen – während bei uns schon der, der sie geschrieben hat, geschludert hat, und der, der sie liest, auch noch schludert. Sie können Texte lesen. Davon können wir, davon könnt ihr lernen. Ihr braucht auch denen nicht jedes Wort zu glauben, aber jedes Gespräch mit ihnen lehrt unsereinen Dinge, die wir so bisher nicht begriffen haben oder die wir im Westen schon längst vergessen haben, auch zur Zusammengehörigkeit der Deutschen.

Vor allem sage ich den jungen Leuten: Denkt daran, daß es noch immer der Geist gewesen ist, der die höchsten Mauern übersprungen hat. Die Gedanken sind zollfrei – auch an der Mauer, die uns Deutsche jetzt trennt. Also sollt ihr nach Wegen suchen, wie ihr euch im Denken mit euren Altersgenossen drüben treffen könnt. Lest die gleichen Bücher der Freiheit und der Menschlichkeit wie sie, singt die gleichen Lieder, die alten und die neuen, oder hört die gleiche Musik, meinetwegen die alte und die neue, setzt euch die gleichen Aufgaben, die gleichen Ziele, ja die gleichen Utopien für euer Leben, für euer privates, für euer politisches Leben! Denn diese junge Generation gehört ja nicht mehr zu jener Generation vor 20 oder 25 Jahren, die allen Ernstes glaubte, für sie seien keine Aufgaben mehr übrig, weil die Väter alles erledigt hätten; das hat es ja vor einer Generation gegeben und war eine ganz vitale Sorge. Die heutige Generation kann es doch mit Händen greifen, was wir hier an Aufgaben hinterlassen. Ich sage ihnen: Das könnt ihr mit denen im Osten besser bewältigen als ohne sie. Vom Frieden und von der Gerechtigkeit in der Dritten Welt will ich hier gar nicht reden; das ist keine Aufgabe, die speziell die Deutschen trifft. Sie trifft die jungen Generationen sämtlicher Länder.
Aber kümmert euch mit denen im Osten um die Überwindung der deutschen Vergangenheit, nicht indem ihr sie verdrängt, nicht indem ihr euch ewig und noch drei Tage an irgendwelchen Verschuldensfragen aufhängt, sondern indem ihr sie verarbeitet und die Konsequenzen für die Zukunft daraus zieht!

Kümmert euch um die deutsche Geschichte, und macht sie frei von den linken und rechten Klischees, aus denen wir Alten offenbar nicht mehr herauskommen! Kümmert euch um die deutsche Natur, die unsere deutschen Dichter – die linken wie die rechten – so geliebt und so großartig besungen haben! Stellt euch nur vor, wenn es wenigstens eurer, der jungen Generation gelänge, die Elbe sauber zu bekommen – nur so ein Zeichen! Wenn sich sonst an der innerdeutschen Grenze bis dahin nichts bewegen würde – ich behaupte: Die Grenze, die eine saubere Elbe zieht, ist eine andere Grenze als die heutige! Auch dazu muß man arbeiten können.
Vor allem sage ich den Jungen: Laßt euch auf beiden Seiten nicht wieder auf die großen Worte und auf die aufgerissenen Mäuler ein! Gefragt sind, wie ich vorher schon einmal gesagt habe, die leisen Töne in dieser Frage. Ich weiß auch hier wieder aus Hunderten von Gesprächen: Die Jungen beherrschen sie, und, meine Damen und Herren, das ist unsere Hoffnung.

Harmonischer als erwartet

Der zweite Papstbesuch in Österreich

Vom 23. bis 27. Juni kam Johannes Paul II. zu seinem zweiten Pastoralbesuch nach Österreich. Der erste Besuch im Herbst 1983 (vgl. HK, Oktober 1983, 465ff.), der aus Anlaß des 14. Österreichischen Katholikentags erfolgte, hatte Johannes Paul II. nur nach Wien und nach Mariazell geführt. Diesmal war der Besuch breiter angelegt und fand unter besonderen Umständen statt. Fritz Csoklich berichtet.

Die Skeptiker überwogen vor Beginn des zweiten Pastoralbesuches von Johannes Paul II. in Österreich, der den Papst Ende Juni in knapp fünf Tagen durch fast alle österreichischen Bundesländer führte. In den österreichischen Massenmedien zeichnete man mit Vorliebe das Bild des Papstes als das eines unverbesserlichen Reaktionärs, dessen Aussagen zu Fragen der Sexualmoral im Vordergrund aller Veröffentlichungen über ihn standen, während ausländische Zeitungen den Besuch mit der Waldheim-Frage verknüpften und kritische Fragen bzw. eine Distanzierung Johannes Pauls II. in Verbindung mit der Causa Waldheim verlangten. In katholischen Kernschichten hatte man indessen die Art und Weise der jüngsten Bischofsernennungen in Österreich keineswegs vergessen. Mit Bitterkeit wurden und werden diese als Versuch einer Kurskorrektur des Wegs der österreichischen Kirche seit 1945 empfunden. Allen diesen ungünstigen Voraussetzungen zum Trotz gelang es dem Papst, binnen weniger Tage diese Stimmungen herumzureißen und einige Zeichen zu setzen, die über den Tag hinaus von Bedeutung sind.

Das päpstliche Lob war willkommen

Dieser Stimmungsumschwung ist wohl in erster Linie dem *Charisma seiner Person* zuzuschreiben. Dabei war es nicht so sehr das Wort, das überzeugte (seine Reden waren meist zu lang und erreichten zumeist nicht die Qualität seiner Ansprachen beim ersten Pastoralbesuch im Jahr 1983), sondern es waren seine *Gesten*, die selbst seine Gegner beeindruckten – etwa bei seiner Begegnung mit Kranken und Behinderten im Salzburger Dom oder beim phänomenalen Kinderfest in Innsbruck, als der Nachfolger Petri mit den Kindern Ball spielte.

Dazu kam gewiß noch ein österreichisches Spezifikum, das nur durch die Ereignisse der letzten Monate verständlich wirkt. In einem Land wie Österreich, das zwei Jahre hindurch von vielen ausländischen Zeitungen und Fernsehstationen als Hort der Unbelehrbaren, der Opportunisten und „Schlitzohren" geschildert worden ist, tat es einfach gut, vom Oberhaupt der katholischen Kirche an Glanzzeiten der österreichischen Geschichte und Spitzenleistungen der österreichischen Kultur erinnert zu werden. Und als der Papst nach der atmosphärisch sehr dichten Eucharistiefeier im Berg-Isel-Stadion angesichts des Panoramas der Stadt Innsbruck und der Nordkette spontan und außerhalb des Protokolls vor den laufenden Fernsehkameras ausrief: „Ich stehe hier voller Bewunderung vor dieser Schönheit!", war mehr geschehen als nur die Beschreibung einer Emotion. Der Papst erwies sich als ein Freund Österreichs – und das ist viel in einer Zeit, in der sich andere Freunde rar gemacht hatten. Damit steckte in dieser Reise tatsächlich so etwas wie ein „therapeutischer Effekt", der hoffentlich nicht dazu führt, daß diejenigen, die recht gerne vergessen und verdrängen, abermals zu Wortführern werden.

In einer eindrucksvollen Rede im ehemaligen Konzentrationslager Mauthausen trat der Papst allerdings der Versuchung des Vergessens mit Entschiedenheit entgegen. Angesichts einer Abordnung ehemaliger Häftlinge, die in ihrer Lagerkleidung erschienen waren, fragte Johannes Paul II.: „Ihr Menschen, die ihr furchtbare Qualen erfahren habt, welche der Klagelieder des Jeremias würdig sind: Welches ist euer letztes Wort? Mensch von gestern und heute, wenn das System der Vernichtungslager auch heute noch irgendwo in der Welt fortdauert, sage uns, was kann unser Jahrhundert den Nachfolgenden übermitteln? Sage uns, haben wir nicht mit allzu großer Eile deine Hölle vergessen? Löschen wir nicht in unserem Gedächtnis und Bewußtsein die Spuren der alten Verbrechen aus? Sage uns, in welche Richtung sollen sich Europa und die Menschheit nach Auschwitz, nach Mauthausen entwikkeln? Sage, wie sollte der Mensch sein und wie die Generation der Menschen, die hier auf den Spuren der großen Niederlage der Menschheit leben? Sage uns, wie müßten die Nationen und Gesellschaften sein? Wie müßte Europa fortfahren zu leben? Rede, denn du hast das Recht dazu ..., du, der Mensch, der gelitten und das Leben verloren hat. Und wir müssen dein Zeugnis anhören."

Eine bemerkenswerte Begegnung mit den Juden

Von einzelnen jüdischen Organisationen, auch von israelischen Zeitungen wurde dagegen protestiert, daß der Papst bei dieser Gelegenheit die Vernichtung der Juden „verschwiegen" habe, offenbar sei dieser Papst drauf und dran, den Holocaust zu „entjudaisieren". Ein derartiger Vorwurf muß allerdings verwundern: Mauthausen war kein Vernichtungslager für Juden, sondern hier wurden vor allem Polen und russische Kriegsgefangene, aber auch Deutsche und Österreicher sowie Angehörige fast aller europäischer Nationen umgebracht. Der Papst hatte somit recht, dort nicht das Opfer eines einzigen Volkes hervorzuheben, sondern das Verbrechen des millionenfachen Massenmordes an sich ins Gedächtnis zu rufen und im Österreich Kurt Waldheims mit geradezu prophetischer und dichterischer Kraft zu fragen, ob wir nicht mit allzu großer Eile die Hölle dieser Lager vergessen haben.

Auch unter den jüdischen Kritikern gibt es offenkundig Menschen, denen jeder deutliche, aber dezent vorgebrachte Hinweis zu wenig erscheint und die nur die Holzhammermethode goutieren. Diesen Kritikern war es auch zu wenig, was der Papst bei seiner Zusammenkunft mit den Präsidenten der Israelitischen Kultusgemeinden in Österreich sagte. Dabei zählte dieses Gespräch zu den besonders ergreifenden dieser Reise.

Eröffnet wurde der Dialog mit dem Friedensgruß Schalom der jüdischen Gemeindeleiter in Österreich an den „Bruder in Gott, Papst Johannes Paul II." Der Präsident der Israelitischen Kultusgemeinden in Österreich, *Paul Grosz,* erzählte dann eingangs die Geschichte, daß einem Rabbi von seinen Schülern versichert wurde, wie sehr sie ihn liebten. Der weise Lehrer erwiderte seinen Schülern mit der Frage: „Wißt ihr, was mich schmerzt?" Überrascht durch diese Frage, antworteten die Studenten: „Rabbi, wie können wir das wissen?" Worauf der Rabbi antwortete: „Wenn ihr nicht wißt, was mich schmerzt, wie könnt ihr sagen, daß ihr mich liebt?" Anknüpfend an dieses Gleichnis ersuchte Präsident Grosz Johannes Paul II. um eine Stellungnahme zur Vergangenheitsbewältigung in Österreich, ähnlich wie sie der Papst vor einem Jahr in Köln vor Millionen Fernsehzuschauern abgegeben hatte, um ein deutliches Wort gegen den Antisemitismus und um die Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan.

Dieser Aufforderung kam Johannes Paul II. in einer Weise nach, daß der Präsident der Israelitischen Kultusgemeinden in Österreich nach dem Gespräch in ersten Interviews sagte, er sei durch die Atmosphäre der Begegnung „einfach überwältigt", wenn es auch weiterhin noch offene Fragen gebe. In der bemerkenswerten Rede des Papstes hieß es: „Ihre Klage hat mich tief bewegt. Ich erwidere Ihren Gruß mit Liebe und Wertschätzung und versichere Ihnen, daß diese Liebe auch die bewußte Kenntnis all dessen einschließt, was Sie schmerzt. Vor fünfzig Jahren brannten in dieser Stadt Wien die Synagogen. Tausende von Menschen wurden von hier in die Vernichtung geschickt, unzählige zur Flucht getrieben. Jene unfaßbaren Schmerzen, Leiden und Tränen stehen mir vor Augen und sind meiner Seele tief eingeprägt. In der Tat, nur wen man kennt, den kann man lieben."
Der Papst kam in seiner Ansprache auch ausführlich auf die Vernichtung der Juden zu sprechen und sagte: „Wir können gegenüber einem so unermeßlichen Leid nicht unempfindlich bleiben. Für uns Christen erhält jeder menschliche Schmerz seinen letzten Sinn im Kreuze Christi. Dies aber hindert uns nicht, es drängt uns vielmehr dazu, solidarisch mitzufühlen mit den tiefen Wunden, die durch die Verfolgungen dem jüdischen Volk, besonders in diesem Jahrhundert aufgrund des modernen Antisemitismus, zugefügt worden sind." Diesen Worten, die der Papst mit großer Bewegung von seinem Manuskript ablas, fügte er noch die Feststellung hinzu, der Prozeß der vollen Versöhnung zwischen Juden und Christen müsse auf allen Ebenen der Beziehungen mit aller Kraft weiter geführt werden, und gemeinsame Studien sollten dazu dienen, die Bedeutung der Schoah tiefer zu erforschen und die Ursachen des Antisemitismus aufzuspüren und möglichst bald zu beseitigen.

Zur *Anerkennung Israels* zog sich Johannes Paul II. auf die offizielle Position zurück, jede Initiative des Heiligen Stuhles müsse in der Richtung verstanden werden, daß die Anerkennung der gleichen Würde für das jüdische Volk im Staate Israel und für das pälastinensische Volk gesucht werde. Damit war die offizielle Begegnung beendet, aber dank eines indiskreten Mikrophons war dann auch noch mitzuhören, was der Papst in dem folgenden „privaten" Gespräch improvisiert sagte: „Wir haben Israel faktisch anerkannt, aber die praktische Umsetzung bringt Schwierigkeiten mit sich."

Der christliche Glaube als grenzüberschreitende Kraft

Diese Aussagen des Papstes gingen aber auch weit über den lokalen Anlaß hinaus und wurden international beachtet. Nicht weniger Aufmerksamkeit in aller Welt fand die Initiative von Johannes Paul II., auf österreichischem Boden mit Angehörigen der kommunistisch regierten Nachbarländer zusammenzutreffen, und es war außerordentlich berührend, als bei der Ankunft des Papstes im burgenländischen Trausdorf etwa 50 000 Ungarn mit rotweiß-grünen Fähnchen winkten: Zum erstenmal seit 1945 war mit dieser Begegnung auf friedlichem Weg der Eiserne Vorhang überwunden, der viele Jahrzehnte mit Drahtverhauen, Minensperren und Wachttürmen jede freie Verbindung zwischen den Völkern verhindert hatte und der erst in den allerletzten Jahren an der österreichisch-ungarischen Grenze für den individuellen Reiseverkehr etwas „aufgeweicht" worden war.
Die Ungarn kamen mit tausend Autobussen nach Österreich, und ihr Kommen ist ganz gewiß ein *Fanal für den ganzen Ostblock.* Diese Signalwirkung wurde noch verstärkt durch die 15 000 Kroaten, die in Trausdorf anwesend waren, und durch die 20 000 Slowenen, die im kärntnerischen Gurk mit dabei waren. In erstaunlicher Einfühlung in die Psyche dieses Raumes versäumte der Papst nicht, alle diese Völker in ihrer Sprache direkt anzureden (ungarisch hatte er zu diesem Zweck eigens trainiert), und er begrüßte auch noch die Tschechen und Slowaken, die nur in sehr kleiner Zahl kommen durften, und die polnischen Zaungäste in deren heimatlichem Idiom. Angesichts dieser Mixtur von Ungarisch, Slowenisch, Kroatisch, Tschechisch, Slowakisch und Polnisch, in der die deutsche Sprache den Charakter des „verbindenden Wortes" erhielt, schien für einige Stunden etwas vom Fluidum der alten österreichisch-ungarischen Monarchie wiedererstanden zu sein, doch gab sich niemand derlei restaurativen Erinnerungen hin.

Zur Debatte stand hingegen die *grenzüberschreitende Kraft des christlichen Glaubens,* die die Begegnungen in Trausdorf und Gurk zu unvergeßlichen Zeichen werden ließ, und es war ganz gewiß nicht nur so hingesagt, als der

Papst an diesen beiden Schlüsselpunkten seines Österreichbesuches die Zehntausende von Gläubigen aus dem ganzen mitteleuropäischen Raum aufrief, sie sollten die Grenzen der Herzen, der Sprache und der Kultur überwinden. Dieser Aufruf galt sicher auch den Kärntnern in einer sehr spezifischen Weise, damit der dort seit Jahren schwelende Sprachenkonflikt mit der slowenischen Volksgruppe endlich beigelegt werden kann. Und wenn die Kärntner Slowenen nach dem Papstbesuch auch ein wenig betrübt waren, daß sie vom Papst nicht in ähnlich deutlicher Weise wie die Ungarn oder die Kroaten ermuntert wurden, ihr Volkstum zu behaupten, so zeigten sich doch schon wenige Tage nach der Abreise des Papstes die ersten Fernwirkungen dieses Ereignisses: Im jugoslawischen Parlament erklärte Jugoslawiens Außenminister, der Papst werde nunmehr auch in dieses Land eingeladen. Die besondere Zurückhaltung in Kärnten schien somit gute Gründe gehabt zu haben.
Trotzdem wird man auch in Österreich nicht umhin können, die *Konsequenzen* aus der Begegnung des Papstes mit den Völkern des Ostens zu ziehen: einerseits durch eine großzügigere Behandlung der slowenischen, kroatischen und ungarischen Minderheiten in Österreich selbst, andererseits durch ein viel aktiveres Interesse an dem demokratischen Aufbruchprozeß, der zur Zeit in den Ländern des Ostblocks bis hinein in die Sowjetunion festzustellen ist. Schon bisher hatten kleine, engagierte christliche Gruppen in Österreich viel getan, um in östlichen Nachbarländern Kontakte zu knüpfen und neue Entwicklungen zu fördern. Für die große Mehrheit der Österreicher hatte aber die Zeit der Absperrung eine innere Entfremdung mit sich gebracht, die sich auch in der Tatsache zeigt, daß kaum jemand mehr eine Sprache der Nachbarländer kann.

Ein ehrlicher ökumenischer Schlagabtausch

Der zweite Pastoralbesuch des Papstes in Österreich brachte auch eine Novität mit sich: Zum erstenmal feierte der Papst auf einer Auslandsreise einen ökumenischen Gottesdienst in einer evangelischen Kirche. Ort des Geschehens: die kleine evangelische Christuskirche in Salzburg. Der Genius loci war für diese ökumenische Begegnung bedrückend, denn in Salzburg waren noch vor 200 Jahren mehr als 25 000 Protestanten wegen ihres Glaubens vertrieben worden. Sie siedelten sich zum Großteil in Ostpreußen an, wo ihre Nachkommen 1945 abermals davongejagt wurden, und zum Teil nach Salzburg zurückkehrten. Johannes Paul II. überging dieses historische Ereignis keineswegs mit Schweigen, sondern sprach bei dem ökumenischen Wortgottesdienst mit Vertretern aller christlichen Kirchen in Österreich von der „unrechtmäßigen Vertreibung der Salzburger Protestanten", erinnerte an die schon vor Jahren erfolgte Bitte um Vergebung des Salzburger Erzbischofs und meinte dann: „Daß wir heute hier, in der evangelischen Christuskirche, miteinander im Namen Jesu beten, ist ein Zeichen dafür, daß diese Vergebensbitte mit dem Herzen angenommen worden ist und zur Versöhnung geführt hat."
Trotzdem endete dieser Gottesdienst nicht in ungeteilter Harmonie. Der aus Siebenbürgern stammende evangelische Bischof in Österreich, *Dieter Knall*, war verstimmt darüber, daß er seinen Predigttext bei diesem Gottesdienst schon drei Monate vorher dem Vatikan einsenden mußte, während er bis zuletzt nicht erfuhr, was der Papst antworten würde. In einer Pressekonferenz am Tag vor der Ankunft des Papstes hatte Bischof Knall seiner Verstimmung Ausdruck gegeben, die verständlich erscheint, und eine Reform vatikanischer Prozeduren dringend notwendig erscheinen läßt.

Im Gottesdienst kam es dann zu einem ungewöhnlichen Wortwechsel, als der evangelische Bischof die Frage der „eucharistischen Gastfreundschaft" direkt und unverblümt aufgriff und feststellte, die evangelische Kirche sehe sich nicht ermächtigt, jemanden vom Sakrament des Altares auszuschließen. Zur allgemeinen Verblüffung erwiderte der Papst ebenso frank und frei und ging auf die Frage des evangelischen Bischofs mit der Gegenfrage ein: „Hat sich die evangelische Kirche schon genügend der Möglichkeit geöffnet, sich der sakramentalen Gestalt des geistlichen Amtes anzunähern, wie es die Überlieferung der katholischen Kirche in Ost und West seit den Anfängen als apostolisches Erbe versteht?" Der Papst gab zu bedenken, daß jeder Schritt in diese Richtung auch „ein Schritt auf die volle eucharistische Gemeinschaft" sein würde.

Auch Schwachstellen wurden sichtbar

Bemerkenswert ist jedenfalls, daß der Papst in seinen Begegnungen mit Juden und Protestanten dem direkten Dialog keineswegs ausgewichen ist und daß er sich den aufgeworfenen Fragen ohne Floskeln und Verklausulierungen stellte. Bei Begegnungen innerkatholischer Art, etwa mit Jugendlichen in einem Salzburger Studentenzentrum, zeigte sich der Papst weit weniger dialogfreudig. Obwohl auch hier die kritischen Fragen der jungen Leute schon seit Monaten vorlagen, ging Johannes Paul II. darauf nicht ein, sondern verlas statt dessen einen langatmigen, papierenen Text und konnte angesichts des spürbaren Unmutes die Situation nur durch einige improvisierte, spontane Bemerkungen retten. Als symptomatisch muß jedenfalls die Tatsache gewertet werden, daß die Begegnung des Papstes mit der Jugend die mit Abstand schwächste der ganzen Reise gewesen ist, so wie es gewiß mehr als ein Zufall war, daß der Empfang des Papstes in Wien substantiell und atmosphärisch blaß blieb.
Damit sind *Schwächepunkte der Kirche in Österreich* sichtbar geworden, die besorgniserregend sind. Die Kirche von Österreich schien als solche bei dem zweiten Pastoralbesuch überhaupt nirgends auf, und das läßt einen weiteren Minuspunkt erkennen. Getragen wurde dieser Papstbesuch von den einzelnen *Diözesen*, die sich dem Oberhaupt der Kirche in einer mehr oder weniger ge-

glückten Selbstdarstellung präsentierten. Die Atmosphäre des Besuches wurde von Ost nach West spürbar dichter, bis sie in Tirol – auf dem Berg Isel, dem Tiroler Schicksalsberg, und mit dem faszinierenden Kinderfest, dem ersten dieser Art bei einer Papstreise – eine eindeutige Überhöhung fand. Ein Zusammenhang zwischen der Volksverbundenheit und spirituellen Kraft des einzelnen Bischofs und der Substanz der einzelnen diözesanen oder regionalen Veranstaltung scheint gegeben zu sein.

Die nächsten Bischofsernennungen: Probe aufs Exempel

Für alle innerkirchlichen Auguren war es natürlich von besonderem Interesse, wie Johannes Paul II. auf den offenen Unmut vieler österreichischer Katholiken über die jüngsten *Bischofsernennungen* reagieren würde. Mit besonderer Spannung sah man daher der Begegnung des Papstes mit den österreichischen Bischöfen in Salzburg entgegen. In dem der Öffentlichkeit freigegebenen Text der Ansprache des Papstes an die Bischöfe finden sich zwei Passagen, die bemerkenswert sind: In der einen Textstelle dankt der Papst den österreichischen Bischöfen für die „Fortschreibung" (dieses Wort verwendet der Papst freilich nicht) ihrer Erklärung aus dem Jahr 1968 (vgl. HK, Mai 1988, 258), in der eine österreichische Interpretation der Enzyklika „Humanae vitae" versucht worden ist. Von einer ganzen Reihe österreichischer Bischöfe war zu hören, damit scheine dieses unerquickliche Kapitel abgeschlossen. In einer zweiten Passage ging der Papst offen auf die Auseinandersetzungen des vergangenen Jahres ein, als er sagte: „Unsere Solidarität, die im gemeinsamen Glauben und Auftrag gründet, ermöglicht uns auch Freimut und Offenheit zueinander. Ihr wißt, daß ich dankbar bin, wenn ihr mir unbeschönigt, wie es sich unter Brüdern ziemt, eure Fragen und Sorgen vorlegt. Wenn ich immer wieder mit gleicher Offenheit zu euch spreche, so nehmt dies als Zeichen meines Vertrauens."
Nach dem Treffen mit dem Papst breitete sich unter einigen Bischöfen so etwas wie Euphorie aus. Kardinal *Franz König,* der Alterzbischof von Wien, drückte diese Stimmung in einem Interview so aus: „Bei den Bischofsernennungen ist es zu einer Vorgangsweise gekommen, bei der, wie man uns zu verstehen gab, leider nicht alles so gewesen ist, wie es der Papst selbst gewollt und beabsichtigt hat." Es seien im Hintergrund eine ganze Reihe privater Gespräche geführt worden. Nun habe er den Eindruck, meinte der Kardinal, daß man in Rom aus den Erfahrungen im Zusammenhang mit den Bischofsernennungen in Österreich gelernt habe: „Ich bin auf Grund meiner Kontakte sicher, daß man hier (bei den bevorstehenden Bischofsernennungen) nicht mit dem Wagen drüberfährt und sagt, das geht uns nichts an. Man will vielmehr in Rom eine einvernehmliche Lösung suchen."

Im Kontext mit der Wortmeldung des 80jährigen Vorarlberger Diözesanbischofs *Bruno Wechner,* der am Vorabend des Papstbesuches öffentlich erklärt hatte, er halte eine Nachfolge in seiner Diözese durch den Opus-Dei-Funktionär *Klaus Küng* oder durch den Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* für undenkbar, läßt die Gewißheit des Wiener Kardinals König erkennen, daß es in diesen Fragen direkte Einzelgespräche gegeben haben muß. Zu einer solchen Klärung im Sinn der österreichischen Ortskirche mag auch der Umstand beigetragen haben, daß der Papst während des Besuchs mehrmals persönlich bewegt und angerührt war durch die Atmosphäre bei mehreren Veranstaltungen, vor allem in Lorch und in Innsbruck. Bei einer solchen Gelegenheit soll er gesagt haben, er habe gar nicht gewußt, wie groß der Glaubenssinn und die Glaubenskraft der Österreicher sei. Auf diese Weise dürften sich die von winzigen Klüngeln nach Rom übermittelten Hiobsbotschaften über die Situation der Kirche in Österreich selbst ad absurdum geführt haben.
Als Johannes Paul II. nach fünf Tagen auf dem Flugplatz von Innsbruck Abschied von Österreich nahm, tauchte nach einem kurzen Gewitter über der Martinswand ein farbenprächtiger Regenbogen auf. Optimistische Bibelkenner hofften sofort auf einen „neuen Bund" des Papstes in Rom mit der österreichischen Teilkirche. Die nächsten Bischofsernennungen in Salzburg und Vorarlberg werden die Probe aufs Exempel sein, und sie dürften nicht sehr lange auf sich warten lassen. *Fritz Csoklich*

Zwischen Rivalität und Dialog

Islam und Christentum in Afrika

Das Verhältnis zwischen Christentum und Islam in Afrika hat sehr verschiedene Facetten: Während in Nordafrika die Christen eine verschwindende Minderheit in rein islamischen Staaten darstellen, stehen die beiden Religionen in vielen Ländern Schwarzafrikas in missionarischer Konkurrenz. Neben Spannungen zwischen Christen und Muslimen stehen auch Dialogversuche. Der Bericht von Georg Evers gibt einen Gesamtüberblick über das Verhältnis von Christentum und Islam auf dem afrikanischen Kontinent.

Wenn zur Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Christentum und Islam von zwei miteinander rivalisierenden Wachstumsbewegungen gesprochen wird, dann gilt dies in erster Linie für *Schwarzafrika,* jenen Teil Afrikas südlich der Sahara, der ungefähr 70% der Bevölkerung des Kontinents einschließt. In den Ländern West- und Ostafrikas – mit einigen Einschränkungen auch Zentralafrikas – erleben das Christentum und der Islam seit dem Beginn dieses Jahrhunderts eine ständige Zunahme ihrer

Anhänger durch Bekehrungen aus den traditionellen afrikanischen Religionen. Das Wachsen der beiden großen Schriftreligionen geht also zunächst ganz eindeutig auf Kosten der *alten afrikanischen Religionen,* die wegen des Fehlens von Heiligen Schriften und einer festumrissenen Lehre und Organisation den vielfältigen Missionsbestrebungen sowohl der Christen als auch der Muslime nicht viel entgegensetzen konnten. Bei den Bemühungen um Wiedergewinnung einer afrikanischen Identität und kultureller Eigenständigkeit in verschiedenen afrikanischen Ländern haben die traditionellen afrikanischen Kulte zum Teil etwas an Ansehen und Einfluß zurückgewinnen können, ohne aber den Prozeß ihrer langsamen Auflösung wohl letztlich aufhalten zu können. Islam und Christentum bemühen sich beide, die Angehörigen dieser Religionen, „die Inseln des Animismus", wie man diese Gruppen genannt hat, für sich zu gewinnen.

Eine unvermeidliche Konkurrenzsituation

Diese sich aus soziologischen, kulturellen und religiösen Gründen ergebende Situation bringt das Christentum und den Islam in eine Konkurrenz, die zunächst unabhängig vom guten oder bösen Willen der jeweils beteiligten Vertreter der beiden Religionen besteht. Was die Bewertung dieser Situation angeht, so gibt es auf beiden Seiten Stimmen, die die Erfolge der jeweils anderen Seite dramatisch herausstellen und zur Verstärkung der eigenen Bemühungen aufrufen. Diese Appelle nehmen leicht einen militanten Charakter an, wenn z. B. vom „Angriff des Islam in Afrika" oder einem „Kreuzzug des Christentums in Afrika" die Rede ist. Dabei werden jeweils die finanziellen Aufwendungen und ihre Quellen herausgestellt, und es wird der Eindruck suggeriert, daß mit unlauteren Mitteln versucht werde, „Seelen zu kaufen". Es soll gar nicht bestritten werden, daß es auf beiden Seiten durchaus auch „schwarze Schafe" gibt, die ihre Mission oder Da'wa aus Motiven und mit Mitteln betreiben, die sowohl dem Christentum als auch dem Islam eigentlich wesensfremd sind. Da aber beiden Religionen gemeinsam ist, Evangelisierung bzw. Da'wa als wesentliche religiöse Pflicht zu verstehen, liegt hier ein legitimer Wettbewerb vor, der nicht notwendigerweise einem aufrichtigen Dialog zwischen den beiden Religionen im Wege stehen müßte.

Es ist nicht einfach, über das beiderseitige Zahlenverhältnis und das Maß des Wachstums von Christentum und Islam in Afrika zuverlässiges Zahlenmaterial zu erhalten. Einige Tatsachen bzw. allgemeine Trends der Entwicklung stehen aber fest. Sowohl das Christentum als auch der Islam haben seit Anfang dieses Jahrhunderts ein großes *Wachstum* erlebt, das sich gegenwärtig auf unterschiedliche Weise fortsetzt. Hat sich der Islam bis zur Mitte dieses Jahrhunderts im Vergleich zum allgemeinen Wachstum der Bevölkerung verfünffacht, so ist sein Wachstum gegenwärtig auf eine Rate zurückgefallen, die dem Wachstum der Bevölkerung entspricht. Lag der Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung Afrikas zu Beginn dieses Jahrhunderts bei gerade 9,2%, so ist dieser Anteil bis 1975 auf 40,6% gestiegen und hat fast den Anteil der Muslime von 41,3% erreicht. Da das Christentum auch gegenwärtig stärker wächst als die natürliche Wachstumsrate der afrikanischen Bevölkerung, nehmen Religionsstatistiker wie *David Barrett* (Herausgeber der „World Christian Encyclopaedia", Nairobi 1982) an, daß das Christentum gegenwärtig schon die stärkste Religionsgemeinschaft auf dem afrikanischen Kontinent darstellt und diese Stellung bis zum Ende dieses Jahrhunderts noch ausbauen wird. Barretts Berechnungen stützen sich auf statistische Angaben, nach denen für den Zeitraum 1970–1985 von hundert neuen Angehörigen des Islam nur 6 Konvertiten waren, während 94 natürlichen Zuwachs darstellten und von hundert Neuchristen 21 Neubekehrungen und 79 natürlicher Zuwachs waren (vgl. Sedos Bulletin, 15. 3. 1988, 94–100). Der Islam ist in Afrika ungleichmäßig verteilt. Der Schwerpunkt liegt natürlich in Nordafrika, wo der Islam weit über 90% der Bevölkerung umfaßt. In Westafrika beläuft sich sein Anteil auf 45%, in Ostafrika auf 26% und in Zentralafrika auf 9% (Pro Mundi Vita, Dossier Africa 2/1983, 1–8).

Der Islam in Nordafrika

Wie auf der ganzen Welt hat auch der Islam in Afrika seit Anfang der 70er Jahre *eine Phase des Erwachens und des qualitativen Wachsens* durchgemacht. Bei dieser Bewegung spielen auswärtige Einflüsse eine Rolle, wie der Nahostkonflikt, die Bemühungen arabischer Staaten, afrikanische Unterstützung zu gewinnen, und die Solidarität der Länder der Dritten Welt im allgemeinen. Hinzu kamen innerafrikanische Elemente wie das Bemühen um afrikanische Identität, bei der die Ablösung von kolonialen Hypotheken, die für gewöhnlich mit dem Christentum in einem Zusammenhang gesehen wurden, mit einer Hinwendung zum Islam verbunden wurde. In verschiedenen Ländern Schwarzafrikas unternahmen die Muslime gezielte Anstrengungen, um in den Massenmedien und im Schul- und Erziehungswesen durch eigene Einrichtungen präsent zu sein und dem bis daher geltenden christlichen Monopol auf diesen Feldern eigene Anstrengungen entgegenzusetzen. Der Bau von Moscheen, Koranschulen und islamischen Zentren wurde forciert und zum Teil mit finanziellen Mitteln aus den arabischen Ländern und aus Libyen unterstützt. Die Zunahme der Pilgerfahrten nach Mekka trug weiter dazu bei, den arabischen Einfluß und das Selbstbewußtsein der afrikanischen Muslime, der weltweiten islamischen Glaubensgemeinschaft (umma) anzugehören, zu stärken. Auf staatlicher Ebene wurde dieser Aspekt durch den Beitritt von gegenwärtig 15 schwarzafrikanischen Ländern zur Organisation islamischer Staaten unterstrichen.

Im *Norden Afrikas,* dem Maghreb, d. h. den Ländern Marokko, Algerien, Tunesien und Libyen, stellen die Muslime mit 95% der Bevölkerung die religiös eindeutig

vorherrschende Gruppe dar. Etwas anders gestaltet sich das Bild für Ägypten, wo die Kopten eine starke Minderheit von 10–15% der Bevölkerung bilden. Der Islam wird in allen diesen Ländern vom Staat unterstützt, manchmal durch die Bezahlung der Imame, durch Hilfen beim Bau und bei der Unterhaltung von Moscheen und auf andere Weise. Der Grad der Unterstützung und die Enge des Verhältnisses zwischen Staat und islamischen Religionsstellen ist durchaus unterschiedlich. In *Marokko* stellt der König, Hasan II, nicht nur das weltliche Oberhaupt dar, sondern ist als Sherif zugleich auch das geistliche Oberhaupt. In *Tunesien* war das Verhältnis zwischen Staat und Religion zur Zeit der Herrschaft des Gründervaters des tunesischen Staates, Bourguiba, immer gespannt, auch wenn der Islam offiziell Staatsreligion ist. Die wachsende Auseinandersetzung mit den Muslimbrüdern führte Ende 1987 denn auch zum Sturz von Bourguiba. Wie in Tunesien ist der Islam auch in *Algerien* die kritische Instanz, die sich Bestrebungen der Regierung entgegenstellt, die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Belange nach funktionalen und säkularen Maßstäben allein zu ordnen. Viele Bestrebungen seitens der staatlichen Stellen, ihre Länder zu modernen Staaten mehr oder weniger nach westlichem Vorbild zu machen, stoßen auf den Widerstand der islamischen Rechtsgelehrten und Imame.

Unter den islamischen Gruppen, die sich den Modernisierungsbestrebungen entgegenstellen und für eine islamische Ordnung, die Errichtung islamischer Staaten mit voller Beachtung der Sharia, der traditionellen islamischen Lebens- und Rechtsordnung, einsetzen, gehören die *Muslimbrüder* zu den aktivsten Kräften. Diese Bewegung wurde 1928 in Ägypten gegründet. Über Ägypten hinaus ist ihr Einfluß in ganz Nordafrika zu spüren. Während der Herrschaft von Gamal Nasser (1954–70) wurden die meisten Führer und Anhänger der Bewegung inhaftiert und verfolgt. Unter Sadat, der ursprünglich sehr enge Beziehungen zu den Muslimbrüdern hatte, wurde ihnen zunächst die freie Tätigkeit wieder erlaubt. Durch ihre entschiedene Gegnerschaft zu Sadats Versöhnungspolitik mit Israel gerieten sie aber ins politische Abseits und wurden wieder inhaftiert. Inwieweit die Mörder Sadats (Oktober 1981) aus ihren Reihen kamen, ist umstritten. Unter Präsident Mubarak kann sich der Teil der Muslimbruderschaft, der sich zur Politik der Opposition auf gewaltfreie Weise bekennt, wieder frei politisch betätigen.

Die für den Islam in Ägypten und darüber hinaus maßgebende Kraft ist die *Al-Azhar-Universität.* Durch offizielle Gutachten und Entscheidungen in Rechts- und Lehrfragen (fatwa) haben die Scheichs und Ulemas (Rechtsgelehrte) dieser in der ganzen islamischen Welt geachteten Institution einen großen Einfluß auf die Interpretation der koranischen Lehre und der Tradition (hadith). Zwar kennt der Islam kein verbindliches Lehramt, aber in einer abgeschwächten Form übt die Al-Azhar-Universität dies aus. Durch allzu großes Entgegenkommen gegenüber den Wünschen und Erwartungen der jeweils in Ägypten Herrschenden, sei es des Königs Faruk oder der Präsidenten Nasser und Sadat, haben die Ulemas der Al-Azhar einen Teil ihres moralischen Kapitals in den Augen der Muslime verspielt.

In der westlichen Welt erscheint der politische Führer Libyens, *Ummar al Gaddafi,* oft als der Vorkämpfer des Islam par excellence. Dies ist er in den Augen der orthodoxen Muslime im eigenen Land und darüber hinaus aber nur im eingeschränkten Maß. Die Lehren seines „Grünen Buches", in dem er sein eigenes Verständnis der Sendung des Islam für die heutige Zeit niedergeschrieben hat, sind in den Augen der rechtgläubigen Muslime durchaus nicht vereinbar mit der sunnitischen Tradition. Gaddafi hat daraufhin den Ulemas die Berechtigung für ihre Kritik dadurch entziehen wollen, daß er ausschließlich den Koran für verbindlich erklärte und die Hadith und Erläuterungen der Rechtsschulen als bloßes Menschenwerk bezeichnete. Mit diesem Rekurs auf ein „Sola-scriptura"-Prinzip und dem Anspruch des Rechtes auf „eigene Auslegung und Forschung" (ijtihad) hat er den Ulemas die Ausübung einer notwendigen und legitimen Mittlerfunktion zwischen der koranischen Offenbarung und der heutigen Lebenssituation abgesprochen. Bisher ist es Gaddafi mit Hilfe seiner Sicherheitskräfte gelungen, den Widerstand des orthodoxen Islam gegen seine Positionen unter Kontrolle zu halten.

Kirche im „Haus des Islam"

Die Bezeichnung „Kirche im Haus des Islam" wird von Erzbischof *Henri Teissier* von Algier benutzt, um die besondere Stellung der katholischen Kirche in Algerien und in Nordafrika überhaupt zu beschreiben. Im ehemals christlichen Nordafrika ist die katholische Kirche eine kleine Minderheit, die im ureigenen Gebiet des Islam („Haus des Islam") ganz bewußt die Rolle auf sich nimmt, durch ihre Gegenwart als kleine Gruppe Zeichen zu sein für das Reich Gottes, das in ihr anfanghaft schon verwirklicht ist (vgl. *H. Teissier,* Église en Islam, Méditation sur l'existence chrétienne en Algérie, Paris 1984). Die Kirchen in Nordafrika sind in einer besonderen, in vielen Punkten einmaligen Situation, da sie nur im uneigentlichen Sinn als Ortskirchen mit einheimischen Gläubigen, Priestern und Bischöfen anzusprechen sind. Sie bestehen weitgehend aus Katholiken, die als Ausländer aufgrund verschiedenster Lebens- und Berufsumstände in diesen Ländern mehr oder weniger permanent leben. Nur zu einem ganz geringen Teil gehören Einheimische zu diesen Kirchen und in noch verschwindenderem Maß zu ihrem Klerus oder Ordensleuten.

Diese Kirchen haben sich entschieden – bzw. waren durch die Umstände de facto dazu gezwungen –, ganz auf die direkte Evangelisierung zu verzichten. Sie sehen ihre Aufgabe in erster Linie darin, unter den Muslimen *gegenwärtig zu sein,* durch ihr christliches Leben, ihr Engagement für die sozialen Belange der Schwachen und Armen, den Einsatz in der Erziehung und durch die verschiedenen

Formen des Ordenslebens und der christlichen Spiritualität ein indirektes Apostolat auszuüben. Die seltenen Fälle von Konversion von Angehörigen der einheimischen muslimischen Bevölkerung stellen die Kirche eher vor Probleme, als das sie Anlaß zur Freude wären, da die Konvertiten aus dem Islam zum Christentum in den nordafrikanischen Ländern zumindest sozial geächtet werden, wenn ihnen nicht Schlimmeres droht, da nach der strengen Auslegung der Sharia der Abfall vom Islam mit dem Tod bedroht wird. Große Probleme bringen auch die vielen *religionsverschiedenen Ehen* in diesen Ländern mit sich. Gewöhnlich handelt es sich um Eheschließungen von muslimischen Männern, die in Europa christliche Frauen kennen- und lieben gelernt haben. Nach islamischem Gesetz kann die christliche Frau zwar ihren Glauben behalten, die Kinder aus diesen Ehen müssen aber im islamischen Glauben erzogen werden. Viele christliche Frauen bekennen sich nach einiger Zeit offiziell zum Islam und geraten dadurch später oft in große Gewissensnöte.

Neben der einfachen Präsenz der Christen und der Kirchen unter den Muslimen sehen die Bischöfe Nordafrikas die Aufgabe der Kirche darin, sich als *Mittler* zwischen der islamischen Welt Nordafrikas und der westlichen Welt zu verstehen. So haben sie sich in Hirtenworten für ein besseres Verständnis der islamischen Einwanderer in Frankreich und anderen Ländern Europas eingesetzt. Auch im Nahostkonflikt haben sie sich für die Belange der arabischen Seite gegen Übergriffe Israels engagiert. Ein Dialog zwischen Christen und Muslimen findet auf der Ebene der einfachen Gläubigen beider Religionen kaum statt, soweit damit die Behandlung direkt religiöser Themen gemeint ist. Die Muslime sind an solchen Gesprächen nicht interessiert und die Christen wegen ihres Ausländerstatus und der damit gegebenen Sprachbarrieren dazu nicht in der Lage. Das friedliche Zusammenleben und die damit gegebenen Kontakte stellen aber zumindest eine gewisse *Vorstufe des Dialogs* und einen beträchtlichen Wert dar. Einige Dialogzentren und kirchliche Institutionen bemühen sich seit Jahren um einen kontinuierlichen Dialog auf der Ebene der Fachleute und Intellektuellen.

Wie afrikanisch ist der Islam?

Es wird immer wieder behauptet, daß der Islam in besonderer Weise eine „afrikanische Religion" sei, daß er den Afrikanern entgegenkomme, ihrer Denk- und Lebensweise in größerem Ausmaß entspreche als das stark westlich geprägte Christentum. Es gibt Islamologen, die den afrikanischen Islam voller *synkretistischer Verformungen* sehen, die behaupten, daß der Erfolg des Islam in Afrika im wesentlichen darauf zurückzuführen sei, daß der Islam sich „afrikanisiert" habe, magische Praktiken dulde und auch sonst großzügig die Augen verschließe gegenüber vielen heidnischen Praktiken und Glaubensvorstellungen bei den afrikanischen Muslimen. Damit verbunden ist die Behauptung, daß die Übernahme des Islam für die Schwarzafrikaner „leichter" sei, da die Moralvorschriften des Islam die Polygamie erlaubten, überhaupt laxer seien als vergleichbare Vorschriften des Christentums und auch auf dem Gebiet der Doktrin der Islam nur geringe Anforderungen an Konvertiten stelle. Der Islam, eigentlich die „Religion des Buches" par excellence, sei in West- und Ostafrika durch die muslimischen Händler und Kaufleute zunächst über das gesprochene Wort verbreitet worden. So gebe es eine „animistische Lesart" des Koran, die es den Afrikanern ermögliche, die Predigt des Monotheismus, die sich bei der Entstehung des Islam ja auch in erster Linie an die polytheistischen Araber der Epoche des Propheten Muhammad gewandt habe, als für sie bestimmt zu verstehen. Die Betonung der Gemeinschaft der Gläubigen, der ‚umma', komme dem Gemeinschaftsbewußtsein der Afrikaner ebenfalls sehr entgegen.

Die These der besonderen Angepaßtheit des Islam an schwarzafrikanische Verhältnisse ist aber nicht unumstritten. Die Zugehörigkeit zu einer Religion entscheide sich nicht in erster Linie nach dem Kriterium der „Leichtigkeit", sondern danach, inwieweit eine bestimmte Religion auf Fragen und Herausforderungen einer bestimmten Gesellschaft und bestimmter Menschen eine Antwort geben könne (vgl. *R. L. Moreau,* Africains Musulmans, Paris 1982, 12–34). Die islamischen Lehren, die die arabischen Händler und Kaufleute verbreiteten, gaben offenbar auf solche Bedürfnisse der afrikanischen Menschen eine Antwort. Auf der anderen Seite besteht ein traditioneller *Gegensatz zwischen den Arabern und den Schwarzafrikanern,* der mit der Geschichte der Sklaverei und Ausbeutung Schwarzafrikas durch Araber zu tun hat. Die Araber haben sich in der Geschichte den Schwarzafrikanern gegenüber als religiös, kulturell, wirtschaftlich und militärisch überlegen betrachtet. Diese Spannungen haben sich für Westafrika im Laufe der Geschichte eher verringert, sie bestehen aber fort im Sudan und zum Teil auch in Tanzania und anderen Ländern Ostafrikas.

Es gibt eine Konkurrenzsituation zwischen einem „Pan-Arabismus" und einem „Pan-Afrikanismus" (vgl. *D. M. Wai,* Idoc-International, No. 6, 1984, 10–15), die zwar nicht unbedingt entlang der Linie der Glaubenszugehörigkeit verläuft, aber doch damit zu tun hat. Innerhalb der Arabischen Liga wird die Bedeutung der Zugehörigkeit zur arabischen Völkerfamilie und Kultur in rhetorisch beeindruckender Weise beschworen und der Anschein einer weitgehenden Gleichsetzung von „Islamisch-" und „Arabischsein" erweckt. In der Konferenz der Islamischen Staaten dagegen wird die Zusammengehörigkeit aller Muslime gleich welcher Nation und Rasse beschworen und werden die schwarzafrikanischen Muslime als Mitglieder der einen „islamischen Umma" begrüßt. Andererseits gibt es die „afrikanische Solidarität", das Zusammengehörigkeitsgefühl des „Wir sind alle Afrikaner", ein vielleicht eher diffuses Gefühl, das aber immer wieder benutzt wird, um gesamtafrikanische Aufgaben und Herausforderungen zu beschreiben.

Es gibt ohne Zweifel einen starken Einfluß des arabischen Islam auf Schwarzafrika. Dieser Einfluß geschieht einmal durch die Pilgerfahrt (hadj) der schwarzafrikanischen Muslime nach Mekka, wo sie mit dem Wahhabismus in Berührung kommen und ihnen ihre Verschiedenheit und die Mangelhaftigkeit der eigenen afrikanischen Form des Islam seitens der wahhabitischen „Wächter der Orthodoxie" beigebracht wird. Die „Vereinigungen für islamische Kultur" (Union Culturelle Musulmane) in vielen Ländern Westafrikas werden von arabischen Geldgebern weitgehend finanziert und fördern das Studium der arabischen Sprache und Kultur. Für den Islam in Schwarzafrika bleibt eine Spannung zwischen „afrikanischer Identität" und „islamischer Reinheit" der Lehre und des Kults, zwischen Lokalkultur und Arabisierung, zwischen Treue zur Tradition und dem Bestreben nach Reform und Modernität.

Die islamischen Bruderschaften

Der Islam in Westafrika ist in besonderer Weise geprägt von der Vielzahl der *religiösen Bruderschaften,* die im Senegal, in Mauretanien, Niger, Burkina Faso, der Elfenbeinküste und bis nach Nigeria weit verbreitet sind. Diese Bruderschaften sind aus dem Sufismus, der mystischen Tradition des Islam, entstanden und kommen ursprünglich, wie z. B. die Qadiryya, aus dem Irak, wo sie im 11. Jahrhundert begründet wurde. Neben den in der ganzen islamischen Welt verbreiteten Bruderschaften gibt es eine Reihe afrikanischer Neugründungen, wie die Tijâniyya, die Châdhiliyya, die Sanûsiyya und Mahdiyya. Im Senegal spielen die Muriden (eigentlich „Schüler"), die von Amadu Bamba (1850–1927) gegründet wurden, eine große Rolle. Mit den „Komitees zur Verteidigung der Prinzipien des Islam" fühlen sie sich als die Wächter islamischer Orthodoxie. Allen Bruderschaften sind einige Wesenszüge und Sufi-Traditionen gemeinsam. Die Beziehungen zwischen dem Meister (Marabut) und seinen Schülern spielt eine große Rolle. Jede Bruderschaft hat ihr geistiges Erbe, das als besondere Gnade Allahs weitergegeben wird, als göttliches Licht, das eine Familie von Gläubigen zusammenhält. Der *Organisationsgrad* dieser Bruderschaften ist sehr unterschiedlich. Es wäre wohl falsch, sie „Sekten" zu nennen. Die Unterschiede liegen auch weniger in der Lehre, sondern in der Person des jeweiligen Meisters und seines besonderen Charismas. Historisch besondere Gegebenheiten kommen hinzu. Bei der Verehrung des Meisters kommt es zu einzelnen Erscheinungsformen, die für manche orthodoxe Muslime eine Abweichung von der islamischen Lehre darstellen. Aber im großen und ganzen bleiben die Bruderschaften auf der Linie der Orthodoxie, auch wenn immer wieder Vorwürfe der Magie und des Synkretismus gegen bestimmte Marabuts erhoben werden. Am Kampf gegen den Kolonialismus hatten die Bruderschaften wegen ihrer Organisationsform beträchtlichen Anteil. Als missionarische Kraft sind sie auch heute ein wichtiger Faktor in der Verbreitung des Islam in Afrika.

Spannungen in Nigeria und im Sudan

Mit einer Bevölkerung von 80–100 Millionen Einwohner – wegen der Spannungen zwischen den verschiedenen Ethnien hat es seit Jahren keine Volkszählung mehr gegeben – ist Nigeria eines der wichtigsten Länder Afrikas. In diesem volkreichsten Land Afrikas stellen die Muslime, die vorwiegend im Norden des Landes leben, mit fast 50% Anteil an der Bevölkerung die stärkste religiöse Gruppierung, gefolgt von den Christen, die etwa 35% stark sein dürften. Genauere Daten zu erhalten ist überall in Afrika schwierig, in Nigeria noch einmal in besonderer Weise. Es hat in der Vergangenheit eine Periode des friedlichen Zusammenlebens von Christen und Muslimen in Nigeria gegeben, und auch gegenwärtig sind die Beziehungen der meisten Christen und Muslime eher friedlich. Seit den Tagen des Biafra-Krieges (1968–70) mit der versuchten Abspaltung des vornehmlich christlichen Südens aus dem Staatenverband von Nigeria ist aber die Spannung zwischen dem Norden und Süden des Landes nicht mehr zur Ruhe gekommen, und wegen der geographischen Verteilung von Muslimen und Christen hat dieser Konflikt auch den Charakter einer Auseinandersetzung der beiden Religionen bekommen.

Seit vielen Jahren geht die Auseinandersetzung zwischen den beiden Religionsgemeinschaften um die Frage der Sharia-Gesetzgebung als nationales Gesetz für den gesamten nigerianischen Staat. Schon immer galten die Sharia-Gesetze als Personenstandsgesetze für die Muslime im Norden Nigerias. Umstritten ist, ob diese für Muslime geltenden Bestimmungen auf das ganze Land ausgedehnt werden sollen. Mit dieser Frage verbunden ist das Grundsatzproblem, ob sich Nigeria als weltanschaulich und religiös pluralistischer Staat versteht oder ein nach religiösen Prinzipien geordneter Staat sein soll. Die Christen wehren sich gegen die Einführung der Sharia, weil sie befürchten, dann „Bürger zweiter Klasse" zu werden und die Einheit der Nation (ein Volk – ein Rechtssystem) gestört sehen. Ein weiterer Streitpunkt ist die Frage der Zugehörigkeit Nigerias zur Organisation Islamischer Staaten, bei der Nigeria schon seit längerem einen Beobachterstatus hat, den die Muslime Nigerias gerne in eine Vollmitgliedschaft geändert sähen. In Kaduna im Norden Nigerias ist es im März 1987 zu mehreren Ausbrüchen von offener Gewalt gegen christliche Einrichtungen und Personen gekommen. Es wurden etwa 150 Kirchen verbrannt und angeblich auch einige Moscheen. Christen beklagen, daß die staatlichen Stellen wenig getan hätten, um die Unruhen zu verhindern und zur Aufklärung der Hintergründe und Bestrafung der eigentlichen Anstifter beizutragen. Andererseits bemühen sich besonnene Kreise unter Christen und Muslimen, die Gegensätze nicht weiter wachsen zu lassen.

Auch im *Sudan* gibt es einen Nord-Süd-Konflikt mit religiösen Implikationen, da der Bürgerkrieg zwischen den Arabern und den schwarzafrikanischen Sudanesen sich ebenfalls als eine Auseinandersetzung zwischen den Mus-

limen im Norden und Christen (mit Angehörigen der traditionellen afrikanischen Religionen) im Süden darstellt. Der Islam ist im Sudan mit etwa 50% der Bevölkerung die eindeutig stärkste religiöse Gruppierung, während die Christen mit 8% eine kleine Minderheit sind. Umstritten ist der Anteil der Angehörigen der traditionellen afrikanischen Religionen, da viele von ihnen als zum Islam gehörig von den Muslimen vereinnahmt werden. Das Verhältnis zwischen dem von den Muslimen bestimmten Staat und den christlichen Kirchen ist seit der Einführung der „Missionary Society's Act" 1962 stark belastet, da den Kirchen der Erwerb von Grund und Boden und die Errichtung von Kirchen verboten sind bzw. sehr erschwert werden. Auch die Ausübung ihrer Religion wurde stark reglementiert. Verschärft wurden die ohnehin schon schlechten Beziehungen durch die Einführung der Sharia-Gesetzgebung 1984 durch den damaligen Diktator Numeiri. Entgegen dem ursprünglich gegebenen Versprechen wurden diese Bestimmungen von der neuen Regierung unter Sadiq el-Mahdi nicht zurückgenommen. Gerade in jüngster Zeit wurden Kirchen zerstört und Christen umgebracht (vgl. HK, Oktober 1987, 470–472). Die Regierung unterstützt den Islam und seine Verbreitung auf vielfältige Weise.

Trotz der Behinderung ihrer Arbeit hat die katholische Kirche im Sudan in der Verteidigung der Menschenrechte, im Einsatz für die Armen und Entrechteten, die Besserung der Stellung der Frau und auf dem Gebiet der Erziehung weit über den Kreis ihrer Anhänger Einfluß und Ansehen gewonnen. Die Kirchen und die Bischöfe gelten in den Augen der Bevölkerung als die einzigen Instanzen, die sich gegen Mißbrauch der Regierungsgewalt und Menschenrechtsverletzungen in der Öffentlichkeit äußern können. Der Erzbischof von Khartum, *Gabriel Wako,* betont, daß die katholische Kirche sich ganz bewußt für alle Unterdrückten und Benachteiligten im Land einsetzt, weil sie sich bewußt ist, daß es oft gerade die muslimischen Schwarzafrikaner sind, die am meisten im Sudan benachteiligt sind.

Kirche im Dialog mit dem Islam

Seit dem 2. Vatikanischen Konzil nimmt die katholische Kirche in Westafrika die Aufgabe des Dialogs mit den Muslimen sehr ernst. Vor allem im Bereich der frankophonen Bischofskonferenz von Westafrika (CERAO), zu der die Länder Mali, Elfenbeinküste, Niger, Burkina Faso, Senegal, Mauretanien und Guinea gehören, hat es beständige Bemühungen um eine christlich-islamische Begegnung gegeben. Die regionale „Kommission für die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen" führt, unterstützt von den nationalen Kommissionen, seit 15 Jahren eine regelmäßige Studienarbeit, Publikationen und Einzelveranstaltungen durch, um Bischöfe, Priester, Ordensleute, Theologiestudenten, Katechisten und andere kirchliche Mitarbeiter gezielt für das Gespräch mit den Muslimen vorzubereiten. Die ersten Initiativen dazu gingen von ausländischen Missionaren aus, in der Zwischenzeit sind aber immer mehr einheimische Priester in diese Arbeit eingestiegen. Die Ansätze für den Dialog lagen und liegen gewöhnlich auf seiten der Christen, die Muslime sind der eher „reagierende Teil".

Neben den Dialogbemühungen zwischen Fachleuten gibt es eine Vielzahl von Begegnungen und Berührungen zwischen Christen und Muslimen in West- und Ostafrika. Die Verbundenheit im afrikanischen Lebensgefühl und afrikanischer Lebensweise erweist sich stärker und tragender als die Zugehörigkeit zum Christentum oder Islam. Im allgemeinen bestehen gute menschliche Beziehungen, werden die lokalen Feste gemeinsam gefeiert, begegnet man sich bei Hochzeiten, Beerdigungen und Beschneidungszeremonien. Man nimmt Teil an den jeweiligen Hochfesten. Bei den Vereinigungen der Christlichen Arbeiterjugend und der Christlichen Studentenschaft arbeiten viele Muslime als Mitglieder mit, so daß man in Mali und Niger eine Namensänderung von „Christlicher Arbeiter- bzw. Studentenvereinigung" in „Vereinigung von gläubigen Arbeitern bzw. Studenten" vorgenommen hat. Im Senegal wurde eine Sektion der „Religionen für den Frieden" (WCRP) gegründet, in der Christen und Muslime zusammenarbeiten.

Die praktische Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen und seine theologische Begründung werden überall in den Kirchen Afrikas *grundsätzlich bejaht.* Je nach den Gegebenheiten in den verschiedenen Ländern West- und Ostafrikas stehen der Verwirklichung der guten Absicht, mit den Muslimen in ein Gespräch zu kommen und ein friedliches Miteinander sicherzustellen, mehr oder weniger große Schwierigkeiten gegenüber. Dies kann bis zu einem vollkommenen Abbrechen der Bemühungen führen wie gegenwärtig im Sudan. Der langjährige Vorsitzende der Kommission für die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Westafrika, Bischof *Dione,* meinte zu den Schwierigkeiten des Dialogs: „Nicht wir haben den Dialog erfunden. Der erste Dialog war der zwischen Gott und Adam, und seitdem hat sich Gott nie entmutigen lassen trotz der geringen Antwort, die er bei den Menschen gefunden hat. Also laßt uns mutig fortfahren, auch wenn es einige weniger Dialogfreudige gibt." Daß mit der Offenheit zum Dialog keine naive Haltung gemeint ist, die unbeeindruckt von den Gegebenheiten einen Dialog um jeden Preis betreiben will, hat der gleiche Bischof deutlich zum Ausdruck gebracht: „Unsere Bereitschaft zum Dialog darf nicht als Schwäche angesehen werden, auch nicht als ein Mittel, uns zu schützen angesichts unseres Status als Minderheit in verschiedenen Ländern Afrikas. Wir stehen oft in der Gefahr, die christliche Lehre, um unseren islamischen Brüdern zu gefallen, so weit zu strecken, bis uns nichts mehr bleibt. Haben wir den Mut, wir selber zu sein; offen, doch unterscheidungsfähig und wachsam. Wir haben nicht die Absicht jemanden gegen seinen Willen zu bekehren, aber umgekehrt lassen wir uns auch nicht gegen unseren Willen bekehren."

Die Bischöfe der anglophonen Bischofskonferenz von Westafrika (AECAWA) – Vereinigung der Bischofskonferenzen von Gambia, Ghana, Liberia, Nigeria und Sierra Leone – haben im Oktober 1986 in einer grundlegenden Erklärung „Christentum und Islam im Dialog" ihre Bereitschaft zu einem fortdauernden Dialog mit dem Islam bekundet (Weltkirche 9/1986, 283–286). Dies taten sie auf dem Hintergrund mancher Spannungen und Differenzen, die von den Bischöfen beim Namen genannt werden. Als eine der zentralen Schwierigkeiten für das Zusammenleben von Muslimen und Christen in einem Staat wird die Frage nach dem *Staatsverständnis* genannt. Muslime sind immer geneigt, nach einem islamischen Staat mit Beobachtung der Sharia-Gesetze zu rufen, während Christen für einen säkularen Staat eintreten, der die Religionsfreiheit respektiert. Trotz dieser und anderer Schwierigkeiten betonen die Bischöfe die bleibende Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs für ein friedliches Zusammenleben der beiden Religionsgemeinschaften in den Ländern Afrikas.

Auch von protestantischer Seite in Afrika wird der christlich-islamische Dialog von den im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Gemeinschaften befürwortet und geführt. In mehreren Ländern Westafrikas besteht eine ökumenische Zusammenarbeit zwischen katholischen und protestantischen Christen mit dem Islam. Die Arbeit der protestantischen Kirchen auf diesem Feld wurde koordiniert durch das „Islam-in-Africa Project Council". Bei einem Treffen der verschiedenen lokalen Gruppen aus 15 afrikanischen Ländern im Oktober 1987 in Nairobi wurde der Name offiziell in „Christian-Muslim Relations Committee" umbenannt, um die Ziele und Arbeitsweise deutlicher zu machen. Für August 1988 ist eine Konferenz zum Thema „Die Rolle der Frau in der Verbesserung der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen" in Gambia geplant. *Georg Evers*

Land am Rand Europas

Die späte Öffnung Portugals

Er komme, das „moderne, demokratische, europäische Portugal" zu zeigen, sagte Staatspräsident Mario Soares, als er im April dieses Jahres die Bundesrepublik besuchte. Die großen Ziele der Revolution vom 25. April 1974 – Demokratisierung, Entkolonialisierung und Entwicklung – seien erreicht, die politische Situation sei stabil. Wer heute nach Portugal kommt, trifft dort zweifellos auf europäische Modernität und ein pluralistisches, demokratisches Staatswesen; er begegnet aber auf Schritt und Tritt Zeichen wirtschaftlicher Rückständigkeit, dem, was ein zynischer Portugalreisender den Hauch der Dritten Welt nennen würde. In Berichten einer deutschen Vertretung in Lissabon wird das Land im äußersten Südwesten Europas denn auch zutreffend als „teilindustrialisiertes Schwellenland" charakterisiert.

Erst nach der unblutigen Revolution 1974, die das in sich erstarrte Salazar-Regime unter dessen Nachfolger *Marcello Caetano* stürzte, hat Portugal, das jahrhundertelang sprichwörtlich mit dem Rücken zu Europa lebte, die Notwendigkeit einer Öffnung erkannt; am 1. Januar 1986 wurde es mit Spanien Mitglied der Europäischen Gemeinschaft (zuverlässiges Mitglied des Atlantischen Bündnisses ist Portugal seit Bestehen der NATO).

Politisch hat Portugal – nach elf Regierungswechseln in 13 Jahren – unter der liberal-konservativen Regierung Cavaco erstmals eine gewisse Stabilität gewonnen. *Anibal Cavaco Silva,* der bereits vom November 1985 bis Juli 1987 eine Minderheitsregierung führte, errang bei den Wahlen im Juli 1987 die absolute Mehrheit; seine Partei, die Sozialdemokratische Partei Portugals (PSD), erreichte einen Stimmenzuwachs von rund 20 Prozent. Die bürgerliche sozialdemokratische Partei hatte mit Unterbrechungen und in verschiedenen Koalitionen fast zehn Jahre lang die Regierungsverantwortung mitgetragen; der 1980 tödlich verunglückte damalige Ministerpräsident *Francisco Sá Carneiro* galt als ihr begabtester Politiker.

Cavacos Regierungsprogramm war denn auch im wesentlichen eine Wiederholung politischer Zielvorstellungen früherer Regierungen, deren Durchführung nicht zuletzt an der Kurzlebigkeit dieser Regierungen scheiterte. Cavaco setzte mit Blick auf die Umgestaltung und Modernisierung der Wirtschaft allerdings noch stärkere liberale Akzente nach seinem Motto: weniger Staat, mehr Privatinitiative.

Von chronischer Unterentwicklung geprägt

Nach gerade zwei Jahren Amtszeit hat die Regierung vor allem im *wirtschaftlichen Bereich* Erfolge vorzuweisen, die auch politisch zu Buche schlagen. Wie denn überhaupt die Wirtschaft nach der Phase politischer Unruhe Mitte der siebziger Jahre und der Etablierung bürgerlicher Regierungen das Thema Nummer eins aller Regierungen gewesen ist. Unter dem starken Erwartungs- und Anpassungsdruck der EG hat sich die Regierungspolitik erst recht noch mehr auf den wirtschaftlichen Bereich konzentriert. Die wirtschaftliche (und soziale) Situation des Zehn-Millionen-Volks am Rande Europas hatte und hat es allerdings auch dringend nötig, daß sich die Politiker, Unternehmerschaft und Gewerkschaften vorrangig ihrer annehmen, wenn Portugal in der von Brüssel gesetzten

Frist bis 1992 den Anschluß an den EG-Standard finden will.

Zu der chronischen Unterentwicklung des Landes haben im Laufe der Geschichte innere und äußere Faktoren beigetragen. Die Ära Salazar (1928–68), aus einer anarchischen republikanischen Periode hervorgegangen, zeichnete sich lange Zeit durch eine stabile, in bescheidenem Rahmen erfolgreiche Wirtschaftspolitik aus. Der Professor für Nationalökonomie *Antonio Salazar* hatte schon in seiner Dissertation gegen eine (vom Ausland finanzierte) Industrialisierung Portugals und für eine Entwicklung des Landes durch Arbeit und Sparsamkeit plädiert; eine Überzeugung, die er in den vierzig Jahren seiner Herrschaft im Grunde beibehielt. Aus dem spröden Politiker wider Willen wurde mit den Jahren ein autokratischer Führer eines autoritären Ständestaates, der Modernisierungen weitgehend vermied und der seine Macht nur mit polizeistaatlichen Methoden aufrechterhalten konnte. Unter Salazar blieb der Staatshaushalt ausgeglichen, die Auslandsverschuldung war geringfügig, die Zuwachsraten allerdings auch (Salazar lehnte nach dem Zweiten Weltkrieg selbst die angebotene Einbeziehung Portugals in den Marshall-Plan ab). Wirtschaftlich stagnierte das Land, politisch war es gelähmt. Jeder fünfte erwerbsfähige Portugiese ging unter Salazar in die Emigration.
Am unproduktivsten arbeitete die *Landwirtschaft*, damals wie heute eines der größten unbewältigten Probleme portugiesischer Politik. 1965 erwirtschafteten 40 Prozent der erwerbstätigen Bevölkerung in der Landwirtschaft nur gut die Hälfte des Nahrungsmittelsbedarfs (heute produziert der Agrarsektor – mit 23 Prozent der Beschäftigten – weniger als die Hälfte des Bedarfs). Die hohen sozialen Kosten seiner Politik, die trostlose Armut weiter Teile der Landbevölkerung, ließen Salazar an eine Agrarreform denken; sie wurde in der Ständekammer von den Landbesitzern des Südens verhindert.
Die *Kriege in den afrikanischen Kolonien* (seit 1953 als Überseeprovinzen in den portugiesischen Staat integriert), an deren Ende der Verlust von Angola, Mosambik und Guinea-Bissau stand, fügten nicht nur der portugiesischen Wirtschaft großen Schaden zu. Sie hatten etwa zehntausend Menschen das Leben gekostet und erschütterten das Land, das sich am Ende eines jahrhundertelangen Abstiegs sah, tief. Was Mario Soares gern im nachhinein als „beispielhafte Entkolonialisierung" bezeichnete, war in Wirklichkeit der endgültige Zusammenbruch des einstigen lusitanischen Weltreichs.

Nach der „Nelken-Revolution"

Das kleine Portugal mit damals einer Million Einwohnern hatte im 16. Jahrhundert in der Spanne einer einzigen Generation ein weltumspannendes Reich erobert und war dabei unermeßlich reich geworden. Der langsame Absturz in die weltpolitische Bedeutungslosigkeit hat die Neigung der Portugiesen zu Fatalismus und Passivität verstärkt. Aber die Erinnerung an die einstige Größe ist langlebig. Das krasse Mißverhältnis von nationalem Bewußtsein und realer Macht zeigte sich im Sprachgebrauch: Als 1961 das 4000 qkm kleine Goa aufgegeben wurde, sprach man vom „Verlust Indiens", 1975 war auch „Afrika" verloren.
Der sogenannten Nelken-Revolution vom 25. April 1974 – eigentlich keine Revolution, sondern ein Putsch linksgerichteter Militärs – folgte eine Phase unruhigen politischen und wirtschaftlichen Experimentierens mit dem Ergebnis eines weiteren wirtschaftlichen Niedergangs. Die Verfassung von 1976 enthält eine Reihe linksideologischer Aussagen, u. a. den Auftrag, den Übergang zum Sozialismus zu garantieren (Artikel 2) sowie die Pflicht zur Vergesellschaftung der Produktionsmittel (Artikel 89). Diese Passagen wurden bei der Verfassungsänderung 1982/83 zum Teil abgeschwächt.

Trotz rasch wechselnder Regierungen begann sich die politische Situation ab 1980 allmählich zu entwirren. Politisch strukturierte sich die junge Demokratie, wirtschaftlich gab es – nach einem vorübergehenden Aufschwung – mehr Fehlschläge als Erfolge. Zum einen zeigte sich, daß die überstürzt angegangene *Landreform*, die im wesentlichen in der Enteignung großen, aber auch mittleren Landbesitzes nach eher beliebigen Kriterien, der teilweisen Rückgabe illegal besetzter Ländereien und der Gründung von Kooperativen bestand, sich noch keineswegs produktionssteigernd auswirkte. Zum anderen führten die explodierenden sozialen Forderungen (der sozialistische Ministerpräsident Soares klagte 1976 im portugiesischen Fernsehen, es gehe eine „Furie" sozialer Ansprüche und Forderungen durch das Land), die Arbeitskämpfe und die großzügigen Konzessionen der Regierung im industriellen Bereich ebenfalls zu einem Rückgang der Produktivität.

Probleme der Regierung Cavaco

Die sozialen Errungenschaften der revolutionären Jahre 1974–76, zumindest einige, stehen nach Ansicht des jetzigen Ministerpräsidenten der wirtschaftlichen Entwicklung Portugals im Wege. Cavaco will vor allem die arbeitnehmerfreundlichen Arbeitsgesetze, die dem Arbeitgeber Entlassungen fast unmöglich machen, ändern und die von der Unternehmerschaft dringend geforderte Reprivatisierung der verstaatlichten Betriebe ermöglichen. In beiden Punkten ist er bisher gescheitert. Die entsprechenden Gesetzentwürfe, im April mit den Stimmen seiner Fraktion im Parlament verabschiedet, sind vom Verfassungsgericht für ganz oder teilweise verfassungswidrig erklärt worden.
Cavaco reagierte in einer Fernsehansprache mit scharfen Angriffen auf das Verfassungsgericht und wurde dafür seinerseits von allen Seiten kritisiert. Dieser erste schwere Rückschlag seiner Politik offenbarte eine Schwäche des bisher so erfolgreichen Premierministers. Oppositionspolitiker, aber auch die Presse beklagten den allzu selbstherrlichen Regierungsstil Cavacos, für den selbst das

Parlament nur noch Dekor sei. Die Tageszeitung „Expresso" bezeichnete ihn als „Neureichen der Demokratie, einen jener typischen Technokraten, für den die institutionellen politischen Formen – sei es Demokratie oder Diktatur – den Gesetzen der Ökonomie unterzuordnen sind" (12.3.88).

Mit Ausnahme der Kommunisten hält die gesamte Opposition die Sozialgesetze für reformbedürftig und befürwortet eine Gesetzes- oder gar Verfassungsänderung. Der Mehrheit im Parlament sicher, verzichtete Cavaco darauf, die Sozialisten, zweitstärkste Fraktion im Parlament, zu konsultieren. Gerade deren Stimmen benötigt er jedoch für eine Verfassungsänderung, für die eine Zweidrittelmehrheit erforderlich ist. Zwar hat die sozialistische Partei ihre dogmatischen Reformansprüche im Laufe der Jahre, in denen sie (mit)-regierte, längst aufgegeben. Wie den Gewerkschaften UGT und CGT, die erstmals erfolgreich zu einem gemeinsamen Generalstreik aufriefen, geht aber auch den Sozialisten Cavacos die „Liberalisierung" der Arbeitsgesetze zu weit.
Während sich Premierminister Cavaco überaus erfolgreich präsentiert und sich auch im Ausland beträchtliches Ansehen erworben hat, urteilen die Portugiesen zunehmend zurückhaltender über seine Politik, obwohl das Land zweifellos einen wirtschaftlichen Aufschwung genommen hat. 1985 betrug das Realwachstum 5 Prozent, der private Konsum stieg wie 1986 um 7 Prozent, die Inflationsrate sank von 27 Prozent im Jahr 1984 auf 9,5 Prozent 1987; die ausländischen Investitionen nahmen um 150 Prozent zu. Die Arbeitslosigkeit lag unter 9 Prozent (1984: 12 Prozent).

In Anerkennung dieser „kräftigen Expansionsphase" der portugiesischen Wirtschaft warnte indes die OECD in ihrem jüngsten Bericht vor übertriebenen Prognosen für das laufende Jahr. Die Auftriebsphase habe voraussichtlich ihren Höhepunkt überschritten; die weitere Entwicklung hänge ganz entscheidend von einem anhaltenden außenwirtschaftlichen Gleichgewicht ab. Die Öffnung für den EG-Markt mache die portugiesische Wirtschaft anfälliger und erfordere eine „rasche strukturelle Anpassung". Genau dies wird der Regierung Cavaco besonders schwerfallen. (Das Nachbarland Spanien hat sich darin – bei allerdings wesentlich günstigerer Ausgangsposition – leichter getan und drängt inzwischen erfolgreich auch auf den portugiesischen Markt.) Der Abbau des Personalüberhangs in der freien Wirtschaft ist erst nach einer Verfassungsänderung möglich; notwendig wäre er auch in den staatseigenen Betrieben und der Verwaltung (allein das Landwirtschaftsministerium z.B. beschäftigt 20000 Beamte).

Kritik von links und von rechts

In dem OECD-Bericht findet sich zudem schwarz auf weiß, was die linke wie die rechte Opposition in Portugal nicht müde wird zu betonen; daß Cavaco der Erfolg geradezu in den Schoß gefallen sei: die Dollar-Baisse, die billigen Ölpreise, der (von Soares und anderen verhandelte) EG-Beitritt und die damit reichlich fließenden EG-Zuschüsse (Strukturmittel für die erste Phase, Mittel aus dem Sozialfonds, Sonderprogramm für die Landwirtschaft etc.). Das Hauptziel seiner Politik, die veraltete Wirtschafts- und Sozialstruktur in der Schonzeit bis 1992 (für die Landwirtschaft bis 1996) an europäische Maßstäbe heranzuführen, hat Ministerpräsident Cavaco gerade in Angriff genommen.
Kurioserweise konzentriert die *kommunistische Partei,* bei der Wahl 1987 mit 12 Prozent der Stimmen auf ihre Stammwählerschaft reduziert und in stalinistischer Kaderdisziplin erstarrt, auch zwei Jahre nach dem EG-Beitritt Portugals ihren propagandistischen Kampf immer noch auf dieses „Erzübel Europa" – unisono mit der nationalistischen extremen Rechten, die wie manche kirchlichen Kreise von Europa nur Schlimmes erwarten.

Die *christdemokratische Partei* CDS (Demokratisch-Soziales Zentrum), konservativ und gemeinhin als rechts von der Regierungspartei PSD stehend bezeichnet, und ihr Vorsitzender *Diego Freitas do Amaral* kritisieren die Regierung Cavaco, an dessen Partei der CDS seine Wähler verlor, womöglich noch schärfer als die Sozialisten. Die erst in den 70er Jahren gegründete Partei fiel bei den letzten Wahlen von 10 auf 4,4 Prozent zurück.

Der CDS sieht in der neuen Regierung nur Technokraten und Pragmatiker; der Regierungspartei fehle ein werteorientiertes Grundsatzprogramm, und so sei auch ihre Politik. Der Vorwurf, Cavaco vernachlässige die „Überseepolitik" sträflich und vertue vor allem in Angola, aber auch in den anderen „Ländern portugiesischer Sprache", die Chance intensiver und wirtschaftlicher Beziehungen, gehört wohl in die Kategorie genereller Regierungsschelte. Schwerer wiegt der Vorwurf, die Regierung wisse auf die schweren sozialen Probleme Portugals keine Antwort als die, daß mit dem wirtschaftlichen Aufstieg auch die soziale Not schwinde. Es spreche nicht für den Wirtschaftskurs der Regierung, wenn ein Drittel des umlaufenden Geldes der Schattenwirtschaft entstamme, so ein CDS-Politiker. Nicht ausbezahlte Löhne, Unterbeschäftigung, Zeitverträge ohne Absicherung und Kinderarbeit seien immer noch an der Tagesordnung. 700000 Wohnungen fehlen nach offiziellen Angaben. Die Kindersterblichkeit ist immer noch die höchste in Europa.
Die von den Christdemokraten ebenfalls als „kaum existent" beklagte *Bildungspolitik* der Regierung sieht eine „umfassende Reform" des Schulwesens innerhalb der nächsten zwei Jahre vor. Die am europäischen Standard gemessen dürftige, zum Teil miserable Schul- und Berufsausbildung ist ein weiteres, die Entwicklung Portugals nachhaltig belastendes Erbe Salazars, der selbst die späte Einführung der Schulpflicht noch halbherzig betrieb. Mit den Großgrundbesitzern war er der Meinung, daß Analphabeten die besseren, da willigeren Landarbeiter seien. Nach offiziellen Angaben liegt die Zahl der Analphabeten heute bei 22 Prozent; 30 Prozent kämen der Wirklichkeit näher, heißt es auch von kirchlicher Seite. Die Gefahr,

daß Portugal als rückständiges Billiglohnland in seiner Entwicklung stagniert, ist auch nach dem Urteil der in Portugal tätigen deutschen Stiftungen groß – wenn Schul- und Berufsausbildung nicht erheblich besser werden.

Die Kirche und der Schatten Salazars

Die katholische Kirche Portugals, Träger zahlreicher Sozial- und Bildungseinrichtungen, ist gleichwohl *im öffentlichen Leben weniger präsent,* als es ihrer gesellschaftlichen Bedeutung in einem Land mit großer katholischer Mehrheit (95 Prozent der Bevölkerung) entspricht. Ihr heutiger innerer Zustand, ihre institutionelle Präsenz in Staat und Gesellschaft sind auf dem Hintergrund ihrer engen historischen Beziehung zur weltlichen Macht zu sehen, die ihre evangelisatorische Kraft zu Zeiten stärkte, zu anderen Zeiten schwächte.
Der langen Periode einer politisch einflußreichen, privilegierten Kirche mit bedeutendem Landbesitz und unbestrittener Autorität über die Gläubigen folgten im 19. Jahrhundert wie überall in Europa *revolutionäre Säkularisierungswellen,* denen die Kirche mit restaurativen Bestrebungen entgegenzuwirken versuchte. Zu Beginn dieses Jahrhunderts führte die stark antiklerikale Revolution zur formellen *Trennung von Kirche und Staat* (1911); die meisten Seminare wurden aufgelöst. Kirchenbesitz enteignet. Ab 1918 kamen sich Kirche und Staat wieder näher. Das klerikalistische Regime Salazars schloß 1940 ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl, das die Kirche als Rechtspersönlichkeit anerkannte und ihr freie Entfaltung und Kultausübung garantierte.

Das allgemeine Bildungsdefizit, die geistige Enge und Isolation der Salazar-Ära hat auch in der Kirche des Landes Spuren hinterlassen. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil traten die portugiesischen Bischöfe allein, ohne Konzilsberater in Erscheinung; ihr traditionalistisches und autoritäres Amts- und Kirchenverständnis ist bis heute nicht ganz einem konziliar geprägten Kirchenbild gewichen. Zum Zeitpunkt der Nelken-Revolution, des politischen Aufbruchs, verfügte die Kirche durchaus über die notwendigsten Institutionen und pastoralen Strukturen: eine neu gegründete katholische Universität, eine mitgliederstarke katholische Aktion etc.; aber sie war politisch desavouiert, fast ohne Priesternachwuchs, innerlich kraftlos.
In der revolutionären Phase 1974–1976 warnte der geschlossen antikommunistisch gesonnene Episkopat öffentlich vor einem Abgleiten Portugals in den Marxismus, hielt sich aber insgesamt im Hintergrund (vgl. HK, September 1975, 432f.). Bis heute tritt die Hierarchie, verglichen mit anderen europäischen Bischofskonferenzen, selten an die Öffentlichkeit. Die Bischöfe trugen an der Hypothek, unter der Diktatur Salazars und seines Nachfolgers Caetano zu deren menschenrechtsverletzender Politik geschwiegen zu haben, sagt man in Portugal. Jedenfalls hat sie anders als die spanische Kirche zur Zeit des Übergangs *keine Führungsrolle übernommen.* Auch heute ist der politische Standort des im übrigen größtenteils neu ernannten Episkopats schwer auszumachen. Es kommt hinzu, daß der Kardinalpatriarch von Lissabon, *Antonio Ribeiro,* ein vorsichtiger, die Öffentlichkeit meidender Mann, aber eben doch der traditionelle Wortführer der Hierarchie ist. Seit dem letzten Jahr macht er Ansprüche auf ein privates kirchliches Fernsehen geltend (der 1975 von den Revolutionären vorübergehend geschlossene kircheneigene Sender „Radio Renascença" ist mit seinen populären Programmen äußerst erfolgreich).

Erst in den letzten Jahren hat die Kirche insgesamt angefangen, über die assistentielle caritative Arbeit hinaus sich den sozialen Problemen des Landes zu öffnen. „Wir sind noch weit davon entfernt", so ein Bischof aus dem Norden des Landes, „unserer Verpflichtung als Kirche gegenüber dem Teil unseres Volkes nachzukommen, das in Armut und Elend lebt". In Setúbal, einer 1975 neu errichteten Diözese südlich von Lissabon, lernt Bischof *Manuel da Silva Martins* auf ausgedehnten Pastoralvisiten auch die Armut seiner Gläubigen kennen: „Ich schätze, daß in meinem Bistum 10000 Familien Hunger leiden." Die benachbarte Hauptstadt Lissabon hat einen Elendsgürtel, in dem 200000 Menschen leben.
Silva Martins ist Vorsitzender der Sozialkommission der Bischofskonferenz (und gilt gegenüber sozialen Fragen als besonders aufgeschlossen); er rief am Caritas-Sonntag 1988 die portugiesische Kirche zur „Option für die Armen" auf: „Es ist von großer Dringlichkeit, daß unsere Gläubigen und unsere Gemeinden die Ärmsten, wer immer sie seien, ‚entdecken', und diese Armut kommunizieren, d. h. sich engagiert für diese Menschen und vor allem für die Überwindung der Armut einsetzen. Vergessen wir nicht, daß die Wahrheit und die Glaubwürdigkeit der Kirche auch (oder gerade?) dort zu finden ist." Im Gespräch mit Mitarbeitern der Bischofskonferenz wird deutlich, daß mancher Pfarrer klagt, wieviel Zeit er mit „Sozialem" verliere, die Verkündigung also noch vielfach losgelöst vom sozialen Auftrag der Kirche erfolgt.

„Viel Religiosität, wenig Glaube"

Die größte Sorge der portugiesischen Kirche gilt der von jeher schwachen Verwurzelung des Glaubens in der traditionell religiösen Bevölkerung und den deutlichen Säkularisierungstendenzen, die die portugiesische Kirche mit Verzögerung erreichen und die sich auch in der religiösen Praxis niederzuschlagen beginnen: „Die Glaubensschwäche der Mehrheit unserer Gläubigen und die moralischen und spirituellen Auswirkungen der sozio-kulturellen Veränderungen sind offensichtlich", heißt es im Hirtenschreiben der Bischofskonferenz „Über die Erneuerung der Kirche in Portugal in Treue zum Konzil und gemäß den Herausforderungen unserer Zeit" vom 7. Oktober 1984, einer Art pastoralem Grundsatzprogramm. „Schmerzlich erfahren wir die drohende Entchristianisierung und die daraus folgende Dehumanisierung des nationalen Lebens."

Die *kirchliche Statistik* spiegelt den Rückgang der religiösen Praxis noch nicht wider. Sie macht vor allem die *starken Unterschiede zwischen Norden und Süden* auch im kirchlichen Leben deutlich. Die Formel des Bischofs von Sétubal „unser Volk hat viel Religiosität und wenig Glauben" gilt wohl für das ganze Land, die religiösen Ausdrucksformen und vor allem ihre Intensität aber teilen Portugal in zwei „Katholizismen". Der Gottesdienstbesuch schwankt nach Angaben des Sekretariats der Bischofskonferenz zwischen 80 Prozent in einigen Regionen Nordportugals (der Durchschnitt liegt bei 50–60 Prozent) und unter 5 Prozent in weiten Gebieten Südportugals; in Lissabon liegt er bei 25 Prozent. Bei einer Umfrage im Jahr 1984 bezeichneten sich in der Erzdiözese Lissabon 75 Prozent der Bevölkerung als katholisch (landesweit von 95 Prozent Getauften etwa 85 Prozent), 33 Prozent erklärten, sie seien praktizierende Katholiken. 42 Prozent bekannten sich als nicht praktizierend. Eine Umfrage unter Jugendlichen zwischen 15 und 24 Jahren wies ebenfalls starke regionale Unterschiede auf: in den nördlichen Diözesen (ohne die Großstadt Porto) halten sich bei 44 Prozent praktizierende und nicht praktizierende junge Christen die Waage (5 Prozent bezeichneten sich als ungläubig), in der südlichen Küstenregion Algarve lag die Zahl Nichtpraktizierender bei 68 Prozent, die praktizierender Christen bei 13 Prozent (13 Prozent Glaubenslose). Lissabon verzeichnet 14 Prozent praktizierende und 25 Prozent glaubenslose Jugendliche.

Besorgniserregend ist der *Rückgang kirchlicher Eheschließung* (in Portugal besteht die Wahl zwischen ziviler und kirchlicher Eheschließung, letztere hat zivile Gültigkeit). 1987 ließ sich jedes zweite Paar im Großraum Lissabon (rund 2 Millionen Katholiken) nur noch standesamtlich trauen (1968 waren es 88 Prozent). Das pastorale Fazit der südportugiesischen Kirche „zwischen Taufe und Begräbnis – nichts" könnte auch für die Großstadt Gültigkeit erlangen, fürchten die Bischöfe. Andererseits stoßen die Bemühungen um eine angemessene Sakramentenvorbereitung vielfach noch auf Widerstand oder Gleichgültigkeit. Stark rückläufig ist auch die Teilnahme am Religionsunterricht in der Oberstufe der weiterführenden Schulen. Von anfänglich 50 Prozent, die freiwillig das Fach Religion beibehalten, bleiben am Ende der Schulzeit noch 5 Prozent (Angaben ebenfalls für Lissabon).
Ungeachtet des starken Nord-Süd-Gefälles in der religiösen Praxis halten die Bischöfe des Nordens wie die des Südens und der Großstädte eine glaubenvertiefende Katechese gleichermaßen für notwendig. Für eine intensive katechetische Erneuerung fehlt jedoch das Personal. Der Mangel an Priestern und ausgebildetem Seelsorgepersonal – Voraussetzung für einen gemeinde- und soziale Verantwortung tragenden Laienkatholizismus – ist das zweitgrößte Problem der portugiesischen Kirche.

Der Klerus (3850 Weltpriester, knapp 1000 Ordenspriester) ist überaltert. 27 Prozent der Diözesanpriester sind älter als 65 Jahre, 41 Prozent zwischen 50 und 65, 32 Prozent unter 50 Jahre; nur etwa 200 Priester sind jünger als 35. Mit 384 Seminaristen (1985) verzeichnet der diözesane Priesternachwuchs eine leichte Steigerung; bei den Orden stagnieren die Novizenzahlen zwischen 60 bis 70 pro Jahr. Die Konzentration des Klerus weist ebenfalls ein starkes Nord-Süd-Gefälle auf: Im Norden betreut ein Pfarrer durchschnittlich weniger als 2000, höchstens 3000 Gläubige; im Süden entfallen auf einen Diözesanpriester zwischen 5000 und 10 000 Katholiken. Der Priestermangel läßt fast jede vierte portugiesische Pfarrei vakant.
Die portugiesischen Gemeindepfarrer leben von Meßstipendien und dem, was sie nebenberuflich verdienen (viele geben Unterricht in allen möglichen Fächern, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen). Vor allem im Süden ist mancher Pfarrer bettelarm. „Sie schlagen sich so durch", sagte der Bischof von Beja, *Manuel Falcão,* über seine Landpfarrer kürzlich im deutschen Fernsehen. Früher lebte der Klerus von den Zuwendungen der Grundbesitzer, die der Kirche heute übelnehmen, daß sie 1975 nicht gegen Enteignungen und Landbesetzungen protestiert hat. Die Landarbeiter, heute die letzte Bastion der kommunistischen Partei, erwarten nicht viel von einer Kirche, „die den Armen noch nie geholfen hat".

Die Kirche versucht einen Neubeginn

Die portugiesischen Bischöfe planen einen innerdiözesanen Finanzausgleich; an einen Ausgleich zwischen den Diözesen, der die krassen Unterschiede erst beseitigen könnte, wird derzeit nicht gedacht. Während man im Sekretariat der Bischofskonferenz darauf verweist, daß sich bei einer Klerusumfrage auf Anregung einer Priestergruppe, wer wirtschaftlich in Not sei, niemand gemeldet habe, sehen andere in dem berufsfremden Broterwerb vieler Geistlicher eine Gefährdung des geistlichen Profils des Klerus. Spannungen zwischen Klerus oder kirchlichen Gruppen und Bischöfen gibt es, so der Sekretär der Bischofskonferenz, Weihbischof *Albino Cleto,* kaum; noch weniger entspreche es der portugiesischen Mentalität, solche Spannungen öffentlich auszutragen.

Im armen, entchristlichten Süden, bei der mittelständischen Bevölkerung, unter den traditionalistischen Kleinbauern des Nordens – überall will die Kirche mit ihrem Programm der Neuevangelisierung ansetzen. Trotz ihrer beschränkten personellen Möglichkeiten versucht die Kirche auch, sich der ihr teilweise fernstehenden intellektuellen Schicht zu öffnen und zum Beispiel über die katholische Universität und ihre Einrichtungen mit ihr in Dialog zu treten – noch mit geringem Erfolg. Wie allzu viele derer, die der Kirche freundlich-gleichgültig gegenüberstehen, sehen sie in ihr immer noch die altbekannte treue Verbündete der weltlichen Macht. Die Kirche ist als Institution respektiert, wird nicht (oder nur selten) angefeindet. Was vielleicht schlimmer ist: manchem gilt sie schon als Relikt. Unter solchen Vorzeichen versucht nach dem politischen Aufbruch Portugals jetzt die *Kirche* ohne die weltliche Schutzmacht vergangener Zeiten aus eigener Kraft einen Neubeginn. *Gabriele Burchardt*

Schöpfung und Sprache im geoffenbarten Wort

Grundlinien des Denkens von Johann Georg Hamann

Am 21. Juni jährte sich zum zweihundertsten Mal der Todestag von Johann Georg Hamann. Der 1730 in Königsberg geborene Hamann gilt mit Recht als einer der originellsten Köpfe des 18. Jahrhunderts. Sein Denken stand zu den Grundströmungen seiner Epoche in vieler Hinsicht quer; viele seiner Einsichten erweisen sich gerade heute als überraschend aktuell. Walter Strolz arbeitet im folgenden Beitrag zum 200. Todestag einige wesentliche Grundlinien im Denken Hamanns heraus.

Wer ist *Johann Georg Hamann,* der Freund und Kritiker Kants, von Goethe hochgeschätzt, so daß dieser sogar an eine Gesamtausgabe seiner Schriften dachte, von Hegel, dem Systematiker des Weltgeistes, in einer berühmten Rezension vorgestellt – wer also ist dieser Mann, welchen ein Zeitgenosse den „Magus in Norden" nannte? So wichtig eine geistesgeschichtliche Ortsbestimmung ist, so trifft sie allein nicht, worauf es bei dieser Autorschaft ankommt. Die Schriften Hamanns weisen wie wenige andere voraus in künftigen, philosophischen Streit, und sie rufen zur Existenz im Glauben, wo dieser nicht mehr kräftig genug ist, dem wankelmütigen Zeitgeist zu widerstehen. Hamann ist *gegenwärtig,* wenn im 20. Jahrhundert im Spätwerk Husserls die lebensweltliche Bindung des philosophischen Fragens erkannt wird, wenn Wittgenstein die sprachliche Bedingtheit aller Erkenntniswege aufzeigt, wenn Heidegger von der Geschichtlichkeit der Wahrheit spricht und dem Verhältnis von Sein und Sprache nachdenkt. Auf dem Feld christlicher Theologie stoßen wir auf Hamann bei der Erneuerung der heilsgeschichtlichen Denkweise, und auf ihn ist dort zu hören, wo die Universalität der christlichen Heilszusage eine positive Bestimmung anderer Religionen verlangt. Hamann bleibt wegweisend in der dankbaren Annahme der Natur als Schöpfung Gottes und in der Deutung der bleibenden Erwählung Israels innerhalb des göttlichen Heilsplanes.

Aus der angedeuteten Fülle aktueller Fragestellungen greifen wir in diesem Beitrag drei Aspekte heraus: es ist der Gedanke der biblisch begründeten Einheit von Schöpfung und Geschichte, ferner beziehen wir uns auf Hamanns Kontroverse mit Kant über die Transzendentalphilosophie, und wir werfen einen Blick auf das Sprachproblem in eschatologischer Perspektive.

Die Schöpfung als lesbare Botschaft

Der Urgedanke Hamanns, der wie eine Lebensader alle Schriften durchzieht, ist die biblische Offenbarung von der „Herunterlassung Gottes". Wie kein Christ innerhalb der europäischen Neuzeit ist der Zeitgenosse Kants, Goethes und Herders von diesem Wunder ergriffen. Weltzugewandter als Pascal und sinnenfreudiger als Kierkegaard erfaßt Hamann intuitiv die *prophetische Einheit der biblischen Verheißungsgeschichte.* „Der Geist der Prophezeiung ist das Zeugnis Jesu (Offb 19, 10). Diese Regel dient in der ganzen heiligen Schrift zum Eckstein und muß ein Probierstein aller Ausleger sein." Die Heilsgeschichte ist nicht von der Schöpfung getrennt, denn die Schöpfung selbst, und nicht erst die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth, ist ein Werk der göttlichen Herunterlassung. Die Schöpfung ist ein Zeichen höchster Demut, weil Gott sich seiner Allmacht entäußert, Zeiträume freigibt für etwas, *was er nicht selber ist.*

Schon die autobiographischen Schriften „Tagebuch eines Christen" und „Gedanken zu meinem Lebenslauf" (1758/59), Dokumente von Hamanns „Bekehrung" während eines Aufenthaltes in London, artikulieren erstaunlich konsequent die unzerreißbare Zusammengehörigkeit von Natur als Schöpfung und in sie eingefügter Menschheitsgeschichte (vgl. *K. Gründer,* Figur und Geschichte – Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen" als Ansatz einer Geschichtsphilosophie, Freiburg – München 1958). „Die Erhaltung und Regelung der Welt wird solange ein fortdauerndes Wunder bleiben, bis das *Geheimnis Gottes* zu Ende sein wird (Offb 10,7)." Natur und Geschichte sind für Hamann die großen Kommentare des göttlichen Wortes und „dies hingegen der einzige Schlüssel, um eine Erkenntnis in beiden zu eröffnen." Die *ökologische* Bedeutung dieser Glaubenseinsicht geht uns erst heute, im Zeitalter der steigenden Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen, auf. Die reine, nur auf sich selbst gestellte, naturfremde Vernunft weiß nicht mehr weiter (vgl. *C. Fr. von Weizsäcker,* Die Zeit drängt – Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München 1986).

Hamann deckt den Irrtum der Aufklärer dadurch auf, daß er in Übereinstimmung mit Goethe die *anschauende* Urteilskraft rehabilitiert. In der unheimlichen Tatsache, daß der Mensch nicht mehr fähig ist, das *Urphänomen Schöpfung* unverstellt wahrzunehmen, also zu erkennen, wovon er jeden Augenblick lebt, zeigt sich für Hamann die gestörte Schöpfungsbeziehung, die Blindheit für die vorgegebenen Phänomene. Eine „mordslügnerische Philosophie", heißt es in der „Aesthetica in nuce", „hat die Natur aus dem Wege geräumt", und es bleibt zu fragen, wie ihre „ausgestorbene Sprache" wieder zum Leben erweckt werden kann. Die Schöpfung enthält nicht nur, sie *ist* für den sprachbegabten Menschen eine *lesbare* Botschaft. Sie spricht den an, der hören kann und sehen will (vgl. *O. Bayer,* Zeitgenosse im Widerspruch – Hamann als radikaler Aufklärer, Serie Piper, Band 908, München 1988). Schöpfungserkenntnis ist also nicht nur Ausdruck *anschauender* Urteilskraft, sondern auch eine Frage *ethischer* Entscheidung. Hamann dazu: „Das Buch der Schöpfung enthält Exempel allgemeiner Begriffe, die GOTT der Kreatur durch die Kreatur; die Bücher des Bundes enthalten Exempel geheimer Artikel, die GOTT durch Menschen dem Menschen hat offenbaren wollen.

Die Einheit des Urhebers spiegelt sich bis in dem Dialecte seiner Werke; – in allen Ein Ton von unermeßlicher Höhe und Tiefe! Ein Beweis der herrlichsten Majestät und leersten Entäußerung! Ein Wunder von solcher unendlichen Ruhe, die GOTT dem Nichts gleich macht, daß man sein Dasein aus Gewissen leugnen oder ein Vieh sein muß; aber zugleich von solcher unendlichen Kraft, die Alles in allen erfüllt, daß man sich vor seiner innigsten Zutätigkeit nicht zu retten weiß!"

Sprache als eigentliches Kriterium der Vernunft

Hamanns Kontroverse mit Kant reicht in ihrer grundsätzlichen Bedeutung weit über das Aufklärungszeitalter hinaus in gegenwärtige Fragestellungen, denn nicht weniger steht darin auf dem Spiel als das fundamentale Verhältnis von Welt und Sprache, Sinnlichkeit und Vernunft, Philosophie und Offenbarung und auch die Beziehung zwischen mythischer Bildrede und rationaler Analyse. Der erste Entwurf der Kritik stammt aus dem Jahre 1781. Sie richtet sich auf Kants Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft", von dem Hamann ein Exemplar vom Verfasser erhielt. Die Kritik setzt mit einer berühmten Kant-Stelle ein, die auf klassische Weise den Geist der Aufklärung repräsentiert: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Critik, der sich alles unterwerfen muß. *Religion,* durch ihre *Heiligkeit,* und *Gesetzgebung,* durch ihre *Majestät,* wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber aldenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, welche die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können."

Hamann fordert nun seinerseits eine „freie und öffentliche Prüfung" der Grundlinie des großangelegten philosophischen Werkes. Er fragt sich, ob Kant nicht selbst zum Vormund dadurch werde, daß er die wahre Aufklärung über die Seinslage des Menschen verhindere, indem er die *Sprach- und Geschichtsgebundenheit des Denkens* überspringt. Daß sich Hamann mit diesem Vorwurf auf den Kampfplatz der Metaphysik begibt, darüber ist er sich im klaren. Ehe wir ihm weiter folgen, ist es notwendig, den eigentlichen Angriffspunkt herauszustellen. Kants Hauptfrage ist: „Was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung erkennen?" Was gibt das menschliche Erkenntnisvermögen aus sich selbst her? *Erkenntnisse a priori* sind nach Kant solche, die erfahrungsfrei, das heißt von den Sinnen unabhängig sind. Die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs erläuternd, bezieht sich Kant vor allem auf die „reine Mathematik" und die „reine Naturwissenschaft", ihre Zeit- und Raumvorstellungen. Begriffliche Abstraktionen bestimmen hier den Erkenntnisvorgang zur berechenbaren Bestimmung der Dinge in ihrer raum-zeitlich gegebenen Erscheinungsform. Kant schließt aus dieser Konstellation auf „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben,* durch den zweiten aber *gedacht* werden."

Genau an dieser Stelle setzt Hamanns erste Kant-Kritik aus dem Jahre 1781 ein. Für ihn ist diese Unterscheidung eine „gewalttätige, unbefugte Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengesetzt hat".

Hamann vertieft seine Kant-Kritik im Jahre 1784 durch die „Metakritik über den Purismus der Vernunft." Diese Rezension wurde zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier ist der „Magus im Norden" in seinem Element, wenn er zeigt, daß die Reinigung der Vernunft von Überlieferung, Sprache und Glaube zu unmenschlichen Abstraktionen führt. In der *sprachvergessenen* Vernunftkritik Kants offenbart sich der „Erbschade der Metaphysik", denn nicht der Geist, sondern „die Sprache ist das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft". Hamann bestreitet die erfahrungsfreie Denkstruktur der Mathematik, weil auch sie ohne sinnliche Bindekräfte wie Punkte, Teile, Linien und Flächen nicht auskommt. Seine hellsichtige Kritik am Sprachgebrauch der Metaphysik nimmt entscheidende Erkenntnisse der sprachphilosophischen Diskussion des 20. Jahrhunderts voraus, und sie deckt die inhumanen Züge in der Vergötzung des mathematischen Gewißheitsanspruches auf.

Beobachtung und Weissagung müssen zusammenwirken

Die Konsequenzen der Kritik der sprachvergessenen Transzendentalphilosophie Kants sind für die nähere Bestimmung der Beziehung zwischen Philosophie und Glaube im Zeichen der Hamannschen „philologia crucis" äußerst folgenreich. Wollte man ein Schriftwort dafür heranziehen, so wäre an Röm 3,24 zu erinnern: Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Die *ontologische* Bedeutung dieser Aussage über die Seinsverfassung des erlösungsbedürftigen Menschen in der nachparadiesischen Welt liegt darin, daß der ganze Mensch von diesem Geschick betroffen ist, daß also auch die Erkenntniskräfte des Menschen beschattet sind, obwohl seine Gottebenbildlichkeit dadurch nicht außer Kraft gesetzt ist (vgl. *W. Strolz* [Hg.], Vom alten zum neuen Adam – Urzeitmythos und Heilsgeschichte, Freiburg 1986). Es gibt keine unverletzte, reine Vernunft, so daß man, biblisch gerechtfertigt, von ihrer universalen, unbeschatteten Offenheit auf das Sein schlechthin ausgehen könnte.

O. Bayer faßt diesen Tatbestand so zusammen, daß er sagt, die Offenheit des erkennenden Geistes sei durch die Sünde (Röm 11,32) in Mitleidenschaft gezogen. Im transzendentalphilosophischen Denken von Schleiermacher, Tillich, Pannenberg oder Rahner fehle dieser biblische Realismus. „Ein transzendentales Denken, nach dem das Wesen des Menschen in seiner Offenheit auf die Welt und auf die Selbstmitteilung Gottes hin, die ihrerseits die Offenheit und Empfänglichkeit des Menschen voraussetzt, besteht, erweist sich als harmlos, schärfer gesagt: als illu-

sionär. Illusionslos ist allein ein Denken, das den Gegensatz von Sünde und Gnade nicht überspielt und kein Apriori – auch kein logisches Apriori, vor und hinter, in und unter diesem Gegensatz finden und bilden will." Es ist offenkundig, daß diese von Hamann inspirierte Kritik der Transzendentalphilosophie in Konflikt mit der *katholischen* Lehre von der *analogia entis* gerät, und es ist ebenso unabweisbar, daß sich im Zeitalter der Genozide hinter der neu aufgebrochenen Diskussion um die Reichweite des Seinsdenkens riesengroß das unlösbare Theodizeeproblem erhebt (vgl. *M. Brocke – H. Jochum* [Hg.], Wolkensäule und Feuerschein – Jüdische Theologie des Holocaust, München 1982; *H. Jonas,* Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Frankfurt a. M. 1987).

Wie ist dem Menschen gemäß Hamanns bibelfestem Glauben, seiner irdischen Gebrechlichkeit eingedenk, zu helfen? Es kann ihm geholfen werden, wenn „der Geist der Beobachtung und der Weissagung" zusammenwirken. So formuliert Hamann den zentralen Gedanken seiner letzten Rechenschaft. Das wissenschaftliche und philosophische Denken im Sinne begrifflicher Erkenntnis, der beobachtende Blick des Naturforschers und die Denkweise des vergleichenden Religionswissenschaftlers brauchen sich nicht zu widersprechen, denn sie sind nach Hamann „Äußerungen einer einzigen positiven Kraft, die nicht ihrer Natur nach, sondern nur in Gedanken und zum Gebrauche derselben geschieden werden können". Beide, der beobachtende Geist und die weissagende Rede prophetischer Verkündigung des Zeitenendes, setzen immer schon die *Sprache* voraus. Sie ist es, die das menschlich erfahrbare Zeitgefüge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft allererst eröffnet und Welt- und Lebenserfahrung als unzertrennliche Realitäten erkennen läßt (vgl. *E. Büchsel,* Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann. Untersuchungen zur Struktur von Hamanns Schriften auf dem Hintergrund der Bibel, Gießen 1988). „Freilich", so Hamann, „ist unser Wissen Stückwerk, und unser Weissagen Stückwerk; vereinigt aber, ist es eine dreifache Schnur, die nicht leicht entzwei reißt." Fragen wir abschließend, was es für uns heute bedeuten könnte, an Hamann zu denken. Es könnte heißen: *sich keinem Dualismus beugen,* denn Sprache und Vernunft sind aufeinander bezogen wie Natur und Gnade, Philosophie und Glaube. Das Christentum löst das Judentum nicht ab und Rationalität schließt mythisches Sprechen nicht aus. Es gibt keine Anhaltspunkte dafür, daß Religion jemals durch Wissenschaft ersetzt werden könnte, und eine auf das Berechenbare eingeschränkte Welt ohne die Einbildungskraft schwebender Phantasie würde zum Tollhaus. *Alles Menschliche ist im schöpfungsbedingten Geheimnis von Zeit und Sprache verwurzelt* (vgl. *W. Strolz* [Hg.], Schöpfung und Sprache, Freiburg 1979; *O. Bayer,* Schöpfung als Anrecde – Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen 1986). In der Fleischwerdung des Wortes im Anfang hat es für den Christen Johann Georg Hamann seine höchste und endgültige Offenbarung gefunden. Aber sie bleibt in ihrer Auslegung und Weitergabe zeitbedingt und dem *Kreuz* unterworfen. Für Hamann ist es die Richtstelle für den wachsamen Umgang mit der Sprache insofern, als es keine bruchlosen Übergänge zu einer Sprachenharmonie gibt, welche die Leiden und Widersprüche des geschichtlichen Daseins ausschließt.

Nur eine Geist-Metaphysik, wie sie Hegel entworfen hat, nimmt einen Ausgleich auf spekulativer Ebene an, der die Widerständigkeit des Anderen im Sich-selbst-Gewinnen untergehen läßt (vgl. *G. Wohlfart,* Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel, Freiburg 1984; *E. Levinas,* Die Spur des Anderen – Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg 1983).

Für Hamann hingegen ist die Pluralität der Denkweisen, Kulturen und Religionen, wie sie sich in den verschiedenen Sprachen äußert, unaufhebbar. Diese Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit erhält erst heute, im Zeitalter der Begegnung der Religionen, ihr volles Gewicht. Wenn der Mensch in seiner wechselnden Welterfahrung und in seinem Sprachverständnis für das offenbleibt, was sich der Sagbarkeit entzieht, bewahrt er seine Würde, und die Grenzstreitigkeiten zwischen Vernunft und Sprache lassen ihn nicht in dem Bemühen scheitern, tolerant und dialogfähig zu bleiben. In Hamanns christlicher Gläubigkeit spricht das inkarnierte Gotteswort für die menschliche Treue zum Bedingten in der Hoffnung auf die endzeitliche Gottesschau, welche nach der Johannesoffenbarung (14,6) alle Nationen, Stämme, Sprachen und Völker *mit je eigener Stimme* (Jes 60,5; 11) vereinigen wird.

Walter Strolz

Kurzinformationen

Kardinal Hermann Volk †

In seiner Bischofsstadt starb am 1. Juli der Altbischof von Mainz, *Hermann Kardinal Volk* (84). Volk gehörte nicht nur zu den bekanntesten, sondern auch zu den theologisch, spirituell und pastoral anregendsten zeitgenössischen Bischöfen der Bundesrepublik. Seine Berufung in das Kardinalskollegium durch Paul VI. war für Volk persönliche Auszeichnung (nicht Attribut seines Bischofssitzes). Sein Einfluß auf das kirchliche Leben über seine Diözese hinaus, auch in Rom unter Paul VI. und unter dem gegenwärtigen Papst war beträchtlich, auch wenn Volk nie viel Aufhebens davon machte. Volk gehört zu den ökumenischen Pionieren der Kirche in Deutschland als Theologe und später als Bischof. Seine frühe Beschäftigung mit *Emil Brunner* und *Karl Barth* waren ihm eine

gute Begleitung. (Die „Kreaturauffassung bei Karl Barth" hieß der Titel seiner philosophischen Dissertation, Emil Brunner war seine theologische Doktorarbeit gewidmet.) Dem ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen – von seinen Begründern her kurz Jaeger-Stählin-Kreis genannt – gehörte Volk seit 1946 an und diente ihm fast vier Jahrzehnte als wissenschaftlicher Leiter und bis zu seinem Tode für die katholische Seite als Vorsitzender. Die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche seit Johannes XXIII. hat er von Anfang an mitgetragen, zunächst (seit 1960) als Konsultor, dann (seit 1966) als Mitglied des römischen Einheitssekretariates. Von 1946 bis 1962 (bis zu seiner Berufung zum Bischof von Mainz) war Volk (fast zeitgleich wie der Sozialethiker und spätere Kardinal *Höffner*) Professor (für dogmatische Theologie) in Münster. Als Theologe und geistlicher Schriftsteller – er schrieb und publizierte noch bis in seine letzten Lebensjahre – hinterläßt der Kardinal ein nicht umfängliches, aber beachtliches Werk. Christologische, ekklesiologische, liturgietheologische und ökumenische Fragen bestimmen dieses weitgehend. (Beispiele dafür sind „Christus alles in allem" und der vielzitierte Ökumene-Band „Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit".) Charakteristisch für Volk war, daß er auf eine sehr persönliche Weise theologische Reflexion und menschliche Grunderfahrungen zu verbinden wußte. Ausdruck dafür ist der 1956 erschienene Band „Das christliche Verständnis des Todes". Der Tod als Lebenswirklichkeit und christliche Bewährung beschäftigte ihn bis in seine letzten Tage. Ökumenisch wie theologisch und pastoral gehörte Volk zu den besonders Nachdenklichen. Ökumene war für ihn letztlich weniger kontroverstheologisches Geschäft als Suche nach den Quellen gemeinsamen Glaubens. Als Bischof lebte er fast prototypisch vier Eigenschaften: menschliche Zuwendung, seelsorgliche Offenheit, bischöfliche Beharrlichkeit und Großmut. Der Deutschen Bischofskonferenz diente Volk u. a. als langjähriger Vorsitzender ihrer Glaubenskommission. Seit 1982 lebte Volk – seelsorglich und schriftstellerisch immer noch präsent – im Ruhestand.

Hans Urs von Balthasar †

Am 26. Juni, zwei Tage bevor ihm Johannes Paul II. im Konsistorium vom 28./29. Juni mit 24 anderen neuernannten Kardinälen das Kardinalsbirett überreichen wollte, starb in Basel der Theologe, Schriftsteller, Übersetzer, Verleger und Gründer der von ihm betreuten Johannesgemeinschaft *Hans Urs von Balthasar* wenige Wochen vor der Vollendung seines 83. Lebensjahres. Von Balthasar – eine komplexe, intellektuell und spirituell ungemein reiche und gerade deswegen in manchem auch widersprüchliche Persönlichkeit mit eigenwilligem Charakter und einem nicht ganz unkomplizierten Lebenslauf – entstammte einer schweizerischen Patrizierfamilie in Luzern. Er studierte Germanistik und Philosophie in Zürich, Wien und Berlin, bevor er im Herbst 1929 in den Jesuitenorden eintrat, den er 1950, vor die Entscheidung gestellt, Jesuit zu bleiben oder sich der mit der bei ihm konvertierten Schriftstellerin und Mystikerin *Adrienne von Speyr* (deren Einfluß auf seine theologisches Werk beträchtlich ist) gegründeten Johannesgemeinschaft zu widmen, verließ. Seitdem lebte er als in der Diözese Chur inkardinierter Priester und freier theologischer Schriftsteller zunächst in Zürich, später in Basel. Von Balthasar hinterläßt ein für einen katholischen Theologen dieses Jahrhunderts einmaliges theologisches und literarisches Œuvre. In ihm fließen aus den verschiedensten Erkenntnisbereichen in einer Weise Denkströmungen zusammen und werden zu theologischen Anschauungsfiguren gebündelt, wie sonst bei keinem Theologen und kirchlichen Schriftsteller. Grundlegend für Balthasars theologisches Denken war dessen Begegnung mit den Kirchenvätern (schon zur Zeit seiner vortheologischen Studien) und deren Erschließung für Kirche und Theologie der Gegenwart (hierin *Hugo Rahner* verwandt und vor allem *Henri de Lubac*). Dabei half ihm sein immenses theologiegeschichtliches und literarhistorisches Wissen. Keine der großen theologischen Denker und Dichtergestalten von Origenes über Augustinus bis Anselm von Canterbury und über Dante und Pascal bis zu Charles Péguy, Georges Bernanos und Paul Claudel, deren Werke er mit viel Einfühlung übersetzte, fehlt in seinem schriftstellerischen Werk. Die Theologie Balthasars (der nie einen theologischen Doktor machte und Berufungen an einen theologischen Lehrstuhl stets ablehnte) findet sich in seiner vielbändigen theologischen Trilogie „Herrlichkeit", „Theodramatik" und „Theologik". Im Vergleich dazu sind seine vor und nach dem Zweiten Vatikanum geschriebenen kirchentheologischen Streitschriften (zunächst 1952 „Schleifung der Bastionen", dann nach dem Konzil und vom Bemühen gekennzeichnet, sich von nachkonziliaren Entwicklungen kritisch-polemisch abzusetzen: Cordula oder der Ernstfall, Wer ist ein Christ? Der antirömische Affekt) unwichtige Nebenprodukte. Zum Grundgefüge seines theologischen Denkens gehörte eine in ästhetischen (Wahrnehmungs-) Kategorien erhellte, von der „analogia caritatis" bestimmte Gotteslehre, eine kreuzestheologisch geprägte Christologie „von oben" (hierin Karl Barth verwandt, zu dessen wichtigsten katholischen Interpreten Balthasar gehört) und eine betont marianisch grundierte (ignatianisch beeinflußte) Ekklesiologie. Mißtrauisch gegen alle Versuche, sozial- und humanwissenschaftliche Kategorien mit seiner theologischen Wahrnehmungslehre zu verbinden, war Balthasar die Neigung zur Sakralisierung von Strukturen auf elitär-schöngeistigem Hintergrund nicht fremd. Trotz der großen theologischen Bedeutung seines Werkes sind dessen gesamtkirchliche Wirkungen erst spät, eigentlich erst unter dem gegenwärtigen Papst, aber dann deutlich spürbar geworden. Die persönliche Nähe zu Johannes Paul II. und manche Geistesverwandtschaft mit *Joseph Kardinal Ratzinger* dürften dazu beigetragen haben. Am Zweiten Vatikanum war Balthasar nicht beteiligt. Er gehörte aber bis zu seinem Tod seit mehreren Jahren der Internationalen Theologenkommission an.

Die internationale katholisch-orthodoxe Dialogkommission verabschiedete ihr drittes gemeinsames Dokument.

Die Kommission traf sich vom 19. bis 27. Juni zu ihrer *fünften Vollversammlung* auf Einladung der Orthodoxen Kirche Finnlands im finnischen Kloster Valamo. Das dort verabschiedete dritte gemeinsame Dokument trägt den Titel „Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche". Die vier Kapitel des Textes befassen sich mit Christus und dem Heiligen Geist, dem Priestertum im göttlichen Heilsplan, dem Amt des Bischofs, Priesters und Diakons und mit der apostolischen Sukzession. Es soll am 1. September veröffentlicht werden. Die beiden früheren gemeinsamen Dokumente der 1980 konstituierten katholisch-orthodoxen Dialogkommission galten dem Geheimnis der Kirche und der Eucharistie (1982) und dem Verhältnis von Glaube, Sakramenten und Einheit der Kirche (1987). Bei der Vollversammlung im Kloster Valamo wurde auch das Thema für das nächste gemeinsame Dokument der Kommission festgelegt, dem die Arbeit der Vollversammlung von 1990 (in München) gelten soll: „Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Struktur der Kirche. Konziliarität und Autorität in der Kirche". Damit wird eines der Grundprobleme in katholisch-orthodoxen Verhältnis auf der Tagesordnung des Dialogs stehen: für die Orthodoxie kann es keine zentrale Autorität in der Kirche geben, die (wie es der katholische Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes vorsieht) unmittelbar in die einzelnen Ortskirchen eingreifen kann. Mit besonderer Spannung hatte man die Vollversammlung von Valamo deshalb erwartet, weil auf ihr über die mit *Rom unierten Ostkirchen* gesprochen werden sollte. Von orthodoxer Seite war seit Beginn des theologischen Dialogs immer wieder das Uniertenproblem angemahnt worden. In Valamo wurde jetzt eine *Unterkommission* gebildet, die – so das Kommuniqué (vgl. Osservatore Romano, 9.7.88) – die „ekklesiologischen und praktischen Aspekte" der Frage untersuchen soll. Die erste Sitzung der Unterkommission fand schon während der Vollversammlung von Valamo statt. Man einigte sich dabei darauf, einige Studiendokumente zum Problem der katholischen Ostkirchen vorzubereiten, die bei der nächsten Sitzung der Koordinierungskommission vor der nächsten Vollversammlung diskutiert werden sollen. Es wurde betont, die Unterkommission unterstehe der Dialogkommission; nur letztere könne sich in Dokumenten und Empfehlungen zur Uniertenfrage äußern.

Die ukrainisch-katholische Kirche feierte in Rom das Millennium der Taufe der Kiewer Rus.

Einen Monat nach den Feierlichkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche in Moskau, Sagorsk und Kiew (vgl. HK, Juli 1988, 320–323) fanden in Rom die zentralen Jubiläumsveranstaltungen der katholischen Ukrainer statt. *Johannes Paul II.* hielt eine Predigt in ukrainischer Sprache bei der Marienfeier am 9. Juli in der römischen Prokathedrale der ukrainischen Katholiken und feierte am Sonntag, dem 10. Juli zusammen mit dem Großerzbischof von Lemberg, Kardinal *Ivan Lubachivsky* und zwanzig Metropoliten und Bischöfen der ukrainisch-katholischen Diaspora die Liturgie im byzantinisch-ukrainischen Ritus im Petersdom. Der Papst rief dabei die Ukrainer auf, sie sollten nicht vergessen, daß das Erbe der Taufe ihrer Vorfahren ihnen mit den orthodoxen Brüdern ihres Volkes gemeinsam sei und wies auf die historischen Verbindungen zwischen Ukrainern, Russen und Weißrussen hin. Die Unterzeichner der Union von Brest, mit der 1596 ein Teil der Ukrainer die kirchliche Gemeinschaft mit Rom wiederherstellte, hätten dabei nicht mit ihrer Vergangenheit brechen wollen. In ihren Augen sei die Gemeinschaft mit Rom die Wiederherstellung der Situation der alten Kirche von Kiew vor der Trennung zwischen Ost- und Westkirche gewesen. Der Heilige Stuhl habe aber immer die Pflicht verspürt, den ukrainischen Katholiken in ihrem Recht beizustehen, in der katholischen Einheit zu bleiben und dem eigenen Ritus und den eigenen Traditionen treu zu bleiben. Die Feier des Millenniums müsse in allen Christen das ökumenische Engagement verstärken; Katholiken und Orthodoxe sollten mit neuem Eifer für die Einheit arbeiten. Der Papst rief zum Gebet für die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen auf und betonte zugleich, daß die ukrainische Kirche „in ihrer besonderen Gestalt" geachtet werden solle. In seiner Predigt bei der Marienfeier am 9. Juli erwähnte Johannes Paul II. die Märtyrer und Bekenner der ukrainisch-katholischen Kirche und nannte dabei Kardinal *Josef Slipyi*, den nach langer sowjetischer Haft in Rom verstorbenen Großerzbischof von Lemberg. Der Papst forderte nicht direkt die Wiederzulassung der ukrainisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion, bat aber in einem Gebet an Maria als „Helferin der ukrainischen Gläubigen in der Heimat und in der Diaspora", sie möge „die Fesseln der Unterdrückten" lösen und erwirken, daß überall die Menschenwürde geachtet werde, „damit man auf ihrer Grundlage die Zukunft der neuen Generation im Vaterland des heiligen Wladimir und der heiligen Olga bauen kann!"

Die US-Bischöfe verabschiedeten einen Bericht über die Fortschreibung ihres Friedenshirtenbriefes von 1983.

Der Bericht war von einer ad-hoc-Arbeitsgruppe unter der Leitung von Kardinal *Joseph Bernadin*, dem Erzbischof von Chicago, der in Collegeville (Minnesota) (vgl. ds. Heft, 359) tagenden Vollversammlung der US-Bischofskonferenz vorgelegt worden. In dem Bericht werden die jüngsten Veränderungen in den amerikanisch-sowjetischen Beziehungen positiv gewürdigt. Bestätigt wurde die bereits 1983 eingenommene Haltung, daß die nukleare Abschreckung nur unter bestimmten Bedingungen moralisch akzeptabel sei. Bei der *Strategic Defense Initiative* (SDI) halten die Bischöfe angesichts der damit verbundenen Risiken, der Probleme technologischer Machbarkeit und der hohen Kosten des Systems nur ein begrenztes Forschungsprogramm für vertretbar. Die US-Bischöfe verabschiedeten auch ein kurzes *Pastoralschreiben*, in dem sie noch einmal auf Reaktionen zum

Friedenshirtenbrief von 1983 sowie auf den vorliegenden Bericht der Bernadin-Kommission eingehen. Die Gläubigen der US-Kirche rufen sie zu einem verstärkten Engagement für den Weltfrieden durch Gebet, Erziehung und andere Formen der Friedensarbeit auf. Weitere Themen auf der Tagesordnung dieser Vollversammlung der US-Bischofskonferenz waren der geplante Hirtenbrief zu *Fragen von Frauen* in Kirche und Gesellschaft. Der Vorsitzende der Bischofskommission, die den vorliegenden ersten Entwurf verarbeitete, verwahrte sich gegen die Ansicht, dieser berücksichtige vor allem die Position einer Minderheit von Frauen. So verschieden die Stimme unter den Frauen im einzelnen auch seien – alle wollten in ihren Anliegen ernst genommen werden, so Bischof *Josef Imesch* von Joliet (Illinois). Scharf kritisierten die Bischöfe das vatikanische Dokument über die Bedeutung und Lehrautorität von Bischofskonferenzen. Das den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme vorliegende Dokument wurde mehrheitlich als „inadäquat" bzw. „unzureichend" bezeichnet. Eine Kommission, bestehend aus früheren Konferenzvorsitzenden, wurde mit der Abfassung einer Antwort an den Heiligen Stuhl beauftragt.

Bücher

WOLFGANG OCKENFELS, **Politisierter Glaube?** Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie. Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg/IfG Verlagsgesellschaft Bonn 1987. 346 S. 93,– DM.

Die Diskussion um das von Johann Baptist Metz ins Gespräch gebrachte Programm einer „Politischen Theologie" erregte die Gemüter in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren. Geblieben ist über jene Diskussion hinaus die Frage nach den Prinzipien und Methoden des theologisch-kirchlichen Umgangs mit der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die Arbeit von Ockenfels – es handelt sich um die überarbeitete und erweiterte Fassung seiner Augsburger Habilitationsschrift von 1984 – versucht einen klärenden Beitrag dazu durch die vergleichende Gegenüberstellung von Politischer Theologie und Katholischer Soziallehre: Dabei zieht er für erstere nur das Werk von Johann Baptist Metz heran, von der „Christlichen Anthropozentrik" aus dem Jahr 1962 bis zu Arbeiten aus den achtziger Jahren. Die Katholische Soziallehre macht er fast ausschließlich an den einschlägigen lehramtlichen Dokumenten unseres und des letzten Jahrhunderts fest. Die Arbeit ist systematisch angelegt. Soziallehre und Politische Theologie werden nach ihrem Verständnis von Neuzeit und Aufklärung, von Glaube und Welt, von Theologie und Politik und von Kirche und Politik befragt. Zwei Eindrücke drängen sich bei der Lektüre vor allem auf: Die Gegenüberstellung ist insofern problematisch, als es sich im einen Fall um das (zumal meist nur aus knappen Essays und Skizzen bestehende) Werk eines Theologen, im anderen um ein in Jahrzehnten entstandenes Konvolut lehramtlicher Dokumente handelt. Zweitens interpretiert Ockenfels die Katholische Soziallehre durchgehend in bonam partem (das zeigt sich bei der Bewertung päpstlicher Äußerungen des 19. Jahrhunderts) und verzichtet weitgehend auf kritische Rückfragen (die sich etwa beim Ordnungsdenken der Soziallehre aufdrängen würden), während er Defizite und Gefahren der Politischen Theologie überscharf markiert und an manchen Stellen überzeichnet. Problematisch ist nicht die grundsätzliche Option des Verfassers für die Katholische Soziallehre, zu der sich die Einleitung bekennt (S. 22), sondern die Art und Weise, wie sie in der Arbeit teilweise umgesetzt wird. *U. R.*

WALTER JAIDE, **Generationen eines Jahrhunderts.** Wechsel der Jugendgenerationen im Jahrhunderttrend – Zur Geschichte der Jugend in Deutschland von 1871 bis 1985. Leske + Budrich, Opladen 1988. 362 S. 24,80 DM.

Walter Jaide, bekannter Jugendforscher, befaßt vor allem, aber keineswegs ausschließlich mit dem Beziehungsverhältnis Jugend-Politik, hat sich mit diesem Buch etwas sehr Anspruchsvolles vorgenommen: Eine Darstellung des Wandels in den verschiedenen Jugendgenerationen seit dem deutsch-französischen Krieg, über die beiden Weltkriege und die Weimarer Jugend hinweg bis in die unmittelbare Gegenwart, Studentenrevolte und APO-Generation eingeschlossen. Dies alles dargestellt auf dem Hintergrund der kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse insgesamt und speziell, soweit diese Einfluß nehmen auf Lebenschancen und Lebensart der Jugendlichen. Intendiert war damit aber weniger ein Spiegel kulturbedingten Verhaltens der verschiedenen Generationen im Verhältnis zueinander und zu den jeweiligen Erwachsenengenerationen, sondern eine Art Sozialgeschichte der deutschen Jugend sozusagen im Fünfgenerationentakt. Umfassend gelungen ist das auch nicht. Dazu bleibt – eine analytische Schwäche des Buches – die Kennzeichnung sowohl der Einzelgenerationen, aber vor allem der Brüche und Übergänge zwischen ihnen zu rudimentär. Aber allein schon, was in einer etwas spröden Art aus sozialgeschichtlichen Daten – vom Gesundheitswesen über die diversen Einflüsse auf die primären Sozialisatoren (Familie!) bis zum Gesundheitszustand der jungen Generation – gesammelt ist, macht das Buch zu einer hilfreichen Lektüre. Und in der Art wie Jaide sich gegen lineare Verfallstheorien wendet, mag man ihm trotz aller Widersprüche in der Gesamtentwicklung, die er nicht leugnet, recht geben. Insgesamt gebühre dem „Weltgeist" für das, was er während der letzten 100 Jahre mit der Jugend angestellt habe, Respekt. *D. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

SESBOUÉ, BERNARD. **Le Christ illuminateur: le salut par la révélation.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 110 Heft 3 (Mai/Juni 1988) S. 351–370.

Daß Erlösung Erleuchtung bedeutet, dieses Motiv der neutestamentlichen und patristischen Christologie bzw. Soteriologie möchte der französische Dogmatiker neu ins Gespräch bringen. Er erinnert an die biblischen Belege, in denen etwa vom Gegensatz zwischen dem Licht der Erlösung und der Finsternis des Todes die Rede ist und an entsprechende Zeugnisse von den Apostolischen Vätern bis zu den Alexandrinern Klemens und Origenes. Sesboué hält dafür, daß die Rede vom Heil als Erleuchtung des Menschen heute nicht überholt sei. Das Heil könne dem Menschen als einem seiner selbst bewußten und verantwortlichen Subjekt nur vermittels der Einsicht in das zukommen, was er und was das von ihm erstrebte Absolute sei. Die Dimension der Erkenntnis ist für das Christentum unverzichtbar: Die Offenbarung Gottes wird durch die Vermittlung menschlicher Worte mitgeteilt; zur Eucharistiefeier gehört immer der Wortgottesdienst. Für den Christen kann nie der „Köhlerglaube" Leitbild sein, sondern nur der Glaube, der auf Verstehen drängt. Auch in der nachchristlichen Gesellschaft, so ein weiteres Argument des Autors, ist Jesus Christus in dem Sinn für viele Menschen Erleuchtung und Licht, daß sie sich an ihm orientierten, ohne in ihm schon die Offenbarung Gottes zu sehen.

UTZSCHNEIDER, HELMUT. **Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte.** In: Evangelische Theologie Jhg. 48 Heft 3 (1988) S. 182–198.

Seine These, daß biblische Texte nur deshalb imstande sind, „lebendiges Gotteswort" zu sein, weil und solange sie uneindeutig sind, exemplifiziert der Autor an der rätselhaften Erzählung vom Kampf Jakobs am Jabbok in Gen 32,23–33. Diese Erzählung läßt offen, wer der geheimnisvolle Mann ist, mit dem Jakob „bis zum Heraufziehen der Morgenröte" kämpft und dem er den Segen abverlangt. Utzschneider zeigt an zwei verschiedenen Weisen der Auslegung, der historisch-kritischen und der traditionellen jüdischen (in Targum und Midrasch), wie Auslegung Unbestimmtheit zu reduzieren versucht. Die historisch-kritische Exegese schafft bei ihrer (religions- oder literaturgeschichtlichen) Reduktion von Unbestimmtheit der Erzählung durch ihre verschiedenen Deutungsmöglichkeiten allerdings wieder neue Unbestimmtheiten: „Die Auslegung eines uneindeutigen Textes sagt mindestens soviel über sich selbst, wie sie über den Text sagt." In der antiken jüdischen Auslegung wird der Text vom Kampf Jakobs z. B. auf den Konflikt zwischen Rom und der jüdischen Gemeinde ausgelegt. Er wird dadurch eindeutig, aber in einer kontextbezogenen, partikularen Eindeutigkeit. Das Fazit des Autors: „Für die Gemeinschaften und die einzelnen, die mit biblischen Texten umgehen, bedeutet deren Uneindeutigkeit das Angebot, sich jeweils neu in ihnen auszusagen."

Kultur und Gesellschaft

KLUGE, THOMAS; SCHRAMM, ENGELBERT. **Versorgen – Entsorgen.** Die Wasserpolitik in der Krise. In: Kursbuch Heft 92 (Mai 1988) S. 105–118.

Der Beitrag geht der Frage nach einer ökologischen Neuorientierung der herrschenden Wasserpolitik in der Bundesrepublik nach. Die bundesrepublikanische Wasserversorgung sehen die Autoren vor allem vor zwei Schwierigkeiten gestellt: Die Filterkraft der Böden sei bald erschöpft, und die Wasserförderer müßten wegen verschiedener Verunreinigungen der Böden wie des Wassers zunehmend Förderbrunnen schließen. Die auf diese Weise unvermeidliche Zentralisierung der Wasserversorgung habe zur Folge, daß neue Ressourcen benötigt würden. Die strukturellen Probleme heutiger Wasserversorgung werden in einem Zusammenhang gesehen mit grundlegenden Strukturentscheidungen der Vergangenheit – etwa der Aufgabe der Unterscheidung von *Trinkwasser* und unterschiedlichen *Nutzwässern* –, durch die die Reinheitsanforderungen für eine vergleichsweise geringe Menge Trinkwasser auf verschiedene andere Nutzungsformen des Wassers ausgedehnt werden. „Dieselbe Wasserqualität für Dampfkessel, Toilette oder zum Waschen" – dahinter stehe ein *Naturideal* des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Mit einem dualen Wassernetz ließe sich heute das Güte- vom Mengenproblem trennen. Mit einer Dezentralisierung der Versorgungsstruktur könnten die letzten Grundwasser-Reserven gerettet werden.

LINKE, DETLEF BERNHARD. **Der Tod und die Medizin.** Die Infragestellung menschlicher Personalität. In: Die Neue Ordnung Jhg. 42 Heft 3 (Juni 1988) S. 172–186.

Der Autor, leitender Arzt für Klinische Neurophysiologie und Neurochirurgische Rehabilitation, untersucht Rückwirkungen moderner medizinischer Verfahren auf das Verständnis vom Menschen. Mit der Organtransplantation sei die Vorstellung von der *Leiblichkeit* des Menschen grundlegend revolutioniert worden. Die menschliche Person sei nicht mehr mit dem ganzen Körper verbunden, sondern nur noch mit ihrem Gehirn. Der Tod bedeute dementsprechend nicht mehr den Tod der Person, sondern das Sistieren der Hirnfunktion. „Der Sterbende ist schon tot, auch wenn sein Herz noch schlagen mag ... Das noch schlagende Herz kann einem Bedürftigen implantiert werden." Der Hirntod als scharfes Trennkriterium zwischen Tod und Leben gestatte es auch, Embryonen unter das Mikrotom der Forschung zu legen. Es verfüge schließlich nicht über das, was beim Menschen nach Einführung des Hirntodes als einziges noch real ist, ein Gehirn. Die Zuordnung der Person zum gesamten Leib sei mit neurophysiologischen Argumenten aufgehoben worden, ebenso die Zuordnung zum gesamten Gehirn. Angesichts dieser Lage schlägt der Autor eine „Ethik der Ergänzung" vor, die im defekten Menschen „immer noch das Göttliche zu sehen sich bemüht".

Kirche und Ökumene

GROSCURTH, REINHARD. **Die Evangelische Kirche in Deutschland und der Ökumenische Rat der Kirchen.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 37 Heft 3 (Juli 1988) S. 271–285.

Im Jubiläumsjahr, vierzig Jahre nach seiner Gründung, kommt der Zentralausschuß des ÖRK in Hannover zusammen. Aus diesem Anlaß versucht der Beitrag eine Bilanz der Beziehungen der EKD zum Genfer Rat. Auf eine Konsolidierungsphase, die der Autor von 1950 bis 1966 reichen läßt, folgten Jahre der Vertrauenskrise: Probleme zwischen Genf und dem deutschen Protestantismus ergaben sich vor allem durch das Antirassismusprogramm und durch Aussagen des ÖRK zur Mission, die bei der Bekenntnisbewegung in der Bundesrepublik auf heftige Ablehnung stießen. Der EKD könne man, so der Autor, nicht vorwerfen, sie habe sich nicht um Verständigung mit dem ÖRK in den siebziger Jahren bemüht. Für den ÖRK sei aber die Haltung der EKD, die mit der volkskirchlichen Struktur des deutschen Protestantismus zu tun habe, nur schwer verständlich gewesen. Um seiner Rolle als Herausforderung für die Kirchen willen müsse man den ÖRK und seine Mitarbeiter an diese seine Hauptaufgabe erinnern; sie stünden oft in Gefahr, über den vielen Aktivitäten den geistlichen Ansatz zur Erneuerung zu vergessen. Für die EKD bleibe die Frage, „ob wir mit unseren Gemeinden heute der ökumenischen Erneuerungsbewegung beitreten und uns die Einmischung gefallen lassen wollen".

Notizen

Nach dem Konsistorium vom 28./29. Juni und fast gleichzeitig mit der Verkündigung der Kurienreform (vgl. ds. Heft, S. 360) hat *Johannes Paul II.* einige Umbesetzungen in einigen römischen Dikasterien vorgenommen. Der frühere Substitut im Staatssekretariat, Kardinal *Eduardo Martinez Somalo,* wurde Präfekt der Gottesdienst- und Sakramentenkongregation (als Nachfolger von Kardinal *Augustin Mayer*); Kardinal *Angelo Felici* ist neuer Präfekt der Kongregation für Selig- und Heiligsprechungen (als Nachfolger von Kardinal *Pietro Palazzini*). Kardinal *Achille Silvestrini,* der bisherige Sekretär des Rates für öffentliche Angelegenheiten, ist als Nachfolger von Kardinal *Aurelio Sabattani* zum Präfekten der Apostolischen Signatur bestellt worden. Und neuer Präfekt der Apostolischen (vatikanischen) Bibliothek und des Vatikanischen Geheimarchivs ist jetzt Kardinal *Javierre Ortas* (als Nachfolger von Kardinal *Alfons Stickler*). In die jetzt umbesetzten Ämter rückten ausschließlich neuernannte Kardinäle ein. Die bisherigen Amtsinhaber traten in den Ruhestand. Die durch die Kardinalsernennung von Martinez Somalo und Silvestrini notwendig gewordenen Neubesetzungen im Staatssekretariat hatte der Papst bereits nach Ankündigung des Konsistoriums vorgenommen (vgl. HK, Juli 1988, 310).

Nach einer Meldung von „La Croix" (6.7.88) hat die römische Gottesdienstkongregation der *Bischofskonferenz von Zaire* ein Dekret zugestellt, in dem die Gutheißung des Missale für die zairischen Diözesen ausgesprochen wird. Damit ist erstmals seit dem Konzil ein „inkulturierter" Ritus einer Teilkirche von Rom gebilligt worden. Die zairische Bischofskonferenz hatte das Meßbuch im November 1986 gebilligt. Seither wurde es in den Bistümern des Landes „ad experimentum" gebraucht.

Die *Abspaltung der Lefebvrianer bedauert* und sich gleichzeitig zum innerkirchlichen Anwalt der Traditionalisten gemacht hat sich der Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* in einem Beitrag für die in Wien erscheinende „Wochenpresse". „Es sei tragisch", so Krenn, „wenn jene, die sich für die Besten und Treuesten halten, der Kirche unermeßlichen Schaden zufügen." Wer die Einheit der Kirche ernst nehme, müsse die nun eingetretenen *Konsequenzen* voll mittragen. Aber in der Kirche müsse auch mehr Verständnis aufgebracht werden für jene Gläubigen, „die manches in der Kirche nicht mehr verstehen konnten, weil sie die Kirche liebten". Der Kirche dürfe es nicht gleichgültig sein, wenn sie Menschen verliere, die um den Glauben und die Identität der Kirche besorgt seien. – Nach Krenn haben sich die Bischöfe und Gläubigen über die Wirkung des Konzils getäuscht. Ob das vielgepriesene *„aggiornamento"* ein gottgewolltes Zeichen der Zeit oder ein selbstgemachtes Trugbild war, dies sei die Frage.

In einer Stellungnahme äußerte sich die katholisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen zur Frage des *Embryonenschutzes.* Darin heißt es, menschliches Leben sei von Beginn an personales Leben. Es gebe kein signifikantes Merkmal der Entwicklung, das sich als eigener Beginn einer Personwerdung festhalten lasse. Jeder Versuch, personales und menschliches Leben zu spalten, habe Auswirkungen für die Organspende, für die Einschätzung behinderten Lebens und für die Euthanasie. Wenn zwischen personalem und menschlichem Leben auch nur theoretisch unterschieden würde, habe dies Auswirkungen auf das Bewußtsein im Umgang mit frühen und eingeschränkten Formen menschlichen Lebens.

Die Generalsynode der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der DDR* hat auf ihrer jüngsten Tagung beschlossen, diesen Kirchenzusammenschluß (ihm gehören die drei lutherischen Landeskirchen Thüringen, Sachsen und Mecklenburg an), zum 1. Januar des nächsten Jahres aufzulösen. Die Aufgaben der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche sollen künftig weithin im Bund der Evangelischen Kirche der DDR wahrgenommen werden. Ihm gehören alle acht evangelischen Landeskirchen der DDR an. Grund für die Auflösung der VELK (ihr entspricht in der Bundesrepublik die VELKD) war der Wunsch nach mehr Gemeinsamkeit unter den evangelischen Landeskirchen in der DDR.

Anfang Juli hat die *Generalsynode der Kirche von England* den Entwurf eines Kirchengesetzes für die *Einführung der Frauenordination* gebilligt und damit einen weiteren Schritt auf dem Weg zur Weihe von Frauen zum Priesteramt getan. Die Entscheidung für den Gesetzentwurf, der jetzt alle Diözesansynoden durchlaufen muß, fiel mit 299 gegen 216 Stimmen. In keinem der drei „Häuser" der Synode erreichte die Vorlage allerdings die Zweidrittelmehrheit, die bei einer endgültigen Entscheidung über die Frauenordination notwendig sein wird. Die höchste Zustimmung erreichte die Vorlage bei den Laien mit 58,7 Prozent. Die Priester stimmten mit 57,3 und die Bischöfe mit 57,1 Prozent für den Gesetzentwurf. Er enthält auch Regelungen für Bischöfe, Priester und Gemeinden, die die Weihe von Frauen ablehnen. Erzbischof *Robert Runcie* von Canterbury stimmte gegen die Vorlage, die er als ein Werkzeug zur Spaltung der Kirche charakterisierte. Runcie ist grundsätzlich ein Befürworter der Frauenordination, hält ihre Einführung in der Mutterkirche der Anglikanischen Gemeinschaft zum gegenwärtigen Zeitpunkt aber nicht für opportun.

Die achte Vollversammlung des *Lutherischen Weltbundes,* die vom 30. Januar bis 8. Februar 1990 im brasilianischen Curitiba stattfindet, wird unter dem Thema stehen: „Ich habe das Schreien meines Volkes gehört". Für dieses Thema aus dem alttestamentlichen Buch Exodus (3,7) entschied sich das Exekutivkomitee des LWB bei seiner jüngsten Sitzung in der äthiopischen Hauptstadt Addis Abeba. Die Vollversammlung in Curitiba wird das Hauptthema in vier Unterthemen entfalten: „Leben in Gemeinschaft", „Rettung/Heil", „Frieden mit Gerechtigkeit" und „Eine befreite Schöpfung". Nach dem Willen des Exekutivkomitees soll die Vollversammlung zum Abschluß ein Dokument verabschieden, das das zukünftige Programm des Lutherischen Weltbundes aufzeigen und der lutherischen Gemeinschaft ein „öffentliches Profil" geben soll.

Während der zweiten *Streik- und Protestwelle in Eriwan,* die die Angliederung des zu Aserbaidschan gehörenden, vornehmlich von Armeniern bewohnte Nagornyi Karabach an Armenien zum Ziele hatte, wandte sich in einer Fernsehsendung auch der Patriarch der Armenier, *Katholikos Vasgen I.,* an die Öffentlichkeit. Er sprach den Angehörigen der Todesopfer der Unruhen sein Mitgefühl aus. Er ermahnte zugleich die Armenier, nichts könne durch „illegale und unüberlegte Aktionen" erreicht werden. Er beschwor Behörden und Bevölkerung, um jeden Preis wieder Frieden zwischen Armeniern und Aserbaidschanern herzustellen, und gab seiner Sorge Ausdruck, die „schwarzen Jahre" der *Massenmorde an den Armeniern zu Beginn des Jahrhunderts* könnten sich wiederholen.

Optimistische, vor allem von Hongkong ausgehende Prognosen über einen in absehbarer Zeit *möglichen Besuch des Papstes in der Volksrepublik China* wurden von Pekinger Regierungsstellen mit dem Hinweis, daß „derzeit" keine Beziehungen zwischen China und dem Vatikan bestünden, dementiert. Gerüchte über einen möglichen Besuch in China waren vor allem im Zusammenhang mit der geplanten Reise des Papstes im nächsten Jahr zum eucharistischen Kongreß in Seoul aufgekommen.

Beilagenhinweis: *Dieser Ausgabe liegen ein Prospekt des Weka-Verlages, Kissing, sowie eine Verlegerbeilage bei.*

HERDER KORRESPONDENZ Heft 9 · 42. Jahrgang · September 1988

Weh' Euch, wenn Ihr nicht werdet wie die Kinder: spielfreudig und irrtumsfroh! Weh' Euch, wenn es Euch an Mut zur Unvollkommenheit mangelt!

Bernd Guggenberger

Kinderfeindlichkeit?

Daß spätindustrielle Gesellschaften und – weil als solche besonders erfolgreich – speziell die deutsche kinderfeindlich sind, gilt weithin als ausgemacht. Elternverbände, Sozialarbeiter, einzelne Politiker rütteln von Zeit zu Zeit die Gewissen wach mit erschreckenden Zahlen. Selbst diejenigen, denen das Wort von der „Kinderfeindlichkeit" zu dramatisierend vorkommt, und sei es nur, weil es ihrer optimistischen Sicht der Dinge zuwiderläuft, behaupten, daß wir speziell in unseren Breiten und trotz mancher zur Schau gestellten Kinderzuwendung extrem kinderunfreundlich sind. Aber ob nun die einen die hohe Zahl an Kindesmißhandlungen beklagen oder andere sich zu Recht über Wohnungseigentümer aufregen, die partout nur Ehepaare im mittleren Alter ohne Kinder in ihren Mietwohnungen haben möchten, beides spiegelt die verbreitete Erfahrung wider, daß in unserem Umgang mit den Jüngsten der nachwachsenden Generation so manches nicht stimmt.

Widersprüchliches Verhältnis zum Kind

Aber was vor allem die öffentliche Auseinandersetzung über dieses Thema erschwert: Ob man will oder nicht – dem ausdrücklichen Einsatz für die Rechte und den Schutz der Kinder hängt weiterhin der Ruf an, eine zwar ehrenwerte, aber eben doch eine Nebensache unter den diversen, die Öffentlichkeit punktuell beschäftigenden Themen zu sein. Das öffentliche Interesse am „Kind" verteilt sich so (und verliert sich, wie manche meinen) in die verschiedenen klassischen Politikfelder, die – direkt oder indirekt – auf es einwirken: die Sozial- und Familienpolitik, die Verkehrs-, Städtebau-, Finanz- bzw. Steuer-, Bildungs- und Arbeitsmarktpolitik. Wenn es auf all diesen Gebieten politisch stimmt, glaubt man auch den Kindern am besten gedient zu haben. Eine „Politik für das Kind" ist so eher eine Politik, die die Rahmenbedingungen, unter denen Kinder heute aufwachsen, günstiger zu gestalten sucht bzw. im besten Fall stärker bewußtmacht, welche verschiedenen politischen Entscheidungen Folgen für die Lebensbedingungen für Kinder haben. Wem dies zu wenig ist, für den bleibt ihm Rahmen der gängigen politischen Aufgaben- und Rollenumschreibungen allenfalls die Möglichkeit, neben den Wehr-, Ausländer- und Datenschutzbeauftragten auch eigene Kinderschutzbeauftragte zu fordern, um diesem Anliegen zu mehr Gewicht im politisch-administrativen Kräftespiel zu verleihen. Ansonsten scheint die Forderung nach einer „kinderfreundlichen Gesellschaft" eher zu jenen „weichen" Themen zu gehören, mit denen zwar ab und an gezeigt wird, daß man nicht vollends in pragmatischer Tagespolitik erstickt und sich für Werte der Menschlichkeit ein offenes Ohr bewahrt hat, die man aber sonst lieber privaten Initiativen überläßt.

Letzteres dürfte nicht nur damit zusammenhängen, daß es sich beim Umgang mit den Kindern um eine Materie handelt, die – aus guten Gründen – dem direkten Zugriff staatlicher Stellen und überhaupt der verfaßten Öffentlichkeit weithin entzogen ist, sondern auch damit, daß sich die Lage der Kinder in unserer Gesellschaft *widersprüchlicher* darbietet, als es ihre gängige Charakterisierung als „kinderfeindlich" wiedergibt: Es ist eben nicht nur eine hohe Zahl an Abtreibungen zu beklagen – es werden zugleich auch enorme Anstrengungen unternommen, Paaren den Kinderwunsch zu erfüllen, die ohne Hilfe von außen nicht in der Lage wären, „eigene" Kinder zu bekommen. Kinder werden durchaus nicht nur als Störfaktoren erlebt – mindestens ebenso kennzeichnend ist eine zuweilen distanzlose Verabsolutierung der vermeintlichen Bedürfnisse des Kindes. Schwangerschaften und Geburten wecken durchaus nicht nur Ängste vor Umstellungen von Eltern vor allem während der ersten Lebensjahre der Kinder, sondern rufen mindestens ebenso starke Sehnsüchte hervor nach Glück und Erfüllung durch

„neu" entdeckte Mütterlichkeit oder Väterlichkeit. Es gibt nicht nur die bekannte resignative Haltung, die meint, man dürfe *aus Verantwortung* in Zukunft keine Kinder mehr in die Welt setzen, sondern auch den ebenso bekannten menschlichen „Überlebenswillen", durch eigene Kinder menschliche Vergänglichkeit und Zeitunterworfenheit wenigstens abzumildern.

Klopft man die einzelnen Problemfelder ab, auf die sich die These von der allgemeinen Kinderfeindlichkeit immer wieder stützt, so fragt es sich, ob es sich dabei nicht doch eher um eine *provokative Zuspitzung* zum Zwecke des Bewußtmachens eines nur unzureichend erkannten Problems handelt und weniger um eine Charakterisierung der herrschenden Einstellungen und Verhältnisse, die Allgemeingültigkeit beanspruchen könnte.

Mangelnde Sensibilität für die Lebensverhältnisse der Schwachen

Vielfach genanntes Indiz für die „Kinderfeindlichkeit" in unserer Gesellschaft sind z. B. die schon angedeuteten verschiedensten Formen von Gewalt gegenüber Kindern, auch der sexuelle Mißbrauch von Kindern selbst im engsten Familienkreis. Zu einem gesellschaftlichen Problem erster Güte werden diese Phänomene vor allem deshalb, weil den Opfern oftmals nur schwer zu helfen ist. Falsch verstandene Rücksichten auf den Familienzusammenhalt, die Privatsphäre, das Erziehungsrecht der Eltern u. a. m. wirken hier verschleiernd und vereiteln nicht selten die notwendige Strafverfolgung. Mehr als jeder andere hat ein Kind die Hilfe der anderen im Konfliktfall nötig, da es sich nicht in gleicher Weise sein Recht verschaffen kann, wie dies sonst im Rechtsstaat möglich und üblich ist. Die Dunkelziffer in diesem Bereich ist groß. Z. T. herrschen noch falsche Vorstellungen darüber, in welchen Schichten der Bevölkerung dies Problem vorkommt und in welchen nicht.

Ohne diese bedrückende Seite von Kinderschicksalen zu bagatellisieren, reicht ein solches Phänomen für sich jedoch nicht hin, um die Gesellschaft als ganze als „kinderfeindlich" zu bezeichnen. Eher geht es darum, illusionslos zu realisieren, daß auch Kinder verschiedensten Formen von Gewaltanwendungen ausgesetzt sein können. Und daß die Allgemeinheit nicht umhin kommt, auf unterschiedlichstem Wege, von der nachbarschaftlichen Sozialkontrolle bis zur Strafverfolgung, darauf Einfluß zu nehmen, je nachdem um was es sich im Einzelfall handelt: um eine extreme und/oder wiederholte Überreaktion der Bezugspersonen des Kindes oder um eine zu ahndende Straftat. Es wäre aber wohl u. a. auch zu prüfen, inwieweit unser gesellschaftliches Zusammen- und Sich-Auseinanderleben mit seinem Leistungs- und Effektivitätsdenken und seinen gedrängten Lebensrhythmen Gewaltanwendungen gegenüber Kindern zusätzlich begünstigt.

Ein noch viel anonymerer Typ von Kinderfeindlichkeit bildet sich unter dem technischen und sozialen Druck, der von der Veränderung der Lebensverhältnisse ausgeht und von dem Kinder mehr als andere betroffen sind: Verdichtung des Verkehrs, Umweltgefährdungen aller Art, Verteuerung und damit Verknappung des Wohnraums. Dies sind natürlich keine „Feindlichkeiten", die sich in erster Linie oder gar allein auf die Kinder auswirken, sondern Probleme, die die gesamte Bevölkerung betreffen. Sie wirken sich aber auf die Lebensbedingungen von Kindern in besonderer Weise aus. Viele solcher Beeinträchtigungen des Lebens auch, aber nicht nur von Kindern haben weniger mit dezidierter Kinderablehnung zu tun, sondern sind Teile der allgemeinen Entwicklung der Industriegesellschaft mit ihrer Technisierung, Mobilisierung, Anonymisierung. Was in diesem Zusammenhang als „kinderfeindlich" gebrandmarkt wird, dürfte weniger eine auf das Kind zu begrenzende Einstellung sein als eine allgemeine *mangelnde Sensibilität für die Lebensverhältnisse der Schwachen.* Die Qualifizierung der äußeren Lebensverhältnisse gerade in den Städten und großstädtischen Agglomerationen als „kinderfeindlich" mag heute gewissen Selbstzweifeln an der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung und am Fortschrittsbegriff entgegenkommen. Aufs ganze gesehen gehören Kinder jedoch sowohl zu denjenigen, die von den konkreten Lebensverhältnissen *profitieren,* wie auch zu denen, die deren Schattenseiten zu tragen haben.

Die heutige Kindheit ist anders

Im übrigen ist die Vorstellung von dem, was „Kindheit" ausmacht, nicht nur eine relativ neue, sondern vor allem auch eine sich wandelnde Größe. Wenn Kinder unter städtischen Verhältnissen beispielsweise heute nicht einfach von der elterlichen Wohnung aus sich selbst ihr „Spielrevier" entdecken können, weil der Straßenverkehr dies nicht zuläßt, dann mag das – bezogen auf die eigene Kindheit – für manchen ein wenig erfreulicher Zustand sein. Er hält möglicherweise manches auch schon deswegen für kinderfeindlich, weil das, was er aus der eigenen Erfahrung für kindheitstypisch hält, in unserer sozialen Wirklichkeit so nicht mehr zu realisieren ist. Die Kinder werden heute mehr und mehr zu verschiedenen Inseln transportiert, in denen sie sich dann kindgemäß bewegen können sollen. Realisieren wir ausreichend diesen Wandel oder laufen wir Gefahr, ein *bestimmtes, obendrein idealisiertes, bürgerliches Kindheitsbild* zum Maßstab zu machen, demgegenüber dann heutige Verhältnisse immer schon als defizitär erscheinen müssen?

Als der schlagendste Beweis für ihre Kinderfeindlichkeit gilt – gerade auch in kirchlichen Kreisen – die abnehmende Kinderzahl, der Geburtenrückgang. Die Zahl der Lebendgeborenen in der Bundesrepublik halbierte sich – läßt man die Ausländer weg – seit 1965. Die Zahl der Einkinderfamilien hat dramatisch zugenommen. Als vorrangige Ursache dieser Entwicklung gilt die Möglichkeit, mit den Mitteln der Empfängnisverhütung unerwünschte Schwangerschaften ausschließen bzw. Schwangerschaften „planen" zu können. In Wirklichkeit geht es einfach

darum, daß Paare heute sich bewußt für oder gegen ein Kind entscheiden müssen, während vor wenigen Generationen diese Entscheidung noch von den meisten dem Schicksal überlassen werden konnte.

Die hohe Aufmerksamkeit für das Kind heute

Die zentrale Veränderung, die hier eingetreten ist, ist nicht etwa der Wechsel von einem kinderfreundlichen zu einem kinderfeindlichen Verhalten, sondern der Übergang zu einer *völlig andersgearteten „Kultivierung" des generativen Verhaltens* – ohne daß dieser Übergang bereits hinlänglich bewältigt wäre. Auch die dramatische Zunahme der Ehescheidungen – mit den damit verbundenen, ebenfalls als Beispiel kinderfeindlichen Verhaltens viel zitierten Folgen für die betroffenen Kinder – sind ebensowenig Ausdruck mangelnder Kinderfreundlichkeit, wie auch die niedrigeren Ehescheidungsraten in der Vergangenheit nicht Ausdruck größerer Kinderfreundlichkeit waren. In dem Maße, wie sich neue Handlungsspielräume eröffnen, tritt das Kind *in Konkurrenz zu anderen Lebenszielen.* Und die lebensweltlichen Rahmenbedingungen erleichtern ihrerseits das Nebeneinander von Dingen, die bislang schon der äußeren Umstände wegen als unvereinbar galten: z. B. beruflich tätig sein und Kinder haben; nach einer Scheidung als Frau nicht wieder heiraten, sondern als Alleinstehende Kinder aufziehen.

Darüber darf natürlich nicht übersehen werden, daß die Liste alltäglicher Unaufmerksamkeiten den Kindern gegenüber immer länger wird, je mehr Kinder zur Mangel-„ware" werden, je weniger Kinder im Erleben einzelner vorkommen. Daß das Verhältnis zum Kind weitaus ambivalenter und komplexer ist, als es die Bezeichnung „kinderfeindlich" ausdrückt, zeigt sich dennoch schon daran, daß wahrscheinlich noch nie eine Zeit *dem Kind* soviel Aufmerksamkeit geschenkt hat wie die unsere. Die Ansprüche an Kinderfreundlichkeit wachsen in dem Maße, wie die Bedürfnisse in bezug auf eine emotionalisierte Beziehung im Rahmen der Kleinfamilie die Kindheit geradezu zu einer *Gegenwelt* zur übrigen auf Leistung, Effektivität, Rationalität getrimmten Außenwelt werden läßt. Die Welt des Kindes wird heute in einem ungeahnten Maße pädagogisiert und therapiert – was auch Rückschlüsse zuläßt auf die Unsicherheit, mit der Eltern dem Kind in der Erziehung begegnen. Das Wissen über den Umgang mit Kindern wurde ergänzt, wenn nicht gar verdrängt durch allerlei spezialisierte und professionalisierte Ratgeber. Der Normierungsdruck der gerade in die Kleinfamilie erfolgreich eindringenden Massenkultur schafft ihrerseits einen folgenschweren Druck in Richtung auf mehr *individuelle Profilierung* des Kindes. Die Zweckfreiheit des Spiels der Kinder ist längst den Pressionen der allgegenwärtigen Kulturindustrie gewichen. Die Folge: die kindliche Sonderwelt ähnelt weitgehend wieder der Welt der Erwachsenen, von der sie sich dem herrschenden Ideal gemäß absetzen soll.

Die Ambivalenz der herrschenden *Beziehungen zum Kind* wird im übrigen an kaum einer Vorstellung so anschaulich wie an der vom „Wunschkind". Die Idee, Eltern wie Kindern selbst sei im Zeitalter der Empfängnisverhütung eigentlich nur zumutbar, Wunschkinder zu haben bzw. zu sein, kann sowohl Ausgangspunkt für die Forderung nach einer weitergehenden Liberalisierung der Abtreibungsgesetzgebung sein als auch das Ergebnis des Wunsches, den Kindern möglichst optimale Lebensbedingungen zu bieten, gemäß der Auskunft der Kinder-Fachleute, nach der ein gutes familiales Klima, in dem sich das Kind vorbehaltlos aufgenommen wissen darf, von lebensentscheidender Bedeutung ist.
Den subjektiven Willen, „das Beste" für das Kind zu wollen, kann dieser Wunschkind-Philosophie nicht grundweg abgesprochen werden. Dennoch weist, konsequent zu Ende gedacht, solches Wunschkind- und Planbarkeitsdenken im Namen der Bedürfnisse des Kindes nicht nur Züge wirklicher Kinderfeindlichkeit auf, sondern ist schlicht eine Verkennung der „conditio humana". Unter den Zwängen solchen Planbarkeitsdenkens könnte eines Tages kein Platz mehr sein für die *unvermeidliche Kontingenz menschlichen Lebens.* Trotz „Pille" und sonstiger Empfängnisverhütung werden Kinder immer wieder auch „ungewollt" geboren werden. Die eigentliche Kinder- und damit Menschenfeindlichkeit beginnt dort, wo versucht wird, alles Irrtümliche, Ungewollte, Fehlerhafte am Menschen auszumerzen und wo Menschenleben nur noch unter vermeintlichen Idealbedingungen ein Recht auf Dasein besitzt.

„Gotteskind" oder Transzendenzersatz?

Die Vorstellung, nur ein „Wunschkind" sei allen Beteiligten zumutbar, geht im übrigen schon deshalb nicht auf, weil auch die nachgeburtliche Entwicklung des Kindes nicht einfach „wunschgemäß" verläuft. Das „Haben" und Aufziehen von Kindern ist naturgemäß weitgehend nicht planbar. Möglicherweise ist gerade die Nichtbeachtung dieses Nichtplanbarkeit die eigentliche Quelle heutiger Unsicherheiten im Umgang mit Kindern. In dem Maße, in dem jedoch das Kind selbst zentraler Lebensinhalt und obendrein Sinnlieferant ist, wird es von den Erwachsenen mit Erwartungen überfrachtet. Da ist es fast schon folgerichtig, wenn die Möglichkeit, Eltern könnten – obwohl das Kind zunächst nicht „gewünscht" war – dennoch ja zu ihm sagen, gänzlich aus dem Blick gerät.
Manche forcierte Kinderfreundlichkeit mitsamt ihrem Bedürfnis, das Kind gewünscht haben zu wollen, entpuppt sich so als der hilflose Versuch, ein göttliches Ja zum Kind, an das man nicht mehr glauben kann, durch ein menschliches „Ich habe dich gewollt" ersetzen zu müssen. Gegenüber dem „Wunschkind" hat das „Gotteskind" den unleugbaren Vorteil, keine hochgeschraubten Erwartungen moderner Eltern erfüllen zu müssen.

Klaus Nientiedt

Heikel

Die berechtigten Forderungen der ukrainischen Katholiken

Die bei der jüngsten Vollversammlung der katholisch-orthodoxen Dialogkommission (vgl. HK, August 1988, 397) gebildete Unterkommission, die sich mit der Frage der katholischen Ostkirchen befassen soll, ist um ihre Aufgabe nicht zu beneiden. Schließlich geht es dabei um ein ausgesprochen heikles, von vielen geschichtlichen Hypothken belastetes Problem für die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie. Das gilt ganz besonders im Blick auf die *ukrainisch-katholische Kirche,* die dieses Jahr ebenso wie die Russische Orthodoxe Kirche das Millennium der Taufe der Kiewer Rus feiert: Während auf katholischer Seite das Recht der ukrainischen Katholiken in der Sowjetunion auf Religionsfreiheit bekräftigt wird, lehnt das Moskauer Patriarchat eine Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche kategorisch ab und kritisiert römische Unterstützung für die Forderungen der ukrainischen Katholiken als Beeinträchtigung des ökumenischen Klimas.

Zweifellos darf man das Problem der katholischen Ostkirchen im allgemeinen und der ukrainisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion im besonderen nicht isoliert betrachten, sondern muß es im Kontext des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs zwischen Katholiken und Orthodoxen sehen. Ziel dieses Dialogs ist nicht eine Integration der orthodoxen Kirchen in die katholische Kirche nach dem Muster der verschiedenen Unionen, aus denen in den vergangenen Jahrhunderten die katholischen Ostkirchen entstanden sind. Vielmehr geht es beiden Seiten um die *Wiederherstellung voller kirchlicher Gemeinschaft* zwischen „Schwesterkirchen", auch wenn noch nicht deutlich ist, wie eine solche Gemeinschaft strukturiert sein könnte. Es ist deshalb verständlich, daß in den Äußerungen *Johannes Pauls II.* zur Situation der ukrainischen Katholiken nie der Hinweis auf den ökumenischen Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen fehlt, von dessen weiteren Fortschritten er sich positive Auswirkungen auf die katholischen Ostkirchen erhofft. Aber Hoffnungen auf den Fortgang des ökumenischen Prozesses sind eine Sache, die konkreten Forderungen der ukrainischen Katholiken in der Sowjetunion nach Legalisierung eine andere. Hier geht es zunächst einmal um eine Kirche mit mehreren Millionen von Gläubigen, die nach der zwangsweisen Eingliederung in die Russische Orthodoxe Kirche im Untergrund ihre Eigenart und Identität bewahrt hat, wozu auch ihre volle Zugehörigkeit zur katholischen Kirche gehört. Daß die ukrainisch-katholische Kirche ihre Legalisierung und die Wiederherstellung ihrer Eigenständigkeit verlangt, kann nicht als antiökumenisches Verhalten denunziert werden. Erst eine legalisierte ukrainisch-katholische Kirche in der Sowjetunion könnte ihr ökumenisches Potential als Bindeglied zwischen der katholischen Kirche und der Orthodoxie einbringen.

Die katholischen Bemühungen um bessere und intensivere Beziehungen zur Russischen Orthodoxen Kirche (die große Delegation zu den Millenniumsfeierlichkeiten im Juni war dafür ein sichtbarer Ausdruck) dürfen also auch weiterhin nicht auf Kosten der berechtigten Forderungen der katholischen Ukrainer gehen. Ökumene verlangt Ehrlichkeit: In diesem Sinn muß die katholische Seite dem Moskauer Patriarchat deutlich zu machen versuchen, daß ihre Solidarität mit der ukrainisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion keinen Rückfall in vorökumenische Zeiten bedeutet und nicht auf Spaltung zielt, sondern im Dienst an der ökumenischen Sache begründet ist. Im übrigen steht ja die Herstellung voller kirchlicher Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen keineswegs nahe bevor, auch wenn sie – vor allem auf katholischer Seite – manchmal fast emphatisch beschworen wird. Die katholischen Ostkirchen werden also noch einige Zeit Teil der kirchlichen Wirklichkeit bleiben. Ihre Eigenprägung wirklich zu achten und zu fördern ist ein unerläßlicher Beitrag, den die katholische Kirche auf dem weiteren Weg zur Einheit mit der Orthodoxie leisten kann und muß. *ru*

Problematisch

Kardinal Ratzinger zum Fall Lefebvre

Die Entwicklung im Fall Lefebvre müsse vor allem Anlaß zur Gewissenserforschung sein. Diese Bilanz der Ereignisse der letzten Monate (vgl. HK, Juli 1988, 314–315, August 1988, 364–366 und ds. Heft, S. 417) zog der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* in einem Vortrag vor der Chilenischen Bischofskonferenz während seiner jüngsten Lateinamerikareise. Abgedruckt wurde der Vortrag Kardinal Ratzingers exklusiv in der (von „Comunione e liberazione" getragenen) italienischen Wochenzeitung „Il Sabato" (30.7.–5.8.88); die deutsche Öffentlichkeit war auf einige zusammenfassende Agenturmeldungen angewiesen. Der Präfekt der Glaubenskongregation nutzte seinen Vortrag in Chile zunächst zur *Verteidigung der vatikanischen Haltung* gegenüber Lefebvre: Man habe dem Traditionalistenführer zwar weitreichende Konzessionen angeboten, ihm aber nicht die geforderte Generalerlaubnis gegeben. In dem (kurz darauf von ihm aufgekündigten) Einigungsprotokoll habe Lefebvre sich zur Anerkennung des Zweiten Vatikanums und der nachkonziliaren Lehramtsäußerungen bereit erklärt. Rom habe in dem schwierigen Dialog die „Großzügigkeit bei allem Verhandelbaren mit Festigkeit im Wesentlichen" verbunden.

Das Ziel, das Ratzinger der von ihm geforderten Gewissenserforschung stellt, überrascht nicht. Es gehe darum, sich den *Fehlentwicklungen in der Pastoral* zu stellen, die durch die Entwicklung im Fall Lefebvre ans

Licht gekommen seien, um so denjenigen Sympathisanten und Anhängern, die in der Kirche bleiben wollten, eine Heimat zu bieten. Für den Präfekten der Glaubenskongregation konnte auch das Lefebvre-Schisma – wie jedes andere – nur deshalb entstehen, weil bestimmte Wahrheiten des christlichen Glaubens in der Kirche nicht genügend gelebt und geliebt worden seien. Im Fall Lefebvre macht der Kardinal diese Grundregel an drei Punkten fest: Man vernachlässige vielfach das Sakrale in der Liturgie, verstehe das Zweite Vatikanum nicht als Teil der lebendigen Tradition der Kirche und ebne zum Schaden der Mission im Dialog mit den Religionen den christlichen Wahrheitsanspruch ein.

Daß die Feier des Geheimnisses das Wesen der Liturgie ist, wird niemand bestreiten können. Nur sollte man eine gewisse sakrale Aura, zu der die lateinische Kultsprache ebenso beitragen kann wie Weihrauch, Kerzen, Paramente, Kirchenschmuck und häufige Kniebeugen, nicht mit dem Geheimnis verwechseln. Jedenfalls ist mit Konzessionen an liturgische Traditionalisten das Sakrale in der Liturgie kaum wiederzugewinnen. Auch bei dem, was Ratzinger zum Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen ausführt, ergeben sich Fragen: Zweifellos kann der christliche Glaube seinen Wahrheitsanspruch nicht zur Disposition stellen. Aber damit ist noch nicht gesagt, wie heute Mission aussehen kann.

Auch die Formel des Kardinals, man müsse das Zweite Vatikanum im Ganzen der lebendigen Tradition der Kirche verstehen und dürfe es nicht als ein „Superdogma" betrachten, das wichtiger sei als alles andere, hat ihre Tücken. Sie kann gerade im Blick auf das Ziel, Sympathisanten Lefebvres eine kirchliche Heimat zu bieten, dazu dienen, Neuansätze des Konzils zu relativieren, mit Kontinuitätsthesen die Korrekturen des Zweiten Vatikanums gegenüber dem kirchlichen Selbst- und Weltverständnis der vorausgegangenen Jahrzehnte zu überdecken. Anlaß für Gewissenserforschung ist der Fall Levebvre zweifellos: Sie müßte aber dazu führen, daß in der Kirche ein Verständnis von Tradition stärker Platz greift, das Brüche und Diskontinuitäten eingesteht, das deutlich macht, daß es Kontinuität immer nur durch Neuinterpretation der einen Wahrheit des Glaubens gibt. *ru*

Selbstlähmung

Die katholische Kirche und AIDS

Die Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Immunschwächekrankheit AIDS (vgl. ds. Heft, S. 424) stellt möglicherweise nicht alle interessierten Gruppen rundweg zufrieden – zumal in der AIDS-Hilfe Tätige und Homosexuelle, wie erste kritische Äußerungen zeigen. Aber das war bei einem solchen Thema auch wohl nicht zu erwarten.
Entscheidend ist zunächst, daß mit dieser Stellungnahme ein erstes vorläufiges Zwischenergebnis der über die letzten Monate breit geführten Diskussion von einer der beiden großen christlichen Kirchen in der Bundesrepublik vorliegt. Im unübersichtlichen Stimmengewirr der kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit kann sie eine orientierende und klärende Grundlage für die weitere Auseinandersetzung abgeben. Auf sie wird man sich – sei es ablehnend oder zustimmend – in Zukunft beziehen. Gerade weil diese Stellungnahme obendrein nicht in einer Ich-tue-niemandem-weh-Diktion verfaßt ist, stellt sie eigentlich ein gutes Beispiel dafür dar, wie der kirchliche Beitrag zu einer demokratischen Gesprächskultur aussehen kann.

Aber wo bleibt die seit langem angekündigte Stellungnahme der katholischen Deutschen Bischofskonferenz zum selben Thema? Nicht, daß ein bundesdeutscher Katholik nicht mit dem leben könnte, was der Rat der EKD dazu verlautbart hat. Aber zu den ungeschriebenen Spielregeln eines Landes wie der Bundesrepublik gehört es, daß die Kirchen sich zu Fragen eines breiteren allgemeinen Interesses, zumal zu Fragen mit einer solchen ethischen Bedeutsamkeit wie AIDS, jede für sich äußern oder – je nach Problemfeld – sich gemeinsam zu Wort melden.

Es ist gewiß kein Zufall, daß die angekündigte Erklärung der katholischen Bischöfe noch nicht veröffentlicht ist. Das lautlose Hin- und Herschieben der geplanten Erklärung und ihre zögerliche Verabschiedung durch die zuständigen Gremien ist nur plausibel vor dem Hintergrund einer besonderen katholischen Spielart kircheninterner Problembewältigung. Nimmt man die Diskussion um kirchliche Stellungnahmen zu AIDS etwa in den USA und die Versuche Kardinal *Ratzingers* (vgl. HK, August 1988, 359), hierauf Einfluß zu nehmen, hinzu, so verdichtet sich der Eindruck: Mit dem katholischen Streit darum, inwieweit auch die Verhütung von AIDS durch Kondome oder ausschließlich eheliche Treue oder Enthaltsamkeit in kirchlichen Äußerungen eine Rolle spielen darf, hat man sich selbst ein Problem geschaffen, aus dem herauszufinden nun allenthalben schwerfällt.

Wie sonst wäre zu erklären, daß das Thema seit der Frühjahrsvollversammlung 1987 regelmäßig auf der Tagesordnung der Bischofskonferenz und ihres Ständigen Rates auftauchte, aber die Allgemeinheit bis heute keinen verabschiedeten Text in der Hand hat? Bereits im Herbst letzten Jahres wurde eine Vorlage beraten, aber noch nicht verabschiedet. Im Frühjahr dieses Jahres wurde angekündigt, der Ständige Rat werde den Text verabschieden. Dies ist inzwischen auch geschehen, aber wie und wann es zu einer Veröffentlichung kommen wird, scheint weiterhin offen zu sein. (Folglich bleibt man beim Thema AIDS auf zwei Ausarbeitungen auf diözesaner Ebene [Augsburg und Trier – wobei die Augsburger Stellungnahme zusammen mit dem örtlichen evangelischen Kirchenkreis erarbeitet wurde] oder auf das Thesenpapier von Kardinal Höffner von Februar 1987 verwiesen.)
Wenn nun wieder einmal Zweifel darüber aufkommen, ob es einer solchen Erklärung überhaupt bedarf, so kann

dies die eigentliche Ursache der Malaise nur schwer verdecken: Rom möchte unter allen Umständen vermeiden, daß in Verlautbarungen von Episkopaten untereinander und gegenüber römischen Äußerungen (wie etwa im Fall AIDS der auch von Kardinal Ratzinger in seinem Brief an den Pronuntius in den USA, Erzbischof *Pio Laghi*, ausdrücklich erwähnte, ungezeichnete Beitrag im „Osservatore Romano" vom 10. März) unterschiedliche Akzentsetzungen auftauchen. Das kann letztlich nur dazu führen, daß Ortskirchen bzw. Episkopate gehindert werden zu tun, was ihre pastorale Aufgabe ist. *nt*

Zwiespältig

Das BVG-Urteil zur Finanzierung von Abtreibungen durch die Krankenkassen

Mit seinem Urteil vom 1. August hat das Bundesverfassungsgericht die Klage einer katholischen Journalistin abgewiesen, die sich wegen der Finanzierung von nicht-medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbrüchen, als zahlendes Mitglied einer gesetzlichen Kranken- resp. Ersatzkasse in ihren Persönlichkeitsrechten (bezogen auf Art 2, abs. 1 GG) beeinträchtigt sah und deswegen vors Bundesverfassungsgericht gegangen war.

Das Urteil hat eine lange Vorgeschichte, in deren Verlauf das Bundesverfassungsgericht schon einmal mit dem Fall befaßt war. Begonnen hat sie mit einer Klage der Journalistin beim Sozialgericht Dortmund. Die Begründung der Klägerin: Die Verwendung ihrer Pflichtbeiträge zur Finanzierung von Abtreibungen nach der Notlagenindikation verletze sie, da Beiträge so zur Finanzierung von Handlungen verwendet würden, die sie in ihrem Gewissen ablehne, in ihren Grundrechten als Beitragszahlerin. Das Sozialgericht Dortmund setzte das Verfahren aus und legte die Frage dem Bundesverfassungsgericht vor. Im April 1984 wies Karlsruhe die Vorlage mit dem von Verfassungsrechtlern allerdings keineswegs einhellig geteilten Argument als unzulässig ab, die Prüfung der Richtervorlage käme der Zulassung einer nach dem Grundgesetz nicht vorgesehenen Popularklage gleich.

Bei der Neuverhandlung des Falles entschied dann auch das Sozialgericht Dortmund gegen die Klägerin. Die Verhandlung vor dem Bundessozialgericht endete mit dem gleichen Ergebnis. Daraufhin wandte sich die Klägerin selbst an das Bundesverfassungsgericht. Sie ergänzte die ursprüngliche Klagebegründung um die Variante, der Aufgabenkreis einer Zwangskörperschaft, wie der gesetzlichen Krankenversicherungen, dürfe nicht nachträglich so erweitert bzw. verändert werden, daß es (von ihren Zielsetzungen her) praktisch zu einer „Neugründung" komme. Mit dem Urteil des Ersten Senats (das von einer Siebenerbesetzung, ein Richter wirkte nicht mit, einstimmig gefällt wurde) wies nun das Bundesverfassungsgericht die Zulässigkeit der Klage mit der Feststellung ab: Die Mitglieder der gesetzlichen Krankenkassen hätten keinen Anspruch darauf, die Zulässigkeit der Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen materiell durch die Gerichte klären zu lassen.

Begründet wurde die Ablehnung mit dem Doppelargument: 1. Bei der Übertragung der Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen auf die gesetzlichen Krankenkassen handle es sich keineswegs um eine Neugründung, sondern lediglich um eine Erweiterung. Das Verfassungsgericht wörtlich: „Durch die Übertragung zusätzlicher Aufgabenbereiche auf einen Zwangsverband wird die Verfassungsgemäßheit seiner Einrichtung und seines Bestandes nicht berührt, wenn er – wie hier – bei der Erfüllung der ursprünglichen, verfassungsrechtlich unbedenklichen Aufgaben verbleibt und die neuen Aufgaben den Charakter des Zwangsverbands nicht wesentlich verändern." 2. Die Tatsache, daß die gesetzlichen Krankenkassen alle im Sinne des § 200f der RVO „nicht rechtswidrig" vorgenommenen Abtreibungen erstatten, verletze nicht die Persönlichkeitsrechte der Versicherten. Diese sei „nur in ihrem Vermögen als Beitragszahlerin betroffen".

Mit dem Urteil ist zwar im Kern nur über die Zulässigkeit der Klage im konkreten Fall entschieden worden, über die Sache selbst, wieweit die Finanzierung von nicht medizinisch indizierten Abtreibungen grundgesetzwidrig ist oder nicht, wenigstens insofern nicht, als eine verfassungsrechtliche Prüfung durch ein Normenkontrollverfahren, wenn eine der klageberechtigten Instanzen (die Bundesregierung, eine Landesregierung, mindestens ein Drittel der Mitglieder des Deutschen Bundestages) sich dazu entschließen würden, weiterhin möglich ist. Sieht man sich die Begründungen an, dann läßt sich allerdings feststellen, daß das Bundesverfassungsgericht auch Argumente zugunsten einer Bestätigung der Verfassungsverträglichkeit der jetzt geltenden Bestimmungen geliefert hat, vielleicht auch liefern wollte. Die ohnehin geringe Lust bei den dazu berechtigten politischen Instanzen, ein Normenkontrollverfahren zu erzwingen, wird deswegen vermutlich noch geringer werden.

Hilfreich wäre ein Normenkontrollverfahren unabhängig vom Ausgang dennoch. Die Ausschöpfung aller Rechtsmittel kann zwar diejenigen, die die Finanzierung von Abtreibungen durch die gesetzlichen Krankenkassen aus Gewissensgründen ablehnen, mit dem geltenden Recht nicht versöhnen, aber sie den zwiespältigen Gesetzeszustand doch leichter ertragen lassen. Und das Bundesverfassungsgericht wäre gezwungen, seine eigenen Widersprüche zu klären. Denn die im Urteil vom 1. August vorgetragenen Begründungen überzeugen in keiner Weise. Weder die Feststellung, daß die Krankenkassen mit der Abtreibungsfinanzierung im Rahmen verfassungsrechtlich unbedenklicher Aufgaben verbleiben, noch die Reduzierung der Gewissensfrage auf die Betroffenheit von Pflichtversicherten „nur" in ihrem materiellen Vermögen als Beitragszahler. *se*

Anglikanische Gemeinschaft: Die zwölfte Lambeth-Konferenz

„Wollen wir wirklich Einheit innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft? Soll unsere weltweite christliche Familie weiterhin zusammenbleiben?" Diese Fragen, die der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie*, in seiner Ansprache zur Eröffnung der zwölften Lambeth-Konferenz aller anglikanischen Bischöfe stellte, kamen nicht von ungefähr. Über dem Treffen der mehr als 500 Bischöfe aus den siebenundzwanzig autonomen Provinzen der weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft hing wie ein drohendes Damoklesschwert das Problem der *Bischofsweihe für Frauen*, an dem sich unter Anglikanern die Geister scheiden. Während die US-amerikanische Episkopalkirche (sie stellte auf der Lambeth-Konferenz mit 128 Bischöfen das weitaus stärkste Kontingent) und die anglikanische Kirche von Kanada schon Grundsatzbeschlüsse zugunsten der Bischofsweihe von Frauen gefaßt haben, gibt es in der Church of England und auch in anderen Provinzen erhebliche Widerstände und tiefgreifende Bedenken gegen Frauen im Priester- und noch mehr im Bischofsamt.

Ein typisch anglikanischer Kompromiß

Die Differenzen in dieser Frage ließen sich bei der Lambeth-Konferenz (sie tagte vom 16. Juli bis zum 7. August in den Gebäuden der Universität von Kent in Canterbury) nicht ausräumen. Neben den Voten der entschiedenen Gegner der Zulassung von Frauen zum Bischofsamt (vor allem auch aus anglikanischen Kirchen der Dritten Welt) standen die der Befürworter aus Nordamerika und Neuseeland. Dennoch brach die Konferenz an diesem Problem ebensowenig auseinander wie die letzte Lambeth-Konferenz 1978 (vgl. HK, Oktober 1978, 493–496) an der Frage der Ordination von Frauen zum Priesteramt. Damals beschlossen die Bischöfe mit großer Mehrheit eine Resolution, in der es hieß, Kirchen, die die Frauenordination einführten, sollten die gegenteilige Entscheidung anderer Kirchen respektieren und umgekehrt. Diesmal wurde mit 423 gegen 28 Stimmen bei 19 Enthaltungen eine Resolution verabschiedet, die es *den einzelnen Provinzen freistellt*, Frauen zu Bischöfen zu weihen oder nicht. Ein Antrag des Bischofs von Sydney, die Provinzen sollten auf die Weihe von Frauen zu Bischöfen verzichten, um die wachsende Beeinträchtigung der Einheit zwischen den Provinzen und innerhalb der einzelnen Kirchen der Gemeinschaft zu vermeiden, wurde mit 277 zu 187 Stimmen abgelehnt.

Die Provinzen wurden in der Konferenzresolution zur Bischofsweihe von Frauen aufgefordert, in dieser Frage weiterhin im Dialog miteinander zu bleiben und ungeachtet ihrer Differenzen den höchstmöglichen Grad an Einheit zu wahren. Der Erzbischof von Canterbury soll, so die Bischöfe, eine *Kommission* einrichten, die angesichts der Spannungen wegen der Frauenordination die Beziehungen zwischen den Provinzen überprüfen soll. Erzbischof Runcie kündigte seinerseits an, die Kommission werde noch dieses Jahr ihre Arbeit aufnehmen und sich bemühen, den Dialog zwischen Befürwortern und Gegnern einer Weihe von Frauen zum Bischof zu fördern. Die erste Bischofsweihe in einer Gliedkirche der Anglikanischen Gemeinschaft dürfte nicht mehr lange auf sich warten lassen: Voraussichtlich wird noch in diesem Herbst eine Frau zum Bischof einer Diözese der amerikanischen Episkopalkirche gewählt.

Das Problem Frauenordination wurde bei der Lambeth-Konferenz in der Sektion „Mission und Amt" behandelt. Die anderen großen Themenbereiche des Treffens waren dogmatische und pastorale Fragen, ökumenische Beziehungen und „Christentum und gesellschaftliche Ordnung". Die Arbeit der Konferenz lief in der ersten Phase in kleinen Gruppen von jeweils zehn bis zwölf Bischöfen ab, in der Abschlußphase der dreiwöchigen Konferenz kamen die Teilnehmer dann im Plenum zusammen, um über zahlreiche Resolutionen aus den verschiedensten Bereichen abzustimmen. In den insgesamt *66 Resolutionen* ging es um den jüdisch-christlichen Dialog ebenso wie um Polygamie (ein großes Problem für afrikanische Kirchen in der Anglikanischen Gemeinschaft; von den 525 Bischöfen kamen 135 aus Afrika) oder um Homosexualität. Die Bischöfe nahmen zur Lage in Namibia, im Sudan und im Iran Stellung. Von den Resolutionen zum Verhältnis Kirche–Gesellschaft erregte ein Beschluß Aufsehen, in dem die Bischöfe den bewaffneten Aufstand gegen ungerechte Verhältnisse unter bestimmten Umständen billigten. Aufgrund des scharfen Protests irischer Bischöfe gegen diese Resolution – sie sahen darin eine Legitimation für den IRA-Terrorismus – wurde noch eine Sonderresolution verabschiedet, die jede Gewaltanwendung in Nordirland ablehnt.

Deutliches Ja zum weiteren Dialog mit Rom

Einen deutlichen *ökumenischen Akzent* trug schon die Eröffnung der Konferenz. Das einleitende Referat von Erzbischof Runcie galt dem Thema „Das Wesen der Einheit, die wir suchen". Darin betonte er u. a., das Fortbestehen der Anglikanischen Gemeinschaft dürfe kein Selbstzweck sein: „Der Anglikanismus als eigenständige Denomination hat einen radikal provisorischen Charakter". Auf die Ansprache des Erzbischofs von Canterbury antworteten mit Voten zum Thema Einheit der Kirche *Pierre Duprey*, der Sekretär des Einheitssekretariats, der orthodoxe Metropolit *John Zizioulas* und die presbyterianische Theologin

Elizabeth Templeton. Pater Duprey, der auch ein Grußwort des Papstes an die Konferenz überbrachte, wies in seinem Votum auf den Zusammenhang von Primat und Kollegialität hin: Der Primat sei in die Kollegialität eingebettet, aber es gebe andererseits keine wirkliche Kollegialität, „wenn nicht jeder Bischof den einen anerkennt, der der erste unter den Bischöfen ist und wenn er nichts Wichtiges ohne ihn unternimmt".

Um den päpstlichen Primat geht es im letzten Teil des Schlußberichts der ersten internationalen anglikanisch-katholischen Kommission (vgl. HK, Mai 1982, 226–232). Auf der Grundlage der von den einzelnen Provinzen in den letzten Jahren erarbeiteten Stellungnahmen äußerte sich jetzt die Lambeth-Konferenz zu den bisherigen Ergebnissen des anglikanisch-katholischen Dialogs auf Weltebene: Die Bischöfe urteilten mit überwältigender Mehrheit, daß die Aussagen der Kommission über *Eucharistie und Amt* „in der Substanz mit dem Glauben der Anglikaner übereinstimmten und eine ausreichende Grundlage für weitere Schritte zur Wiederversöhnung der beiden Kirchen darstellte. Der Text über die *Autorität in der Kirche* biete, so die Konferenz, „solide Ausgangspunkte für die weitere Arbeit". Begrüßt wurde auch das Dokument der zweiten Dialogkommission über Heil und Kirche (vgl. HK, Mai 1987, 225–232). Die Kommission solle sich in ihrer weiteren Arbeit mit der Grundlage für das Konzept eines universalen Primats in Schrift und Tradition, mit der Kollegialität als einem Instrument der Einheit und mit der praktischen Ausgestaltung eines solchen Primats befassen.

Auf der Tagesordnung der zweiten anglikanisch-katholischen Kommission steht auch die Frage der Frauenordination. Dieser Tagesordnungspunkt erhält jetzt durch den Beschluß der Lambeth-Konferenz zur Weihe von Frauen zum Bischofsamt noch größere Brisanz. Schließlich gab es von katholischer Seite in den letzten Jahren immer wieder unmißverständliche Mahnungen, die Ordination von Frauen in Teilen der Anglikanischen Gemeinschaft belaste und erschwere die Bemühungen um die Einheit von Katholiken und Anglikanern. Der katholische Vorsitzende der zweiten Dialogkommission, Bischof *Cormac Murphy-O'Connor* von Arundel und Brighton, gab noch während der Konferenz zu Protokoll, die Zulassung von Frauen zum Bischofsamt verstärke die bereits durch die Zulassung von Frauen zum Priesteramt entstandenen Hindernisse für eine Versöhnung im Amt.

In zehn Jahren wieder eine Lambeth-Konferenz?

In diesem Zusammenhang sollte man aber auch einen anderen Gesichtspunkt nicht übersehen: Der Primas der anglikanischen Kirche von Kanada, Erzbischof *Michael Peers,* äußerte auf der Lambeth-Konferenz, viele kanadische Katholiken hätten keine Probleme mit weiblichen anglikanischen Priestern. In Kanada seien aufgrund des Priestermangels in vielen Pfarreien Ordensschwestern Bezugspersonen: „Je mehr Katholiken Erfahrungen mit dem pastoralen Dienst von Frauen in den Pfarreien machen, desto mehr werden unsere weiblichen Priester Modell und Vorbild dessen, was werden könnte." In den USA und Kanada, wo die meisten anglikanischen weiblichen Geistlichen amtieren und wo es vermutlich die ersten Frauen im Bischofsamt geben wird, ist die Frage nach dem Priestertum der Frau auch auf katholischer Seite besonders virulent. Mit Recht wies der anglikanische Vorsitzende der Dialogkommission, Bischof *Mark Santer* von Birmingham, jetzt darauf hin, das Problem der Frauenordination betreffe nicht nur die Anglikaner, sondern die ganze Kirche Christi.

Fragen bleiben nach der zwölften Lambeth-Konferenz nicht nur in bezug auf den weiteren Fortgang des anglikanisch-katholischen Dialogs, sondern auch in bezug auf die Anglikanische Gemeinschaft. Erzbischof Runcie, der durch seine Persönlichkeit und sein Vermittlungsgeschick der Konferenz deutlich seinen Stempel aufdrückte, hatte in seinem Einleitungsreferat die Zukunft der Anglikanischen Gemeinschaft auf den Nenner gebracht, sie habe letztlich nur *die Wahl zwischen Einheit und graduellem Auseinanderbrechen* und dabei das Prinzip der völligen Autonomie der einzelnen Provinzen kritisch hinterfragt.

Der Konferenzverlauf hat aber gezeigt, daß das Prinzip der Autonomie der Provinzen der einzige realistische Weg ist, um mit den gegenwärtigen Spannungen und Schwierigkeiten einigermaßen zu Rande zu kommen. Gleichzeitig ist bei der zwölften Lambeth-Konferenz deutlich geworden, daß die anglikanischen Bischöfe, deren Kirchen weder durch eine gemeinsame Liturgie noch durch eine gemeinsame Bekenntnisschrift, noch durch ein gemeinsames Kirchenrecht verbunden sind, zusammenbleiben wollen. Damit ist noch nicht gesagt, daß es in zehn Jahren wieder eine Lambeth-Konferenz unter Beteiligung aller Provinzen und Diözesen der Anglikanischen Gemeinschaft geben wird. *U. R.*

Russische Orthodoxie: Neues kirchliches Verwaltungsstatut

Am 8. Juni billigte das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche, das anläßlich der Millenniumsfeierlichkeiten in Sagorsk tagte (vgl. HK, Juli 1988, 320–32), das neue „Statut für die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche", dessen vollständiger Text jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt (epd-Dokumentation, Nr. 31/88, S. 55–78). Bei der Einbringung des Statuts in Sagorsk wies Erzbischof *Kyrill* von Smolensk und Wiasma darauf hin, daß es in Kontinuität zu den Beschlüssen des *Landes-*

konzils von 1917/18 stehe: Jenes Konzil, das nach der Abdankung des Zaren zusammentrat und über die bolschewistische Machtergreifung hinaus bis zum August 1918 tagte, hatte für die Russische Orthodoxe Kirche die Patriarchatsverfassung wieder eingeführt. Gleichzeitig wurde festgelegt, daß die oberste Gewalt in der russsichen Kirche dem aus Bischöfen, Priestern und Laien bestehenden Landeskonzil zukomme, dem der Patriarch rechenschaftspflichtig sei. Ein reguläres Landeskonzil konnte dann aber erst wieder 1945 abgehalten werden. Es verabschiedete am 31. Januar ein „Statut über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche", das jetzt vom neuen Statut abgelöst wurde.

Stärkung des synodalen Prinzips

Das neue Statut ist *wesentlich umfangreicher* als das von 1945. Seinerzeit umfaßte die Kirchenordnung 48 Punkte, jetzt sind es 290. Im Statut von 1945 folgten auf eine kurze Präambel über das Landeskonzil als Organ der obersten kirchlichen Gewalt die Bestimmung über den Patriarchen, den Heiligen Synod, die Bistümer (Eparchien) und die Gemeinden. Im neuen Statut finden sich zunächst allgemeine Bestimmungen über Jurisdiktion, Rechtsquellen und Organe der Russischen Orthodoxen Kirche (besonders wichtig ist dabei der letzte Punkt: „Die Moskauer Patriarchie, synodale Einrichtungen, Diözesen, Gemeinden, Klöster, Theologische Schulen und ausländische Einrichtungen der Russischen Orthodoxen Kirche besitzen zivile Rechtsfähigkeit"). Vor dem Kapitel IV. über den Patriarchen kommen die ausführlichen Bestimmungen über das Landeskonzil und über die Bischofssynode zu stehen. Im Unterschied zum Statut von 1945 enthält das neue Statut in weiteren Kapiteln auch Bestimmungen über die Klöster, die Theologischen Schulen, die ausländischen Einrichtungen der russischen Kirche sowie über Finanzen und Kirchenvermögen.

Auffallend an dem neuen Statut ist vor allem die *Stärkung des synodalen Prinzips* auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens. So wird bestimmt, daß das Landeskonzil, dem Bischöfe, Priester, Mönche, Nonnen und Laien als stimmberechtigte Mitglieder angehören, spätestens alle zehn Jahre einberufen werden muß (zwischen 1945 und 1988 tagte nur einmal ein Landeskonzil, als 1971 der jetzige Patriarch Pimen gewählt wurde). Alle fünf Jahre muß nach dem neuen Statut die *Bischofssynode* tagen (im Statut von 1945 hieß es: „Zur Entscheidung dringender, wichtiger Kirchenfragen beruft der Patriarch mit Genehmigung der Regierung die Bischofssynode", war also keine regelmäßige Einberufung dieses Gremiums vorgesehen). Im Unterschied zur Regelung von 1945 wird im neuen Statut festgehalten, der Patriarch „ist dem Landeskonzil und der Bischofssynode rechenschaftspflichtig". Damit ist man zu den Vorstellungen des Landeskonzils von 1917/18 über die Zuordnung von Patriarch und Landeskonzil zurückgekehrt.

Für die *Diözesen* der russischen Kirche sieht das neue Statut eine zu gleichen Teilen aus Klerikern und Laien gebildete Diözesanversammlung vor, die zusammen mit dem Bischof die Diözese verwaltet. Sie muß mindestens einmal jährlich einberufen werden. Der Bischofssynode auf gesamtkirchlicher Ebene entspricht auf der Ebene der Diözesen der *Diözesanrat*, der aus vier Priestern besteht, die zur Hälfte vom Bischof ernannt und zur Hälfte von der Diözesanversammlung gewählt werden. Im alten Statut war ein solcher Rat nur fakultativ vorgesehen (vgl. Nr. 27: „Wo der Bischof einen Eparchialrat gebildet hat, besteht dieser aus drei bis fünf Personen im Priesterrang").

Die Mitwirkung von Laien in den kirchenleitenden synodalen Gremien wird allerdings beim Landeskonzil *eingeschränkt*: Die bischöflichen Mitglieder des Konzils bilden die „Bischofsberatung"; es ist deren Aufgabe, besonders wichtige Verordnungen des Konzils bzw. solche zu überprüfen, bei denen Bedenken bezüglich ihrer Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift, der Überlieferung, den Dogmen und Kanones der Kirche bestehen: „Wenn ein Konzilsbeschluß bzw. ein Bestandteil des Beschlusses von zwei Dritteln der anwesenden Bischöfe abgelehnt wird, so wird er zum zweiten Mal der Behandlung in der Bischofsberatung unterworfen. Wenn er danach nochmals von zwei Dritteln der auf dem Konzil anwesenden Hierarchen abgelehnt wird, so büßt er seine Kraft als Konzilsbeschluß ein."

Der Priester wird wieder Gemeindeleiter

Die Bischöfe der Russischen Orthodoxen Kirche werden vom *Heiligen Synod* gewählt und ernannt, an dessen Spitze der Patriarch steht. Nach dem neuen Statut setzt sich der Heilige Synod aus fünf ständigen und fünf zeitweiligen Mitgliedern zusammen (nach dem Statut von 1945 waren es je drei ständige und zeitweilige Mitglieder). Ständige Mitglieder des Heiligen Synod sind die Metropoliten von Kiew und Galizien, von Leningrad und Nowgorod und von Krutizy und Kolomna (letzterer leitet in Vertretung des Patriarchen die Diözese Moskau), der Leiter der Verwaltungsabteilung des Patriarchats und der Vorsitzende des kirchlichen Außenamtes. Die Aufgaben des Heiligen Synod werden wie die der anderen kirchlichen Leitungsorgane im Statut detailliert festgelegt. Bei den Bestimmungen über die Diözesanbischöfe fällt ein Passus ins Auge, weil er einer einschlägigen Vorschrift in der katholischen Kirche entspricht: Im Alter von 75 Jahren müssen Bischöfe der russischen Kirche dem Patriarchen ein Rücktrittsgesuch einreichen, über dessen Bewilligung vom Heiligen Synod entschieden wird.

Das Statut von 1945 war 1961 in einem wichtigen Bereich auf staatlichen Druck geändert worden. Im Zuge der Kirchenverfolgung unter Chruschtschow mußten die *Bestimmungen über die Gemeinden* im Statut dahingehend neugefaßt werden, daß der Priester nicht mehr dem Gemeinderat (dem gemeindeleitenden Exekutivorgan) angehören konnte und ihm damit jeder Einfluß auf die Verwaltung des Kirchenvermögens entzogen wurde.

Im neuen Statut wird demgegenüber die Stellung des Priesters in der Gemeinde wieder deutlich aufgewertet. Er führt den Vorsitz bei den Sitzungen der Gemeindeversammlung, die mindestens jedes halbe Jahr tagen muß und die u. a. für die Verwaltung des Gemeindevermögens, den Haushalt und den Stellenplan der Gemeinde zuständig ist. Außerdem hält das neue Statut fest, daß der Gemeindevorsteher (also der vom Bischof zur Leitung der Gemeinde ernannte Priester) auch zum Vorsitzenden des Gemeinderates *gewählt werden kann.* (Im Statut von 1945 hatte es geheißen: „Der Erste Geistliche der Kirche ist von Amts wegen ordentliches Mitglied der Kirchengemeinde und Vorsitzender ihres Exekutivorgans.")

Möglichkeiten der Mitwirkung gestärkt

Trotz der Aufhebung der 1961 eingeführten Regelungen sind die Bestimmungen über die Gemeinde im neuen Statut immer noch der deutlichste Beleg für die Beschränkung des kirchlichen Lebens durch die staatliche Religionsgesetzgebung in der UdSSR. Auf die Nr. 1 („Die Gemeinde ist eine Gemeinschaft der orthodoxen Christen, die sich aus den um ein Gotteshaus zusammengeschlossenen Klerikern und Laien zusammensetzt") folgt als Nr. 2 die Bestimmung: „Die Gemeinde wird nach freiwilliger Übereinkunft von mindestens 20 gläubigen Bürgern gebildet und aufgrund eines von diesen in der von der geltenden Gesetzgebung vorgeschriebenen Form eingereichten Antrag bei den örtlichen Behörden registriert." Eine staatliche Registrierung „religiöser Gesellschaften" (also von Gemeinden) auf Antrag von mindestens zwanzig Personen ist in der Sowjetunion seit dem Beschluß über religiöse Vereinigungen von 1929 vorgeschrieben. Im Religionsgesetz von 1975 heißt es: „Eine religiöse Gesellschaft oder Gruppe von Gläubigen kann erst tätig werden, nachdem die Registrierung der Gesellschaft oder Gruppe der Gläubigen vom Rat für die Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR beschlossen worden ist."

In einer Anmerkung zum neuen Statut wird festgehalten, dieses sei im Einklang mit der geltenden Religionsgesetzgebung abgefaßt und könne im Fall einer neuen Gesetzgebung verändert bzw. ergänzt werden. Von einer Neufassung der sowjetischen Religionsgesetzgebung ist schon seit einigen Jahren die Rede. Auf das geplante „Gesetz über die Gewissensfreiheit" ging auch Generalsekretär *Michail Gorbatschow* in seinem Bericht auf der Parteikonferenz am 28. Juni kurz ein: Der Gesetzentwurf, der gegenwärtig vorbereitet werde, beruhe auf Leninschen Grundsätzen und trage „allen Realitäten von heute Rechnung". Wann das neue Religionsgesetz verabschiedet und in Kraft gesetzt wird, ist allerdings noch nicht abzusehen. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften sollen jedenfalls, so wurde von staatlichen Stellen mehrfach versichert, vor Verabschiedung des „Gesetzes über die Gewissensfreiheit" konsultiert werden.

Nachdem das neue Statut vor seiner Behandlung und Verabschiedung auf dem Sagorsker Landeskonzil vom Rat für religiöse Angelegenheiten, der auch die neue Religionsgesetzgebung vorbereitet, überprüft und gutgeheißen wurde, ist mit größeren Veränderungen nach Verabschiedung des „Gesetzes über die Gewissensfreiheit" kaum zu rechnen.

In jedem Fall verfügt die Russische Orthodoxe Kirche mit dem neuen Verwaltungsstatut (als Ergänzungen dazu müssen noch Ordnungen über die kirchlichen Gerichtsverfahren, über die Tätigkeit der verschiedenen Synodalorgane, über Klöster und Mönchtum sowie über die Theologischen Ausbildungsstätten erarbeitet werden) über eine rechtliche Ordnung, von der positive Impulse für das kirchliche Leben ausgehen könnten. Durch die Aufwertung der Versammlungen und Räte werden die Mitwirkungsmöglichkeiten von Klerikern und Laien gestärkt. Die Bischöfe werden im Statut dazu angehalten, für die Hebung des geistlichen und moralischen Niveaus der Geistlichen und für die Ausbildung der Geistlichen und kirchlichen Mitarbeiter Sorge zu tragen und „Maßnahmen für die erforderliche geistliche Unterweisung der Gläubigen" zu treffen. *U.R.*

Brasilien: Selbstkonfrontierung mit der Rassenfrage

Brasilien begeht in diesem Jahr mit zahlreichen Fest- und Gedenkveranstaltungen die Abschaffung der Sklaverei vor 100 Jahren durch die berühmte Lex Aurea, die Prinzessin Isabel in Abwesenheit und gegen den Willen ihres Vaters, des Kaisers Pedro II., unterzeichnete. Erstmals in der Geschichte des Landes demonstrierten im Mai dieses Jahres aber auch rund 5000 dunkelhäutige Brasilianer gegen die fortbestehende Diskriminierung der Schwarzen. Die Nachkommen der Sklaven, Schwarzen und Mulatten, sind in den offiziellen Statistiken bis heute nicht erfaßt, obwohl sie mit 60 Millionen fast die Hälfte der brasilianischen Bevölkerung stellen. Die staatlich propagierte „Rassendemokratie" leugnete noch bis vor kurzem jede Benachteiligung dunkelhäutiger Brasilianer.

Von 559 Parlamentariern zehn Schwarze

In der gegenwärtig diskutierten Endfassung der *neuen brasilianischen Verfassung* soll indes die Diskriminierung von Schwarzen sogar als nicht kautionsfähiges Verbrechen definiert werden. Dies sieht zumindest einer von den 200 Artikeln des Entwurfs vor, der, wird er Gesetz, einen wichtigen Schritt zu wirklicher „Rassendemokratie" darstellt. Im Frühsommer hatte

die gerichtliche Verfolgung des multinationalen Zeitarbeit-Vermittlungsunternehmens Manpower, das in Stellenanzeigen ausdrücklich nur Bewerber weißer Hautfarbe suchte, zu heftigen Diskussionen in der Rassenfrage geführt. (Die übliche brasilianische Sprachregelung auf dem Arbeitsmarkt kennt die Formulierung „Personen mit angenehmem Äußeren").

Die brasilianische Politik gegenüber dem schwarzen und dunkelhäutigen Bevölkerungsanteil war entsprechend seiner sozialen Geltung immer *diskriminierend*, wenn auch nicht offen repressiv oder Apartheid-orientiert. Brasilien „importierte" zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert nach Schätzungen etwa 39 Prozent der weltweit gehandelten afrikanischen Sklaven. Von Anfang an gingen die portugiesischstämmigen Weißen Verbindungen mit schwarzen Sklavinnen ein. Nach der Aufhebung der Sklaverei 1888 verfolgte der brasilianische Staat eine Politik des „blanqueamento"; Schwarze erhielten Einwanderungsverbot, und brasilianische Anthropologen propagierten, die brasilianische Rasse werde immer heller, weil sich die weiße Rasse stärker durchsetze als die schwarze. Noch 1946 hieß es in einem Gesetzesdekret, Einwanderungswillige sollten „unter Berücksichtigung der zu bewahrenden europäischen Wurzeln Brasiliens" aufgenommen werden. Heute sind von 559 Parlamentsmitgliedern zehn Schwarze. Unter den Bundes- und Landesministern ist ein einziger schwarzer Hautfarbe.

Vor allem in den Großstädten Brasiliens wurden bei den kulturellen Gedenkfeiern zur „aboliçao" *Forderungen nach Chancengleichheit* für die Schwarzen laut. Die Presse berichtete über die Reise einer brasilianischen Delegation durch Südafrika, die dort feststellte, daß im Land der Apartheid die schwarzen Arbeiter wesentlich höhere Löhne erhielten und leichter Zugang zu Mittelschichtberufen fänden als die Schwarzen Brasiliens. Der Vizedirektor des Zentrums für afrobrasilianische Studien in Rio de Janeiro, *Carlos Hasenbalg*, verweist darauf, daß das soziale und wirtschaftliche Gefälle zwischen Weißen und Schwarzen in Brasilien heute stärker sei als in den Vereinigten Staaten.

Wachsender Widerstand gegen fortbestehende Benachteiligung

Die *prekären gesellschaftlichen Lebensbedingungen* der dunkelhäutigen brasilianischen Bevölkerung lassen sich an neueren, überwiegend nichtoffiziellen statistischen Erhebungen ablesen; danach gehören die Schwarzen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, zur Unterschicht (die mit mehr als 50 Prozent den breiten Unterbau der brasilianischen Sozialpyramide bildet).

1982 verdiente der Haushaltsvorstand einer weißen Familie durchschnittlich 4,8 Mindestlöhne, der einer schwarzen Familie 1,7 Mindestlöhne. Eine dunkelhäutige Alleinernährerin einer Familie, in Brasilien keine Seltenheit, verdiente 0,8 Mindestlöhne; eine schwarze nicht einmal drei Viertel des gesetzlichen Mindestlohns, der derzeit bei umgerechnet 90,-- DM monatlich liegt. Ohne „Arbeitsbuch" und damit ohne sozialgesetzlichen Schutz waren 48,1 der schwarzen Beschäftigten und 66 Prozent der schwarzen Arbeiterinnen (gegenüber 28,2 bzw. 39,6 Prozent der weißen Beschäftigten).

Die Schulbildung und damit die berufliche Qualifikation der brasilianischen Schwarzen ist bedeutend niedriger als die der weißen Bevölkerung oder des Bevölkerungsdurchschnitts. Die Zahl der schwarzen Analphabeten über 10 Jahre liegt mit 42,2 Prozent fast doppelt so hoch wie die der Weißen. Die durchschnittliche Schulzeit der wirtschaftlich aktiven weißen Bevölkerung liegt bei 4,8 Jahren, die der Schwarzen bei 2,1 Jahren.

Daß sich unter den Schwarzen Brasiliens erst allmählich Widerstand gegen die soziale und wirtschaftliche Benachteiligung regt, hat mit ihrem Selbstverständnis und ihrer gesellschaftlichen Selbsteinschätzung zu tun. Zum einen erschwerte der verschleierte Rassismus eine offene und unvoreingenommene Auseinandersetzung, zum anderen zeigen jüngere Umfragen in bedrückendem Ausmaß *Unterlegenheitsgefühle* aufgrund der Hautfarbe und das Bemühen, „möglichst weiß" zu erscheinen. Im letzten Jahr stellte die Soziologin *Vera Figueira* eine Umfrage unter Kindern und Jugendlichen aus den unteren Schichten im Großraum von Rio vor, die eine stark rassistische Einstellung der Befragten gegenüber der schwarzen Bevölkerung, d.h. mehrheitlich gegen sich selbst, offenbarte. Schimpfworte und negative Eigenschaften wurden zu über 80 Prozent Schwarzen zugeordnet; rund drei Viertel der Kinder und Jugendlichen gaben an, lieber weiße als schwarze Freunde zu haben. Die erstarkende Schwarzen-Bewegung *„Movimento Negro"* hat zum Ziel, das verlorene Selbstbewußtsein wiederherzustellen. In ihr gibt es eine Strömung, die als politische pressure group um soziale Gleichberechtigung kämpft, aber auch eine auf kulturelle Wiederfindung und Rehabilitation zielende Gruppe, die teilweise einer bewußten Rassentrennung zuneigt und sich so ihrerseits den Vorwurf rassistischer Einstellung zuzieht.

Ein Arbeitspapier der Bischöfe macht Schwierigkeiten

Die katholische Kirche hat ihre diesjährige *„Kampagne der Brüderlichkeit"* der Situation der Schwarzen im Lande gewidmet. Unter dem Motto „Ich habe den Schrei meines Volkes gehört" veröffentlichte die Brasilianische Bischofskonferenz ein umfangreiches Arbeitspapier, auf dessen Text die Bischöfe sich nur unter Schwierigkeiten und nach Vorlage der zehnten Fassung einigen konnten. Der Erzbischof von Rio de Janeiro, Kardinal *Eugenio Sales*, mochte sich als einziger dem Text nicht anschließen und bezeichnete in einem eigenen Papier Brasilien als „Rassendemokratie", was Proteste unter dem Klerus des Bistums auslöste. (Den Text der Arbeitsgrundlage hat Misereor in deutscher Sprache herausgegeben.)

Wenn Brasilien eine „Rassendemokratie" sei, hieß es demgegenüber im Do-

kument der Bischöfe mit bitterem Unterton, dann nur deshalb, weil der Schwarze wisse, wo sein Platz sei. Es gehe der Kirche darum, die schwarze Bevölkerung, deren Vorfahren „beim nationalen Aufbau Brasiliens am meisten gearbeitet und gelitten haben", brüderlich auf dem Weg der Befreiung „von der 400 Jahre alten Plage (der Sklavenhaltung) und ihren Folgen" zu begleiten.

Selbstkritisch zitieren die Bischöfe das Puebla-Dokument der lateinamerikanischen Bischöfe von 1979 und merken an, daß die von den Schwarzen gelebte Wirklichkeit „nicht immer Gegenstand der Evangelisierungs- und Befreiungsarbeit der Kirche war". Die Kirche bekenne, daß Sklaverei, Rassismus und Diskriminierung trotz einiger prophetischer Stimmen auch ein Teil ihrer eigenen Geschichte sei: „Die Kampagne der Brüderlichkeit 1988 setzt von seiten der Kirche das Eingeständnis einer historischen Sünde voraus und empfiehlt, das schwarze Volk um Vergebung zu bitten für die praktizierte Sklaverei – unabhängig davon, ob man sie befürwortet oder sie nur nicht zur Anklage gebracht hat – und für die Diskriminierung der Schwarzen im Bereich der Kirche."

Die brasilianischen Bischöfe fordern die Katholiken in dem Dokument auf, sich die Geschichte der Schwarzen, ihrer zahllosen Martyrer und ihres mutigen Befreiungsweges zu vergegenwärtigen. Ausdrücklich erwähnen sie den von den Schwarzen Brasiliens besonders verehrten Zumbi, den legendären Führer der einst größten Siedlung geflohener Sklaven. Die tiefe Religiosität der Schwarzen, ihre Verbundenheit mit den Ahnen und der „Mutter Afrika" habe ihnen das Überleben ermöglicht. Den bis heute stark verbreiteten Synkretismus, der sich nach der Zwangstaufe bei der Ankunft der Sklaven, aus der Begegnung mit dem christlichen Glauben und aus dem alten afrikanischen Kultglauben rasch entwickelte, wertet das Dokument – geschichtlich gesehen – als einzigen Weg, religiös zu überleben.

Auch die Kirche hat einiges nachzuholen

Ernsthaft muß sich nach Ansicht der brasilianischen Bischöfe die Kirche fragen, warum heute nur so wenige Schwarze Priester und Ordensleute sind: „Stellt man diesen Tatbestand der großen Zahl von Schwarzen gegenüber, die in den Gemeinden mitarbeiten und eine Fülle von einfacheren Aufgaben übernehmen, offenbaren sich diskriminierende Hindernisse in der kirchlichen Gemeinschaft." Von den 12700 in Brasilien tätigen Priestern sind nur 200 schwarzer Hautfarbe. Erzbischof *José María Pires* von Paraíba, einer von den fünf dunkelhäutigen Bischöfen Brasiliens, erinnert in einem Beitrag über die „Identität der Schwarzen" daran, daß es bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil Ordensgemeinschaften gab, die Schwarze von der Aufnahme ausschlossen.

Aus dem Dokument zur Kampagne der Brüderlichkeit geht außerdem hervor, daß die Bischöfe das religiöse Gespräch mit den *afrobrasilianischen Kulten* Candomblé, Umbanda etc. suchen wollen. Innerkirchlich soll die kulturelle Eigenart der Schwarzen stärker berücksichtigt werden, insbesondere in der Liturgie: „Sollen Glauben und Leben in einer Wechselbeziehung stehen, müssen in den Gottesdiensten und in der Liturgie die Sache der Schwarzen, ihre Befreiungskämpfe, die Früchte ihrer Arbeit und ihre Werte zum Ausdruck kommen." *G. B.*

Die Krise der CDU

Zur Situation einer Partei, die ihre Probleme erst annehmen muß

Daß die CDU sich in einem unguten Zustand befindet und viel an Zustimmung bei der Bevölkerung verloren hat, ist zu einer politischen Selbstverständlichkeit geworden. Daran hat auch der jüngste Parteitag der CDU in Wiesbaden mit seinen programmatischen und organisatorischen Bemühungen nicht viel geändert. Man diskutiert das gar nicht mehr, sondern setzt es schlicht als gegeben voraus. Jedenfalls tun dies die meisten Vermittler öffentlicher Meinung, und die Demoskopen sagen ihnen, daß sie damit richtig liegen. Gestritten wird höchstens noch darüber, wieweit von dem Ansehensverlust in der Bevölkerung die CDU und die Union insgesamt vorwiegend allein betroffen ist, oder wieweit die nachgelassene Zustimmung zur CDU als der Partei, die am meisten mit dem politischen Image der gegenwärtigen Bundesregierung identifiziert wird, von einem allgemeinen Ansehensverlust der politischen Parteien oder überhaupt der Politiker begleitet wird.

Selbst das außen- und wirtschaftspolitische Profil der ersten Regierungspartei ist trotz bemerkenswerter außen- und außenwirtschaftspolitischer Erfolge der von einem CDU-Kanzler geführten Bundesregierung in den Reflexen der öffentlichen Meinung blaß geworden. Und zum traditionellen Kompetenzvorsprung der Sozialdemokraten in sozialpolitischen Fragen – obwohl die bahnbrechenden sozialpolitischen Reformen der Nachkriegszeit fast durchwegs den von Unionsparteien getragenen Regierungen zuzuschreiben sind – kommt gegenwärtig ein *hoher Kompetenzverlust der CDU in den CDU-eigensten Bereichen.* Bei allen großen Reformvorhaben, die sich die Regierungsparteien für diese Legislaturperiode vorgenommen haben oder die vor der Durchführung stehen – Steuerreform, Gesundheitsreform, Rentenreform – weist die Bevölkerung gegenwärtig der SPD eine höhere Kompetenz zu als der CDU, obwohl die größere Oppositions-

partei bisher keineswegs durch attraktive Alternativen zu den Reformprojekten der Regierungsparteien aufgefallen ist.

Es könnte noch vor 1990 für die Partei kritisch werden

Spätestens seit dem Frühsommer werden die Unionsparteien – trotz geringen Ansehens auch der SPD – von den Sozialdemokraten in der Wählergunst überflügelt. Nach den demoskopisch erfragten Daten haben die Bonner Koalitionsparteien gegenwärtig keine Mehrheit in der wahlberechtigten Bevölkerung. Dies sind zwar allesamt nur Hinweise auf Stimmungen. Sie können sich bis zu den Wahlen Ende 1990 noch vielfältig ändern. Das Bild würde selbst im hypothetischen Fall, daß am nächsten Sonntag tatsächlich gewählt würde, im Ergebnis vermutlich ganz anders aussehen. Aber der Stimmungstrend gegen die Partei kann sich noch verstärken. Den eindeutigen Markierungspunkt, ab dem der Abstieg der CDU offenkundig und die latent schon in der vorigen Legislaturperiode schwelende Krise der Union zu einer offenen wurde, bilden die *Bundestagswahlen vom Januar 1987.* Das Ergebnis fiel für die Union insgesamt (und speziell für die CDU) unerwartet mager aus. Mit 44,3 Prozent blieb es sogar knapp unter dem der Brandt-Barzel-Wahl von 1972 und unter dem der Schmidt-Strauß-Wahl von 1980.

Dieses unter den Möglichkeiten der Union gebliebene Ergebnis war zwar *allerlei zufalls- und konjunkturbedingten Faktoren* zuzuschreiben. Der Wahltermin war ungünstig. Die Siegeszuversicht im Regierungslager, die sich auf eine breite Volksmeinung stützen konnte, war zu euphorisch und damit für das Wahlergebnis der Unionsparteien in der Wirkung negativ. Die Angriffe Straußens auf den Bundesaußenminister mitten im Wahlkampf führten zu einer für die CDU völlig kontraproduktiven Aufwertung der FDP. Doch die Art der Wählerwanderung (hohes Splitting zugunsten der FDP, hohe Verluste in der gewerblichen Arbeiterschaft zugunsten der SPD) und der auffallend breite, auf Unlust gegenüber der eigenen Partei schließen lassende Trend zur Wahlenthaltung in traditionellen CDU-Wählerschichten legten einen Erosionsprozeß in der CDU-Wählerschaft bloß, der durch die Niedersachsenwahl im Juni 1986, die trotz hoher Wählerverluste der CDU (−6,2 Prozent) *Ernst Albrecht* mit Hilfe der FDP noch das Weiterregieren in Hannover ermöglichte, nur noch einmal zugedeckt worden war.
Die Bundestagswahl 87 zeigte so eine bereits beträchtlich angeschlagene CDU. Da das Resultat *unerwartet* negativ ausgefallen war, verstärkten sich die Negativeffekte noch in die neue Legislaturperiode hinein. Sie wirkten sich nicht nur atmosphärisch, sondern auch politisch gravierender aus, als es sich die Partei bis heute eingesteht. Alle „Wende"-Enttäuschten, zeigten sich nun noch enttäuschter. Das innerparteiliche Durcheinander von Gruppenstimmungen verdeckten nun noch mehr jeden Versuch, politischen Boden konzeptionell zurückzugewinnen. Die aufsässigen Bauern waren weder kurzfristig zu besänftigen, noch sind sie mittelfristig zurückzugewinnen. Das *konfliktive Zusammenspiel zwischen Straußscher CSU-Führung und Teilen der CDU* bzw. vor allem nationalkonservativer Einzelkämpfer in ihr, wirkten auf das öffentliche Meinungsbild der Partei nun noch abträglicher, und auch die nicht übermäßig fundierten Angriffe aus der Sozialdemokratie auf die CDU als Partei der „sozialen Demontage" oder als „Partei der Zweidrittelmehrheit" taten ihre Wirkung und fanden bis in die Endphase der Steuerreform hinein immer wieder Punkte wenigstens scheinbarer Bestätigung.

Hinzu kam die *Barschel-Affäre* mit dem für die CDU katastrophalen Wahlausgang vom 10. Mai. Sie hat die CDU nicht nur in Schleswig-Holstein schwer und nicht nur dort auf Dauer getroffen. Sie macht ihr bundesweit zu schaffen, und sei es – über den Tag hinaus – auch nur deswegen, weil – siehe jetzt Niedersachsen – jede Andeutung von Skandal der Partei gleichsam doppelt angelastet wird. Es muß schon eine recht prekäre Situation für die Gesamtpartei sein, wenn – wie bei der Baden-Württemberg-Wahl geschehen – eine Landespartei oder wenigstens ihre Führung meint, eine Landtagswahl nur gegen die Bundesregierung und den negativen Bundestrend der Partei gewinnen zu können.
Dies ginge aber noch an, wenn der CDU die traditionelle Stärke in den Ländern noch sicher wäre. Aber der Schwäche im Bund und dem Kieler Debakel entsprechen *Erosionserscheinungen in den Ländern.* In Baden-Württemberg konnte *Lothar Späth* „gegen Bonn" sich gerade noch behaupten, in Niedersachsen scheint indessen der Regierung und der CDU-Führung die nötige Fortune abhanden gekommen zu sein; in Rheinland-Pfalz bröckelt es ebenfalls. Neben politischen Krisensymptomen werden in den Ländern nicht weniger als im Bund personelle Schwächen sichtbar. Die noch Regierenden haben sich verbraucht. Aber der Wechsel zur nächsten Generation wird schwierig. Wer löst, wenn es notwendig wird, *Ernst Albrecht* in Hannover und *Bernhard Vogel* in Rheinland-Pfalz ab? Das Sicherheitspolster an CDU-Stimmen ist auch in den Ländern weitgehend erschöpft. Die Partei sitzt heute schon nur noch in Berlin und mit Einschränkungen in Baden-Württemberg und im neu gewonnenen Hessen fest im Sattel. Sinkt die CDU aber in den Ländern weiter ab, kann sie auch im Bund sehr bald und für lange Zeit ihre Regierungsfähigkeit verlieren. Das aufmunternde Versprechen des Bundeskanzlers an seine Partei, man werde „auch 1990 wieder ein sehr gutes Wahlergebnis haben", könnte sich so noch vor dem Wahlabend 1990 als krasse Selbsttäuschung erweisen.

Wo aber liegen die eigentlichen Schwierigkeiten der CDU?

Sieht man sich die diversen Statistiken und Analysen zur letzten Bundestagswahl an, dann fällt vor allem *ein* Datum auf. Die CDU ist zur *Partei der älteren Generation* geworden und der Trend dazu verstärkt sich. Nur bei den

über Sechzigjährigen haben CDU und CSU zusammen mit 52,3 Prozent (41,4 CDU und 10,9 CSU) eine absolute Mehrheit. In dieser Altersgruppe als einziger hat die CDU auch kaum verloren (−0,3 Prozent gegenüber 1983). Aber schon bei den 45- bis 60jährigen (mit 46,3 Prozent Wähleranteil) sieht es für die Union wesentlich schlechter aus. Auch der Rückgang gegenüber 1983 ist hier schon ausgeprägter (−3,2 Prozent für die CDU), liegt in dieser Altersgruppe aber noch unter dem Gesamtdurchschnitt von 4,5 Prozent. Weit stärker war der Abwärtstrend bei den 25- bis 35- und bei den 35- bis 45jährigen. Erstere wählten die Unionsparteien nur noch zu 34,6 Prozent, letztere immerhin noch mit 41,5 Prozent; der Rückgang der CDU gegenüber 1983 ist mit 7,5 bei der letzteren – also bei der tragenden mittleren Altersschicht der jüngeren Berufstätigen –, aber sogar noch etwas höher als bei den 25- bis 35jährigen mit 6,9. Er ist bei der jüngsten von der Repräsentativstatistik erfaßten Wählergruppe zwar wieder wesentlich geringer (−3,9), allerdings auf ohnehin niedrigem Niveau (Unionsparteien zusammen: 1983 41,2; 1987 36,0). Nach der Infas-Wählerwanderungsanalyse hatte 1987 die CDU bei den Erstwählern (den 18- bis 21jährigen) zwar einen leichten Vorsprung vor der SPD (CDU/CSU 38,0; SPD 37,5). Aber zu beachten ist auch hier das niedrige Niveau neben dem hohen Anteil an Grünen (16,5) und Nichtwählern.

Die von *Heiner Geißler* und *Peter Radunski* vorgelegte Dokumentation von Wahlanalysen, die im Sommer 1987 den Unionsstreit über Strategie und Richtung auslösten, sprechen diesbezüglich zwar von einem „neuen Trend", weil bei den unter 25jährigen die Verluste sowohl der SPD wie der Union geringer und die Gewinne der Grünen in dieser Altersgruppe nicht so hoch sind wie bei den darauf folgenden Altersgruppen; aber die Verschiebungen sind zu gering, um das Gesamtbild zu verändern. Auch sagen sie wenig darüber aus, ob die Grünen ihren Höhepunkt trotz der großen Zuwächse in der jüngeren und mittleren Generation bereits überschritten haben. Der einschneidendste Befund für die Union sind *die enorm hohen Verluste bei den 25- bis 45jährigen.* Zumal dem Schwund an Zustimmung zur Union in diesen Altersgruppen – bei hohen Gewinnen der Grünen – fast gleichbleibende Ergebnisse der SPD entsprechen. Bei den 25- bis 35jährigen, wo die CDU mit 25,9 Prozent den geringsten Wähleranteil aller Altersgruppen hat, wurde sie von den Grünen mit 17,4 Prozent beinahe schon eingeholt. In Städten mit über 200 000 Einwohnern lagen nach derselben Dokumentation die Grünen mit 25,6 Prozent sogar leicht vor der CDU (24,2 Prozent).

Dies *und die starke Abwanderung von Frauen* der jüngeren und mittleren Altersgruppe von der CDU relativiert auch die insbesondere bei der letzten Hessenwahl fesgestellte, vergleichsweise starke Verankerung der CDU im städtisch geprägten sog. neuen Mittelstand mit Aufsteigertendenz und technischer Intelligenz an der Spitze. Heiner Geißler ist kaum zu widersprechen, wenn er hier „das größte Problem" der CDU ausmacht (vgl. HK, November 1987, 530) und jene in der Union tadelt, die das nicht sehen wollen. Denn in der Tat bilden und stabilisieren sich politische Überzeugungen gerade in dieser Altersphase so, daß sie in der Regel auch später beibehalten werden. Das dürfte trotz größerer Wählerfluktuation und der stetigen Zunahme von Wechselwählern (von manchen Wahlanalytikern inzwischen bis auf 40 Prozent geschätzt) besonders für die Wähler gelten, die sich *von beiden großen Volksparteien* abwenden.

Insofern relativiert sich auch ein von Wahlanalytikern innerhalb und außerhalb der Union häufig zu hörendes Argument, Wähler seien zwar heute „leichter zu verlieren, aber auch leichter zu gewinnen", weil sich die potentiellen Wähler der beiden Volksparteien in ihren Politikerwartungen einander angleichen und damit wenigstens die Übergänge von CDU zur SPD und umgekehrt fließend würden. Es geht um den Hauptpunkt: die Abwanderung der jungen oder jüngeren, beruflich größtenteils bereits aktiven Wähler von den Volksparteien, in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren von der SPD, jetzt besonders ausgeprägt von der CDU. Denn bei den Altersgruppen bilden sich die neuen Lebensstile aus, bei ihnen verändert sich am deutlichsten das Politikverständnis, prägen sich die Vorstellungen von neuen Partizipationsformen und Erwartungen an den politischen Prozeß aus. Hier auch wird besonders stark herkömmliche Ordnungspolitik von stärker vom individuellen Lebensgefühl bestimmten Politikvorstellungen überrollt. Vielleicht entscheidet sich daran die Zukunft der Union als Volkspartei bzw. als potentieller Mehrheitspartei.

Zu wenig Sinn für das Prozeßhafte in den politischen Tiefenströmungen

Ist aber dieses Problem überhaupt hinreichend erkannt? Ist die CDU und sind die Unionsparteien insgesamt aus ihrer jeweiligen Interessenlage und aus ihren überkommenen politischen Denkstilen heraus noch in der Lage, auf diese Entwicklung produktiv zu reagieren und Meinungsführung in der öffentlichen Auseinandersetzung zu behaupten? Dies muß jedenfalls insoweit bezweifelt werden, als bisher eine *konstruktive Auseinandersetzung mit den Grünen* und mit all dem, was sich in deren Kielwasser bewegt, nicht stattgefunden hat. Man meinte, und viele meinen es offenbar bis heute: die Grünen seien hauptsächlich ein Problem der SPD, seien deren verlorene Söhne und gingen die CDU im Grunde nichts an, seien sogar ganz hilfreich, weil sie der SPD zusetzen und damit die eigene Koalitionsmehrheit sichern helfen. Man grenzt sie aus, kungelt mit ihnen gelegentlich im lokalen Bereich, wenn es CDU-Kommunalpolitikern ins taktische Konzept paßt. Auseinandergesetzt über Politik-, Demokratie- und Staatsverständnis, über die gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Grundlagen des Zusammenlebens im Gemeinwesen hat man sich bisher mit ihnen kaum. Oder es waren immer nur einzelne CDU-Politiker, die sich solcher Auseinandersetzung wenigstens in einzelnen Punk-

ten (§ 218, Selbstverwirklichungsethos, Gewaltfreiheit, Energiepolitik) gestellt haben.

Natürlich kann das ganze Problem nicht auf die Grünen zu vereinfacht werden. Die Grünen sind nur *Symptom in doppelter Richtung:* Symptom für das, was sich in den Politikvorstellungen der jüngeren Generation, im Verhältnis zum Staat und zur Öffentlichkeit überhaupt, verändert. Und Symptom dafür, wie die CDU auf *tektonische Veränderungen und das Prozeßhafte in den politischen Tiefenströmungen* reagiert oder auch nicht reagiert. Es fehlt der CDU dabei nicht an solider Grundsatzarbeit. Aber erst auf dem letzten Parteitag in Wiesbaden hat sich wieder gezeigt, daß die Partei gegenwärtig *noch zu viel Unstimmiges in sich selbst aufzuarbeiten hat,* um sich gründlich genug mit dem auseinandersetzen zu können, was von der gesellschaftlichen Entwicklung her nach neuen Antworten verlangt.

Die ebenso eindrucksvolle wie ermüdende Debatte über den § 218 hat dies besonders deutlich gemacht. Man hatte mit sich selbst zu ringen und erwies sich, ohne es zugeben zu wollen, als eine tief mit sich selbst unstimmige Partei. Zum Beispiel wurde in Wiesbaden überdeutlich, daß die *Verbesserung des Schutzes des ungeborenen Lebens,* jedenfalls soweit damit gesetzlicher Schutz gemeint ist, Anliegen in der Partei nur insoweit war, als diese katholisch geprägt ist. Protestantische Delegierte, auch Prominente, sagten es einem unter der Hand frank und frei, daß sie die „Fixierung" auf dieses Thema unverständlich fanden und darüber auch nicht wenig verärgert waren. (Was allerdings nicht verhinderte, daß die eindringlichsten Diskussionsbeiträge dazu von protestantischen Debattenrednern, z. B. von *Walter Wallmann* oder von dem Haushaltspolitiker *Manfred Karstens* kamen.) So redete man miteinander bis tief in die Nacht über mögliche oder nicht zuzulassende Gesetzesänderungen über „Liebe" und „Recht" und über „Helfen statt strafen", vermied aber sorgfältig, sich einzugestehen, daß man auch in der ethischen Bewertung der Sachfrage und nicht nur in den Denkstilen auseinander war. Und so blieb weder Zeit noch Kraft, sich mit dem Ethos auseinanderzusetzen, das in einem sehr viel weiteren Umfeld als dem der Grünen bestimmend geworden ist und das die Debatte um den § 218 erst notwendig macht: die Einforderung eines Selbstbestimmungsrechts des einzelnen, das emanzipatorisch absolut gesetzt wird und das keine Abwägung mit entgegenstehenden Rechten Dritter zuläßt. Hätte man das getan, hätte man sich freilich auch den eigenen Widersprüchen stellen müssen, die sich zwischen „traditioneller" Familienpolitik und „emanzipatorischer" Frauenpolitik in der CDU selbst auftun. Und das wiederum wäre vermutlich auch der Weg zu einem auch in dieser Frage erkennbaren Profil in der Öffentlichkeit, vermutlich sogar der einzige Weg, „fundamentalistische" und „pragmatische" Strömungen in einer gemeinsamen ethischen Grundposition zusammenzuführen. Dabei ist zu bedenken, daß dieses „Ethos" ja nicht nur mit dem Lebensschutz der Ungeborenen, sondern mit sozialem Bindungsverhalten insgesamt zu tun hat und auch auf das Verhältnis des einzelnen zum Recht und zu den Institutionen zu beziehen ist und damit ganz natürlich auch mit dem Grundverständnis von Politik zusammenhängt.

Die Art der Debattenstruktur führt in der Regel zur Stornierung des Problems

Noch läßt sich die CDU von ihrem inneren Gefüge her offenbar eine *Debattenstruktur aufzwingen,* die es unmöglich macht, aus Diskussionen Konzeptionen zu entwikkeln, die das eigene Profil klären und sichern und damit zugleich zur politischen Auseinandersetzung mit den Strömungen befähigen, die grundlegende Veränderungen, sei es im Wertegefüge, sei es im Politikverständnis, sei es in der operativen Struktur politischer Ziele, anzeigen. Dies gilt nicht nur dort, wo harte Auseinandersetzung geboten scheint wie im Falle Selbstverwirklichungsrecht – soziale Bindung, sondern auch, wo es um das Aufgreifen und Sichaneignen von „neuen", aber konsensfähigen politischen Anliegen geht.

Ein hervorragendes Beispiel dafür ist die im vorigen Sommer um einige von der Todesstrafe bedrohten Chilenen entstandene *Menschenrechtsdiskussion.* Sie mag am konkreten Fall etwas künstlich entfacht worden sein. Aber die CDU hat von ihrem Selbstverständnis wie von ihrer Glaubwürdigkeit im politischen Konkurrenzkampf her nichts nötiger, als daß sie klar macht, daß Menschenrechtspolitik ihr ein Anliegen um der betroffenen Menschen willen ist, das sie nicht ideologisch oder außenpolitisch instrumentalisieren will. Sie muß also auch jeden Anschein vermeiden, über Menschenrechtsverletzungen empöre sie sich nur, wenn sie von kommunistischen, aber nicht, wenn sie von irgendwie „artverwandten" konservativen Militärdiktaturen verübt werden. Nichts schadet der CDU mehr als solcher Verdacht. Eine deutliche Folge bewußt gesetzter Zeichen könnte die Partei von solchem Verdacht befreien. Aber was war das Ergebnis der Debatte? Daß darüber gestritten wurde, ob „nach dem Lärm um die Chilenen" ein bestimmter Bundesminister nach Südafrika fahren dürfe oder nicht.
Ein vielleicht weniger griffiges, aber ebenso sinnenfälliges Beispiel dafür, welche Art von Debattenstrukturen die Partei sich aufzwingen läßt, sind die *deutschlandpolitischen Auseinandersetzungen im Vorfeld des Wiesbadener Parteitags.* In den Vorentwürfen zu den Leitanträgen war das Anliegen der Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands unauffällig pragmatisch formuliert und auf die Notwendigkeit verwiesen worden, daß man dazu den Konsens mit den europäischen Nachbarn brauche. In den in Wiesbaden verabschiedeten deutschlandpolitischen Passagen steht das zwar auch noch ungefähr so drin. Und natürlich findet sich auch der alte CDU-Grundsatz dort wieder, daß „Freiheit Bedingung der Einheit ist und nicht ihr Preis". Keine in der Vordebatte formulierte realpolitische Perspektive ist aufgegeben, aber aus Rücksicht auf

konservativ-nationale Minderheiten und Stimmführer wird die Deutschlandfrage darin so sehr zum „vordringlichsten Ziel unserer Politik", daß die deutschlandpolitische Position der Partei sehr viel unbeweglicher erscheint, als es die Politik der Bundesregierung ist, deren flexiblere Haltung dann in erster Linie der FDP zugeschrieben wird.

Ähnlich war es mit *der durch die Geißler-Radunski-Wahlanalyse ausgelöste Strategiedebatte.* Anstatt die in ihr sichtbaren Grundprobleme, von deren Lösung nicht erst die lang-, sondern schon die mittelfristige Zukunft der CDU und der Unionsparteien insgesamt abhängt (Verankerung in der jungen Generation, Konkurrieren um die Frauen, um die die Gesellschaft intellektuell und politisch tragenden Mittelschichten und auch um gewerbliche Arbeiterschaft), strategisch zu begegnen, wird jenseits aller realpolitischen Wirklichkeit ein Richtungsstreit entfacht über „links" und „rechts"; über Lagertheorien und ähnliches; über den „Zeitgeist", dem man zu widerstehen oder den man wohl besser links liegenzulassen und nicht nachzulaufen hat und über die vielen Stammwähler, die ob der Öffnung auf die kaum zu gewinnenden Wechselwähler nicht vergrault werden dürfen. Wiederum läuft alles nach dem gleichen Schema ab: Jemand versucht, auf ein Problem aufmerksam zu machen und eine Strategie zu dessen Lösung zu entwickeln; dies paßt nicht in die Interessenlage oder in das politische Weltbild bestimmter Gruppierungen und Meinungsführer sei es in der Union, sei es an deren Rand; die Debatte eskaliert. Nachdem der Öffentlichkeit genügend vorgeführt ist, welcher Auseinandersetzung man fähig ist, sucht die Parteiführung, um Zerreißproben zu vermeiden, den Kompromiß; und der besteht dann in der Regel in der Stornierung des ursprünglich angezeigten Problems. Dieses hat es einfach nicht zu geben. Wie fast immer ersetzt der Streit die Diskussion. Und das Ergebnis ist die Eliminierung des Problems, das durch Diskussion letztlich in Konsens gelöst werden sollte. Im Grunde aber hat man gestritten, ohne das Problem überhaupt zugelassen zu haben.

Die CDU ist noch keine wirklich moderne Volkspartei

Daß die Meinungsbildungsprozesse in der CDU so kontraproduktiv verlaufen und die Partei im Ergebnis sich entsprechend darstellt, hat mit vielerlei zu tun: mit der Verfestigung eines negativen Images durch die gegnerischen wie die CDU-freundlichen, aber national-konservative Gruppierungen privilegierenden Medien, denen aber stets aus der Partei selbst das entsprechende Futter geliefert wird; die ungleiche Paarung CDU/CSU; die ungünstigen Wirkungen der Koalition auf die Partei, in der die einen in Richtung FDP, die anderen in Richtung Straußscher CSU neigen und damit das Profil der eigenen Partei erst recht verundeutlichen; und ein Kanzler, der als Machtpragmatiker den Kompromiß in der Regel so praktiziert, als ob dieser nicht Mittel, sondern Ziel von Politik wäre und der die gleitenden Übergänge von Kompromißpolitik zu bloßer Machtverwaltung ignoriert.

Der Hauptgrund ist aber eine *Überalterung im Verhältnis zu ihrer Wählerschaft,* die sich widerspiegelt in der Mitgliederstruktur (Durchschnittsalter 50, Neumitglieder 39,6) und in einer Argumentationsstruktur, die am Prozeß gesellschaftlicher Veränderungen weitgehend vorbeidenkt, genauer, die das *Prozeßhafte der Veränderungen,* besonders soweit sie das Gefüge politischer Werte berühren, nicht mit den eigenen, in sich vernünftigen Grundsätzen zu konfrontieren und in der politischen Praxis zu verdeutlichen weiß. Dies hängt damit zusammen, daß die CDU, obwohl an der Wiege der Bundesrepublik entstanden und durch Kaiser- und Weimarer Zeit relativ wenig belastet, *noch keine wirklich moderne Volkspartei* geworden ist. Sie ist noch mehr Zwitter aus Weltanschauungs- und Integrationspartei, die in ihrer faktischen Willensbildung nach innen und außen mehr von einer Oligarchie konkurrierender Interessengruppen bestimmt wird als von politischen Zielsetzungen, die das Ergebnis einer offensiven Auseinandersetzung mit anderen konkurrierenden Volksparteien im gesamten Spektrum der Öffentlichkeit wird. Zu solcher Willensbildung kommt eine Volkspartei unter den Bedingungen einer pluralistischen Lebenswelt nur, wenn sie in der Lage ist, die aktuellen Veränderungsprozesse nach politisch übergeordneten Zusammenhängen zu strukturieren und solche Strukturen an politischen Kernthemen verständlich zu machen.

Um z. B. *Wirtschaftskompetenz* personell und sachlich zurückzugewinnen, muß eine Volkspartei heute aktiv eine Politik des Wandels betreiben und diese der Bevölkerung als notwendig erklären und darf nicht, wen immer es betrifft, die Bauern, die Werften oder die Stahlarbeiter, Subventionspolitik als volkswirtschaftliche Konkursverwaltung erscheinen lassen. Eine Volkspartei, die sich – natürlich unter sozialer Abfederung – konsequent zu einer aktiven vorausschauenden Struktur- und Beschäftigungspolitik bekennt, braucht unter den Bedingungen der Bundesrepublik um die Erhaltung ihrer Mehrheitsfähigkeit nicht zu bangen. Wer von einem Gemeinwohlverständnis her, das mehr ist als eine Addierung von Gruppeninteressen, die *sozialstaatlichen Maßnahmen neu ordnen und neu gewichten* will, handelt sich zwar eine Menge Streit mit Lobbyisten unterschiedlichster Art ein, aber kann doch die Vernünftigkeit seiner Politik verständlich machen. Dies kann sich freilich schon bei einer so einfachen Sache entscheiden, wie der, was „sozialer" ist: das Kindergeld erhöhen oder die Ausgaben für Haushaltshilfe berufstätiger Ehepaare von der Einkommensteuer absetzbar machen. Gegen ein Konsumieren staatlicher Leistungen und ein Umsichgreifen eines privatistischen Politikverständnisses wird die CDU als christliche Volkspartei in Auseinandersetzung mit älteren Lobbyisten und jüngeren Lebenskünstlern das von ihr so hochgehaltene *Prinzip verantworteter Freiheit* in der öffentlichen Auseinandersetzung neu durchdeklinieren müssen. Sie wird sich aber auch sehr bald zu entscheiden haben,

ob sie bei einem *Absinken in nationale Provinzialität* vorangeht oder eine menschenrechtlich grundierte offene Gesellschaft, dann auch mit einer entsprechenden Ausländerpolitik, will. Dies sind weder als parteiinterne Entscheidungen noch in der Durchsetzung nach außen leichte Aufgaben. Das öffentliche Bewußtsein wehrt sich eher gegen solche „Thematisierungen" und lebt lieber aus Betroffenheit. Ein Beweis unter vielen ist die lange Zeit, die es allein schon dazu braucht, der Bevölkerung die nachhaltigen Wirkungen des Bevölkerungsrückgangs auf das gesamte Sozialsystem begreiflich zu machen. Für eine Regierungspartei ist es deswegen unerläßlich, daß das, was ihre obersten Repräsentanten in der Regierung vertreten, erkennbar ist als Politik, die von der Partei mitgetragen wird, und umgekehrt muß die Partei selbst darauf sehen, daß ihre Politik *als Regierungspolitik* der Bevölkerung vertraut bleibt. Eine „Arbeitsteilung" zwischen Partei und Kanzler, die als solche nicht mehr erkennbar ist, zerstört nicht nur das operative, sondern auch Perspektivenprofil der Partei.

Nicht das „C" ist ein Problem, sondern das Verhältnis zu den Kirchen

Manche sind nun der Meinung, mit einer solcherart an Sachthemen orientierten Volkspartei vertrage sich nicht das „C". Aber das „C" ist nicht das Problem. Im Gegenteil! Da der Umgang mit den Werteimplikationen wesentlich zur Strukturierung solcher Zusammenhänge gehört, bleibt das „C" Erkennungszeichen und Profilierungselement auch für kirchenferne Anhänger der Union. Entsprechend stärker wird es von der Parteiführung ja auch wieder betont, allerdings als *auf politisches Handeln zugeschnittenes Wertbeurteilungsinstrumentarium,* nicht als konfessionelles Glaubensgut. Das Problem ist also nicht das „C", sondern das *Verhältnis der Partei zu den Kirchen,* nicht nur weil es immer noch ein katholisch-evangelisches Ungleichgewicht in der CDU gibt, sondern weil sich das gesamte kirchliche Feld in einer Weise pluralisiert, daß gelegentliche Treffen mit den konfessionellen Hierarchien nicht mehr genügen, sondern Begegnung und Auseinandersetzung mit diesem ganzen pluralen Feld gesucht werden muß. Helmut Kohl hat auf dem Parteitag in Wiesbaden mit hausväterlicher Liebenswürdigkeit versichert: Die Glaubensheimat der CDU-Leute seien die christlichen Kirchen. Dies sei selbstverständlich; es müsse nicht erst jeden Tag neu gesagt werden. Aber im Alltag sei es „wichtig, daß diejenigen, die mit uns gemeinsam in unseren Kirchen sind, spüren: Das ist unsere CDU". Beides ist irgendwie richtig. Doch Eigentumsansprüche sollten weder die CDU an die Kirchen noch die Kirchen an die CDU stellen. Dies wäre nur zu beiderlei Schaden. Doch offenbar muß auch das als Problem erst einmal angenommen werden. *David Seeber*

„Es geht ganz zentral um Lehrfragen"

Ein Gespräch mit Franz Schmidberger

Mit den Bischofsweihen durch Erzbischof Lefebvre ist die Abspaltung Lefebvres und seiner engeren Gefolgschaft von der Gesamtkirche vollzogen. Über die Frage, was die Bewegung von Rom und der Gesamtkirche eigentlich trennt, gibt es aber unter Katholiken bis hinauf in den Episkopat und in das Kardinalskollegium unterschiedliche Auffassungen. Eine unzweideutige Positionsbestimmung durch die Betroffenen selbst kann in dieser Situation klärend wirken. Das folgende Gespräch mit P. Franz Schmidberger, dem Generaloberen der Priesterbruderschaft Pius X. und insofern zweiten Mann hinter dem 82jährigen Erzbischof, ist der Versuch einer solchen Klärung. Die Fragen stellten David Seeber und Klaus Nientiedt.

HK: Pater Schmidberger, waren die Bischofsweihen in Ecône der eigentliche Bruch mit der Gesamtkirche oder das letzte Glied einer Kette, deren Ende praktisch seit Mitte der siebziger Jahre abzusehen war?

Schmidberger: Ich möchte sehr viel weiter zurückgehen als bis in die siebziger Jahre. Die Ereignisse, die Sie ansprechen, sind der vorläufige Schlußpunkt einer Auseinandersetzung zwischen liberalen und romtreuen Katholiken oder den Katholiken, die ganz und gar an der Integralität der katholischen Dogmen festhalten wollen. Diese Auseinandersetzung hält mindestens schon 200 Jahre in der Kirche an, spätestens seit der Französischen Revolution. Sie hat durch das II. Vatikanum zu einer neuen Eskalation geführt. Die Beschofsweihen in Ecône vom 29. Juni sind die Antwort darauf.

HK: Französische Revolution, das ist ein weiter Sprung. Es ist zwar bekannt, daß Ihre Bewegung einem Staats- und Gesellschaftsverständnis anhängt, das hinter die seitherige demokratische Entwicklung zurückführt, aber die theologische Gegnerschaft Lefebvres Rom und der Gesamtkirche gegenüber gilt doch erst der Zeit nach dem Tod Pius' XII. bzw. seit dem II. Vatikanum?

Schmidberger: Wenn Sie die Entwicklung verstehen als Auseinandersetzung zwischen Personen: ja. Wenn Sie uns aber verstehen als Repräsentanten einer Strömung: nein. Denn was wir als Strömung bekämpfen, hat eingesetzt mit der Französischen Revolution. Und eigentlich muß man zurückgehen bis ins Zeitalter der Renaissance und des Humanismus. Denn dort begann sich der Zusammenhang zwischen Gottes- und Menschenbild grundlegend zu ändern. Der Mensch als Maß aller Dinge ist in den Mittelpunkt gerückt; das Gottesbild hat sich verdunkelt ...

HK: Der Humanismus am Beginn der Neuzeit und die Französische Revolution liegen nicht nur zeitlich weit auseinander. Sie binden beides zusammen durch ein theologisches Verfallsszenario. Ist die ganze Neuzeit für Sie Zerfallsprozeß, in den die Kirche hineinverwoben ist?

Schmidberger: Jawohl, so ist es. Wir stehen jetzt am Ende dieses religiösen Zerfallsprozesses, der im II. Vatikanum die Gesamtkirche erfaßt hat. Begonnen hat er schon in der Renaissance und mit der Reformation, mit der Erklärung des freien Gewissens durch Luther und dessen Absage an die Autorität der Kirche. Dies hat sich dann gesellschaftlich umgesetzt durch die Französische Revolution, gefördert durch die Aufklärung und die Tätigkeit der Logen und drückt sich am radikalsten aus im Marxismus. Der Anspruch auf Autonomie des Menschen tritt an die Stelle der von Gott gesetzten Autorität. Im II. Vatikanum ist diese Strömung auf die Gesamtkirche voll durchgeschlagen. Darin gründet der Glaubenskampf, der seither geführt wird. In diesem sind wir voll engagiert.

„Wir entscheiden uns für den Syllabus"

HK: Wenn Sie vom Glaubenskampf sprechen und so überzeugt davon sind, daß die Gegensätze so weit zurückreichen und so tief sind, wie Sie sie beschreiben, warum haben Sie dann bzw. warum hat Erzbischof Lefebvre überhaupt noch – zwischen Drohungen und Kompromißbereitschaft – mit Rom bzw. der Glaubenskongregation verhandelt und ein Einigungsprotokoll unterzeichnet? Etwa weil, wie einer der Ihren, der jetzt den Bruch mit Rom nicht mitmacht – Joseph Bisig –, sagte, die Bedingungen besonders günstig waren?

Schmidberger: Die Bedingungen waren für uns keineswegs günstig. Wir haben das Maximum von dem zugestanden, was wir noch zugestehen konnten.

HK: Woran ist dann die Einigung trotz des unterzeichneten Protokolls gescheitert?

Schmidberger: Die Konzepte der Einigung waren völlig verschieden. Wir wollten eine juristische Einigung und wollten dann über Lehrfragen sprechen. Und eigentlich wollte Kardinal Ratzinger das auch, von ihm kam ja ursprünglich der Vorschlag. Aber Ratzinger wollte, daß wir uns nach seinem Konzept einigen. Er wollte gleichsam zwei Blöcke fusionieren: hier die konziliare Kirche, dort der Lefebvre-Block. Auf diese Weise wollte er uns auf das II. Vatikanum verpflichten und uns in das gesamte nachkonziliare System integrieren. Dies wollten und konnten wir nicht. Wir haben keine Verfügungsgewalt über das depositum fidei und können den Glauben nicht zu verbilligten Preisen verkaufen, sonst setzen wir unser Seelenheil aufs Spiel.

HK: Der Streit zwischen Ihnen und der Gesamtkirche, der zum jetzigen Bruch geführt hat, geht im Kern um das II. Vatikanum. Sie lehnen das Konzil insgesamt ab?

Schmidberger: Nein, das würde ich nie behaupten, und das haben wir nie behauptet. Wir haben das II. Vatikanum in der Gesamtheit nie verworfen. Was wir bekämpfen, ist seine Gesamtorientierung, das, was Sie gerne Konzilsgeist nennen. Und wir verwerfen bestimmte Erklärungen und Dekrete des Konzils wie das Ökumenismusdekret, die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Erklärung „Nostra aetate" und auch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", weil mit ihnen ein Bruch mit der bisherigen Lehre vollzogen worden ist. Die Erklärung über die Religionsfreiheit widerspricht diametral „Quanta cura". Das Ökumenismusdekret steht deutlich im Gegensatz zum Dogma „Extra ecclesiam nulla salus". Ähnliches gilt für „Nostra aetate" über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und gleiches gilt für „Gaudium et spes". Kardinal Ratzinger sagt in seinem Buch „Theologische Prinzipienlehre", „Gaudium et spes" sei ein Antisyllabus. Bitte, dann möge Ratzinger „Gaudium et spes" wählen. Wir entscheiden uns für den Syllabus.

HK: Aber es ist nicht so, wie Ihnen manche unterstellen oder auch konzedieren, daß Sie sich nur gegen die nachkonziliare Entwicklung und die Art der Konzilsverwirklichung wenden?

Schmidberger: Wir sind nicht nur gegen die nachkonziliare Entwicklung. Wir sehen durchaus den Ausgangspunkt beim Konzil selbst bzw. bei bestimmten Konzilsaussagen. Wir sehen die Früchte, die das Konzil gezeitigt hat. Die Früchte, die wir beklagen, hätte es nicht gegeben, wären sie nicht auf Konzilstexte selbst zurückzuführen, vor allem auf die von mir genannten ...

HK: Sie haben einen Konzilstext nicht genannt, der gemeinhin als Trennlinie zwischen Ihnen und der Gesamtkirche gilt und von dem viele – irrtümlich – meinen, er sei auch der eigentliche Grund ihres „Glaubenskampfes": die Liturgiekonstitution mit der Einführung der Volkssprache und der neuen Meßordnung.

Schmidberger: Darf ich Sie darauf aufmerksam machen, daß Liturgiekonstitution und nachkonziliare Liturgiereform nicht das gleiche sind. In der Liturgiekonstitution wird z. B. ausdrücklich gesagt, daß das Latein die Regel und weiterhin die Sprache der Kirche sein soll. Wo ist das eingehalten worden? Es hieß in der Konstitution auch, daß die alten Riten beibehalten werden sollen. Die Konstitution sagt, es seien gewisse Vereinfachungen vorzunehmen und gewisse Teile in der Volkssprache vorzutragen. Wo ist das respektiert worden? Steht in irgendeinem Konzilstext, daß ein völlig neuer Ritus zu schaffen sei?

HK: Wir sind mit Ihnen der Meinung, daß der Buchstabe der Liturgiekonstitution und die Verwirklichung der Reform nicht einfach dasselbe sind. Aber es geht bei der Reform höchstens um eine erweiternde Interpretation der Konstitution, nicht um einen Widerspruch zu ihr. Im übrigen wurde die Reform vom Papst und von allen zuständigen Autoritäten so gewollt.

Schmidberger: Es geht nicht an, daß ein ganz neuer Ritus in die Welt gesetzt wird, der nicht nur aus dem katholischen Dogma herauswächst, sondern auch nicht wieder zum katholischen Dogma zurückführt ...

„Eine ganze Reihe von Dogmen werden verfälscht"

HK: Wir sehen kein einziges Dogma von der Liturgiereform berührt ...

Schmidberger: Wir schon, und zwar werden eine ganze Reihe von Dogmen nicht nur berührt, sondern verfälscht ...

HK: Nicht berührt verstehen wir natürlich in dem Sinne, daß kein Dogma bzw. das katholische Dogma insgesamt an keiner Stelle und in keinem seiner Elemente dadurch verfälscht, in Frage gestellt oder auch nur undeutlich würde ...

Schmidberger: Aber nicht doch, ich kann Ihnen eine ganze Reihe von Verfälschungen und Fehldeutungen aufzählen, die in den neuen Meßritus Eingang gefunden haben: das Verhältnis Priester – Laien ist in ihm undeutlich geworden, die Gottheit Christi wird in Ihrem Sinne vom nachvatikanischen Meß-Ordo berührt, das Dogma von der Realpräsenz, die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, um nur einige zu nennen.

HK: Das sind sehr verschiedene Dogmen.

Schmidberger: Schauen Sie, im Dekret, mit dem 1969 der neue Ordo missae eingeführt wurde, heißt es im Artikel 7, der allerdings schon ein Jahr später geändert wurde: Die Messe sei die heilige Versammlung der Gläubigen zur Feier des Gedächtnisses des Herrn unter dem Vorsitz des Priesters. Es gelte hier in besonderer Weise das Wort Christi: „Wenn zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20). Aber die Messe ist keine Versammlung der Gläubigen, sondern Opferfeier, ist das Meßopfer dargebracht vom Priester. Die Messe ist keine Versammlung, das ist absolut falsch und reiner Protestantismus.

HK: Da müßten wir uns vermutlich weniger über Protestantismus, aber sehr lange über Opfertheologien und Opferpraktiken nicht nur christlicher, sondern auch heidnischer Provenienz unterhalten. Aber vielleicht können wir uns auf die Feststellung einigen, daß das Meßopfer in Gestalt einer Mahlfeier, einer Mahlversammlung stattfindet ...

Schmidberger: Nein, das ist in keiner Weise wahr.

HK: Die Privatzelebration des Priesters war doch eine Verkümmerung des Herrenmahles zur persönlichen Frömmigkeit des Priesters mit dem Ministranten als symbolischem Rest von Gemeinde ...

Schmidberger: Das ist ganz und gar falsch. Auch in der Einzelzelebration wird die gesamte Kirche dargestellt, und die gesamte Kirche handelt im zelebrierenden Priester. Sie ist ebenso fruchtbringend für die Gesamtkirche wie eine Meßfeier bei großer Anwesenheit. Es ist immer die sakramentale Erneuerung des Kreuzesopfers Jesu Christi, und die Gläubigen versammeln sich dazu ...

HK: Wir verstehen nicht ganz, wie Sie das Verhältnis Priester–Gemeinde in der Kirche sehen. Ist Kirche für Sie nicht Volk, Volk Gottes, aktives Volk auch in der Liturgie, sondern nur mehr oder weniger entbehrliches Begleitpersonal des Priesters?

Schmidberger: Die Gemeinde feiert das Opfer mit. Aber es ist der Priester, der die Gemeinde vertritt, und zwar deshalb, weil er Christus vertritt. So steht es in „Mediator Dei", und dort sagt Pius XII. wörtlich: Es weicht vom rechten Wege ab, wer dem Altar die Form eines Tisches geben will. Es weicht vom rechten Wege ab, da ist nichts zu wollen ...

HK: Wir vermuten, daß Sinn und Kontext der Stelle, auf die Sie sich offenbar beziehen, etwas verschieden ist von Ihrer Interpretation. Meinen Sie die Stelle (im Teil II, Abschnitt 3, Absatz 3): „Vom Weg der Wahrheit irren ab, die die heilige Opferhandlung nur vollziehen wollen, wenn das christliche Volk zum göttlichen Tisch hinzutritt ..."? Wir lesen das mehr als pastorale Weisung denn als dogmatische Festlegung.

Schmidberger: Es geht um Abirrung vom Dogmatischen. Da ist nichts zu wollen. Aber lassen Sie mich in meiner Argumentation weiterfahren. Das Meßopfer ist nicht nur nicht Versammlung der Gläubigen, auch der Begriff des Gedächtnisses des Herrn ist absolut unexakt. Er läßt mindestens genauso eine protestantische Interpretation zu ...

HK: Es muß nicht unkatholisch sein, was auch protestantisch Sinn gibt.

Schmidberger: Das Problem ist die Zweideutigkeit. Wenn Definitionen gegeben werden, dann müssen sie eindeutig sein. Und hier geht es um die Definition der Messe. Gedächtnis des Herrn, das ist zweideutig, und Versammlung unter dem Vorsitz des Priesters ist eindeutig falsch. Der Priester ist nicht Mahlvorsitzender, sondern der Priester handelt in persona Christi, und nur insofern er die Person Christi vertritt, setzt er das Opfer gegenwärtig.

HK: Der Grund, warum Sie so sehr auf dem Meßritus Pius' V. bestehen, ist also dogmatischer Natur?

Schmidberger: Ganz eindeutig. Der Ritus Pius' V. ist der bisher unerreichte Ausdruck der katholischen Meßopfertheologie ...

HK: Der tridentinischen Meßopfertheologie ...

Schmidberger: Der tridentinischen und der Meßopfertheologie schlechthin. Da wird alles in vollendeter Form zum Ausdruck gebracht: die Gottheit Christi durch die Kniebeugen, die Realpräsenz beispielsweise durch das Halten durch Zeigefinger und Daumen nach der Konsekration, durch Zeichen der Ehrfurcht vor dem kleinsten

Teil als Zeichen dafür, daß Christus gegenwärtig ist im kleinsten Teil. Und es herrscht eine klare Trennung von Amtspriestertum und Priestertum der Laien, wenn man vom Priestertum der Laien überhaupt reden will.

HK: Gehört das Latein, auf dem Sie so sehr insistieren, auf der gleichen Ebene dazu?

Schmidberger: Nein, nicht auf der gleichen Ebene. Wenn wir trotzdem am Latein festhalten, so weil es zur Tradition der Kirche gehört, weil das ein Zeichen der Einheit der Kirche ist und weil es ein Zeichen der Sakralität ist.

HK: Ist es weniger sakral, wenn ich Gott im Kämmerlein oder im öffentlichen Kult in Deutsch oder Englisch anbete, als wenn ich es in Latein tue, das ich womöglich gar nicht verstehe?

Schmidberger: Sakral ist, was dem allgemeinen, dem profanen Gebrauch entzogen ist, z. B. ein Kirchengebäude. In einem Kirchengebäude können Sie keinen Markt halten. Und das Sakrale kommt in einer toten, nicht mehr gesprochenen Sprache viel vollendeter zum Ausdruck als in der Alltagssprache.

„Mir reicht Toleranz, wo ein höherer Schaden abzuwenden ist"

HK: Wir hatten einmal Gelegenheit, uns mit Ihnen über Religionsfreiheit zu unterhalten. Wir waren uns damals mit Ihnen ziemlich einig, daß dies nicht nur die schwierigste, sondern auch die wichtigste Frage war, die das II. Vatikanum zu beantworten hatte ...

Schmidberger: Richtig, aber Sie und ich ziehen daraus ganz unterschiedliche Konsequenzen ...

HK: Für Sie ist die Erklärung „Dignitatis humanae" der größte Stein des Anstoßes, für uns die zentrale Errungenschaft des Konzils, weil die Kirche durch sie im Umgang mit der Würde des Menschen die nötige Glaubwürdigkeit zurückgewonnen hat, die in allem eine Voraussetzung der Erfüllung ihrer Sendung ist. Wie wollen Sie ohne volle Anerkennung der Gewissens- und der vollen Religionsfreiheit der Würde des Menschen gerecht werden?

Schmidberger: Mir reicht dafür der Begriff der Toleranz, vor allem dort, wo ein größeres Gut zu wahren und höherer Schaden abzuwenden ist.

HK: Das ist offensichtlich weniger als Religionsfreiheit, aber immerhin ein Begriff, der zentral zur neuzeitlichen Entwicklung gehört. Insofern müßten Sie konsequenterweise auch diesen ablehnen ...

Schmidberger: Ich bin nicht tolerant auf allen Gebieten, und ich bin niemals tolerant dem Irrtum gegenüber, sondern ich bin tolerant den Irrenden gegenüber unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen ...

HK: Für Sie gilt also, was auf dem Konzil von den heftigsten Gegnern der vollen Religionsfreiheit vorgetragen wurde: Freiheit für die Wahrheit, Toleranz für die Irrenden, soweit das Gemeinwohl dies erfordert?

Schmidberger: So ist es.

HK: Aber Abstracta können weder irren noch in der Wahrheit sein, beides können nur Menschen. In die konkrete Situation übersetzt könnte, was Sie vertreten, darauf hinauslaufen: Freiheit für die Kirche bzw. für sie als Träger der Wahrheit, auch dort, wo sie in der Minderheit ist, Tolerierung der Andersdenkenden, soweit es von den gesellschaftlichen Verhältnissen her nicht anders geht.

Schmidberger: Der Streit bei der Religionsfreiheit geht nicht um die Religionsfreiheit als ein bürgerliches Recht, das unter gewissen Bedingungen zu gewähren ist, sondern es geht darum, ob es ein Naturrecht auf Religionsfreiheit gibt. Dies ist von der ganzen Tradition der Kirche verneint worden.

HK: Aber es gehört zum Wesen der Würde des Menschen, der Mensch verstanden als Ebenbild Gottes. Verneint wird es von einer bestimmten Tradition in Auseinandersetzung um die modernen Freiheitsrechte ...

Schmidberger: Von der ganzen Tradition bis zum II. Vatikanum. Für uns ist deshalb klar, nähmen wir die Position des II. Vatikanums an, würden wir damit einem sozialen Atheismus vorarbeiten, zunächst einem Agnostizismus, dann einem Atheismus. Kardinal Ratzinger sagt, der Staat sei inkompetent in religiösen Fragen; das heißt doch nichts anderes, als daß der Staat Gott nicht anerkennen kann, daß er nicht wissen kann, welches die wahre Religion ist. Das heißt letztlich, Gesellschaft und Staat haben keine Verpflichtung Gott gegenüber. Dies können wir in keinem Fall akzeptieren.

HK: Der Staat hat auch nach katholischem Verständnis vor Gott und gegenüber den Menschen die Verpflichtung zur Aufrechterhaltung der Friedensordnung. Er ist nicht auf Verbreitung von Religion und schon gar nicht auf eine bestimmte Religion festgelegt ...

Schmidberger: Der Staat ist für das Gemeinwohl da, und der Faktor Religion hat keine geringe Bedeutung für das Gemeinwohl, sondern eine ganz außerordentlich hohe, wenn nicht gar eine ausschlaggebende ...

„Die wahre Ökumene besteht in der Bekehrung der Andersgläubigen"

HK: Bedeutung für das Gemeinwohl ja, aber nicht in dem Sinne, daß der Staat Religion zu verordnen hat, sonst landen Sie beim theokratischen Staat.

Schmidberger: Nennen Sie das theokratisch oder wie Sie wollen. Ich halte mich an Leo XIII., der gesagt hat, auch der Staat habe die Verpflichtung, die wahre Religion zu erkennen und der wahren Religion zu dienen.

HK: Der Ökumenismus des II. Vatikanums ist für Sie ein ähnlicher Stein des Anstoßes wie die Religionsfreiheit. Ei-

gentlich müßte für Sie ja die Einheit der Christen ein ganz besonderes Anliegen sein. Was ist für Sie Ökumene?

Schmidberger: Die richtige oder wahre Ökumene besteht in der Bekehrung der Andersgläubigen, in der Rückkehr oder im Rücktragen des verirrten Schäfleins in den Schafstall Christi.

HK: Was an christlicher Wahrheit in der Kirche und von Christen gelebt wird, ist für Sie irrelevant und damit auch der Weg der Bekehrung durch Rückkehr zu den gemeinsamen Quellen des Glaubens?

Schmidberger: Wenn Sie Bekehrung auffassen als persönliche Rückkehr zu Gott und zu einem konsequenteren Leben, dann muß natürlich jeder Katholik ständig an seiner eigenen Bekehrung arbeiten, das ist klar. Aber Sie meinen im Sinne des Ökumenismusdekrets, daß der Heilige Geist die anderen Denominationen würdigt, Mittel des Heils zu sein. Das bestreite ich ganz energisch.

HK: Zur Bekehrung gehört für uns auch das Bemühen, als Christ theologisch und im persönlichen Verhalten auch den anderen gerecht zu werden.

Schmidberger: Ich werde dem anderen gerecht, indem ich ihm sage, lieber Freund, so leid es mir tut, dir wehtun zu müssen, aber du mußt dich zum katholischen Glauben, zur katholischen Kirche bekehren, denn sie ist die einzige von Christus gestiftete Religion ...

HK: Und die Möglichkeit, daß auch die katholische Kirche durch die Art ihrer Glaubensauslegung und Glaubenspraxis in die Kirchenspaltung sündhaft verstrickt ist, liegt Ihnen völlig fern?

Schmidberger: Das liegt mir ganz und gar fern. Allerdings muß ich präzisieren: Skandale und die Zerrüttung des sittlichen Lebens Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts machen es erklärlich, warum der Protestantismus sich so rasch und so weit ausgebreitet hat. Mißbräuche und Ärgernisse gab es allerdings auch zur Zeit eines Franz von Assisi, der aber hat sie in einer anderen Weise gelöst.

HK: Wenn Sie die Ökumene so sehen, dürfte sich Ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen von selbst verstehen. Oder täuschen wir uns?

Schmidberger: Wir haben uns an den Missionsbefehl zu halten, an das, was Petrus am Pfingsttag den versammelten Juden gesagt hat: „Haltet euch heraus aus der Verderbnis dieser Welt, bekehrt euch zu Jesus Christus! Allein der Glaube an ihn ist heilträchtig." Und wir halten uns an das, was der hl. Johannes am Ende seines Evangeliums sagt: Diese Worte sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist (vgl. Joh 20,31). Um diesen Glauben allein geht es.

HK: Dennoch wundern wir uns darüber, und vermutlich wundert sich der Papst auch, wie sehr Sie sich über das Friedensgebet der Religionen in Assisi erregt haben ...

Schmidberger: Das Treffen von Assisi war eine Sünde des Papstes gegen das erste Gebot und gegen den ersten Glaubensartikel. Der Papst hat sich dort auf die gleiche Stufe mit den Vertretern der falschen Religionen gestellt. Er hat nicht bedacht, was im Dekalog am Anfang steht: Du sollst neben mir keine fremden Götter haben. Im Alten Testament gab es ja auch einmal ein Religionstreffen auf dem Berg Karmel, ein Treffen des Elia mit den Dienern des Baal (vgl. 1 Kö 18,20–40). Sie wissen, wie es ausgegangen ist. Johannes Paul II. hat in Assisi nirgends gesagt, daß Jesus Christus der einzige Weg und die einzige Wahrheit ist.

HK: Daß jeder, der in einer Religion aufwächst und in ihr lebt, in seiner Eigenart auch religiös ernst genommen werden muß, auch wenn er deswegen noch kein anonymer Christ ist, ist Ihnen keine Überlegung wert?

Schmidberger: Wenn ich anfange, jemand zu bekehren, bin ich immer im Gespräch mit ihm, das versteht sich von selbst. Aber wenn ich Religionsführer zum Gebet versammle, dann ist das etwas anderes. Das ist so, als ob sich Christus mit den Vertretern des Zeus und der Hera zu einem gemeinsamen Gebet für die Pax Romana zusammengetan hätte, die ja auch sehr bedroht war, wie der Frieden heute, oder sich mit ihnen für eine Agrarreform oder die Abschaffung der Sklaverei im Römischen Reich verwendet und Resolutionen verfaßt hätte ...

„Gaudium et spes ist eine glatte Unterschlagung der Erbsünde"

HK: Sie lehnen „Gaudium et spes" ab, obwohl es dort nicht eigentlich um Lehre als vielmehr um die Frage geht, wie sich Kirche in der heutigen Welt zu verhalten hat. Aber vermutlich ist gerade dies Ihr eigentliches Problem: nicht die wahre Lehre der Kirche, sondern die vom Konzil und besonders in „Gaudium et spes" geforderte heutige Orthopraxis.

Schmidberger: Nein, es geht nicht nur darum, es geht auch ganz zentral um Lehrfragen.

HK: Wohl nur insofern Fragen nach der rechten Praxis von der Frage nach der rechten Lehre nie ganz zu trennen sind ...

Schmidberger: Nein, es geht auch direkt um Glaubensinhalte. Wie sich die Kirche zur Welt zu verhalten hat, ist vom Glauben her festgelegt. Und Christus hat die Welt verurteilt, wohlgemerkt nicht die Welt als Schöpfung, sondern die Welt in ihrer Verderbnis, weil sie unter dem Fluch der Erbsünde steht. „Ich bete nicht für die Welt" (Joh 17,9), sagt Christus im hohepriesterlichen Gebet. Das ist eine unwahrscheinlich pointierte Aussage. Sie mag Menschen heute schockieren, aber sie ist Wort aus dem Munde Gottes.

HK: Für die katholische Tradition – und zwar für die katholische Tradition als ganze – war die Welt nie eine massa damnata, und stärker als es die lutherische und die reformatorische Tradition insgesamt vermochte, hat sie

trotz der Erbsünde der Welt als Schöpfung und Geschichte und der darauf bezogenen menschlichen Vernunft ihre eigene Positivität auch als einem Weg der Selbstmitteilung Gottes zuerkannt. Und was tat das II. Vatikanum in „Gaudium et spes" anderes, als mit neuer Entschiedenheit die vestigia Dei, die Spuren Gottes, in Welt und Geschichte aufzuzeigen?

Schmidberger: Natürlich gibt es die naturhafte Würde der Schöpfung und des Menschen, aber das II. Vatikanum hat unterschlagen, daß diese Natur verletzt ist ...

HK: Aber die erbsündliche Verletztheit menschlichen Tuns, menschlicher Vernunft und menschlicher Freiheit wird auch in „Gaudium et spes" mit recht kräftigen Ausdrücken bedacht ...

Schmidberger: O la, la, da sollten Sie „Gaudium et spes" einmal lesen ...

HK: Wir haben „Gaudium et spes" gelesen, z. B. Nr. 37, und meinen auch die Entstehungsgeschichte der Pastoralkonstitution einigermaßen zu kennen. Manche Vorentwürfe mögen nicht nur sehr heils-, sondern auch übertrieben evolutionsoptimistisch gewesen sein. Es war viel Teilhardismus drin. Die Konstitution selbst ist sehr glaubensrealistisch ...

Schmidberger: Die Aussagen Christi lauten ein wenig anders. Auf jeden Fall vermittelt „Gaudium et spes" den Eindruck, es könne bezüglich des Heils der Welt alles nur noch besser gehen, und alles gehe nur noch vorwärts. Es gibt ein paar Störfaktoren, aber im Grunde ist ein unendlicher Fortschritt der Menschheit zum Frieden und zur Vollendung feststellbar. Über das Böse, über das Dämonische, über das Sündhafte wird so gut wie überhaupt nicht gesprochen. Ich sage noch einmal: „Gaudium et spes" ist eine glatte Unterschlagung der Erbsünde.

HK: Beurteilen Sie „Gaudium et spes" nicht deswegen so negativ, weil die Moderne für Sie 400 bis 500 Jahre Dekadenz bedeutet. Ist da die Abweisung von „Gaudium et spes" nicht durch Ihre Dekadenzoptik bereits vorprogrammiert?

Schmidberger: Nein, es ist gar nichts vorprogrammiert. Ich gebe nur einzig und allein Rechenschaft über die Folgen der Erbsünde. Sie brachte eine Verblendung der menschlichen Vernunft, eine Verkehrung des menschlichen Willens und eine Entfesselung der menschlichen Leidenschaften. So ist die Welt unter die Herrschaft Satans geraten. Und als Herrschaft Satans verurteilt Christus die Welt, natürlich nicht als Schöpfung. Er hat ja einen Leib angenommen und eine menschliche Seele. Aber „wehe der Welt und ihrem Ärgernis". Das ganze Evangelium ist doch voll von Wehrufen über die erbsündlich verderbte Welt. Und genau dieser Welt hat sich das II. Vatikanum, hat sich „Gaudium et spes" in die Arme geworfen.

HK: Wir verstehen das nicht ganz. Können Sie uns Beispiele nennen?

Schmidberger: Ja, zum Beispiel das Eheverständnis von „Gaudium et spes". „Gaudium et spes" führt zu einer Verkehrung der Eheziele.

HK: Verkehrung sagen Sie?

Schmidberger: Ja, nach der traditionellen Lehre der Kirche ist die Fortpflanzung das erste Ziel der Ehe, die gegenseitige Liebe ist der Sekundärzweck. „Gaudium et spes" lehrt das Gegenteil. Die gegenseitige Liebe wird zum ersten Eheziel, oder wenigstens werden beide Zwecke auf die gleiche Stufe gestellt.

HK: Was wohl allem menschlichen Verstand einsichtig ist, denn wie soll ohne die Grundlage gegenseitiger Liebe menschenwürdige Kinderzeugung und Kindererziehung möglich sein? Sie gehen sogar hinter „Casti connubii" zurück ...

Schmidberger: Die Bibel sagt, daß Gott den Menschen geschaffen hat und gesagt hat: Wachset und mehret euch, das ist der Auftrag Gottes ...

„Das ist modernistische Abirrung"

HK: Schreiben Sie nicht Glaubensleben und kirchliche Verkündigung auf einen Zustand fest, wie er vor 400 oder 500 Jahren gewesen war, bzw. wie Sie sich denken, daß er damals gewesen war, ohne die seither eingetretenen geschichtlichen Veränderungen zu bedenken?

Schmidberger: Insofern diese 400 Jahre eine Fehlentwicklung waren, müssen sie überwunden werden. Man kann nur aus der Integralität des Glaubens, des Dogmas heraus die Kirche als mystischen Leib Christi aufbauen und nur darauf eine wirklich menschliche Gesellschaft.

HK: Was heißt für Sie Integralität des Glaubens? Glauben ist einerseits Gnadengabe (niemand kommt zu mir, wenn ihn der Vater nicht zieht; vgl. Joh 6,44), andererseits Lebensvorgang, der unter jeweils verschiedenen Lebensbedingungen unterschiedlich Gestalt annehmen muß.

Schmidberger: Es geht nicht an, Glauben einfach als Lebensvorgang zu bezeichnen. Dies ist modernistische Abirrung. Glaube umfaßt ein Doppeltes. Er umfaßt das depositum fidei als objektive Gegebenheit, als Glaubensschatz, und Glaube umfaßt den Glaubensakt. Und dieser besteht in nichts anderem als in der Annahme des depositum fidei, wie es von der kirchlichen Autorität vorgetragen wird.

HK: Geschichtlichkeit und Lebenskontext haben für Sie für das Verständnis des Glaubens und für die Glaubensvermittlung keine Bedeutung?

Schmidberger: Der Glaube ist grundsätzlich ungeschichtlich, weil die Wahrheit ungeschichtlich ist. Wahrheit wandelt sich nicht. Ich bestreite ganz entschieden die Geschichtlichkeit der Wahrheit. Etwas anderes ist der subjektiv-psychologische Aspekt, wie der einzelne Glaube vollzieht und wie er an den Vollzug herangeführt wird.

Aber der Glaubensakt als solcher ist die Annahme des gesamten Glaubensgutes aufgrund der Autorität Gottes, vermittelt durch die Autorität der Kirche.

HK: Sie erkennen aber eine Glaubensgeschichte im Sinne der Differenzierung und Vertiefung des Glaubens an und damit auch die Verpflichtung der Kirche, auf neue Herausforderungen neue Antworten zu geben?

Schmidberger: Wir erkennen eine Entwicklung vom Impliziten zum Expliziten an. Und natürlich schätzen wir auch die Arbeit der Theologen, wenn sie innerhalb der Glaubensnormen forschen und zur Vertiefung des Dogmas beitragen. Und selbstverständlich muß die Kirche auf gesellschaftliche Herausforderungen auch in sozialen Fragen Antworten geben. Darüber brauchen wir gar nicht zu diskutieren. Und die Päpste – denken Sie an Leo XIII. und besonders an Pius XII. – haben ja auch die richtigen Antworten darauf gegeben. Denken Sie an die vielen Reden und Verlautbarungen Pius' XII. zu Fragen des Rechts, der sozialen Gerechtigkeit, des Gemeinwohls usw. Demgegenüber ist das II. Vatikanum in seiner Gesamtausrichtung nichts anderes als der Versuch der Versöhnung des katholischen Dogmas mit dem Zeitgeist, mit den liberalen Gedanken und ist deswegen gegenüber der Lehre der früheren Päpste ein Ehebruch.

HK: Sie sprechen Pius XII. heilig und verdammen das II. Vatikanum. Tun Sie da – in Ihrem Sinne gedacht – nicht auch Pius XII. unrecht? Die „vatikanische" Liturgiereform begann z.B. schon mit der Reform der Osternachtliturgie durch den Pacelli-Papst. Das Ja zum demokratischen Staat, der Ihnen immer noch suspekt ist, war bei ihm schon deutlich. Und was das II. Vatikanum über die Religionsfreiheit sagt, war bei Pius XII. zumindest vorgeformt. Pius XII. hatte vielleicht ein anderes Kirchenbild, als es sich im II. Vatikanum und vorher schon in der Theologie durchgesetzt hat, aber in manchen Punkten, die für Sie das II. Vatikanum unakzeptabel machen, kam er diesem schon sehr nahe.

Schmidberger: Nicht nur ein anderes Kirchenbild, sondern ein anderes Kirchenverständnis. Das Entscheidende ist, daß er von einer anderen Ekklesiologie ausging, daß er ein anderes Glaubensverständnis hatte und daß er immer von dem Prinzip ausging, daß die Welt durch die Kirche zu heiligen und nicht die Kirche dieser Welt gleichzumachen ist ...

HK: Sie werden Traditionalisten genannt, wir würden in Ihnen eher katholische Fundamentalisten vermuten. Aber was ist für Sie Tradition?

Schmidberger: Tradition ist die Weitergabe des Offenbarungsgutes zusammen mit den Heilsgütern.

HK: Weitergabe, damit verwenden Sie einen rein technischen Ausdruck. Man hat aber den Eindruck, es bleibe bei Ihnen nicht nur unklar, was normative Tradition ist und was variable Tradierungsweisen sind, sondern daß Sie auch einen recht selektiven Umgang mit Tradition pflegen. Je nach Gegenstand greifen Sie mit antireformatorischem Akzent auf das Tridentinum oder auch nur auf Pius IX. zurück ...

Schmidberger: Tradition ist Weitergabe des Glaubens ...

HK: Aber doch Weitergabe des Glaubens in konkreter Geschichte durch konkrete Menschen, auch durch konkrete kirchliche Autoritätsträger ...

Schmidberger: ... ist Weitergabe des gesamten Glaubensgutes durch alle Geschichtssituationen hindurch. Aber Glaube und Wahrheit hängen grundsätzlich nicht von der Geschichte ab, sondern prägen Geschichte, haben Einfluß auf die Geschichte ...

HK: ... und daß Wahrheitserkenntnis und Glaubensvermittlung ihrerseits von der Geschichte geprägt sind?

Schmidberger: Das leugne ich grundsätzlich.

„Wenn die Kirche genesen will, muß sie zur Lehre der früheren Päpste zurückkehren"

HK: Sie leben stark von päpstlichen Dokumenten, die ihrerseits weniger sagen, was Glaube als Inhalt und als Akt ist, sondern die vor allem Grenzen markieren. Reicht das, um heutigen Zeitgenossen zu vermitteln, was Glaube ist?

Schmidberger: Es ist Krieg, da muß man sich vom Gegner absetzen. Natürlich reicht eine rein negative Abgrenzung nicht aus, und dies trifft für uns so auch gar nicht zu. Wir verkünden den Glauben doch positiv, indem wir Menschen zum Gebet aufrufen, indem wir sie zum Apostolat im täglichen christlichen Leben anhalten, indem wir sie lehren, ihr Leben aus den Heilsgütern heraus zu gestalten und daraus eine wirkliche katholische Gesellschaft aufzubauen. Wir versammeln sie um die Altäre, um das Mysterium crucis und führen sie so zu den Heilsquellen.

HK: Sie bzw. führende Persönlichkeiten Ihrer Bewegung haben verschiedentlich erklärt, daß es richtig sei, sich jetzt von der Gesamtkirche zu trennen; es werde die Zeit schon kommen, in der die Gesamtkirche ihre Positionen übernehmen werde. Haben Sie auch nur den geringsten Anhalt, daß die Dinge sich so entwickeln bzw. sich die Gesamtkirche Ihrer Position annähern wird?

Schmidberger: Es geht zunächst überhaupt nicht um unsere Positionen, sondern es geht um die Position der Kirche. Es geht um die Tatsache, daß im II. Vatikanum ein Traditionsbruch stattgefunden hat, ein Bruch mit der von den Päpsten bisher vertretenen Lehre und ein Bruch in der Gesamtorientierung der Kirche. Für uns steht fest: Wenn die Kirche überhaupt wieder genesen will, muß sie zur Lehre der früheren Päpste zurückkehren, sonst verdirbt sie insgesamt.

HK: Sie haben selbst gesagt, daß die Glaubensgeschichte – katholisch verstanden – eine Entwicklung vom Impliziten zum Expliziten enthält. Das II. Vatikanum soll da plötzlich nicht mehr auf dieser Linie liegen? Sie sistieren

also alle Entwicklung an einen bestimmten Punkt beim Syllabus, beim Antimodernisteneid, bei „Humani generis" oder wo immer?

Schmidberger: Wir sistieren sie nicht. Aber nie hat es das gegeben, was im II. Vatikanum und danach geschehen ist, daß ein Papst in Glaubensdingen und was die Grundorientierung der Kirche angeht, Aussagen gegen einen anderen Papst gemacht hat. Allerdings seinerzeit glaubte Papst Liberius Athanasius exkommunizieren zu müssen, weil Athanasius gegen den Arianismus für das Dogma der Gottheit Christi gestritten hat. Auch Papst Honorius ist posthum wegen Begünstigung der Häresie verurteilt worden. So wird auch der heutige Papst eines Tages verurteilt werden. Und mit Johannes Paul II. auch Paul VI. ...

HK: Wer verurteilt wird, dürfen wir wohl in aller Ruhe der Geschichte und der Führung des Heiligen Geistes überlassen. Am besten wäre es natürlich, wenn wir ohne Verurteilungen auskämen ...

Schmidberger: Das würde ich sehr bedauern, weil offen ausgesprochen werden muß, was nicht hingenommen werden darf. Es ist gesündigt worden. Wahrheit und Recht müssen wieder hergestellt werden für das Heil der Seelen. Die Leute müssen wissen, was die Kirche für wahr und richtig hält. Die Kirche ist keine Willkürherrschaft.

HK: Ihre Positionen erscheinen uns in vielem als willkürliche Festlegungen auf Positionen des 19. oder 18. Jahrhunderts, ohne das Vorher und das Danach zu bedenken.

Schmidberger: Wir sind der festen Überzeugung, daß die Kirche mit dem Zweiten Vatikanum in eine Sackgasse geraten ist und daß die Päpste, die das eingeleitet und gefördert haben, sich schuldig gemacht haben.

„Orientierungen und Wege in der Gefahr"

Eine EKD-Stellungnahme zur Immunschwäche AIDS

Der Rat der evangelischen Kirche in Deutschland veröffentlichte am 28. Juli eine Stellungnahme zu grundlegenden ethischen, sozialen, anthropologischen und theologischen Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Immunschwächekrankheit AIDS stellen. Wir dokumentieren den Text unter Weglassung der Beschreibung einiger Fallbeispiele in Abschnitt (II. 4.).

1. Einleitung

Viele Stimmen sind bislang zum Thema AIDS laut geworden. Teilweise widersprechen sich die öffentlich geäußerten Meinungen. In dieser Situation ist es nicht möglich, ein abschließendes und nur auf Zustimmung zielendes Wort zur Sache zu sagen. Zu unübersichtlich ist die Lage, zu unabsehbar die weitere Entwicklung. Neben der Angst vor einer weltweiten Katastrophe steht die Warnung vor übertriebenen Ängsten. Auf der einen Seite ist durch die öffentlichen Medien eine Flut von Informationen zum Thema AIDS über uns hereingebrochen, auf der anderen Seite gibt es vielfach ein hohes Maß an Abwehr, Desinteresse und nicht zuletzt Fehlinformationen bis in Kreise der Bevölkerung hinein, von denen man eine besondere Sachkunde erwartet. Eine tiefe Verunsicherung im Blick auf die zur Geltung zu bringenden Werte und ethischen Orientierungen ist weithin verbreitet.

In dieser Situation will die Evangelische Kirche in Deutschland mit einer Stellungnahme zur Klärung und Orientierung beitragen. Sie läßt sich dabei von Einsichten des christlichen Glaubens leiten. Der Glaube ist uns Anlaß zu einer nüchternen Wahrnehmung der Wirklichkeit und zu einem liebevollen Umgang mit den Menschen in unserer Gesellschaft und ihren Problemen. Im Vertrauen auf Gott den Schöpfer, Erlöser und Versöhner sehen wir unsere Mitverantwortung in einer Situation, in der die Unsicherheiten und Fragen größer sind als die Lösungen und Antworten. Wir Christen sollten versuchen, der Angst vor AIDS das ihr zukommende Maß zu setzen, zugleich aber auch die realen Bedrohungen und Gefährdungen menschlichen Lebens nicht leichtfertig zu überspielen.

In diesem Sinne wenden wir uns besonders an die Gemeinden in der evangelischen Kirche und darüber hinaus an die Öffentlichkeit in unserem Lande, insbesondere an die Verunsicherten und Betroffenen, die AIDS-Infizierten und AIDS-Kranken und ihre Betreuer, die Verantwortlichen in Politik und Gesellschaft.

Wir alle müssen davon ausgehen, daß es sich bei der AIDS-Krankheit nicht um ein Sonderproblem bestimmter Gruppen, etwa der Homosexuellen oder der Drogenabhängigen, handelt, sondern um eine Bedrohung der gesamten Gesellschaft. Die zahlreichen, gerade auch kirchlichen Stellungnahmen, die bis heute zu diesem Thema vorliegen, kreisen um eine Warnung vor einer Ausgrenzung der Betroffenen, um die Hilfe für die Kranken und um die Möglichkeiten der Seelsorge und praktischen Hilfen der Kirche. Wir begrüßen, daß eine wachsende Einheitlichkeit der Meinungen in den Stimmen der Kirchen deutlich wird. Die Kirchen beteiligen sich an den kontroversen Diskussionen um Maßnahmen und Strategien nicht, sondern konzentrieren sich auf die seelsorgerlichen und diakonischen Dimensionen des Themas. Es ist die Aufgabe der Kirche, daß sie sich in Seelsorge und Diakonie der AIDS-Kranken annimmt, wo immer sie ihnen begegnet und wo sie darum gebeten wird. Sie ist für sie da, wie sie für alle Kranken in ihren Ängsten, Konflikten und Verzweiflungen da ist. Dies ist ein entscheidender Schwerpunkt in ihrer Mitverantwortung in den verschiedenen Bereichen der AIDS-Bekämpfung, angefangen vom Vorbeugen, über die Betreuung und Begleitung der Betroffenen und ihres sozialen Umfeldes bis hin zur gesellschaftlichen Mitverantwortung.

II. Problemdarstellung

1. Das Ausmaß des AIDS-Problems

Der Erreger des erworbenen Immunschwächesyndroms (AIDS) ist das menschliche Immunschwächevirus (HIV). Dieses Virus bleibt nach einer Infektion lebenslang im Körper und macht vor allem Blut und Genitalsekrete infektiös. Das Virus vermehrt sich vorwiegend in bestimmten Zellen des Immunsystems, aber auch im Gehirn und im übrigen Nervensystem und zerstört diese Zellen. Nach einem Zusammenbruch des Immunsystems kommt es

durch sonst meist harmlose Erreger zu nicht mehr beherrschbaren anderen Infektionskrankheiten. Die langsame Zerstörung des Gehirns kann zu einer fortschreitenden Intelligenzverminderung und zu plötzlich auftretenden schweren neurologischen und psychiatrischen Erkrankungen führen. Viele Patienten leiden auch unter seltenen Krebserkrankungen, wie dem sogenannten „Kaposi-Sarkom" oder Tumoren des Lymphsystems. Die überwiegende Zahl der Infizierten wird nach heutigem Wissensstand erkranken und an AIDS sterben.
AIDS, das erstmals 1981 in den USA als neues Krankheitsbild erkannt wurde, hat sich weltweit ausgebreitet. Ende Juli 1987 waren der Weltgesundheitsorganisation mehr als 55 000 Erkrankungen aus 122 Ländern gemeldet, davon über 38 000 aus den USA und 1100 aus der Bundesrepublik Deutschland. Davon ist jeweils über die Hälfte bereits verstorben. Die Dunkelziffer an bisher nicht bekannten Erkrankungen ist wahrscheinlich viel höher. In allen Ländern mit einigermaßen verläßlichen Meldedaten verdoppelt sich die Zahl der Erkrankten etwa jedes Jahr.

Die mittlere Inkubationszeit, d. h. also die Zeit zwischen der Aufnahme des Virus und der Erkrankung, wird heute auf etwa zehn Jahre geschätzt. Deshalb sehen wir an den Erkrankungen immer nur die Ausbreitung des Virus vor vielen Jahren. Es wird angenommen, daß heute bereits etwa 120 000 Deutsche, 1,5 Millionen US-Armerikaner und über 5 Millionen Afrikaner infiziert sind. Bereits für 1991 rechnet die Weltgesundheitsorganisation mit weltweit 50 bis 100 Millionen Infizierten.
Das Virus wird hauptsächlich beim Geschlechtsverkehr übertragen. Die Infektionsgefahr besteht bereits bei einem einzigen Kontakt. Die Ausbreitung des Virus erfolgt besonders schnell bei Personen mit häufig wechselnden Intimpartnern. Prinzipiell stellt jedoch jeder Intimkontakt mit einer Person, deren Infektionsstatus unbekannt ist, ein Infektionsrisiko dar. Besondere Besorgnis gilt dabei auch den Jugendlichen in der Phase der Partnersuche und der sexuellen Unsicherheit.
Ein weiterer wichtiger Übertragungsweg ist der Kontakt mit infektiösem Blut. Ein beträchtlicher Teil der Personen mit intravenösem Drogenmißbrauch ist durch die gemeinsame Benutzung von Spritzen und Nadeln infiziert worden, unter ihnen zunehmend besonders Jugendliche und junge Erwachsene. Auch sind bis zur Einführung entsprechender Kontrollmaßnahmen im Jahre 1985 viele Bluter durch Gerinnungsfaktoren-Präparate infiziert worden. Selten wird das Virus durch Kontakt mit Blut auf medizinisches Personal und auf Pflegepersonen von Erkrankten übertragen. Seltene andere Übertragungen durch Kontakt mit Blut im täglichen Leben sind nicht auszuschließen. Auch die normale Bluttransfusion hat in Europa trotz der Untersuchung aller Blutspender ein minimales Restrisiko.
Besonders tragisch ist die Übertragung des Virus von einer häufig noch gesunden, aber infizierten Schwangeren auf ihr Kind. Dies erfolgt bei etwa der Hälfte der infizierten schwangeren Frauen. Eine AIDS-Erkrankung bei Kleinkindern ist oft das erste Zeichen dafür, daß die Mutter oder beide Eltern infiziert sind.
Ein Impfstoff zum Schutz der noch nicht Infizierten ist in den nächsten Jahren und vielleicht sogar in den nächsten Jahrzehnten nicht zu erwarten. Auch eine Behandlung, die das Virus aus dem Körper verdrängt, ist nicht in Sicht. Die derzeit einzige Möglichkeit, die Ausbreitung des Virus in der Bevölkerung zu verlangsamen, ist die Verhinderung der Infektionsübertragung.

2. *Die Schwierigkeiten in unserer Gesellschaft, mit der Krise umzugehen*

Die HIV-Infektion ist eine schleichende und sich ständig ausweitende Bedrohung, von der immer mehr Menschen betroffen sind. Mit Sorge beobachten wir, daß unsere Gesellschaft in erstaunlichem Maße Schwierigkeiten hat, die Situation richtig zu beurteilen und angemessen damit umzugehen. Sie tut sich schwer, in rechter Weise darauf zu reagieren, die wirklich geeigneten Mittel und Wege zu ihrer Bewältigung zu finden sowie das eigene Verhalten angemessen zu ändern.
Das Ungenügen der Reaktion unserer Gesellschaft auf die Bedrohung zeigt sich u. a. in folgendem:
a) Die öffentliche Diskussion über die Krankheit AIDS ist stark von Schuldzuweisungen und moralischen Herabsetzungen belastet. Viele meinen, daß sich nur die gesellschaftlichen „Randsiedler" und Personen mit stark abweichendem und unbürgerlichem Verhalten infizieren. Ausgrenzung und Schuldzuweisung können dabei bereits in der Art liegen, wie über AIDS gesprochen wird. Moralismus und Voyeurismus fließen nicht selten mit ein. Über AIDS gleichsam „pikant" zu sprechen, steht im krassen Gegensatz zu der Wirklichkeit der Erkrankung und dem tragischen Schicksal derer, die von AIDS betroffen sind. Es ist vielen nicht deutlich, in wie starkem Maße sich gesellschaftliche Ausgrenzungsmechanismen aus solchen unbedachten Grundhaltungen speisen. Das Verständnis für Gefährdete und Betroffene wird dadurch nur um so schwerer gemacht.
b) An der AIDS-Diskussion in der breiten Bevölkerung fällt auf, daß sie sehr stark an der durchaus verständlichen Frage orientiert ist, „wie schütze ich mich selbst?" Das Interesse an den Schicksalen der Betroffenen ist oft vergleichsweise gering, die Aufgabe, Betroffenen zu helfen und für sie einzutreten, wird dem Gesundheitswesen und den „Zuständigen" überlassen. Es ist gewiß verständlich, ja notwendig, wenn jeder in dieser Situation auch an sich selbst, an seine eigene Sicherheit und seinen eigenen Schutz denkt. Oft aber gehen mit einer nur auf sich selbst gerichteten Orientierung auch Schuldzuweisung, Diffamierung, Stigmatisierung und Ausgrenzung der Betroffenen in offener oder auch versteckter Form einher. Es sind auch „Panikeffekte" zu beobachten, d. h. der Versuch, sich selbst zu retten und dabei in Kauf zu nehmen, daß andere dabei gleichsam „niedergetrampelt" werden. Der christliche Glaube hilft, unserem Nächsten in wacher Liebe zu begegnen.
c) Die Unsicherheit der Gesellschaft wird auch in einer breiten „kollektiven Verdrängung" und Verleugnung der Probleme einerseits und daneben in ängstlichen Überreaktionen deutlich, ein scheinbarer Gegensatz, der das Ausmaß der Angst und der Hilflosigkeit ahnen läßt. Mit einiger Ratlosigkeit beobachten wir, daß beides nebeneinander steht: unverändertes Fortsetzen von persönlichem Risikoverhalten (und dies selbst bei Personen, die für sich selbst befürchten, infiziert zu sein) und daneben ein geradezu übertriebener Selbstschutz bis hin zur Verfolgung und Ausgrenzung von Mitmenschen. Wir hören in diesen Tagen ebenso von Protesten der Eltern gesunder Kinder gegen die Unterrichtung HIV-infizierter Mitschüler an der gleichen Schule und zugleich von Umfrageergebnissen, die ein nahezu ungebrochenes Risikoverhalten in der Bevölkerung belegen. Dieses paradoxe Phänomen von Verdrängung und Übertreibung hat gewiß unterschiedliche Ursachen. Wir werten es vor allem als ein Zeichen der Unsicherheit und der Angst.
d) Die Schwierigkeit der Gesellschaft, mit der Bedrohung umzugehen, zeigt sich auch dort, wo sich die Aufmerksamkeit einseitig darauf konzentriert, daß die eigene persönliche Freiheit nicht angetastet wird und keine Ausweitung der Befugnisse des Staates erfolgt. Obwohl eine solche Besorgnis grundsätzlich verständlich ist, sollte nicht der Eindruck entstehen, als ginge es bei der AIDS-Gefahr um die unbedingte Wahrung persönlicher Freiheit. Niemand von uns kann davon ausgehen, daß alle Menschen nur mündig und nur verantwortungsbewußt sind. Wir gehen meist zu

rasch vom einsichtigen Betroffenen und einer einsichtsbereiten Bevölkerung aus und verstehen zu wenig, daß der staatliche Verantwortungsträger auch Lösungswege im Blick auf die Uneinsichtigen bereit haben muß. In einem Augenblick, in dem die Angst das Denken und Handeln vieler bestimmt, muß auf eine Erhaltung von Vertrauen in den Rechtsstaat und von persönlicher Freiheit geachtet werden; Mündigkeit und Vertrauen sind unverzichtbare Hilfen im Kampf gegen die Krankheit. Sie bewähren sich aber im Akzeptieren von Grenzen. Es darf nicht dazu kommen, daß auch bestimmte einschränkende Maßnahmen zum Schutz der Bevölkerung, wenn sie wirklich notwendig sind, von vornherein und grundsätzlich ausgeschlossen werden.

Aber auch dort, wo die Krankheit mit energischen und einschneidenden Maßnahmen bekämpft wird, kann ein Problem liegen: So fragen Kritiker vielfach zu Recht, ob die hier bewiesene Entschlossenheit sich auch mit den richtigen Mitteln und den richtigen Wegen verbindet. Das entschlossene Handeln konzentriere sich zu sehr auf restriktive Maßnahmen, während ein entsprechendes Engagement beim Ausbau der medizinischen Versorgung, bei der sozialen Hilfe für die Betroffenen und Gefährdeten zu gering sei. Weiter wird gefragt, ob eine rechte Abwägung zwischen einer Förderung der Selbstverantwortlichkeit der Bürger auf der einen Seite und Eingriffen des Staates auf der anderen Seite vorgenommen wird. Auch die Wirksamkeit und tatsächliche Nützlichkeit zur Eindämmung der Gefahr wird angezweifelt, auf mögliche unerwünschte Nebeneffekte und Erschwernisse bei der Bekämpfung der Krankheit wird hingewiesen. Rechtfertigt die Tatsache, daß einschränkende Maßnahmen im Sinne einer weitsichtigen Verantwortung notwendig sein können, jede konkrete Maßnahme dieser Art? Dürfen solche Maßnahmen ohne gleichzeitige intensive und umfassende Hilfe für die Betroffenen wirklich angewandt werden?
Die Krankheit AIDS läßt Zielkonflikte entstehen. Sie führt alle, die hier ihre Verantwortung sehen, in ein Dilemma, das die Möglichkeit in sich birgt, schwere Fehler zu begehen. Niemand sollte sich in diesem Augenblick vom Eingeständnis seiner Grenzen, seiner Fehlbarkeit und Irrtumsfähigkeit ausnehmen, auch nicht der, der sich der Legalität und Legitimität seines Handelns bewußt ist.
e) Für Christen ist es eine wichtige Aufgabe, zu einer im Glauben begründeten Einschätzung der Krise zu kommen. Schwierig ist vor allem die Diskussion über einen Zusammenhang von Krankheit und Schuld. Während die einen in dieser Situation von Schuld und Selbstverursachung grundsätzlich nicht sprechen wollen, verweisen andere vor allem auf Fehlverhalten und Verantwortlichkeit und sehen in den vielen erschreckenden Schicksalen eine Mahnung Gottes an diese Welt.
Die Gesunden müssen an ihre Verantwortung in der persönlichen Lebensführung und in der Gestaltung ihrer Sexualität erinnert werden. Sie müssen wissen, daß sie durch falsches Verhalten schwere Gefährdungen heraufbeschwören können.

Gegenüber Kranken und Infizierten können Schuldvorwürfe nicht das erste und letzte Wort sein, als gebe es in *jedem* Fall einen unmittelbaren, kausalen Zusammenhang zwischen ihrer Krankheit und persönlichem Fehlverhalten. Christen müssen der Neigung widerstehen, in einer angstauslösenden Lage einige wenige Sündenböcke zu benennen. Sie wissen, daß *jede* Krankheit ein Zeichen der gefallenen Welt, eine Entfremdung zwischen Schöpfer und Geschöpf darstellt. An dieser Entfremdung haben *alle* teil, sie betrifft nicht nur wenige. Leichtfertige Schuldzuweisung geschieht – wenn auch in subtiler Form – gerade bei AIDS-Kranken. Das wirkt sich dann bei vielen Infizierten wie eine Lähmung aus und führt insbesondere bei denjenigen zu unfrei machenden Selbstvorwürfen, die unwissend Mitmenschen infiziert haben.
Ein möglicher Zusammenhang zwischen persönlicher Schuld und Krankheit darf jedoch auch nicht geleugnet werden. Der biblisch bezeugte Zusammenhang von menschlicher Verfehlung und Gottes Gericht kann nicht in der Schwebe bleiben oder gar aufgegeben werden. Einsichten in Gottes Handeln mit uns lassen sich aber nicht erzwingen; sie setzen Glauben voraus und können zum Glauben hinführen. Darum ist in dieser Situation behutsame seelsorgerliche Zuwendung notwendig, damit im Glauben Schuld erkannt und Vergebung erfahren werden können.

3. Situation und Betroffenheit der einzelnen Gruppen

In den ersten Jahren der Ausbreitung der Krankheit AIDS ist in der Bevölkerung fälschlich der Eindruck entstanden, daß AIDS lediglich das Sonderproblem bestimmter „Risikogruppen" ist, d. h. das Problem von Personen mit hohem Risikoverhalten oder in erhöhter Risikosituation. Der Begriff „Risikogruppen" ist zweifellos problematisch. Er kann zu einer Stigmatisierung und Ausgrenzung bestimmter Menschengruppen führen. Es ist jedoch die Tatsache nüchtern wahrzunehmen, daß es hinsichtlich der AIDS-Gefahr bestimmte Formen eines „Risiko*verhaltens*" gibt. Schon der „zweiten Generation" der Erkrankten werden sehr viele von denen angehören, die sich selbst keiner „Risikogruppe" zurechnen, sich aber dennoch infizieren und für andere zum Risiko werden. Es wird heute damit gerechnet, daß sich die Gewichte mehr und mehr verlagern.
Homosexuelle wurden in einer ersten Phase von der Krankheit besonders häufig betroffen. Gerade in dieser derzeit noch am stärksten betroffenen Gruppe bemühen sich viele mit großem persönlichem Einsatz um die Betreuung von Infizierten und Kranken und setzen sich für eine vorbeugende Aufklärung ein. Diese Haltung verdient Achtung und Anerkennung. Viele Christen haben die Aufgabe erkannt, diesen Menschen, die in einer begründeten Angst leben, Aufgeschlossenheit und Hilfe entgegenzubringen und Mut zu machen, sich dem freiwilligen HIV-Test (Test auf AIDS-Antikörper im Blut) nicht länger zu verschließen, mit der Erfahrung eines positiven Testergebnisses zu leben und zu einem verantwortlichen Verhalten in dieser Situation zu finden.

Verantwortlichkeit im Blick auf das eigenen Sexualverhalten gilt vor allem auch für die große Gruppe der *Bisexuellen.* Die Entdekkung einer AIDS-Infektion bei sich selbst oder dem Ehepartner führt vielfach erst zu einem Aufdecken ihrer Bisexualität und nicht selten zu einer tiefen Krise der ganzen Familie.
Drogenabhängige sind Kranke. Häufig stammen sie aus konfliktbaften Familiensituationen und hatten in der Regel keine Chance, ihr Leben unter liebevoller Anleitung sinnvoll zu planen. Sie werden getrieben von ihrer Sucht, die sie häufig dazu bringt, sich die Drogen selbst durch Prostitution zu beschaffen. Mit dem Fortschreiten ihrer Abhängigkeit sind sie immer weniger imstande, ihre Handlungen zu kontrollieren. Drogenabhängige infizierte Eltern, besonders aber infizierte Mütter, sind aufgrund ihrer Belastungen nicht mehr in der Lage, sich um ihre häufig ebenfalls infizierten Kinder zu kümmern. Für diese Kinder liebevolle Pflegeeltern zu finden, ist eine wichtige Aufgabe.

Prostituierte – männliche wie weibliche – sind in hohem Maße gefährdet und zum Teil auch betroffen. Das Phänomen der Prostitution kann hier nicht im einzelnen beurteilt werden. Im Blick auf ihre Gefährdung durch AIDS jedenfalls und im Blick auf die Gefährdung der Bevölkerung zeigt sich dringender Handlungsbedarf: Prostituierten muß die Möglichkeit und Hilfe zum Ausstieg aus der Prostitution gegeben werden. Dies gilt besonders für die,

die drogenabhängig sind (Beschaffungsprostitution) und kaum die Möglichkeit haben, sich ihren Abhängigkeiten zu entziehen. Notwendig ist auch ein Selbstschutz vor einer Infektion und der Schutz anderer. Das Hauptproblem freilich muß bei den Freiern gesehen werden.

Bluter und Empfänger von Fremdblut wissen erst seit knapp zwei Jahren, daß sie infiziert sein können. Manche von ihnen haben dadurch ihre Partner angesteckt. Wir ahnen die Verzweiflung dieser Menschen, die dem eigenen Leben gilt und dem Leben jener, denen sie unwissend eine tödliche Gefährdung gebracht haben.

Mit großer Sorge ist die zunehmende Zahl von *Neugeborenen* zu sehen, deren Mütter niemals geglaubt hätten, daß sie selbst infiziert sein könnten. Ein HIV-Test bei jeder Schwangerschaft wird von vielen Ärzten befürwortet. Es sollte bedacht werden, ob nicht ein HIV-Test bei allen Paaren, die Kinder wollen, nötig wäre, um einen möglichen Konflikt um einen sogenannten „eugenisch" begründeten Schwangerschaftsabbruch vermeiden zu helfen.

Unsere besondere Aufmerksamkeit muß den heute *Heranwachsenden* gelten. Auch ihnen gegenüber ist rückhaltlose Offenheit bei der Aufklärung über AIDS angezeigt. Auch sie sind auf ihre Verantwortung für sich selbst und andere anzusprechen. Dabei ist es nicht leicht, zugleich eine große Gefahr bewußtzumachen und den Bereich von Sexualität nicht erneut mit falschen Tabus und unfrei machenden Ängsten zu besetzen.

Betroffene im weiteren Sinn sind die Familienangehörigen, Partner, Freunde und das soziale Umfeld der Infizierten und akut Erkrankten. Sie tragen Lasten eigener Art, wenn sie versuchen, möglichst unbefangen zusammen mit dem Kranken zu leben, ihn zu unterstützen, zu versorgen und zu begleiten und einen Weg bis zur Trennung durch den Tod mit ihm zu gehen. In manchen Fällen beweisen die Angehörigen eine erstaunliche Tapferkeit und menschliche Größe, in anderen Fällen jedoch sehen sie sich überfordert und werden für den Infizierten oder Kranken zur zusätzlichen Last ...

III. Orientierungen

1. Krankheit und Menschenbild

Kranke Menschen stellen seit jeher für die christliche Gemeinde eine besondere Aufgabe dar. Das Gebot der Nächstenliebe verpflichtet jeden Christen. Jesus Christus selbst begegnet uns in den Leidenden und spricht: „Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht" (Mat. 25,36). In dieser Aufgabe ist auch der AIDS-Kranke vorbehaltlos und ohne jeden Unterschied eingeschlossen.

Es zählt zu den grundlegenden christlichen Einsichten, daß Krankheiten nie bloß äußerliche Störungen unserer Gesundheit sind. Krankheit vermittelt uns die Erfahrung der Ohnmacht, der Begrenztheit und der Untätigkeit. Wo und wie immer sie uns betrifft, verweist sie auf die Gebrochenheit unserer Existenz. Krankheit gehört zur Eigenart unseres irdischen Lebens, zu uns selbst als ein Teil und als ein eigener Aspekt unseres Daseins. Welches Leben uns gegeben wird, steht niemals allein in unseren Händen. Dafür ist das Leben eines kranken Menschen Zeichen, Erinnerung und Aufgabe.

Weil wir Verantwortung für das Leben tragen, das uns gegeben ist, ist es eine unabdingbare Pflicht der evangelischen Ethik, diese Verantwortung in den verschiedenen Perspektiven verantwortlicher Lebensführung zu erläutern. Solche Verantwortung ist angesichts der Gefahren wahrzunehmen, die in vielen Lebensbereichen durch ein verantwortungsloses Verhalten drohen: Im Straßenverkehr, durch den Mißbrauch von Nahrungs- und Genußmitteln oder im sexuellen Verhalten. Verantwortlich ist diejenige Lebenspraxis, die das Leben – das eigene wie das des Nächsten – zu bewahren und zu fördern trachtet. Verantwortungslos dagegen ist jedes Tun, das dem Leben schadet und es gefährdet. Gerade auf dem Gebiet der Gesundheit gilt, daß zur Förderung des Lebens schon viel geschieht, wenn es vor Schaden bewahrt wird.

In der Krankheit eines Menschen eine direkte „Strafe Gottes" für seine persönlichen Sünden zu sehen, ist ein heidnisches Mißverständnis. Jesus hat solchen Anschauungen widersprochen (Joh. 9,1–3). Sie wirken aber noch heute auch ohne explizite religiöse Begründung nach, leisten der Ausgrenzung der Infizierten und Erkrankten Vorschub und schwächen die mögliche Hilfe für die Betroffenen. Besonders die akut Erkrankten brauchen Freunde, Familienmitglieder und Bekannte, die so an den bedingungslos rechtfertigenden Gott glauben, daß diese einer Liebe ohne Vorbehalte begegnen, in Gemeinde und am Arbeitsplatz nicht an den Rand gedrängt, im Krankenhaus wie andere Kranke auch behandelt werden.

Krankheit ist im christlichen Verständnis zwar eine Störung der guten Schöpfung Gottes; sie ist ein Übel, das nicht sein soll. Im Reich Gottes ist die Krankheit überwunden. Gleichwohl besteht nach christlichem Verständnis der Sinn eines menschlichen Lebens nicht in seiner Gesundheit. Krankheit ist in den Sinn des ganzen Lebens, dessen Teil sie ist, einbezogen. So kann auch der Sinn des Lebens durch die Krankheit nicht verlorengehen. Würde das Leben erst durch Leistungen oder Fähigkeiten seinen Inhalt und Sinn gewinnen, dann würde es ihn im Fall der Krankheit verlieren. Nach christlichem Verständnis aber ist Gesundheit nicht die Abwesenheit von Störungen, sondern das Geschenk und die Kraft, mit Störungen leben zu können. Krankheit kann auch zu einer intensiveren Wahrnehmung der verbliebenen Möglichkeiten führen: Dankbarkeit für das früher Selbstverständliche wecken, Geduld lehren, ungeahnte Kräfte freisetzen.

Sinn gewinnt das Leben für den Christen durch den Glauben; durch das Vertrauen auf Gott, das in den Erfahrungen des Lebens und in der christlichen Gemeinschaft zur Mitte der eigenen Existenz wird. Die Weitergabe dieses Vertrauens begründet und prägt das Verhältnis zum Nächsten. Der Horizont dieses Vertrauens umfaßt alle Erfahrung, auch die des Leidens, der Lebensbedrohung und des Sterbens. Nach christlichem Verständnis zeigt sich in der Lebensgeschichte eines Menschen seine Individualität in ihrer Besonderheit und in ihrer Unverwechselbarkeit. Sie geht aus besonderen und unverwechselbaren Erfahrungen hervor und ist durch den Glauben gewiß, aufgehoben zu sein in der Güte Gottes. In diesen Kreis der Erfahrungen ist die Krankheitserfahrung eingeschlossen, auch die Erfahrung des Verlorenseins und des Sterbens. Freilich ist diese Gewißheit nicht sicherer Besitz. Sie bedarf der Stärkung, der Erneuerung, der Vertiefung und also der Gemeinschaft mit denen, die sie teilen. Das ist gemeint, wenn wir von der Kirche als einer „heilenden Gemeinschaft" sprechen.

2. Annahme

Die Bedrohung durch die Krankheit AIDS wirft die Frage der Annahme des Kranken und, im Fall der Erkrankung, auch die Annahme des Lebensschicksals auf. Jesu Umgang mit den Menschen seiner Zeit ist ein Maßstab für das seelsorgerliche Handeln heute. Zu seiner Zeit waren Kranke aufgrund geltender Gesetze, Normen und Berührungsängste isoliert und von der Gemeinschaft ausgeschlossen. Auf diese Menschen ging Jesus zu. Er

setzte sich über Gesetze und Vorschriften hinweg. Auch wenn er die Kranken auf ihre Verstrickungen ansprach, so nahm er sie dabei doch bedingungslos an, erwartete von ihnen keine moralischen Vorleistungen; er begegnete ihnen auch nicht in frömmlerischer, rechthaberischer Überheblichkeit. Jesus legte ihnen die Hände auf, er berührte sie und ließ sich berühren. Es ging ihm um den ganzen Menschen; seine Offenheit, Zuwendung und Annahme hatte heilende Kraft, brachte Getrenntes und Gestörtes wieder zusammen.

Der christliche Gedanke der Annahme hat im Zusammenhang mit der Krankheit AIDS eine mehrfache Bedeutung. Zum einen geht es darum, den Kranken nicht einem Sonderbereich zuzuweisen, ihn als „Gefahrenherd", als Sünder, als Risikoperson und Außenseiter abzustempeln. Wenn Christen die Krankheit, ob vorübergehend oder tödlich, ob lapidar oder vernichtend, als Teil des von Gott gegebenen Lebens betrachten, dann müssen sie sich auch zusammen mit dem AIDS-Kranken gleichsam in einer „Solidargemeinschaft der Schwachen" wissen, als Glieder ihrer Kirche in einer „heilenden Gemeinschaft".

Durch eine HIV-Infektion und AIDS-Erkrankung werden Menschen in ihrem Selbst- und Lebensverständnis zutiefst erschüttert. Sie erfahren häufig, daß sich Familie, Ehepartner oder Lebensgefährte, Freunde und Bekannte wegen der HIV-Infektion zurückziehen. In dieser Lebenskrise brauchen sie Menschen, die sich nicht entziehen, die für sie da sind und bleiben, sie durch die Krise begleiten, ihre Traurigkeit, Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit aushalten.

Im Unterschied zu anderen lebensbedrohlichen Erkrankungen setzt die Annahme eines AIDS-Kranken die Klärung der eigenen Einstellung zu Sexualität und Homosexualität voraus. Eine bedingungslose Zuwendung wird dort erschwert, wo sittliche Grundüberzeugungen zu einer Barriere werden. Das Anderssein des anderen zu verstehen und es nicht zu einem Vorbehalt werden zu lassen, ist eine entscheidende Herausforderung.

Die Erfahrung, angenommen zu sein, läßt eine Nähe entstehen, in der Gespräche über Sterben und Tod möglich werden. Unter den Erkrankten und Infizierten gibt es auch die, die der Kirche fernstehen; gerade Homosexuelle fühlen sich vielfach abgelehnt und ausgeschlossen. Ihre Erkrankung und ihre Begegnung mit einem Menschen, der im Auftrag und im Namen Gottes zu ihnen kommt, läßt religiöse Fragen erneut aufbrechen und lebendig werden. Fragen nach Gott, nach dem Sinn des Lebens, die Sehnsucht nach Annahme, Geborgenheit, Vergebung und Versöhnung werden laut. AIDS-Kranke suchen oft einen Menschen, der mit ihnen betet, sie segnet und das Abendmahl mit ihnen feiert.

Annahme bedeutet auch tatkräftige praktische Hilfe. Wer von der Erkrankung eines Menschen aus seinem Lebenskreis erfährt, vielleicht sogar eines Freundes oder eines Familienangehörigen, der ist zu Zuwendung und Hilfe herausgefordert. Die Unsicherheit, die in vielen von uns steckt, sich in einer solchen Situation richtig zu verhalten, macht es gewiß nicht einfach. Die praktische Annahme ist deshalb ein Prozeß des Lernens, der Änderung von Einstellungen, der Überwindung innerer Barrieren, des Findens von Wegen zum Kranken oder seinen Angehörigen. Wie schwer ein solcher Weg ist, wissen all diejenigen, die mit AIDS-Kranken leben und sie pflegen und dabei vielfältige Schwierigkeiten, auch von seiten ihrer Freunde, Bekannten und Angehörigen, erfahren.

Den Infizierten bzw. akut Erkrankten stellt sich die Aufgabe, ihr Schicksal nicht als ein ihnen fremdes abzulehnen, sondern auch in der Situation von Anfechtung, Leiden und Verlöschen Versöhnung zu erfahren – Versöhnung mit Gott, den Mitmenschen und sich selbst. Der Infizierte, der jahrelang ohne Krankheitssymptome leben kann, wird diesen seinen „Schwebezustand" und die große Ungewißheit über seine Zukunft nur schwer annehmen können und sich vielen verschiedenen Hoffnungen (auf das Nichtausbrechen der Krankheit, auf neue wirksame Medikamente, auf die Verzögerung des Fortgangs der Krankheit u. a.) öffnen. In vielen Fällen kommen Selbstvorwürfe, die schmerzliche Erfahrung der Aussonderung und Ausgrenzung, die peinigende Ungewißheit, möglicherweise andere tödlich infiziert zu haben, belastend hinzu. Von Gottes Ja zu den Menschen ist jedoch niemand ausgenommen.

Der akut Erkrankte dagegen, dessen Beschwerden fortschreiten und dessen irdischer Weg auf sein Ende zugeht, wird zumeist die Krisen des früh sterbenden Menschen durchleben. In dieser Erfahrung muß er die Gewißheit haben dürfen, daß er von Gott und seinen Mitmenschen nicht fallengelassen wird, keinen einsamen, zu verheimlichenden und sinnlosen Tod stirbt, sondern auch sein kurzes und unvollkommenes Leben bei Gott gut aufgehoben ist. Wer sein Lebensschicksal, so fremd und ungewöhnlich es auch sein mag, aus Gottes Hand nimmt, handelt nicht aus Resignation, sondern stimmt ein in das Geheimnis der Führungen Gottes, der verständlichen und der unverständlichen.

3. Verantwortliche Sexualität

Die Sexualität ist eine gute Gabe Gottes. Dieser Einschätzung entspricht das „neuzeitliche, nicht ohne die Wirkung der biblischen Verkündigung entstandene Verständnis des Menschen als leib-seelischer Ganzheit" (Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, 1971, Ziff. 11). Dabei wird konzediert, daß die Kirche „auf ihrem Weg durch die Geschichte in ihrer Sexualethik nicht immer den Leben und Freude ermöglichenden Charakter des Evangeliums betont" hat (Ziff. 10). Die Grundlage der sexuellen Beziehung sieht die evangelische Ethik in der Ehe als einer monogamen partnerschaftlichen Beziehung.

Sexualität hat eine vielfältige Sprache und faßt sehr verschiedene menschliche Bedürfnisse und Äußerungen zusammen: nicht nur Körperkontakt und das Verlangen nach intimer Kommunikation, sondern auch Gefühle und Zuneigung, Wünsche, Zuwendung, Freundlichkeit und Zärtlichkeit. Eine in dieser Weise umfassend verstandene Sexualität braucht, um ohne Angst leben und sich entfalten zu können, den Schutzraum einer auf Dauer angelegten Partnerschaft, die gemeinsames Wohnen, Wirtschaften, Arbeiten, Diskutieren, Glauben und Spielen umschließt. Die Gefühle des Partners dürfen nicht mutwillig verletzt, neues Leben muß von beiden gewollt und bejaht, der andere darf nicht mit einer Krankheit infiziert werden. „Sexuelle Freiheit ohne Verantwortung für den anderen ist lieblos. Gott kennt uns persönlich, darin wurzelt die eigenständige Würde eines jeden von uns. Keiner darf den anderen darum nur zu seinem eigenen Glück benützen. Wir alle sind und bleiben auf Liebe angewiesen. Liebe aber bedeutet weitaus mehr als eine Zuwendung auf Zeit. Liebe umfaßt doch wesentlich mehr und anderes als ein kurzfristiges Interesse am Körper eines anderen Menschen." (Bischof von Keler)

An diese anthropologischen und christlichen Einsichten hier zu erinnern, bedeutet nicht, von neuem eine überholte Sexualmoral – so wird gerne unterstellt – zu stützen, wie ehemals die Angst vor Geschlechtskrankheiten und ungewollter Schwangerschaft. Freilich soll man die Angst als ethischen Appell, etwas Gefährliches zu unterlassen, auch nicht einfach ablehnen. Ängste können zu Einsichten führen und Ratgeber sein. Einer neuerlichen Engführung der Sexualität lediglich auf den Akt der Zeugung redet niemand das Wort. Und mehr als von der Angst muß menschliche Sexualität von Liebe und dem Bewußtsein der Verantwortung für den anderen und die Folgen des Tuns bestimmt sein.

Es geht also erneut um die alte Notwendigkeit, ohne falsche

Angst miteinander zu leben und füreinander Verantwortung zu übernehmen. Der Glaube kennt Gott als Ursprung einer Liebe, die es auch uns Menschen möglich macht, unserem Nächsten in Liebe zu begegnen und sein Leben wie das eigene in Obhut zu nehmen. Die Treue von Eheleuten bedeutet entsprechend das verläßliche Festhalten an der gemeinsamen Hoffnung und dem gegenseitigen Versprechen über Konflikte und Zeiten der Entfremdung hinweg.
Evangelische Sexualethik hat eine gelebte und erfüllte Sexualität in der dauerhaften Partnerschaft der Ehe zum Ziel. Die große Zahl der zerbrechenden Ehen und Partnerschaften verweist darauf, welch erhebliche Schwierigkeiten in der modernen Gesellschaft bestehen, in stabilen Partnerschaften und in ganzheitlicher Liebe zu leben. Sie zerbrechen nicht allein durch hohe Erwartungen, Unreife, Einwirkungen des Berufs und anderes mehr, sondern nicht zuletzt auch durch die Einflüsse der Konsum- und Wegwerfgesellschaft auf den Bereich der Sexualität. Die vergangenen Jahrzehnte, in denen der Bereich der Sexualität von vielen Tabus befreit worden ist, haben nicht schon zu wirklicher Freiheit und ihr entsprechender größerer Verantwortung geführt. Das Thema ist häufig isoliert worden. Sexualität ist nicht selten zu einer Ware verkommen. Die Krankheit AIDS nötigt uns ein neues Nachdenken darüber auf, wie Liebe, Vertrauen, dauerhafte Partnerschaft, Ehe und geschlechtliche Gemeinschaft zusammengehören.

Niemals haben die Menschen, um Gefährdungen oder Infektionen zu vermeiden, den Intimverkehr auf dauerhafte Partnerschaften beschränkt. Deshalb kann sich die Kirche so wenig wie der Staat mit dieser ethischen Forderung zufriedengeben. Die Verantwortung zweier Partner muß auf jeden Fall das Risiko einer Infektion vermindern, z. B. auch durch die Anwendung von Kondomen. Dabei wird es vor allem darauf ankommen, daß die Männer, die den Schutz vor Empfängnis seit der Einführung der Pille weitgehend der Frau überlassen haben, jetzt die Initiative ergreifen.
Von AIDS-Infizierten und Nichtinfizierten wie von denen, die nicht wissen, ob sie infiziert sind oder nicht, ist die Vermeidung der bekannten Infektionswege zu erwarten. Nur wenn beide Partner erwiesenermaßen nicht infiziert sind, kann auf Vorkehrungen des Schutzes („safer love") verzichtet werden. Eine weitergehende Ab- oder Ausgrenzung dagegen nimmt das Leben des anderen nicht in Obhut, sondern überläßt es der Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit.

IV. Empfehlungen

a) Wer öffentliche Verantwortung wahrzunehmen hat, steht vor der schweren Aufgabe, mit einem Dilemma fertig zu werden, nämlich Vertrauen in der Bevölkerung zu erhalten und gleichzeitig auch vor notwendigen unpopulären Maßnahmen nicht zurückzuschrecken. In dieser schwierigen und konfliktträchtigen Situation muß versucht werden, Maßnahmen zu wählen, die vorhandenes Vertrauen zu Ärzten und Behörden nicht belasten, die Kooperationswilligkeit des Patienten so wenig wie möglich beeinträchtigen und dem Gedanken der Freiwilligkeit entgegenkommen. Auf dieser Basis muß auch die Diskussion über geeignete Maßnahmen geführt werden, die vermeiden, daß Infizierte ausweichen und ungewollte gesellschaftliche Nebenwirkungen und Benachteiligungen erleiden, die über die gesundheitspolitischen Erfordernisse hinausgehen. Eine Einschränkung von Grundrechten des einzelnen darf auch hier nur ein letztes Mittel sein.
b) Maßnahmen zur Bekämpfung von AIDS sollten nur ergriffen werden im Wissen um den Zielkonflikt zwischen den bürgerlichen Freiheitsrechten und den gesundheitspolitischen Erfordernissen der Gesellschaft. Es gibt hier keine konfliktlose, keine risikolose und keine problemlose Handlungsmöglichkeit. Das Abwägen zwischen den gegensätzlichen Zielen muß die Entscheidung bestimmen; die Entscheidungen dürfen nicht vorschnell gefaßt werden. Es muß deutlich sein, daß dort, wo ein Weg zu Lasten von Freiheitsrechten einzelner unvermeidlich erscheint, neben den Vorteilen zugleich auch Nachteile eintreten. Und umgekehrt: Wo im Vertrauen auf den mündigen Bürger und die Freiwilligkeit der Betroffenen auf durchgreifende Maßnahmen verzichtet wird, müssen dagegen die daraus erwachsenden Gefahren für andere und für das Krisenmanagement als bleibende Mahnung im Blick sein. In jeder Entscheidung liegt die Gefahr, das Falsche zu tun und das Notwendige zu unterlassen.

c) Für das Vorbeugen, für die medizinische Versorgung, für die Wahl der Bekämpfungsmaßnahme, für die Planung und zur Effektivitätskontrolle ist es unbedingt erforderlich, unseren Kenntnisstand über die Krankheit auf einem geeigneten Wege zu verbessern. Entscheidungsträger und Verantwortliche müssen deshalb über die Ausbreitung der Krankheit und über bestehende Infektionswege informiert sein. Auch die Pflicht zur Information und Aufklärung der Bevölkerung ist zu verweisen: Ein nicht geringer Teil der sozialen Ausgrenzungen und Diskriminierungen könnte gemindert und vielleicht vermieden werden, wenn die Verunsicherten und Diskriminierenden besser informiert wären.

d) Hier liegt auch eine individuelle Verantwortung des einzelnen, sich selbst Gewißheit darüber zu verschaffen, ob bei ihm eine Infektion vorliegt. Alle, bei denen eine Infektion wahrscheinlich ist, sind aus ethischer Sicht im Blick auf die Verantwortung gegenüber dem Nächsten und im Blick auf die Wahrheit sich selbst gegenüber zur Teilnahme an einer Untersuchung selbst dann verpflichtet, wenn dies gesetzlich nicht vorgeschrieben ist und wenn dem Betroffenen selbst daraus eher subjektive Nachteile entstehen. Jedoch dürfen die Schwierigkeiten dessen, dem damit zugemutet wird, sich „testen zu lassen, ob er ein Todeskandidat ist", nicht unterschätzt werden, sondern müssen Anlaß zu Beistand und Hilfe sein. Eine seelsorgerlich beraterische Begleitung ist hier unerläßlich. Neben den psychohygienischen Rahmenbedingungen muß auch eine vertrauenerweckende medizinische Handhabung des Testverfahrens sichergestellt sein. Ein HIV-Test darf nur im Einverständnis mit dem Patienten durchgeführt werden. Das Testergebnis unterliegt in jedem Fall dem Datenschutz und darf nicht zur beruflichen oder versicherungsrechtlichen Ausgrenzung mißbraucht werden. Das schließt die Anonymität der Meldepflicht ein.

e) Die Behandlung und Betreuung von AIDS-Kranken sowie die Bekämpfung der Seuche sollten soweit wie irgend möglich beim Arzt und den Beratungsstellen verbleiben und so wenig wie irgend möglich bei Behörden liegen. Hier hat eine besondere Bedeutung die Schweigepflicht des Arztes, zu dem der Patient aufgrund der persönlichen Begleitung ein besonderes Vertrauensverhältnis hat.

f) In allen Stadien von der HIV-Infektion bis zum Erkrankungsstadium und zum Sterben müssen leistungsfähige psychosoziale, beratende und betreuende Angebote der Seelsorge zur Verfügung stehen. Hier liegt eine besondere Herausforderung für Kirche und Diakonie.

g) Ärztinnen, Ärzte, Krankenschwestern, Pfleger und Sozialarbeiter bedürfen gerade in dieser Zeit der Eskalation, der Angst vor der eigenen Infizierung und der erschreckenden Überlastung einer raschen und energischen Unterstützung. Es ist nicht nur

vermehrt assistierendes Personal nötig, sondern auch die großzügige Unterstützung durch Personalschulung und Information, durch notwendige Entscheidungen in den Kliniken und durch ein bejahendes Mittragen des schweren Dienstes. Diejenigen, die AIDS-Kranke behandeln, pflegen und begleiten, brauchen selber menschliche, seelische und moralische Hilfe sowie eine Anerkennung ihres Einsatzes und ihrer Aufopferung. Sie sind der seelsorgerlichen Begleitung bedürftig, um das, was ihnen täglich begegnet, aufarbeiten zu können. Eine besondere Last liegt auf denen, die junge Sterbende begleiten. Ihnen sollte die Möglichkeit eingeräumt werden, daß sie diese Aufgabe mit der nötigen Zeit, der nötigen Kenntnis und den nötigen Mitteln wahrnehmen. Die Kirche kann hier in ihren Einrichtungen mit gutem Beispiel vorangehen.

h) Die Annahme des Mitmenschen, zu der uns Gott gerufen hat, schließt auch die Annahme derjenigen ein, deren Verhalten wir nur schwer verstehen und deren Wertvorstellungen wir nicht teilen. Die rechte Annahme ist nicht an Vorleistungen geknüpft. Sie schließt nicht nur die Bluter und Kinder ein, sondern auch Drogenabhängige, Homosexuelle und Prostituierte. Die Krankheit AIDS ist eine Herausforderung zur konsequenten Realisierung der „Solidargemeinschaft der Schwachen", zu der die vermeintlich Gesunden ebenso gehören wie die Kranken. Eine Bewußtseinsbildung in der Bevölkerung sollte die vielen offensichtlichen und verborgen wirkenden Diskriminierungen überwinden helfen. Die Kirchengemeinden sollten dann, wenn es bei ihnen AIDS-Infizierte und AIDS-Kranke gibt, ihnen mit ihren Diensten ebenso zur Verfügung stehen wie anderen Kranken auch. Alle Menschen, die an schweren und tödlichen Krankheiten leiden, bedürfen der Gemeinschaft: Sie brauchen den Besuch, das Gespräch, Unterstützung und Hilfeleistung, und darin die Gewißheit, nicht ausgeschlossen zu sein. Gerade junge Patienten brauchen die Erfahrung, in ihrer Krankheit nicht allein auf sich selbst gestellt zu sein, sondern auch in schwersten Krankheitssituationen die Beziehung zu anderen Menschen und die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu behalten. Es könnte sein, daß durch eine neue Aufmerksamkeit für AIDS-Kranke die Aufmerksamkeit, die alle Kranken und besonders die Schwerkranken unter uns benötigen, neu geweckt und vertieft wird.

i) Gefordert ist auch eine größere sexuelle Verantwortlichkeit, die den Sinn der Sexualität neu entdeckt und Teil einer gelingenden und dauerhaften Partnerschaft ist. Diese Sexualität hat ihren Ort in der Ehe. Liebe, Vertrauen, Zuwendung und ganzheitliche Gemeinschaft müssen stets neu gelernt werden. Die Kirche muß in ihrer Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen diese Zusammenhänge und die Verantwortung der Partner in Erinnerung rufen. Das aber wird sie nur können, wenn sie sich selber nicht bestimmen läßt von Ängstlichkeit und Enge, von einer Überbewertung des Geistigen gegenüber dem Leiblichen. Nur wo unverkrampft Freude an der Sexualität zum Ausdruck kommt, finden auch Hinweise auf Gefahren und Fehlformen Beachtung.

j) Betroffene Infizierte und akut Erkrankte sollten so eingehend wie möglich und so lange wie möglich in den Bereich des gesellschaftlichen Lebens integriert bleiben, der ihnen Einsatz und Verantwortung abverlangt und in dem sie soziale Kontakte, individuelle Lebensführung, Entfaltungsmöglichkeiten und Erwerbsarbeit finden. Wir dürfen nicht zulassen, daß sie zu früh in den Schonraum ausweichen. Sie sollten vielmehr in der Lage sein, so lange wie möglich ein möglichst normales Leben zu führen. Im Umgang mit den betroffenen Infizierten und Kranken sollte sich die Kirche als „heilende Gemeinschaft" in Begleitung, Gespräch, Kontakt und Fürsorge erweisen. Die Sorge für die betroffenen AIDS-Kranken liegt nicht einfach nur bei den Werken und Einrichtungen der Kirche, sondern ebenso bei den Gemeinden und jedem einzelnen Christen. AIDS-infizierte und -erkrankte Kinder müssen ihren Platz im Kindergarten der Kirchengemeinde nicht nur behalten, sondern dort besondere Zuwendung erhalten. Vergleichbares gilt für die infizierten und kranken Jugendlichen und Erwachsenen in der Gemeinde, die in den Gemeindekreisen Aufnahme und Begleitung finden sollen. Der Glaube an Gott, der zu seinem Volk sagt, „ich bin der Herr, dein Arzt" (2. Mose 15, 26), sollte Handeln und Einstellung der Christen bestimmen."

k) Nach dem heutigen Stand der medizinischen Erkenntnis besteht praktisch kein Risiko, sich beim Abendmahl mit AIDS zu infizieren. Deshalb ist eine ausgedehnte und emotionsbeladene Diskussion über die mögliche Gefährdung durch den gemeinsamen Kelch beim Abendmahl eine unnötige Belastung für das Gemeindeleben. Nichtsdestoweniger wird die Gemeinde Rücksichten auch auf die nehmen müssen, die sich von (objektiv unbegründeten) Ängsten nicht lösen können. In der Empfehlung der Lutherischen Liturgischen Konferenz von 1986 heißt es dazu: „Es sollten alle Maßnahmen getroffen werden, die das Risiko einer Infektion reduzieren, so unwahrscheinlich diese erfahrungsgemäß oder statistisch auch ist. Es muß erkennbar werden, daß die Bedenken der Abendmahlsgäste ernst genommen werden. Bei Berücksichtigung der genannten Gesichtspunkte wird auch von kritischen Hygienikern kein medizinischer Einwand gegen den gemeinsamen Kelch erhoben. Wir haben daher keinen Anlaß, eine andere als die bewährte Praxis der Abendmahlsausteilung mit dem Gemeinschaftskelch zu empfehlen, zumal die Gemeinsamkeit des Mahles wesentlich durch den gemeinsamen Kelch sichtbar gemacht wird."

Die Bekämpfung der Bedrohung durch die Krankheit AIDS und die Hilfe für die bereits Betroffenen ist eine gemeinsame Aufgabe, die ein Zusammenwirken aller gesellschaftlichen Kräfte erfordert. Die Bedrohung wird zu einer schweren Belastungsprobe werden. Gegensätze werden noch deutlicher aufbrechen. Es besteht die besondere Pflicht zur Gemeinsamkeit in der Bemühung, den Betroffenen zu helfen und die Gesunden zu schützen.

Die AIDS-Diskussion ist nicht für eine parteipolitische Profilierung geeignet, wie dies in der gegenwärtigen Situation hier und dort versucht wird. Nicht Wunschdenken, eine Ideologie oder Interessenlage, sondern allein die Tatsachen zählen. Bei allen Entscheidungen sollte es deshalb gleichrangig um die selbstverständliche Fürsorgepflicht für die Betroffenen und um den Schutz der Gesunden gehen. Es muß zu einer die Parteien und Gruppen übergreifenden und die Gräben überbrückenden gemeinsamen Bemühung kommen. Auch strukturelle Unzulänglichkeiten wie ungeklärte Kompetenzen, unzureichende Kooperationsmöglichkeiten, Konzeptionslosigkeit u. a. gefährden die Gemeinsamkeit.

Bei diesem Bemühen liegt auch eine wichtige Aufgabe der christlichen Gemeinde und des einzelnen Christen. Sie sollten sich, soweit das möglich ist, an der Diskussion über die Krankheit AIDS auf den unterschiedlichen Ebenen beteiligen und dabei das Ziel verfolgen, sowohl die sachliche Information zur Geltung zu bringen, wie vor allem der Verdrängung des Themas, seiner Tabuisierung oder seiner Mystifizierung entgegenzuwirken. Die öffentliche Diskussion muß von falschem Pathos, von Überheblichkeit und von vielen Vorurteilen entlastet werden. Sosehr diese Diskussion in manchem auch verhärtet sein mag, es gilt dennoch, Grundlinien zu finden, die von einer großen Mehrheit getragen werden und zu einer „Gemeinsamkeit im Konflikt" führen. Es bleibt eine beständige Aufgabe, ein Klima der Offenheit und des Gemeinsinns zu schaffen und zu erhalten.

Jenseits der alltäglichen Sachzwänge

Warum der Sonntag geschützt bleiben muß

Bei einer von der CDU-Fraktion veranstalteten Anhörung zur Sonntagsarbeit machte der Münchner Philosoph Robert Spaemann grundsätzliche kulturanthropologische Ausführungen zur Würde und zum Schutz des Sonntags. Wir geben die Stellungnahme Spaemanns im Wortlaut wieder (vgl. zuletzt HK, April 1988, 182ff.).

Artikel 140 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland sagt – in Übernahme des Artikels 139 der Weimarer Reichsverfassung –: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt." „Seelische Erhebung", das klingt für unsere Ohren etwas altmodisch. Der Ausdruck hat indessen einen ziemlich präzisen Sinn, der im Folgenden noch erläutert wird. Noch ein anderes Wort aus dem Verfassungsartikel verdient Erwähnung. Der Artikel sagt nicht, der Sonntag sei oder werde geschützt. Er sagt, er *bleibe* geschützt. Das bedeutete damals wohl praktisch, daß die betreffenden gesetzlichen Bestimmungen der vorrepublikanischen Zeit in Kraft blieben. Äquivalente des Sonntags sollten ausgeschlossen bleiben. Das Wort erinnert aber auch daran, daß der Sonntag nicht eine Schöpfung des Staates ist, sondern ein sehr viel älteres und fundamentaleres Element unserer Zivilisation, das seine Existenz überhaupt nicht dem Staat verdankt, obwohl es auf dessen Schutz angewiesen ist. Es ist darin der Institution der Familie vergleichbar.

Wenn der Schutz des Sonntags heute gleichwohl in die Diskussion geraten ist, so ist dies in erster Linie der Tatsache zu verdanken, daß neue Produktionsmethoden eine Unterbrechung der Produktion verlustreicher machen als bisher. Die Frage taucht auf, ob der Sonntag nicht in größerem Umfang als bisher für die Produktion zur Verfügung stehen könne. Als Ersatz lockt – neben höherem Einkommen – unter Umständen mehr, wenn auch gleitende Freizeit.

„Alles Humane wird dem Trend abgerungen"

Bei Fragen, deren Beantwortung von praktischer Relevanz ist, hängt in der Regel alles ab von der Weise, wie sie formuliert und wie die Begründungspflichten verteilt werden. In dieser anfänglichen Formulierung und in der Verteilung der Begründungspflichten liegt immer bereits eine Vorentscheidung. Es ist gerade in diesem Falle wichtig, sich diese Vorentscheidung bewußtzumachen. Für freie menschliche Wesen gibt es so etwas wie absolute Sachzwänge überhaupt nicht. In jedem Sachzwang steckt verborgen bereits ein von bestimmten Wünschen, Wertungen und Präferenzen geleiteter Wille. Wenn draußen ein Wolkenbruch ist und ich keinen Schirm habe, werde ich wahrscheinlich sagen: „Ich kann jetzt nicht vor die Tür gehen." In Wirklichkeit heißt das natürlich: „Ich will nicht vor die Tür gehen, weil ich nicht klatschnaß werden soll." Es kann aber sehr wohl sein, daß ich einen Termin erreichen muß, der wichtiger ist als der Wunsch, trocken zu bleiben. In diesem Fall entfällt augenblicklich der Sachzwang, und ich überlege nur noch, wie ich den Schaden möglichst gering halten kann. Sachzwänge ergeben sich aus vorhergehenden Entscheidungen und Wertungen. Und wer Sachzwänge als etwas Absolutes behandelt, ist sich dessen entweder nicht bewußt, oder er will diese Entscheidungen und Wertungen bewußt verschleiern. Alle Fakten und Daten werden erst zu praxisrelevanten Faktoren, wenn sie eingeordnet werden in einen bereits bestehenden Praxiszusammenhang, in bereits getroffene Vorentscheidungen und Zielvorgaben.

Darum ist das erste, was zur gegenwärtigen Erörterung zu sagen ist, dies: Es gibt zwei ganz verschiedene Fragen, unter denen die gegenwärtige Situation erörtert werden kann. Die eine Frage würde lauten: „Was können und müssen wir tun, um den gesetzlichen Schutz des Sonntags als Tag der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung unter veränderten Bedingungen aufrechtzuerhalten und unter Umständen sogar effektiver als bisher zu gestalten?" Die andere Frage würde ganz anders lauten, nämlich so: „Unter welchen Umständen sollten wir bereit sein, den gesetzlichen Schutz des Sonntags weiter als bisher einzuschränken, und welche Äquivalente wären wir bereit zu akzeptieren?" Wenn die Entscheidung darüber, wie die Frage lauten soll, nicht vorab getroffen wird, dann fehlen die Koordinaten, innerhalb derer die zur Sprache gebrachten Fakten überhaupt einen Stellenwert bekommen. Sie machen uns dann mit Bezug auf das, was zu tun ist, nicht klüger. Die Gefahr besteht allerdings, daß sich ohne eine solche ausdrückliche und bewußte Entscheidung die zweite Form der Frage, also diejenige durchsetzt, die auf eine weitere Aushöhlung des Grundgesetzes hinausläuft. Denn sie liegt in einem mächtigen Trend. Sich dem Trend widersetzen hat für viele Menschen mit einem bestimmten Geschichtsbild den Beigeschmack des Vergeblichen, des Rückwärtsgewandten, der Donquichotterie. Wir müssen uns jedoch klarmachen, daß alles Humane in der Welt, alle Struktur, alles Recht dem Trend abgerungen ist. Der universelle Trend der Welt wird formuliert durch den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Er besagt, daß der Automatismus jeder nicht bewußt gesteuerten Entwicklung auf Entstrukturierung, auf Unordnung, auf Nivellierung und am Ende auf Tod hinausläuft. Alles Organische, alles Leben, alles Humane geht in umgekehrte Richtung. Der Rechtsstaat ist eine große Unternehmung gegen den Trend, gegen das, was von selbst geschähe, wenn wir ihm nicht entgegenwirken. Was von selbst sich durchsetzt, ist allemal das Recht des Stärkeren. Wenn wir

eine Antimonopolgesetzgebung haben, dann deshalb, weil wir wissen, daß der freien Marktwirtschaft eine Tendenz zur Selbstaufhebung innewohnt, die schon Karl Marx kannte. Eben dieser Tendenz zur Selbstzerstörung wirkt unser Gesetz entgegen.
Und mit einer solchen Tendenz zur Selbstzerstörung unserer Zivilisation haben wir es auch zu tun, wo der Sonntag zur Disposition gestellt werden soll. Daß er zur Diskussion gestellt wird, kann indessen nichts schaden. Es kann zu einer neuen Besinnung auf seinen Sinn führen und zu einer neuen Bemühung um seine sinnvolle Gestaltung.

„Der Sonntag repräsentiert, was aller Funktionalität erst Sinn gibt"

Der gefährlichste Angriff auf den Sonntag geschieht in der Form einer scheinbar harmlosen, in Wirklichkeit jedoch heimtückischen Frage, der Frage: Was kostet uns der Sonntag? Dieser Angriff wirkt wie der Anschlag der alten Dame in Dürrenmatts Stück „Der Besuch der alten Dame". Die alte Dame setzt einfach einen exorbitant hohen Preis auf den Tod jenes Mannes, mit dem sie eine Rechnung zu begleichen hat. Die Mitbürger des Mannes weisen den unsittlichen Antrag zunächst entrüstet zurück. Die Dame reist ab, aber das Angebot wirkt wie ein langsames Gift. Gefallen sind die Würfel in dem Augenblick, wo die Mitbürger sich zu fragen beginnen, was sie alle, was einen jeden von ihnen das Leben dieses Mannes kostet. Die Wahrheit ist natürlich, daß es sie gar nichts kostet, denn der Mann will ja nichts von ihnen. Aber der Sündenfall geschieht in dem Augenblick, wo sie die ökonomische Denkweise, nach welcher entgangener Gewinn Verlust ist, auf das Leben eines Menschen ausdehnen. Sie haben ihn sozusagen gedanklich schon getötet, das Geld dafür kassiert und fühlen sich nun so, als müßten sie es wieder hergeben, wenn sie den Mann leben lassen. Und das ist ihnen zu teuer. Eine Milliarde für einen Menschen, ist das nicht ein bißchen viel? Bei dieser Rechnung ist klar, daß der Mann verloren ist.

Und bei dieser Rechnung ist auch der Sonntag verloren. Die Frage: „Was kostet uns der Sonntag?" oder „Wieviel wollen wir ihn uns höchstens kosten lassen?" ist eine heimtückische Frage, die selbst schon der entscheidende Anschlag auf den Sonntag ist. Der Sonntag ist nämlich gerade dadurch Sonntag, daß er nichts kostet und – im ökonomischen Sinne – nichts bringt. Die Frage, was sein Schutz als arbeitsfreier Tag kostet, setzt nämlich voraus, daß wir gedanklich den Sonntag bereits in einen Arbeitstag verwandelt haben und dann den Ertrag berechnen, den wir verlieren, wenn wir auf diesen Arbeitstag verzichten. Aber eben diese Rechnung hat bereits den fundamentalen Sinn zerstört, der den Sonntag in den christlichen Ländern, den Samstag bei den Juden und den Freitag im Islam definiert. Dieser Sinn liegt darin, daß der Sonntag nicht Teil des funktionalen Systems unserer Daseinssorge ist. An diesem Tag sind wir nicht Knechte, sondern Herren. Nicht zu etwas gut, sondern einfach da, und alles andere ist gerade gut genug für uns. Die Nationalsozialisten hatten, wie einige sich erinnern mögen, eine Freizeitorganisation geschaffen mit dem Namen „Kraft durch Freude". Als 15jährigem fiel mir bereits diese Funktionalisierung der Freude auf, und ich schrieb in einem Schulaufsatz, die Arbeitskraft sei doch wohl für die Freude da und nicht die Freude für die Arbeitskraft. Der Lehrer trennte, nachdem er mir eine Eins gegeben hatte, den Aufsatz aus dem Heft. Er hätte bei einer Inspektion zu Schwierigkeiten führen können. Heute wieder?

Der Sonntag repräsentiert in unserem Lebensrhythmus das, was nicht funktional, *nicht* „gut zu etwas" ist, sondern das, was aller Funktionalität erst Sinn gibt. Der Sonntag repräsentiert den Sinn. Es gibt dagegen das Argument, solche nichtfunktionalen Elemente des Lebens seien archaische Fremdkörper, die nur Hindernisse auf dem Fortschritt zu einer befriedeten Menschheit darstellten. Das Buch des amerikanischen Psychologen Skinner „Jenseits von Freiheit und Würde" bezeichnet Freiheit und Menschenwürde als solche irrationalen Relikte, die uns bei einer rationalen Durchorganisation der Gesellschaft eher hinderlich sind. Die Frage ist indessen, wer von uns in der totalitären Skinnerwelt leben möchte, in der es nur Arbeit, Konsum und manipuliertes Wohlbefinden gibt, aber Fragen nach dem Sinn des Ganzen nicht einmal mehr formuliert werden dürfen. In der Tat: Freiheit und Menschenwürde sind „mystische" Begriffe, wenn wir unter mystisch das verstehen, was nicht funktional, nicht durch Zweckmäßigkeiten definiert werden kann, sondern was selbst den Zweck repräsentiert. Jedes Volk, jede Zivilisation lebt in ihrem Kern von einem solchen Mystischen oder Sakralen. Wir sprechen alle mit Schaudern von Menschen, denen nichts heilig ist, für die alles verwertbar und eine Frage der Zweckmäßigkeit ohne Zweck ist. Wo es das Mystische, das Heilige in der Mitte einer Kultur nicht gibt, da wird alles möglich; jeder Wert hat seinen Preis. Der Preis des Heiligen aber, des Unbedingten, ist immer zu hoch. Was kostet es uns, keine Sklaverei zu haben? Was kostet es uns, keine Menschenversuche machen zu können? Was kostet es uns, Grund und Boden für Friedhöfe auszuweisen? Was kostet es uns, alte Menschen und geistig Behinderte am Leben zu lassen?

Wenn das Grundgesetz den Sonntag als Tag „seelischer Erhebung" bezeichnet, dann heißt dies zuerst und vor allem: es ist der Tag, an dem wir uns über die funktionalen Sachzwänge des Alltagslebens erheben und das Leben selbst feiern. Man könnte einwenden: dazu braucht es nur irgendeinen freien Tag. Es muß nicht für die ganze Gesellschaft ein und derselbe Tag sein. Aber das ist ganz falsch. Freizeit kann man individuell konsumieren. Feier ist etwas Gemeinschaftliches. Niemand kann ganz für sich allein feiern. Der Sonntag als Mitte des Lebens einer Nation ist als gemeinsamer Feiertag das, was der Transformation des Volkes in eine individualistische Produktions- und Konsumgenossenschaft im Wege steht. Der Widerstand gegen diese Transformation formiert sich

heute auf den verschiedenen Ebenen. Die sogenannte Alternativkultur ist vielfach nur die Reaktion und der Ersatz für den Verlust der nichtfunktionalen Elemente in unserer Zivilisation. Ein solches Auseinanderfallen unserer Gesellschaft in angepaßte Bürger und Aussteiger können wir nicht wollen. Der Sonntag war seit Jahrtausenden das gemeinsame Aussteigen des ganzen Volkes aus der Welt der Sachzwänge, die unvermeidlich unser Leben bestimmen.

Der Ursprung des Sonntags liegt in mythischen Dunkel. Seine Heilighaltung wird im dritten der Zehn Gebote befohlen. Und was Sabbatruhe heißen kann, kann man noch im heutigen Israel erleben. Die Ruhe des 7. Tages wird in der Bibel begründet mit der Ruhe Gottes am 7. Tag nach Erschaffung aller Dinge. Es heißt, daß Gott am 7. Tag alles betrachtete, was er gemacht hatte „und siehe, es war sehr gut". Und dann heißt es seltsamerweise: „Und Gott vollendete am 7. Tag das Werk, das er gemacht hatte!" Wieso dies? Es heißt doch, er ruhte am 7. Tag. Aber eben dies ist die Antwort: Es ist die Ruhe Gottes, seine Betrachtung der Welt, seine Freude an ihr, die das Werk vollendet. Erst in diesem „Und siehe, es war sehr gut" liegt die Vollendung. Die Ruhe des Sabbat und des christlichen Sonntags ist immer als Nachahmung der Ruhe Gottes verstanden worden. Nicht bloß als Verschnaufpause sondern als der Tag, an dem die Welt eigentlich zu ihrem Sinn findet. An diesem Tag lassen wir nicht die Früchte unserer Arbeit von anderen betrachten, sondern betrachten sie selbst. D. h. wir sind nicht Knechte, sondern Herren.

Marx hat einmal gesagt, die Philosophen hätten die Welt nur betrachtet, es komme darauf an, sie zu verändern. Darauf kann man nur sagen: keine Veränderung verändert die Welt zum Besseren, die sie nicht so verändert, daß es sich erst recht lohnt, sie zu betrachten. Und da die Philosophie sie in der Tat nur betrachtet, nannte Hegel sie den „Sonntag des Lebens".

Daß der Sonntag Tag der Vergegenwärtigung des Sinnes des Lebens ist, heißt, daß er von jeher der Tag der kollektiven Gottesverehrung war. Denn unter dem Namen „Gott" wird das verehrt, was allem bloß Funktionalen gegenüber und voraufliegt, das Unbedingte, ohne das Worte wie Freiheit, Menschenwürde, Heiligkeit des Lebens usw. ihren Status verlieren. Das Grundgesetz hat deshalb nicht ohne Grund die Verantwortung vor Gott in seiner Präambel stehen. Der Sonntag ist die Weise, wie in den Ländern christlicher Herkunft, d. h. in den Ländern Europas, den Ländern griechischer, römischer, germanischer, keltischer und slavischer Herkunft, die Gegenwart eines Unbedingten, Heiligen, nicht zur Disposition Stehenden symbolisch realisiert wird.

Daß tatsächlich in unserem Land nur eine Minderheit der Menschen sonntags zur Kirche geht, ändert nichts daran. Diese Minderheit ist nicht irgendeine Minderheit, sondern eine solche, deren Praxis für unsere Kultur als Ganze von fundamentaler Bedeutung ist. Tatsächlich gehört ja die große Mehrheit unseres Volkes einer christlichen Kirche an, nimmt deren Dienste in entscheidenden Stadien ihres Lebens in Anspruch und möchte auf deren vielfältige soziale Leistungen nicht verzichten. Und auch von denjenigen unserer Mitbürger, die nie einen Gottesdienst besuchen, würde nur eine kleine Minderheit zustimmen, wenn die alten Kirchen ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet und in weltliche Räume umfunktioniert würden. Die Mitte der Kirchen aber ist nicht das, was die Mehrheit an ihr schätzt, sondern die sonntägliche Gottesverehrung. Die Minderheit, die dies trägt, erhält das lebendig, was die Mehrheit nicht missen möchte. Und im übrigen ist der ebenfalls mystische Gedanke der Stellvertretung seit jeher ein für das Christentum zentraler Gedanke und eine zentrale Form des religiösen Handelns gewesen.

Es schien mir wichtig, von dem religiösen, mystischen, d. h. nicht funktionalen Sinn des Sonntags zu sprechen. Das, was die meisten Menschen bewegt, wenn sie Interesse an der Erhaltung des Sonntags zeigen, ist zunächst nicht dies. Es sind die weitläufigen Folgewirkungen jenes Festes, die auch derjenige mitbekommt, der nach dem Grund dieser Wirkungen nie gefragt hat. Die wichtigste Wirkung ist wohl die, daß dieser Tag Menschen zusammenführt in jenen primären Formen der Gesellung, die nicht durch die Erfordernisse der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bedingt sind: Familie, Freundschaft, Vereine, Sport, Nachbarschaft. Und auch politische Gesinnungsgemeinschaft findet immer wieder sonntags ihre Realisierung. Daß die Parlamentswahlen bei uns des Sonntags stattfinden, hat ebenfalls seinen guten Sinn. Sie auf den Samstag zu verlegen, würde diesen Sinn zerstören. Denn Parlamentswahlen sind die Ereignisse, in denen das Volk alle 4 Jahre einmal *als* Gesamtheit souverän in Erscheinung tritt. Gerade weil Wahlen etwas anderes sind als Meinungsumfragen, gehören sie auf den Sonntag.

„Alle Kultur beruht auf Gegenwirkung"

Nun gibt es noch einen letzten gewichtigen Einwand gegen das sonntägliche Arbeitsverbot, nämlich der Hinweis darauf, daß dieses Verbot bereits vielfältig durchlöchert ist, daß bereits fast 4 Millionen Menschen am Sonntag arbeiten. Vermutlich sind das bereits viel zu viele. Wo steht denn geschrieben, daß die Sonntagsarbeit sich nach einem geheimen Gesetz immer mehr ausweiten müsse? Es gibt nur *ein* solches Gesetz, nämlich eben jenes Entropiegesetz, nach welchem alles einem Zustand größtmöglicher Entstrukturierung, Nivellierung und Unordnung zustrebt, wenn nicht bestimmte Kräfte diesem Prozeß entgegenwirken. Alle Kultur beruht auf solcher Gegenwirkung. Und so muß der Gesetzgeber zweifellos von Zeit zu Zeit dem eingerissenen Verfall entgegensteuern und die Erlaubnis für Sonntagsarbeit an strikteren Maßstäben überprüfen. Es gelten dafür wohl zwei Kriterien. Es gibt Arten der Arbeit, die erforderlich sind zur Erhaltung des Lebens und zur Erhaltung von Produktionsstätten, Bergwerke müssen am Absaufen gehindert werden, Universitäten ebenso wie Fabriken brauchen Tag- und Nachtwachen. Und vor allem muß Kranken auch sonntags geholfen wer-

den. „Wer von euch", sagt Jesus im Evangelium, „dem sein Ochse in die Grube fällt, wird ihn auch am Sabbat herausziehen?" In dieser Hinsicht gibt es heute sogar eine übertriebene Aussparung des Sonntags, genauer gesagt, des „Wochenendes", denn der Samstag wird ja völlig unberechtigterweise immer mehr dem Sonntag gleichgestellt. Wenn Kinder nicht mehr sonntags geboren werden und Kranke in der Klinik sonntags nicht mehr sterben dürfen, dann ist das eine Perversion, hinter der natürlich überhaupt nicht so etwas wie Schutz des Sonntags steht, sondern einfach ein falsches Freizeitverständnis von Funktionären, die dem Beruf, um den es sich hier handelt, offenbar nicht innerlich verbunden sind. Aber solche Erhaltungsarbeiten sind von Produktionstätigkeiten deutlich unterschieden. Es hat mich in Israel sehr beeindruckt, als ich in einem Kibbuz auf meine Anfrage nach der Arbeit am Sabbat erfuhr: „Wir melken natürlich unsere Kühe, weil das für die Kühe und für die Erhaltung der Milchproduktion notwendig ist, aber wir verkaufen niemals die am Sabbat gemolkene Milch. Ehe wir mit ihr ein Geschäft machen, schütten wir sie weg." Ich sage nicht, daß Christen so etwas tun sollten. Sie werden die so gewonnene Milch als Gabe Gottes mit Dank annehmen. Aber die Juden ihrerseits bemerken sehr wohl die Gefahr, sich in die eigene Tasche zu lügen, während man sich in die eigene Tasche arbeitet.

Der zweite, ungleich wichtigere Teil der Sonntagsarbeit ist die Arbeit nicht bloß *am* Sonntag sondern *für* den Sonntag. Der Pfarrer, der Mesner und der Organist arbeiten für den Sonntag. Aber auch diejenigen, die das Sonntagsessen auf den Tisch bringen. (Müssen es immer die Mütter sein, die dasselbe auch schon werktags tun?) Alle, die die öffentlichen Verkehrsmittel in Betrieb halten, alle, die im Gaststättengewerbe arbeiten usw. Gewiß arbeiten auch sie am Sonntag für ihren Lebensunterhalt. Aber sie tun es mit Arbeiten, die für viele den Sonntag sonntäglicher machen. Und nur wenn und insofern sie das tun, ist die Arbeit am Sonntag gerechtfertigt.

Alles aber, was über diese beiden Kategorien hinausgeht, ist ein Anschlag auf den Sonntag und ein Verstoß gegen seinen verfassungsrechtlichen Schutz.

Und was nun die Produktionsmethoden betrifft, die bei Aussparung des Sonntags zu Einbußen führen, so kann die Frage nur lauten: wie werden wir mit diesem Problem fertig unter der Voraussetzung, daß der Sonntag nun einmal nicht zur Disposition steht? Warum, so könnte man ja fragen, entwickelt man überhaupt eine Methode, die nur unter irrealen Voraussetzungen rentabel sein kann? Das tut doch sonst kein vernünftig kalkulierender Techniker. Er stellt zunächst die Gegebenheiten in Rechnung und entwickelt seine Verfahren mit Bezug auf diese Gegebenheiten. Wasserkraftwerke in einem Land ohne Wasser sind sinnlos. Offenbar muß doch jemand schon bei der Entwicklung solcher Verfahren auf einen 7. Arbeitstag spekuliert haben, den es in unserem Kulturkreis gar nicht gibt. Aber auch jetzt ist das Problem unter völliger Verschonung des Sonntags dann lösbar, wenn der Gesetzgeber davon ausgeht, daß er nicht in der Lage ist, über diesen Tag zu disponieren.

Zum Glück ist der Mensch, vor allem in einer freien Gesellschaft und Wirtschaft, unerhört erfindungsreich. Es gibt nur eine Bedingung für das Finden von Auswegen. Man muß das Bewußtsein haben, mit dem Rücken an der Wand zu stehen und nicht schon einen leichteren Ausweg zu haben. Welche erstaunlichen Erfindungen werden in Kriegen gemacht! Das ökologische Bewußtsein der letzten Jahre hat der Industrie völlig neue Wege gewiesen, weil plötzlich Naturressourcen nicht mehr zur freien Verfügung stehen, die bisher zur Verfügung standen. Und daß Natur etwas anderes ist als bloße Ressource für menschliche Produktivität, das ist in den letzten Jahren immer mehr zu Bewußtsein gekommen. Schon dürfen alte Bäume in Städten nicht mehr gefällt werden. Sie scheiden aus den Nutzen-Kosten-Rechnungen aus als Gegebenheiten, die unserer jederzeitigen Disposition entzogen sind. Und gerade die jüngere Generation besteht darauf, daß sie aus diesem Kalkül ausscheidet. Der Sonntag ist wie ein Baum, in dessen Schatten wir seit jeher auszuruhen gewohnt sind. Als Ressource darüber hinaus steht er nicht zur Verfügung. Nur wenn das ohne Wenn und Aber klar ist, nur dann werden Wege gefunden, auch ohne einen siebten Arbeitstag zu leben. *Robert Spaemann*

Werden Politiker überfordert?

Ein Beitrag zum Thema Christ und Politik

Was ist Aufgabe von Christen in der Politik? Und werden christliche Politiker u. U. auch von ihrer Kirche überfordert? Hier eine Stellungnahme des niedersächsischen Umweltministers Werner Remmers, die auf eine Diskussion auf dem letzten Sozialethikertag in Mönchengladbach zurückgeht.

Gefragt nach dem Wirkungszusammenhang von Christsein und Politik antworte ich:

Der Glaube und was die Kirche in Konsequenz des christlichen Glaubens sagt, war für mich als Politiker immer wichtig und ist es auch heute noch. Von hier aus wuchs meine Motivation, hier fand ich Kraft und Orientierung. Mir wurden auch Grundsätze mit auf den Weg gegeben. Weniger dagegen hatte ich erfahren, auch nicht nach den Prägungen in der katholischen Jugendarbeit, im Sozialen Seminar und im Studium bei Professor Höffner in Mün-

ster/Westf., wie Politik in der Demokratie eigentlich geht. Den hohen Rang der Kompromisse in der Demokratie, das ständige Ringen um die Frage, richte ich mich nach der vorhandenen Mehrheit oder wie lange und wie weit kann ich mich bemühen, eine Mehrheit aufzubauen für ein Ziel, das ich als richtig erkannt habe, für das es aber keine oder noch keine Mehrheit gibt – darüber war wenig zu erfahren. Als Christ wußte ich in der Politik zunächst besser, was die Politik bewirken sollte als wie sie das bewirken konnte. Auch unsere christlich-sozialen Grundsätze ließen und lassen sich ja nicht mal eben durchsetzen. Wir sind eigentlich immer ziemlich weit von der idealen Linie entfernt. Doch auch wenn die Grundsätze oft nicht annähernd erreicht werden, so sind sie doch ein wichtiger Kompaß in der ziemlichen Wildnis, in der wir uns bewegen. Ich kann mich besser orientieren, die Richtung angeben und Annäherungswerte erreichen. Auch gegenüber den Tages-, Monats- und Jahres-Stimmungsschwankungen werden wir resistenter, gewissermaßen verblüffungsresistenter. Verblüffungsresistenter auch gegenüber den großen Lösungen, den großen Reformen, den innerweltlichen Heilsversprechungen und den dann – nach eingetretener Enttäuschung – schnell folgenden Untergangsstimmungen.

Damit bin ich bei den drei Punkten, die ich gerne ausführen möchte. Ich habe überlegt: in welchen Fragen ist ein Christ in der heutigen Politik und ihren speziellen Herausforderungen besonders auf die Probe gestellt? Ich stelle dabei nicht die wichtigen Sachfragen als solche – z. B. Arbeitslosigkeit, neuer Begriff von Arbeit, Verteilung der Arbeit, Reform unseres sozialen Sicherungssystems oder die Umweltpolitik – in den Vordergrund, sondern die Herausforderung des Christen im Hinblick auf spezielle Gefährdungen demokratischer Politik heute.

Die Welt nicht beschimpfen, weil sie endlich ist

Wir müssen uns sehr dringlich darum bemühen, zu einer neuen nüchternen Einschätzung der Möglichkeit zu kommen, die politisches Handeln überhaupt hat. Den Bürgerinnen und Bürgern müssen wir sagen, daß ein Teil der Enttäuschungen über Politik in der Demokratie von zu hohen Erwartungen herrührt. Perfektionistische Sollforderungen bewirken Realitätsvermiesung! Der frühere italienische Botschafter in der Bundesrepublik Graf Ferrares hat in einer Gastkolumne für die FAZ das Fehlen einer gewissen Distanz bei den Deutschen konstatiert. Einer Distanz, die Gelassenheit vermittelt. Er schreibt: „Die Probleme der Menschheit lassen sich nur langsam lösen, sofern sie nicht sogar unlösbar sind. Die Deutschen hingegen sind grundsätzlich davon überzeugt, daß der Wille genügt, um wie durch Zauberei jede Hürde zu nehmen."

Natürlich haben sich auch die Politiker an der Steigerung der Erwartungen beteiligt, weil sie mehr versprechen als sie halten können. Aber es gilt auch wiederum die Feststellung von Alois Glück: „Bei zu vielen Mitbürgern gilt als der wahre Volksvertreter, wer sich mit der kämpferischsten Formulierung, der kompromißlosesten Forderung scheinbar zum Anwalt der Bürger macht. Politik verkümmert zum Wettbewerb der Forderungen." Aber wegfordern lassen sich Probleme nicht, und das Weghandeln ist unendlich mühselig, braucht Zeit, geht auch nicht einfach von oben und stößt an Grenzen. Wenn man etwas tiefer ansetzt, ist meiner Meinung nach an solcher Überforderung der Politik zu erkennen, daß es um einen Machbarkeitsglauben in anderem Gewande, mit anderem Vorzeichen geht. Zuerst glaubte man, auf der aufsteigenden Linie des Fortschritts alles machen und alles besser machen zu können. Der Mensch hatte sein Schicksal selbst in die Hand genommen. Nun sind wir unter die Auswirkungen unseres eigenen Machens geraten, also – wie Odo Marquard sagt – vom Schicksal ins Machsal geraten. In der Folge versprachen viele Politiker und erwarteten viele Bürger, daß man nun die Folgen des grenzenlosen Machbarkeitsglaubens bewältigen werde bzw. solle, und zwar nach dem Motto: Wir fordern alles und das sofort, und das Echo vieler Politiker war: Unmögliches wird sofort erledigt, Wunder dauern etwas länger. Dauert es dann aber eben doch länger, ist alles komplizierter, und bedarf es auf der vollen Breite aller Risiken einer abwägenden Risikobetrachtung, dann verfallen viele in Katastrophenstimmung, es wuchern säkularisierte Formen der Naherwartung, es kommt grundsätzlicher Zweifel gegenüber unserer Form demokratischer Politik auf, so als brauchten sich die Politiker nur vernünftig anzustellen und die Probleme ließen sich lösen.

Mich bewegt dies alles als Christ in der Politik besonders, weil ich immer mehr erkenne, wie schwer es den Menschen fällt, mit der Endlichkeit und der Begrenztheit der Welt zu leben, wenn kein Bezug zur Transzendenz zur Verfügung steht, wenn Gott nicht vorkommt. Professor Richard Löwenthal sagte mir einmal in einem Gespräch: „Wenn ich die Unendlichkeit ablehne, darf ich die Welt nicht beschimpfen, weil sie endlich ist." Wir müßten also so oder so die Begrenztheit der Welt akzeptieren und damit auch der Politik. Wobei ja nicht nur die Lösungskompetenz des politischen Handelns der Endlichkeit unterliegt, sondern auch die Politik als menschlicher Prozeß (was so in den Parteien läuft) der Endlichkeit und der Sündhaftigkeit unterworfen ist. Man kann eben nicht einerseits den Versuch machen, ohne Gott auszukommen und dann doch wieder innerweltlich unendliche Erwartungen an den Staat, an die Gesellschaft und an die Politiker richten.

Nun vermuten vielleicht manche hinter solchen Überlegungen eine neue Form der Jenseitsvertröstung. Nein, es ist die Suche nach dem Punkt im Spannungsfeld zwischen den beiden Fluchtbewegungen: Jenseitsvertröstung und Diesseitsverkrampfung. Persönlich hilft mir, diesen Spannungspunkt zu finden, die alte „Faustformel": so beten, als wenn alles auf Gott ankommt, und so arbeiten (und Politik machen), als wenn alles auf uns ankommt. Die

Aufgabe aller Politiker müßte darin bestehen, die Überlastung an Erwartungen an Staat und Politik in diesem Sinne abzubauen. Die Christen in allen Parteien haben hierbei eine besondere Verantwortung.

Es muß auch immer wieder gesagt werden, daß alle Verantwortung tragen und im kleinen wie im großen Schuld auf sich laden. Schuldbewußtsein und Verantwortung hinausprojizieren und auf die Gesellschaft verschieben, ist ein moderner Trick, der zur Überforderung von Staat, Politik und Gesellschaft führt. Kolakowski beschreibt diesen Vorgang so: „Der Kern unseres Weltbildes nach dieser Entdeckung läßt sich kurz so zusammenfassen: Du bist vollkommen, ich bin vollkommen, ein jeder von uns separat ist vollkommen, aber die Gesellschaft ist entsetzlich."
Auf der anderen Seite ist natürlich gerade die moderne Gesellschaft mit ihren speziellen Übertreibungen und mit ihrer oft maßlosen Dynamik selber so etwas wie ein verkehrter Unendlichkeitsersatz geworden. Die Gesellschaft kann von diesem Ansatz her nicht halten, was sie ständig verspricht. Dies ist jedenfalls ein Grund, wenn auch keine Entschuldigung dafür, daß Bürger Vollkommenheit und Unvollkommenheit so ungleich zwischen sich und der Gesellschaft aufteilen.

Das Gemeinwohl und die Nischeninteressen der einzelnen

Im Seminar bei Joseph Höffner – es ist jetzt mehr als 25 Jahre her – hätten wir nie gedacht, daß die diskutierten Gemeinwohlbeschreibungen, die bonum-commune-Definitionen, uns in der politischen Praxis solche Schwierigkeiten machen würden. Eigentlich dürfte auch heute niemand bestreiten, daß das bonum commune nicht die schlichte Summe der Einzelwohle und Einzelinteressen sein kann. Aus unmittelbarer Erfahrung ist heute noch hinzuzufügen: das bonum commune läßt sich auch nicht von der Summe der Einzel- oder Gruppenängste herleiten. Das Gemeinwohl ist etwas Eigenes. Es schließt auch ein Zurückstecken, ein Ertragen mit ein, eben das, was wir auch „Einer trage des anderen Last" nennen. Leicht wird es nie gewesen sein, Bürger wegen des Baus einer Talsperre umzusiedeln oder ihnen die Belastungen des Braunkohletagebaus zwischen Köln und Aachen zuzumuten. Aber es wurde letztendlich akzeptiert. Heute ist der bonum-commune-Gedanke kaum noch lebendig. Wir Politiker sollen zwar sofort alles tun, damit die Nordsee nicht mehr verschmutzt wird. Die Hohesee-Verbrennung z. B. soll eingestellt werden, aber niemand willigt in einen Standort zur Verbrennung an Land ein, auch wenn Spitzentechnologie eingesetzt wird.
Wir Politiker und speziell wir Minister sind aber doch verpflichtet, unter Abwägung aller Möglichkeiten einerseits und aller Risiken andererseits, das für die Gesamtheit der Bürger annähernd Richtige zu tun. Bonum-commune-orientierte politische Entscheidungen dürfen doch nicht deshalb unterbleiben, weil sich örtlich oder regional mehrheitlich Widerstand zeigt. Unsere Demokratie ist keine Regionaldemokratie. Aber die Gefahr besteht, daß unsere Demokratie in bestimmten Bereichen, speziell im Umweltbereich, zur Regionaldemokratie verkommt und zur Stimmungsdemokratie dazu, weil es heute je nach Katastrophenmeldung starke Stimmungsausschläge gibt, wobei unser Mediensystem bei der anerkannt wichtigen Rolle, die es zu spielen hat, eben auch als Durchlauferhitzer fungiert. Aber weder ist es undemokratisch, wenn im Interesse des Gemeinwohls eines ganzen Landes gegen eine lokale oder regionale Mehrheit entschieden wird, noch läßt sich eine sachbezogene, nur langfristig umzusetzende Politik machen, wenn den jeweiligen Stimmungen gefolgt wird.
Das Beispiel Energiepolitik macht dies besonders deutlich. Anfang der 70er Jahre bewirkte der Ölschock in Verbindung mit der Devise: unabhängig werden von den Ölscheichs, daß mit den Planungen für das Kraftwerk Buschhaus begonnen wurde. Die sehr schwefelhaltige Kohle sollte verbrannt werden. Als die große Debatte um das Waldsterben lief, wurde Buschhaus zum Symbol für Luftbelastung, zur Dreckschleuder der Nation (daß die Relationen tatsächlich ganz anders waren, wurde nicht wahrgenommen). Nach der Katastrophe von Tschernobyl suchte alle Welt wieder nach Kraftwerken mit fossilen Brennstoffen. Hätte es noch ein zweites Buschhaus gegeben, es wäre mit in die Berechnungen einbezogen worden, wie schnell man aus der Kernenergie aussteigen könne. Vielleicht führt die Klimadiskussion in kurzer Zeit zu einer erneuten Kursänderung mit einer eher wieder nüchternen Einschätzung der Risiken der Kernenergie. Eine verantwortliche Politik kann und darf solche Schwankungen nicht mitvollziehen. Gemeinwohlorientierung heißt zwingend, daß die politischen Entscheidungen am Wohl des Ganzen orientiert sind und auf langfristige Perspektiven hin konzipiert werden.
Ich sehe für unsere Art der Politik in der Demokratie eine große Gefahr in der Kultivierung der individuellen, bestenfalls noch freundschaftlich familiären Nische, in der man seine Wünsche, Erwartungen, Forderungen und Ängste kultiviert. Der Verpflichtungen gegenüber dem Ganzen werden minimal gehalten und im übrigen anonym abgegolten. Bei vielen bildet sich in ihrem Verhältnis zur Politik eine Tribünenmentalität. Es reicht noch gerade zum Zuruf, dieser politische Mittelstürmer ist auch eine Flasche. Wer etwa ein sogenanntes einfaches Leben mit Ökogarten und renoviertem Bauernhaus schätzt, wird im Falle der Krankheit dann doch zum Kritiker der Politiker, weil das Kreiskrankenhaus keinen Computertomographen hat. Auch hier hat Kolakowski den Nagel auf den Kopf getroffen: „Wir wünschen Freiheit von Pflichten und völlige Befriedigung, und die Sache der ‚Gesellschaft' ist es, uns beides zu verschaffen. Die Gesellschaft ist aber, leider, identisch mit allen anderen Menschen. Und wenn jeder von uns von allen anderen verlangt, daß sie ihn von allen Pflichten befreien und alle Pflichten auf sich nehmen, erreicht natürlich niemand das Ziel, und alle sind frustriert."

Auf der anderen Seite gibt es natürlich auch Gründe für diese ausgeprägten Nischeninteressen und die Tribünenmentalität in unserer Gesellschaft, Gründe, die teilweise auch wir Politiker zu vertreten haben. Wir haben die teilig und anonym organisiert, daß die Summe dieser anonymen Mächte für den einzelnen tatsächlich außerordentlich anstrengend geworden ist. Der Rückzug auf die Summe der Einzelinteressen als angebliches Gemeinwohl ist da natürlich ein verständlicher und naheliegender Ausweg.

Wenn es im übrigen für alle Christen heute in der Politik bezogen auf das Gemeinwohl eine gemeinsame Aufgabe gibt, dann die, in einer Art überparteilicher großer Koalition das Gemeinwohl gegen parteipolitische Polemik und gegen vordergründigen parteipolitischen Stimmengewinn (der oft nur ein Stimmungsgewinn ist) durchzusetzen und zu sichern. Denn das Gemeinwohl ist nicht nur durch die vorhin schon erwähnte „Abgehobenheit" seiner Grundsätze gefährdet, sondern wird heute auch durch parteipolitischen Opportunismus vielfältig unterlaufen und untergraben.

Mut zum Handeln und Entscheiden

Häufig werden in unserer Zeit gerade die Umweltminister gefragt, ob sie denn ganz sicher seien, jede Gefahr ausschließen könnten und ob sie denn selber nicht auch Angst hätten. Wenn aber nicht ganz sicher und gar Angst, dann bitte keine Entscheidung. Mir fällt dann manchmal ein Song von Hans-Dieter Hüsch ein: „Ich habe Angst und muß doch mutig sein." Denn natürlich gibt es Zweifel, aber dennoch müssen Entscheidungen getroffen werden, zumal das Nichtentscheiden auch eine Entscheidung ist und meistens eine falsche. In der Umweltpolitik z. B. bewirken die heute nicht getroffenen und nicht durchgesetzten Entscheidungen die Altlasten von morgen. Aber neue Entsorgungskonzepte sind nur gegen erheblichen Widerstand durchsetzbar, weil man ohne jedes Restrisiko leben will. Dabei werden dann alle schon früher einmal getroffenen Entscheidungen für die Versorgung (ökonomisch, pharmazeutisch bis hin zur chemischen Reinigung und alles, was dazwischen liegt) stillschweigend hingenommen, aber die leider oft erst jetzt anstehenden Entscheidungen zur Entsorgung werden abgelehnt. Das Drama mit der nahezu ungefährlichen Molke hat gezeigt, wie in solchen Fällen die Politik und der Staat an den Rand der politischen Handlungsunfähigkeit geraten kann.

Nie sind wir ganz sicher, was das Richtige oder das Sichere ist, und es muß selbstverständlich sein, daß zur Glaubwürdigkeit unserer Politik der ständige Zweifel gehört, ob es nicht noch andere für das Gemeinwohl zuträglichere Lösungen mit noch weniger unbeabsichtigten Nebenfolgen gibt. Dennoch müssen wir aber zu Entscheidungen kommen. Deshalb besteht ja die Demokratie gerade im wesentlichen aus Spielregeln, wie man zu Entscheidungen kommen kann, obwohl wir uns uneinig sind, es keiner genau weiß und keine politische Meinung ganz richtig und keine ganz falsch ist. Demokratie ist eine Art und Weise, Regieren unter Kontrolle und zeitlich befristet zu ermöglichen. Demokratie ist aber keine Art und Weise, Entscheiden und Regieren zu verhindern. Zur Demokratie gehört auch der Kompromiß, die Wahl des geringeren Übels. Die Wahl des geringeren Übels ist eine legitime und notwendige politische Entscheidung und darf nicht als Sünde gegen den rechten Glauben oder die richtige politische Überzeugung verteufelt werden. Sonst schwinden die Selbstbehauptungschancen der Demokratie. Das gilt auch für die umweltpolitischen Entscheidungen. Da wir ohne jedes Risiko nicht leben und arbeiten können, muß auch ein Risikokompromiß gefunden werden. Das Ziel muß ein Risiko-Mix auf möglichst niedrigem Niveau sein, aber eben eine kompromißartige Gesamtabwägung aller Risiken in Relation zu der Frage, wie wir denn in Zukunft leben wollen.

Diesen Risikokompromiß zu finden und in Politik umzusetzen, ist insbesondere deshalb so schwer, weil zahlreiche Lebensrisiken in Vergessenheit geraten sind. Diese Lebensrisiken konnten durch Wissenschaft und Technik, etwa speziell der Chemie und Pharmazie, so vermindert werden, daß weithin in Vergessenheit geraten ist, warum wir z. B. so alt werden können, mit vielen Krankheiten besser fertig werden und überhaupt so leben können, wie wir heute leben. Nun gibt es gute Gründe, unsere Art zu leben zu überdenken und auf eine Reihe von vermeintlichen Wohltaten unserer Industriegesellschaft zu verzichten. Aber auf welche? Wer soll das bestimmen? Und wenn man sich darüber verständigen könnte, bedürfte es doch wieder des Risikokompromisses, denn z. B. auf wieviel Chemie und Pharmazie wollen wir verzichten und wieviel Risiko und Belästigung herkömmlicher Art wollen wir dafür wieder in Kauf nehmen. Man kann nicht die durch wissenschaftlichen und technischen Fortschritt zurückgedrängten Risiken stillschweigend als erledigt betrachten und andererseits die Industrie, die diese Art von wissenschaftlichen und technischen Fortschritt anwendet, wegen der damit verbundenen Risiken, die heute nur deutlicher erkannt werden, pauschal verdammen. Es bleibt nur die Möglichkeit, in einem mühsamen Prozeß nun diese Risiken abzubauen und eine neue Gesamtabwägung vorzunehmen und zwar im Rahmen einer Vorwärtsstrategie, nicht im Rahmen von Ausstiegsszenarien. Wiederum werden dann dabei Kompromisse erforderlich sein: wie stark zu Lasten der Arbeitsplätze, wie stark im Gleichschritt mit den anderen Ländern? Die Balance zwischen Ökologie und Ökonomie ist nicht so leicht zu finden, wie manche Pastöre in unseren Kirchen darüber predigen. Am 1. Mai die Predigt für mehr Arbeitsplätze und die Kritik an den Politikern, daß sie für die Stahlarbeiter nichts tun. Am nächsten Sonntag die Predigt mit der Forderung nach Verboten bestimmter Stoffe und Auflagen für die Industrie und dem Hinweis, in Buschhaus sei die Landesregierung wieder einmal weich geworden. Dabei waren dort einige hundert Arbeitsplätze gerade gesichert worden,

weil zeitlich befristet geduldet wurde, daß der SO_2-Ausstoß minimal höher lag, als wir uns zum Ziel gesetzt hatten, aber weit niedriger blieb als noch vor zwei Jahren.

An Kompromissen kommt niemand vorbei

Auch in diesem Sinne werden wir an Kompromissen nicht vorbeikommen. Wer zu all diesen Fragen, so wichtig sie ja für sich sind, immer gleich meint, hier werde über Heil oder Unheil, Leben oder Tod entschieden, der gibt sinnvolles politisches Handeln in der Politik als Möglichkeit auf.

Ich habe, zusammenfassend gesagt, drei Bereiche angesprochen: zuerst die Überforderungskrise der Politik, also die Frage, was kann Politik überhaupt bewirken; zweitens die privatistische und die parteipolitische Auszehrung des Gemeinwohls, also das Schwinden des Gemeinwohlbewußtseins; und drittens den Entscheidungsnotstand der Politik, also die Frage, bringen wir überhaupt noch den Mut auf zu notwendigen Entscheidungen. In diesen drei Bereichen, die für das Gelingen von Politik wesentlich sind, sind in besonderer Weise alle Christen mit der Nüchternheit, Selbstlosigkeit und Hoffnung, zu denen wir im Glauben befähigt sind, gefordert. In diesem Sinne wünsche ich mir eine große Koalition aller Christen über alle Parteigrenzen hinweg.

Werner Remmers

Orientierungsversuche auf schwierigem Feld

Ein Symposion über Fragen der Bioethik

Seit 1983 besteht die von Internationalen Vereinigung der Katholischen Universitäten getragene „International Study Group of Bioethics", die sich um Informationsaustausch und Urteilsbildung auf dem Feld der Bioethik bemüht. Der an der römischen Gregoriana lehrende Moraltheologe Klaus Demmer, der in der HK schon einmal über die Arbeit der internationalen Studiengruppe berichtet hat (vgl. HK, Oktober 1986, 489–493), informiert über das jüngste Symposion, bei dem es vor allem um die Herausforderung der Moral durch die Biologie, speziell Forschungen zur Entwicklung des Embryo, ging.

Kongresse zu Fragen der Bioethik erleben zur Zeit eine Hochkonjunktur. So veranstaltete die *Accademia Alfonsiana* – ein der römischen Lateran-Universität angeschlossenes Spezialinstitut für Moraltheologie – in der Osterwoche einen Internationalen Kongreß zu Fragen der Moral und Medizin, der annähernd zweihundert Wissenschaftler und Interessenten aus aller Welt anlockte. Auf der Rednerliste standen aus dem deutschsprachigen Bereich neben dem Nobelpreisträger *W. Arber* (Basel) die Moraltheologen *Bernhard Häring, Franz Böckle* und *Klaus Demmer.* Alle Themenbereiche wurden abgedeckt, von wissenschaftstheoretischen Grundsatzfragen über die Problematik des Humanexperiments bis zur Aids-Bekämpfung. Es überwog das Referat, mancher Teilnehmer hätte sich mehr Raum für das intensivere Gespräch gewünscht. Die Podiumsdiskussionen konnten dieses Desiderat nicht voll abdecken. Im letzten Augenblick mußte man sich eine Erweiterung des Programms durch die Kongregation für das katholische Bildungswesen gefallen lassen; zusätzliche Referenten wurden eingeführt. Beinahe gleichzeitig lief in der Klinik San Raffaele in Mailand ein *Expertengespräch* ab, das von derlei Interventionen verschont blieb. Und die *Balzan-Stiftung* veranstaltete am 12. und 13. Mai in Venedig ein Gipfeltreffen, das führende Forscher von Weltrang – man sah unter den Teilnehmern *P. Singer, R. Edwards, M. Warnock* – zu Gast hatte. Hier überwog die Diskussion. Die internationale Presse berichtete darüber ausführlich.

Fragen zur Entwicklung des Embryo

Im ersten Vergleich mit solchen Großveranstaltungen, die in den Medien gebührenden Widerhall finden, nehmen sich die Initiativen der „International Study Group of Bioethics" – sie wird getragen durch die Internationale Vereinigung der katholischen Universitäten – eher bescheiden aus. Aber der Schein trügt. Man geht zwar der Öffentlichkeit aus dem Weg. Dennoch hat das seine Vorteile. Die Atmosphäre ist wohltuend gelockert. Profilierungszwänge entstehen nicht. Das 10. Symposion dieser Gruppe fand vom 3. bis 5. Juni in Wien statt. Zur Debatte stand die Herausforderung der Moral durch die Biologie. Vertreter waren Moraltheologen, Philosophen und Naturwissenschaftler aus ganz Europa und aus Nord- wie Südamerika. Unter den Anwesenden sah man zeitweilig auch die Kardinäle *Franz König* (Wien) und *Carlo M. Martini* (Mailand). Das vermochte allerdings die Präsenz eines vatikanischen Beobachters nicht zu verhindern. Die Organisation der Tagung ermöglichte ein Gleichgewicht von Vortrag und Diskussion und förderte die aktive Beteiligung aller.

Das Symposion verlief auf durchgehend hohem Niveau. Die Tatsache, daß die anwesenden Naturwissenschaftler zum Teil auch Theologen waren – so verfügen die spanischen Jesuiten über kompetente Humangenetiker –, tat dazu ein übriges. *A. Serra* (Rom), *C. Alonso Bedarte* (Madrid) und *J. Rubio Cardiel* (Oviedo) stellten anhand neuesten Forschungsmaterials die *Entwicklung des frühen*

Embryo dar. Es bestand unter den Referenten Einigkeit über die Kontinuität der embryonalen Entwicklung. Mit dem Prozeß der Gametenverschmelzung, der Verzögerungen und Rhythmusverschiebungen aufweist, beginnt neues menschliches Leben. Ein eindeutig individualisiertes genetisches Programm liegt vor. Ein geordneter und koordinierter Differenzierungsprozeß läuft ab, der sein Kontrollzentrum in der Zygote besitzt. Keimmaterial (Spermatozoen und Oocyten) und Zygote sind qualitativ voneinander unterschieden. Der Befruchtungsvorgang ist ein wesentlicher Schritt zu dieser Neuheit. Die Zygote aktiviert das ihrem Genom eingeschriebene Programm. Und letzteres ist nur beschränkt plastisch.

Dieser Grundkonsens mußte allerdings *Differenzierungen* hinnehmen. Wenn auch an der Identität des genetischen Programms wie an der Kontinuität der Entwicklung kein Zweifel bestand, so kam es doch zu bedenkenswerten Einschränkungen. Gewiß – so hieß es – sind alle Phasen der embryonalen Entwicklung gleich notwendig, die jeweils spätere setzt die frühere als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus. Dennoch ist Notwendigkeit nicht kurzerhand mit Wichtigkeit gleichzusetzen. Die späteren Entwicklungsphasen signalisieren gegenüber den früheren einen *qualitativen Unterschied.* Das gilt zum einen für das biologische Substrat, zum anderen für die immer komplexer werdenden Informationssysteme. Zwar ist das Wechselspiel von endogenen und exogenen, von intra- und extraembryonalen Faktoren nur unvollkommen bekannt. Dennoch besteht kein Zweifel, daß letzteren für die normale Entwicklung des Embryo eine höhere Bedeutung zukommt, als dies gemeinhin angenommen wird. Das genetische Programm erklärt auch nicht alles. Das feedback mit der Umgebung fällt unter die Steuerungsfaktoren. Und die innere Einheit des Embryo baut sich erst allmählich auf.
Letztendlich ist nicht zu übersehen, daß die embryonale Entwicklung – wie alle Evolution – über „trial and error" geht. Unregelmäßigkeiten sind nicht auszuschließen. Darunter fällt nicht nur die auf Grund der Omnipotenz der Zellen mögliche Zwillingsbildung. Es war auch die Rede vom genetischen Mosaik und von der Chimärenbildung: Zygoten, die unterschiedlichen Befruchtungsvorgängen entstammen, wachsen zusammen. Allerdings – so war zu hören – sei dies eine fragwürdige Hypothese. Daß die Embryonalentwicklung mit einer hohen Verlustrate operiert, brauchte nicht mehr eigens betont zu werden.

Was taugen die klassischen philosophischen Begriffe?

Es verwundert nicht, wenn in der anschließenden Diskussion die molekularbiologische Absicherung der vatikanischen Instruktion „Donum vitae" (vgl. HK, April 1987, 173 ff.) im Zentrum stand. Niemand der Anwesenden zweifelte an der fehlenden Kompetenz der empirischen Humanwissenschaften, eine metaphysische Persondefinition zu erarbeiten. Ob im frühen Embryo *personales* Leben vorliegt oder nicht, das zu entscheiden steht in der Hand des Philosophen und Theologen. Allerdings bedarf es zu einer solchen Einsicht keines Kongresses. Darum drang man auch auf Präzisierung der Frage. Wenn man die klassische Definition des Boethius übernimmt – persona est rationalis naturae individua substantia –, dann sei zu klären, was man unter Individuum verstehe. Die scholastische Tradition verbindet innere Ungeteiltheit und Unterschiedenheit von allen übrigen Seienden miteinander (indivisum in se et divisum ab omni alio ente). Nun läßt sich aber bezweifeln, ob der frühe Embryo die physischen Voraussetzungen dieser metaphysischen Definition erfüllt. Das festzustellen übersteigt die Kompetenz der empirischen Humanwissenschaften keineswegs. Aber so plausibel dies zunächst klingt, es kann weiteres Nachdenken nicht abschneiden.
Der Moraltheologe schaut hier erwartungsvoll nach der Hilfe des Naturphilosophen aus. In Wien wurde sie ihm nur beschränkt zuteil. Das Referat von *Reinhard Löw* (Hannover) bewegte sich vorwiegend auf dem Feld der Soziobiologie und vermittelte eher allgemeine Denkanstöße. Dennoch ließ es keinen Zweifel daran aufkommen, daß dem frühen Embryo der *gleiche* Schutz gebühre wie jedem anderen Menschen auch. Das Recht auf Leben ist unteilbar. Kritische Distanz gegenüber einer Auswertung der naturwissenschaftlichen Referate im Sinne abgestuften Lebensschutzes war offenkundig. In den nachfolgenden Überlegungen von Klaus Demmer (Rom) wurden offene Fragen berücksichtigt, die sich dann in der Plenumsdiskussion fortsetzten. Einiges sei hier herausgegriffen.
Verwiesen wurde auf die *Unverzichtbarkeit eines kohärenten philosophischen Vokabulars,* das eine Kontrolle aller Begriffe samt ihrer Voraussetzungen erlaubt. Der Ruf nach einer erneuerten philosophia perennis ist so unverständlich nicht. Sodann kam die Frage nach der Tauglichkeit der klassischen Persondefinition auf. Läßt die molekularbiologische Ebene eine unmittelbare Übertragung zu? Der neuralgische Punkt liegt im Verständnis von Substanz. Probleme der modernen Physik wiederholen sich für den Biologen. Ein vorwissenschaftlicher, dem schlichten Augenschein verpflichteter Substanzbegriff läßt sich nicht aufrechterhalten. *Substanz* muß durch *Prozeß* ergänzt werden. Substanz ist im Werden, der Werdecharakter tut der Substanzhaftigkeit keinen Eintrag. Der Personbegriff muß fortan mit einer differenzierten Vorstellung von Substanz operieren. Das wissenschaftlich zugängliche Fundament einer metaphysischen Definition hat sich geändert. Aus dieser Tatsache lassen sich allerdings keine übereilten Schlüsse ziehen, Überinterpretationen sind tunlich zu vermeiden. Es wäre eine Vereinfachung, wollte man dem frühen Embryo die Substanzhaftigkeit absprechen und daraus anthropologische Konsequenzen ziehen, nur weil vertraute Vorstellungsweisen von Substanz nicht mehr gelten. Gleiches wäre auch vom Begriff Individuum zu sagen. Auch hier ist Umdenken gefordert. Der Kenner sieht unmittelbar, daß die Moraltheologie auf die Zusammenarbeit mit der Naturphilosophie angewiesen ist.

In den naturwissenschaftlichen Referaten wurde die *Kontinuität der Embryonalentwicklung* unterstrichen. Dies allerdings mit dem Zusatz, es gebe *qualitative Sprünge.* Nun ist das nichts Neues. Im klassisch deterministischen Weltbild galt das Axiom: Die Natur macht keine Sprünge (natura non facit saltus). Mit der Quantenphysik stellte sich die Frage, ob die Natur überhaupt etwas anderes als Sprünge macht (Max Planck). Diese Einsicht darf im Gespräch zwischen Moraltheologie und Biologie nicht unter den Tisch fallen. Wiederum gilt es, Überinterpretationen zu vermeiden. Sie könnten sich mit dem Wort von den qualitativen Sprüngen verbinden. Ist mit dem Wort eine Beschreibung gemeint, oder enthält es bereits eine Interpretation? Und ist letztere stark genug, eine Totalverfügung über menschliches Leben – man denke an Embryonenforschung und verbrauchendes Humanexperiment – zu rechtfertigen? Kann man lebendige Prozesse – so eine Intervention während des Gesprächs – überhaupt segmentieren? Verbirgt sich hinter einem solchen Versuch nicht ein cartesianisches Weltbild?

Normativ ist nur die gedeutete Natur

In den Diskussionen kam man auch auf den differenzierten Gebrauch des Wortes *Potenz* zu sprechen. Man spricht dem frühen Embryo die Potenz zum Personsein zu. Im gleichen Zusammenhang taucht auch die Bezeichnung *Prädisposition* auf. Nun ist Potenz eine metaphysische Kategorie. Sie darf nicht kurzschlüssig verwechselt werden mit der realen Möglichkeit (Possibilität), die jeweils komplexeren Individuationsstufen zu erreichen. Aus der hohen Riskiertheit naturaler Prozesse läßt sich im Direktverfahren nichts beweisen. Ein gleiches gilt auch im Hinblick auf die verminderte Autonomie des frühen Embryo. Die Autonomie des menschlichen Lebens ist in allen Entwicklungsstadien relativ. Philosoph und Naturwissenschaftler haben jeweils anderes im Sinn, wenn sie das Wort Autonomie in den Mund nehmen.

Die biologische Natur steht in *anthropologischen Verweiszusammenhängen.* Für sich allein genommen ist sie, was ihre normative Relevanz betrifft, unterdeterminiert. Gottes Plan mit dem Menschen erschließt sich nur über einen *komplexen Verstehens- und Interpretationsvorgang,* der im Licht anthropologischer Prämissen erfolgt. Die biologische Natur liefert dazu bedenkenswerte Hinweise. Normativ ist aber nur die verstandene, gedeutete und bewertete Natur. Allerdings bleibt unrealistischen Spiritualisierungstendenzen in der Moral zu begegnen. Das biologische Bedingungsfeld – so *Hans Rotter* – gehört wesentlich zum Menschen. Dies zugestanden läßt sich dennoch nicht verkennen, daß der Mensch über seine sittliche Vernunft einen *Ordnungsauftrag an der Natur* zu erfüllen hat. Denn die Natur ist ambivalent. Sie schützt den Menschen und bedroht ihn. Sie weist Züge der Ordnung wie der scheinbaren Unordnung, ja des Experiments, auf. Offen bleibt allerdings die Frage, ob Phänomene der Unordnung, der Turbulenz oder gar des Experiments nicht doch eine verborgene Gesetzlichkeit aufweisen, für deren Erfassung es bislang noch keine Parameter gibt. Die Chaosforschung sollte zum Nachdenken anregen. Im Verlauf der Tagung kam man auf diese Probleme nicht zu sprechen, sie wären ein Gespräch wert gewesen. Alles in allem wuchs aber die Überzeugung, daß der Moraltheologe nicht nur auf naturwissenschaftliche Information angewiesen ist. *Philosophische Bewältigung* tut not.

Das Interesse – zumal der anwesenden Naturwissenschaftler – an Fragen der Lehramtstheologie ließ sich nicht übergehen. *J. Mahoney* (London) und *F. Sullivan* (Rom) lieferten Gesichtspunkte aus den jüngst verlaufenen Diskussionen. Fragen nach der *Konsensbildung in der Kirche* wurden gestellt. Gibt es – so ein Teilnehmer – eine kritische Methodenreflexion, wie sie allenthalben in der Wissenschaft gang und gäbe ist? Wird, unbeschadet des dem kirchlichen Lehramt geschuldeten Gehorsams, die Kompetenz des Laien als eines verantwortlichen Partners genügend ernst genommen? Schließlich hat auch die Kirche nicht auf jedes Problem eine fertige Antwort (Gaudium et spes 33), ein ethischer Pluralismus ist bisweilen unvermeidlich (GS 43). Und Konsensbildungen brauchen ihre Zeit. Erinnert wurde an die Lehramts-Theologie Pauls VI. in seiner Antrittsenzyklika „Ecclesiam suam", die den Geist des Dialogs beschwor. Man wünschte, daß die Lehramtssprache in so diffizilen Fragen, wie sie in „Donum vitae" verhandelt werden, eine höhere argumentative Plausibilität aufweise. Das müsse keinesfalls zum Schaden der kirchlichen Lehrautorität ausschlagen. Es sei vielmehr die *Selbstüberforderung,* die zu einem progressiven Autoritätsschwund führe.

Kirchliche Wahrheitsfindung in einer komplexen Gesellschaft

In diesem Zusammenhang verwies man auf die Tendenz des Lehramts, die jüngste Tradition festzuschreiben. Das erweckt zwangsläufig den Eindruck, die *Geschichte lehramtlicher Aussagen* sei allein im Bild einer organischen und linearen Entwicklung zu sehen, die sich wohl fortschreitend präzisiert, nicht aber einschlußweise auch korrigiert. Leider fehlte die Zeit, sich mit dieser Frage eingehender zu befassen. In der Diskussion erinnerten die angelsächsischen Teilnehmer an die Praxis der breitgestreuten Konsultation, die den Hirtenschreiben der nordamerikanischen Bischofskonferenz vorauszugehen pflegt. Hier wird – so eine Stimme – mit dem Subsidiaritätsprinzip in der Kirche ernst gemacht. Die Kirche wendet sich in komplexen Fragen an eine komplexe Gesellschaft. Das muß sich in der Methode der Wahrheitsfindung wie in der Weise der Vorlage niederschlagen. Sonst spricht man einen imaginären Adressaten an, den es bestenfalls auf dem Papier gibt.

Verlangt ist ein reifer Gehorsam, der die prinzipielle Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber gestufter lehramtlicher Autorität mit dem Mut zu loyaler Kritik verbindet. Sollte dem authentischen Lehramt wirklich ein Irrtum un-

terlaufen, so werde der Hl. Geist dafür sorgen, daß er sich nicht in der Kirche durchsetzt; das könne man in klassischen Dogmatiken nachlesen. Und letztlich falle dem Lehramt angesichts diskutierter Probleme eine prophetische und pädagogische Funktion zu. Zunächst komme es darauf an, die Grundwerte des Evangeliums und des christlichen Menschenbildes vorzulegen. Konkrete Lösungen, wollen sie überzeugen, brauchen ihre Zeit.

Unvermeidlich kam man von medizinischer Seite auf den *Leidensdruck steriler Ehepaare* zu sprechen. Im privaten Gespräch war allerdings zu hören, Sterilität sei wohl eine Krankheit der Spezies, nicht aber des Individuums. Daß die Erfolgsrate der extrakorporalen Zeugung enttäuschend ist, wurde nicht eingehender behandelt. Der Preis für die Erfüllung des Kinderwunsches ist hoch. Hier liegt wohl auch die eigentliche Problematik einer solchen „Therapie" und nicht in einer fragwürdigen Anthropologie des ehelichen Aktes.

Die Grundsatzfragen im Auge behalten

Wie soll man sich nun zu solchen Symposien stellen? Der beherrschende Eindruck ist gewiß positiv. Zumal die Internationale Vereinigung der katholischen Universitäten hat in ihrer Studiengruppe für bioethische Fragen ein Gesprächsforum geschaffen, das von Mal zu Mal an Form und Profil gewinnt. Das ist nachahmenswert. Man setzt sich nicht das Ziel, mit allen Mitteln einen Konsens zu erreichen. Das befreit von Erfolgsdruck und ermöglicht ein gelöstes Gespräch, fern aller Polemik. Es ist die Selbstbescheidung, die eine Teilnahme zum Gewinn ausschlagen läßt. Man wird in den Stand versetzt, die entscheidenden Probleme schärfer zu sehen.

Dem aufmerksamen Beobachter will es aber scheinen, daß die Verständigung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften – unbeschadet gegenteiliger Beteuerungen – immer noch im argen liegt. Man deklamiert aneinander vorbei. Gewiß läßt sich keine Metaphysik entwickeln, die an den Tatsachen vorbeigeht. Der Moraltheologe braucht die Information. Aber er darf sich auch nicht dem Diktat der Naturwissenschaften aussetzen. Das wird zumal dann problematisch, ja gefährlich, wenn der Naturwissenschaftler Beschreibung und Interpretation ineinander übergehen läßt. Bisweilen nimmt seine Sprache pseudometaphysische Züge an, so wenn er von Potenz, Zufall, Finalität oder Bestimmung spricht. Und dem zuhörenden Moraltheologen ist nicht immer klar, ob er es mit Theorien oder fragwürdigen Hypothesen zu tun hat. Wissenschaftstheoretische Kenntnisse sind gefordert, wenn man das bioethische Gespräch bestehen will. Daran fehlt es bisweilen. Und gleichfalls bedarf es einer *Erneuerung der scholastischen Naturphilosophie.* Wie lassen sich Schlüsselbegriffe wie Substanz, Kontinuität, Linearität, Teleologie denkerisch verantworten, und zwar so, daß der Fragestellung des Moraltheologen gedient ist? Auch daran fehlt es. Das bioethische Gespräch wird unweigerlich auf der Stelle treten, wenn es der Kasuistik verhaftet bleibt, die Grundsatzfragen aber aus den Augen verliert. Dann läuft man wirklich Gefahr, sich in großen Worten zu üben, sobald die Ebene der naturwissenschaftlichen Tatsachen verlassen wird. Das sieht dann eher wie eine Pflichtübung aus, die im Grunde zu nichts verpflichtet.

Ein gewisses Unbehagen schleicht sich auch ein, wenn man an den *innerkirchlichen Dialog* denkt. Es liegt wohl in der Natur der Sache, wenn bei solchen Symposien die kritische Auseinandersetzung den Ton angibt. Dennoch sollte man nicht übersehen, daß es einen Vergröberungseffekt gibt. Im deutschen Sprachbereich ist die ethische Nachdenklichkeit unter Biologen und Medizinern erfreulich groß. In anderen Ländern begegnet man weniger Hemmungen, wenn es um die Rechtfertigung oder Zulassung experimentierenden Verfügens über menschliches Leben geht. Dem dürfte – so ungewollt dies auch immer geschehen mag – kein Vorschub geleistet werden.

Klaus Demmer

Zwischen Selbstbestimmung und Fremdherrschaft

Afghanistan nach den Genfer Abkommen

Der Abzug der sowjetischen Truppen aus Afghanistan hat begonnen: vom Frieden ist das Land aber noch fern. Der folgende Bericht gibt einen Überblick über die gegenwärtige Lage des Landes und die sie bestimmenden Kräfte. Und er geht auch auf die Probleme der Sowjetunion mit ihrer muslimischen Bevölkerung ein, die auf die sowjetische Haltung in der Afghanistanfrage nicht ohne Einfluß sind.

Der seit neun Jahren in Afghanistan tobende Krieg forderte allein bis Ende 1987 1,2 Millionen Tote und 700 000 Verwundete. Mehr als 7 Millionen Menschen mußten ihre Heimat verlassen. Von ihnen leben etwa 3,5 Millionen in pakistanischen Flüchtlingslagern, 2 Millionen gingen in den Iran, und weitere 2 Millionen fanden in den größeren Städten Afghanistans Zuflucht. Ein Ende des Blutvergießens ist auch nach den am 14. April 1988 in Genf unterzeichneten Vereinbarungen nicht in Sicht. Zwar sehen diese vor, daß sich die Regierungen in Kabul und Islamabad künftig jeglicher Einmischung in die Innenpolitik des Nachbarstaates enthalten und den Flücht-

lingen eine geordnete Rückkehr ermöglichen, doch handelt es sich hierbei nur um Absichtserklärungen, die von den USA und der UdSSR in gleichfalls nur vager Form unterstützt wurden. Das einzig konkrete Ergebnis der Genfer Konferenz war das Versprechen Moskaus, seine Truppen ab Mitte Mai binnen neun Monaten aus Afghanistan abzuziehen. Inzwischen kehrte die Hälfte der Einheiten in die Heimat zurück, doch in strategisch wichtigen Regionen des Nordens ist die Sowjetunion unvermindert präsent. Angesichts der militärischen Schwäche des Regimes in Kabul ist sogar nicht ganz auszuschließen, daß die UdSSR den Truppenabzug verlangsamt, um einen allzu raschen Sturz der Regierung Najibullahs – und damit einen erheblichen Prestige-Verlust – zu verhindern. Dies brächte allerdings die Gefahr einer Teilung des Landes und möglicherweise Verhältnisse ähnlich jenen des Libanon.

Das sowjetische Islam-Problem

Die UdSSR entsandte 1979 Truppen nach Afghanistan, um dort ihre Machtposition zu wahren und wohl auch um eine Ausbreitung des islamischen Fundamentalismus nach Mittelasien zu unterbinden. Offensichtlich unterschätzte sie aber den Widerstandswillen der Bevölkerung wie die internationalen Reaktionen, und so geriet ihr begrenztes militärisches Engagement immer mehr zu einem verlustreichen Unternehmen, das sogar im eigenen Land auf wachsende Kritik stößt. Ihr blieb schließlich nur die Wahl, entweder den militärischen Einsatz um ein Vielfaches zu erhöhen, oder sich im Hinblick auf eine „Schadensbegrenzung" allmählich zurückzuziehen. Das warnende Beispiel des Vietnam-Krieges vor Augen, entscheid man sich letzten Endes für die zweite Lösung, die sich bereits Mitte 1986 mit der allmählichen Entmachtung Babrak Karmals durch Mohammed Najibullah ankündigte.

Obgleich dabei militärische Erwägungen und die Rücksicht auf die internationale Lage im Vordergrund standen, dürften dennoch *innenpolitische Aspekte* keine geringe Rolle gespielt haben. Immerhin gibt es in der UdSSR fast 50 Millionen Muslime, deren Bevölkerungsanteil von (1979) 16,7% bis zum Jahre 2000 wohl auf über 21% steigen wird. Größtenteils Angehörige türkischer Völker, leben drei Viertel von ihnen in den an Afghanistan grenzenden mittelasiatischen Republiken, doch existieren größere muslimische Gruppen auch im Kaukasus, an der mittleren Wolga, im südlichen Ural und unter den Krim-Tataren, die seit langem auf die Wiederherstellung ihrer ehemaligen Autonomie drängen. Zumeist gehören sie den sunnitischen Richtungen des Islam an, und nur 20% bekennen sich zur 12er-Schia (darunter 4 der 5 Millionen Aserbaidschaner) bzw. zu kleineren islamischen Sekten. Angesichts ihrer eigenen kulturellen Traditionen leiden die verschiedenen ethnischen Gruppen der sowjetischen Muslime gerade seit den 30er Jahren nicht nur unter der anti-religiösen Politik des Staates, sondern auch unter den vielfachen *Russifizierungs-Bestrebungen.* Sie besitzen (seit 1944) nur eine rudimentäre Verwaltung für rein religiöse Angelegenheiten mit Zentren in Taschkent (Mittelasien), Ufa (Sibirien und europäisches Rußland), Machatschkala (Nordkaukasus) und Baku (Transkaukasus). Diese unterhält – nur für Sunniten und Schiiten – rund 350–400 Moscheen (vor 1917: 26000!) mit 2000 Kultusdienern und zwei islamische Akademien mit etwa 100 Studenten. Dies reicht für die Betreuung der Gläubigen keineswegs aus, zumal auch die Publikation religiöser Schriften erheblichen Einschränkungen unterliegt. So erscheinen Koran-Ausgaben in geringen Auflagen von etwa 20000 Exemplaren, und die einzige offizielle Zeitschrift „Muslims of the Soviet East" ist nur für den internationalen Markt bestimmt (Angaben nach: *A. Bennigsen / C. Lemercier-Quelquejay,* Le Soufi et le commissaire, Paris 1986).

Dem nicht-institutionalisierten Glaubensleben kommt somit erhöhte Bedeutung zu, doch hat dies insofern Tradition, als die Gemeinschaften ohnehin seit alters her stark dem *Sufismus* verpflichtet sind. Dessen sunnitische mystische Orden waren ja wesentliche Träger der islamischen Mission außerhalb der arabischen Kerngebiete, und ließen einen oft volkstümlich geprägten Glauben entstehen, der auch indigene kulturelle Werte integrierte. Hieraus erwuchsen gesellschaftliche, an herausragenden Persönlichkeiten oder kulturellen Zentren orientierte Strukturen neben der offiziellen Hierarchie, die in der UdSSR die kommunistische Machtergreifung überdauerten. Als besonders fest erwiesen sie sich unter jenen ethnischen Gruppen, deren soziale Bindungen intakt blieben, etwa im Nordkaukasus und dessen Vorland. Gerade hier, aber auch z. B. in Tadschikistan beobachtet man deshalb seit längerem eine verstärkte *Untergrund-Tätigkeit von Fundamentalisten,* die an jene nationalen Kulturwerte einer oft patriarchalischen Gesellschaft appellieren, die auch nichtgläubige Muslime akzeptieren können. Der Khomeinismus, der einen pan-islamischen Fundamentalismus auf schiitischer Grundlage propagiert, findet dabei allerdings nur geringen Anklang.

Nur ungern geben sowjetische Publizisten zu, daß gerade religiöse Vorschriften eher familiären Charakters – etwa Hochzeits- und Bestattungsriten sowie die Beschneidung – immer noch weithin befolgt werden. Rund 40% der älteren muslimischen Bevölkerung halten sich zudem an das Fastengebot des Ramadan, und die Mehrheit der Muslime fastet zumindest an dessen Ecktagen (vgl. *T. S. Saidbajew,* Islam: Istorija i sowremennostj, Moskau 1985). Unter der jüngeren Generation scheint das religiöse Bewußtsein wieder zu *erstarken.* So erklärten im Winter 1985/86 bei einer Umfrage an der medizinischen und pädagogischen Fakultät der Hochschule von Kurgan-Tjube (nahe der tadschikisch-afghanischen Grenze) 35,5% der Studenten, sie seien nicht gläubig resp. Atheisten, während sich 16,8% zum Islam bekannten und 47,7% ausweichend antworteten (*M. Broxup,* Islam in Central Asia since Gorbachev, in: Asian Affairs, Oktober 1987, 283–293/289).

Gerade in Mittelasien geht dies mit einem *Anwachsen des Nationalismus* einher, wie er z.B. bei den Unruhen in Alma-Ata vom Dezember 1986 zum Ausdruck kam. Dieser lebt zumindest teilweise auch von der Erinnerung an die anti-sowjetische muslimische Guerilla-Bewegung der 30er Jahre, was der KP keine geringen Sorgen bereitet. Sie bekämpft die Probleme allerdings eher indirekt, zumal sie die von ihr vielfach beschworene Politik der „Bewahrung des nationalen kulturellen Erbes" sonst leicht ad absurdum führen würde. So wurden muslim-freundliche Funktionäre im Rahmen von Anti-Korruptions-Kampagnen entlassen und aktive Gläubige wegen angeblicher anderer Vergehen verurteilt. Diesem Vorgehen sind jedoch Grenzen gesetzt, will die Partei nicht die muslimische Jugend weiter gegen sich aufbringen, was u. a. für das Militär und dessen Afghanistan-Engagement unliebsame Folgen hätte. Bereits jetzt stellen die Muslime 25% der Rekruten, und bis zum Jahr 2000 dürfte ihr Anteil auf 40% steigen, was sich auf einen weitgehend mit Wehrpflichtigen geführten Afghanistan-Krieg nur negativ auswirken kann.

Die Sowjetisierung Afghanistans

Der Krieg hat Afghanistans soziale und wirtschaftliche Strukturen *in den Grundfesten erschüttert.* Bis 1979 stellten die vor allem im Südosten und Osten lebenden paschtunischen Stämme mit einem Bevölkerungsanteil von 40% die politisch herrschende Schicht, gefolgt von den im Norden lebenden Tadschiken (25%) und Usbeken sowie den Hazara des zentralen Hochlandes (je 5–10%). Seit der sowjetischen Invasion wurde vor allem der Süden und Südosten des Landes entvölkert, so daß mittlerweile die Mehrheit der Paschtunen im Ausland lebt, während im afghanischen Staatsgebiet jetzt Tadschiken (37%), Usbeken und Hazara (je 15%) dominieren. Die afghanische Armee, die mit ihren 100 000 Soldaten (einschließlich Volksmiliz) ohnehin nur 20% des Landes fest kontrolliert, beherrscht damit inzwischen mehrheitlich nur noch Volksgruppen, die jenen im sowjetischen Mittelasien ethnisch verwandt sind. Dies könnte die Basis für eine endgültige *Sowjetisierung des Nordens* bilden, die ohnehin seit langem eingeleitet ist. So wickelt Afghanistan zwei Drittel seines Außenhandels über die UdSSR ab, die aus dem Land vor allem Erze und Erdgas zu Niedrigpreisen bezieht, mit denen sie wiederum einen Teil ihrer Militärkosten kompensiert. Sie selbst fördert mit Krediten insbesondere jene Wirtschaftszweige, von denen sie profitiert resp. die ihr zumindest keine Konkurrenz erwachsen lassen, etwa die Konsumgüterproduktion für den afghanischen Eigenbedarf oder die – allerdings zu 50% brachliegende – Landwirtschaft. Darüber hinaus unterstützt sie nach Kräften die Sowjetisierung des Bildungssystems, indem sie Schulpläne und Unterrichtsmaterial nach eigenen Plänen erarbeiten ließ und auch – mangels geeigneter afghanischer Lehrer – Schulpersonal aus den mittelasiatischen Republiken nach Afghanistan entsandte. Über 50 000 afghanische Schüler und Studenten wurden zudem in den letzten acht Jahren – oft gegen ihren Willen – zur Weiterbildung in die Sowjetunion geschickt. Die massive militärische, wirtschaftliche und kulturelle Dominanz der UdSSR erregte jedoch derart den Unwillen der Bevölkerung, daß sich Staatspräsident Najibullah zu einer zumindest äußerlichen Entsowjetisierung entschloß. Seine „Demokratische Volkspartei" verzichtet mittlerweile in ihrem Programm auf Begriffe wie „Sozialismus", akzeptiert im Kleinhandel und im Handwerk „kapitalistische" Wirtschaftsformen und besteht auch nicht mehr auf einer radikalen Landreform – die Höchstgrenze für privaten Landbesitz soll später bei 25 ha (statt ursprünglich 5 ha) liegen. Die neue Verfassung vom Dezember 1987 erkennt sogar den „heiligen Islam" als „Religion Afghanistans" an, deren moralischen Werten kein Gesetz widersprechen dürfe (Art. 2). Im Rahmen seiner „Politik der nationalen Versöhnung" berief Najibullah, der sich gerne als Muslim präsentiert, sogar Ende Mai mit *Mohammed Hassan Sharq* ein Nicht-Parteimitglied zum neuen Regierungschef. Gleichwohl steht die Mehrheit der Afghanis diesem neuen Kurs eher skeptisch gegenüber, ja unter den muslimischen Geistlichen scheinen allenfalls etwa 10% zur begrenzten Zusammenarbeit mit dem Regime in Kabul bereit.

Die afghanische Widerstandsbewegung spiegelt deutlich die überkommenen ethnischen, religiösen und sozialen Gegensätze des Landes wider. Ihr bedeutendstes politisches Organ ist die im pakistanischen Peshawar ansässige „Allianz" aus sieben heterogenen Gruppierungen, deren Zweckbündnis ständig erheblichen Zerreißproben ausgesetzt ist. Die extreme Position vertritt hierbei die von *Gulbuddin Hekmatyar* (einem der wenigen Nicht-Theologen unter den politischen Führern) geleitete „Herzb-e-Islami" (Islamische Partei). Am Programm eines pan-islamischen Fundamentalismus ähnlich der ägyptischen Muslim-Bruderschaft orientiert, möchte Hekmatyar einen betont anti-westlichen islamischen Einheitsstaat in Afghanistan verwirklichen, dessen Grundlage jene vagen Scharia-Vorstellungen bilden, wie sie sich vor allem seit dem 19. Jahrhundert in Nordafrika und im Vorderen Orient herausbildeten. Hierbei will er nicht nur das bisherige politische Establishment ausschalten, sondern auch die kulturellen Eigenheiten der ethnischen Gruppen beseitigen, insofern ihr Denken (wie etwa bei den Paschtunen) dem Scharia-Verständnis entgegensteht. Obgleich selbst Paschtune, ist ihm jener Nationalismus fremd, der auch die in Pakistan lebenden Paschtunen in einem Groß-Afghanistan vereinigen möchte, was ihm wiederum die besondere Unterstützung durch Islamabad sichert.

Eine gemäßigt fundamentalistische Haltung besitzt dagegen die „Jamiat-i-Islami" (Islamische Gesellschaft) des Tadschiken *Burhanuddin Rabbani,* die als einzige größere Partei auch die Interessen afghanischer Minderheiten berücksichtigt. Sie tritt für einen islamischen Mehr-Parteien-Staat ein, wobei sie nicht einmal die Zusammenarbeit mit den ehemals führenden politischen Kreisen ausschließt. Ihr gehören die schlagkräftigsten Truppen der Widerstandskämpfer (Mujahedin) an, darunter die Einheiten *Ahmad Shah Massouds* im Nordosten Afghani-

stans, die bisher der sowjetischen Armee die erbittertsten Kämpfe lieferten. Entsprechend erhält sie neben Hekmatyars Partei auch den größten Teil der ausländischen Militärhilfe.

Diesem fundamentalistischen Lager, dem noch zwei kleinere Gruppierungen angehören, steht ein Block von „Traditionalisten" gegenüber, dessen Führer zumeist dem früheren Königshaus verbunden sind sowie jenen Sufi-Gemeinschaften, denen Afghanistan einst seine Islamisierung verdankte. Fast ausschließlich auf die Paschtunen-Stämme gestützt, lehnen sie den auf die Scharia bezogenen Fundamentalismus ab und befürworten eher einen zukünftigen islamischen Staat, der auf eigenen traditionellen Wertvorstellungen aufbaut. *Ahmad Gailanis* „Nationale Islamische Front" würde dabei, wie auch die „Afghanische Nationale Befreiungsfront" *Sighbatullah Mijaddidis,* durchaus die Rückkehr des Ex-Königs Zahir Shah begrüßen, während *Mohammed Nabi Mohammadis* „Islamische Revolutionspartei" mehr zu einer Synthese von islamischem und westlich-demokratischem Rechtsstaat tendiert.

Zahir Shah gab inzwischen zu erkennen, daß er keine Wiederherstellung der Monarchie anstrebt. Er wäre jedoch bereit, als Interimspräsident eines islamischen Staates zu fungieren, sofern dieser auf demokratischer Grundlage den politischen Pluralismus garantiert (Dawn 4. 5. 88). Dies lehnen die Fundamentalisten strikt ab, wobei sie sich der Unterstützung Pakistans sicher sind, das in Zahir Shah den Vertreter jenes paschtunischen Nationalismus sieht, der seine eigenen Interessen bedroht. Unter der afghanischen Bevölkerung genießt der einstige König dagegen immer noch große Sympathien, ja bei einer inoffiziellen Umfrage in pakistanischen Flüchtlingslagern sprachen sich sogar 70% der (paschtunischen) Afghanis für seine baldige Rückkehr aus.

Angesichts dieser tiefgreifenden Differenzen gelang es der „Allianz" im Juni nur mit großen Mühen, eine *Interimsregierung* für die zukünftige Machtübernahme einzusetzen. Nominell sind hierin Fundamentalisten und Traditionalisten zu gleichen Teilen vertreten, doch sicherten sich erstere die wichtigsten Ressorts. Mit Ausnahme des designierten Außenministers blieben zudem die Vertreter der Flüchtlingslager ebenso ausgeschlossen wie die Repräsentanten des militärischen Widerstandes. Dies offenbart eine weitere Schwäche der afghanischen Opposition, denn die Kommandeure der meist fundamentalistischen Guerilla-Truppen mit ihren über 100 000 Kämpfern beharren auf ihrem Mitspracherecht, tragen sie doch die Hauptlast des Krieges. Bei einer von Massoud geleiteten Konferenz der im Norden operierenden Militärführer erörterte man kürzlich sogar eingehend die Möglichkeit, eine von den Gruppen in Peshawar unabhängige Verwaltung in den befreiten Gebieten zu errichten. Mittlerweile recht gut ausgerüstet, kämpfen die Einheiten ohnehin meist in eigener Verantwortung ..., wobei ihre jüngsten Erfolge auch ein Ergebnis verbesserter Kooperation unter den ansonsten politisch verfeindeten Gruppen sind.

Allerdings dürften sie vorerst noch nicht in der Lage sein, eine militärische *Offensive* gegen das Regime in Kabul zu beginnen. Hiermit werden sie wohl bis zum endgültigen Abzug der sowjetischen Truppen warten, mit denen sie in einigen Regionen augenscheinlich gar einen inoffiziellen Waffenstillstand abgeschlossen haben. Völlig offen ist im übrigen, ob die bisherige Zusammenarbeit der Mujahedin auch nach einem möglichen Sieg Bestand hätte, oder ob dies nicht vielleicht in einen neuen Bürgerkrieg innerhalb des afghanischen Widerstandes münden könnte.

Ein Spielball internationaler Interessen

Das zukünftige Schicksal Afghanistans wird in erheblichem Maße von der Haltung seiner Nachbarn abhängen. Insbesondere *Pakistan* ist bestrebt, in Kabul eine willfährige Regierung zu installieren, die seinen eigenen Interessen in der Auseinandersetzung mit der UdSSR dient. Deshalb unterstützt es in erster Linie die Fundamentalisten, was inzwischen zu ernsten Verstimmungen mit den USA führte. Entsprechend betrachtete der unlängst einem Anschlag zum Opfer gefallene Staatspräsident *Zia-ul-Haq* die Genfer Abkommen allenfalls als Zwischenstation auf dem Weg zur endgültigen Vertreibung der Sowjetunion aus Afghanistan, ja er war der Meinung, die pakistanische Delegation habe sich in Genf allzu nachgiebig gezeigt.

Weit geringer sind demgegenüber die Einflußmöglichkeiten des *Iran,* der infolge seiner wirtschaftlichen und militärischen Schwierigkeiten ohnehin den Mujahedin nicht allzu wirksam mit materieller Hilfe beistehen kann. Außerdem gibt es traditionelle politische und kulturelle Gegensätze zwischen Afghanistan und Iran, so daß selbst die mehr als 10 schiitischen Gruppierungen des Widerstandes, die vorwiegend unter den Hazara operieren, zu ihm eine gewisse Distanz wahren (wie auch gegenüber der „Allianz" in Peshawar). Die Beziehungen zu den sunnitischen Fundamentalisten beschränken sich im übrigen auf gelegentliche Kontakte zu Rabbanis Partei, seit sich Hekmatyar 1985 offiziell von Teheran trennte. Hierzu trugen u. a. die Klagen afghanischer Flüchtlinge im Iran bei, die sich gegen iranische Indoktrinierungsversuche wehren sowie dagegen, daß man sie – als Bürger zweiter Klasse – in die iranische Gesellschaft zu integrieren sucht.

Die UdSSR wiederum möchte zwar ihr verlustreiches Engagement in Afghanistan beenden, doch nicht um den Preis einer demütigenden politischen Niederlage. Sie warnte deshalb in letzter Zeit nachdrücklich Pakistan, den afghanischen Widerstand weiterhin in massiver Weise zu unterstützen. Sollte sich die Lage des Kabul-Regimes allzu rasch verschlechtern, könnte sie es – ungeachtet des bisher bekundeten Friedenswillens – bei einem vorläufigen Teil-Rückzug belassen. Diese Möglichkeit besteht im übrigen auch, falls es zu einem Bürgerkrieg innerhalb der verfeindeten Oppositionsgruppen käme, denn dann könnte die Sowjetunion – nicht ganz unberechtigt – als Beschützerin der Tadschiken und Usbeken auftreten. Dies birgt allerdings die Gefahr einer Teilung Afghanistans mit all ihren unabsehbaren Folgen. *Peter Drews*

Kurzinformationen

Papst Johannes Paul II. beendete am 15. August das Marianische Jahr.

Zum Abschluß des von Pfingsten 1987 bis zum Fest Mariä Himmelfahrt in diesem Jahr dauernden Marianischen Jahres feierte der Papst einen feierlichen Gottesdienst im Petersdom. In einem *Brief des Papstes,* der am Vorabend des Festes Mariä Himmelfahrt veröffentlicht wurde, bezeichnete Johannes Paul II. das zurückliegende Marianische Jahr als ein „gnadenreiches Ereignis". Es habe „tiefe Spuren im Leben der Kirche hinterlassen". Der Papst erinnert in seinem Schreiben an die zahlreichen Initiativen, die es in den vergangenen Monaten gegeben habe, um die Marienverehrung zu fördern. Dabei erwähnte er auch einen Rundbrief des zentralen vatikanischen Komitees für das Marianische Jahr (Präsident: Kardinal *Luigi Dadaglio*) an alle Bischöfe, in dem den Bischöfen empfohlen wird, sich für eine vertiefte Reflexion über die Erfahrungen des Marianischen Jahres einzusetzen – auch als Vorbereitung auf die Feier der Geburt Jesu Christi vor 2000 Jahren. Auch wird die *Bedeutung der Marienheiligtümer* und des karitativen Dienstes im Namen von Maria hervorgehoben. Erwähnt werden eine Reihe von Möglichkeiten, wie die Kenntnis über Maria und ihre Verehrung gefördert werden können. Am Vorabend des 15. August feierte Johannes Paul II. in der römischen Basilika Santa Maria Maggiore einen Gottesdienst in der alexandrinisch-koptischen Liturgie: „als Zeichen der Verbundenheit in der Marienverehrung mit den Ostkirchen". Auch der Gottesdienst an Mariä Himmelfahrt war mit ostkirchlichen Gesängen gestaltet. Im Verlauf des Marianischen Jahres war das Bemühen des Papstes und des Heiligen Stuhls unübersehbar, Marienfrömmigkeit in ihren verschiedenen Formen zu intensivieren. Diesem Ziel diente auch die *Marien-Enzyklika* des Papstes vom März 1987 (vgl. HK, Mai 1987, S. 210–212), der *Marianische und der Mariologische Kongreß in Kevelaer* (vgl. HK, Oktober 1987, 457 f.) sowie eine Zahl weiterer päpstlicher Ansprachen und Schreiben zum selben Thema.

Ehemalige Anhänger des Traditionalistenführers Marcel Lefebvre schlossen sich zur „Bruderschaft St. Peter" zusammen.

Die neue Gemeinschaft wurde am 18. Juli in der Zisterzienser-Abtei Hauterive bei Freiburg i. Ue. (Schweiz) gegründet. Die Gründungsmitglieder wählten den Schweizer *Joseph Bisig* zum Generaloberen sowie den Franzosen *Denis Coiffet* und den Schweizer *Gabriel Baumann* zu dessen Assistenten. Alle drei sind seinerzeit von Erzbischof *Lefebvre* zu Priestern geweiht worden. Und alle drei sind ehemalige Mitglieder der von Lefebvre gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. Der Generalobere der neuen Bruderschaft hat sieben Jahre lang das Priesterseminar der Lefebvre-Bruderschaft in Zaitzkofen bei Regensburg geleitet. In einer Erklärung der Gruppe (vgl. La Croix, 28. 7. 88) wird als wichtigstes Ziel in nächster Zukunft die *Gründung eines internationalen Priesterseminars* in Europa angegeben. Dort sollen solche Seminaristen aufgenommen werden, die eine „solide theologische, vor allem thomistische Ausbildung" und eine „traditionalistische Spiritualität und Liturgie" wünschten und die sich nicht von der Gesamtkirche trennen wollten. Die Gruppe versichert, ihre Mitglieder würden im Sinne der Vereinbarung vom 5. Mai (dessen Wortlaut inzwischen zugänglich ist: Documentation catholique, 17. 7. 88, S. 734 ff.) und des päpstlichen Motu proprio „Ecclesia Dei" vom 2. Juli (vgl. HK, August 1988, 364 ff.) ihre apostolischen Dienste den Diözesanbischöfen anbieten. In der gleichen Erklärung wird mitgeteilt, der Sekretär der neu gegründeten vatikanischen Ad-hoc-Kommission unter der Leitung des deutschen Kurienkardinals *August Mayer, Camille Perl,* habe den Gründern der neuen Bruderschaft die guten Wünsche der römischen Kommission überbracht. Daß Rom den Anhängern Lefebvres, die den Bruch nicht mitmachen wollen, weitgehend entgegenkommen will, zeigen auch die Ausführungen, die Kardinal Ratzinger vor lateinamerikanischen Bischöfen gemacht hat (vgl. ds. Heft, S. 404 f.).

Salzburger Hochschulwochen über Anthropologie der Geschlechter und die Frau im Christentum.

Dieses Jahr haben sich auch die Salzburger Hochschulwochen (25. Juli bis 6. August) der *„Frauenfrage"* angenommen. Ihrer Tradition entsprechend bemühten sich die Hochschulwochen weniger um die pointierte Herausarbeitung auffälliger Positionen – weder beherrschten Feministinnen christlicher oder sonstiger Schattierung das Feld, noch wurden sie von feministischer Theologie beherrscht. Vielmehr war man bestrebt, Anfragen, die, sei es von der Frauenbewegung, sei es von dem veränderten Rollen- und Selbstverständnis der Frau auf Theologie und Kirche ausgehen, unaufgeregt, aber so gründlich, wie dies bei einer solchen akademischen Veranstaltungsreihe eben möglich ist, zu beantworten. Dabei ging es zwar in erster Linie um die Stellung der Frau in der Kirche und *das Verhältnis der Geschlechter zueinander im Christentum.* Aber unter dem Generalthema „Gott schuf den Menschen als Mann und Frau" (vgl. Gen 1, 27) wurden in den verschiedenen Vorlesungsreihen, Seminaren und Kolloquien so gut wie alle in der gegenwärtigen Diskussion auftauchenden Verzweigungen des Themas angesprochen von „Mann und Frau in der Gesetzgebung" (Prof. *Franz Gamillscheg,* Göttingen) bis zu „Unsere Liebe Frau und die Frauen" (Prof. *Wolfgang Beinert,* Regensburg) und „Hexen und Heilige" (von dem Salzburger Benediktiner *Johannes Pausch*). Im Kern aber ging es darum, die biblischen Aussagen des Alten wie des Neuen Testamentes über die Frau (besonders bei Paulus) (Prof. *Joachim Gnilka,* München) sowohl in ihrer Zeitabhängigkeit wie in ihrer christlichen

Originalität zu würdigen und die Wurzeln der Diskriminierung der Frau auch in der Geschichte der Kirche bloßzulegen („Die Stellung der Frau in der Kirche" von *Ilona Riedel-Spangenberger,* Osnabrück, und „Feministische Theologie – zur Unterscheidung der Geister", Prof. *Susanne Heine* von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien). Ein Höhepunkt war die Vorlesungsreihe des Salzburger Dogmatikers *Gottfried Bachl* („Das Spannungsverhältnis der Geschlechter im christlichen Denken"). Bachl untersuchte eingehend die an diesem Thema sich hochrankenden *archetypischen Mißverständnisse* („Die Frau als die Einbruchstelle des Bösen in der Welt", „Das Dämonische im Weiblichen") und zeigte deren prinzipielle Überwindung im biblischen Verständnis vom Menschen auf. In ihm werde die negativ als Geschlechterrivalität und als Symbol von Gut und Böse verstandene Geschlechterpolarität in der „Differenz versöhnender Einheit" – aufgrund der Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Mann und als Frau – aufgehoben. Einen weiteren Höhepunkt bildete die traditionelle Festrede zur Halbzeit: dieses Jahr gehalten vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, *Karl Lehmann.* Das biblische Vaterbild, so Bischof Lehmann, sprenge alle patriarchalischen Einengungen. Man könne zu Recht schon im Alten Testament und erst recht im Neuen von Gott als von einem „mütterlichen Vater" sprechen.

Europäisches Laienforum zieht Bilanz zur Mitverantwortung von Laien in der Kirche.

Zu einer kritischen Bestandsaufnahme der Möglichkeiten und Grenzen der Mitverantwortung des Laien in der Kirche nach innen und außen, wie sie sich seit dem Konzil entwickelt haben und wie sie sich an den Ergebnissen der Bischofssynode 1987 (vgl. HK, November 1987, 521ff. und Dezember 1987, 564ff.) ablesen lassen, wurde das 10. Europäische Forum der Nationalkomitees katholischer Laien (vom 16. bis 22. Juli) in Freising. Ca. 130 Delegierte katholischer nationaler Laienkomitees ganz überwiegend aus dem westlichem Europa zeigten sich unzufrieden nicht nur über die Beschlüsse der Synode, sie kritisierten auch die *mangelnde Bereitschaft, Erfahrungen von Laien im kirchlichen Leben ernst zu nehmen* und Formen der Mitverantwortung des Laien auch entsprechend zu institutionalisieren. Es wurde bedauert, daß noch lange nicht in allen Teil- und Ortskirchen eigene *Gremien der Laienmitverantwortung* geschaffen seien. Auch die Frage der Konsultierung von Laien bei der Ernennung von Bischöfen und bei kirchlichen Personalentscheidungen insgesamt wurde angesprochen. *Hans Maier,* der scheidende Präsident des ZdK, machte generell geltend, in einer pluralistischen Gesellschaft könnten die Bischöfe nicht mehr die Verantwortung für alles soziale und politische Handeln der Gläubigen übernehmen – dies wäre ein Rückfall in Klerikalismus und Integralismus. Es wurde aber moniert, daß Laien selbst noch *mehr Bereitschaft zeigen müßten, kirchliche Verantwortung zu übernehmen.* Mehrere Delegierte äußerten sich insbesondere besorgt über den Verlust an *kirchlichem Kontakt mit der jüngeren Frauengeneration.* Interessant war, daß auch dem Forum Europäischer Laienkomitees ein Problemkreis besondere Schwierigkeit machte, mit dem sich auch die Bischofssynode im vorigen Herbst besonders auseinanderzusetzen hatte: das *Verhältnis zwischen „traditionellen" Verbänden und „neuen" kirchlichen Bewegungen* und die noch weitgehend ungeklärte Rolle der neuen Bewegungen im kirchlichen Leben insgesamt. Es gelte, so eine der Wegmarkierungen, das noch herrschende „kollektive Mißtrauen" von der einen wie von der anderen Seite zu überwinden.

In Hannover tagte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Vom 11. bis 20. August tagte in Hannover der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), das höchste Gremium des ÖRK, das zwischen den Vollversammlungen jährlich zusammentritt. Wie bei Tagungen des Zentralausschusses üblich, standen auch diesmal sowohl theologische wie gesellschaftlich-politische Fragen auf der Tagesordnung; unter den letzteren z.B. das Verschuldungsproblem. Obwohl die gesellschaftlich-politischen Aufgaben des ÖRK in Hannover deutlich unterstrichen wurden – besonders auffallend von dem früheren ÖRK-Generalsekretär *Philip Potter*–, herrschte insgesamt der Eindruck vor, daß sich der ÖRK unter seiner jetzigen Leitung bemüht, dessen eigentliche Aufgabe – die Arbeit für die Einheit der christlichen Kirchen – weiter und wieder stärker in den Mittelpunkt zu stellen. Der Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, *Günther Gaßmann,* informierte über ein neues Studiendokument unter dem Titel „Den einen Glauben bekennen", an dem auch Vertreter der römisch-katholischen Kirche mitgearbeitet haben. Der Entwurf soll in einer großen Studie „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Glauben heute" münden. Höhepunkt der Tagung war ein Festgottesdienst am 14. August in der Marktkirche in Hannover, bei dem der Gründung des ÖRK vor 40 Jahren in Amsterdam gedacht wurde (vgl. HK, Oktober/November 1948, S. 86ff. und HK, August 1988, S. 366ff.). Ein beträchtlicher Teil der Beratungen war der für 1990 in Seoul vorgesehenen Weltkonferenz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gewidmet, an der auch die katholische Kirche, wenn auch nicht als Mitveranstalter teilnehmen wird. Auch mit der nächsten Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra hatte sich der Zentralausschuß zu befassen. Dafür wurde ein neuer Delegiertenschlüssel festgelegt. Von den 900 Delegierten der über 300 Mitgliedskirchen werden erstmals ein Viertel von den Orthodoxen gestellt werden. Der Anteil der Frauen unter den Delegierten soll auf 40 Prozent steigen, und wenigstens die Hälfte aller Delegierten sollen Laien sein. Von neuem hatte sich der Zentralausschuß auch mit der Finanznot des ÖRK zu befassen. An die EKD, einen der Hauptfinanciers des Ökumenischen Rates, wurde appelliert, den Anteil am ÖRK-Budget von 38 auf 40 Prozent zu erhöhen. (Ein Bericht folgt im nächsten Heft.)

Bücher

EUGEN DREWERMANN, **„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen".** Antwort auf Gerhard Lohfinks und Rudolf Peschs „Tiefenpsychologie und keine Exegese". Mit einem Beitrag von Stefan Schmitz. Walter Verlag, Olten 1988. 22,– DM.
ALBERT GÖRRES, WALTER KASPER (Hg), **Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?** Anfragen an Eugen Drewermann. Quaestio disputata 113. Verlag Herder, Freiburg 1988. 24,80 DM.

Ob dieses Buch in der Sache weiterführt oder nicht – die Replik *Eugen Drewermanns* auf seine Kritiker *Gerhard Lohfink* und *Rudolf Pesch* (vgl. HK, Dezember 1987, 602) liest man schon deshalb mit Vergnügen, weil – in einem durchaus guten Sinne – polemische Schriften dieser Art in der Theologie selten geworden sind. Daß Drewermann seinen „ohnehin schon tristen Eindruck von dieser Methode (d. h. der historisch-kritischen Exegese) auf eine ebenso gelehrsam fleißige wie einsichtslos blinde Art und Weise" bestätigt sieht, wird niemanden überraschen. Allerdings dürfte Drewermann sich mit seinen Hieben auf die Integrierte Gemeinde in München stellenweise am Rande dessen bewegen, was der Sache und seinem eigenen Ruf gerade noch zuträglich ist.
Eine neue Stufe in der Auseinandersetzung um Eugen Drewermann markiert der Band aus der Reihe „Quaestiones disputatae" im Grunde nicht. Die meisten Beiträge schreiten die bekannten Frontlinien ab. Schon der argumentative Aufwand, die Breite der vertretenen theologischen Disziplinen lassen beim Leser den Eindruck zurück, an den von Drewermann aufgerührten Themen und Fragestellungen könnte mehr dran sein, als noch so scharfe Urteile ahnen lassen. In dieselbe Richtung weist eine Reihe von Reverenzen gegenüber Person und Werk Drewermanns oder *Walter Kaspers* Zustimmung zur Drewermanns Diagnose der Lage des Christentums („die Verwurzelung in den Tiefen der menschlichen Seele verloren", „geistig belanglos und kulturell ohnmächtig"). Zentrale Fragestellungen der weiteren Auseinandersetzung mit Drewermann dürften vor allem das Verhältnis von geschichtlich ergangener Offenbarung bzw. erfolgter Erlösungstat und jener universalen seelischen Erfahrungswelt sein, in die ersteres – so die vielfach zu hörende Befürchtung – unterzugehen drohe (vgl. die Beiträge von *Rudolf Schnackenburg* und *Jörg Splett*). Schließlich das Verhältnis von biblischer Offenbarung und nichtbiblischen religiösen Vorstellungswelten (*Horst Bürkle*, Rudolf Schnackenburg). Legt man einmal die von Drewermann selbst verwandte Umschreibung seines Anliegens aus seiner Antwort an Lohfink/Pesch zugrunde („den unseligen Gegensatz von Fiktion und Faktum, Bezeichnendem und Bezeichnetem, subjektivem Eindruck und objektivem Ausdruck zugunsten der jeweiligen symbolisch vermittelten Erfahrungswirklichkeit hinter sich [lassen]"), so führt in dieser Diskussion vor allem der Beitrag von *Josef Sudbrack* weiter. Sudbrack fragt Drewermann, warum er denn nicht stärker *die* Strömungen des Christentums berücksichtige, die seinem Anliegen eigentlich nur entgegenkommen könnten: die „geistlichen" Traditionen. Und der Exegese empfiehlt er: „Wenn es um christliche Exegese geht, müssen der historische und (tiefen-)psychologische Ansatz in Korrelation zueinander kommen ... Mit anderen Worten: Der Umgang mit der Heiligen Schrift muß ein „dialogisches Geschehen werden." *K. N.*

Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung. Herausgegeben von Harding Meyer und Günther Gaßmann. Verlag Otto Lembeck/Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1987. 277 S. 36,– DM.

Der neueste Band der verdienstvollen Reihe „Ökumenische Perspektiven" sammelt Aussagen zum Thema Rechtfertigung aus internationalen und nationalen ökumenischen Gesprächen der letzten zwanzig Jahre. Unter den insgesamt vierzehn Dokumenten befinden sich bekannte Texte wie die einschlägigen Passagen aus der „Leuenberger Konkordie" reformatorischer Kirchen in Europa, der lutherisch-katholische Malta-Bericht von 1972 oder der Rechtfertigungsteil der Untersuchung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts, die vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen erarbeitet wurde. Daneben wurden auch weniger bekannte Texte aufgenommen, etwa eine Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigung aus dem Lutherisch/Reformierten Dialog in den USA oder ein Ergebnis des theologischen Gesprächs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Lutherischen Kirche Finnlands. In seiner ausführlichen Einleitung macht *Harding Meyer* deutlich. wie weit das ökumenische Gespräch über die vor allem für das lutherische Glaubensverständnis zentrale Lehre von der Rechtfertigung des Sünders gediehen ist. Man könne, so sein Fazit, ohne Scheu und Zögern von einem echten Konsens in der Rechtfertigungslehre sprechen. Der in den Dialogen bezüglich der Rechtferigung erreichte Konsens sei einer, der „Verschiedenheiten nicht ausschließt, sondern beherbergt, sie überwindet, nicht indem er sie ausradiert, sondern indem er sie versöhnt und ihnen die kirchentrennende, zur gegenseitigen Verurteilung zwingende Tiefe nimmt" (S. 55). Meyer stellt in seiner Analyse der Dialogdokumente zur Rechtfertigung ebenfalls fest, das zentrale Anliegen der Reformation des 16. Jahrhunderts erfahre im Prozeß des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs zunehmend gesamtkirchliches Gehör und gesamtkirchliche Rezeption. Die verbleibende Problematik liege in der Frage nach den Konsequenzen, in der „konkreten Anwendung des gemeinsam als Kriterium benannten Sachanliegens der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf Verkündigung und Lehre, auf Leben und Gestalt unserer Kirche" (S. 72). *U. R.*

Notizen

Im Jahr 1986 sind nach Angaben des Statistischen Bundesamts 138 981 Personen aus der evangelischen Kirche und 75 919 Personen aus der katholischen Kirche in der Bundesrepublik *ausgetreten.* Damit lag die Austrittszahl auf evangelischer Seite 1986 leicht unter der von 1985 (140 553), auf katholischer Seite leicht darüber (74 172). Insgesamt betrug die Zahl der evangelischen Kirchenmitglieder Ende 1986 24,910 Millionen, die der katholischen Kirchenmitglieder 26,284 Millionen.

Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen sprach sich auf seiner Tagung in Erfurt am 4. Juni gegen eine vorschnelle Verurteilung des Paderborner katholischen Theologen und „tiefenpsychologisch orientierten Seelsorgers" *Eugen Drewermann* aus (vgl. Pastoraltheologische Informationen 1988, S. 261–263). Das Gespräch mit Drewermann dürfe nicht aus Angst vor Verunsicherung abgebrochen werden, noch ehe es ausreichend aufgenommen und durchgehalten worden sei. Theologie und Kirchenleitung sollten sich den kritischen Anfragen Drewermanns stellen, auch wo seine Thesen „im Eifer des Gefechts überakzentuiert und einseitig" erschienen – „im Interesse der wissenschaftlichen Redlichkeit der Theologie wie der Glaubwürdigkeit der Praxis der Kirche".

Fortschritte beim Thema *Religionsfreiheit* auf dem KSZE-Nachfolgetreffen in Wien stellte der Leiter der österreichischen KSZE-Delegation, Botschafter *Rudolf Torovsky,* in einem Gespräch mit Kathpress in Aussicht. Das zur Diskussion stehende Papier der neutralen und paktfreien Staaten sei inzwischen gerade in puncto Religionsfreiheit wesentlich verbessert worden. Z. B. sei jetzt klar definiert, daß *„religiöse Erziehung* von einzelnen oder in Gemeinschaft" erhalten oder vermittelt werden dürfe. Damit sei auch klargestellt, daß religiöse Erziehung nicht Privatsache der Eltern sein müsse. Auch die *Verbreitung religiöser Publikationen* könne nach der jetzt vorliegenden Fassung nicht mehr auf die Gläubigen beschränkt werden. Damit sei auch missionarische Tätigkeit sichergestellt. Die Änderungen seien um so bedeutsamer, als sie auf Vorschläge westlicher Staaten zurückgingen, denen die östlichen Länder zugestimmt hätten. Allerdings könne Rumänien noch das ganze Papier zu Fall bringen.

An einer *Wallfahrt zum Kalvarienberg in Nitra* (Slowakei) aus Anlaß des Abschlusses des marianischen Jahres nahmen ca. 120 000 Menschen teil. Im Unterschied zu früheren Massenwallfahrten konnte dies ohne Behinderung der Wallfahrer stattfinden. Aber die staatlichen Behörden verboten dem erst vor einigen Wochen neugeweihten Bischof und Apostolischen Administrator der Erzdiözese Tyrnau, *Jan Sokol,* einen Wortgottesdienst abzuhalten. Die Begründung des Verbots, das von Kultusminister *Valek* und dem Kirchenamtsleiter *Macovsky* ausgesprochen wurde: Bischof Sokol sei nur für Tyrnau zuständig und habe für die Diözese Nitra keine Kompetenzen.

Die Ausdehnung des Prozesses der Umgestaltung in Ungarn auf die *sittlichen Grundlagen des Gemeinwesens* in seinem Lande forderte in einem Pressegespräch der Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz und Bischof von Pecs, *Jozsef Cserhati.* Über die wirtschaftlichen Reformen hinaus sei eine „moralische und gesellschaftliche Neugeburt" notwendig. Es bedürfe einer „neuartigen Demokratie", in der die grundlegenden Rechte anerkannt werden, in der aber auch „der eine die Bürde des anderen teilt". Der Kirche komme dabei eine wichtige *erzieherische Aufgabe* zu. Dazu brauche sie mehr Raum für ihr Wirken auch außerhalb der Kirchenräume. Unterdrückung und Erniedrigung der Gläubigen gehörten zwar der Vergangenheit an. Aber es gebe noch immer „Störungen" bei der Jugenderziehung, bei der Gewissensbildung des Gläubigen und beim Religionsunterricht „auf unterer Ebene".

Nach einem Bericht des britischen Keston College hat der frühere stellvertretende Bischof der (ungarischsprachigen) reformierten Kirche Siebenbürgens, Prof. *Istwan Tokes,* seiner Kirche vorgeworfen, sie sehe den *Dorfzerstörungsplänen* von Staatspräsident *Ceausescu,* die die gewachsene Struktur Siebenbürgens in ihrer Weiterexistenz bedrohe, tatenlos zu. Überdies konstatierte er bei der eigenen Kirche „Symptome des Zerfalls". Die kirchlichen Organe seien zu Marionetten geworden, kirchliche Wahlen würden manipuliert, die Kirchenleitung selbst betreibe „Desinformation". Tokes, der 1986 als stellvertretender Bischof abgesetzt worden war und der auch seinen Lehrstuhl an der traditionsreichen theologischen Akademie in Cluj-Napoca verlor, verlangte zugleich die *Einberufung der Generalsynode.*

Zwei amerikanische Ordensfrauen, denen wegen ihrer Haltung in der Abtreibungsfrage der Ausschluß aus ihrer Gemeinschaft drohte, *Barbara Ferraro* und *Patricia Hussey,* erklärten ihren Austritt aus dem Orden der Schwestern von Notre Dame de Namur. Die beiden Ordensfrauen gehörten zu einer Gruppe von rund zwei Dutzend Ordensleuten, die während des letzten Präsidentschaftswahlkampfes eine Zeitungsanzeige mitunterzeichneten, in der behauptet wurde, es gebe in der Abtreibungsfrage mehr als eine legitime katholische Position (vgl. HK, Oktober 1985, 490). Die beiden jetzt ausgetretenen Ordensfrauen waren die einzigen aus der Gruppe, bei denen es nicht zu einer Klärung in der Sache innerhalb ihres Ordens gekommen war. Erst kürzlich hatten die zuständigen Ordensverantwortlichen jedoch erklärt, man werde die beiden vorläufig nicht ausschließen, da ein wirklicher Dialog mit den beiden z. Z. nicht möglich sei (vgl. HK, Juli 1988, 352). Diesen Schritt wollte man jedoch ausdrücklich nicht als einen Sympathiebeweis in der Sache verstanden wissen.

Der ständige Rat der chilenischen Bischöfe hat die Oberkommandierenden der Streitkräfte des Landes als das nach der gegenwärtigen Verfassung für die Benennung des Kandidaten zuständige Gremium aufgefordert, für das für Oktober angekündigte Präsidenten-Plebiszit einen *„Konsens-Kandidaten"* zu nominieren. Ein solcher Kandidat müsse von der Regierung und der Opposition akzeptiert werden können, und er müsse Zustimmung bei einer großen Bevölkerungsmehrheit finden. Die Benennung des Kandidaten war für den 31. August vorgesehen. Daß General *Pinochet* nominiert würde, galt seit langem als sicher. Ein Junta-Mitglied antwortete den Bischöfen, ihre Initiative käme zu spät; im übrigen sollten sie sich um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern.

In einem Hirtenbrief mit dem Titel „Solidarität für den Frieden" forderten die katholischen Bischöfe der *Philippinen* die Regierung und alle kämpfenden Gruppen dazu auf, den Kampf einzustellen und nach friedlichen Lösungen zu suchen. Die Bischöfe wenden sich gleichermaßen gegen rechte „Todesschwadronen" und linke Aufständische. Sie kritisieren, daß die Armee sich der Hilfe von bewaffneten fanatischen religiösen Sekten bediene. Alle unrechtmäßig bewaffneten und undisziplinierten kämpfenden Gruppen sollten entwaffnet werden. Die Bischöfe beklagen in dem Hirtenbrief Morde an Polizisten, Menschenrechtsverfechtern, Rechtsanwälten und der Gewaltlosigkeit verpflichteten Kirchenmitgliedern.

Die Nationalversammlung der US-amerikanischen Priesterräte forderten die *Zulassung von Frauen zum Ständigen Diakonat.* Bei ihrer jüngsten Vollversammlung in Louisville (US-Bundesstaat Kentucky) setzten sich die rund 250 Delegierten für einen „freiwilligen" Zölibat ein. Laisierten und verheirateten Priestern müsse die Möglichkeit zu einer Wiederversöhnung mit der Kirche gegeben werden, heißt es in einer zum Abschluß der Konferenz veröffentlichten Resolution.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 10 · 42. Jahrgang · Oktober 1988

Das Fahrzeug Kirche ist heute bestens ausgerüstet. Doch ist es auch noch fahrtüchtig?

Wilhelm Zauner

Nach dem Bruch

Als Traditionalistenführer Lefebvre Ende Juni seine vier Bischöfe weihte und damit den Bruch mit der Gesamtkirche vollzog, gab es von kirchenamtlichen Stellen, aber auch aus dem Kirchenvolk allerlei bemerkenswerte Reaktionen. Sie gingen in der breiteren, auch kirchlichen Öffentlichkeit wohl nur deswegen weitgehend unter, weil nach dem Bruch alles, was mit den Lefebvreianern zusammenhängt, nicht mehr sensationell ist.

Die Bemühungen um die Rückkehrwilligen

Gemeint ist damit nicht der mehr hinter vorgehaltener Hand als auf dem offenen Markt ausgetragene Streit, ob Rom und insbesondere die Glaubenskongregation den Leuten von Ecône mit der Vereinbarung vom 5. Mai zuweit entgegenkommen wollte. Befürchtungen, wenn nicht der Papst selbst, so doch hohe römische Stellen könnten bereit gewesen sein, ein Schisma um fast jeden Preis zu vermeiden, reichten immerhin bis weit in den Episkopat hinein. Man braucht nur das Interview des Tessiner Bischofs *Corecco,* eines dem gegenwärtigen Papst und Kardinal Ratzinger gewiß nicht fernstehenden Kirchenmannes, mit dem Bologneser „Il regno" (Ausgabe vom 15. Juli) zu lesen, um zu verstehen, wieweit das Unbehagen reichte.

Auch *die vielfältigen Versuche,* denen – Seminaristen und Priestern – *entgegenzukommen,* die sich ursprünglich Lefebvre anschlossen und dessen Kirchen- und Glaubensverständnis weithin teilen, den Bruch mit Rom aber nicht mitmachen wollen, sind nicht das Bemerkenswerteste. Zwar fiel die Eile auf, mit der die neue Priesterbruderschaft St. Peter in römischer Obhut und offenbar über die unmittelbar davon betroffenen Episkopate hinweg errichtet bzw. anerkannt wurde. Und auch das Vorgehen der Kardinal *Mayer* unterstehenden „Lefebvre-Kommission" schafft, wie Kritik vor allem aus dem Schweizer Episkopat zeigt (vgl. das Heft, S. 492), nicht nur eitel Freude. Es versteht sich aber weitgehend von selbst, daß sich vor allem Rom um die Wiedereingliederung jener kümmert, die zwar eine Vor- und Ausbildung erfahren haben, die sie von der katholischen Gesamttradition und den heutigen seelsorglichen Anforderungen weit entfernt hat, die aber doch in der Kirche und unter deren rechtmäßiger Autorität leben und arbeiten wollen.

Auffallen muß es allerdings, wenn selbst ein Kardinal *Groer* zwar dazu auffordert, den Betroffenen zu helfen, aber zugleich davor warnt, diese zu „glorifizieren" und gegen seinen sich ereifernden Weihbischof *Krenn* zu erkennen gibt, er sei froh, daß es nicht zur Gründung eines eigenen Seminars für bisherige Lefebvreianer in Österreich komme. Und es wäre auch zu fragen, ob es überhaupt gut ist, die „Heimkehrer" *in eigenen Seminaren und Gruppierungen* zusammenzufassen, bzw. ob es nicht glaubensmäßiger und zielführender wäre, durch Eingliederung in die bestehenden Einrichtungen einen womöglich für alle Seiten hilfreichen Lernprozeß auf Gegenseitigkeit zuzumuten. Menschen, die ihren Glauben redlich bekennen und leben wollen, können sich solche Lernprozesse ohnehin nicht ersparen, schon weil die Überzeugungsarbeit im offenen Austragen der Gegensätze wesentliches Element der Glaubenspraxis selbst ist.

Gewissenserforschung, aber in welcher Richtung?

Viel aufschlußreicher sind freilich die Argumente derer, die den Fall Lefebvre zum Anlaß einer *Grundsatzerklärung binnen- und gesamtkirchlicher Art* nehmen. Kardinal *Ratzinger* hat vor lateinamerikanischen Bischöfen (vgl. HK, September 1988, 404), wo er sein und seiner Kongregation Vorgehen nachdrücklich verteidigte, eine ganze Latte von Ursachen bzw. von „Irrtümern" genannt, die es aus Anlaß des Falles Lefebvre zu korrigieren gelte, und eine gründliche „Gewissenserforschung" eingefordert.

Ein zentraler Punkt ist für Ratzinger die *Vernachlässigung der „Würde des Heiligen"* in der nachvatikanischen Liturgie, die Ersetzung des Sakralen vorwiegend durch soziale Zeichen, begleitet von verbreiteter liturgischer Willkür. Es gelte, die „sakrale Dimension" im Gottesdienst zurückzugewinnen, die deutlich macht, daß das Wesentliche am Gottesdienst das Geheimnis ist. Ein zweiter, offenbar noch wichtigerer Punkt ist für ihn die *Vernachlässigung der Wahrheitsfrage.* Für Ratzinger ist klar, daß die Ablehnung der Gewissens- und Religionsfreiheit durch Lefebvre – obwohl ihm die Vereinbarung vom 5. Mai eine ausdrückliche Zustimmung zur Erklärung des II. Vatikanums über die Religionsfreiheit ersparen wollte – für die katholische Kirche unannehmbar ist. Er sieht aber weiteren Klärungsbedarf in der Frage selbst und vor allem die Notwendigkeit, im *Verhältnis zu den anderen Religionen* die christliche Wahrheit zur Geltung zu bringen. Er sieht die Gefahr, daß man sich im Christentum dem Wahrheitsanspruch überhaupt nicht mehr stellt und sich damit abfindet, in allen Religionen nur variable Annäherungssymbole an den unbegreiflichen Gott zu sehen. Ratzinger sieht davon sogar nicht nur die Theologie, sondern auch schon die gottesdienstliche Praxis tief affiziert.

Ein weiterer zu korrigierender Punkt ist für den Präfekten der Glaubenskongregation die *Einschätzung des II. Vatikanums im Verhältnis zur kirchlichen Gesamttradition:* dieses werde zum „Superdogma" erklärt. Und die dies täten, zeigten sich zugleich intolerant gegen Kritiken an nachkonziliaren Entscheidungen, während dieselben bei der Verkündigung auch fundamentaler katholischer Wahrheiten, die nicht direkt Gegenstand des letzten Konzils waren, recht nachlässig seien.

Und ein letzter Punkt, den Ratzinger zuerst nennt, auf den es ihm wohl besonders ankommt und der wie ein Vorzeichen vor allem anderen steht: Schismen – der Frage, wieweit es sich bei den Lefebvreianern nicht nur um Aufkündigung kirchlichen Gehorsams, sondern um Glaubensabweichungen nach lehramtlichem Vokabular, also um Häresie und nicht (bloß) um ein Schisma handelt, wird nicht nachgegangen – „können immer nur dann entstehen, wenn manche Wahrheiten und Werte des christlichen Glaubens nicht mehr gelebt werden". Die an den Rand gedrängte Wahrheit werde von der Gesamtstruktur der Kirche losgerissen und werde zum Sammelpunkt einer neuen Bewegung.

Es wäre dümmlich zu behaupten, in all diesen Punkten würden keine wirklichen Gefahren für die Kirche signalisiert. Daß, wer Religionsfreiheit ernst nimmt, unter heutigen Bedingungen *doppelt* bemüht sein muß, religiösem Indifferentismus zu wehren, liegt auf der Hand. Daß im akademischen Eifer um den interreligiösen Dialog das Glaubenswissen um die Einmaligkeit, Unüberholbarkeit und universale Gültigkeit christlicher Offenbarung immer wieder zu kurz kommt, ist schwerlich zu bestreiten. Der „nachvatikanische" Sonntagsgottesdienst kann nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gemeinde zum aktivistisch verfremdeten geheimnislosen Ereignis werden. Wer sähe da keinen „Rückgewinnungsbedarf"? Aber Rückgewinnung wie? Doch nicht dadurch, daß das Sakrale als Widerschein des göttlichen Geheimnisses aus aller sozialen Symbolik ausgegrenzt wird, sondern dadurch, daß alle Kreatur und alles menschliche Tun zur Gelegenheit des Lobpreises des verborgenen Gottes wird, der sich im eucharistischen Kult zur Danksagung an den sakramental sich mitteilenden Gott verdichtet. Anders würde christlicher Kult in säkularer Umwelt zur weltlosen Nischenveranstaltung.

Die dem Vatikanum II eigene Verbindlichkeit

Auch am *„Superdogma" II. Vatikanum,* das „andere" Dogmen als quantité negligeable erscheinen läßt, ist einiges dran. Obwohl es auch bei Ratzinger einmal nach Dogmatisierung klang, als er in seinem Glaubensreport formulierte: das Heute der Kirche seien die authentischen Texte des II. Vatikanums (Zur Lage des Glaubens, S. 29). Wir tun uns offenbar allesamt schwer, das II. Vatikanum weder zu dogmatisieren noch zu relativieren, sondern als einen *gegenwartsbezogenen gesamtkirchlichen Reformakt* zu werten, der ganz vom Ziel getragen war, das Selbst- und Weltverständnis der Kirche im Sinne Johannes' XXIII. „durch ein neues Bemühen auszusagen". In dem sie das II. Vatikanum entweder von der Vergangenheit abschneiden oder der Kirche unter Berufung auf das II. Vatikanum neue Erkenntnisse verwehren möchten, zeigen Reformierer wie Restaurierer der Kirche, daß sie den grundlegend anderen *Grundansatz des II. Vatikanums* gegenüber früheren Konzilien nach wie vor nicht realisieren: von einem vertieften Selbstverständnis der Kirche her ihren Wirklichkeitsbezug neu zu bestimmen. Deswegen kommen auch beide Seiten mit dessen spezifischer Verbindlichkeit nicht zurecht, die nicht in irgendwelchen unfehlbar geäußerten Lehrsätzen, aber auch nicht in schlichter pastoraler Ermunterung, sondern in der *authentischen Wegweisung für die rechte Praxis* der Kirche besteht. Wenn dies so ist, dann muß man sich allerdings auch mit dieser Art von Verbindlichkeit abfinden, ohne sich auf das Zweite Vatikanum berufen zu können wie auf einen Katalog dogmatischer Sätze.

Wenn des *II. Vatikanums eigene spezifische Verbindlichkeit* in der authentischen Wegweisung für die kirchliche Praxis in der Lehrverkündigung, im Kult und im Einwirken auf die Lebensverhältnisse liegt, ergibt auch eine Strukturierung seiner Beschlüsse nach Verbindlichkeitsgraden wenig Sinn. Das Verständnis von Religionsfreiheit, wie es vom II. Vatikanum dargelegt wird, kann nicht weniger verbindlich sein als dessen Lehre von der Kirche als Grundsakrament oder über das Bischofskollegium, wenn es ernst genommen werden soll: Nicht weil weder für die eine noch für die andere formelle Unfehlbarkeit beansprucht wird, sondern weil das rechte Verständnis von menschlicher Freiheit und das daraus abzuleitende Verhalten auf einem parallelen und gleichrangigen normativen Wirklichkeitsbezug beruht.

Dennoch sind unterschiedliche *Bewertungen von Konzilsaussagen* natürlich möglich: nicht nur weil nicht alle Aussagen von gleichem Gewicht sind, sondern vor allem weil die Art der Aussage auch die Art der Verbindlichkeit bestimmt. Wo „Gaudium et spes" Urteile über technischen Fortschritt, über Veränderungen im Verhältnis von Kapital und Arbeit oder über Strukturen heutiger gesellschaftlicher Organisation fällt, kann ein solches Urteil selbstverständlich nicht die gleiche Verbindlichkeit haben wie eine normative Aussage zum kirchlichen Eheverständnis. Aber weil es sich das II. Vatikanum zur Grundaufgabe gemacht hat, der Kirche neu den Weg zu den Menschen in ihren heutigen Lebensverhältnissen zu weisen, z. B. indem es auch den Fortschritten im neuzeitlichen Subjektwerden des Menschen Rechnung zu tragen suchte, kamen auch die *geschichtlichen Bedingtheiten kirchlichen Selbstverständnisses und Weltverhaltens* stärker ins Spiel, die nicht mehr nur als etwas dem kirchlichen Verhalten äußerliches verstanden werden, sondern zum Wesen des Christentums als geschichtlich inkarnierter Offenbarungreligion gehören. Und auch Widersprüche zu früheren Aussagen zu den gleichen „Wahrheiten" treten deutlicher hervor. Dies birgt natürlich die Gefahr in sich, nicht nur den Wandel auf Kosten des bleibend Wahren zu betonen, sondern christliche Wahrheit überhaupt – das alte Modernismusthema – im geschichtlichen Prozeß aufgehen zu lassen.

Was wirklich aufzuarbeiten ist

Die Versuchungen in dieser Richtung sind Legion. Und auch die Gefahren, nicht nur christlichen Glauben durch Reduktion auf positivistisch verabsolutierte Glaubenssätze fundamentalistisch zu verfremden, sondern das Wesen des Christentums in einem vagen humanitären Kulturkatholizismus zu verflüchtigen, sind zahlreich geworden. Aber gerade wer beides ernst nimmt, die stärkere Anerkennung der geschichtlichen Bedingtheiten in Kirchenlehre und Kirchenpraxis durch das II. Vatikanum und die – auch damit – gewachsenen Gefahren, das Christentum in seiner Wahrheit ganz zu verfehlen, dürfte Schwierigkeiten haben, das von Ratzinger vor die im Zusammenhang mit dem Fall Lefebvre geforderte Gewissenserforschung gesetzte Vorzeichen stehen zu lassen.
Natürlich entspricht es geschichtlicher Erfahrung, daß die Vernachlässigung einzelner Lehrinhalte, bestimmter Schattierungen der Glaubens- oder Frömmigkeitspraxis zu deren Isolierung und als Folge zu deren Verabsolutierung durch bestimmte Gruppen führen kann. Aber dies ist nicht der Punkt, der Lefebvre von der Gesamtkirche trennt und auch nicht der, der bei der Verwirklichung und „Fortschreibung" des Zweiten Vatikanums „nach rückwärts" – zur kirchlichen Gesamttradition hin – wie nach vorne – auf die der Kirche je neu zuwachsenden Herausforderungen hin – Schwierigkeiten macht. Es ist vielmehr die *Neuheit des Zweiten Vatikanums gegenüber früheren Konzilien,* sein spezifischer Wille des Verbindlichmachens einer von den heutigen Zeitbedingungen her und aus tieferer Einsicht in die geschichtlich vermittelte Wahrheit als richtig erkannten Praxis. Die Einstellung auf die Verbindlichkeit dieser Praxis ist das Problem.

Sein Kern ist unschwer auszumachen. Zum einen ist es die neben der Unvermitteltheit der abverlangten Umstellungen in Gottesdienst, Glaubensverkündigung und gemeindlicher Organisation *das alte kirchliche „als ob".* Man lebte in nachreformatorischer Zeit in der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanum – bewußtseinsmäßig und praktisch – tatsächlich so, als ob in Lehre, Verkündigung und Gottesdienst höchstens äußerliche Adaptationen, aber keine Veränderungen in der Gestalt eines Ritus oder in der Struktur einer Lehraussage möglich wären. Mit dem Zweiten Vatikanum war es damit zu Ende, der Schock bei denen, die ganz aus diesem Geist lebten, konnte nicht ausbleiben.

Zum anderen hat die Kirche im Zweiten Vatikanum und danach *die Widersprüche in manchen Lehraussagen zwischen heute und früher nicht wirklich aufgearbeitet,* sondern die „neuen" Erkenntnisse z. B. über Menschenrechte und Religionsfreiheit einfach an die Stelle früherer, diametral entgegengesetzter, gestellt: letztlich aus der irrigen Meinung heraus, die Kirche sei es ihrer Glaubwürdigkeit schuldig, Irrtümer und Widersprüche in der eigenen Tradition nicht wirklich einzugestehen. Aber so eklatante Traditionsbrüche wie zwischen „Mirari vos", „Quanta cura", „Syllabus" auf der einen und „Dignitatis humanae" und „Gaudium et spes" auf der anderen Seite löst man nicht dadurch, daß man erstere in Fußnoten verbannt oder aus dem „Denzinger" streicht oder letzteren stillschweigend oder ausdrücklich eine geringere Verbindlichkeit zumißt als anderen Texten des Zweiten Vatikanums oder früherer Konzilien. Sie lassen sich auch nicht dadurch lösen, daß die katholische Kirche ihr eigenes 19. Jahrhundert und die dort von den Päpsten eingenommenen Positionen zur Meinungs- und Gewissensfreiheit nur aus der Gegnerschaft zum damals kämpferischen Liberalismus erklärt.

Die Kirche wird ihre inneren Konflikte mit Traditionalisten und vorwärtsdrängenden Erneuerern deshalb nur lösen und Glaubwürdigkeit auch gegenüber ihr Fernstehenden zurückgewinnen können, wenn sie den Wandel in ihr selbst den Gläubigen als zu Glaube und Kirche gehörige Selbstverständlichkeit zu vermitteln vermag und tatsächlich auch vermittelt. Und sie wird endlich auch die nötige spirituelle Souveränität aufbringen müssen, um zu ihren Irrtümern als Teil ihrer geschichtsunterworfenen Wahrheitserkenntnis stehen zu können und gerade darin ihre „Indefektibilität" zu erweisen. Der tatsächliche weitere Klärungsbedarf in der Frage der Religionsfreiheit liegt ganz in dieser Richtung. Hier und nicht nur bei der Frage, wieweit im geschichtlich uns zugewachsenen gesellschaftlichen und kirchlichen Pluralismus die Struktur katholischen Glaubens ins Wanken gerät, muß Gewissenserforschung ansetzen. Beides aber weist über Lefebvre und die Seinen weit hinaus.

David Seeber

Dringend

Die gemeinsame Studientagung von ZdK und Bischofskonferenz

Die gemeinsame Studientagung von Zentralkomitee der deutschen Katholiken und Deutscher Bischofskonferenz, die vom 16. bis 18. November in Bad Godesberg stattfinden wird, ist eine vom *Thema* wie vom *Teilnehmerkreis* her höchst notwendige Veranstaltung. Das Thema der Studientagung („Die Zukunft des Glaubens in unserem Land – zur Lage und zur Weitergabe des Glaubens") brennt vielen Priestern und Laien auf den Nägeln, die Tag für Tag mit den Schwierigkeiten des Glaubenszeugnisses und der Glaubensweitergabe konfrontiert sind und sich gleichzeitig mit der Deutung und Bewertung der gegenwärtigen Situation von Glaube und Kirche bzw. ihrer Ursachen schwer tun. Es ist auch wichtig, daß Bischöfe und Laienvertreter sich gemeinsam mit der Frage nach der Zukunft des Glaubens in unserem Land beschäftigen; dadurch ist die Chance gegeben, daß mehr Erfahrungen und Lebensbereiche ins Gespräch eingehen, daß sich „déformations professionelles" auf der einen wie der anderen Seite aufbrechen lassen.

Die Initiative zu einer solchen Studientagung ging vor drei Jahren vom Zentralkomitee aus (vgl. HK, Juni 1985, 250); sie gehörte in den Zusammenhang der Diskussion um eine mögliche Neuauflage der Würzburger Synode. Bei der Bischofskonferenz waren erst einige Widerstände und Bedenken gegen das Projekt zu überwinden. Vom Zentralkomitee liegt inzwischen auch ein *Vorbereitungspapier* für das Treffen im November vor, das sich durch Wirklichkeitssinn bei der Situationsanalyse auszeichnet: Die beunruhigenden demoskopischen Befunde über Kirchenbindung, Gottesdienstbesuch und Glaubenspraxis werden ebenso registriert wie die positiven Erwartungen an die Kirche in der Öffentlichkeit. Das Papier hält realistisch fest, daß nicht nur die Familie für Einübung und Weitergabe des Glaubens heute weitgehend ausfällt, sondern daß es mit den anderen Vermittlungsmöglichkeiten (Schule, Gemeinde) nicht besser bestellt ist. Einen wichtigen Hinweis gibt der Text mit der Empfehlung, die Pastoral müsse sich wesentlich mehr auf die *Erwachsenen* einstellen. Sie müßten befähigt werden, „den eigenen Glauben tiefer zu verstehen und darüber mit den Arbeitskollegen, Berufskollegen, Nachbarn und Freunden so ins Gespräch zu kommen, daß andere auf diesem Weg mitgenommen werden".

Mit übertriebenen Erwartungen dürfte keiner der Teilnehmer der gemeinsamen Studientagung entgegensehen. In zweieinhalb Tagen lassen sich auch bei solider Vorbereitung und intensivem Mittun die vielen Aspekte des Themas höchstens anreißen. Das Vorbereitungspapier aus dem Zentralkomitee stellt denn auch fest, bei dieser kurzen Tagung könne es nicht darum gehen, Konzepte zu entwikkeln, Gesamtpläne zu erstellen oder organisatorische Lösungen anzustreben. Aber es wäre schon viel erreicht, wenn es gelänge, sich jenseits dunkler Gemälde von Wert- und Sittenverfall und vorschneller Begeisterung über geistliche Aufbrüche oder eine Renaissance von Religion über *Grundzüge und Perspektiven der heutigen Glaubenssituation* zu verständigen und einige *Aufgaben* für die zukünftige Arbeit sowohl der Bischofskonferenz wie des Zentralkomitees zu umreißen. Ein solches Ergebnis der Studientagung wäre auch ein Signal für die kirchliche „Basis", die in bezug auf gleichermaßen realistische wie zukunftsweisende Äußerungen zur Lage des Glaubens von vielen Bischöfen wie Laienvertretern nicht gerade verwöhnt ist.

Der Zufall will es übrigens, daß sich eine Woche vor der gemeinsamen Studientagung die *Synode der EKD* auf ihrer diesjährigen Tagung mit dem Schwerpunktthema „Glauben heute. Wie wird einer Christ? – Wie bleibt einer Christ" beschäftigen wird. Die thematische Koinzidenz der beiden Veranstaltungen macht deutlich, daß es sich hier – bei allen Unterschieden, die sich aus der jeweiligen konfessionellen Tradition und der kirchlichen Struktur ergeben – nicht um ein katholisches oder evangelisches Sonderproblem handelt, sondern um eine gemeinsame christliche Herausforderung. Wäre es nicht sinnvoll, sich dieser Herausforderung in absehbarer Zeit auch einmal bei einer gemeinsamen Veranstaltung zu stellen? *ru*

Kleinlich

Zum Verbot der Laienpredigt in priesterlosen Gottesdiensten

Drei Monate ist es her, daß die römische Gottesdienstkongregation ein Direktorium für priesterlose Sonntagsgottesdienste veröffentlichte (vgl. HK, August 1988, 356). Ob es einer gesamtkirchlichen Regelung in dieser Frage zum gegenwärtigen Zeitpunkt wirklich bedurfte oder ob man es – schon wegen der sehr verschiedenen örtlichen Verhältnisse – nicht ebensogut den Diözesen bzw. Bischofskonferenzen hätte überlassen können, hier die nötigen Regelungen zu treffen, darüber läßt sich streiten.
Die Tatsache, daß das Direktorium selbst mehrfach die Ortskirchen und Bischofskonferenzen auffordert, die nun erlassenen Bestimmungen für die örtlichen Verhältnisse zu adaptieren, zeigt jedenfalls, daß man sich auch in Rom den damit verbundenen Schwierigkeiten bewußt war. So läßt sich denn auch die Deutsche Bischofskonferenz mit der Veröffentlichung einer offiziellen deutschen Übersetzung des Direktoriums noch Zeit. Der Ständige Rat beauftragte die zuständige Kommission mit den Vorarbeiten für eine erforderliche Anpassungsregelung.

Man könnte also den Vorgang auf sich beruhen lassen, wenn bei der anstehenden Adaption nicht auch ein ausgesprochen heikler Punkt berührt würde, der – würde die römische Regelung übernommen – in den Pfar-

reien für erheblichen Unmut sorgen würde, der obendrein im Widerspruch steht zu Bestimmungen, die die deutschen Bischöfe selbst erst nach langem Hin und Her Anfang dieses Jahres erließen, und der im übrigen ein Thema betrifft, bei dem die römische Haltung auch bei der Mehrheit der deutschen Bischöfe auf wenig Gegenliebe stößt.

Es geht – wieder einmal – um die *Laienpredigt.* Nr. 43 des Direktorium behält die Predigt in Sonntagsgottesdiensten ohne Priester – entsprechend der Homilie in der Eucharistiefeier – dem Priester und dem Diakon vor. Laien sollen allenfalls eine zuvor vom Pfarrer verfaßte Homilie verlesen dürfen. Interessanterweise wird in dem Zusammenhang auch auf can. 767 des Kirchenrechts verwiesen: In can. 767 § 1 wird die Homilie als ein „Teil der Liturgie selbst" von der allgemeinen Predigterlaubnis für Laien ausgenommen. Wobei unter „Liturgie" in dem Zusammenhang eindeutig die Eucharistiefeier gemeint ist (vgl. Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, S. 543). Dies ist erst recht zwingend, wenn man das Verbot der durch Laien gehaltenen Homilie damit begründet, die Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier solle gewahrt werden – im Direktorium geht es aber um eine Gottesdienstform, die gar keine Eucharistiefeier (nur ein – obendrein umstrittenes – Kommunionausteilen) enthält. Entsprechend dem geltenden Kirchenrecht erklärten daher die deutschen Bischöfe in ihrer Ordnung des Predigtdienstes für Laien vom Februar (vgl. HK, April 1988, 164f.), daß Laien mit dem Predigtdienst bei priesterlosen Gottesdiensten beauftragt werden könnten.

Das Verbot der Laienpredigt bei priesterlosen Gottesdiensten am Sonntag, wie es nun das Direktorium ausspricht, ist ein weiterer Schritt im Bemühen des Heiligen Stuhls, die Rolle des Klerikers mit der des Laien nur ja nicht irgendwie vermischt zu sehen. In dieselbe Richtung weist die Bestimmung (Nr. 40), daß der Priestersitz nicht von einem Laien benutzt werden dürfe – sein Sitz solle sich besser außerhalb des Presbyteriums befinden. Die Regelung, daß Laien von Priestern verfaßte Texte verlesen sollten, dürfte im übrigen einer Vorstellungswelt entspringen, in der theologische Bildung immer noch Klerikermonopol ist.

Bereits bei der notwendig gewordenen Anpassung an das neue Kirchenrecht haben die deutschen Bischöfe sich nur zähneknirschend zu der seit einem halben Jahr offiziell geltenden Regelung der Laienpredigt bereitgefunden. Es bleibt zu hoffen, daß sie im Fall der priesterlosen Gottesdienste von den bestehenden Anpassungsmöglichkeiten weidlich Gebrauch machen. Eine nochmalige Einschränkung der bestehenden Regelung dürfte nur den Eindruck weiter verstärken, daß es mit der in anderen Zusammenhängen gern beschworenen Eigenverantwortlichkeit der Bischöfe nicht weit her ist. Selbst für den so loyalen deutschen Episkopat müßte doch irgendwo eine Schmerzgrenze erreicht sein. *nt*

Verwirrend

Wolfram Kopfermann gründet neue Freikirche

Das Wort von der Spaltung geht nun auch im deutschen Protestantismus um. Anfang September wurde bekannt, daß der langjährige Leiter der protestantischen „Geistlichen Gemeindeerneuerung" (GGE), der Hamburger Pastor *Wolfram Kopfermann,* seine evangelisch-lutherische Landeskirche verlassen und eine neue evangelikal-charismatische Freikirche gründen wolle. Während Kopfermann zunächst glaubte, seinen Pastorendienst an der Hamburger Hauptkirche St. Petri für eine Übergangszeit weiter wahrnehmen zu können, schob der Hamburger Bischof *Peter Krusche* dem jedoch einen Riegel vor: Kopfermann verliere zum Zeitpunkt seines Kirchenaustritts alle Rechte eines Pastors und eines Gemeindemitglieds der Evangelisch-Lutherischen Kirche. So feierte Kopfermann am Sonntag, dem 12. September, in der mit 2000 Menschen überfüllten Hauptkirche St. Petri seinen Abschiedsgottesdienst und erklärte tags darauf dem Standesbeamten gegenüber seinen Kirchenaustritt.

Kopfermanns Schritt kam überraschend. Verschiedentlich wurde er als eine „einsame Entscheidung" eingestuft. Bei vielen Protestanten, zumal unter Sympathisanten der charismatischen Bewegung, rief er Irritationen und Bestürzung hervor. Die übrigen Mitglieder des Leitungsgremiums der Geistlichen Gemeindeerneuerung betonten, daß sie Kopfermann nicht folgen werden, auch wenn sie seine Anliegen im wesentlichen teilten.

Aber so überraschend die Ankündigung auch kam, angesichts der Begründung Kopfermanns nimmt sich die Entwicklung durchaus nicht unplausibel aus. Im Kern geht es Kopfermann um jenen *volkskirchlichen Pluralismus,* der seiner Ansicht nach einem konsequenten *geistlichen Gemeindeaufbau* enge Grenzen setze. Die Erneuerung der Volkskirche – so Kopfermann der Presse gegenüber – habe sich als undurchführbar erwiesen: „Der Pluralismus ist der Totengräber der Kirche": Kinder würden getauft, ohne daß man auf dem christlichen Bekenntnis bestehe. Praktizierende Homosexuelle dürften Pfarrer sein. Zusammengehalten werde die Volkskirche nur noch durch die Kindertaufe und die Kirchensteuer. Zu Irrlehren und ethischen Verfehlungen werde – „um des lieben Friedens willen" – weitgehend geschwiegen.

Weder für Kopfermann noch für die protestantische Geistliche Gemeindeerneuerung sind Vorwürfe dieser Art neu. Neu ist lediglich, daß aus ihnen die Konsequenz des Kirchenaustritts gezogen wird. Weil es ihnen nicht um Trennung, sondern um Erneuerung der Kirche und in der Kirche geht, nennen sich die deutschen Charismatiker, die katholischen wie die evangelischen, *Gemeindeerneuerung.* Verwirrend an den Vorwürfen Kopfermanns ist, daß man diese Argumentation bislang vornehmlich aus Kreisen kannte, die der charismatischen Bewegung eher reserviert gegenüberstehen: von den Evangelikalen.

Welche Folgen der Kirchenaustritt Kopfermanns im einzelnen haben wird, ist noch nicht abschätzbar. Vor allem ist nicht abzusehen, wie viele Anhänger der charismatischen Bewegung Kopfermann in dessen neue „Ansgar-Kirche" folgen werden. Daß er im bundesdeutschen Protestantismus zu einer noch heftigeren Auseinandersetzung über die Volkskirche und deren unvermeidlichen Pluralismus führen wird, ist wahrscheinlich. Kopfermann dürfte sich aber die Möglichkeit, in dieser Diskussion eine wesentliche Rolle zu spielen, durch seinen Austritt selbst stark beschnitten haben.

Für die charismatische Bewegung als ganze dürften die Vorgänge um Kopfermann ein weiterer Hinweis darauf sein, daß es bei ihrem Anspruch, erneuernd und verändernd auf Kirche und Gemeinden einzuwirken, nicht ausreicht, die „real existierende", „alte" Kirche lediglich als „dunkle Kontrastfolie zu dem ‚herrlichen Wirken des Geistes Gottes unter den Seinen'" *(Hans Diether Reimer)* zu benutzen. Der Ruf nach größerer christlicher Entschiedenheit allein hilft nicht weiter. Man wird nicht ohne eine gehörige Portion Distanz zum eigenen Tun auskommen, die einem anzeigt, daß es auch noch andere, in sich legitime Versuche gibt, kirchliches Leben zu erneuern. Auf lange Sicht wäre es verhängnisvoll, wenn charismatische Impulse im Protestantismus gänzlich in ein fundamentalistisch-evangelikales Fahrwasser gerieten. *nt*

Reaktionär

Zur Quotierung der Geschlechter für politische Ämter

Die Quote steht nun. Jedenfalls bei der SPD, nachdem die Grünen den Sozialdemokraten mit unterschiedlich variierten Modellen vorausgegangen waren. Nicht nur der Beschluß liegt vor, auch der erste Schritt zur Verwirklichung ist getan. Ein Drittel des SPD-Vorstandes (33-Prozent-Quote) sind seit Münster Frauen. 1994 sollen alle Parteiämter zu 40 Prozent von Frauen besetzt sein und ab 1998 auch vierzig Prozent aller Mandate. Trotz der zeitlichen Streckung ist noch nicht recht abzusehen, wie sich vor allem Mandate (in der Kombination von Direkt- und Landeslistenmandaten) nach Geschlecht sinnvoll quotieren lassen. Aber die Auswirkungen auf die anderen Parteien werden bald spürbar werden.

Rita Süßmuth, in der breiten Öffentlichkeit nach wie vor mehr als Frauendenn als Familienministerin bekannt, hat die SPD-Quotenregelung schon zur Meßlatte, zum „Maßstab" für die Parteien insgesamt erklärt, eine Anheizung des Wettbewerbs zwischen den Parteien in der Frage der politischen Repräsentanz von Frauen prognostiziert und die Quotenregelung auch für ihre Partei in Aussicht gestellt, wenn andere Wege nicht zum wirklichen politischen Gleichschritt der Frauen führten.

Es entspricht der Eigengesetzlichkeit solcher politischer Prozesse, daß es insgesamt so kommt, wie es von einer Seite (in dem Fall der SPD) oder mehreren Seiten angestrebt wird, es sei denn, die Praktizierbarkeit der Quotenregelung erwiese sich von ihren Auswirkungen her als wesentlich problematischer als zugegeben oder vorausgeahnt. Daß man sich damit nicht nur Sympathie, sondern auch eine Menge vermeidbarer Probleme einhandeln kann, hat bereits die erste verwirrende SPD-Vorstandswahl nach Quotenmuster u. a. mit der Abwahl so verdienter und keineswegs schon für das Altenteil bestimmter SPD-Politiker wie *Hans Apel* und *Peter Glotz* gezeigt.

Aber von der rechtlichen, politischen und faktischen Praktizierbarkeit oder den dabei sich eingehandelten Problemen ganz abgesehen, die Quotenregelung für Frauen in Organen politischer Repräsentation mag zwar psychologisch stark im Trend liegen, *in der Sache* ist sie reaktionär. Die Sache der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern ist zum großen Teil bereits weiter gediehen, als daß ihr durch Quotierungen – die auch immer künstliche Festschreibungen sind – künstlich nachgeholfen werden müßte. Und wo es noch dringenden Aufholbedarf gibt und das Aufholen sich durch Bewußseins- und Verhaltenswandel nicht von selbst – über die gesellschaftliche Eigendynamik sozusagen – einstellt, wird mit Verwirklichung von mehr Chancengerechtigkeit für Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen auch politisch mehr und Solideres erreicht als durch abstrakte Zuteilungen von oben. Sie zwingen zum Mobilisieren politischen Kapitals, das so hier und jetzt gar nicht vorhanden ist oder vorhanden sein will. Es sei denn, man sehe Quotierungen als die allein mögliche Verwirklichung gesellschaftlicher Gleichberechtigung und damit als ein in sich unverzichtbares politisches Ordnungsprinzip.

In Wirklichkeit ist es aber wohl so, daß Trends, wie sie in der Quotenregelung zum Ausdruck kommen, politisch aus vermeintlich zwingenden Wählerrücksichten einfach unwiderstehlich sind, mögen sie in der Sache noch so überflüssig oder fragwürdig sein. Als das *Volljährigkeitsalter* von 21 auf 18 Jahre herabgesetzt wurde, hat auch niemand danach gefragt, ob angesichts der längeren Verschulung eine geringere Herabsetzung des Volljährigkeitsalters nicht richtiger gewesen wäre. Für das frühe Volljährigkeitsalter zu sein war einfach Ehrensache für jede Partei, wollte sie nicht unnotwendig als hinterwäldlerisch erscheinen.

Aber vielleicht faßt sich die andere große Volkspartei in dem Fall doch ein Herz und folgt im unvermeidlichen Wettstreit anderen Regeln, auch wenn ihr das Aufholen so leicht nicht fallen dürfte. Der Bundeskanzler hat im Juni in Wiesbaden seiner CDU ins Gewissen geredet: es gebe in der Partei Ortsvereine, da seien die Herren buchstäblich noch unter sich. Die politische Mobilisierung von mehr Frauen vor Ort, von denen viele politisch interessierter und sachkundiger geworden sind, als sie es früher waren, und manche für den politischen Diskurs auch mehr Zeit haben als noch ihre Mütter und Großmütter, dies könnte vielleicht – trotz des Nachholzwangs – zu

soliderer Chancengerechtigkeit bei der Besetzung politischer Ämter führen als der Naturschutzpark Quote. Ob sich Union und FDP doch nach diesen Regeln und ohne auf Quoten zu schielen auf den in Aussicht gestellten Wettstreit einlassen? Auf seinen Ausgang wäre man dann jedenfalls gespannt. *se*

Überreizt

Die jüngsten Schlagzeilen über Comunione e Liberazione

Comunione e Liberazione (CL) bzw. die Ciellini, wie die Anhänger und Mitglieder der vorwiegend jugendbewegt auftretenden italienischen Laienorganisation genannt werden, haben in den letzten Jahren immer wieder auf sich aufmerksam zu machen verstanden. Besonders anläßlich des seit neun Jahren jeweils im August in Rimini stattfindenden *Festivals,* einer Mischung aus Großkongreß und politisch-kultureller Kirmes, das vor allem zu einem öffentlichkeitsträchtigen Forum des politischen Arms von Comunione e Liberazione, der sog. Volksbewegung (Movimento popolare), geworden ist, kann die Bewegung täglicher Schlagzeilen in den italienischen Medien sicher sein. So auch dieses Jahr.

Vorgenommen hatten sich die Ciellini dieses Mal für Rimini ihr ganz ursprüngliches Anliegen: *Die Weckung des Sinnes für Religion,* die Werbung für Besinnung auf religiöse Grundfragen. Aber gerade in diesem Jahr wurde dieses Grundanliegen völlig überdeckt von der *politischen Polemik,* die von Rimini ausging und das Treffen begleitete.

Der Grund: In Rimini kam zum Durchbruch, was sich schon länger anbahnte: eine eher seltsam anmutende, wenigstens verbale Hinwendung zu den aufstrebenden Sozialisten *Bettino Craxis.* Würde aus der Hinwendung ein wie immer geartetes Bündnis, könnte das nur auf Kosten der DC gehen, auf deren Leitern das Movimento popolare eine Reihe von lokalen, regionalen und nationalen politischen Mandaten errungen hat. Den vorläufig sensationellsten Ausdruck fand die Hinwendung zu den Craxi-Sozialisten in einem viel applaudierten Referat des Stellvertreters Craxis, *Claudio Martelli,* der es verstand, den Ciellini nach dem Mund zu reden und sie, ohne auf deren religiösen Motive wirklich einzugehen, vor innerkatholischen Gegnern in Schutz zu nehmen.

Wie ernst es der kirchlich eher fundamentalistisch argumentierenden, aber politisch und kulturell Offenheit demonstrierenden Bewegung mit der Hinwendung zu den Sozialisten ist, blieb allerdings auch in Rimini unklar. Operiert wird vornehmlich mit dem Begriff der *„kulturellen Öffnung" als politischer Zielsetzung.* Man will, so sagen die Sprecher der Bewegung, gesellschaftlich aus dem katholischen Getto heraus, die in Italien verfestigten verschiedenen kulturell-politischen Aggregationszustände (katholisch bzw. christdemokratisch, laizistisch, kommunistisch) durchbrechen und über diese hinaus neue Verbindungen suchen. Anknüpfungspunkte glaubt man bei Craxis Sozialisten vor allem aufgrund eines verwandten Gesellschaftsverständnisses zu finden. Zur verbindenden Perspektive erklärt man das bekannte CL-Schlagwort: „mehr Gesellschaft, weniger Staat".

Solche Verwandtschaften mag es vordergründig geben. Aber es ist nicht recht einsichtig, wie Comunione e Liberazione und die Sozialisten zu einer strategischen oder gar programmatischen Zusammenarbeit finden sollten. Die Sozialisten Craxis benutzen offenbar die Ciellini als Spielkarte in einem begrenzten Konflikt mit der gegenwärtigen Parteiführung der DC unter Regierungschef *Ciriaco De Mita.* Dieser ist neben einigen Jesuiten, vor allem um die „Civiltà Cattolica", und das „Centro Pedro Arrupe" in Palermo und solchen katholischen Organisationen (z. B. der Katholischen Aktion), denen die Ciellini vorwerfen, sich mit der Aufteilung auf die drei genannten Kulturen und der Einbindung des Katholizismus in sie abgefunden zu haben, wegen seines katholisch-liberalen Kurses der größte Stein des Anstoßes. Craxi, der in De Mita einen gleichrangigen Rivalen sieht, aber die DC auch nicht über Gebühr schwächen will, kommt das entgegen. Aber es ist schwer einzusehen, wie die gleiche Organisation die DC-Führung des exzessiven Liberalismus bezichtigen kann, nur weil deren Führung auch Leute fördert, die in manchem ein distanziertes Verhältnis zur Kirche haben, aber zugleich das Bündnis mit Craxis Sozialisten sucht, die trotz des Verdienstes um das neue Konkordat und eines inzwischen im Vergleich zu den bürgerlich-laizistischen Parteien sich abschwächenden Antiklerikalismus in allen Grundsatzfragen – Abtreibung, Ehescheidung – bisher gegen die katholische Kirche standen.

Dies scheint nicht nur im italienischen Episkopat, sondern auch in der römischen Kurie nicht einzuleuchten. Auch denen nicht, die in der DC nicht die einzig mögliche politische Heimat für Katholiken sehen, und offenbar auch dem Papst nicht, als dessen engste Gefolgsleute innerhalb der Kirche die Ciellini sich verstehen, der aber gerade italienische Katholiken immer wieder zu einer „kohärenten" politischen Vertretung kirchlicher Anliegen ermahnt hat. Deswegen ist die Unruhe über den politischen Schwenk der Ciellini in der italienischen Hierarchie auch größer als innerhalb der DC. Die Ciellini scheinen inzwischen auch schon zu spüren, daß sie kirchlich gerade bei ihren Förderern in Gegenwind geraten sind. Erklärungen Verantwortlicher von CL klingen denn trotz fortgesetzter Angriffe auf De Mita und andere ihnen mißliebige katholische Kreise in letzter Zeit auch schon wieder sehr viel vorsichtiger. Man habe die DC – Personen und Programme – immer unterstützt, so der Vorsitzende der Volksbewegung, *Giancarlo Cesana,* und so solle es auch bleiben. Nur instrumentalisieren lassen wolle man sich nicht. Im Grunde scheint sich die Bewegung, die durchaus ein belebendes Element im italienischen Katholizismus darstellt – „ein Pferd ohne Zügel" sei sie, meinte nach Rimini ein römischer Kardinal –, politisch schlicht übernommen zu haben. Dadurch ist sie auch kirchlich in Gefahr, Resonanz zu verlieren. *go*

Perestroika und Religion: Zwischenbilanz in Königstein

Daß für den diesjährigen Kongreß „Kirche in Not", der vom 1. bis 4. September in Königstein stattfand, das Thema „Perestroika und Religion" gewählt wurde, lag nahe. Schließlich kann eine Veranstaltung, die traditionsgemäß der Situation der Kirchen und der Christen in den kommunistisch regierten Ländern gewidmet ist, nicht an den politisch-ideologischen Veränderungen in einigen dieser Länder vorbeigehen, die sich inzwischen auch auf die Religionspolitik auszuwirken beginnen. Im letzten Jahr hatte sich der Kongreß „Kirche in Not" (die Kongresse werden seit 1951 abgehalten) mit dem Thema „70 Jahre Oktoberrevolution: Bilanz für die Kirchen" befaßt. Dabei waren neben dem Rückblick auf die Entwicklung der sowjetischen Religionspolitik seit 1917 auch schon die neuen Perspektiven im Zeichen von „Perestroika" und „Glasnost" zur Sprache gekommen. Diesmal galt die Arbeit des Kongresses schwerpunktmäßig der Frage nach den Auswirkungen von Gorbatschows Reformbemühungen auf die Kirchen in der Sowjetunion und in den anderen kommunistischen Staaten Mittel- und Osteuropas.

Gorbatschow braucht die Gläubigen

In seinem Grußwort zur Eröffnung des Kongresses warnte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann,* davor, das Wort „Perestroika" gedankenlos im Munde zu führen, ohne sehr genau die Auswirkungen auf die Situation der Gläubigen zu beachten. Es seien zwar Zeichen gesetzt worden, „die uns aufhorchen lassen und neue Entwicklungen ankündigen könnten". Bei aller Bereitschaft, diese Signale wahrzunehmen, müsse man doch die „ungekürzte und volle Realität" zum Maßstab eines Urteils machen. Religionsfreiheit sei und bleibe ein besonders sensibles Barometer für die Geltung der Menschenrechte. Der Limburger Weihbischof *Gerhard Pieschl* (er ist Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für Flüchtlings- und Vertriebenenseelsorge und Protektor der Kongresse „Kirche in Not") verwies in seiner Einführung zum Kongreßthema auf die massiven Beschränkungen, die die geltenden sowjetischen Gesetze der Tätigkeit der Kirchen auferlegen. Die entsprechenden Verbote stünden im Gegensatz zu allen Menschenrechtsvereinbarungen.

Mit einer Mischung aus vorsichtiger Hoffnung und Skepsis beurteilte *Gerd Stricker* (vom Zürcher Institut „Glaube in der zweiten Welt") die Situation in der UdSSR. Die religionspolitische Szene in der Sowjetunion sei in Bewegung geraten; die verschiedenen Belege für *staatliches Entgegenkommen* gegenüber den Kirchen seien, am Maßstab der staatlichen Haltung zur Religion in früheren Jahren gemessen, erstaunlich. Aber es handle sich bisher trotz aller Klimaverbesserung bei genauem Hinsehen meist um *Einzelmaßnahmen.* Man müsse abwarten, ob es bei solchen Einzelmaßnahmen bleibe oder ob entsprechende Erleichterungen in großem Maßstab auch außerhalb Moskau und außerhalb der großen Städte in der Provinz gewährt würden. Vordringlich sei dabei die Neuzulassung von Gemeinden, wo immer diese beantragt würde, die Genehmigung der Errichtung zusätzlicher Ausbildungsstätten für Geistliche aller Konfessionen und Denominationen und die Zulassung von Klöstern und Orden, wo dies von einer Religionsgemeinschaft gewünscht werde. Stricker versuchte auch, den politisch-ideologischen Hintergrund für die Veränderungen der sowjetischen Religionspolitik zu erhellen: „Wohl nicht so sehr Gorbatschows Demokratisierungsprogramm als vielmehr sein Bemühen um eine solide Hausmacht in der Sowjetbevölkerung, welche bisher die im Westen so gefeierte Perestroika und die Reformen Gorbatschows eher schmerzhaft erfahren hat ..., haben den Generalsekretär veranlaßt, die bisher in der Sowjetgesellschaft verfemten Gläubigen zur Unterstützung der Perestroika zu verpflichten und ihnen im Gegenzug *Zugeständnisse* zu machen." Mit einer ideologischen Kurskorrektur im August 1987, die zu einer positiven Bewertung der Christianisierung der Kiewer Rus führte, sei eine atmosphärische Veränderung im Staat-Kirche-Verhältnis eingetreten. Gorbatschow benötige, so Stricker, die Gläubigen in der Sowjetunion, da ihm ein Großteil der Partei und der Bevölkerung die Gefolgschaft versage, er brauche aber auch die moralische Autorität der Religionsgemeinschaften, um mit ihrer Hilfe moralische und soziale *Fehlentwicklungen* korrigieren zu können.

Entscheidend werde die Frage sein, ob sich der Staat auch weiterhin in innerkirchliche Angelegenheiten einmischen werde (Zulassung von Geistlichen in den Gemeinden, Auswahl von Bewerbern für die theologischen Ausbildungsstätten und von Novizen für die Klöster, Einsetzung kirchlicher Leitungsgremien, Einfluß auf kirchliche Entscheidungsprozesse). Letztlich gehe es um die Verwirklichung der in der Sowjetverfassung statuierten Trennung von Kirche und Staat, die bisher nur auf dem Papier gestanden habe. Mit dem ideologischen Herrschaftsanspruch der Partei seien Religions- und Gewissensfreiheit nach wie vor unvereinbar.

Die Uhren gehen nicht überall gleich

Die übrigen Länderberichte in Königstein machten deutlich, wie wenig die Verhältnisse in den verschiedenen kommunistischen Ländern über einen Kamm geschoren werden können. Man braucht nur an die beiden Nach-

barländer Ungarn und Rumänien zu denken. In *Rumänien* ist von „Perestroika" nichts zu spüren; das Ceauşescu-Regime, so *Dionisie Ghermani* (München) auf dem Kongreß, kehre vielmehr Schritt für Schritt zu den alten Dogmen eines Marxismus-Leninismus stalinscher Prägung zurück, unter Beifügung hausgemachter chauvinistischer Elemente. Die Hierarchie der rumänisch-orthodoxen Kirche unterstütze willfährig die Politik des Regimes und verteidige sie im Ausland. Diese gelte vor allem für den seit 1986 amtierenden Patriarchen Teoctist. Zumindest nach außen werde die Zerstörung von Dörfern für die Errichtung von agro-industriellen Komplexen von der orthodoxen Hierarchie schweigend hingenommen.

Demgegenüber konnte der Budapester Theologe *Tamás Nyíri* auf Anzeichen eines tiefgreifenden Wandels in der offiziellen Beurteilung von Religion und Kirche in *Ungarn* verweisen. Er ging auf die Reformbestrebungen der ungarischen kommunistischen Partei ein (Ausbau der Rechtsstaatlichkeit, größere Pressefreiheit, Erarbeitung eines großzügigeren Vereinigungsgesetzes und einer neuen Religionsgesetzgebung) und urteilte, wenn diese Ansätze wirklich in die Praxis umgesetzt würden, könnten sie sich unmittelbar auf das Zusammenleben von Christen und Marxisten auswirken und den Weg in die Zukunft eines echten Dialogs zeigen.

In Polen, so *Wolfgang Grycz* (Königstein), beeinflusse die neue sowjetische Politik die Lage der katholischen Kirche nur sehr indirekt. Die polnische Kirche sei weitgehend unabhängig von den Auswirkungen der Perestroika; sie verdanke ihre Möglichkeiten und ihre gesicherte Position der eigenen Stärke und nicht irgendwelchen staatlichen Konzessionen. Daß sich die *evangelische Kirche in der DDR* auf Gorbatschows Reformprogramm beruft, wenn sie gesellschaftspolitische Veränderungen im eigenen Land fordert, hat sich auf den Kirchentagen in diesem Frühsommer gezeigt (vgl. HK, Juli 1988, 348). Darauf machte auch der Bericht von *Theo Mechtenberg* in Königstein aufmerksam. Mögliche kirchenpolitische Aspekte der „Perestroika" würden von der Kirche in der DDR nicht thematisiert, was mit dem im Vergleich zur Sowjetunion wesentlich größeren Spielraum der Kirchen zu erklären sei. Die katholische Kirche der DDR sei aufgrund ihrer größeren Distanz zu Staat und Gesellschaft von der Auseinandersetzung um die gesellschaftspolitische Relevanz von Gorbatschows Reformprogramm nicht direkt betroffen.

Die Chancen illusionslos wahrnehmen

Im Blick auf die Entwicklung in der ČSSR hielt *Prof. Josef Rabas* (Würzburg/Rom) fest, eine substantielle Wende in der Haltung der Staatsführung gegenüber der katholischen Kirche habe es bislang nicht gegeben. Als wenn auch bescheidene Fortschritte wertete er die Ernennung von drei Bischöfen im Mai dieses Jahres (vgl. HK, Juni 1988, 301) sowie einige Lokkerungen wie die Zulassung von Neuaufnahmen in weibliche Ordensgemeinschaften und die Ermöglichung der Einfuhr religiöser Literatur. Es sei anzunehmen, daß sich die Gläubigen in der ČSSR mit diesen „Brosamen" nicht zufriedengeben würden; ihre Entschlossenheit habe nicht nachgelassen.

In einer „Königsteiner Entschließung" zum Abschluß des Kongresses wurden Verbesserungen in der sowjetischen Religionspolitik anerkannt. Dennoch würden die Kirchen in der UdSSR immer noch zu einseitig auf den Kultbereich beschränkt; die restriktive Kultgesetzgebung sei weiter in Kraft und bedürfe grundlegender Veränderung. Die Entschließung wies auch nochmals auf die Unterschiede im Staat-Kirche-Verhältnis zwischen den einzelnen sozialistischen Ländern hin. Der Kongreß, so hieß es, begrüße jede Verbesserung für das kirchlich-religiöse Leben in Osteuropa und registriere sorgfältig alle positiven Signale. Dennoch halte er es für nötig, über die Situation der Kirchen objektiv und unbeschönigt zu berichten. Er bejahe den Dialog und wolle ohne Illusionen die Chancen einer neuen Ära erkennen.

Wahrscheinlich wird man bis zum nächsten Kongreß in bezug auf diese „neue Ära", in mancher Hinsicht klarer sehen. Immerhin könnte in absehbarer Zeit das neue sowjetische „Gesetz über die Gewissensfreiheit" vorliegen. Bei einem Besuch beim Ökumenischen Rat der Kirchen und beim Lutherischen und Reformierten Weltbund in Genf Anfang September ließ der sowjetische Religionsminister *Konstantin Chartschew* wissen, im neuen Gesetz gehe es u. a. um den juristischen Status der Kirchen, um die Aufhebung des Verbots karitativer Tätigkeit und um mehr Möglichkeiten für religiöse Erziehung und religiösen Unterricht. *U. R.*

Polen: vor einem „historischen Kompromiß"?

Am 31. August 1988, dem achten Jahrestag der Unterzeichnung der historischen „Gesellschaftlichen Vereinbarung" zwischen dem Danziger „Überbetrieblichen Streikkomitee" (Vorsitzender: *Lech Wałęsa)* und einer Warschauer Regierungsdelegation und knapp sechs Jahre nach dem offiziellen Verbot der „Solidarność" kam es in Warschau zu dem ersten Zusammentreffen seit November 1981 zwischen Arbeiterführer Wałęsa und einem Repräsentanten der Warschauer Führung, Innenminister General *Czesław Kiszczak.* Ob dieses Treffen in die Annalen der polnischen Nachkriegsgeschichte ebenfalls als ein historisches Datum eingehen wird, ist noch nicht entschieden. Die Hoffnung darauf wird jedenfalls von Millionen Polen getragen.

Was veranlaßte die Jaruzelski-Füh-

rung, das Gespräch mit dem seit sechs Jahren von den staatlichen Massenmedien wahlweise als Privatperson oder als von ausländischen Zentren bezahlten Unruhestifter bezeichneten Wałęsa zu suchen, im Grunde die Hilfe des Vorsitzenden einer illegalen Organisation zu erbitten? Vor kurzem hatte es noch aus dem Munde des Regierungssprechers *Jerzy Urban* geheißen, der nach Dialog rufende Wałęsa gebärde sich wie ein General ohne Armee. Nun sollte dieser „General" offensichtlich seine „Armee" davon überzeugen, daß die seit zwei Wochen anhaltenden Streiks in polnischen Schlüsselbetrieben (Kohlegruben, Werften) zu beenden seien, da die Regierung bereit sei, auch über die Wiederzulassung eines Gewerkschaftspluralismus mit sich reden zu lassen. Zu den Streiks hatte der „General" Wałęsa übrigens nicht aufgerufen. Er hatte sie anfangs sogar für ein falsches Druckmittel gehalten. Was war geschehen?

„Wilde Streiks" als Zeichen des Überdrusses

Mit dem Beginn eines Solidaritätsstreiks von einem Teil der Belegschaft der Danziger Lenin-Werft am 22. August war die „wilde" Streikbewegung in Polen in eine neue Phase getreten. Begonnen hatte es am 15. August damit, daß 500 Bergleute der Nachtschicht in der oberschlesischen Steinkohlengrube „Manifest Lipcowy" in Jastrzębie nahe Kattowitz um 21 Uhr 30 ihre Arbeit nicht aufnahmen und einen Streik verkündeten. Die Organisatoren formulierten 21 Forderungen zur Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen der Bergleute. Ihr wichtigstes Verlangen aber war die Wiederzulassung der verbotenen Gewerkschaft „Solidarność". Die Streiks weiteten sich in den folgenden Tagen über das oberschlesische Kohlenrevier aus, in dem 12 von 68 Zechen bestreikt wurden. Am 17. August griff die Streikbewegung auf die Küste über. In Stettin schlossen sich Hafenarbeiter dem Ausstand an. Kennzeichnend für die jüngste Streikbewegung war, daß sich ihr offensichtlich nicht die gesamten Belegschaften der bestreikten Betriebe anschlossen, sondern vor allem junge Arbeiter der Nach-„Solidarność"-Generation.

Dieser Generationswechsel war schon für die Streiks im April und Mai dieses Jahres kennzeichnend. Damals waren die Streikforderungen jedoch vornehmlich wirtschaftlich motiviert gewesen. Die Forderungen nach Wiederzulassung der „Solidarność" waren nachgeschoben. Dieses Mal stand die politische Forderung nach Gewerkschaftspluralismus an erster Stelle. Auch die streikenden Arbeiter wußten, daß die Streiks der darniederliegenden polnischen Wirtschaft zusätzlichen Schaden verursachten und die galoppierende Inflation nicht mit Lohnerhöhungen bekämpft werden kann, die nicht durch gesteigerte Produktivität gedeckt werden. So waren diese Streiks denn auch eher ein Ausdruck der Verzweiflung über die hoffnungslose Wirtschafts- und Versorgungslage und des dramatischen Glaubwürdigkeitsverlusts der regierenden Equipe, der durch „glasnost" der innenpolitischen Diskussion, eine bemerkenswert liberale Kulturpolitik und neue Verfassungs- und Konsultationsgremien sowie die Ausweitung der Bürgerrechte nicht aufgehalten werden konnte.

Sogar die offiziell anerkannten, von einem Mitglied des Politbüros der PVAP geleiteten Gewerkschaften, die sich in der Diagnose der katastrophalen Wirtschaftslage mit den Streikenden im wesentlichen einig waren, unterzogen die Regierung einer vernichtenden Kritik. Die Sozial- und Wirtschaftspolitik wurde mißbilligt und eine Sondersitzung des Sejm beantragt. „Wir sind der Ansicht, daß es an der Zeit ist, die politische und wirtschaftliche Lage des Landes, die Methoden, mit denen die Regierung die Wirtschaft lenkt und verwaltet, zu begutachten", hieß es in einer Erklärung. Nach Ansicht der zu ungewohnter verbaler Schärfe findenden staatstragenden Gewerkschaften war die Wirtschaftspolitik, von der keine Chance auf Verbesserung erhofft werden könne, die Ursache der im übrigen abgelehnten Streiks und der Unzufriedenheit der Gesellschaft.

Hintergrund: Die hoffnungslose Wirtschaftslage

Die unisono von Regierungsanhängern wie Regierungs- und Systemkritikern konstatierte Hoffnungslosigkeit findet ihren Niederschlag in den empirischen Untersuchungen, die in der letzten Zeit in der polnischen Presse veröffentlicht wurden. In der repräsentativen Untersuchung „Polen '88", die in Auszügen in der renommierten Partei-Wochenzeitung „Polityka" Ende Juli veröffentlicht wurde, wird festgestellt, daß Anfang 1988 über 84% der Befragten glaubten, „daß ein grundlegender Wandel zum Besseren in Polen nur erreicht werden kann, wenn die Autoritäten mit der Gesellschaft eine Übereinkunft finden". Zugleich waren fast 70% pessimistisch mit Blick auf eine solche Variante; sie sahen „keinen Sinn darin, auf einen grundlegenden Wandel zu warten; wir können nur auf uns selbst und die Hilfe unserer Nächsten rechnen".

Das ist eine bittere Notwendigkeit. Kaum 2% der Befragten verdienen mehr, als sie ausgeben. Nur 29% berichten, daß das Geld in der Regel für das Notwendigste in der Familie reicht. Bei 25% reicht das Geld nie aus. 14% sind auf familiäre Hilfe angewiesen. Bei 67% der Befragten müssen die Ausgaben wegen der Inflation dauernd gekürzt werden.
Die Autoren des Berichts, Soziologen der Akadamie der Wissenschaften, sagen: „Die Feststellung einer fortschreitenden Pauperisierung der Gesellschaft ist keine Übertreibung." Angesichts der bedrückenden wirtschaftlichen Lage und der Erfahrungen mit sechs Jahren verpaßter Gelegenheiten für eine wirtschaftliche und politische Erneuerung nimmt es kaum wunder, daß laut „Polen '88" „ein kaum wahrnehmbarer Prozentsatz der Gesellschaft – im Rahmen des statistischen Irrtums – an die Wirtschaftsreform glaubt".
So machte es für einen großen Teil der Gesellschaft, vor allem für die junge

Generation, die in Polen kaum noch eine Zukunftsperspektive erkennen kann, kaum einen Unterschied, ob General Jaruzelski nicht konnte oder nicht wollte. Dazu kam eine fatale Konstellation für die Regierung, die von dem Historiker und Oppositionellen *Adam Michnik* so umschrieben wurde, „daß die Regierung von den Reformgegnern unterstützt wird, während den Reformwillen Kräfte repräsentieren, die in Opposition zur Regierung stehen. Einfach gesagt: In Polen, genauso wie in der UdSSR, wird der Widerstand gegen die Reform von der Nomenklatura geleistet, einer breiten Klasse des bürokratischen Machtapparats."

Die Reaktionen in der polnischen Gesellschaft auf die Aussicht eines kaum aufzuhaltenden weiteren zivilisatorischen Niedergangs reichen von der Apathie, Resignation, dem Rückzug in die Privatsphäre über die vor allem bei der Jugend weiter zunehmenden Bereitschaft zur Emigration oder zu einem längeren Auslandsaufenthalt, um in der Fremde zu arbeiten, bis zum bisweilen vor der Verzweiflung und dem Gefühl, nichts mehr verlieren zu können, getragenen spontanen Protest und Unwillen, sich mit den politischen Realitäten abzufinden, die bisher keinen Platz für einen Gewerkschaftspluralismus vorsahen.

Die Vermittlung der katholischen Kirche

Mit unerwartet deutlichen Worten äußerten sich die polnischen Bischöfe zu den andauernden Streiks und deren Hintergrund. In einem am 26. August verlesenen Hirtenbrief appellierten sie an die Regierung in Warschau, beim Bemühen um die Beilegung des Streiks im Lande auf die Anwendung von Gewalt zu verzichten. Alle sozialen Konflikte sollten durch friedlichen Dialog gelöst werden. In dem Hirtenbrief, der bei der Plenarsitzung der Bischofskonferenz in Tschenstochau verfaßt worden war, betonten die Bischöfe, daß die jüngsten Streiks „Symptom einer Krankheit" seien, die sich in Jahren entwickelt habe. Hauptursache der gegenwärtigen Situation sei die Verletzung der Menschenrechte und der Würde menschlicher Arbeit. Die Einschüchterung müsse aufhören, die „Stimme der Vernunft" aus dem Volke müsse gehört werden. „Kompetente Menschen" sollten nach Meinung der Bischöfe zur Führung staatlicher Angelegenheiten zugelassen werden. „Man muß Wege finden, die zum Gewerkschaftspluralismus und zur Vereinigungsfreiheit führen."

Eine Brücke zwischen den verhärteten Fronten baute Prof. *Andrzej Stelmachowski*, der Vorsitzende des Warschauer „Klubs der katholischen Intelligenz" und ehemalige Vorsitzende des Organisationskomitees der gescheiterten kirchlichen Landwirtschaftsstiftung (vgl. HK, Februar 1985, 64–69). Er nahm auf Wunsch der Behörden mit Wałęsa Kontakt auf. Der erste Erfolg der stillen Vermittlung war das denkwürdige Treffen Wałęsas mit Innenminister Kiszczak am 31. August, dem die Beendigung des Streiks in den meisten Kohlegruben und in Danzig vorausging. Es bedurfte dann der gesamten Überzeugungskraft des Arbeiterführers, um die Streikenden in Stettin und in Jastrzębie zur Beendigung ihres Ausstandes zu bewegen. Sie hatten das als Bedingung für die Beendigung ihres Streiks gestellt, was realistischerweise nur das Ergebnis langwieriger und schwieriger Verhandlungen zwischen Regierung und demokratischer Opposition sein könnte: die Wiederzulassung einer Gewerkschaft „Solidarność" in einer neuen Organisationsform.

Die Sondierungsgespräche von Innenminister Kiszczak mit Arbeiterführer Wałęsa, Vertretern der offiziellen Gewerkschaften, der katholischen Kirche, Repräsentanten der politischen Opposition und dem unabhängigen intellektuellen Milieu dienten der Vorbereitung des seit kurzer Zeit von der Warschauer Führung propagierten „Dialogs am runden Tisch". Ziel dieses Dialogs ist die Einigung auf einen „Anti-Krisenpakt" zwischen allen großen gesellschaftlichen und politischen Kräften in Polen zur Überwindung der katastrophalen Wirtschaftslage des Landes.

Führt Druck zu Einsicht?

Eine politische Geste zur Bekräftigung der Bereitschaft der Parteiführung, ein neues Kapitel in der Reformpolitik aufzuschlagen, war die seit Wochen erwartete Rücktrittserklärung der Regierung *Messner* am 19. September. Schon Ende 1986 war darüber räsonniert worden, daß dieses Kabinett schwerlich die Kraft aufbringen werde, die notwendige Wirtschaftsreform auf den Weg zu bringen. Wertvolle zwei Jahre wurden verloren, weil sich Partei und *Jaruzelski* persönlich nicht dazu entschließen konnten, einen politischen Schnitt zu machen. So verschleiert der Rückzug der Regierung nicht zuletzt die politische Verantwortung der Partei für das Scheitern der bisherigen Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik.

Professor *Kozakiewicz* von der Vereinigten Bauernpartei brachte das politische Problem auf den Punkt, als er kühl feststellte, die Regierung sei nur das ausführende Organ der Partei. Deshalb ändere ein Regierungswechsel ohne Veränderung des Systems der Macht nichts.

Unter dem von Monat zu Monat zunehmenden Druck der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und der gesellschaftlichen Unruhe scheint die Parteiführung eingesehen zu haben, daß ein positiver psychologischer Schock das ist, was die Bevölkerung allein aus ihrem Unglauben an eine Verbesserung der Verhältnisse herausreißen könnte. Die offizielle Anerkennung des faktisch seit langem bestehenden politischen Pluralismus durch eine entsprechende Modifizierung des politischen Systems (durch Gewerkschaftspluralismus, Wahlrechtsreform, Schaffung einer zweiten Kammer [einer Wirtschafts- und Sozialkammer] des polnischen Parlaments u. a.) wäre eine notwendige Voraussetzung für die Überwindung der Wirtschaftskrise. In den anvisierten Gesprächen am runden Tisch wird sich herausstellen, ob es einen „historischen Kompromiß" zwischen dem Herrschaftsanspruch einer bisher alleinregierenden Partei und einer mündigen demokratischen Gesellschaft in Polen geben kann. *D. B.*

Südliches Afrika: Besuch Johannes Pauls II.

Bei seinen bisherigen drei Afrikareisen, die ihn 1980, 1982 und 1985 in insgesamt vierzehn Länder des Kontinents zwischen Marokko und Zaire, Kenia und der Elfenbeinküste führten (vgl. HK, Juni 1980, 277–280; April 1982, 193–197; September 1985, 400–402), hatte Johannes Paul II. das südliche Afrika ausgespart. Ein Besuch des Papstes in dieser Region war von daher fällig, warf aber von vornherein ein besonders heikles Problem auf: Ein Pastoralbesuch Johannes Pauls II. in der *Republik Südafrika* wäre fast unweigerlich als Geste zugunsten der weißen Minderheitsherrschaft verstanden worden, zumal sich der Papst im Land bei seinen Aussagen zur Apartheid diplomatische Rücksichten hätte auferlegen müssen. So stand denn die Republik Südafrika auch nicht auf dem Programm der vierten Afrikareise Johannes Pauls II. vom 10. bis 19. September. Stationen des Besuchs waren Zimbabwe, Botswana, die beiden von Südafrika eingeschlossenen Königreiche Lesotho und Swaziland sowie Mosambik. Daß es dann doch zu einem kurzen Aufenthalt Johannes Pauls II. auf südafrikanischem Boden kam, war witterungsbedingt. Die Maschine des Papstes konnte wegen schlechter Wetterverhältnisse nicht wie vorgesehen in Maseru, der Hauptstadt von Lesotho, landen, sondern mußte nach Johannesburg ausweichen, von wo Johannes Paul II. per Auto nach Lesotho reiste. Der südafrikanische Außenminister *Roelof Botha* begrüßte den Papst auf dem Flughafen und führte mit ihm dort ein kurzes Gespräch.

Absage an Gewalt

Auf dem Flug nach Zimbabwe auf eine mögliche Reise nach Südafrika angesprochen, antwortete Johannes Paul II. dem Berichterstatter des „Corriere della Sera", er fühle sich von den südafrikanischen Katholiken, von denen die Mehrzahl Schwarze seien, eingeladen. Es sei aber notwendig, eine politische Bedeutung dieser möglichen Reise auszuschließen: „Das ist, wie mir scheint, das eigentliche Problem" (Corriere della Sera, 11. 9. 88). Daß der Papst bei seinem vierten Pastoralbesuch allerdings sehr wohl das *ganze südliche Afrika* im Blick hatte, zeigte gleich der Beginn der Reise. In seiner Ansprache vor den in der zimbabwischen Hauptstadt Harare tagenden Bischöfen der „Interregionalen Begegnung der Bischöfe des südlichen Afrika" (IMBISA) wandte sich Johannes Paul II. eigens an die Bischöfe aus den Ländern, die nicht auf seinem Besuchsprogramm standen: Angola, São Tomé und Principe (eine frühere portugiesische Kolonie), Südafrika und Namibia.

Zu *Angola* stellte der Papst fest, es gebe Grund zu der Hoffnung, daß dort die Kirche jetzt ihre pastorale Aufgabe unter Einschluß ihrer sozialen und kulturellen Tätigkeit in einem Klima besseren Verständnisses erfüllen könne und verwies auf den Besuch des angolanischen Staatspräsidenten Dos Santos im Vatikan im September 1987. Der Heilige Stuhl, so der Papst zu *Namibia,* habe immer das Recht des Landes auf Selbstbestimmung unterstützt und ermutige die Partner in den gegenwärtig laufenden Verhandlungen, nicht nur zu einer raschen und positiven Anerkennung des Rechts Namibias auf Souveränitiät zu kommen, sondern auch die notwendigen Schritte zu unternehmen, um daraus auch eine dauerhafte Wirklichkeit zu machen.

Im Blick auf *Südafrika* rief er die Bischöfe des Landes dazu auf, sich weiterhin fest und mutig den Prinzipien zu verschreiben, „die die Grundlage für eine friedliche und gerechte Antwort auf die legitimen Bestrebungen aller eurer Mitbürger sind" (Osservatore Romano, 12. 9. 88). Auf dem Weg zur Anerkennung der Rechte aller Südafrikaner sollten sie sich um eine Lösung „durch den vom Gebet getragenen Dialog" bemühen. Nur eine *Verhandlungslösung* könne zu wahrem Frieden und zu wahrer Gerechtigkeit führen. Der Verlust des Vertrauens in eine friedliche Lösung könne leicht zu größerer Frustration und zu mehr Gewalt führen. Schon bei seiner Ankunft auf dem Flughafen von Harare hatte Johannes Paul II. zu einem „genuinen und aufrichtigen Dialog zwischen entgegengesetzten Standpunkten" aufgerufen und an alle Verantwortlichen in der Region appelliert, auf Gewalt als Mittel zu Erreichung ihrer Ziele zu verzichten. Zimbabwes Präsident *Robert Mugabe* hatte in seiner Begrüßungsansprache demgegenüber den bewaffneten Kampf des Volkes von Zimbabwe „im Namen von Frieden und Gerechtigkeit" für die Unabhängigkeit gerechtfertigt und gleichzeitig hervorgehoben, daß sein Land nach Erreichen der Unabhängigkeit eine Politik der nationalen Versöhnung betrieben habe.

Johannes Paul II. betonte seinerseits, daß ganz Afrika auf Zimbabwe als auf ein Zeichen dafür blicke, „daß es möglich ist, eine bessere Zukunft auf den Grundlagen der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit in Gott aufzubauen, ohne Diskriminierungen". Die Laien von Zimbabwe forderte er bei einer Begegnung in der Kathedrale von Harare dazu auf, sich in ihren jeweiligen beruflichen und gesellschaftlichen Aufgabenbereichen für den Aufbau des Landes einzusetzen. Es sei ihre christliche Berufung, die von Gott geoffenbarte Wahrheit in das gesellschaftliche Zusammenleben Zimbabwes einzubringen. Außer Harare besuchte der Papst auch Bulawayo, die Hauptstadt des Matabelelandes, das in den letzten Jahren Schauplatz blutiger Auseinandersetzungen zwischen dem hier beheimateten Minderheitenstamm der Ndebele und zimbabwischen Regierungstruppen war. In seiner Predigt in Bulawayo erinnerte Johannes Paul II. daran, daß im Matabeleland viele Menschen auch nach Erreichen der Unabhängigkeit keinen

wirklichen Frieden gefunden hätten. In der anglikanischen Kathedrale von Bulawayo fand eine *ökumenische Begegnung* statt; eine von dreien, die nach dem Programm vorgesehen waren. An der ökumenischen Begegnung in Maputo (Mosambik) nahm auch eine Delegation der Allafrikanischen Kirchenkonferenz unter Leitung ihres Präsidenten, Erzbischof *Desmond Tutu* (Kapstadt), teil.

Seligsprechung und Geiselnahme

Als „Mittelpunkt der spirituellen Bedeutung" seines Besuchs hatte der Papst schon in Harare die Seligsprechung des französischen Oblatenpaters *Joseph Gérard* in Lesotho bezeichnet, eines Pioniers der katholischen Missionsarbeit in diesem Land. Von allen Ländern, die Johannes Paul II. auf seiner Reise besuchte, weist Lesotho den mit Abstand größten Katholikenanteil an der Bevölkerung auf: Während in Zimbabwe etwa neun Prozent der Einwohner katholisch sind, in Botswana nur vier, in Swaziland etwa 8 bis 10 und in Mosambik etwa 15 Prozent, zählt Lesotho einen Katholikenanteil von über 40 Prozent. Der Besuch des Papstes dort und die Seligsprechung von Pater Gérard wurden allerdings von einer *Geiselnahme* überschattet: Terroristen aus dem Umfeld der „Befreiungsarmee Lesothos" brachten einen Bus mit Pilgern in ihre Gewalt; bei der Beendigung der Geiselnahme durch eine südafrikanische Spezialeinheit gab es auch unter den Geiseln Tote und Verletzte. Auch in Lesotho appellierte Johannes Paul II. an seine Zuhörer, ungerechte Verhältnisse nicht mit Gewalt zu beseitigen und nur solche Methoden zur Änderung der gesellschaftlichen Lage anzuwenden, die die Rechte aller respektierten und in voller Übereinstimmung mit dem Evangelium stünden.

Bei dem nur zehnstündigen Aufenthalt in *Swaziland* hob der Papst bei seiner Predigt während der Eucharistiefeier im Nationalstadion die Bedeutung *der christlichen Ehe und der Familie* hervor, ein Thema, das er auch auf anderen Stationen seines Besuchs im südlichen Afrika ansprach. So betonte Johannes Paul II. in Gaborone, der Hauptstadt von Botswana, die Unauflöslichkeit der Ehe und bedauerte, daß die traditionellen afrikanischen Familienbande immer mehr an Bedeutung verlören. Für *Botswana* fand der Papst im übrigen lobende Worte: Es sei ein Land im Frieden mit sich und seinen Nachbarn, eine Insel des Friedens in einer Zone voller Stürme. Meinungs- und Religionsfreiheit seien Bestandteil des Lebens der Nation. Johannes Paul II. bezeichnete den in Botswana in den letzten Jahren erreichten sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt als einen „Strahl der Hoffnung für die Völker ganz Afrikas, die nach einem wahrhaft menschlichen Fortschritt für sich und ihre Kinder verlangen" (Osservatore Romano, 14. 9. 88).

Eine Reise mit eigenem Gesicht

Die letzte Etappe der Reise war die schwierigste: Mit *Mosambik* besuchte Johannes Paul II. ein Land, das unter einem blutigen Bürgerkrieg zwischen Regierungstruppen und den Guerillakämpfern der Renamo (Resistencia nacional moçambicana) leidet und in dem sich die Beziehungen zwischen (marxistisch orientiertem) Staat und der katholischen Kirche erst in den letzten Jahren etwas verbessert haben. So wurden der Kirche in den Wochen vor dem Papstbesuch einige Gebäude zurückgegeben, die 1975 nach der Machtübernahme durch die Frelimo konfisziert worden waren. Johannes Paul II. stärkte der Kirche in Mosambik seinerseits den Rücken durch die Aufnahme des Erzbischofs von Maputo, *Alexandre dos Santos,* ins Kardinalskollegium beim letzten Konsistorium (vgl. HK, Juli 1988, 310).

Der Papst, der bei seinem dreitägigen Aufenthalt in Mosambik neben der Hauptstadt Maputo auch die Hafenstadt Beira und die (im weitgehend von der Renamo beherrschten) Landesinneren gelegene Provinzhauptstadt Nampula besuchte, kennzeichnete bei seiner Begegnung mit der Bischofskonferenz des Landes Mosambik als ein „schwer verletztes und ausgeblutetes Land", das am „Rand der Überlebensgrenze" sei. Unpopuläre Entscheidungen beim Aufbau der Nation nach der Unabhängigkeit seien von außen als Instrument benutzt worden, um die ersten Schritte des Landes zu erschweren. Von den Verantwortlichen des Landes verlangte Johannes Paul II. ein klares und auf sozialen Fortschritt gerichtetes politisches Programm. Dazu sei der Weg des Dialogs unerläßlich, betonte der Papst wie auch auf den anderen Stationen seiner Reise und warnte vor ideologischer Intoleranz, Machtstreben, Hochmut und Tyrannei. Die katholische Kirche in Mosambik sei bereit, alles in ihrer Macht stehende zu tun, um einen konstruktiven Dialog zu fördern. Präsident *Chissano* hatte bei seinem Zusammentreffen mit Johannes Paul II. der Hoffnung Ausdruck gegeben, dessen Friedensgruß möge sich tief in das Bewußtsein derer eingraben, „die Krieg führen, Terrorakte begehen und Leben zerstören", und erklärt, seine Regierung sei zur Wiederversöhnung aller Bewohner von Mosambik bereit.

Die vierte Papstreise nach Afrika hatte ihr *eigenes Gesicht.* Sie war zwar auch ein Pastoralbesuch mit den entsprechenden Begegnungen und den mehr allgemein gehaltenen Mahnungen und Appellen an Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien. Sie unterschied sich aber von den bisherigen Besuchen Johannes Pauls II. in afrikanischen Ländern dadurch, daß nicht die Fragen im Mittelpunkt standen, die sich aus der Inkulturation der katholischen Kirche in Afrika ergeben. Zentral war bei der vierten Afrikareise des Papstes vielmehr der *politische Aspekt,* waren die wiederholten Aufrufe zum Dialog, zur Lösung der Probleme des südlichen Afrika, gerade auch der Apartheid, mit friedlichen Mitteln. Seine Botschaft an das südliche Afrika, die teilweise auf Kritik stieß (*Allan Boesak,* der Präsident des Reformierten Weltbundes, bezeichnete die Papstäußerungen zur Apartheid als „zu gemäßigt"), faßte er vor dem Abflug in Maputo in den Aufruf zusammen, mutig den Weg in Richtung „einer neuen Zivilisation, der Zivilisation der Liebe" zu beschreiten. *U. R.*

El Salvador: Versuch einer „nationalen" Versammlung

Der Bürgerkrieg in El Salvador dauert länger (acht Jahre) als der im benachbarten Nicaragua; er kostete bisher weit mehr Menschenleben (nach kirchlichen Angaben bisher 70 000), und ein Ende der Kämpfe ist nicht abzusehen, während in Nicaragua seit Ende März – von vereinzelten Zusammenstößen abgesehen – die Waffen ruhen. Das kleine, dichtbesiedelte El Salvador (auf dem Gebiet von der Größe Hessens leben sechs Millionen Menschen) liegt im Nachrichtenschatten des sandinistisch regierten Nicaragua, obwohl die Großmächte auch in El Salvador in den Konflikt verstrickt sind.

Eine Initiative Erzbischof Rivera y Damas'

Im September trafen in der Hauptstadt San Salvador Vertreter von 59 Organisationen und gesellschaftlichen Gruppierungen des Landes zu einer „nationalen Debatte" zusammen, einer Initiative von Erzbischof *Arturo Rivera y Damas,* der seit Jahren ebenso unermüdlich wie diskret zwischen den bürgerkriegführenden Parteien vermittelt. In ihrer abschließenden Stellungnahme forderten die Teilnehmer Regierung, Armee und Rebellen auf, Waffenstillstand zu schließen und das mittelamerikanische Friedensabkommen von Esquipulas vom August 1987 vollständig zu erfüllen. Präsident *Napoleón Duarte* hatte sich darin wie die Präsidenten von Nicaragua und Guatemala verpflichtet, (binnen drei Monaten) einen Waffenstillstand auszuhandeln, eine Amnestie für die Aufständischen zu erlassen, Demokratisierungsmaßnahmen einzuleiten und Wahlen für ein mittelamerikanisches Parlament vorzubereiten.

Die christdemokratische Regierung Duarte entspricht dem Abkommen insofern, als sie eine Amnestie für politische Gefangene erließ, von der Guerilleros, aber auch Rechtsextremisten betroffen waren –, letzteres dem Vernehmen nach eine Bedingung der salvadorianischen Streitkräfte. Auf Vermittlung der Kirche trafen im Oktober vergangenen Jahres auch Regierung und Rebellen zusammen; nach der Ermordung Ernesto Anayas von der salvadorianischen Menschenrechtskommission brach die Guerilla die Gespräche ab. Direkte Verhandlungen stehen also noch aus; indirekt stehen die Parteien über kirchliche Vermittler in Verbindung.

Die Schlußerklärung der „nationalen Debatte" spricht sich mit Nachdruck für eine „salvadorianische Lösung" des militärischen und politischen Konflikts aus. Sie appelliert an die „Supermächte, sich nicht in den Konflikt einzumischen, jede militärische Hilfe einzustellen und ausländische Berater abzuziehen". El Salvador müsse die nationale Souveränität wiedererlangen, die dem Land durch Einmischung anderer, „insbesondere der USA", verlorengegangen sei. Erst der Verzicht auf Gewaltanwendung und militärische Lösungen könne den Weg freimachen für echte Friedensverhandlungen, wurde in der „Debatte" betont. Die Mahnung, die fundamentalen Menschenrechte zu achten und „jegliche Repression zu stoppen", richtet sich an beide Bürgerkriegsparteien. An die Adresse der Regierung gerichtet, heißt es: „Die militärischen Behörden sollen effektiv der zivilen Regierung unterstellt werden."

Die in der „nationalen Debatte" erhobenen Forderungen sind auch für El Salvador nicht neu; die Bischöfe des Landes argumentierten in ihren öffentlichen Stellungnahmen wiederholt ähnlich. Bemerkenswert ist jedoch, daß eine relativ breite gesellschaftliche Basis sich aktiv in den festgefahrenen Friedensprozeß einzuschalten versucht. Die Kirche in El Salvador sieht darin die ersten Früchte ihres langjährigen Bemühens, bei den Bürgerkriegsparteien wie in der Bevölkerung ein „Unrechtsbewußtsein" im Blick auf den Krieg und seine Folgen heranzubilden und der die Lateinamerikaner prägenden indianischen Denktradition, die dem einzelnen Menschenleben wenig Wert beimißt, ein christliches Menschenbild entgegenzusetzen. Strategie der Kirche auch in den Vermittlungsgesprächen ist es, die gewalttätigen oder Gewalt befürwortenden Gruppen aus dem Zentrum der politischen und gesellschaftlichen Diskussion und die gemäßigten Kräfte stärker ins öffentliche Bewußtsein zu rücken. („Wir können nicht warten, bis die Armee oder die Guerilla von sich aus den Krieg beendet.") So rechnet die Kirche es Präsident Duarte „als vielleicht größtes Verdienst" an, daß er den Rechtsextremismus der Mordbanden und Todesschwadrone wenn nicht ausschalten, so doch zumindest zeitweise unter Kontrolle halten konnte; Morddrohungen und ein spürbarer Verlust an Macht und Ansehen auch in den eigenen Reihen, insbesondere aber in der Armee, waren der Preis.

Wieder verstärkter Druck von rechts

Die politischen Verhältnisse in El Salvador sind aber unter dem schwerkranken Präsidenten und wenige Monate vor den Präsidentschaftswahlen im März 1989 noch instabiler geworden.

In Duartes *christdemokratischer Partei* ist der Kampf um Parteiführung und Präsidentschaftskandidatur entbrannt. Die rivalisierenden Kandidaten *Chavez Mena* und *Rey Prendes* haben getrennte Parteikongresse abgehalten. Die Wahl des Duarte-Gefolgsmannes Chavez Mena, der als einer der integren Politiker des Landes gilt, zum Generalsekretär der Christdemokraten bei einem Parteitag Anfang September wird von dem Parteiflügel um Rey Prendes nicht anerkannt.

Die Spaltung der Partei erfolgte zu ei-

nem Zeitpunkt, als die rechtsgerichtete *Arena-Partei* die Parlamentswahlen gewann und 32 der insgesamt 60 Abgeordnetensitze errang. Ihr Gründer und starker Mann *d'Aubuisson*, wegen seiner Verbindungen zum Rechtsextremismus berüchtigt, läßt den Populisten *Cristiani* für das Präsidentenamt kandidieren. Die „Arena" hat den Rückhalt der Armee, der reformfeindlichen Oberschicht, aber inzwischen auch der Teile der Bevölkerung, die in Duarte einen allzu schwachen Präsidenten sehen.

Es heißt, die heutige „Arena" sei nicht mehr mit der rechtsradikalen Partei Ende der siebziger Jahre identisch; mit ihrem Erstarken habe sie auch gemäßigten Kräften Raum gegeben. Es trifft zu, daß sie sich weniger radikal gibt und die Dialogbereitschaft der Regierung nicht mehr als Landesverrat bezeichnet. Fest steht aber auch, daß z. B. die Kirche bei ihren Bemühungen um Gefangenen- und Verwundetenaustausch in der letzten Zeit auf eine weniger konzessionsbereite Armee trifft, die unter einem sich möglicherweise abzeichnenden Machtwechsel bereits Selbstbewußtsein demonstriert. Die paramilitärischen Kommandos sind wieder aktiver geworden – ein weiteres Anzeichen für einen möglichen Rechtsruck in der politischen Landschaft.

Die von den Amerikanern ausgerüsteten und logistisch unterstützten salvadorianischen Streitkräfte können ihr Ziel, die Guerilla zu zerschlagen, offensichtlich nicht erreichen. In dem zermürbenden Kampf um Positionen hat die Zivilbevölkerung am meisten gelitten (seitdem die Armee ihre stärkste Waffe, den Bombenkrieg, eingesetzt hat). Im letzten Jahr begannen die Militärs, vermutete Guerilla-Stützpunkte gezielter zu bombardieren und die „Bombardements zur Abschreckung" zu reduzieren. Die katholische Kirche hatte immer wieder an die Streitkräfte und die Regierung appelliert, die Zivilbevölkerung zu schonen und nicht als Mittel zum Zweck ins militärische Kalkül zu ziehen.

Guerilla-Organisation will Machtbeteiligung

Die Guerilla-Organisation *FMLN* hat in den Gesprächen mit Kirchenvertretern zu erkennen gegeben, daß sie nicht mehr um die Machtübernahme in El Salvador kämpfe, sondern für eine „gerechte" Beteiligung an der politischen Macht – eine Einsicht, die auch von fehlenden Aussichten auf einen Sieg im Bürgerkrieg genährt wird. Die FMLN und ihr politischer Arm, die „Demokratisch-Revolutionäre Front" (FDR), haben keine eigene Wahlplattform; sie bringen ihre (wahl-)politischen Vorstellungen in der „Convergencia Democrática", einem oppositionellen Parteienbündnis links von den Christdemokraten, zu Gehör. Die bekanntesten Politiker der „Convergencia", *Rubén Zamora* von der „Sozialchristlichen Volksbewegung" (MPSC) und *Guillermo Ungo* („Nationalrevolutionäre Bewegung" – MNR), bekleiden nach wie vor führende Positionen in der FDR. Sie kehrten erst im vergangenen Jahr aus dem Exil zurück. Die „Convergencia" gab im August bekannt, sie wolle sich an den Präsidentschaftswahlen im März nächsten Jahres beteiligen.

Die USA, die das verarmte El Salvador mit zwei Millionen Dollar Wirtschafts- und Militärhilfe täglich am Leben halten, werden auch unter dem Nachfolger Reagans ein entscheidender Faktor bleiben. El Salvador soll zeigen, so der Titel einer kürzlich erschienenen amerikanischen Studie, ob „Amerika kleine Kriege gewinnen" kann, ohne eigene Truppen in den Kampf schicken zu müssen. *G. B.*

Auf dem mühsamen Weg zur Einheit

Der ÖRK vierzig Jahre nach seiner Gründung

Mit Festgottesdiensten während der Zentralausschußsitzung in Hannover (vgl. HK, September 1988, 446) und in Amsterdam, dem Ort der ersten Vollversammlung, feierte der Ökumenische Rat der Kirchen im August sein vierzigjähriges Bestehen. In der Botschaft der Amsterdamer Vollversammlung von 1948 an die Weltchristenheit hieß es: „Wir haben den festen Willen, beieinander zu bleiben." Dieser Wille hat in der bisherigen Geschichte des Ökumenischen Rates durch viele Spannungen und Krisen hindurch die Oberhand behalten. Derzeit steht der ÖRK mit seinen 307 Mitgliedskirchen vor der Grundfrage, welche Rolle er in der ökumenischen Bewegung spielen kann und soll (vgl. dazu auch das Interview mit Generalsekretär Emilio Castro, HK, August 1988, 366–371).

Das Jubiläumsjahr 1988 markiert einen Einschnitt für die gegenwärtige Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen: Während die letzten Jahre seit der sechsten Vollversammlung in Vancouver (vgl. HK, September 1983, 402–407) und der Wahl des neuen Generalsekretärs vorwiegend der Aufarbeitung der Anstöße und Richtlinien der Vollversammlung von 1983 dienten, stehen die nächsten Jahre *im Zeichen mehrerer großer Veranstaltungen.* Ende Mai 1989 findet in San Antonio (Texas) eine Weltkonferenz für Mission und Evangelisation statt (unter dem Thema: „Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Jesu Christi"); vom 5. bis 13. März 1990 wird in der südkoreanischen Hauptstadt Seoul die „Weltkonvokation" über Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung abgehalten und für Anfang 1991 steht in der australischen Hauptstadt Canberra die siebte Vollversammlung des Weltrates an. (Sie wird, wie jetzt in Hannover beschlossen, unter dem Thema: „Komm heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung" stehen.)

Wenig Begeisterung für den konziliaren Prozeß

Über die *Weltmissionskonferenz* (die letzte fand 1980 in Melbourne statt; vgl. HK, August 1980, 335–338) wurde auf der diesjährigen Tagung des Zentralausschusses nicht mehr ausführlich gesprochen: Das Schwergewicht der Konferenz in San Antonio soll auf der Bibelarbeit und auf der Beschäftigung mit vier Unterthemen in vier Sektionen liegen (die Unterthemen: „Umkehr zum lebendigen Gott", „Teilnehmen am Leiden und am Kampf", „Die Erde ist des Herrn", „Auf dem Weg zu erneuerter Gemeinschaft in der Mission"). Der Vorsitzende des Zentralausschusses, EKD-Außenamts-Präsident *Heinz Joachim Held,* verwies in seinem Bericht auf die Suche nach einem ganzheitlichen Missionsverständnis, die die Arbeit des ÖRK seit seiner Vereinigung mit dem Internationalen Missionsrat 1961 bestimmt habe. Es gehöre zu den Grundüberzeugungen des Rates, daß der Missionsauftrag der Kirche umfassend sei: „Er gilt allen Menschen in allen Kulturen. Er geschieht durch alle Lebensäußerungen der Kirche: die Verkündigung des Evangeliums und das Tun des Guten; das Leben der Gemeinde in gegenseitiger Fürsorge und ihren Gottesdienst."

Für die Weltversammlung zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wurde vom Exekutivausschuß des ÖRK eine Vorbereitungsgruppe (unter Leitung der Schweizerin *Marga Bührig,* einer der sieben Präsidenten des Rates) eingesetzt, die Ende Juni dieses Jahres zu ihrer ersten Tagung zusammentrat. Die Ergebnisse dieser Tagung lagen dem Zentralausschuß in Hannover vor: Nach den Vorstellungen der Vorbereitungsgruppe soll die Weltversammlung der „Ort sein, an dem sich die Kirchen gemeinsam dem Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verpflichten und an dem sie diese Verpflichtung in gemeinsamen Glaubensbekenntnissen und Handlungen, die über konfessionelle und geographische Grenzen hinausgehen, sichtbar machen". Die Versammlung soll eine *gemeinsame theologische Aussage* zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verabschieden. Als Hilfestellung dazu soll ein Vorbereitungsdokument erarbeitet und den Kirchen zur Stellungnahme zugeleitet werden. Für die einwöchige „Konvokation" wurde eine liturgische Grundstruktur vorgeschlagen: Im Mittelpunkt der einzelnen Tage sollen nacheinander Lobpreis und Anbetung, Buße und Sündenbekenntnis, Wortverkündigung, Bekenntnis, Fürbitte, Verpflichtung und Aussendung stehen.

Die Aussprache in Hannover über die JPIC-Weltversammlung bzw. über den „konziliaren Prozeß" zeigte allerdings deutlich, woran dieses auf die Vollversammlung von Vancouver zurückgehende Unternehmen (zur bisherigen Entwicklung vgl. HK, Februar 1988, 85–87) nach wie vor krankt: Der Funke ist längst nicht in allen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates übergesprungen. Während in den beiden deutschen Staaten, aber auch in den Niederlanden, intensive Bemühungen im Gange sind, hat das JPIC-Projekt andernorts kaum Resonanz gefunden. Bei der Zentralausschußsitzung wurde denn auch sehr viel Skepsis gegenüber der geplanten Konvokation laut. Ein Antrag des Erzbischofs von York, *John Habgood,* auf die Weltversammlung von 1990 zu verzichten und statt dessen die Anliegen des konziliaren Prozesses auf einer kleiner angelegten Tagung im Zusammenhang mit der nächsten Vollversammlung zu behandeln, wurde nur knapp abgelehnt. Es wird sich jetzt zeigen müssen, ob es gelingt, ein substantielles und gleichzeitig konsensfähiges Vorbereitungsdokument für Seoul zu erarbeiten. Bei der Konvokation selber wird eine ernsthafte Beschäftigung mit der breit angelegten Thematik des konziliaren Prozesses schon aus Zeitgründen kaum möglich sein.

„Sehnsucht nach der Einheit zurückgewinnen"

Daß die Themen der Weltversammlung von 1990 auch auf der siebten Vollversammlung des ÖRK in Canberra eine Rolle spielen werden, läßt sich schon an den Unterthemen ablesen, die in Hannover verabschiedet wurden: „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung!", „Geist der Wahrheit – mache uns frei!", „Geist der Einheit – versöhne dein Volk!", „Heiliger Geist – verwandle und heilige uns!" Besonderes Gewicht soll in Canberra aber dem Bemühen um die *Einheit der Kirche* zukommen, das in der Verfassung des ÖRK als erste Zielsetzung genannt wird und von der letzten Vollversammlung in Vancouver an die Spitze der Programmrichtlinien für die Arbeit des Rates gesetzt wurde. Zentralausschußvorsitzender Held sagte in seinem Bericht auf der Hannoveraner Tagung: „Ich bin der Überzeugung, daß es auf der kommenden Vollversammlung in Canberra zu einer erneuten Aussage über die Einheit, die wir suchen, kommen muß und zu einer glaubwürdigen Bekräftigung unseres gemeinsamen Willens, ‚auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube'."

Die *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* wird für die Vollversammlung im Februar 1991 einen Entwurf für eine Erklärung zu „Die Einheit, die wir suchen" erarbeiten. Dieser Text soll die Erkenntnisse früherer Vollversammlungen, neue Entwicklungen in der Ekklesiologie, die Fortschritte in den ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen und das Verhältnis zwischen Einheit und Sendung der Kirche berücksichtigen. Bei der nächsten Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im August 1989 soll ein umfassender Bericht zur Auswertung der Antworten auf die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt vorliegen, der dann den Kirchen unterbreitet wird.

Einen deutlichen Akzent auf das Thema Einheit setzte in Hannover Generalsekretär *Emilio Castro* in seinem Bericht, der aus Anlaß des ÖRK-Jubiläums umfassender und grundsätzlicher angelegt war als bei den letzten Tagungen des Zentralausschusses. Ausgehend von der für die ökumenische Bewegung grundlegenden Spannung zwischen der in Gott schon gegebenen *Einheit der Kirche* und der

geschichtlichen Wirklichkeit der voneinander getrennten Kirchen stellte er fest, es sei von grundlegender Bedeutung, „daß wir die Christen aufrufen, sich neu zu verpflichten und mit Eifer nach möglichen Ausdrucksformen der Einheit zu suchen, die sie im gemeinsamen Gebet und in der gemeinsamen Anbetung des lebendigen Gottes bereits erfahren"; gleichzeitig müsse man alle Kräfte darauf konzentrieren, „diese Einheit zu beschreiben und mögliche Modelle dafür zu entwickeln". Als erste Schlußfolgerung aus seiner Analyse von geschichtlicher Entwicklung und gegenwärtiger Situation des Ökumenischen Rates führte Castro an: „Wir müssen die leidenschaftliche Sehnsucht nach der Einheit zurückgewinnen und aus unserem Glauben erkennen, was sie von uns fordert; wir müssen verstehen, daß unsere Existenz in Christus von uns Gemeinschaft füreinander verlangt. Alle Programme des Ökumenischen Rates müssen dieser Vision, dieser Leidenschaft und dieser Überzeugung dienen."

Der Generalsekretär markierte in seinem Bericht allerdings auch die *Spannungen,* die dem ÖRK zu schaffen machen: Seine Mitgliedskirchen gehören nicht nur verschiedenen konfessionellen Traditionen an, sondern auch sehr unterschiedlichen kulturellen Kontexten mit ihren jeweiligen theologischen und spirituellen Ausdrucksformen. Stellungnahmen zu politisch-gesellschaftlichen Fragen führten und führen zu Konflikten mit verschiedenen Mitgliedskirchen (Castro ging in diesem Zusammenhang auf das seinerzeit besonders umstrittene Antirassismusprogramm ein). Und der Ökumenische Rat ist ein Zusammenschluß von Kirchen, sieht sich aber auch als Motor und Anwalt von Gruppen und Bewegungen, die ihr christliches Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung neben und teilweise in Spannung zu den offiziellen kirchlichen Strukturen verwirklichen. Diese Spannung, auf die schon der erste ÖRK-Generalsekretär *Willem A. Visser't Hooft* bei der Vollversammlung von Amsterdam aufmerksam gemacht hatte („Ein anderes wichtiges Problem der Struktur liegt in dem rechten Gleichgewicht zwischen dem offiziellen und repräsentativen Prinzip auf der einen Seite und dem Bedürfnis nach spontaner und nicht offizieller Initiative auf der anderen Seite"), hatte sich in den späten sechziger Jahren verschärft. Damals verstand sich der Rat als ökumenische Avantgarde, die, auf Gruppen und Bewegungen gestützt, die trägen Mitgliedskirchen vor allem Europas und Nordamerikas zu entschiedenerem Sprechen und Handeln im weltweiten gesellschaftlich-kulturellen Befreiungsprozeß herausfordern müsse.

Widerstände gegen die Frauenquote

Generalsekretär Castro war in diesem Punkt bei seinem Rechenschaftsbericht vor dem Zentralausschuß um *Ausgleich* bemüht. Daß die Kirchen inzwischen eine größere Verantwortung für die Aktivitäten des Rates übernommen hätten, lobte er als „guten Schritt vorwärts auf dem ökumenischen Weg". Aber diese intensivere Beteiligung der offiziellen Kirche dürfe nicht um den Preis eines Vitalitätsverlusts geschehen, „weil der Kontakt zu den Hunderttausenden von christlichen Freiwilligengruppen verlorenginge, die ihren christlichen Gehorsam in der Erfüllung besonderer Aufgaben leben". Castro befürwortete so einerseits die Bestrebungen des Rates, den Prozentsatz von Frauen und Jugendlichen in den verschiedenen ÖRK-Gremien zu erhöhen, um auf diese Weise eine angemessene Repräsentanz des Kirchenvolkes zu erreichen, wies gleichzeitig aber auch auf die damit verbundenen Probleme hin. Man müsse, so sein Kompromißvorschlag, beides aufrechterhalten, „die uneingeschränkte Mitwirkung von Frauen und jungen Menschen in den Leitungsorganen des ÖRK und die Erfahrung und Unterstützung der gewählten Kirchenführer".
Eine *Kompromißformel* stand dann auch am Ende der Diskussion des Zentralausschusses über die vom Exekutivausschuß vorgeschlagenen Quotenregelungen für die Delegierten der nächsten Vollversammlung (40 Prozent Frauen und 15 Prozent Jugendliche unter 27). Man einigte sich auf die Formulierung, es solle die möglichst umfassende Partizipation des ganzen Gottesvolkes („Klerus, Laien, Jugendliche, Behinderte, Opfer der Gesellschaft usw.") in Leben und Arbeit des Ökumenischen Rates wie auch bei seinen Versammlungen sichergestellt werden, „im Bemühen, die vom ÖRK vorgeschlagenen Zielsetzungen zu erreichen und in Übereinstimmung mit den Traditionen und der Praxis der einzelnen Mitgliedskirchen".

Der heftigste Widerstand gegen die Festlegung einer Frauenquote kam auch bei der diesjährigen Zentralausschußtagung *von orthodoxer Seite.* Die orthodoxen Kirchen widersetzen sich der Forderung nach der Ordination von Frauen als Konsequenz ihrer stärkeren Einbeziehung in kirchliche Entscheidungsstrukturen ebenso wie Veränderungen der traditionellen theologischen Sprache unter dem Einfluß feministischer Theologie. Die entsprechenden orthodoxen Gravamina kamen in Hannover auch bei der Diskussion über die vom Ökumenischen Rat ausgerufene „Ökumenische Dekade zur Solidarität der Kirchen mit den Frauen" zum Ausdruck. Diese vom Zentralausschuß 1987 gutgeheißene und Ostern 1988 offiziell begonnene Dekade soll, so der Arbeitsbericht der dafür zuständigen Programmeinheit, „die Kirchen bewegen, sich selbst von Rassismus, Sexismus und Klassendenken sowie von Lehren und Praktiken, die Frauen diskriminieren, zu befreien". Die Kirchen sollen eine „gleichberechtigte Mitwirkung von Frauen in Führungspositionen und Entscheidungsprozessen, in der theologischen Arbeit und bei der Gestaltung des geistlichen Lebens fördern".

Der Zentralausschuß äußerte nach kontroverser Aussprache mehrheitlich Zustimmung zu Richtung und Entwicklung der Frauendekade. Sie wird aber in den nächsten Jahren sicher weiteren Zündstoff für die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat liefern. Das gilt ebenso für die Frage des *Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen,* die in Hannover im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf die nächste Vollversammlung zur

Sprache kam. Der Vorschlag, in die vorbereitende Beschäftigung mit dem Thema für Canberra auch Angehörige nichtchristlicher Religionen einzubeziehen, stieß im Zentralausschuß auf starke Bedenken nicht nur, aber gerade auch von orthodoxen Delegierten und wurde mehrheitlich abgelehnt. Daß die orthodoxen Anliegen und Einwände auf der siebten Vollversammlung selber einiges Gewicht haben werden, ergibt sich schon aus ihrer quantitativen Präsenz: In Canberra werden die orthodoxen Mitgliedskirchen ein Viertel der Delegierten stellen.

Wie geht es weiter im Verhältnis zu Rom?

Auf Vollversammlungen wie auf Zentralausschußtagungen des ÖRK werden jeweils *Stellungnahmen zu aktuellen politischen Entwicklungen* verabschiedet. Auch die Jubiläumstagung in Hannover machte hier keine Ausnahme. Neben Erklärungen zur Lage in Südafrika, zum Flüchtlings- und Asylantenproblem und zum vierzigsten Jahrestag der UN-Menschenrechtserklärung wurde auch eine Stellungnahme zu den gegenwärtigen politischen Veränderungen in marxistisch regierten Staaten verabschiedet. Diese Veränderungen, so der Text, hätten tiefgreifende und positive Implikationen für Leben und Zeugnis der Kirchen in diesen Gesellschaften und für die ökumenische Gemeinschaft. Auf eine mehrfach angeregte Erklärung zur Politik Rumäniens gegenüber seinen nationalen Minderheiten verzichtete der Zentralausschuß, nachdem Metropolit *Antonie* von der rumänisch-orthodoxen Kirche bei einer Fortsetzung der Diskussion über dieses Thema mit seinem Auszug aus der Sitzung gedroht hatte. Dagegen scheiterten orthodoxe Delegierte aus dem Nahen Osten mit ihrer Forderung, aus der Resolution zur Situation im Nahen Osten einen Halbsatz zu streichen, in dem Garantien auch für die Sicherheit des Staates Israel als Ziel einer internationalen Nahostkonferenz genannt wurde.

Auf der Zentralausschußsitzung Anfang 1987 in Genf (vgl. HK, März 1987, 132–135) war in Aussicht gestellt worden, das Gremium werde sich in Hannover ausführlich mit dem *Verhältnis zwischen dem Ökumenischen Rat und der katholischen Kirche* befassen. Daß dieser Punkt jetzt nicht in extenso behandelt, sondern auf die Tagung des Zentralausschusses im Juli nächsten Jahres in Moskau verschoben wurde, könnte mit der Ende 1987 eingegangenen negativen römischen Antwort auf die Aufforderung des ÖRK, gemeinsam mit dem Rat zur JPIC-Konvokation einzuladen, und der damit entstandenen Situation zusammenhängen. Der gegenwärtige Stand der Zusammenarbeit zwischen katholischer Kirche und Ökumenischem Rat wird in einem Papier des Genfer Stabs beschrieben, das vor der Zentralausschußtagung ausgearbeitet wurde.
Das Papier lobt die „herzliche und kreative Atmosphäre" in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von ÖRK und katholischer Kirche, hält aber auch fest, daß sie aufgrund ihres Status, ihrer mit vielen Einzelfragen beladenen Tagesordnung und der begrenzten Zeit für ihre jährlichen Treffen keine tiefergehende Arbeit leisten könne. Die unterschiedliche Struktur von ÖRK und katholischer Kirche bringe für die Zusammenarbeit gewisse Beschränkungen mit sich; in verschiedenen theologischen, ethischen und sozio-politischen Fragen bestünden wichtige Divergenzen. Auch die unterschiedliche Art und Weise, in der offizielle Stellungnahmen erarbeitet würden, hätten erhebliche Konsequenzen für die ökumenischen Beziehungen.

Die *katholische Mitarbeit bei der Vorbereitung der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* hat inzwischen feste Formen angenommen. Wie im Brief von Kardinal Willebrands an Generalsekretär Castro vom Dezember 1987 angekündigt, hat Rom zwei katholische Mitarbeiter für den JPIC-Stab und fünf Mitglieder für die Vorbereitungsgruppe ernannt. Wichtigster Sektor der Zusammenarbeit bleibt aber nach wie vor die katholische *Beteiligung an der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung:* So zeichnet für das Studienprojekt über den Apostolischen Glauben, in dessen Rahmen Anfang dieses Jahres das Dokument „Den einen Glauben bekennen" vorgelegt wurde (vgl. HK, Mai 1988, 220f.), eines der katholischen Mitglieder der Kommission, der kanadische Dogmatiker *Jean-Marie Tillard,* verantwortlich.

Die Ziele müssen klar sein

In seinem Bericht vor dem Zentralausschuß ging Emilio Castro auf das Verhältnis der katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat nicht ausführlich ein. Er erwähnte (wie in seinem HK-Interview) die Äußerung des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios bei seinem Besuch in Genf im Dezember 1987 (Dimitrios hatte von der Hoffnung gesprochen, daß die „vollständige Eingliederung" der katholischen Kirche in den ÖRK nicht mehr lange auf sich warten lasse), sprach von einer ständigen Aufwärtsentwicklung der Mitarbeit der katholischen Kirche an den Programmen des Rates, „wenn auch mit Höhen und Tiefen", und verwies auf den nächsten Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, der die Grundlage für die Beschäftigung mit dem Verhältnis ÖRK – Rom auf der Vollversammlung 1991 abgeben wird.

Von der siebten Vollversammlung wird für den Ökumenischen Rat einiges abhängen. Sollte es in Canberra gelingen, auf der Grundlage entsprechender Vorarbeiten von Faith and Order sich auf eine neue gemeinsame Aussage über die angestrebte Einheit zu einigen, wäre das ein wichtiger Anstoß nicht nur für den weiteren Weg des ÖRK, sondern für die ökumenische Bewegung überhaupt. Vancouver stand, was das Thema Einheit anbelangt, vor allem im Zeichen der ein Jahr zuvor verabschiedeten Lima-Erklärungen und beschränkte sich im einschlägigen Dokument auf knappe Hinweise zu den Merkmalen einer Einheit der getrennten Kirchen. Gerade die inzwischen vorliegenden Antworten der Kirchen auf Lima sind Anlaß, jetzt eine *umfassende Bestandsaufnahme*

des ökumenischen Wegs anzugehen und dabei neu nach der Rolle und den Möglichkeiten des Ökumenischen Rates zu fragen.
Emilio Castro kam in seinem Bericht vor dem Zentralausschuß auch auf mögliche Veränderungen in der Arbeitsweise des ÖRK zu sprechen: „Möglicherweise führt unsere derzeitige Organisationsform auf unabsehbare Zeit zu immer neuen Programmen und verzettelt unsere menschliche Kraft in unabhängig voneinander operierende Abteilungen und hindert damit die Kirchen daran, alle Arbeit zu begleiten, die in ihrem Namen geschieht." Er stellte zur Diskussion, ob es nicht in Zukunft eine flexiblere Organisationsform bräuchte als die derzeitigen Programmeinheiten. Ob es in absehbarer Zeit zu einer durchgreifenden organisatorischen Reform in der Arbeit des ÖRK kommt, läßt sich im Jubiläumsjahr nicht absehen. Vermutlich liegen die Zukunftschancen des Rates in der ökumenischen Bewegung aber am ehesten in der Verbindung von Klarheit in den grundlegenden Zielsetzungen und Flexibilität in der konkreten Arbeit. *Ulrich Ruh*

„Vermitteln, daß Normalität auch ein Wert ist"

Ein Gespräch mit Wolfgang Schäuble

„Probleme der Politikvermittlung" war das Thema des folgenden Interview-Gesprächs mit dem Chef des Kanzleramtes, Bundesminister Wolfgang Schäuble. Anlaß dazu waren die gerade bei der jüngsten Steuerreform sichtbar werdenden Symptome eines Auseinanderfallens zwischen politisch-parlamentarischer Willensbildung und öffentlicher Meinung. Schäubles Grundthese: Akzeptanz beim Bürger lasse sich erst durch die politische Entscheidung selbst schaffen; der politische Streit sei notwendig, weil freiheitsstiftend, aber solange kontrovers diskutiert werde, übertreffe die Ablehnung notwendigerweise die Zustimmung. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Minister Schäuble, Demoskopen bestätigen Politikern Vertrauensverlust bei der Bevölkerung, Intellektuelle – siehe einen Beitrag von Hans Magnus Enzensberger vor nicht allzu langer Zeit in der „Zeit" – konstatieren Machtverlust der Politiker im Blick auf die Organisation von öffentlicher Meinung, und Politiker selbst klagen über Überforderung durch ungestüme Politikerwartungen der Bevölkerung. Da mag schwer zu beurteilen sein, was zutrifft und was nicht zutrifft, was stimmt und was nicht stimmt. Sicher stimmt einiges in der Politikvermittlung nicht. Aber was?

Schäuble: Wenn die von Ihnen angesprochenen Probleme und Stimmungen mit – möglicherweise unzulänglicher – Politikvermittlung zusammenhängen sollten, dann müßte ich ja mehr als jeder andere in der Lage sein, es zu ändern. Insofern bin ich bei der Beantwortung Ihrer Frage ein wenig zögerlich ...

HK: Möglicherweise ist es naiv, den Minister in der Regierungszentrale zu fragen, wo es in der Politikvermittlung klemmt. Aber wenn es klemmt, haben gewiß Sie zuallererst eine Meinung dazu, vor allem wenn geklagt wird, Politik werde blaß, unkenntlich, undeutlich.

Schäuble: Ich finde es völlig in Ordnung, daß Politik nach einer Aufwärtsentwicklung von über 40 Jahren wenig aufregend wirkt. Die außenpolitische Situation ist alles in allem nicht von großen Krisen gekennzeichnet. Die Wirtschaft hat sich auf einem hohen Niveau stabilisiert; das soziale Klima ist – bei allen Problemen, die wir z. B. mit der hohen Arbeitslosigkeit haben – sehr gut. In einer so langen Periode von Wohlfahrt reduziert sich Politik zwangsläufig ein Stückweit auf Normalmaß. Was wir lernen müssen: unterscheiden, was Politik in demokratisch-pluralistischen Staaten leisten kann, und auseinanderhalten, was Menschen kurzfristig erregt und in den Medien sich entsprechend niederschlägt und was mittelfristig wichtig ist. Nirgends ist es wichtiger als in der Politik, zwischen Kurzzeit- und Langzeitgedächtnis zu unterscheiden. Um mittel- und langfristig seriös zu sein, müssen wir versuchen, die kurzfristigen Erregungen zu dämpfen.

„Politik kann nicht die ganz großen Veränderungen leisten"

HK: Sie gehen das Problem von der Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik her an. Aber macht nicht gerade Erfolg die Leute politisch anspruchsvoller, während der politische Apparat zu verkrusten droht?

Schäuble: Ich kann den Tatbestand, den Sie beschreiben, nicht bestreiten. Aber ich denke, daß wir gerade deswegen lernen müssen, sowohl auf unserer Seite wie auf der Seite derjenigen, die Erwartungen an die Politik formulieren, bescheidener zu werden. Politik kann gerade in einem freiheitlichen Staat nicht alles leisten, was von ihr erwartet wird. Es ist auch gar nicht ihre Aufgabe ...

HK: Sondern ...

Schäuble: Aufgabe der Politik ist es, auf der Basis eines trotz Unbehagens und ständiger Erregung breiten Grundkonsenses über die Qualität des Gemeinwesens Bundesrepublik das Maß an Freiheit, das uns gegeben ist, zu

bewahren und den Frieden nach innen und außen zu erhalten. Aber sie kann nicht – schon gar nicht von heute auf morgen – die ganz großen Veränderungen leisten, und sie kann in einem freiheitlichen System auch nur sehr begrenzt Konsens in Grundfragen der menschlichen Existenz stiften.

HK: Sie wollen politische Führung im wesentlichen auf Machtverwaltung und Machtausgleich beschränken?

Schäuble: Mit Sicherheit nicht, auch wenn ich den verwaltenden Teil nicht geringschätze. Politik hat natürlich auch Wertvorstellungen zu vermitteln. Sie kann das aber in einem freiheitlichen System – und damit dieses erhalten bleibt – nur streitig tun: In Auseinandersetzung um die Verwirklichung von Grundwerten zwischen den Parteien.

HK: Aber das Bild, um nicht zu sagen, der Gehalt von Politik entscheidet sich meist schon in Vordergründigerem. Wenn eine Regierungskoalition eine in sich strittige Steuerreform durch Begünstigung von Hobbyfliegern und durch Konzessionen an Bezieher von Jahreswagen noch zusätzlich in Mißkredit bringt – wobei das Hobbyfliegerbenzin sehr viel mehr Furore machte als die Jahreswagen –, dann stimmt doch bei denen, die politisch entscheiden, etwas nicht in der Einstellung zur Bevölkerung. Es hätte um drei Ecken vielleicht noch Sinn gegeben, hätte man welche oder jemanden bewußt damit ins offene Messer des Volkszorns laufen lassen ...

Schäuble: So war es nicht. Aber Sie haben recht, es hätten auch die Jahreswagen werden können. Sie wissen es vorher nicht ganz genau. Wenn Franz Josef Strauß sich für Jahreswagen stark gemacht hätte und Lothar Späth für Flugbenzin, wären vielleicht die Jahreswagen das große Ärgernis geworden. Aber ich will Ihrer Frage nicht ausweichen, ich will nur wenigstens noch eine Bemerkung machen zum Komplex Flugbenzin. Ich hatte auf dem Landestag der Jungen Union Baden-Württembergs in Meersburg, der recht spektakulär verlief, eine für mich nicht einfache Diskussion zu bestehen. Am Schluß hieß es dann, es habe sich ganz überzeugend angehört, was ich vorgetragen hatte, nur sei das eigentlich nicht ihr Thema. Es gab auch da eine ganze Menge rationaler Elemente, aber interessieren tut halt häufig anderes.

HK: Die Beachtung der sozialen Symmetrie oder der Proportionen bei Steuersubventionen ist auch ein rationales Moment ...

Schäuble: Das mit der sozialen Symmetrie ist so eine Sache, wenn sich der Ärger einmal an einem bestimmten Punkt festgemacht hat. Aber meine Antwort auf Ihren Widerspruch ist: Wenn Sie Veränderungen größeren Ausmaßes vornehmen, ob bei den Steuern, im Gesundheitswesen, bei den Ladenschlußzeiten oder bei der Einführung schadstoffarmer Autos, so werden solche Veränderungen immer im Sinne des Kurzzeitgedächtnisses kontrovers diskutiert. Bei jeder Entscheidung gibt es vielleicht, wenn es gut geht, 50 Pro- und 50 Contra-Argumente. Das ist auch nicht anders zu erwarten, denn das absolut Richtige im Sinne des Nichtbestreitbaren gibt es in der Politik nicht. Aber die Contra-Argumente werden in der Tagesdiskussion immer stärker beleuchtet als die Pro-Argumente. Darin zeigt sich ein Stück Eigengesetzlichkeit solcher Diskussionsprozesse. An ihr haben die Medien ihren besonderen Anteil, was ihnen aber gar nicht vorzuwerfen ist. Wir vertreten ja alle lieber die vom Gesprächspartner abweichende Meinung als die mit ihm übereinstimmende. Anders wäre es ja auch langweilig. Um diese Eigendynamik muß man aber wissen und muß neben den kurzfristigen Kontroversen die langfristigen Wirkungen im Auge behalten ...

„Zunächst wird es immer mehr Tadel als Lob geben"

HK: Die Wirklichkeit wird in der Regel anders geschildert. Politiker rechnen im Blick schon auf die nächsten Wahlen mit dem Kurzzeitgedächtnis der Bevölkerung ...

Schäuble: Ich leugne nicht, daß es das auch gibt. Aber es widerspricht nicht dem, was ich eben gesagt habe. Ob Sie die Reform des Gesundheitswesens nehmen oder die schadstoffarmen Autos, es wird zunächst immer mehr Kritik als Zustimmung, immer mehr Tadel als Lob geben.

HK: Von einer Regierung wird erwartet, daß sie wenigstens eine erkennbare Grundlinie durchhält. Es wäre, um bei der Steuerreform zu bleiben, so schwer nicht gewesen, dem Bürger das Verhältnis von Entlastungen und Anpassungen sowohl unter wirtschaftlichen wie unter gesellschaftspolitischen Aspekten zu erklären ...

Schäuble: Der größte Fehler bei der Steuerreform war, daß die Diskussion zu lange gedauert hat. Noch bis zur Sitzung des Bundesrates am 9. Juli gab es Zweifel, ob sie zustande kommt. Insgesamt dauerte die Entscheidungsphase – belastet durch streitfördernde Teildiskussionen wie Spitzensteuersatz, Albrecht-Initiative u.a.m. – 1½ Jahre. Das war zu lang. Denn solange nicht entschieden ist, verläuft jede Diskussion kontrovers mit dem Ergebnis, daß die kritischen Punkte überbeleuchtet werden. Ist die Entscheidung gefallen, beruhigt sich das, und die positiven Aspekte setzen sich durch. Die Leitlinie war von Anfang an klar: Wir wollen den Staatsanteil senken, der Staat soll seine Aufgaben erfüllen können, aber nicht die dynamischen Kräfte in der Gesellschaft lähmen. Und wir wollen ein leistungsfreundliches Steuerrecht. Dem dient die Tarifreform.

HK: Sind verlängerte und verundeutlichende Diskussionsprozeduren eine besondere Last bürgerlicher Koalitionen, um nicht zu sagen bürgerlicher Parteien, die sich schwerer tun, politische Ziele zu organisieren als beispielsweise die solidaritätsfähigeren Sozialdemokraten?

Schäuble: In dem Punkt stimme ich Ihnen 100prozentig zu. Zwar hat sich, wie die Spätphase der Regierung Schmidt gezeigt hat, inzwischen auch die SPD verändert. Aber sie ist noch mehr Kampfpartei. Sie hat es – für mich

ein erstaunliches Phänomen – geschafft, von 1969 bis 1982 eine Koalition anzuführen und dennoch sich ihrer Anhängerschaft gegenüber wie eine Oppositionspartei zu verhalten. Bürgerliche Parteien können so etwas nicht. Sie sind distanziert, neigen nicht zu Solidarität, lassen sich nicht auf Formeln und Begriffe festlegen. Sozialdemokraten können Ziele und Parolen zentral formulieren, die Untergliederungen übernehmen sie. Das ergibt natürlich eine größere Einheitlichkeit der Diskussion ...

HK: Die CDU scheint sich diesbezüglich besonders schwerzutun ...

Schäuble: Auch da kann ich nicht widersprechen. Die CDU ist zwar mehr Volkspartei als jede andere Partei. Aber sie muß als solche nicht nur versuchen, ganz unterschiedliche Schichten, Gruppen und Interessen an sich zu binden. Sie ist auch eine föderale Partei mit sehr unterschiedlichen Tendenzen, Machtzentren und Einflußzonen in den Ländern und in den Landesverbänden ...

HK: Mit deutlicher Neigung zu „Regionaldemokratie", wie sich jüngst ein CDU-Mann aus dem Norden ausdrückte ...

Schäuble: Ob man es Regionaldemokratie nennen soll, sei dahingestellt. Sicher ist, daß sich das föderale Element in der Oppositionszeit von 1969 bis 1982 noch verstärkt hat. Aber niemand hat ein Recht, sich darüber zu beklagen, auch der Bundeskanzler nicht, weil er diese Entwicklung in der Oppositionszeit selbst gefördert hat. Wir haben damals über den Bundesrat Politik gemacht. Jetzt, wo wir in der Regierung sind, müssen Landesfürsten ein Stück Machtverlust verkraften. Das schafft Probleme. Überdies sind wir Christdemokraten eine Union zweier Schwesterparteien. Auch das macht bekanntlich die Sache nicht einfacher, ist aber keine Erfindung der Bundesrepublik, sondern geht bis in die Bismarckzeit zurück. Und nicht zu vergessen: Union und FDP sind sich zwar in den Grundübereinstimmungen näher als SPD und FDP. Aber CDU und FDP konkurrieren gerade wegen der großen Übereinstimmungen auch viel härter miteinander als FDP und SPD, die sich im politischen Alltag kaum wehtun.

„Die Distanz zwischen Mandatsträgern und Bürgern ist geringer, als sie jemals war"

HK: Wie lassen sich Diskussions- und Entscheidungsprozesse angesichts der vielen Beteiligten mit ganz unterschiedlichen Interessen transparenter machen, versachlichen, vielleicht auch abkürzen? Könnte eine Verlängerung der Legislaturperioden und eine Zusammenlegung von Landtagswahlen – irgendwo wird immer gewählt – Hektik aus dem politischen Prozeß nehmen?

Schäuble: Das zu versuchen, wäre aussichtslos. Was wir erreichen müssen, ist eine Entdramatisierung regionaler Wahlen. Es ist einfach nicht wahr, daß jede Kommunalwahl in irgendeinem Teil der Bundesrepublik Deutschland gleichzeitig eine Abstimmung über die Bundespolitik ist. Deswegen bin ich auch gegen allzu massives Auftreten von Bundespolitikern in Landtagswahlkämpfen. Aber vor allem müssen wir die Diskussionsprozesse selbst straffen. Bei der Steuerreform ist uns das nicht gelungen, bei der Gesundheitsreform zeichnen sich schon kürzere Fristen ab ...

HK: Damit schaffen Sie aber möglicherweise das Gegenteil von Transparenz und Verständnis beim Bürger. Im Grunde läuft es doch auf den Zwang hinaus – der Bundeskanzler hat es schon anschaulich vorgeführt – Reformen u.U. auf Kosten ihrer Qualität unter Terminzwang durchzudrücken. Die Leute begreifen dann erst recht nicht und fühlen sich düpiert ...

Schäuble: Wenn die These richtig ist, daß in Diskussionsprozessen, zumal in unserer bürgerlichen Anhängerschaft, die negativen, die kritischen Aspekte stärker zum Tragen kommen als die positiven, dann besteht erst, wenn der Diskussionsprozeß beendet ist, hinlänglich die Chance, daß eine bestimmte Entscheidung verstanden und akzeptiert wird. Damit will ich den Wert politischen Streits, der freiheitsstiftend ist, auch wenn man ihn gelegentlich als lästig empfindet, nicht geringschätzen und auch nicht die Möglichkeit von Partizipation durch breite Information.

HK: Aber die Leute wollen auch in einem repräsentativen System am Meinungsbildungsprozeß selbst teilnehmen, und das verkürzt immerhin die Distanz zwischen Bürgern (Wählern) und Mandatsträgern ...

Schäuble: Die Distanz zwischen Mandatsträgern und Bürgern ist heute geringer, als sie es jemals war. Jedenfalls ist das meine Überzeugung. Und die Austauschprozesse funktionieren auch. Wir können das jede Woche auf unseren Fraktionssitzungen feststellen: Die Abgeordneten wissen über die Stimmungen in der Bevölkerung, jedenfalls was die Kurzzeitprozesse betrifft, recht genau Bescheid. Dabei können wir sogar feststellen, daß die Stimmung in der Gesamtbevölkerung weniger ungünstig ist als in der eigenen Anhängerschaft. Diese kritisiert die Regierung schärfer als die Gesamtbevölkerung ...

HK: Gilt das noch und wenn ja, woran liegt es?

Schäuble: Es hat sich in der Sommerpause etwas beruhigt, aber im Kern ist es noch so. Das Problem ist natürlich, daß die eigene Anhängerschaft, die Funktionäre auf allen Ebenen, die Mitglieder, aber auch alle diejenigen, die sich zu uns bekennen, ohne aktiv Politik zu treiben oder zur Partei zu gehören, besonders überzeugt und besonders motiviert werden müssen. Dies ist nicht einfach. Jede Fernsehsendung wirkt ja sofort in die eigene Anhängerschaft hinein, sie wirkt über die Abgeordneten, aber auch in vielfältigen anderen Prozessen, und zwar in kürzester Zeit bis in das Zimmer des Bundeskanzlers. Das erleichtert nicht die Motivation der eigenen Anhängerschaft. Aber die Sorge, daß der Informationsaustausch und auch

die Sensibilität für Stimmungen nicht funktioniert, habe ich überhaupt nicht ...

HK: Darstellungsdefizite im Diskussions- und Entscheidungsprozeß selbst können aber auch die Akzeptanz nach der Entscheidung behindern, und jede Regierung ist schon aus Gründen der Machterhaltung bestrebt, das zu vermeiden, wenn sie es von ihrer inneren Struktur her kann ...

Schäuble: Ich bestreite nicht, daß es Defizite gibt, aber im Kern glaube ich, kann man nur getroffene Entscheidungen wirklich vermitteln, und das braucht seine Zeit. Wenn mir gelegentlich von Wirtschaftsführern gesagt wird, ihr bräuchtet bessere Verkäufer, Werbeleute und PR-Berater, dann sage ich, ob sie schon einmal darüber nachgedacht haben, daß es im Wettbewerbsrecht für die Wirtschaft das Verbot der vergleichenden Werbung gibt, daß niemand das Produkt des Konkurrenten schlecht machen darf. In der Politik dagegen herrscht das gegenteilige Gesetz: Man preist zwar auch das eigene „Produkt" an, macht aber in erster Linie im Sinne der Machtbeschränkung die Politik des Gegners schlecht. Das ist unvermeidbar ...

„Die Verantwortung für die Schöpfung ändert nichts daran, daß Entscheidungen nach dem Mehrheitsprinzip getroffen werden müssen"

HK: Sie sind kein Freund plebiszitärer Elemente im demokratischen Entscheidungsprozeß?

Schäuble: Überhaupt nicht. Ich bin durchaus dafür, daß viele sich an der politischen Diskussion beteiligen können. Ich finde es auch positiv, daß Menschen sich in Bürgerinitiativen engagieren, auch wenn hinter der Pluralität von Interessen immer auch ein Stück Egoismus sichtbar wird. Nur, für mich muß völlig klar sein, daß Entscheidungen nach dem repräsentativen Prinzip stattfinden und der gerichtlichen Überprüfung offenbleiben. Alles andere würde, davon bin ich überzeugt, unserer freiheitlichen Ordnung nicht bekommen.

HK: Aber es gibt aufgrund der neu entstandenen Großrisiken ein stärkeres Gefühl der Betroffenheit, von daher auch mehr grundsätzliches Mißtrauen gegenüber allem, was politisch läuft, aber undurchsichtig bleibt. Wie wollen Sie dem begegnen?

Schäuble: Wir haben durch die Omnipräsenz vor allem der elektronischen Medien weltumspannend eine – jedenfalls vordergründig – ungeheuer vergrößerte Informiertheit aller Menschen und insofern ein viel größeres Problembewußtsein. Und es gibt natürlich die großen Fragen der Sicherheit von der Kernenergie bis zu den weltweiten klimatischen Veränderungen, die für mich eigentlich das aufregendste Thema sind. Aber auf der anderen Seite steigt unsere Lebenserwartung ...

HK: Das besagt nur, daß wir trotz aller Gift-Skandale lebensfähig bleiben, aber es wird jene kaum beruhigen, die um die Erhaltung der Lebensgrundlagen und damit um den Fortbestand der Menschheit bangen.

Schäuble: Gewiß, aber an diesem Punkt kommen wir in einen Bereich, der letztlich jenseits der Politik liegt. Politik und auch diese Regierungskunst können die Begrenztheit irdischer Existenz nicht aufheben. Das hätten Menschen zwar gerne: Not, Krankheit und Tod aus ihrem Leben verbannt und die Endlichkeit der Welt auch, aber das geht nicht. Natürlich ist die Verantwortung für die Schöpfung zu einer politischen Kernaufgabe geworden. Doch das ändert nichts daran, daß Entscheidungen nach dem Mehrheitsprinzip und von den gewählten Repräsentativorganen getroffen werden müssen.

HK: Aber erwarten die Leute von Politik bzw. von denen, die Gesetze machen und die regieren, nicht – heute mehr denn je – Entlastung von Risiken, Gewährung von Sicherheiten, besonders dort, wo es um Sein oder Nichtsein geht?

Schäuble: Kann Politik den Menschen wirklich die Angst vor den Risiken, bei denen es um Sein oder Nichtsein geht, nehmen?

HK: Es besteht die Erwartungshaltung und mit der muß man sich wohl auseinandersetzen ...

Schäuble: Ich weiß, daß viele heute das von Politik erwarten, aber damit überfordern sie diese, und zwar nicht nur Politik allgemein, sondern jede Regierung, die Gesetzgebung und die staatlichen Institutionen. Wer Unmögliches will, wird gar nichts erreichen. Stetigkeit und Beharrlichkeit, konsequentes Vorangehen in kleinen Schritten bringen Fortschritt. Denken Sie an die Politik zur Luftreinhaltung oder daran, daß wir seit 40 Jahren Frieden haben. ...

„Wer gesellschaftlich herausgehoben ist, hat auch Verantwortung"

HK: Frieden schon, aber mit der paradoxen Situation, daß angesichts der atomaren Bedrohung die Alternative Selbstzerstörung, das Ende, wäre ...

Schäuble: Die Atomwaffen haben zunächst einmal den Krieg unmöglich gemacht, und deswegen soll man sie nicht leichtfertig aufgeben. Dies ist keine Frage der Ewigkeit, aber ehe wir eine bessere Ordnung haben oder eine bessere Fähigkeit entwickeln, den Krieg zu verhindern, brauchen wir Atomwaffen. Dies schließt ein, nicht aus, daß wir jeden Schritt zur Reduzierung atomarer, chemischer und konventioneller Waffen nutzen. Wir müssen in dem Zusammenhang aber auch klarstellen, daß wir der Verwirklichung der Utopie weltweiten Friedens nur näherkommen, wenn es gelingt, weltweit mit rechtsstaatlichen Mitteln den inneren Frieden durch staatliches Gewaltmonopol zu sichern.

HK: Gehört zur Politikvermittlung das Setzen langfristiger Themen? Oder anders gefragt: Wie werden überhaupt Themen mittel- und langfristig zu einem politischen Thema? Beziehungsweise wer bestimmt eigentlich, was politisch zum Thema wird, und damit die Struktur politischen Problembewußtseins?

Schäuble: Es gehört zu den Aufgaben einer politischen Partei und einer Regierungspartei im besonderen, daß sie Probleme, die vor allem längerfristig einer Lösung bedürfen, zu Themen macht. Aber niemand hat ein Monopol, zu bestimmen, was Thema der Politik wird und was nicht, sondern das geht nur durch den pluralistischen Wettbewerb. Um aber im Wettbewerb ein Thema durchsetzen zu können, brauchen Sie in der Regel lange Zeit ...

HK: Lassen sich im alltäglichen Geflecht politischer Stimmungen und nur halb ausgetragener Interessengegensätze langfristige Themen, die zwischen solchen „endzeitlicher" Betroffenheit und tagespolitischer Aktualität liegen, auch durchsetzen, bzw. können sich solche Themen überhaupt behaupten? Um ein Beispiel zu nennen: Es scheint nicht einfach zu sein, für die mit dem Geburtenrückgang zusammenhängenden Probleme öffentliche Aufmerksamkeit zu finden, obwohl die Wirkungen der Bevölkerungsentwicklung auf das gesamte Sozialsystem jetzt schon offenkundig sind.

Schäuble: Sicher brauchen gerade solche Themen lange Zeit, die im eigenen Lebenskreis noch zu keinem existentiellen Problem geworden sind. Die Folgen des Geburtenrückgangs, die Veränderungen im Altersaufbau finden in der öffentlichen Diskussion noch nicht die Aufmerksamkeit, die sie verdienen. Aber es beginnt sich bewußtseinsmäßig doch einiges zu verändern. Dies wird sich bereits bei der Rentenreform zeigen. Und heute schon ist erkennbar, daß Familienpolitik – zweifelsfrei ein Verdienst der gegenwärtigen Bundesregierung und in ihr vor allem des Kanzlers und der Union – in der Öffentlichkeit wieder einen höheren Stellenwert hat als noch vor 10 Jahren.

HK: Ein ganz anderes, aber in unserem Zusammenhang vergleichbares Thema ist Europa. Als der Bundeskanzler auf einer Pressekonferenz vor den Ferien seine „konzertierte Aktion" im Blick auf die Verwirklichung des europäischen Binnenmarktes 1992 ankündigte, war das Echo denkbar gering, obwohl – konzertierte Aktion hin oder her – mit der Verwirklichung des europäischen Binnenmarktes beträchtliche Umstellungsprobleme für Wirtschaft und Gesellschaft der Bundesrepublik verbunden sind.

Schäuble: Ich bestreite nicht den Rang, aber so etwas kann nicht durch eine Pressekonferenz des Bundeskanzlers zum Thema gemacht werden. Ich bin jedoch gerade in dem Punkt zuversichtlich. Alle Befunde im europäischen Vergleich weisen aus, daß die bundesdeutsche Bevölkerung eher deutlicher als die anderer Länder erkannt hat, was die Verwirklichung des Binnenmarktes der Europäischen Gemeinschaft für die europäische Einigung und für das eigene Land bedeutet. Wir haben eine sehr erfolgreiche deutsche Präsidentschaft hinter uns. Das ist nicht nur im Ausland, sondern auch bei uns anerkannt worden. Wir werden jetzt versuchen, die verschiedenen Verbände an einen Tisch zu bringen. Damit werden wir auch mehr Öffentlichkeit schaffen. Ich bin sicher, daß die Verwirklichung des gemeinsamen Marktes mit allen Chancen und Problemen, die er vom Lebensmittelrecht – denken Sie an den Hormonskandal – bis zum Sozialrecht mit sich bringen wird, sehr bald zu einem sehr „erfolgreichen" Thema werden wird.

HK: Kommt unter den Bedingungen der inneren Machtverteilung in unserer Gesellschaft das Gemeinwohl als Ziel von Politik noch angemessen in den Blick? Oft hat es den Anschein, es komme politisch höchstens noch eine Bündelung von Teilsummen aus Einzelinteressen zustande.

Schäuble: So negativ sehe ich das nicht. Aber ich empfinde es als Problem, daß die Eliten in unserer Gesamtgesellschaft ihrer Verantwortung nicht in zureichendem Maße gerecht werden. Wenn ich sehe, was Ärzte, angeleitet durch ihre Berufsverbände, in ihren Wartezimmern zum Teil gegen die Gesundheitsreform plakatiert haben, dann ist das für mich nicht nur ein eklatanter Verstoß gegen das ärztliche Ethos, gegen die Berufs- und Standespflichten des Arztes, auf die wir nicht verzichten wollen, sondern Ausdruck mangelnden Sinnes dafür, was in einem Gemeinwesen geht und was nicht geht. Und wie sich die chemische und pharmazeutische Industrie zum Teil aufführen, ist auch nicht viel besser. Die Glaubwürdigkeit solcher Verbände ist insgesamt nicht sehr hoch. Man braucht nur an das zu erinnern, was die Autoindustrie zur Einführung schadstoffarmer Autos verlautbart hat und wie die Geschäfte dann wirklich gegangen sind.

„Geistige Führung und Regierungsfähigkeit hängen eng zusammen"

HK: Sind diejenigen, die Sie als Eliten bezeichnen, von ihrer Funktion her etwas anderes als herausgehobene Interessenvertreter? Können sie überhaupt etwas anderes sein?

Schäuble: Führungseliten – dazu gehören nach meinem Verständnis auch Freiberufler – sind nicht notwendigerweise nur Interessenvertreter. Aber ich will das Problem jetzt nicht definitorisch vertiefen. Ich finde nur, daß Vertreter oder Sprecher großer Verbände oder diejenigen, die in Wirtschaft und Gesellschaft herausgehobene Positionen haben, auch eine gewisse Verantwortung tragen. Ich bin auch diesbezüglich gegen überzogene Erwartungen, wie ich gegen überzogene Erwartungen an die politische Elite bin. Aber wer gesellschaftlich herausgehoben ist, hat auch Verantwortung, und wir können auch auf Vorbilder nicht verzichten. Anders läßt sich eine freiheitliche Gesellschaft über einen langen Zeitraum nicht stabil halten.

HK: Was kann Politik, was kann politische Führung, wo sie gestaltend eingreift, über die Tagespolitik hinaus an Orientierung für das gesellschaftliche Zusammenleben leisten?

Schäuble: Sie kann Themen setzen, die über den Tag hinaus wirksam werden. Sie muß dabei von klaren Grundwertevorstellungen ausgehen, die für die Bevölkerung als solche erkennbar sind. Aber in einem freiheitlichen System muß dies in pluralistischer Offenheit im Wettbewerb mit dem politischen Gegner geschehen. Wer sich in diesem Wettbewerb durch Überzeugungsarbeit als mehrheitsfähig behauptet, hat die Chance, über die Tagespolitik hinaus Orientierung zu bieten.

HK: Müssen Politiker auch wieder deutlicher sagen, wofür Politik da ist und wofür nicht? Oder anders gefragt: Sind Politiker, die ja von Zustimmung leben und von daher besonders dazu neigen, mehr zu versprechen, als sie halten können, dazu überhaupt in der Lage?

Schäuble: Sie können und müssen dazu ihren Beitrag leisten, wir müssen ein Stück mehr Gelassenheit praktizieren, und wir müssen herunter von Darstellungsansprüchen, die den Eindruck erwecken, Politiker seien oder hätten zu sein Superleute, die etwas nur in die Hand zu nehmen bräuchten und dann funktioniert es auch schon. So ist es ja nicht. Damit ist nicht gesagt, daß Regierung und Parteien auf krisenhafte Entwicklungen nur reagieren sollen. Wir brauchen eine vorausschauende Politik, die Krisen nicht herbeiführt, sondern möglichst schon ihr Entstehen vermeidet. Aber als politisch Verantwortliche haben wir auch die Pflicht, immer wieder zu vermitteln, daß das hohe Maß an Normalität, das wir haben, auch ein Wert ist.

HK: Was bedeutet für Sie politisch geistige Führung? Gibt so etwas im Ringen um politische Mehrheiten überhaupt Sinn?

Schäuble: Doch, aber bezogen auf den politischen Wettbewerb, wie ich ihn eben geschildert habe: Als Durchsetzen von Wert- und Ordnungsvorstellungen im politischen Wettbewerb zwischen Mehrheit und Minderheit in der parlamentarischen Auseinandersetzung. Denn der politische Prozeß beschränkt sich ja nicht auf Regierung und Opposition. Je besser es den jeweiligen Konkurrenten gelingt, ihre Wert- und Ordnungsvorstellungen zu verdeutlichen und praktisch umzusetzen, um so mehr prägen sie das gesellschaftliche Gesamtklima. Insofern hängen für mich geistige Führung und Regierungsfähigkeit eng zusammen. Als die Sozialdemokraten nach landläufigem Urteil Ende der siebziger Jahre der geistigen Führung nicht mehr fähig waren, verloren sie in der Folge auch die Regierungsfähigkeit. Wenn wir die Regierungsfähigkeit bewahren wollen, müssen wir in der Lage sein, stärker als andere für unsere Ordnungs- und Wertvorstellungen zu werben und diese auch durchzusetzen.

Unangefochtene Kirchlichkeit – universaler Horizont

Weg und Werk Hans Urs von Balthasars

Der am 26. Juni verstorbene Hans Urs von Balthasar (vgl. HK, August 1988, 396) war eine einmalige Erscheinung in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts. Werner Löser SJ, Dogmatiker in Frankfurt/St. Georgen, befaßt sich seit seiner Dissertation über von Balthasar als Ausleger der Kirchenväter kontinuierlich mit dem Werk des Schweizer Theologen. Nachstehend würdigt er Persönlichkeit und Theologie von Balthasars.

In den Morgenstunden des 26. Juni 1988 ist in Basel Hans Urs von Balthasar gestorben. Zwei Tage später hätte er in Rom durch Papst Johannes Paul II. in das Kollegium der Kardinäle aufgenommen werden sollen. Wie aus einem am 1. Juli zu Beginn des Beisetzungsgottesdienstes in der Hofkirche zu Luzern verlesenen Brief des Papstes an den Zelebranten, *Joseph Kardinal Ratzinger,* hervorgeht, sollte der Schweizer Theologe durch die Verleihung der Kardinalswürde für sein theologisches Werk geehrt werden. Daß es zur Teilnahme an dem Konsistorium in Rom dann doch nicht mehr kam, fügt sich dem Bild der Persönlichkeit von Balthasars durchaus passend ein: er war seiner Kirche stets zuinnerst verbunden, bevorzugte aber den unauffälligen Dienst als Seelsorger und Schriftsteller. Bis zu seinem Lebensende hat von Balthasar ein ungewöhnlich dichtes und fruchtbares Wirken entfalten können. Dabei ist davon auszugehen, daß vieles den Augen Außenstehender verborgen ist und bleiben wird.

Ansätze, Begegnungen, Wendungen

Am 12. August 1905 wurde Hans Urs von Balthasar in Luzern geboren. Er entstammte einer alten katholischen Familie seiner Heimatstadt. Schon früh richtete sich sein Interesse auf die Literatur und die Musik. Nach der Gymnasialzeit, die er bei den Benediktinern in Engelberg und dann bei den Jesuiten in Feldkirch verbrachte, studierte er in Zürich, Berlin und Wien Germanistik. Begegnungen mit Romano Guardini, Rudolf Allers und Hans Eibl ha-

ben ihn damals beeindruckt. Während der Studienjahre nahm von Balthasar mit Freunden an 30tägigen ignatianischen Exerzitien teil. Damals faßte er den Entschluß, nach Abschluß der Studien in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Später hat er mehrfach mitgeteilt, daß die ihm zuteil gewordene Berufung nicht nur für seinen weiteren Lebensweg, sondern auch für Grundoptionen seines Denkens von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sei.

Bevor von Balthasar 1929 ins Noviziat in Feldkirch eintrat, schloß er noch sein Doktorexamen ab. Der Titel seiner Dissertation lautete: „Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur". Nach dem zweijährigen Noviziat folgte ein zweijähriges Philosophiestudium in Pullach (bei München, Berchmanskolleg). In diesen Jahren war ihm der Kontakt zu *Peter Lippert* und *Erich Przywara* wichtig. Dann folgten vier Jahre des Theologiestudiums in Lyon – 1933 bis 1937. Damals nahm sich Henri de Lubac seiner an. Daraus entstand eine lebenslange und tiefe Freundschaft. 1936 empfing von Balthasar in München durch Kardinal Faulhaber die Priesterweihe. Nach einem Zwischenspiel in München, wo er in der Redaktion der „Stimmen der Zeit" mitarbeitete, übernahm er 1940 in Basel die Aufgabe des Studentenpfarrers. Die folgenden Jahre waren durch vielfältige studentische und akademische Aktivitäten geprägt. Zahlreiche Kontakte ergaben sich, u. a. zu *Karl Barth* und *Adrienne von Speyr.*

1950 verließ von Balthasar den Jesuitenorden, nachdem sich eine Übereinkunft bezüglich seiner Rolle in der von ihm zusammen mit Adrienne von Speyr gegründeten „Johannesgemeinschaft" mit den Verantwortlichen des Ordens nicht hatte erzielen lassen. Von Balthasar hat diesen Schritt später als nicht vermeidbar, aber doch auch für ihn sehr schmerzlich bezeichnet. Er fühlte sich der Gesellschaft Jesu trotz allem bis zu seinem Lebensende innerlich verbunden, und wenn er bisweilen Entwicklungen, die er in ihr wahrnahm, kritisierte, so tat er es aus einer tieferen Liebe zu ihr. Daß der Jesuit *Felix Trösch* in dem am Vorabend der Beisetzung in der Basler Marienkirche gefeierten Requiem die Predigt hielt, ist als ein Zeichen der über alle Trennungen hinweg fortdauernden Verbundenheit zwischen von Balthasar und dem Jesuitenorden verstanden worden.

Von 1950 an konnte sich von Balthasar – er war nun nicht mehr Studentenpfarrer – ganz seiner Arbeit als Seelsorger, Verleger („Johannesverlag") und Schriftsteller widmen. Bis in die letzten Tage seines Lebens war es ihm vergönnt, tätig zu sein.

Hans Urs von Balthasar war in einer *selten unangefochtenen Weise* in der katholischen Kirche beheimatet. Er hat es selbst so empfunden und auch zum Ausdruck gebracht. Dieses Sich-zu-Hause-Wissen in der katholischen Kirche ging bei von Balthasar mit einer ungewöhnlich starken intellektuellen Begabung und einer bewundernswerten Weite der geistigen Interessen einher. Die Welten der Musik, der Dichtung und der Philosophie waren ihm schon früh vertraut, und er wurde nicht müde, sie immer wieder zu durchwandern. Er verfügte auch über eine umfassende Kenntnis der Heiligen Schrift und der Geschichte der christlichen Theologie. Man übertreibt nicht, wenn man ihn als einen universal gebildeten Menschen bezeichnet.

Das Miteinander des Eingewurzeltseins in der Kirche und des Vertrautseins mit den Welten des Geistes prägte das Wirken des Verstorbenen. An dieser Stelle darf nun aber nicht verschwiegen werden, daß diese Haltungen auch ihre Kehrseite hatten. Sie ließen den Mann des Geistes, der er war, für viele Fragen, die den Menschen von heute umtreiben – auch den Christen –, nicht genügend Verständnis aufbringen. Sachlich mag er dabei letztlich nicht im Unrecht gewesen sein, aber durch im Ton bisweilen schroffe, nicht immer behutsam genug begründete Urteile hat er Menschen vor den Kopf gestoßen und so die Distanz anderer zu sich mitverschuldet. Der bekannteste Beleg dafür ist das Büchlein „Cordula oder der Ernstfall" (1967). Aber auch für eine Reihe anderer, vor allem kleinere Texte trifft dies zu. Man sollte sich durch sie den Blick auf das Wesentliche nicht verstellen lassen: daß sich in von Balthasars Leben und Denken kirchliche Gesinnung und Weite des Geistes zu einer *spezifischen Darstellung des Katholischen* verbunden haben.

Verleger, Schriftsteller, geistlicher Begleiter

Als von Balthasar Ende der 30er Jahre seine Ausbildung im Orden abgeschlossen hatte, überließen ihm die Oberen die Entscheidung, ob er einen Lehrstuhl für Dogmatik an einer theologischen Fakultät übernehmen oder lieber die Stelle des Studentenpfarrers in Basel antreten wollte. Er entschied sich für das Zweite – sicherlich nicht, weil er die heimatliche Schweiz nicht verlassen mochte, sondern weil er als Studentenpfarrer seine persönlichen Schwerpunktsetzungen würde besser zum Tragen bringen können. Zum einen würde er – ungebunden durch die regelmäßigen Lehrverpflichtungen im Rahmen eines festen Traktatsystems – den willkommenen Freiraum haben, um die inzwischen gewachsenen theologischen Überzeugungen weiterzuentfalten, zum anderen würde er zu einer lebendigen geistlichen Praxis für sich und mit anderen stärker herausgefordert sein und Gelegenheit haben. Gerade dies war ihm wichtig, weil sich so seine Theologie, die immer auch geistliche Theologie zu sein beabsichtigte, darstellen und bewähren konnte. Die Entscheidung damals bedeutete eine Weichenstellung. Im Rückblick auf das dann folgende knappe halbe Jahrhundert zeigt sich, daß von Balthasars Wirken sich in drei Bereichen entfaltet hat. Er selbst hat es mehrfach so gesagt und dabei auf die Reihenfolge Wert gelegt: der erste Bereich ist der geistlich-seelsorgerliche, der zweite der verlegerische, der dritte der schriftstellerische.

Der geistlich-seelsorgerliche Bereich: Hans Urs von Balthasar hat gern und häufig Exerzitien und Besinnungstage geleitet (noch bis in die letzten Wochen hinein). Er hat

auch Menschen um sich gesammelt und viele von ihnen lange Jahre hindurch freundschaftlich und geistlich begleitet. Einige haben sich in Gemeinschaften zusammengeschlossen. Zusammen mit *Robert Rast* gründete er in den 40er Jahren die „Studentische Schulungsgemeinschaft", die noch heute in der „Akademischen Arbeitsgemeinschaft" in der Schweiz fortlebt. Zusammen mit Adrienne von Speyr rief er die „Johannesgemeinschaft" ins Leben. Der weibliche Zweig begann seinen Weg in den 40er Jahren. Eine Gruppe von Priestern bildet seit einigen Jahren einen zweiten Zweig. Der „Johannesgemeinschaft" hat von Balthasar mit einem hohen Einsatz an Zeit und Kraft gedient. Sie war ihm wichtig, weil sie seinen Einsichten über das Leben in der Nachfolge Jesu inmitten der Welt am meisten entsprach. Enge Beziehungen unterhielt von Balthasar in der nachkonziliaren Zeit auch mit den französischen Gruppen „Résurrection" und mit den Leitern der italienischen Bewegung „Comunione e liberazione". Schließlich gingen von ihm entscheidende Impulse für die Gruppen aus, die sich in den verschiedensten Ländern um die Zeitschrift „Communio" herum gebildet haben. Das bei weitem meiste, das von Balthasar als geistlicher Begleiter von Menschen gegeben hat, mußte der weiteren Öffentlichkeit allerdings – naturgemäß – verborgen bleiben.

Die verlegerische Tätigkeit: Ein Schwerpunkt in von Balthasars Wirken ist es gewesen, Texte anderer Autoren aus Geschichte und Gegenwart – Dichter, Philosophen, Theologen, geistliche Lehrer – in gefälligen Ausgaben einer breiteren Leserschaft erstmals oder erneut zugänglich zu machen. Hunderte von Büchern sind in gut vier Jahrzehnten herausgebracht worden – die meisten in dem von ihm geleiteten „Johannesverlag". Das Ordnungsprinzip waren die „Reihen", von denen einige im Laufe der Zeit ausgelaufen sind, andere aber bis in dieses Jahr hinein weiterliefen. Vielfach war von Balthasar nicht nur als Verleger, sondern auch als *Übersetzer* tätig. Die Bedeutung dieser Arbeit, bei der es darum ging, bereitliegende, aber oft zu wenig bekannte Schätze theologischer und geistlicher Literatur wieder ins Gespräch zu bringen, kann nicht leicht überschätzt werden. Die Auswahl und die Vorbereitung der Manuskripte lag bei von Balthasar selbst. Es verdient festgehalten zu werden, daß ein minimaler Einsatz an Personal und Technik eine maximale Effizienz in Programm und Gestaltung nicht verhindert hat. Es wird eine schmerzliche Lücke im theologischen und spirituellen Bücherangebot entstehen, wenn nach dem Tod von Balthasars eine verlegerische Kraft seines Formats nun nicht an seine Stelle treten kann.

Der von Balthasarsche Gesamtentwurf katholischer Theologie

Von Balthasar hat ein immenses theologisches Werk hinterlassen. Es trägt ein unverkennbar eigenständiges, *auch eigenwilliges Profil.* In zahlreichen Aufsätzen und Büchern hat er es dargelegt. (Vgl. die von C. Capol erstellte „Hans Urs von Balthasar-Bibliographie 1925–1980"; eine abschließende Biographie wird z. Zt. vorbereitet.) Manche der kleineren Schriften geben die Anliegen programmatisch wieder oder nehmen zu aktuellen Entwicklungen Stellung. In den umfangreicheren Werken kommt von Balthasars theologischer Gesamtentwurf zum Tragen. Im Zentrum steht die „Trilogie", die in zwölf Bänden zwischen 1960 und 1987 erschienen ist: „Herrlichkeit" (= Theoästhetik), „Theodramatik", „Theologik". Sie ist von fünf Aufsatzbänden umgeben – „Skizzen zur Theologie", Bd. I–V: „Verbum caro" (1960), „Sponsa verbi" (1960), „Spiritus creator" (1967), „Pneuma und Institution" (1974), „Homo creatus est" (1986). Es war von Balthasar vergönnt, im Laufe mehrerer Jahrzehnte den schon früh gehegten Plan, einen *neuen Gesamtentwurf katholischer Theologie* vorzulegen, auch tatsächlich durchführen zu können. Diesen Sachverhalt gilt es eigens zu würdigen, zumal da in unserer Zeit – jedenfalls im Raum der katholischen Theologie – ansonsten großangelegte Entwürfe selten geworden sind.

Wer den Werken von Balthasars erstmals begegnet, kann sich durch die *Fülle der behandelten Themen* und die Vielzahl der erwähnten Namen erdrückt fühlen. Läßt er sich davon nicht abschrecken, sondern vertieft sich in das Werk, so stellt er nach und nach fest: der Entfaltung ins Mannigfaltige entspricht eine radikal durchgeführte „Einfaltung" ins Zentrale: jeder von von Balthasar durchgeführte Gedanke gewinnt seine Schlüssigkeit in dem Moment, da die Botschaft vom trinitarischen Geheimnis der Menschwerdung, des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi zur Sprache kommt. Die Rückbindung jeder theologischen Überlegung an dieses *Urdogma* verleiht dem Gesamtwerk eine innere Einheit. Die Entschiedenheit, mit der sie geschieht, gehört zu den Merkmalem dieses Denkens. Ein Weiteres ergibt sich daraus folgerichtig: Indem sich von Balthasar unter das christologisch-trinitarische Urdogma gestellt hat und sein theologisches Denken von ihm bestimmen ließ, tat sich ihm eine beachtenswerte Freiheit der übrigen theologischen Tradition der Kirche gegenüber auf. Hier läßt er sie auf sich beruhen, dort ruft er sie in Erinnerung oder gibt ihr eine eigenwillige Deutung. Daß eine Bejahung des christologischen Dogmas nicht das Ende, sondern den Anfang und die Freisetzung des theologischen Denkens bedeutet – wie Karl Rahner einmal formuliert hat –, beweist auf seine Weise auch das Werk von Balthasars.

Läßt sich dieses Werk Schulen oder Richtungen zuordnen? Die offenkundige *Distanz zur überlieferten Schultheologie* sowie die Originalität der nun überblickbaren Werkgestalt überwiegen so sehr, daß man geneigt ist, die gestellte Frage zu verneinen. Andererseits ist auch von Balthasars Werk nicht wie ein Meteor vom Himmel gefallen, sondern unter konkreten geschichtlichen Bedingungen gewachsen. Und so erscheint es sinnvoll, wenigstens den Versuch zu machen, einige Zuordnungen vorzunehmen. Es wird sich freilich zeigen, daß man sich dabei Systematisierungen am richtigsten verboten sein läßt; zu oft

stößt man auf überraschende Neueinsätze, die sich nur durch die nie ermüdende Kreativität von Balthasars erklären lassen.
Ein erster nachhaltiger Impuls ist schon früh von *Dichtern* wie Goethe und Hölderlin ausgegangen, bei deren Lektüre von Balthasars Sinn für die Kategorie „Gestalt" geweckt wurde. Sofern die in seinem gesamten Werk zum Zuge kommende Methode als „theologische Phänomenologie" bezeichnet werden kann, hat man es hier mit der Auswirkung der Begegnung mit den Dichtern zu tun.

Der zweite bedeutsame Zufluß zu von Balthasars Denken stammt aus dem Bereich der *Religionsphilosophie.* In den frühen 30er Jahren hat von Balthasar sich unter Anleitung von Erich Przywara die Lehre von der Analogie des Seins angeeignet und in den folgenden zwei Jahrzehnten immer wieder religionsphilosophische Themen in deren Licht bearbeitet. „Analogia entis" besagt: das endlich Seiende ist nur „analog" seiend; denn es ist konstituiert durch die real unterschiedenen Prinzipien von Sein und Wesen, während Gott ontologisch dadurch bestimmt ist, daß in ihm Sein und Wesen real identisch sind. Die Überzeugung, daß die Lehre von der „analogia entis" für jede rechte Philosophie und auch Theologie von maßgebender Bedeutung ist, ist bei von Balthasar stets lebendig geblieben. Sie bestimmt verborgen oder ausdrücklich alle Äußerungen seines Denkens. Im Laufe der Zeit hat das Verständnis der „analogia entis" bei von Balthasar allerdings eine leichte Akzentverschiebung erfahren. Je mehr sich von Balthasar von der Religionsphilosophie auf die Theologie verlegte, um so mehr sah er sich genötigt, die Analogie des Seins konkreter als Analogie der Freiheit, als „analogia libertatis" zu fassen. Diese meint ebenfalls das Verhältnis von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung. Nun aber geht es um das Miteinander der unendlichen, göttlichen Freiheit und der endlichen, geschöpflichen Freiheit. Diese neue Akzentsetzung eröffnet die Möglichkeiten der Hineinnahme des Begriffs „Geschichte" in das Reden von Gott und Welt. Eine erste Anregung für die angedeutete Akzentverlagerung liegt für von Balthasar in seiner eigenen, in den Exerzitien erfolgten Berufungserfahrung. In zahlreichen Texten hat er später zum Ausdruck gebracht, daß das Zentralereignis der Exerzitien das Erfassen des Willens Gottes, also die „Wahl der Wahl Gottes" ist. Darin geschieht die Begegnung der göttlichen und der menschlichen Freiheit ursprünglich: analogia libertatis.

Von den Kirchenvätern zur „nouvelle théologie"

Ein dritter Einflußbereich kann genannt werden. Es ist möglich, von Balthasar der Gruppe der Theologen zuzuordnen, die vorwiegend in Frankreich gelebt und gewirkt haben und die man gemeinhin als Vertreter der „nouvelle théologie" bezeichnet – eine Kennzeichnung, die sie selbst in der Regel von sich gewiesen haben, da sie die von ihnen vertretenen Auffassungen weitgehend als Reaktualisierungen von in früheren Zeiten einmal lebendigen, dann aber in den Hintergrund oder gar in Vergessenheit geratenen Überzeugungen verstanden. Theologen wie *Henri de Lubac, Jean Daniélou, Henri Bouillard* u. a. gehörten zu dieser Bewegung. Nicht nur dadurch, daß von Balthasar mit ihnen, besonders mit Henri de Lubac, seit seiner Lyoner Zeit persönlich verbunden war, sondern auch und vor allem dadurch, daß er in *theologischen Grundentscheidungen* mit ihnen übereinstimmte, läßt er sich ihnen zuzählen. Freilich hat er die empfangenen Anstöße immer kreativ verarbeitet. Drei der Grundentscheidungen der „nouvelle théologie" seien genannt:

a) Man war sich darüber einig, daß der Extrinsezismus, der die scholastische Lehre von Natur und Gnade bestimmte, zu überwinden sei. Angeregt durch *M. Blondel, P. Rousselot, J. Maréchal* u. a., entwickelten die genannten Theologen unter Rückgriff auf die alte augustinische und thomistische Lehre von der „tendentia naturalis in visionem beatificam" eine neue theologische Anthropologie, der zufolge der Mensch nach Gottes Willen grundlegend auf die Begegnung mit dem gnädigen Gott angelegt ist. Im großen Stil hat H. de Lubac diese Lehre in seinem Werk „Surnaturel" (1946) und in mehreren anderen Büchern entwickelt. Von Balthasar hat schon in den 30er Jahren in verschiedenen Texten die Grundüberzeugung dieser erneuerten Lehre von Natur und Gnade dargelegt. Er hat an ihr auch später festgehalten. Im Zentrum seiner anthropologischen Texte steht die Beschreibung der menschlichen Sehnsucht nach Vollendung und der Erfahrung der Grenzen, an die der Mensch stößt, wenn er ihr folgt. Die gesuchte Erfüllung kann allein von Gott kommen, der sich dem Menschen gnädig zuwendet. Die *erneuerte Gnadentheologie* bildet das allgegenwärtige Grundgerüst der Theologie von Balthasars.

b) Die Theologen der „nouvelle théologie" griffen Anregungen auf, die in den vorhergehenden Jahren und Jahrzehnten von Gestalten wie *Charles Péguy, Léon Bloy, Paul Claudel, Georges Bernanos* und ihnen allen zuvor Thérèse von Lisieux ausgegangen waren. Von Balthasar erhielt Zugang zu deren Anliegen während seiner Lyoner Studienzeit und dann noch einmal durch die Freundschaft mit Albert Béguin, den er auf seinem Weg in die katholische Kirche begleitet hat. Zwei dieser Anregungen seien eigens benannt. Sie kommen sowohl in den Büchern zur Sprache, die von Balthasar mehreren der genannten Gestalten gewidmet hat, als auch in anderen Schriften zutage. Die erste zielt auf eine Überwindung der Lehre von der doppelten Prädestination, die in Frankreich, vermittelt durch den Jansenismus, in den letzten Jahrhunderten einflußreich war. Dieser Lehre wurde die *Botschaft von Gottes universalem Heilswillen* entgegengesetzt. Das zog einen tiefgehenden Wandel in allen Fragen des Glaubens und der christlichen Praxis nach sich. Vor allem die Rolle der Kirche in Gottes Heilsplan mußte neu bestimmt werden. Wiederum war es Henri de Lubac, der die entscheidenden Überlegungen in einem Buch zusammengefaßt hat: „Catholicisme" (1938). Von Balthasar hat es ins Deutsche übertragen und als ein „Grundbuch" für sich

und seine Freunde bezeichnet. Für von Balthasars eigenes Denken ist die Lehre von Gottes universalem Heilswillen schlechthin zentral. Die zweite Anregung, die die Theologen der „nouvelle théologie" von den katholischen Laien und Dichtern Frankreichs übernahmen, betrifft die *Einheit von Theologie und Spiritualität.* Spiritualität besagt hier: christliches Leben mitten in der modernen Welt; Betonung der Solidarität mit den Armen und Notleidenden; Formung der Aktion durch Kontemplation und Gebet. Es sind dies genau die Motive, die von Balthasar stets zum Tragen zu bringen versucht hat – in seinen zahlreichen Schriften zu Fragen des geistlichen Lebens und im Aufbau der verschiedenen Gemeinschaften, denen er bis an sein Lebensende verbunden war.

c) Schließlich ist es für die Theologen der „nouvelle théologie" kennzeichnend gewesen, daß sie hinter die theologischen Traditionen des zweiten Jahrtausends zurückgegriffen haben auf die reiche Welt der *Theologie der Kirchenväter.* Dort nahmen sie Ansatzpunkte für die Korrektur von Fehlentwicklungen der späteren Zeit wahr. Es war ihnen wichtig, daß die Theologie der Kirchenväter über weite Strecken hin geistliche Lehre war, daß sie sich als Auslegung der Bibel darbot, daß sie sich im Dialog mit den Religionen und Philosophien ihrer Zeit vollzog, daß sie schließlich Gottes trinitarisches Wesen erörterte. In Büchern und Aufsätzen legten sie ihre Erkenntnisse über die Theologie der Kirchenväter vor. Von bleibender Bedeutung sind die kritischen Editionen der alten Texte; gedacht ist hier vor allem an die Reihe der „Sources chrétiennes". Von Balthasar hat sich an der Erschließung der Kirchenvätertheologie seit seiner Lyoner Studienzeit mit voller Kraft beteiligt. Er hat Bücher über Origenes, Gregor von Nyssa, Maximus Confessor und andere in den 30er Jahren geschrieben. Aufsätze über Evagrius Ponticus und Johannes von Skythopolis folgten. Deutsche Textsammlungen wurden ediert: aus Irenäus, Augustinus, Dionysius, Johannes Eriugena, Basilius u. a. Es gehört zu den Grundoptionen des theologischen Werkes von Balthasars, daß er sich durch das Denken der Kirchenväter hat inspirieren lassen. Das schließt nicht aus, daß er sich mit ihren Auffassungen bisweilen auch kritisch auseinandergesetzt hat.

Im Gespräch mit Karl Barth und Adrienne von Speyr

Von Balthasar läßt sich also am ehesten der Gruppe der französischen Theologen zuordnen, die eine Erneuerung der Theologie aus dem Gespräch mit den Kirchenvätern und den neueren katholischen Schriftstellern erwarteten. Deutsche Theologen suchten demgegenüber stärker das Gespräch mit der neuzeitlichen, zumal idealistischen Philosophie. Sie erhofften sich von ihm Hilfe zur Überwindung der Grenzen, an die die überlieferte Schultheologie gelangt war. Diesen Weg ist von Balthasar nicht gegangen. Er hatte sich zwar in seinem Riesenwerk „Apokalypse der deutschen Seele" ausgiebig mit dem neuzeitlichen Denken in Deutschland befaßt, aber nicht ohne das Werk mit einem kräftigen Gegenakzent abzuschließen – durch ein Kapitel über Karl Barths Theologie. So brachte er schon damals zum Ausdruck, daß er sich zwar viele Fragen stellen, aber nicht die entscheidenden Antworten von der neuzeitlichen Philosophie geben lassen wollte. Er hat zwar Ende der 50er Jahre in seinem Buch „Die Gottesfrage des heutigen Menschen" (1956) noch einmal einen Versuch, neuzeitliche Philosophie für die christliche Theologie auszuwerten, unternommen, sich aber von diesem Werk später distanziert.

Die Jahre in Basel – ab 1940 – bedeuteten für den Theologen von Balthasar eine Weiterführung und Vertiefung des in Lyon Begonnenen. Stärkste Impulse gingen von den Gesprächen mit Adrienne von Speyr und Karl Barth aus. In ihnen wurden die *Trinitätstheologie* innerhalb des Gesamtentwurfs von Theologie zentral bedeutsam. Die Frage nach der Möglichkeit einer universalen Reichweite des göttlichen Heilswerkes bestimmte viele Gespräche. Der entscheidende Beitrag A. von Speyrs zur Beantwortung dieser Frage liegt im Hinweis auf die Lehre vom „descensus ad inferos", der Karl Barths in der Herausstellung der Erwählungslehre. Beide Anregungen sind in von Balthasars Denken eingegangen und haben es bleibend geprägt. Auf die Fragen, die schließlich in der Lehre vom Höllenabstieg Jesu und in der Lehre von der Prädestination ihre Antworten fanden, war von Balthasar während seiner patristischen Studien gestoßen.

Die *Kirchenväter des Ostens,* vorab Origenes und Gregor von Nyssa, lehrten die alles einbegreifende Macht der Gnade Gottes, freilich um den Preis ihrer Annahme der Apokatastasis. Die *Kirchenväter des Westens,* insbesondere Augustinus, setzten bei der *Erfahrung der Freiheit* an. Auf der Seite des Menschen legt sie sich als unabtretbare, unbedingt zu respektierende Verantwortlichkeit und als Fähigkeit auch zur Selbstverschließung gegen Gottes Willen aus. In Gott stellt sie sich als der unbegreifliche und souveräne Akt der Prädestination dar. Solche die Freiheit betonende Theologie rechnet damit, daß Menschen sich selbst definitiv vom Heil ausschließen oder durch Gott ausgeschlossen werden. Dessen Freiheit kann sich als Verwerfung darstellen. Von Balthasar rang in den 30er Jahren mit der Frage, wie Origenes und Augustinus, d. h. die Theologie des Ostens und die des Westens, die beide zentralste Anliegen des Christlichen betonten, miteinander in Einklang gebracht werden könnten. Die Lösung, zu deren Erfassung die Gespräche mit Adrienne von Speyr Anfang der 40er Jahre von entscheidender Bedeutung waren, lautet: Die heilsuniversalistische Theologie des Ostens verdient den Vorzug. Die berechtigten Anliegen des Westens sind innerhalb der Theologie des Ostens zur Geltung zu bringen. Darum ist sie selbst so zu korrigieren, daß eine trinitarische Kreuzes- und Höllentheologie zu ihrem Zentrum wird. In ihr geht es um den Erweis der Liebe Gottes, die bis in die Situationen der Gottverlassenheit sich zu entäußern unternimmt, um den Sünder, der in seiner Freiheit nicht übermächtigt werden darf, von innen her aus

seiner Selbstverschließung zu befreien. Daß dies stets gelingt, darf von uns Menschen nicht behauptet, muß aber gehofft werden. In das angedeutete Konzept konnte auch die Prädestinationslehre integriert werden, freilich auch sie erst, nachdem sie fundamental korrigiert worden ist. Karl Barth war hier der entscheidende Gesprächspartner, der in seiner „Kirchlichen Dogmatik" die Lehre von der einfachen Erwählung aller Menschen zum Heil entwickelt hat. Im Rückblick hat von Balthasar geschrieben: „Barths Erwählungslehre, diese geniale Überwindung Calvins, zog mich mächtig und bleibend an, sie konvergierte mit Sichten Origenes' und deshalb auch mit der Karsamstagstheologie Adriennes" (Unser Auftrag, 1984, 85). Wie Karl Barth hat auch von Balthasar die gesamte Schöpfungs- und Erlösungslehre von der Erwählungslehre umgriffen sein lassen.

Der Grundgedanke: Sein als Liebe

Die genannten Ströme, abgesehen von vielen weiteren größeren und kleineren Einflüssen von hier und da, sind in von Balthasars Denken zusammengeflossen und zu einer originalen Gestalt von Theologie verarbeitet worden. Diesem Unterfangen dienten die Bemühungen der vier Jahrzehnte bis zu seinem Tod. Dabei traten aber gleichzeitig eine Reihe weiterer Themen hervor, die ihrerseits keine isolierte Behandlung erfuhren, sondern stets in das Ganze des Denkens verwoben erschienen.

Dazu gehört an erster Stelle seine *Theologische Ontologie.* Die christliche Theologie hat sich in einer Welt zu entfalten und zu bewähren, in der vorgängig zu ihr und unabhängig von ihr Menschen über Gott und die Welt nachdenken und Brücken von der Welt zu Gott zu schlagen trachten. Die christliche Theologie – wie von Balthasar sie versteht – tritt mit einem umfassenden Anspruch in das Gespräch mit allen diesen denkerischen und religiöspraktischen Unternehmungen ein. Soll dieser als begründet erscheinen, so muß sie darlegen können, daß sie – erstens – auf der Ebene, auf der ihr Partner handelt und denkt, eine überlegene Alternative anzubieten hat und daß sie – zweitens – den Partner mittels ihres alternativen Angebots nicht zu vernichten versuchen muß, sondern ihm innerhalb ihres Angebots zur Wahrung, ja Erfüllung der seinem Weg innenwohnenden Wahrheitselemente verhelfen kann. Korrekter und im Sinne der von Balthasar immer wieder erörterten Gedanken gesprochen, besagt dies: die abendländische Philosophie hat die Frage nach dem Sein gestellt und geantwortet: Das Sein ist Geist. Geist aber besagt Bei-sich-Sein, Gelichtetsein, Identität. Religionsphilosophisch gewendet heißt dies: Gott ist das namenlose Geheimnis, das jenseitige Eine, das absolute Transzendente. Nur in einer negativen Theologie kann es angedeutet werden. Die Wege, die Menschen beschreiten, um zu diesem Gott zu gelangen, sind Aufstiege, die, wenn sie gewagt werden, eine Abkehr von der Welt bedeuten. Die abendländische Philosophie hat erkannt – und auch dies gehört zu ihren eindrucksvollen Leistungen –, daß dem Sein neben der Einheit noch weitere transzendentale Eigenschaften zukommen: Wahrheit, Gutheit, Schönheit. Legt sie den Sinn dieser Eigenschaften dar, so wiederholen sich in entsprechender Abwandlung die gedanklichen Linien, die schon bei der Erörterung des Seins, sofern es Einheit meint, aktuell waren.

Die christliche Theologie muß ihrerseits die Frage nach dem Sein stellen und dann auf ihre Weise beantworten. Die Grundbewegung des Christlichen ist die des *Abstiegs Gottes in die Welt.* Konkret ereignete er sich in der Menschwerdung des Wortes Gottes und im Kreuz und Höllenabstieg Jesu Christi. Die Begegnung mit diesem Gott geschieht, wenn ein Mensch sich von dem auf ihn zutretenden Gott antreffen läßt. Die Möglichkeitsbedingung für Menschwerdung und Kreuz ist Gottes Trinität. Stellt man die Frage, innerhalb welchen Seinsverständnisses Gottes Trinität gedacht werden kann, so lautet die Antwort: das Sein ist Liebe (und damit innere Mannigfaltigkeit, Leben). Die Aussage: das Sein ist Liebe, kann angesichts der Welt mit all ihrem Leid und ihrer Schuld freilich nur aufrechterhalten werden auf der Basis des Evangeliums vom Kreuz, durch das hindurch Gott im Drama der Geschichte der Gott der barmherzigen und herrlichen Liebe bleibt. Von Balthasars Theologie will ein Hinweis auf diese erst durch das Evangelium konkret möglich gewordene Ontologie sein, die die Ontologie, die die abendländische Philosophie hervorgebracht hat, zugleich überbietet und in sich einbirgt. Sie ist eine trinitarische Ontologie der Liebe. Wie sich im Rahmen einer solchen theologischen Ontologie die transzendentalen Eigenschaften des Seins verwandelt darstellen, dies darzulegen, ist das Ziel der von von Balthasar vorgelegten „Triologie": deren erster Teil thematisiert den Begriff der Schönheit („Theoästhetik" = „Herrlichkeit"), der zweite den der Freiheit („Theodramatik"), der dritte den der Wahrheit („Theologik"). Das Seinsverständnis, das in von Balthasars gesamten Werk waltet, ist ein „dialogisches". Nicht das Sein als Bei-sich-Sein, sondern das Sein als Gespräch und Begegnung bestimmt das Denken. „Glaubhaft ist nur Liebe" lautet der Titel eines programmatischen kleinen Buches, das von Balthasar 1963 begleitend zu seiner Triologie verfaßt hat. Und der 1987 erschienene „Epilog" bestätigt noch einmal, daß es in der Trilogie um den Entwurf einer theologischen Ontologie ging.

Theologie der Geschlechter und des geistlichen Lebens

Zu den durchgehenden Themen in von Balthasars Denken gehört aber auch die *Phänomenologie und die Theologie der Geschlechter.* Daß es den Menschen als Mann und Frau gibt und was geschieht, wenn sie einander begegnen, kann von den naturwissenschaftlichen Anthropologien allein nicht erschöpfend beschrieben werden. Über sie hinaus sind auch die Philosophie und die Theologie zuständig. In phänomenologisch vorangehenden Annäherungen hat von Balthasar mehrfach ein ganzheitliches Bild der menschlichen Geschlechtlichkeit gezeichnet und dabei

auch einen Zugang zum Verständnis der Geschlechterdifferenz gebahnt. Die früher vielfach übliche Erschließung des Männlichen durch das Attribut „aktiv" und die des Weiblichen durch das Gegenattribut „passiv" wird durch eine Sicht überboten, die die Elemente der Empfänglichkeit und der Fruchtbarkeit sowohl im Männlichen als auch im Weiblichen aufspürt – wo sie freilich in unterschiedlicher Weise einander zugeordnet sind. Eben daraus ergibt sich die Differenz der Geschlechter. Wertende Unter- bzw. Überordnungen unterbleiben. Die Geschlechterdifferenz gehört zu der von Gott gesetzten Ordnung der Schöpfung. Damit ist ihre theologische Dimension berührt. Zu der Theologie der Geschlechter gehört nach von Balthasar nun aber auch, daß die Entsprechungen, die es im Raum der Offenbarung zu den in der Phänomenologie der Geschlechter wahrgenommenen ontologischen und existentiellen Gehalten gibt, erörtert werden. Damit ist ein Schlüssel zu von Balthasars gesamter Theologie benannt. Die Art und Weise, wie die Trinitätslehre, die Christologie, die Mariologie, die Ekklesiologie und die christliche Lebenslehre in ihr konkret durchgeführt werden, ist nur so verständlich. Impulse zu von Balthasars Theologie der Geschlechter sind von A. von Speyr ausgegangen. Ihre Entfaltung und ihre fortschreitende Einbringung in das ganze Gefüge der Theologie war eines der zentralen Anliegen von Balthasars in den späteren Jahren seines Schaffens.

Schließlich nahmen in Balthasars Werk Darlegungen zu *Fragen der geistlichen Theologie* einen beträchtlichen Raum ein. Ein Teil von ihnen gilt der Aufdeckung und Überwindung von Fehlformen christlicher Spiritualität, die sich schon in den ersten christlichen Jahrhunderten dadurch angebahnt haben, daß die Lehrer des geistlichen Lebens sich zu einseitig an den Angeboten religiöser Lebensgestaltung orientierten, die im Raum der (neu-)platonischen Religionsphilosophie entwickelt worden waren. Das Verständnis des Gebetes, des Verhältnisses von Kontemplation und Aktion, der kirchlichen Stände und der evangelischen Räte war durch Motive mitbestimmt, die eher einer vorchristlichen Mystik als dem Evangelium entstammten. Dieses aber hat andererseits Quelle und Maß aller christlichen Spiritualität zu sein. Das bedeutet: das geistliche Leben hat sich im Kern als Leben in der Nachfolge Jesu, die sich im Rhythmus von Berufung und Sendung ereignet, zu vollziehen.

Bei der näheren Kennzeichnung dessen, was Nachfolge Jesu bedeutet, setzt nun von Balthasar einen Akzent, der seine gesamte geistliche Theologie prägt und für von Balthasars Theologie überhaupt kennzeichnend ist: sie ist die marianische und dann auch ignatianische „indiferencia", die aktive Breitschaft, Gottes Wort und Willen Raum zu geben. Diese „indiferencia" ist nicht nur die Entsprechung und Überbietung aller Formen der „Gelassenheit", die in sonstigen Spiritualitäten betont wird, sie ist auch die innerhalb des Christlichen entscheidende Weise, wie Menschen sich Gottes Gnade aneignen. Sofern sie der eigentliche Gehalt des christlichen Existenzvollzugs ist, relativieren sich von ihr her alle kirchlichen Stände und Strukturen. Die Heiligen leben sie am entschiedensten. Darum sind sie die Leitbilder allen christlichen Lebens. In von Balthasars Denken ist die marianische, ignatianische „indiferencia" von so grundlegender Bedeutung, daß er von ihr her nicht nur die klassische Trias Glaube, Hoffnung, Liebe erschließt, sondern auch den Anteil, den der Mensch in die Vollzüge der Sakramente, z. B. der Eucharistie, einbringt. Das Verständnis des kirchlichen Amtes und der Rolle des Laien in der Kirche hängt von ihr ab. Auch die Theologie der evangelischen Räte, die von Balthasar immer ein besonderes Anliegen war, und von ihr her die Deutung des Weges der Säkularinstitute und der klassischen Ordensgemeinschaften kreisen um diese Mitte.

Schwierigkeiten für die Rezeption

Ist das Denken von Balthasars durch andere rezipierbar? Ohne Zweifel sind bereits viele Anregungen, die von dem Werk ausgehen, aufgenommen worden, und dies wird auch in Zukunft der Fall sein. Die Tatsache, daß viele der Bücher von Balthasars inzwischen in mehrere Sprachen übersetzt worden sind, kann als Beleg für das Interesse gelten, das ihnen über den deutschen Sprachraum hinaus entgegengebracht wird. Ob eine *Rezeption* größeren Ausmaßes, bei der die im Laufe der Jahrzehnte gewachsene Werkgestalt als ganze oder in ihren wesentlichen Konturen übernommen würde, stattfinden wird, läßt sich kaum voraussagen. Auf jeden Fall ist dabei *eine Reihe von spezifischen Schwierigkeiten* zu überwinden. Eine erste liegt im Umfang des Werkes und in der Dichte vieler Texte. Es bedarf eines beträchtlichen Zeiteinsatzes und einer gründlichen theologie- und geistesgeschichtlichen Vorbildung, wenn man zu einem echten Verstehen der von von Balthasar dargelegten Gehalte vorstoßen will. Die Zahl der potentiellen Interessenten, die beide Voraussetzungen erfüllen (können), ist vermutlich nicht groß.

Eine zweite Schwierigkeit liegt darin, daß von Balthasar sich und seinen Lesern zumutet, die Antwort auf die *Frage nach der heute richtigen Gestalt von Theologie* aus dem Dialog mit der großen abendländischen Tradition sowie aus der Aufmerksamkeit auf die Botschaft der Heiligen zu erwarten. Daraus kann der Eindruck entstehen, aktuelle kirchliche und gesellschaftliche Erfahrungen fänden in diesem Werk wenig Beachtung. Sein Verfasser sei ein „konservativer", vorneuzeitlicher theologischer Denker. Dieser Eindruck mag nicht ganz unberechtigt sein. Wer aber Theologie aus dem Kontakt mit der je gegenwärtigen Wirklichkeit treiben zu müssen meint – und dafür sprechen starke Gründe –, wird in der Regel eher nach den Werken anderer Autoren greifen. Eine dritte, für viele fast unüberwindliche Schwierigkeit tut sich auf, wenn man auf Bücher wie „Erster Blick auf Adrienne von Speyr" (1968) oder „Unser Auftrag" (1984) stößt. Das über Adrienne von Speyr und von Balthasars Beziehung zu ihr dort Mitgeteilte, das häufig die Grenzen des nicht

nur in der Welt, sondern auch in der Kirche Gewohnten und Bewährten verletzt, ruft eine Irritation hervor, die auch zu dem übrigen Werk von Balthasars den Zugang erschwert. Gegen von Balthasars eigenen Rat wird man gut daran tun, diese Bücher auf sich beruhen zu lassen, und sich nur mit dessen eigenem theologischem Denken zu befassen. Mit der Nennung der Schwierigkeiten, die der Rezeption des Werkes des verstorbenen Schweizer Theologen entgegenstehen, ist freilich die Frage noch keineswegs beantwortet, ob nicht in ihm noch manch ein langfristig guttuendes Heilmittel für unsere Situation in Kirche und Welt bereitliegen könnte. *Werner Löser*

Ideologisch aufgeheizt

Die kirchliche Entwicklungsarbeit in Frankreich

Seit Anfang dieses Jahres berichten wir in loser Folge über die kirchliche Entwicklungshilfe in verschiedenen europäischen Ländern. Wir begannen mit der Schweiz (vgl. HK, Januar 1988, 43ff.) und Österreich (vgl. HK, Mai 1988, 240ff.). Schon der besonderen Staat-Kirche-Beziehungen in Frankreich wegen unterscheidet sich die dortige Situation nicht unbeträchtlich von derjenigen in den deutschsprachigen Ländern. Gerade die kirchliche Entwicklungsarbeit steht in Frankreich mitten in einer kontrovers geführten, ideologisch aufgeheizten Auseinandersetzung um ihre Aufgabenstellung. Außerdem pluralisiert sich der französische „Markt" an Hilfsorganisationen zunehmend.

Die Entwicklungshilfe-Programme der Kirchen sind in Frankreich Gegenstand heftiger Diskussionen in den Massenmedien und in der öffentlichen Meinung: Während allgemein ein Rückzug auf das Ich bzw. ein Individualismus festzustellen sind, hält man in den Kirchen an einem tatsächlichen Willen zur Hilfe für die Dritte Welt fest. Die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von Papst Johannes Paul II. kam genau zum richtigen Zeitpunkt, um diejenigen in ihrem Einsatz zu bestärken, die eine neue Solidarität mit der Dritten Welt schaffen möchten.

Auswirkungen der strikten Trennung von Staat und Kirche

Die Bemühungen der Kirchen in Frankreich in der Entwicklungshilfe lassen sich nur vor dem besonderen französischen Hintergrund des *Laizismus* verstehen: Kirche und Staat sind strikt getrennt, beide Bereiche voneinander finanziell absolut unabhängig. Die Kirche erhält keine direkte finanzielle Unterstützung, ihre Finanzen sind autonom und hängen in keiner Weise vom Staat ab.
Dennoch erhalten einige kirchliche Einrichtungen, etwa die Schulen, finanzielle Mittel, dies jedoch nicht als *kirchliche,* sondern als *schulische* Einrichtungen. Bis in die jüngste Zeit hinein gehörten die kirchlichen Aktivitäten auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe nicht zu den Bereichen, in denen sich der Staat finanziell beteiligte. Eine Zusammenarbeit in Form von gemeinsam finanzierten Projekten beginnt jedoch inzwischen.

Die großen katholischen und protestantischen Organisationen mußten daher seit langem lernen, auf sich allein gestellt zu agieren. Die wenigen Mittel, die zur Verfügung stehen, stammen in erster Linie aus direkten Zuwendungen der Gläubigen: Kollekten in den Kirchen, Spenden während der österlichen Bußzeit oder Stiftungen. Man lebt von der allgemeinen Spendenbereitschaft, muß auf die Einkünfte setzen, die durch freiwillige, nicht-organisierte Zuwendungen zusammenkommen.
Traditionell ging man davon aus, daß die Franzosen wenig Geld für private Entwicklungshilfe aufwenden – weniger als einen Dollar pro Einwohner –, während man in Kanada, den Niederlanden oder der Schweiz fünf Dollar erreicht. Eine Studie von Mai 1986 ergab jedoch, daß bei den französischen Nicht-Regierungs-Organisationen (NGO) bis zu diesem Zeitpunkt dreimal soviel Mittel zusammenkamen, als man angenommen hatte: insgesamt gut 1,3 Milliarden Francs (berücksichtigt man pauschal auch die in der Rechnung nicht erfaßten Mittel, kommt man auf etwa 1,5 Milliarden Francs). Allerdings ist dies immer noch zehnmal weniger, als der deutschen privaten Entwicklungshilfe zur Verfügung steht.
938 Millionen von der ermittelten Gesamtsumme von 1320 Millionen Francs sind private Spenden, 382 Millionen Subventionen aus staatlichen Haushalten. Somit stammt ein ganz erheblicher Teil der Einnahmen privater Organisationen aus öffentlichen Quellen (und zwar in Form von Zuschüssen, außerordentlichen Subventionen u. a. m.). Diese öffentlichen Gelder fließen nicht regelmäßig und nicht automatisch, sondern sind an konkrete, von den Organisationen betreute Projekte gebunden. Die staatliche Unterstützung für die französischen NGOs macht in Relation zu den sonstigen Einnahmen einen nur geringen Teil aus (30 Prozent). Zum Vergleich: In Belgien und den Vereinigten Staaten sind dies immerhin 50 Prozent, in der Schweiz und den Niederlanden 100 Prozent.

Die Mediatisierung der Dritte-Welt-Arbeit

Die *öffentliche* Entwicklungshilfe Frankreichs ist demgegenüber natürlich sehr viel umfangreicher. Sie erreicht

0,52 Prozent des nationalen Bruttosozialproduktes (ohne die Zahlungen für die zu Frankreich gehörenden „Territoires d'Outre Mer", die, würde man sie mitberücksichtigen, das Bild verfälschten; zum Vergleich: die Bundesrepublik kommt auf 0,44 Prozent). Sie erreicht also fast das Hundertfache der privaten Hilfe. In absoluten Zahlen ist der Umfang der öffentlichen Entwicklungshilfe in Frankreich und in der Bundesrepublik in etwa gleich groß. Bei den Zahlenangaben handelt es sich nur um Annäherungswerte; sie gehen auf letztlich unbefriedigende statistische Angaben der OECD zurück, geben aber immerhin eine grobe Vorstellung von den betreffenden, unanschaulich großen Geldmengen.

Die *private* Entwicklungshilfe hat in Frankreich im Vergleich zu allen anderen europäischen Ländern nur einen geringen Umfang: Bei 17 Mitgliedern des Ausschusses für Entwicklungshilfe der OECD liegt Frankreich hierbei auf Rang 15. In den letzten Jahren hat sich die private Entwicklungshilfe beträchtlich verändert. Große humanitäre Organisationen wie „Médecins sans frontières" (Mediziner ohne Grenzen), „Médicins du monde" (Mediziner der Welt) oder „Band Aid" werben in den Medien um Spenden für Soforthilfemaßnahmen in der Dritten Welt. Diese *Mediatisierung* der Beziehungen zur Dritten Welt hatte auch Rückwirkungen auf die Stellung der kirchlichen Organisationen in dem, was man den „großen Markt der Nächstenliebe" nennt.

Lange Zeit besaßen die Kirchen eine Art „Monopol der Nächstenliebe", und zwar auf der Basis ihrer Glaubenslehre und direkter Kontakte zur Dritten Welt über die Missionare. Durch die Entwicklungsorganisationen haben diese Kontakte einen indirekten Charakter erhalten. Die Mediatisierung rückt die Sache, um die es dabei geht, in noch größere Ferne: In den Medienkampagnen wird an *Gefühle* appelliert, nicht aber an *Gerechtigkeitssinn* und *Solidarität.*

Der Komiker *Coluche* und seine für die Armen in Frankreich bestimmten „restaurants du cœur", ebenso *Jean-Luc Lahaye* und seine elternlosen Kinder haben die Franzosen an diese neue Form des Spendens gewöhnt: ein Fernsehbild, eine Rede, ein per Telefon angekündigtes Geld- oder Sachgeschenk. Diese Methoden werden auf noch professionellere Weise bei der jüngsten Erfindung auf diesem Gebiet angewandt, dem „Téléthon". Ein vom nationalen Fernsehprogramm „Antenne 2" im Dezember 1987 veranstalteter Téléthon-Tag zugunsten von sehbehinderten Kindern brachte innerhalb von 24 Stunden 200 Millionen Francs – also fast das Doppelte des Jahresbudgets des *Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement* (CCFD, Katholisches Komitee gegen Hunger und für Entwicklung).

Dementsprechend sind die katholischen Organisationen gezwungen, sich gleichfalls der Medien zu bedienen, wenn sie ihre Ziele erreichen und ihre Projekte verwirklichen wollen. Das CCFD unternahm bereits eine Reihe von Plakataktionen. Ebenso wie andere humanitäre Organisationen verschickt es Hunderttausende von Briefsendungen. Die Anwendung moderner Methoden des „fund-raising" durch kirchliche Entwicklungsorganisationen ist in Frankreich neu. Wegen der fehlenden Unterstützung durch den Staat und vor allem wegen der Konkurrenz durch neue Medienkampagnen nicht-konfessioneller Organisationen ist sie aber unumgänglich geworden.

Historische Bindungen und heutige Mittelvergabe

Je nach Kontinent fällt die französische Entwicklungshilfe dem Umfang nach sehr unterschiedlich aus. Öffentliche und private Hilfe verhalten sich in dieser Hinsicht recht ähnlich. (Die Prozentangaben gelten für 1986):

	Öffentliche Entwicklungszusammenarbeit	Private Entwicklungszusammenarbeit
Afrika	79,2 Prozent	66,3 Prozent
davon Maghreb	11,4 Proz.	0,9 Proz.
südlich der Sahara	64,7 Proz.	64,2 Proz.
Lateinamerika	6,0 Prozent	13,5 Prozent
Asien	13,6 Prozent	14,3 Prozent
Europa	1,2 Prozent	5,9 Prozent
	100,0 Prozent	100,0 Prozent

Insgesamt ist eine weitgehende *Parallelität* bei der Verteilung der öffentlichen und privaten Entwicklungshilfe nach Kontinenten festzustellen. (Eine Ausnahme: der Maghreb. Den Anstrengungen der Regierung in diesem Gebiet stehen keine entsprechenden Bemühungen auf seiten der Nichtregierungsorganisationen gegenüber. Gerade kirchlichen Organisationen fehlen in Ländern wie Algerien und Marokko die entsprechenden Partner für die Projektabwicklung.) Ein Grund für diese Schwäche dürfte im Problem der Beziehungen zwischen den privaten Organisationen und den verschiedenen Regierungen vor Ort liegen: Die privaten Vereinigungen in diesen Ländern sind zumeist nicht wirklich unabhängig von der staatlichen Macht. Wer in diese Länder hinein will, kommt nicht an den Regierungen vorbei.

Die Verteilung der Mittel entspricht im übrigen der *traditionellen französischen Präsenz* in diesen Ländern: Bis 1960 waren große Teile Afrikas französische Besitzungen. Die Beziehungen zwischen diesen Ländern und Frankreich sind vielfältig. Verantwortliche für die militärische Zusammenarbeit und Industrielle bleiben dort weiterhin präsent; auch Missionare halten sich dort noch auf – ihr Ersatz durch junge Franzosen ist jedoch nicht mehr gesichert. Die traditionellen Verbindungen zwischen einem Dorf oder einem Gebiet in Frankreich zu „seinem" Missionar in Afrika bestehen nicht mehr.

Jeder will seine Besonderheit einbringen

Die französischen Bischöfe haben eine breite Diskussion in der katholischen Bevölkerung in Gang gesetzt, um Bi-

lanz zu ziehen in bezug auf die verschiedenen Aktivitäten kirchlicher Organisationen im Entwicklungsbereich. Ein interessanter Bericht wurde dazu von einem früheren verantwortlichen Mitarbeiter des *Secours Catholique, Louis Gaben,* verfaßt. Während der letzten Vollversammlung in Lourdes im November 1987 wurde dieser Bericht zum erstenmal von der französischen Bischofskonferenz diskutiert (vgl. HK, Dezember 1987, 600f.). Mit der Verabschiedung einer sogenannten „Charta der Solidarität" werden die Bischöfe bei der kommenden Vollversammlung im Oktober auf dieses Thema zurückkommen. Außerdem ist die Gründung eines Sekretariates zur besseren Koordinierung kirchlicher Dritte-Welt-Arbeit geplant.
Der Gaben-Bericht mit dem Titel „Orte der Solidarität" analysiert alle in Frankreich und der Dritten Welt von der katholischen Kirche Frankreichs organisierten Solidaritätsaktivitäten. Die Zahl katholischer Organisationen, die sich mit Entwicklungsarbeit befassen, ist groß: Ein *dichtes Netz* ist entstanden, in dem jeder seine Besonderheit, sein Wissen und seine Methode einbringen will. Und man kennt immer noch nicht alle, da viele kleine Organisationen, z.B. Pfarreien, ihre Aktivitäten nicht angezeigt haben.

Die wichtigsten katholischen Entwicklungshilfe-Organisationen sind:
– *Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung* (untersteht Rom und konzentriert sich auf die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen);
– CCFD (eine auf Entwicklungsarbeit spezialisierte Einrichtung der Kirche in Frankreich – Pendant zum bundesdeutschen Bischöflichen Hilfswerk MISEREOR; im Mittelpunkt der Arbeit steht die jährlich abgehaltene Fastenaktion; es handelt sich um einen direkt dem Episkopat unterstellten und von verschiedenen Bewegungen getragenen Verband; das Jahresbudget belief sich 1987 auf 116 Millionen Francs);
– *Secours Catholique* (französische Caritas mit Anschluß an *Caritas Internationalis;* für seine internationalen Aktivitäten gab der Secours Catholique 1986 122 Millionen Francs aus, der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt jedoch weiterhin in Frankreich);
– *Société de Saint Vincent de Paul;*
– *Œuvre d'Orient;*
– *Kirche in Not;*
– *Enfance missionnaire* (Kindermissionswerk) u.a.
Die Mittel zur Entwicklungs- und Soforthilfe aller katholischer Organisationen betrugen 1985 450 Millionen Francs. Darüber hinaus standen dem „Secours Catholique" für die Arbeit in Frankreich 366 Millionen Francs zur Verfügung. Zum Vergleich: Die Aktion „Téléthon" vom Dezember 1987 für sehbehinderte Kinder erbrachte 200 Millionen Francs, der „Denier du culte" (die Spenden der Katholiken für die Bedürfnisse der Kirche selbst) im Jahre 1985 721 Millionen Francs.

Über bloße Zahlen hinaus diskutiert der Bericht von Louis Gaben auch das *Selbstverständnis* der Dritte-Welt-Arbeit. Die Reaktionen in Form von Spenden auf die verschiedenen Appelle zur Sofort-Hilfe, etwa für die Sahel-Zone oder Bangla-Desh, werden zwar gutgeheißen. Gaben fragt aber auch, ob es nicht sinnvoll sei, sich an der Entwicklung dieser Gebiete und Länder zu beteiligen. Solidarität erfordere auch Bemühungen im Bereich der Menschenrechte. Solidarität widersetze sich nicht konkreten Bemühungen um Gerechtigkeit: Sie verlange einen Einsatz zugunsten aller in Armut lebender Menschen. Diese Prinzipien seien sehr offen, aber auch sehr konkret.

Die Anwendung dieser Prinzipien fällt je nach Organisation sehr unterschiedlich aus. Zwei Beispiele: Das CCFD (Mitglied des internationalen Zusammenschlusses der CIDSE *[Coopération Internationale pour le Développement et la Solidarité])* ist stärker im Bereich der Entwicklung und Erziehung tätig, der Secours Catholique hingegen in der Soforthilfe. Diese Unterschiede sind an sich unproblematisch und normal. In ihnen drückt sich auch der Reichtum der Kirche aus. Wenn sie sich jedoch mit anderen Unterschieden überlagern und wenn dies dann bei einer großen Zahl von Organisationen der Fall ist, können sie zu einer Gefahr werden – zumal wenn von außerhalb der Kirche versucht wird, diese Unterschiede herauszustreichen, indem bestimmte Organisationen als „schlecht" denunziert werden, während man andere unterstützt.
Trotz ihrer geringen Zahl haben die französischen *Protestanten* ein bemerkenswertes Hilfsprogramm aufgebaut. Im Mittelpunkt steht hier der CIMADE (Comité Inter-Mouvements Auprès des Réfugiés), ein ökumenischer Dienst gegenseitiger Hilfe. Diese Organisation fördert zahlreiche Projekte in Frankreich in der Einwanderer- und Flüchtlingsarbeit (über verschiedene Dienstleistungen, vor allem Stipendien). Darüber hinaus verfügt sie über eine breite Dritte-Welt-Arbeit. Ihr Budget für Entwicklungsarbeit stieg von 1,9 Millionen Francs im Jahre 1979 auf 17 Millionen Francs im Jahre 1987 (bei insgesamt 50 Projekten).

Eine Hilfe, die den Partner ernst nimmt

Der CIMADE betont in seiner Arbeit den großen Wert einer gleichrangigen Partnerschaft und Zusammenarbeit zwischen den beteiligten Organisationen und trifft sich darin mit den Zielen des CCFD. Er praktiziert diese Partnerschaft innerhalb eines Systems multilateraler Beziehungen mit der Dritten Welt einerseits und europäischen Geberländern, etwa der Bundesrepublik, andererseits. Die Zusammenarbeit mit Hilfswerken jenseits des Rheins hat ihren Ursprung in den Folgen des Zweiten Weltkriegs. Durch die Vermittlung des CIMADE entstand unmittelbar nach dem Krieg ein französisch-deutscher Austausch. Diese Verbindung lebt fort in der Unterstützung großer Organisationen wie *Brot für die Welt* und der *Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe* (EZE) für vom CIMADE vorgeschlagene Projekte.
Auf diese Weise konnte CIMADE Gruppen im frankophonen Afrika unterstützen. Einige lokale Institutionen,

etwa die *Union de solidarité du Sénégal,* setzen inzwischen ihre Zusammenarbeit direkt mit den deutschen Organisationen fort. Der CIMADE fand weitere europäische Partner, z. B. die dänische *Dan Church Aid,* zur Förderung von Entwicklungsprojekten in Zentralamerika. Die Arbeit des CIMADE ist langfristig ausgerichtet, was nicht heißen soll, CIMADE stünde Soforthilfemaßnahmen grundsätzlich reserviert gegenüber. Großer Wert wird auf den Respekt gegenüber den verschiedenen Kulturen gelegt, auf eine vertragliche Vereinbarung, die beide Seiten wie zwei Partner bindet. Der „Mediatisierung der Nächstenliebe", dem „Strohfeuer" der großen Werbekampagnen, die zwar an die Gefühle appellieren, aber nicht in der Lage sind, die einmal begonnene Unterstützung kontinuierlich fortzusetzen, steht man äußerst kritisch gegenüber.

Die *nicht-konfessionellen* Entwicklungsorganisationen sind sehr verschiedenartig und verfügen untereinander nur über wenige Verbindungen. Ideologisch unterscheiden sie sich z. T. erheblich. So gab die *Association française des volontaires du progrès* (AFVP) 1986 77 Millionen Francs für den Bau von Brunnen und Staudämmen in Afrika aus. Die *Médecins sans frontières* (MSF) verwandten ihre Mittel im Umfang von 160 Millionen Francs (davon 75 Millionen für Afrika) im wesentlichen für Soforthilfemaßnahmen, ebenso die *Médecins du monde,* eine Organisation, die sich aus ideologischen Gründen von den MSF trennte.
Schließlich gibt es das französische *Rote Kreuz* mit seiner Katastrophenhilfe; *SOS Sahel,* eine Organisation, die sich gegen die Versteppung und für die Selbstversorgung mit Nahrungsmitteln einsetzt; *Aide et Action,* eine Organisation zur Vermittlung von Patenschaften von Kindern; *Care France,* eine Tochtergesellschaft von *Care International; Ingénieurs sans frontières* vermittelt technisches Know-how.
Charakteristisch für diese Initiativen ist deren Unabhängigkeit und Freiheit. Mit der Koordinierung ihrer Aktivitäten tun sie sich allerdings schwer. *Pierre Drouin,* Wirtschaftsjournalist von „Le Monde", überschrieb einen Beitrag über dieses Thema: „Der Turm zu Babel der Dritte-Welt-Bewegung". Es bestehen einige Kontaktstellen, etwa das *Centre de Recherche et d'Information pour le Développement* (CRID, Forschungs- und Informationszentrum für Entwicklungsfragen). Aber sie bleiben recht formell, und nicht alle sind an ihnen beteiligt.

Neue Möglichkeiten eines intensiveren Kontaktes schafft seit einiger Zeit die von der Regierung im Jahre 1983 geschaffene *Commission Coopérative – développement.* Sie soll die Koordination zwischen den Nichtregierungsorganisationen und der Regierung erleichtern. Als zweiseitige Kommission ermöglicht sie über verschiedene Arbeitsgruppen eine gegenseitige Information über die Aktivitäten der verschiedenen konfessionellen und nicht-konfessionellen französischen NGOs. Eine wirkliche Koordinierungsinstanz hingegen ist diese Kommission noch nicht und wird sie möglicherweise nie werden, sofern die Regierung ihr die dazu erforderlichen Mittel nicht zur Verfügung stellt.
Das Thema Entwicklungshilfe wird seit Jahren in der französischen Öffentlichkeit kontrovers und oft sehr heftig diskutiert. Es gibt Filme, in denen Weiße und ihre Aktivitäten in Afrika lächerlich gemacht werden. Es erschienen Bücher wie das von *Pascal Brückner,* „Les sanglots de l'homme" (Die Seufzer des Menschen), in dem die Schuld der Europäer gegenüber der Dritten Welt gebrandmarkt wird. *Guy Sorman,* einer der Stars des französischen Liberalismus, verkündet, die Dritte Welt könne ihre Bedürfnisse auch ohne unsere Hilfe befriedigen.

Die Rechte eroberte die Meinungsführerschaft zurück

Eine Zeit besonders intensiver Diskussionen, geradezu eine Schlacht von Kolloquien zu den Beziehungen zur Dritten Welt gab es in den Jahren 1984 und 1985. Im Januar 1985 wurde die Stiftung *Libertés sans frontières* gegründet, deren erklärtes Ziel es ist, die bisher praktizierte Entwicklungshilfe in Frage zu stellen. „Der Tiersmondisme ist eine Kriegswaffe des Kommunismus", so *Illios Yannakakis,* einer der Gründer der Stiftung. Diese von *Médecins sans frontières* geförderte Organisation soll sich dem annehmen, was man die „Politisierung der Beziehungen zur Dritten Welt" nennt. Ihr erster Präsident war der ehemalige Präsident von *Médecins sans frontières,* Dr. *Malhuret,* der im März 1986 Staatssekretär für die Menschenrechte in der Regierung Chirac wurde. Die Politisierung der Beziehungen zur Dritten Welt existiert durchaus – nur in sehr verschiedener Hinsicht. Eine angriffslustig und mächtig gewordene politische Rechte hat eine Meinungsführerschaft zurückerobert, die von einer in unablässiger Selbstreflexion kreisenden Linken preisgegeben wurde.
Nach den Vorstellungen von Leuten wie *Alain Madelin,* bis zum Frühjahr Industrieminister der Regierung Chirac, ist die freie Marktwirtschaft das einzige taugliche Mittel, um der Dritten Welt zu Hilfe zu kommen.

Vor allem durch die Kampagnen des *Figaro-Magazine* gegen das CCFD fanden diese Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Kirche ein beträchtliches Echo (vgl. HK, September 1986, 405f.). In seinem Buch „Procès d'une propagande, le Figaro-Magazine et l'Opinion Catholique" (Editions ouvrières, Paris 1988) erinnert *Charles Antoine* an die drei großen Kampagnen der Wochenzeitung 1985, 1986 und 1987. Unmittelbarer Anlaß dieser Kampagne waren Projekte des CCFD in Lateinamerika. Ein Prozeß brachte dem CCFD jedoch nicht die Verurteilung der Gegenseite, die man sich erhofft hatte.
In diesem Jahr, und zwar rechtzeitig zur Fastenaktion, nahm dieselbe Wochenzeitung ihre Attacken gegen das CCFD wieder auf, diesmal im Zusammenhang mit den Aktivitäten des CCFD auf den Philippinen. (Das CCFD ist in diesem Land nur vergleichsweise wenig präsent – die Summe der dort eingesetzten Gelder erreicht gerade eine

Million Francs; die Hälfte davon wird für den Ankauf von Mais verwendet.) Der französische Episkopat, vertreten durch den Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Albert Decourtray,* sprach indes dem CCFD wiederum sein Vertrauen aus.

Mißtrauen gegenüber den Bischöfen wird verbreitet

Soviel Hartnäckigkeit auf seiten der Gegner des CCFD kommt nicht von ungefähr. Dem Figaro-Magazine, einer der größten Zeitschriften mit nationaler Verbreitung und einer Auflage von 700 000 Exemplaren, Verteidiger eines radikalen Wirtschaftsliberalismus und in mancherlei Hinsicht der extremen Rechten nahestehend, ist die betont partnerschaftliche und solidarische Einstellung des CCFD gegenüber der Dritten Welt ein Dorn im Auge. Das CCFD ist für diese Zeitschrift im Laufe der letzten Jahre zum Inbegriff einer zu bekämpfenden Tendenz in der Entwicklungsarbeit geworden. Das Figaro-Magazine führt einen politischen Kampf gegen die Kirche und ihre engagiertesten Vertreter und kann sich dabei auf jenen Teil der katholischen Öffentlichkeit stützen, der der französischen Rechten zuzuordnen ist. Diese Kreise finden im Figaro-Magazine die gewünschten Rechtfertigungen für ihre Befürchtungen und Vorbehalte. 80 Prozent der praktizierenden Katholiken ordnen sich selbst im politischen Spektrum Frankreichs der Rechten zu, während das CCFD eher jene Randgruppe von Katholiken repräsentiert, die mit der Sozialistischen Partei sympathisiert. Man darf gespannt sein, wie dieser seit nunmehr vier Jahren andauernde Kampf weitergehen wird.

Die Folgen für die katholische Öffentlichkeit sind bereits weit über den Streit um das CCFD hinaus spürbar: Das Figaro-Magazine erreicht, was es will. Es verbreitet unter den praktizierenden Katholiken Mißtrauen gegenüber den Bischöfen. Für die Rechtskatholiken ist das Figaro-Magazine zu einer Bibel geworden, gegen die das Wort der Bischöfe kein Gewicht mehr besitzt. Diese Entwicklung ist auch vor dem Hintergrund einer zunehmenden Verselbständigung und Stärkung von eher konservativen Laiengruppen in der französischen Kirche zu sehen.
Die Auseinandersetzung über Hilfsmaßnahmen zugunsten der Dritten Welt berührt auch die Frage, wie diese Hilfen aussehen sollen. Was heißt in diesem Zusammenhang „helfen"? Mit Verweis auf das Neutralitätsprinzip meinen manche, die Hilfe müsse sich auf Soforthilfemaßnahmen, auf die Linderung unmittelbarer Notlagen beschränken. Alles andere gehe nur die betreffenden Regierungen in den Dritte-Welt-Ländern etwas an und falle nicht in den Zuständigkeitsbereich der Dritte-Welt-Hilfe.
Die Sofort- und Katastrophenhilfe nimmt zweifellos einen wichtigen Platz in der Dritte-Welt-Arbeit ein – immerhin macht sie 40 Prozent der privaten Hilfsmaßnahmen aus. Sobald von *Bewußtmachung* („conscientisation") die Rede ist, beunruhigt dies jedoch viele französische Katholiken. Sie sehen darin das Markenzeichen einer *linken Politik* und wittern eine Manipulationsgefahr durch den Marxismus. Einer wirklichen Partnerschaft, die dem anderen Vertrauen entgegenbringt, steht man ängstlich gegenüber. Schon deswegen ist Information sehr wichtig. Das CCFD verwendet einen beträchtlichen Teil seines Budgets für Bildung, Information und Aufrufe zur Solidarität (28,3 Prozent). Der Secours Catholique betreibt gleichfalls Erziehungs- und Informationsarbeit, jedoch nur im Umfang von acht Prozent seines Budgets (dieses ist allerdings – nimmt man alle für Frankreich und das Ausland bestimmte Mittel zusammen – sechsmal so groß wie das des CCFD).

Geringes Interesse für Fragen der Dritten Welt

Ansonsten geschieht an den Schulen und Universitäten Frankreichs wenig an Information und Aufklärung im Entwicklungsbereich. Die Unkenntnis über die Verhältnisse in der Dritten Welt ist beträchtlich. Nur in kleinen Kreisen von Gläubigen bzw. Engagierten und für diese Fragen aufgeschlossenen Personen sorgt man sich um das Schicksal der ärmsten Länder. Die aufgedunsenen Bäuche schlecht ernährter Kinder aus der Sahel-Zone haben zwar viele Leute schockiert. Aber für die Mehrheit der französischen Bevölkerung ist dies nur ein von ihren eigenen Sorgen *weit entferntes Schauspiel.* Auch die zurückliegenden Wahlkämpfe zeigten erneut das geringe Interesse für Fragen der Dritten Welt. Im Präsidentschaftswahlkampf spielte dieses Thema so gut wie keine Rolle.

Die Spendenkonten der Hilfsorganisationen weisen einen gewissen *Rückgang* auf, und zwar aus verschiedenen Gründen: Von der wirtschaftlichen Krise sind auch die mittleren Schichten der Bevölkerung betroffen, also die traditionell wichtigsten Spender der christlich orientierten Hilfsorganisationen. Die Soforthilfe-Organisationen (mit ihrem massiven Medieneinsatz) treten in direkte Konkurrenz zu den kirchlichen Appellen. Außerdem verfehlen die zahlreichen Kritiken gegenüber der Dritte-Welt-Arbeit ihre Wirkung nicht. Während noch 1985 für alle ein gutes Jahr war – nicht zuletzt wegen der großen Aktionen zugunsten des Sahel und Äthiopiens –, gingen im Jahr danach aus den genannten Gründen die Spenden beim CCFD um zehn Prozent zurück.

Im März 1986, dem Antritt der Regierung Chirac, begann in Frankreich eine Phase des Rückzugs und des *Desengagements.* Der damalige Finanzminister *Balladur* zeigte sich ganz besonders wachsam in bezug auf die Ausgaben außerhalb Frankreichs. Entwicklungshilfe gehörte nicht zu seinen Prioritäten. In welche Richtung die Entwicklung unter der Regierung *Rocard* gehen wird, ist bislang noch nicht erkennbar. Trotz der mageren Jahre, die sich in diesem Bereich für die Zukunft andeuten, kann dennoch einiges mit den vorhandenen Mitteln unternommen werden. Und sei es nur über eine *bessere Nutzung* der vor-

handenen Mittel und eine *effektivere Koordinierung* der Projekte.
Den Beobachter von außen verwundert die beeindruckende Zahl von Entwicklungshilfeorganisationen, von der größten zur kleinsten, alle eifersüchtig auf die eigene Identität und Arbeit bedacht. Der Kreativität kann man zwar so freien Lauf lassen, aber man stelle sich die *Verschwendung* an Kräften bzw. mögliche Probleme an Ort und Stelle vor, wenn Gutwillige ohne Erfahrung das Feld beherrschen. Burkina Faso ist ein typisches Beispiel: Hunderte französischer Organisationen bieten dort ihre Hilfe an. Wäre die Effektivität nicht ungleich größer, wenn dies koordiniert geschähe?

Der Dschungel ist kontraproduktiv

Die Gründe, die dies verhindern, sind offenkundig: *Small ist beautiful*; institutionelle Leichtigkeit ist effektiver, mobiler und weniger kostspielig. Ein anderer Einwand: Wer wäre in der Lage, die Koordination im Geberland, erst recht im Empfängerland zu organisieren? Den perfekten Partner zur Abwicklung von Projekten gibt es nicht. Nur wenige Partner sind wirklich unabhängig. Will man staatliche Einflußnahme verhindern, ist Streuung der Hilfsmittel der beste Weg. In den Geberländern wäre mehr Koordination jedoch tatsächlich möglich. Der Dschungel ist kontraproduktiv. Von jeder einzelnen Nichtregierungsorganisation würde dies jedoch mehr Reflexion und Bereitschaft zur Zusammenarbeit erfordern. Von Nachteil wäre dies weder für die Effektivität der Arbeit noch für die Empfänger.

Die Christen in Frankreich spüren, daß die Verpflichtung zur Solidarität für die Industrieländer eine Herausforderung bedeutet. Während man sich starken individualistischen und liberalistischen Tendenzen gegenübersieht, laden die Kirchen ihre Mitglieder zu Reflexion und Handeln zugunsten der Dritten Welt ein. Die Enzyklika Papst Johannes Pauls II. „Sollicitudo rei socialis" nimmt in dieser Hinsicht eine klare Position ein. Von den Mitarbeitern von Entwicklungsorganisationen wurde sie daher ausgesprochen positiv aufgenommen. In Pfarreien und Dritte-Welt-Gruppen wird sie z. Z. intensiv gelesen. Für viele klärt sie die kirchliche Position gegenüber allen protektionistischen Pressionen. Sie ruft die Christen auf zu jenem solidarischen Einsatz, der bei der bevorstehenden Vollversammlung der französischen Bischöfe erneut auf der Tagesordnung stehen wird. *Pierre de Charentenay*

Reformen nach Dauerkrise?

Politische und kirchliche Entwicklungen in Vietnam

Die Auseinandersetzungen um die Heiligsprechung von 117 vietnamesischen Märtyrern im Frühsommer dieses Jahres haben die Situation der Kirche in Vietnam in den Blick gerückt. Georg Evers stellt die neueren Entwicklungen im Staat-Kirche-Verhältnis auf dem Hintergrund der politischen und wirtschaftlichen Lage Vietnams dar.

Seit dem Ende des Vietnamkrieges 1975 und der Wiedervereinigung von Nord- und Südvietnam zu einem politisch, ideologisch und wirtschaftlich einheitlichen Land hat Vietnam die Konsolidierung, den Wiederaufbau und den Zustand einer innen- und außenpolitischen Stabilität nicht erreicht. Die Versuche, im südostasiatischen Raum die Hegemonie zu gewinnen, die durch die außenpolitischen Abenteuer des militärischen Einmarsches in Kambodscha und des politischen Weisungsanspruchs über Laos gekennzeichnet sind, endeten in einer militärischen Konfrontation und fortdauernder politischen Gegnerschaft mit der Volksrepublik China und einer immer stärker wachsenden politischen, militärischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit von der UdSSR. Die gegenwärtige politische Großwetterlage ist für Vietnam nicht günstig. Das sowjetische Einlenken in Afghanistan und der Beginn des Rückzugs der sowjetischen Truppen verstärkt den außenpolitischen Druck auf Vietnam, seinerseits das Engagement in Kambodscha möglichst schnell und ohne zu großen Gesichtsverlust zu beenden. Die Zeichen einer beginnenden Verständigung zwischen der UdSSR und der Volkrepublik China müssen für die vietnamesischen Politiker eher eine bedrohliche als eine erfreuliche Nachricht sein.
Mit den kleineren Nachbarn in der Region, wie Thailand, den Philippinen und Indonesien, bestehen gespannte Verhältnisse aus unterschiedlichen Gründen, die aber alle mit einer Furcht dieser Länder vor dem Hegemoniestreben der Vietnamesen zu tun haben. Die Auseinandersetzung mit China ist ebenfalls nur zum Teil auf die vietnamesische Invasion in Kambodscha zurückzuführen, sondern hat weitreichende historische Gründe. In dieser Konstellation der politischen Kräfte ist für Vietnam das *Bündnis mit der UdSSR* von lebenswichtiger Bedeutung, und entsprechend groß ist die Abhängigkeit von diesem Bündnispartner geworden. Es ist die Frage, wie lange für die UdSSR die Bereitstellung der militärischen Basen, der Flugplätze und vor allem der Häfen von einem so überragenden strategischen Interesse ist, daß Rußland auch weiterhin bereit ist, die immer stärker wachsenden Schulden Vietnams als notwendige Last mitzutragen.

Wachsende Unzufriedenheit – Selbstkritik der Partei

Der Monopolanspruch auf die politische und ideologische Führung im Staat seitens der kommunistischen Partei Vietnams ist sicher unangefochten. In den letzten drei Jahren mehren sich aber die Anzeichen einer *wachsenden Unzufriedenheit* in allen Schichten der Bevölkerung, einschließlich der Kreise der Partei und des Militärs. Bisher hatte die Regierung dem Exodus von mehr als einer Million ihrer Landsleute, der sog. „boat people", mit gewisser Ruhe und Gelassenheit zugesehen. Darin sah sie wohl eher so etwas wie ein Sicherheitsventil, das dafür sorgte, daß der Druck der Unzufriedenheit mit den herrschenden Verhältnissen nicht zu groß wurde. Die *wachsenden Versorgungsschwierigkeiten* und die *Geldentwertung,* die 1986 mit 700% phantastische Ausmaße annahm, betrafen vor allem die Angehörigen der Streitkräfte, die Staatsbediensteten und ihre Angehörigen, d. h. gerade die Kräfte, die zur Erhaltung des Systems unabdingbar notwendig sind. Die Ineffizienz der staatlichen und kollektiven Betriebe in Landwirtschaft, Industrie, Handwerk, Handel und Dienstleistungssektor hat zur Entstehung eines sich immer stärker ausbreitenden *Schwarzmarktes* geführt. Korruption, Bürokratie und andere Mißstände sind weit verbreitet. Seitens der Regierung wird zugegeben, daß 80–85% der auf dem Schwarzmarkt angebotenen Erzeugnisse aus Staatsläden stammen, die, von Staatsbediensteten und Sicherheitskräften herausgeschmuggelt und unterschlagen, zu hohen Preisen und zur persönlichen Bereicherung verkauft würden.

Der 6. Parteitag der kommunistischen Partei Vietnams im Dezember 1986 stand ganz im Zeichen einer Anstrengung, *grundlegende Reformen in Staat und Partei* in die Wege zu leiten. Am 10. Juli 1986 war Generalsekretär *Le Duan* plötzlich gestorben, und der zweite Mann, *Truong Chinh,* wurde „ad interim" zu seinem Nachfolger gewählt, weil schon vor dem Tod des alten Generalsekretärs das Ausscheiden der „alten Garde" der Parteigründer für den nächsten Parteitag verkündet worden war. Zusammen mit den beiden anderen Veteranen, *Pham Van Dong* und *Le Duc Tho,* schied Truong Chinh auf dem Parteitag aus dem Politbüro und Parteisekretariat aus. Vorher hatte Le Duc Tho der Partei noch die Leviten gelesen und den Sittenverfall gerade der Kader und Parteimitglieder gegeißelt, die von Korruption und Selbstbereicherung befallen seien und sich Spielen und Alkoholgenuß hingäben. Er stellte fest: „Noch nie hat die Partei einen so starken Verlust an Würde und Tugend erlebt wie heute. Das ist ein großes und sehr ernst zu nehmendes Problem" (Asien 23 [1987] 35).

Der neue Generalsekretär *Nguyen Van Linh* (Jahrgang 1915), bisher Parteisekretär von Ho-Chi-Minh-Stadt, wird allgemein als Reformer bezeichnet. Jedenfalls hat er vor dem 6. Parteitag ein Programm der „Erneuerung im Denken und in der Wirtschafts- und Kaderpolitik" verkündet. Die Zusammensetzung des Politbüros nach dem Ausscheiden vieler verdienter Veteranen gibt dem Reformflügel eine Mehrheit. Daß aber gleichzeitig auch sechs Generale ins Politbüro einzogen, bedeutet eine verstärkte Mitsprache des Militärs bei allen wichtigen Entscheidungen. Sie lassen Erwartungen auf grundlegende Reformen kaum zu. Solange die Ausgaben für das Militär weiterhin über 50% der Staatsausgaben ausmachen, sind einer Wirtschaftsreform ohnehin enge Grenzen gesetzt. Der neue Fünfjahresplan 1986–1990 hat seine Schwerpunkte auf den Gebieten der Landwirtschaft, der Konsumgüterindustrie und der Exportförderung.

Der Erfolg einer wirtschaftlichen Reformpolitik ist eng mit Anstrengungen um eine *innere Demokratisierung* verbunden. Dafür sind auch nach dem Parteitag aber wenige Anzeichen zu entdecken. Eine Reihe korrupter Kader haben ihre Positionen behalten und teilweise ausbauen können. Es hat den Anschein, als ob der heute 73jährige Generalsekretär auch nur wieder eine Übergangsperiode verwalten werde. Die im Fünfjahresplan enthaltenen Ansätze zu einer mehr an marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten ausgerichteten Wirtschaft sind zu zaghaft und in sich unschlüssig und werden durch das Bekenntnis zur „sozialistischen Umwandlung" wieder konterkariert. Gleiches gilt für die Außenpolitik, wo die grundsätzliche Bereitschaft, sich aus Kambodscha und Laos zurückzuziehen, bekräftigt, aber der Anspruch auf Vorherrschaft in Indochina weiterhin aufrechterhalten wird. Immerhin spricht Vietnam erstmals von friedlicher Koexistenz und wirtschaftlichem Wettbewerb zwischen Ländern unterschiedlicher Gesellschaftsordnungen. Die in letzter Zeit eher wieder ansteigenden Zahlen von Flüchtlingen aus Vietnam machen aber deutlich, daß das Vertrauen in die politische Führung nicht gewachsen ist. Die großen Probleme des Landes harren weiterhin der Lösung.

Staatliche Überwachung der Religionen

Die Grundlinien der Religionspolitik haben sich auch unter der neuen Führung nicht verändert. Auf der Basis der für alle kommunistischen Regierungen geltenden marxistischen Religionspolitik wird weiterhin daran festgehalten, daß die Religion mit der Erreichung der sozialistischen Gesellschaft wegen des damit gegebenen Wegfalls ihrer Entstehungs- und Existenzbedingungen von selber absterben wird. Für die Übergangszeit gilt die Gewährung einer generellen Religionsfreiheit, die den Religionen unter der strengen Überwachung durch den Staat und seiner Organe ermöglichen soll, ihren Beitrag zum Aufbau des Sozialismus zu leisten. Generalsekretär Nguyen Van Linh hat nach seinem Amtsantritt 1987 eingeräumt, daß es in der Vergangenheit Fehler in der staatlichen Religionspolitik gegeben habe. Ausdrücklich erwähnte er, daß z. B. Katholiken durch Vorurteile von staatlichen Stellen benachteiligt worden seien. Lobend hob er hervor, daß viele Angehörige von Religionsgemeinschaften, darunter auch viele Katholiken, in der Armee und an anderen Stel-

len sich für ihr Land vorbildlich einsetzten. Andererseits warnte er auch wieder drohend davor, die Religion zu mißbrauchen, um gegen die Interessen des Landes zu agieren.

Statistische Angaben zu Vietnam sind nicht leicht zu erhalten. Bei 60 Millionen Einwohnern (1986) wird die Zahl der Buddhisten mit 55% der Bevölkerung angegeben. Die neuen Religionen der Cao Dai und der Hoa Hao haben einen Anteil von gut 10%. Das Christentum ist die drittstärkste religiöse Kraft mit 7,4%, wovon der größte Anteil auf die Katholiken entfällt, die gegenwärtig zwischen 3,5 und 5 Millionen stark sind. Der Anteil des Islam beläuft sich gerade auf 1%.
Die *Buddhisten* haben ähnliche Erfahrungen wie die christlichen Kirchen mit der kommunistischen Regierung nach 1975 gemacht. Nach einer Phase der Zusammenarbeit mit den neuen Herren und der erklärten Bereitschaft der buddhistischen Führungsgremien, am Aufbau des neuen Vietnam positiv mitzuarbeiten, setzte bald die Politik einer immer schärferen Reglementierung und Behinderung des religiösen Lebens der Buddhisten durch die Regierung ein. Durch die Schaffung einer „Patriotischen Buddhistischen Vereinigung Vietnams" wurde ein Instrument geschaffen, durch das der Einfluß des Staates und der Partei auf die buddhistische Gemeinde sichergestellt wurde. Eine Reihe von buddhistischen Mönchen befinden sich noch immer in Umerziehungslagern oder Gefängnissen. Jede Form von gesellschaftlicher oder politischer Tätigkeit ist den Buddhisten unmöglich gemacht. Sie sind auf ihre Tempel und Klöster beschränkt. Der Zugang von neuen Mönchen und Nonnen wird durch viele administrative Anordnungen weitgehend behindert oder unmöglich gemacht.

Der Einfluß der *Cao Dai,* einer 1919 in Vietnam entstandenen synkretistischen „neuen Religion", die 1975 noch 4 Millionen Mitglieder zählte, ist stark eingeschränkt worden. Gegenwärtig rechnet man mit höchstens noch 2 Millionen Mitgliedern. Auch diese religiöse Gruppe ist auf rein religiös-liturgische Funktionen beschränkt, wobei die Regierung an der Länge der „unproduktiven" Gottesdienste Anstoß nimmt. Ähnlichen Einschränkungen ist auch die andere „neue Religion", die Hoa Hao, unterworfen (Far Eastern Economic Review, 1.11.84). Die *protestantischen Kirchen* haben in Vietnam nie eine große Rolle gespielt. Trotz der restriktiven Religionspolitik haben sich die Protestanten von 150000 im Jahre 1975 auf über 300000 Anfang 1988 mehr als verdoppeln können (UCA-News, 27.8.88). Wie die Katholiken sind auch sie von ihren ökumenischen Bindungen an andere asiatische oder ausländische Kirchen abgeschnitten. So können sie in den Gremien der Christlichen Konferenz Asiens (CCA) seit langem nicht mehr mitarbeiten. Es fehlt ihnen an Bibeln und theologischer Literatur, die nur unter Schwierigkeiten ins Land gebracht werden können. Im Süden wurden alle protestantischen Bibelschulen, die auch der Ausbildung von angehenden Pastoren dienen, seit 1976 geschlossen. Im Dezember 1987 erteilte die Regierung die Erlaubnis, in Hanoi eine Bibelschule neu zu eröffnen, an der jetzt 20 Studenten ihre Ausbildung begonnen haben. Das Problem einer Vereinigung der Protestanten im Süden Vietnams mit den zahlenmäßig viel schwächeren (etwa 10000) Protestanten im Norden ist noch nicht gelöst. Die Befürchtung, dadurch noch stärker unter die politische Überwachung des Staates zu kommen, läßt die Protestanten im Süden zögern, die kirchliche und organisatorische Zusammenarbeit mit dem Norden weiter auszubauen.

Die Lage der katholischen Kirche

Ausländische Besucher in Vietnam, die im Zuge der vorsichtigen Reformpolitik in steigender Zahl das Land besuchen können – darunter nicht wenige Vietnamesen, die zu verschiedenen Zeiten das Land verlassen haben –, berichten übereinstimmend von *bestehendem religiösem Leben der Katholiken.* Es gibt ein reges kirchliches und sakramentales Leben. Die Gottesdienste an den Sonntagen, aber auch an Werktagen, sind überfüllt. Die Zahl der Katholiken steigt ständig. Jahr für Jahr werden mehr Erwachsenentaufen gemeldet. Auch wenn die katholische Kirche nach außen im Erziehungs- und Gesundheitswesen und im gesellschaftlichen Leben so gut wie jede Einflußmöglichkeit verloren hat, erscheint sie vielen Vietnamesen doch als eine Zufluchtsstätte, wo es möglich ist, dem übergroßen Druck des Staates in eine Art Freiraum zu entkommen. Es ist eine stille Art des Protests und der inneren Emigration.
Es hat den Anschein, als ob in jüngster Zeit unter der neuen politischen Führung der Druck auf die katholische Kirche etwas nachgelassen habe. Bei der Bischofssynode 1987 berichtete der Koadjutor der Diözese Xuan-Loc, *Paul-Marie Nguyen-Minh-Nhat,* von einigen Anzeichen einer wachsenden Verständigung zwischen Staat und Kirche und nannte die Wiedereröffnung des Priesterseminars von Ho-Chi-Minh-Stadt, die Weiheerlaubnis für eine Reihe Neupriester und die Aufhebung von Reisebeschränkungen für Bischöfe bei Pastoral- und Firmreisen als Beispiele.

Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Vietnam ist aber *weiter sehr spannungsreich.* Die katholische Bischofskonferenz von Vietnam hat sich 1976 konstituiert und ist in der Folge in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen zu Beratungen zusammengetroffen. Dabei gab es Schwierigkeiten für einzelne Bischöfe, eine Reiseerlaubnis zu erhalten, je nachdem, ob sie sich der Regierung gegenüber unbeliebt gemacht hatten. Die Versuche der Einflußnahme auf den Verlauf der Konferenzen und die Überwachung der Vorgänge trugen nicht gerade dazu bei, daß die Bischöfe sich bei diesen Gelegenheiten frei äußern konnten. Der Kontakt der vietnamesischen katholischen Kirche zum Ausland ist auch weiterhin *sehr eingeschränkt.* Die Teilnahme an den regelmäßig stattfindenden Konferenzen, Studienseminaren etc. der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) ist vietnamesischen Bischöfen und Priestern nach wie vor nicht

mehr möglich. Die Erlaubnis für die fälligen „ad limina"-Besuche der Bischöfe wird sehr restriktiv und willkürlich gehandhabt. Bisher konnten aber alle 25 Diözesen Vietnams mit Bischöfen besetzt werden, die unter Mitwirkung und mit Zustimmung Roms ernannt und geweiht wurden. Die Verbundenheit der vietnamesischen Kirche mit Rom wird bisher seitens des Staates und der Partei grundsätzlich anerkannt. Kirchenrechtliche Verordnungen und Weisungen aus Rom können aber nur solange Beachtung finden, als sie nicht mit Gesetzen und Verordnungen der vietnamesischen Regierung kollidieren.

Das Solidaritätskomitee vietnamesischer patriotischer Katholiken als Testfall

Seit seiner Gründung im Jahr 1984 hat das Solidaritätskomitee vietnamesischer patriotischer Katholiken (Comité d'Union des Catholiques Patriotes du Vietnam) wohl eher der Spaltung als der Einigung der Katholiken gedient. Wenn auch immer wieder der Eindruck erweckt wird, daß es sich hier um eine spontan von Katholiken gegründete Initiative handelt, um die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Vietnam zu verbessern und den Beitrag der katholischen Kirche zum Aufbau des neuen Vietnams zu verstärken, ist das staatliche Interesse an dieser Organisation, die über die „Patriotische Front" und das Büro für religiöse Angelegenheiten auch institutionell mit staatlichen Stellen verknüpft ist, nicht zu übersehen. Die im Solidaritätskomitee zusammengeschlossenen katholischen Priester und Laien haben offiziell die Aufgabe und das Ziel, die Verbindung zwischen Staat und Kirche im Verbund mit den anderen religiösen Gemeinschaften, die über ähnliche Koordinationsgremien verfügen, sicherzustellen. Diese Komitees sind bisher in den meisten katholischen Diözesen – mit der Ausnahme von zwei Diözesen – entstanden und haben je nach den örtlichen Umständen auch Ortsgruppen gebildet.

Die Bischöfe haben mehr oder weniger ausgesprochen deutlich gemacht, daß sie diese Zwischeninstanz nicht selber ins Leben gerufen haben und nicht begrüßen. Offenen Widerstand hat nur der im Juni dieses Jahres verstorbene Erzbischof von Hue, *Philippe Nguyen Kim Dien*, geleistet, indem er den einzigen Priester seiner Diözese, der sich entgegen seinem Verbot an der Arbeit des Solidaritätskomitees beteiligte, suspendierte. In der Auseinandersetzung mit staatlichen Stellen über die Rechtmäßigkeit dieser Suspension berief sich der Erzbischof auf die Verordnungen des Kirchenrechtes und Anordnungen Roms gegen die politische Tätigkeit von Priestern. Von den staatlichen Stellen wurde Erzbischof Dien deutlich gemacht, daß diese Anordnungen internationaler Stellen in Vietnam keine Gültigkeit hätten, weil sie gegen die Politik und die Gesetze der Volksrepublik Vietnam verstießen.

Erzbischof Dien wurde wegen dieser Kritik und seiner unerschrockenen Haltung gegen andere Repressalien gegenüber der Kirche unter Hausarrest gestellt und über 120 Tage „Arbeitssitzungen" (= Verhören durch die Staatssicherheit) unterzogen. Sein plötzlicher Tod im Juni dieses Jahres steht im direkten Zusammenhang mit diesen staatlichen Maßnahmen gegen ihn. An seinem Fall wurde deutlich, daß der Staat davor zurückschreckte, den Erzbischof zu verhaften und dadurch zum Märtyrer zu machen. Verhaftungen von Priestern und Ordensleuten sind dagegen zahlreich. Gegenwärtig nimmt man an, daß immer noch 200–300 Priester und Ordensleute in Umerziehungslagern und Gefängnissen sind.

Der Streit um die Heiligsprechung der vietnamesischen Märtyrer

Die letzten Monate waren bestimmt von den Auseinandersetzungen um die Heiligsprechung von 117 vietnamesischen Märtyrern, die am 19. Juni dieses Jahres in Rom vorgenommen wurde (vgl. J. Maïs, Dossiers Echange France-Asie, Nr. 3 und 6/1988). Die vietnamesische Kirche hat in den Jahren 1625 bis 1886 mit Unterbrechungen 261 Jahre Kirchenverfolgung erlebt, in deren Gefolge über 100 000 Christen (man spricht von mehr als 130 000) ihr Leben verloren haben. Von ihnen wurden zwischen 1900 und 1951 in verschiedenen Gruppen insgesamt 117 seliggesprochen. Im Namen der vietnamesischen Bischofskonferenz hatte Kardinal *Trinh Van Can* von Hanoi im November 1985 ein Schreiben nach Rom gerichtet und um die Heiligsprechung der 117 vietnamesischen Märtyrer gebeten. Dieser Bitte schlossen sich die Bischofskonferenzen Spaniens, Frankreichs und der Philippinen an (von den 117 Seligen sind 11 Spanier und 10 Franzosen).

Dieser zunächst innerkirchliche Vorgang wurde erst im August 1987 zu einem Politikum, als der Promotor der Heiligsprechung, Mgr. *Vincent Tran Ngoc Thu* (er ist zugleich einer der Privatsekretäre des Papstes), eine kleine Broschüre über die zukünftigen Heiligen herausbrachte. Die vietnamesische Regierung protestierte bei der Bischofskonferenz gegen die Darstellung der damaligen historischen Verhältnisse. Bei allen Vorbehalten, die gegen die damaligen feudalen Herren angebracht seien, gehe diese Darstellung ihres Widerstandes gegen die Missionstätigkeit der ausländischen Missionare und ihrer vietnamesischen Helfershelfer zu weit. Das ganze vietnamesische Volk werde vor der Welt in seiner Ehre gekränkt. Beanstandet wurde auch eine Formulierung im Brief von Kardinal Can an den Papst, in dem er davon gesprochen hatte, daß das „ganze vietnamesische Volk" die Heiligsprechung begrüßen würde. Der vietnamesischen Bischofskonferenz wurde das Recht abgesprochen, in Namen des ganzen Volkes sprechen zu können. Die Regierung rief zweimal (September 1987 und März 1988) das ständige Komitee der Bischofskonferenz zusammen, um Druck auf die Bischöfe auszuüben, durch Rücknahme ihres Briefes Rom dazu zu bringen, die geplanten Heiligsprechungen nicht vorzunehmen. Die Argumentation der

Regierung konzentrierte sich darauf, daß die ganze Angelegenheit der Heiligsprechung vom Ausland initiiert und gesteuert würde. Das Vorbereitungskomitee der Heiligsprechung sei ganz in der Hand von Auslandsvietnamesen, die aus der religiösen Feier eine Propagandaveranstaltung gegen die vietnamesische Regierung machten. Es würden Parallelen zwischen der damaligen Verfolgung der Christen in Vietnam und ihrer jetzigen Situation gezogen, die einer Diffamierung der Regierung gleichkämen. Von den Bischöfen wurde auch verlangt, die ausländischen Missionare von den vietnamesischen Märtyrern zu trennen.
Zur selben Zeit lief in der Presse, auch in der vom Staat kontrollierten kirchlichen, eine Kampagne gegen die Heiligsprechungen. Über die Solidaritätskomitees wurde versucht, unter den Katholiken in dieser Angelegenheit Zwiespalt zu säen. Dem Druck der Regierung gegenüber blieben die Bischöfe standhaft. Sie betonten den rein religiösen Charakter der Heiligsprechungen und wiesen die politischen Implikationen zurück. Ihrerseits vermieden sie alles, um über diese Frage das Verhältnis zwischen Staat und Kirche noch weiter zu belasten. Anfangs hatte natürlich die Absicht bestanden, eine Delegation von vietnamesischen Bischöfen und wenn möglich auch Gläubigen zur Feier der Heiligsprechungen nach Rom zu schicken. Zum Schluß gab es noch den Plan, daß Kardinal Can von Hanoi an den Feierlichkeiten zur 1000-Jahrfeier der Bekehrung der Rus in die Sowjetunion fahren sollte, um auf der Rückreise in Rom an den Feierlichkeiten der Heiligsprechungen teilzunehmen. Aber auch daraus wurde nichts. So fanden die Feierlichkeiten am 19. Juni ohne jede offizielle Beteiligung der katholischen Kirche Vietnams statt. Etwa 8000 Auslandsvietnamesen, 10000 Spanier und Tausende Franzosen nahmen an der Feier teil. Die Regierung Vietnams hatte den Bischöfen verboten, in den Gottesdiensten am und um den 19. Juni herum die Heiligsprechungen in irgendwelcher Form zu erwähnen.

Ende der Konfrontation?

Über die Auseinandersetzung am Fall der Heiligsprechungen sind die gegensätzlichen Standpunkte von Regierung und Kirche wieder deutlich geworden. Das harte Vorgehen der staatlichen Stellen und die damit verbundene Polemik hat etwas überrascht, weil sie nicht zu der vorsichtigen Öffnung passen, die im Zuge der Reformpolitik begonnen worden war. Bei dieser Auseinandersetzung wurde erneut die grundsätzliche Frage nach der Stellung des Christentums in Vietnam gestellt. Der Vorwurf der Regierung gegen die Heiligsprechungen gipfelt schließlich darin, daß die sog. „Märtyrer" in ihren Augen eigentlich „Handlanger der Kolonialisten" waren, die sich in der Auseinandersetzung der damaligen staatlichen Herrschaft mit den ausländischen Missionaren und den sie unterstützenden europäischen Länder gegen ihr Vaterland und für die Ausländer entschieden hätten. Wenn die Christen in Anspruch nähmen, in den Märtyrern ihre „Ahnen im Glauben" verehren zu dürfen, dann müßten sie bedenken, daß sie damit zugleich das Andenken an ihre „Ahnen in der Volkszugehörigkeit" beschmutzten. Es geht bei dieser Auseinandersetzung also auch darum, inwieweit die vietnamesischen Christen in ihrem Land Heimatrechte beanspruchen können oder ob ihnen nicht immer noch das Etikett anhaftet, Mitglieder einer „fremden Religion" zu sein.

Die katholische Kirche in Vietnam hat in dieser Auseinandersetzung aber auch alles vermieden, was die Kontroverse anzuheizen oder hochspielen hätte können. Es ist daher noch offen, inwieweit die Regierung jetzt bereit ist, nach viel Theaterdonner wieder zu normalen Beziehungen zurückzukehren. Die Politik der Reformen und der Versuch der vietnamesischen Regierung, ihre außenpolitische Isolierung zu durchbrechen und dem Westen gegenüber politisch und vor allem wirtschaftlich wieder handlungsfähig zu werden, müßten es eigentlich geraten erscheinen lassen, die Konfrontation zu beenden. Gegen Ende des Jahres 1987 gab es eine Reihe von Anzeichen, die genau in diese Richtung wiesen. Eine Delegation der Vereinigung von kirchlichen Hilfswerken (CIDSE) hielt sich im November 1987 in Vietnam auf und hatte Gelegenheit, in vier Gruppen das Land zu bereisen. Der Regierung ging es bei der Gestaltung des offiziellen Reiseprogramms offensichtlich darum, den „goodwill" dieser Vertreter von Nichtregierungsorganisationen (NGO) zu gewinnen bzw. zu erhalten. In der Vergangenheit waren es diese Organisationen, für die Bundesrepublik z. B. die Caritas und Misereor, die in den Zeiten der zunehmenden Isolierung Vietnams wichtige Hilfe auf dem medizinischen Sektor und in der Entwicklungshilfe geleistet haben. Der Regierung ist durchaus bewußt, daß die guten Beziehungen zu diesen Organisationen nicht ganz unabhängig von ihrer Politik gegenüber den christlichen Kirchen sein können.

Von ausländischen Beobachtern wurden die von der Regierung zu Beginn des Jahres 1988 verfügten Freilassungen katholischer Priester aus Umerziehungslagern (Arbeitslagern) als Zeichen guten Willens gegenüber der katholischen Kirche gedeutet. Bei diesen Priestern handelt es sich um ehemalige Militärgeistliche, die zusammen mit Offizieren der vietnamesischen Armee seit 1975 interniert waren. Nach ihrer Entlassung dürfen sie aber als Priester nicht tätig werden. Da sie in ihren alten Gemeinden nicht registriert werden können, erhalten sie keine Bezugsscheine für Reis und andere Notwendigkeiten des Lebens. So sind sie auf die Unterstützung durch Verwandte und gute Freunde angewiesen, um überleben zu können.

Vietnam ist offenbar in einer schwierigen Phase der Veränderung seiner Politik hin zu einem stärkeren Realismus und zur Bereitschaft, im Konzert der internationalen Kräfte aus der Isolierung herauszufinden. Die wachsenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten zwingen die Regierung, im Hinblick auf die innere Stabilität Reformen und Modernisierung voranzutreiben. Gegen die retardieren-

den Kräfte im eigenen Land, die starren Ideologen auf der einen und die Schmarotzer und Parasiten im eigenen Lager auf der anderen Seite muß die Regierung versuchen, eine möglichst große Zahl ihrer Bürger von der Möglichkeit einer Besserung der Verhältnisse zu überzeugen. In diesen Kontext paßt eine Verschärfung der Auseinandersetzung auf dem Gebiet der Religionspolitik nicht.

Georg Evers

Wer entscheidet über theologische Lehrstühle?

Die nihil obstat-Verweigerung für den Moraltheologen Karl-Wilhelm Merks

Vor kurzem wurde bekannt, daß dem in Tilburg (Niederlande) lehrenden Moraltheologen Karl-Wilhelm Merks das nihil obstat für seine Berufung auf den moraltheologischen Lehrstuhl an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn verweigert wurde. Professor Franz Böckle, früherer Inhaber dieses Lehrstuhls, stellte uns den folgenden Beitrag zu diesem Fall zur Verfügung.

Nach Mitteilung des Presseamtes des Kölner Erzbistums hat der Kölner Diözesanadministrator, *Hubert Luthe,* dem für den Lehrstuhl für Moraltheologie der Bonner Universität vorgeschlagenen Professor Dr. *Karl Wilhelm Merks* die kirchliche Lehrerlaubnis verweigert. Die Mitteilung an das Ministerium erfolgte mit Brief des Diözesanadministrators von Köln vom 24. Juni 1988. Darin schreibt Weihbischof Luthe: „Herr Prof. Merks hat in seinen Veröffentlichungen Meinungen vertreten, die nicht mit der Lehre der katholischen Kirche vereinbar sind. Eingehende Prüfungen der Veröffentlichungen haben gravierende Bedenken ergeben, so daß ich mich außerstande sehe, das nihil obstat für die Berufung des Herrn Prof. Merks auf die Professorenstelle zu erteilen." Diese schweren Vorwürfe sind dem Minister gegenüber unter Hinweis auf die alleinige Zuständigkeit der Kirche nicht begründet worden. Insofern erfolgte die Verweigerung ohne Angabe von Gründen. Herr Merks wurde am 27. Juni 1988 von Weihbischof Luthe telefonisch über diese Entscheidung orientiert.

Eine nicht begründete Ablehnung

Mit Schreiben vom 15. Juli 1988 hat der Minister für Wissenschaft und Forschung in Düsseldorf Herrn Merks über das Schreiben des Diözesanadministrators vom 24. Juni 1988 informiert. Am 28. Juli 1988 schreibt Herr Merks an den Minister: „Angesichts der weitreichenden Folgen für meine persönlichen Rechte sowie im allgemeinen Interesse einer gedeihlichen Gestaltung des konkordatär geregelten Verhältnisses von Kirche und Staat bitte ich Sie daher, mir Gelegenheit zu geben, den Herrn Diözesanadministrator um Aufklärung über die mir zur Last gelegten, mit der kirchlichen Lehre nicht zu vereinbarenden Meinungen zu bitten und eine Klärung bzgl. der geltend gemachten Einwände zu versuchen. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie im Hinblick auf die rechtlichen Implikationen diesem Klärungsversuch im Fortgang des Berufungsverfahrens Rechnung tragen könnten."

Am gleichen Tag [28.7.] sandte Merks den an das Ministerium gerichteten Brief mit Begleitschreiben auch dem Diözesanadministrator. Im Begleitschreiben bemerkt er: „Ich bin über die Begründung der Verweigerung des nihil obstat äußerst betroffen. Nachdem Sie mir Gelegenheit gegeben hatten, auf die römischen Bedenken zu antworten, haben Sie selbst mir gegenüber wie gegenüber Vertretern der Bonner Fakultät zu erkennen gegeben, daß mögliche Bedenken für Sie und für Bischof Hemmerle durch meine Antwort hinreichend überzeugend geklärt seien. Ich verstehe daher nicht, wie Sie und bezüglich welcher Punkte Sie zu dem schwerwiegenden Urteil kommen, ich hätte in meinen Veröffentlichungen Meinungen vertreten, die nicht mit der Lehre vereinbar sind. Ich kann die Begründung im Schreiben an den Minister nur als ein großes mir zugefügtes Unrecht erfahren. Dieses wird keineswegs dadurch erträglicher, wenn formalrechtlich den Bedingungen des Konkordates Genüge getan sein sollte. In materialrechtlicher Hinsicht – und allein dies ist natürlich auf Dauer die einzig tragfähige Grundlage für den Bestand konkordatärer Regelungen – ist mir die Begründungsgrundlage Ihrer Beurteilung nach Ihrer Tatsachenseite hin völlig unersichtlich. Der Vorwurf der Publikation von nicht mit der Lehre der Kirche vereinbaren Meinungen auf der Basis der mir zur Kenntnis gebrachten Einwendungen verletzt mich zutiefst. Nur nebenbei will ich erwähnen, daß mir im übrigen zu keiner Phase des Verfahrens je die doch häufig praktizierte Möglichkeit einer Retractatio von falschen Meinungen vorgestellt worden ist. Angesichts des persönlichen Schadens, der Folgen für meine Familie sowie der gravierenden Beeinträchtigung meiner beruflichen Perspektiven, angesichts der drohenden Aushöhlung des gedeihlichen konkordatären Verhältnisses von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und im Lande Nordrhein-Westfalen, angesichts des vorauszusehenden Schadens für das Rechtsvertrauen innerhalb der Kirche, angesichts schließlich der Infragestellung des Urteils all derer, die im Laufe des Verfahrens positiv zu meiner Bewerbung sich geäußert haben, kann und darf ich nicht Genüge damit nehmen, die Sache nunmehr auf sich beruhen zu lassen. Unter Berufung weiterhin auf die Rechte und Pflichten

entsprechend cann. 208 ff. CIC, insbesondere can. 220 CIC einerseits, cann. 212, 218 CIC anderseits, bitte und ersuche ich Sie daher dringend, die möglichen und nötigen Schritte zu meiner Rehabilitierung angesichts des mir zugefügten Unrechts zu tun."
Der Briefeingang wurde anfangs August formell bestätigt und eine Antwort nach dem Urlaub in Aussicht gestellt. Ohne daß Merks eine Antwort auch erhalten hätte, erschien am 14. September 1988 die Pressemeldung, daß die Lehrbefugnis verweigert worden sei. Merks wurde telefonisch von Freunden und Verwandten über die Zeitungsnachricht, wonach die Lehrerlaubnis endgültig verweigert sei, orientiert.

Fragwürdige Kriterien aus Rom

Die im Brief von Herrn Merks an den Diözesanadministrator vom 28. Juli 1988 erwähnten „römischen Bedenken" haben folgende Bewandtnis. Anfang März 1988 erhielt der Diözesanadministrator von der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen eine erste Antwort auf seine Anfrage hinsichtlich des nihil obstat für Karl-Wilhelm Merks. In diesem Schreiben äußerte die Kongregation Bedenken gegen die Erteilung des nihil obstat. Zur Begründung legte sie die Anlage [Prot. N. 1425/87/14] „Bemerkungen zu einigen Veröffentlichungen von Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks" bei. Diese Anlage wurde vom Diözesanadministrator Herrn Merks anläßlich einer Aussprache am 10. 3. 1988 in Köln übergeben. Sie stellt offensichtlich eine Zusammenfassung gutachterlicher Äußerungen dar. Das Dokument kann – das war bisher die einhellige Meinung aller, die es gelesen haben – nur als *abstrus* bezeichnet werden. Kein einziger konkreter und überprüfbarer Vorwurf wird gemacht. Die Auseinandersetzung mit der Dissertation stützt sich auf die 16 Seiten Einleitung und nimmt Aussagen Dritter aufs Korn, mit denen sich Merks auseinandersetzt. Bischof Luthe rief Merks zu sich nach Köln, um das *„Dokument"* mit ihm zu erörtern und um ihn um eine schriftliche Stellungnahme zu bitten.

Am 16. 3. 1988 sandte Merks dem Diözesanadministrator zuhanden der römischen Kongegration ein ausführliches Antwortschreiben, in dem er Punkt für Punkt auf die Anmerkungen eingeht. Er schreibt dazu: „Ich will Ihnen [dem Diözesanadministrator] nicht verhehlen, daß ich bestürzt bin über die Art und Weise, in der in den ‚Bemerkungen' eine Beurteilung meiner Schriften vorgenommen und von daher mein theologischer Ansatz in Frage gestellt wird. Was dort als mein theologischer Ansatz vorgestellt wird, ist nicht meine Theologie." Merks kann deutlich nachweisen, daß die ihm unterstellten Auffassungen nichts als von ihm zitierte Meinungen Dritter sind, mit denen er sich kritisch auseinandersetzt. Der Diözesanadministrator hat denn auch sowohl Herrn Merks wie auch der Fakultät gegenüber Merks' Antwort als hinreichend überzeugend bezeichnet. Dies wird durch einen Brief des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn ausdrücklich bestätigt. Darin heißt es: „Wir haben von Ihnen [Weihbischof Luthe] und Bischof Hemmerle in unserem gemeinsamen Gespräch erfahren, daß die von Merks gegebenen Antworten Ihnen hinreichend und überzeugend erschienen. Die Fakultät bittet und erwartet daher, daß Sie in Rom nicht nur angesichts der über Gebühr langen römischen Verfahren für eine Beschleunigung des Verfahrens eintreten, sondern Ihrerseits den nötigen Respekt vor Ihrem eigenen theologischen Urteil und Urteilsvermögen einfordern. Es kann im übrigen niemandem einsichtig gemacht werden, daß ein Lebenszeitprofessor, der jahrelang unangefochten die Moraltheologie gelehrt hat, bei einem Wechsel des Tätigkeitsortes in seiner Qualifikation zur Disposition gestellt wird."
In der Zeit vom 27. Juni bis 8. Juli haben sich sowohl der Diözesanadministrator wie auch Bischof Hemmerle mehrfach und mehreren Persönlichkeiten gegenüber geäußert, daß sie eine Verweigerung der Lehrbefugnis an Herrn Merks als gravierendes Unrecht betrachten und daß sie sich daher nochmals persönlich in Rom einsetzen wollen. Dies war allerdings bereits zu spät, denn am 24. Juni hatte Weihbischof Luthe bereits seinen eben zitierten Entscheid an den Minister gesandt. Damit war das vom Diözesanadministrator selbst als gravierendes Unrecht bezeichnete Urteil durch ihn selbst bereits vollstreckt.

Fragen, die zu klären sind

Das Verfahren wirft Fragen auf, die in der kirchlichen Öffentlichkeit diskutiert werden müssen:
1. Es ist unbestrittene Aufgabe der Kirche, darauf zu achten, daß die in ihrem Auftrag lehrenden Theologen den Studierenden eine Theologie anbieten, die bewährter kirchlicher Lehrmeinung entspricht. Verlangt aber nicht die einfache Forderung, niemanden ohne Begründung zu verurteilen, daß dem Kandidaten plausibel nachgewiesen wird, in welchen Punkten er der Lehre der Kirche widerspricht?
2. Liegt die Verantwortung für die Erteilung der Lehrbefugnis in letzter Instanz beim Ortsbischof oder in Rom? Nach dem Akkommodationsdekret vom 1. 1. 1983 liegt in Nordrhein-Westfalen die Letztverantwortung beim *Ortsbischof.* Darf er sich dann in einer resignativen Annahme des römischen Urteils gegen seine eigene Überzeugung zu einer Verweigerung hergeben, die für den Betroffenen immer eine schwere Diskriminierung darstellt?
3. Wie steht es mit der *Verantwortung der Ortskirche?* Der gegenwärtige Papst scheint den Ortskirchen, ihren Bischöfen und Domkapiteln herzlich wenig zu trauen. Liegt die Besetzung theologischer Lehrstühle nicht in erster Linie in der akademischen Verantwortung der Fakultäten und in dem sie tragenden Vertrauen des Ortsbischofs? Darf die Rückfrage in Rom hinsichtlich des nihil obstat dazu benützt werden, unmittelbar in die Besetzung theologischer Fakultäten nach einer passenden Schulrichtung einzugreifen?

Franz Böckle

Kurzinformationen

Vierzig Jahre „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" (ACK) in der Bundesrepublik.

Mit einem Festakt am 14. September in Bonn feierte die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und Berlin (West)" ihr vierzigjähriges Bestehen. 1948 in Kassel gegründet, gehörten der ACK zunächst die EKD, fünf protestantische Freikirchen und die altkatholische Kirche an. 1974 wurden die katholische Kirche und die griechisch-orthodoxe Metropolie Mitglied. Gegenwärtig zählt die ACK zehn Mitglieds- und fünf Gastkirchen. Vorsitzender ist Pfarrer *Hans-Beat Motel* von der Herrnhuter Brüdergemeine, Stellvertreter sind *Heinz-Joachim Held* (Präsident im EKD-Kirchenamt), Metropolit *Augustinos* (griechisch-orthodox), der Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele* und *Wolfgang Lorenz* (Baptist). Bei der Jubiläumsveranstaltung in Bonn rief Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* die Kirchen in der Bundesrepublik zu mehr Gemeinsamkeit auf. Um ihrer Glaubwürdigkeit willen dürften sie nicht in die alte Distanz voneinander zurückfallen, sondern müßten die „gegenseitige Verständigung fördern, ohne einander zu überfordern". Bischof *Karl Lehmann* von Mainz, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, appellierte an die Kirchen, verstärkt mit einer Stimme in die Gesellschaft hinein zu sprechen. Er empfinde es beispielsweise als bedrükkend, daß Christen angesichts der massenhaften Tötung ungeborener Kinder nicht mit einer Stimme sprechen könnten. Die tiefe Gemeinsamkeit der Kirchen habe nicht verhindern können, „daß wir als Kirchen und im öffentlichen Raum schwächer geworden sind". Die Zusammenarbeit in der ACK charakterisierte Lehmann als von einer „tragfähigen Vertrauensbasis" gekennzeichnet. EKD-Ratsvorsitzender Bischof *Martin Kruse* bescheinigte der Arbeitsgemeinschaft, sie habe viel geleistet, um das ökumenisch Erreichte zu verarbeiten und pädagogisch zu vermitteln. Gleichzeitig äußerte er „tief empfundenes Ungenügen" angesichts der begrenzten Wirksamkeit der ACK. Warum es noch nicht zur Umwandlung in einen kompetenteren „Nationalrat der Kirchen" gekommen sei, müßten vor allem die beiden Großkirchen gefragt werden.

Die Deutsche Bischofskonferenz veröffentlichte eine Stellungnahme zum katholisch-lutherischen Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament".

Das Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" (vgl. HK, Mai 1984, 206–208) war von einer *bilateralen Arbeitsgruppe* von *Deutscher Bischofskonferenz* und *Kirchenleitung der VELKD* (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands) erarbeitet, 1984 veröffentlicht und den beiden Kirchen zur Stellungnahme unterbreitet worden. Die VELKD legte 1985 eine Stellungnahme vor. Die katholische Stellungnahme wurde von einer Arbeitsgruppe aus Mitgliedern und Beratern der Glaubenskommission und der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz ausgearbeitet. Sie enthält eine allgemeine Würdigung von „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" sowie detaillierte Bemerkungen zu den einzelnen Kapiteln des Dokuments, wobei jeweils der erreichte *Konsens* herausgestellt und auf noch bestehende *Differenzen* hingewiesen wird. Im allgemeinen Teil der Stellungnahme wird u. a. anerkannt, daß die sakramentale Dimension der Kirche und die ekklesiale Bedeutung der „Gemeinschaft" herausgestellt würden. Der Ansatz des Textes bei der Taufe wird begrüßt. Das Dokument zeichne sich weithin durch eine doxologische Sprache aus und ziehe die liturgische Praxis der Kirchen als theologische Erkenntnisquelle heran, wodurch sich zum Teil verheißungsvolle neue Perspektiven eröffneten. Der Text verfalle weder einer ökumenischen Euphorie noch einer ökumenischen Resignation. „Indem die Schrift Raum gibt für Fragen der einen Konfession an die andere, macht sie deutlich, daß auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft noch Anfragen bleiben, die weiterverfolgt werden müssen." Die Fragen, die in dem Text von lutherischer Seite der katholischen Kirche vorgelegt würden, sollten gewissenhaft geprüft werden. Da es sich dabei nicht nur um ortskirchliche Fragen handle, könnten sie nur in engem Kontakt mit der Gesamtkirche und dem Papst als dem Haupt des Bischofskollegiums beantwortet werden. In der zusammenfassenden Würdigung von „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" wird festgestellt, obwohl in dem Text die Frage eines „Grunddissenses" in gewisser Weise offengehalten werde, bestärke und verfestige er deutlich den bestehenden Grundkonsens.

Die EKD hat die Finanzstatistik für das Rechnungsjahr 1984 vorgelegt.

Eine solche Statistik für den Gesamtbereich der EKD (Gliedkirchen, Kirchenkreise bzw. Dekanate, Kirchengemeinden, EKU, VELKD und EKD) war erstmals für das Jahr 1979 erstellt worden. Die Statistik für 1984 (veröffentlicht als Statistische Beilage zum Amtsblatt der EKD vom 15. Juli 1988) weist *Einnahmen von 9,567 Milliarden DM* und *Ausgaben von 9,518 Milliarden DM* aus. Die Differenz ist „auf Haushaltsüberschüsse zurückzuführen, die vor einer Entscheidung über ihre Verwendung zunächst in Verwahrrechnung genommen wurden; sie ergeben sich aus einer vorsichtigen Veranschlagung der Einnahmen und einer sparsamen Bewirtschaftung der Ausgaben, z. T. aber auch daraus, daß für 1984 bewilligte Mittel infolge zeitlicher Verschiebungen bestimmter Vorhaben erst später ausgegeben werden konnten". 53,9 Prozent der Einnahmen kamen aus der *Kirchensteuer.* Weitere größere Posten bildeten die Zuschüsse von Dritten (15,2 Prozent) und „Gebühren, Entgelte, Verwaltungseinnahmen und sonstige Erträge" (10,5 Prozent). 7,3 Prozent

der Einnahmen wurden aus Geldvermögensanlagen, Beteiligungen, Grundvermögen und Rechten erzielt. Kollekten u.ä. erbrachten nur 2,6 Prozent. Dabei ist allerdings zu beachten, daß sie in der Finanzstatistik nur dann aufgeführt werden, „wenn sie in der Jahresrechnung nachgewiesen wurden". Nach Schätzungen dürfte der Gesamtbetrag von Kollekten, Sammlungen und Spenden bei rund 400 Millionen DM im Jahr 1984 gelegen haben. Bei den Ausgaben standen die *Personalausgaben* mit 52,6 Prozent an der Spitze. 9,0 Prozent wurden als „Zuschüsse an Dritte" ausgegeben. Davon entfielen 37,3 Prozent auf gesamtkirchliche Aufgaben, Ökumene und Weltmission und 28,5 Prozent auf Kirchliche Sozialarbeit/Diakonie. Für Unterhaltung und Bewirtschaftung von Grundstükken, Gebäuden und Anlagen wurden 8,1 Prozent der Ausgaben aufgewandt, für Baumaßnahmen 7,3 Prozent. Bei den Personalausgaben entfielen 42,5 Prozent auf die allgemeinen kirchlichen Dienste (24,1 Prozent auf den Pfarrdienst) und 27,5 Prozent für Kirchliche Sozialarbeit/Diakonie. Einnahmen und Ausgaben im Bereich der EKD stiegen zwischen 1979 und 1984 prozentual fast im selben Verhältnis wie Einnahmen und Ausgaben aller öffentlichen Haushalte.

Jahrestagung der Synode des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR.

In ihrem Bericht an die Synode, die vom 15. bis 20. September in Dessau tagte, appellierte die *Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen* an die DDR-Führung, mehr *Offenheit* und *Rechtssicherheit* zu schaffen. Beim Umgang des Staates mit seinen Bürgern müßten „Verständnis, Toleranz und Rechtssicherheit als Teil der Lebensqualität Maßstab des Handelns" sein. Kritik werde in der DDR nur schwer ertragen und oft allzu schnell als Ausdruck von Staatsfeindlichkeit gewertet. Mit Enttäuschung habe man zur Kenntnis genommen, daß die immer wieder in Aussicht gestellten Sach- und Informationsgespräche von staatlicher Seite noch immer nicht in Gang gekommen seien. Die Gründe für die vielen *Ausreiseanträge* aus der DDR lägen vielfach im Leben und Zusammenleben der Gesellschaft. Die Kirche bleibe zwar bei ihrer Aufforderung, das Land nicht zu verlassen, könne sich aber dem Auftrag nicht entziehen, sich in seelsorglicher Verantwortung den Menschen zuzuwenden, die um Beratung und Begleitung bitten. Der Vorsitzende des Kirchenbundes, Landesbischof *Werner Leich* (Eisenach), sagte vor der Synode, die Kirche wolle nicht die Alternative zur sozialistischen Gesellschaft befördern, sondern den Versuch ihrer Erneuerung unter den Bedingungen der Gegenwart. Dazu sei eine „Vielfalt der Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen" erforderlich. Zum Abschluß ihrer Tagung sprach sich die Synode für die *Reisefreiheit* aller Bürger der DDR unabhängig von Verwandtschaftsverhältnissen aus. Sie plädierte für „Dialogfähigkeit und -bereitschaft in Kirche und Gesellschaft"; davon hänge die künftige Entwicklung in der DDR maßgeblich ab. Die Regierung wurde aufgefordert, sich Gesprächen über „Bildungswesen, Wehrdienst und den Umgang staatlicher Stellen mit dem Bürger" nicht länger zu verschließen. Die *kirchliche Presse* müsse künftig wieder über alle kirchlichen Veranstaltungen ohne Einschränkungen berichten und alle Vorgänge im Verhältnis von Gesellschaft und Kirche besprechen können. Kurz vor der Synode durften wiederum mehrere Ausgaben von Kirchenzeitungen nicht erscheinen.

Die Schweizer Bischofskonferenz setzt eine „Kirchliche Frauenkommission" ein und trifft sich mit ihren zwölf bisherigen Kommissionen.

Ein Schwerpunkt der Schweizer Bischofskonferenz vom 5. bis 7. September war die Verabschiedung des Statuts der „Kirchlichen Frauenkommission der Schweizer Bischofskonferenz" (KFK). Diese neue Kommission der Bischofskonferenz, es ist ihre dreizehnte, ist ihr Beratungsorgan „für Fragen, die Stellung und Auftrag der Frauen in der Kirche betreffen. Die KFK prüft Fragen der Seelsorge, des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens, die für alle schweizerischen Ortskirchen von Bedeutung sind. Sie berichtet der Bischofskonferenz über die Ergebnisse ihrer Arbeit und unterbreitet nach Möglichkeit konkrete Empfehlungen. Bei der Zusammensetzung dieser Frauenkommission ließ sich die Bischofskonferenz vom Grundsatz leiten: „Fragen und Probleme der Frauen artikulieren können nur Frauen, lösen müssen sie Männer und Frauen zusammen." Deshalb besteht die Kommission selber *nur aus Frauen,* hingegen kann sie besondere Arbeitsgruppen aus Männern und Frauen bilden. Die bisherigen zwölf Kommissionen der Bischofskonferenz, alle Beratungsorgane, haben unterschiedlich gute Beziehungen zur Bischofskonferenz selber wie untereinander. Um ein diesbezügliches Unbehagen in einzelnen Kommissionen abzubauen, traf sich die Bischofskonferenz am letzten Tag ihrer Versammlung mit den Präsidenten und Sekretären aller Kommissionen. „Diese Begegnung diente nicht nur der Vertiefung der Beziehungen des einzelnen Bischofs mit den Kommissionen seines ihm anvertrauten Sachgebietes, sondern auch der besseren Kommunikation der Kommissionen untereinander. Insbesondere half diese Aussprache, Doppelspurigkeiten künftig noch mehr zu vermeiden und Initiativen im Sinne einer zeitgemäßen Seelsorge besser zu koordinieren" (Pressecommuniqué). Auf der im Anschluß an die Versammlung durchgeführten Pressekonferenz beklagte sich der Präsident der Bischofskonferenz, Bischof *Heinrich Schwéry,* über mangelnde Information seitens der Römischen Kurie namentlich in bezug auf die Tätigkeit der Ad-hoc-Kommission für rückkehrwillige Lefebvre-Anhänger. Als Ortsbischof, Écône liegt in seinem Bistum, würde er von der Kurie Transparenz und Klarheit über das erwarten, was von ihr in seinem Bistum unternommen werde. Selbst den Text der Mai-Vereinbarung mit Lefebvre habe er erst neulich und auf nur offiziösem Weg erhalten.

Kirchenvertreter aus aller Welt protestierten gegen den Kinofilm „The Last Temptation of Christ" von Martin Scorsese.

Eine erste Welle von Protesten setzte Anfang August ein, als der Film in die amerikanischen Kinos kam. Scorseses Film geht auf den gleichnamigen Roman von *Nikos Kazantzakis* (1883–1957) zurück, der im Dezember 1953 auf den Index verbotener Schriften des damaligen Heiligen Offiziums gesetzt worden war. Eine zweite Welle begann bereits im Vorfeld der Filmfestspiele von Venedig, die Ende August begannen. Zunächst war versucht worden, die Aufführung des Films auf den Filmfestspielen gerichtlich untersagen zu lassen, was jedoch nicht gelang. Im Mittelpunkt des Streits steht eine Szene gegen Ende des Filmes, in der der Gekreuzigte eine Liebesbeziehung mit Maria Magdalena träumt. Die schrillsten Töne im Kampf gegen den Film waren von fundamentalistischen Gruppen und Kirchen in den USA zu hören. Verschiedene US-Bischöfe forderten in Stellungnahmen dazu auf, den Protest gegen den Film auf die Weise auszudrücken, daß man sich ihn nicht anschaue. Zum Teil befürchteten Bischöfe – so etwa Kardinal *Bernardin* von Chicago –, daß kirchliche Proteste dem Film und seiner Verbreitung durch die zusätzliche Publizität nur unnötig nützen würde. Die zuständige Dienststelle der US Catholic Conference in Washington wertete den Film als „moralisch nicht einwandfrei". *Richard Hirsch,* Mitarbeiter des Department of Communication der US Catholic Conference, meinte, die Proteste seien Ausdruck einer gewissen Frustration über eine angenommene „moralische Verschlechterung der amerikanischen Gesellschaft". Versuche, solche beleidigenden Erzeugnisse zu boykottieren bzw. ihre Verbreitung zu verhindern, solle man nur unternehmen, wenn erwiesen sei, daß es sich um eine wirkliche Gefahr für das Gemeinwohl handele. Unterdessen haben auch eine Reihe von europäischen Bischöfen die Gläubigen zu „stillem Protest" gegen „The Last Temptation of Christ" aufgefordert. Es sieht allerdings so aus, als ob es sich – ganz unabhängig von der Frage seines beleidigenden Charakters für Gläubige – auch filmisch um kein sonderlich gelungenes Werk handelt.

In ihrem traditionellen „Labor Day Statement" kritisierten die US-Bischöfe die zu hohe Arbeitslosigkeit in den Vereinigten Staaten.

Die Stellungnahme der US-Bischöfe zum amerikanischen Tag der Arbeit am 5. September knüpft an den im Spätherbst 1986 verabschiedeten Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe an (vgl. HK, März 1987, 107 ff.). Außerdem traf er auf ein für kirchliche Äußerungen dieser Art bereits sensibles politisches Klima zu Beginn der heißen Phase des diesjährigen Präsidentschaftswahlkampfes. Der Kerngedanke der Botschaft lautet: Es gibt Fortschritte – aber sie reichen noch längst nicht aus. Die Verbesserungen im Bereich der Arbeitslosigkeit könnten nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele die Suche nach einer Stelle aufgegeben hätten, weil sie entmutigt seien. Viele hätten zwar inzwischen eine *Teilzeitarbeit* gefunden, für ein Auskommen ihrer Familien benötigten sie aber eine *Vollzeittätigkeit.* Man könne nicht eine Situation tolerieren, in der der Anteil der Arbeitslosen unter Angehörigen von *Minderheiten* immer noch zweimal so hoch sei wie bei den übrigen Arbeitnehmern. *Vollbeschäftigung* bleibe ein zentraler Punkt auf der nationalen Tagesordnung wirtschaftlicher Gerechtigkeit. Die US-Bischöfe wiederholen in dem Zusammenhang auch ihre Forderung nach einer „längst überfälligen" *Anhebung des gesetzlich garantierten Mindestlohnes:* 1981 sei dieser zum letztenmal angepaßt worden. Unterdessen habe es jedoch einen *Preisanstieg* um 33 Prozent gegeben. Handlungsbedarf sehen die US-Bischöfe schon deshalb, weil es immer noch 33 Millionen Arme im reichsten Land der Welt gebe. Bei vielen klaffe ein immer größerer Abstand zwischen Löhnen und Einkommen einerseits sowie Bedürfnissen der Familie und Lebenshaltungskosten andererseits. Fast 30 Millionen Arbeiter und ihre Angehörigen besäßen keine Krankenversicherung. *Eines von vier Kindern* in den Vereinigten Staaten wachse unter Armutsbedingungen auf. Man sei zwar stolz auf den durch das Land gemachten Fortschritt und dankbar für den Frieden, zugleich sehe man jedoch auch, wie viele Bedürfnisse noch unbefriedigt blieben, um nach den *Werten* und der *Verheißung* („promise") dieses Landes zu leben.

Bücher

LEONORE RAMBOSEK (Hg.), **Mädchen für alles – Emanze vom Dienst.** Unsere Erfahrungen mit der Kirche. Verlag Herder, Freiburg 1988. 160 S., 17,80 DM.

Aufsätze von sechzehn Frauen aus Österreich, der Schweiz und der Bundesrepublik sind in diesem Buch zusammengestellt worden: Frauen aus unterschiedlichen Generationen, mit haupt- oder ehrenamtlich wahrgenommenen Aufgaben in der Kirche, solche mit und solche ohne theologische Ausbildung. Manche Beiträge bleiben stärker im Biographischen, andere verstehen es, ihre Erfahrungen stärker auf die gesellschaftlich-kirchliche Gesamtsituation hin auszulegen. „Erfahrungs"-Artikel und -Bücher dieser Art sind nicht jedermanns (und jederfraus) Sache. Aber solche Vorbehalte treffen nicht das Entscheidende. Ein Buch wie dieses kann Frauen dazu anregen,

sich selbst mit den möglicherweise negativen Erfahrungen mit einer männlichen und von Männern geprägten Kirche auseinanderzusetzen, diese Erfahrungen neu bejahen zu lernen, um danach nicht in resignativer Abwendung von Glaube und Kirche zu verharren, sondern zu kritischem Mittun in der Kirche ermuntert zu werden. In der Diskussion um die Stellung der Frau in der Kirche wird zuweilen versucht, den Eindruck zu erwecken, als werde hier der Kirche gewissermaßen von außen, von entkirchlichten Kreisen und notorischen Kirchenkritikern, ein der Kirche selbst fremdes Thema angesonnen, so als könnte die Kirche in Gefahr sein, dem Druck der unkirchlichen „Straße" nachzugeben. Die Lektüre dieses Bändchens zeigt – wenn es dann eines solchen Beweises überhaupt bedarf –, daß diese Forderungen von Frauen an die Kirche ohne jeden Zweifel von innen heraus kommen, von denen also, die das Rückgrat kirchlichen Lebens in den Verbänden, Jugendorganisationen, in der Katechese, in der Erwachsenenbildung und anderswo bilden. (Der Buchtitel ist da eher irreführend.) Jeder Versuch, diese Anfragen an die Kirche als von außen in sie hineingetragen ausgeben zu wollen, muß in dem Maße scheitern, wie Frauen wie die Autorinnen dieses Bändchens und diejenigen, für die sie beispielhaft stehen, Kirche bereits heute verändern. *K. N.*

VICTOR CONZEMIUS/MARTIN GRESCHAT/ HERMANN KOCHER (Hrsg.), **Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte.** Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 322 S. 48,- DM.

Der Band enthält die Referate der ersten gemeinsamen Tagung der (katholischen) Kommission für Zeitgeschichte und der evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, die im Herbst 1985 in der Nähe von Bern stattfand (vgl. den Tagungsbericht HK, Dezember 1985, 578–581). Die Beiträge befassen sich mit der Situation des deutschen Katholizismus und Protestantismus in den ersten Jahren nach Kriegsende sowie mit der konfessionellen Landschaft der Schweiz in jenen Jahren. *Victor Conzemius* gibt einen instruktiven Überblick zur Entwicklung der katholischen und evangelischen Kirchenkampfgeschichtsschreibung von der Nachkriegszeit bis zu der großen Darstellung von Klaus Scholder. Die Referate des Bandes sind auch für den Nichtfachmann von einigem Interesse. Nicht nur, weil sie alle gut geschrieben sind und eine Fülle von instruktiven Beobachtungen liefern. Sie werfen auch Streiflichter auf die gegenwärtigen Überlegungen in beiden Kirchen, wie der christliche Glaube unter den Bedingungen der säkularen Welt ausstrahlungskräftig gelebt und weitergegeben werden kann: In den ersten Jahren nach dem zweiten Weltkrieg hoffte man im Protestantismus wie im Katholizismus vielfach auf eine umfassende Rechristianisierung des geschlagenen und desorientierten Deutschland, sah man in einer Rückkehr zu Gott, zu christlichen Werten und zur Kirche als Institution die unausweichliche Konsequenz aus der Katastrophe: „Rückkehr zu Gott und Rückeroberung des verlorenen geistigen Terrains, dies galt 1945 angesichts der Lage der Kirche in Deutschland als ein erreichbares Ziel" (so *Konrad Repgen* in seinem anregenden Beitrag über die Erfahrung des Dritten Reiches und das Selbstverständnis der deutschen Katholiken nach 1945, S. 141). Daß jene Hoffnungen sich nicht erfüllt haben, braucht nicht lange belegt zu werden. Die Erfahrungen der Jahre nach 1945 können deshalb heute den Blick schärfen: Vorschnelle Hoffnungen auf religiöse Aufbrüche sind ebenso problematisch wie undifferenzierte Klagen über Werteschwund. *U. R.*

CHRISTIAN LINK/ULRICH LUZ/ LUKAS VISCHER, **Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft ...** Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute. Benziger Verlag/Verlag Reinhardt, Zürich 1988. 275 S. 32,– DM.

Das Buch, Ergebnis einer Arbeitsgemeinschaft aus Studenten und Professoren der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern und der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Fribourg, ist ein erhellender Beitrag zur ökumenischen Diskussion: Es greift keine der klassischen Kontroversfragen bzw. Themen des ökumenischen Dialogs auf, sondern geht auf das Neue Testament zurück, um im Blick auf die Anfänge der Kirche Leitlinien und Gesichtspunkte herauszuarbeiten, die für die heutigen Bemühungen um die Einheit der Kirche von Bedeutung sein können. Dabei macht der erste Teil, vom bekannten Ökumeniker *Lukas Vischer* verfaßt, deutlich, daß sich aus der Schrift zwar nicht direkte Folgerungen für die ökumenische Bewegung heute ableiten lassen, daß das Neue Testament aber mehr hergibt als nur den allgemeinen Ruf zur Einheit. Die Erhebung des neutestamentlichen Befunds im Mittelteil des Bandes, für die der Berner Neutestamentler *Ulrich Luz* verantwortlich zeichnet, liefert vor allem eine Einsicht: Von den Anfängen an haben sich die christlichen Gemeinden im Unterschied zu anderen religiösen Bewegungen der Spätantike als *eine* Kirche verstanden, ungeachtet aller Spannungen, Konflikte und Unterschiede. Die einheitsfördernden Faktoren in der apostolischen und nachapostolischen Zeit werden ebenso deutlich herausgearbeitet wie die Konflikte, denen die Urkirche ausgesetzt war. Im dritten Teil der Arbeit entwirft der Berner Systematiker *Christian Link* eine Konzeption des Wegs zur Einheit der Kirche, die Einheit als Prozeß versteht. Es handelt sich dabei nicht um ein deutlich umrissenes Modell, sondern um eine Skizze der verschiedenen Faktoren, die bei den Bemühungen um die Einheit der Kirche ins Spiel kommen, wobei am Schluß die konziliare Gemeinschaft als Zielvorstellung steht. Lukas Vischer weist im ersten Teil darauf hin, daß die Untersuchung von der Annahme geleitet werde, „daß unter allen Konzepten die Vorstellung der ‚konziliaren Gemeinschaft' dem Zeugnis des Neuen Testaments am besten gerecht wird" (S. 40). *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

KANDLER, KARL-HERMANN. **Realpräsenz und Sündenvergebung.** Schwerpunkte lutherischer Abendmahlslehre. In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 113 Heft 7 (Juli 1988) S. 491–507.

Das Festhalten an der Realpräsenz und das Verständnis des Abendmahls als Sündenvergebung sind für Kandler entscheidende Schwerpunkte lutherischer Abendmahlslehre, die von lutherischer Seite ins ökumenische Gespräch einzubringen sind. Er tut dies vor allem in Auseinandersetzung mit der katholischen Eucharistielehre, unter Einbeziehung der neueren ökumenischen Gesprächsergebnisse zur Eucharistie. Kandler sieht in der Deutung der Eucharistie als Opfer der Kirche den noch nicht bewältigten Dissenspunkt zwischen katholischem und lutherischem Verständnis des Herrenmahls. Eine Konvergenz zwischen den beiden Positionen sieht er darin, daß auf katholischer Seite die Messe heute nicht nur als Sühnopfer, das die Kirche darbringt, gesehen wird, „sondern auch als Sühnopfer, das Christus dargebracht hat und dessen Frucht wir empfangen". Genau darum sei es der lutherischen Reformation mit ihrer Akzentuierung der Sündenvergebung im Abendmahl gegangen. Einigkeit besteht zwischen lutherischem und katholischem Verständnis heute in der Betonung der substantiell-somatischen Gegenwart Christi im Abendmahl: „Er lädt zum Mahl, verleiblicht sich und speist uns mit seinem Leib und Blut – unabhängig von unserem Denken."

FUCHS, OTTMAR. **Kirche für andere: Identität der Kirche durch Diakonie.** In: Concilium Jhg. 24 Heft 4 (August 1988) S. 281–289.

Fuchs konfrontiert den Grundsatz, daß sich Identität der Kirche durch Diakonie ereignet, mit seinen vielfach defizitären Verwirklichungsformen in der Geschichte und Gegenwart der Kirche: Vielfach habe man die diakonische Liebe der Christen mit der Bedingung verknüpft, „sich erst einmal, in den institutionellen und weltanschaulichen Horizont der Kirche sowie in das damit verbundene Wohlverhalten hinzubegeben". Fuchs stellt auch kritische Fragen an die gerade für die Bundesrepublik charakteristische Verlagerung christlicher Diakonie in spezialisierte Verbände; in den Pfarreien erspare man sich dadurch die direkten Begegnungen mit den Betroffenen. Diakonie provoziere eine Entgrenzung nach innen (alle Notleidenden gehören von vornherein zum Zentrum der Kirche) und nach außen (Christen und Kirche arbeiten mit allen Menschen und Gruppen guten Willens zusammen, die sich für die Leidenden im eigenen Land und in anderen Ländern einsetzen). Die Pastoral der Kirche müsse nach innen diakonal sein, den „gnädigen Gott" vermitteln, um für die Diakonie nach außen die entsprechende Erfahrungsbasis bereitstellen zu können. Die Diakonie stelle prinzipiell in jedem Fall die entscheidende Option der Kirche dar, „von der her alle weiteren Prioritäten zu organisieren sind".

Kultur und Gesellschaft

BAUMGARTNER, ARMIN. **Postmoderne als babylonische Sprachverwirrung.** In: Universitas Jhg. 43 Heft 8 (August 1988) S. 885–894.

In diesem Beitrag wird ein erster Überblick über die Postmoderne-Diskussion der letzten Jahre gegeben. Mit Lyotard versteht der Autor unter Postmoderne vor allem jenes Zeitalter, in der die epochalen Glaubensüberzeugungen der Moderne (z. B. der Fortschrittsglaube) erschüttert werden, wobei mehr das Schwinden bisheriger Überzeugungen als bereits das Neue in den Blick kommen. Das Lyotardsche Verständnis von Postmoderne trage dazu bei, ein Mißverständnis der Postmoderne abzumildern: Unter dem Stichwort Postmoderne werde das Überschreiten der Epochenschwelle noch nicht als vollzogen erachtet. Als Hauptformen der Postmoderne stellt der Autor sechs Spielarten vor: Postmoderne als „totaler Antimodernismus" (1), als „vergangenheitsbezogener Antimodernismus" (2), als „selektiver Antimodernismus" (3), als „Pluralismus und Anarchismus" (4), als „‚Transavantgarde'" (5), und als „zukunftsgerichteter Antimodernismus" (6). Der Beitrag unternimmt vor allem eine vergleichende Beschreibung dieser unterschiedlichen Ansätze. So verschieden diese Positionen auch im einzelnen seien, so blicke man letztlich doch „überall in das altvertraute Antlitz der Moderne". In ein neues Zeitalter sei man durchaus noch nicht eingetreten. Das heute überall hörbare Gerede von Umdenken und Zeitenwenden betreffe im Prinzip die Korrektur der Marschrichtung *in* der Moderne.

LOEWENSTEIN, BEDRICH. **Ökonomisches Interesse – die Triebkraft der Moderne.** In: Merkur Jhg. 42 Heft 8 (August 1988) S. 646–656.

Bei der Frage, welche grundlegenden Triebkräfte die Moderne vorangebracht haben, verweist der Autor in diesem Beitrag auf den modernen Wirtschaftsindividualismus. Dieser habe die übrigen Modernisierungen, etwa Architektur, Gesetzgebung, Poesie, Wissenschaft oder Kriegführung erst bedingt. So habe die einsetzende Industrialisierung das Proletariat nicht geschaffen, sondern die vorindustrielle Armut nur angezogen und durch Konzentration sichtbar gemacht. Langfristig habe sie aber das Problem der Unterbeschäftigung besser gelöst als die herkömmlichen Ordnungen mit ihrer „nachträglich idealisierten Solidarhaftung und ihrer nicht immer wirksamen christlichen Caritas". Die oft kritisierte *Kommerzialisierung aller Werte* hat nach Ansicht des Autors nie stattgefunden. Umgekehrt habe die Möglichkeit der Marktverwertung durchaus auch Chancen eröffnet – etwa für Künstler, der Bindung an Macht und Mäzene durch die Ausrichtung auf das breitere Publikum zu entgehen. Die Alternativen zur Marktwirtschaft seien bisher überaus armselig gewesen. An den freiheitlichen und emanzipatorischen Wirkungen des Marktes habe sich gezeigt, daß es keine automatische Übertragungswirkung gebe: Die Wirtschaft habe eher ihren zivilisatorischen Sog, aber Politik und Kultur behielten trotzdem autonome Regeln.

Kirche und Ökumene

WALDENFELS, HANS. **Buddhismus und Christentum im Gespräch.** Anmerkungen zu den geistigen Voraussetzungen. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 17 Heft 4 (Juli 1988) S. 317–326.

Waldenfels versucht mit der notwendigen Vorsicht und Behutsamkeit Punkte ausfindig zu machen, an denen Buddhismus und Christentum ungeachtet ihrer grundlegenden Unterschiede im Verständnis von Welt und Erlösung miteinander ins Gespräch kommen können. So fragt er im Blick auf das Christentum an, ob nicht Loslösung, Selbstverleugnung und Schweigen Weisen des Überstiegs seien, in denen Gottes Gegenwart wahrgenommen werden und zur Sprache kommen könne. Die Radikalität der Selbstentäußerung Gottes im Kreuzestod Jesu werde heute zu einem Berührungspunkt zwischen Christen und Buddhisten. Der Buddhist solle in der christlichen Berufung auf die Offenbarung in Jesus Christus „weniger die ungewollte Anmaßung des Christen vernehmen als vielmehr die demütige Bezeugung, daß er aus der Begegnung mit Jesus der Welt Heil zugesprochen weiß". Umgekehrt dürfe der Christ im Buddhisten einen Weggefährten erkennen, „der seinerseits in der Zuflucht zu Buddha, seiner Lehre und seiner Nachfolgegemeinschaft die Gewißheit gewonnen hat, daß die Unheilsgestalt dieser Welt vergeht". Für beide Seiten liege die Chance in der Offenheit für die je größere Wirklichkeit, „die im Schweigen wie im Schrei und Jubelruf sich Zeugen schaffen kann."

Notizen

Einer Mitteilung des vatikanischen Pressesaals zufolge wurden im Jahr 1986 insgesamt 1057 Geistliche *laisiert,* davon 633 Weltpriester und 424 Ordenspriester. Damit stieg die Zahl der Laisierungen gegenüber dem Vorjahr 1985 leicht an: damals waren 1002 Laisierungen zu verzeichnen. Die Zahl der Laisierungen, die 1971 mit 3872 Priestern einen Höhepunkt erreichte, sank schon in den Folgejahren ab (1975 waren es 3001), um dann nach Beginn des jetzigen Pontifikats (aufgrund der neuen Richtlinien) massiv zurückzugehen. 1979 wurden 1576 Priester laisiert.

Kritik am *römischen Arbeitspapier zum theologischen Status der Bischofskonferenzen* (vgl. HK, Mai 1988, 245 ff.) übte der Tübinger Dogmatiker *Walter Kasper* im neuesten Heft der „Theologischen Quartalschrift" (Heft 3/1988, S. 237 ff.). Das Papier, in dem sich offenkundige Widersprüche fänden, betrachte die Bischofskonferenzen trotz seines Ansatzes bei der communio-Ekklesiologie funktional und pragmatisch. Die Unterscheidung zwischen der vollen Verwirklichung der Kollegialität und ihren analogen Teilverwirklichungen werde statisch und schematisch verstanden, so daß diese Teilverwirklichungen „am Ende praktisch völlig entwertet werden". Das Arbeitspapier, so Kasper, verfalle einer Überreaktion gegenüber möglichen Gefahren einer Überbetonung des Status der Bischofskonferenzen. „Statt gegen die genannten Gefahren mit Hilfe einer ausgewogenen Theologie der Bischofskonferenzen anzugehen, wird eine solche im Grunde bereits im Ansatz demontiert und eine mehr oder weniger funktionalistische Betrachtungsweise favorisiert."

Vor einer Verharmlosung der Unterschiede zwischen Christentum und Islam warnte der Bischof von Limburg, *Franz Kamphaus.* Über den notwendigen Dialog hinaus müsse, so Kamphaus, „auch das andere Gesicht des Islam gesehen werden". Im Anschluß an eine dreiwöchige Reise nach Kamerun, Nigeria und Sambia wies Kamphaus auf verschiedentliche Äußerungen von afrikanischen Gesprächspartnern hin, wonach die Hauptsorge der Kirche in Afrika „nicht der Marxismus, sondern der Islam" sei. Wo der Islam in der Minderheit sei, zeige er sich gesprächsbereit; wo er die Mehrheit stelle, sei er „aggressiv und intolerant". Die Auseinandersetzung mit dem Islam müsse in aller Offenheit geführt werden. So sei dabei etwa die Frage zu stellen nach der Bedeutung der Gewissensfreiheit und der Gleichberechtigung der Frau.

Neue Bischofsernennungen in Österreich lassen weiter auf sich warten. Das Rücktrittsgesuch des bald achtzigjährigen Erzbischofs von Salzburg, *Karl Berg,* wurde mit Wirkung vom 5. September inzwischen vom Papst zwar angenommen. Erzbischof Berg wurde aber zugleich zum Apostolischen Administrator seiner Diözese ernannt und bleibt vorläufig auch Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz. Der bereits seit Juni achtzigjährige Bischof von Feldkirch, *Bruno Wechner,* der seinen Rücktritt ebenfalls schon mehrmals eingereicht hat, aber mit einer bestimmten Lösung seiner Nachfolge nicht einverstanden war, wurde hingegen vom Papst gebeten, vorläufig im Amt zu bleiben.

Eine weltweit festzustellende „Hilflosigkeit" der Theologie beklagte der Cheflektor der Evangelischen Verlagsanstalt (Ost-Berlin), *Siegfried Bräuer,* bei der Präsentation der Neuerscheinungen der kirchlichen Verlage in der DDR während der Leipziger Herbstmesse. In der Theologie gebe es derzeit keine Leitlinien, sondern nur ein gewisses Probieren; es triumphiere der Pluralismus. Gegenwärtig sei eine Zeit der Handbücher und der Dokumentation, nicht aber der neuen Entwürfe.

Vom 6. bis 12. August fand in Assisi ein interkonfessionelles Treffen von Friedensgruppen als ein Beitrag zum ökumenischen Dialog für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung statt. Ausgegangen war die Initiative von den Europäischen Franzikanischen Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden, der Bewegung „Church and Peace", dem Internationalen Versöhnungsbund und Pax Christi Internationalis. Unter den rund 500 Teilnehmern waren Bundesdeutsche und Italiener am stärksten vertreten. Auch aus der DDR, Polen, Ungarn und Jugoslawien kamen einige Teilnehmer. Der Generalsekretär der Europäischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit", *Volkmar Deile,* informierte die Teilnehmer des Treffens über den Stand der Vorbereitungen für den nächsten Schritt des konziliaren Prozesses auf europäischer Ebene, die Konvokation in Basel, Pfingsten 1989.

Neuer Erzbischof von Split-Makarska (Jugoslawien) wurde Bischofsvikar *Ante Jurić* (66). Jurić wurde Nachfolger von Erzbischof *Frane Franić* (76). Letzterer war auf dem II. Vatikanum in manchen Fragen einer der Sprecher der zum Traditionalismus neigenden Minderheit. In gesellschaftlichen Fragen zeigte er sich gegenüber der jugoslawisch-kommunistischen Regierung kooperationsbereit. Im jugoslawischen Episkopat war der seine Diözese streng führende Franić zunehmend isoliert.

In einer *Ansprache vor US-Bischöfen* aus Anlaß von deren Ad-limina-Besuch ging *Johannes Paul II.* auf den ersten Entwurf eines Hirtenbriefs der US-Bischöfe zu die Frauen betreffenden Fragen ein (Osservatore Romano, 3. 9. 88). Es sei richtig, sich für die Abschaffung jeder Diskriminierung einzusetzen, die allein auf der Geschlechtszugehörigkeit beruhe. Auf die Überlegungen des Hirtenbriefs (vgl. HK, Juni 1988, 267 ff.) zur stärkeren Öffnung kirchlicher Ämter für Frauen ging der Papst nicht ein. Johannes Paul II. sprach von der großen Bedeutung eines „wahren christlichen Feminismus", dessen grundlegende Prinzipien es zu erläutern gelte. Der Papst erwähnte in diesem Zusammenhang ein weiteres Mal auch das päpstliche Dokument zu diesem Thema, das bald („shortly") veröffentlicht werden solle.

Zur Gleichbehandlung von Christen aus niedrigen Kasten hat der Vorsitzende der indischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Benedikt Mar Gregorios* von Trivandrum, die katholischen Laien Indiens aufgerufen. Vor der „All India Catholic Union", der wichtigsten katholischen Laienorganisation Indiens, beklagte der Erzbischof, daß bisher von einer solchen Gleichbehandlung nicht die Rede sein könne. Christen aus höheren Kasten würden sich immer noch weigern, Glaubensgenossen aus niedrigen Kasten in ihre Häuser aufzunehmen. Die indischen Bischöfe würden in der Kastenfrage, so Erzbischof Mar Gregorios, auch weiterhin ein doppeltes Ziel verfolgen. Die Regierung solle die Maßnahmen zugunsten der Angehörigen niedriger Kasten auch auf Christen ausdehnen, die solchen Kasten entstammten; die indischen Christen sollten in ihren eigenen Reihen die Kastenabgrenzungen abbauen.

Richtigstellungen

In der September-Ausgabe brachten wir den Diskussionsbeitrag des Münchener Philosophen *Robert Spaemann* zur Sonntagsarbeit. Dabei fehlte S. 431 der Hinweis, daß es sich bei der dort genannten CDU-Fraktion um die CDU-Fraktion *im Baden-Württembergischen Landtag* handelte. Im gleichen Heft wurde auf S. 415 der CDU-Haushaltspolitiker *Manfred Carstens* der falschen Konfession zugeordnet. Carstens ist Katholik. Und im Beitrag von Werner Remmers Seite 437, linke Spalte oben, ist eine ganze Zeile ausgefallen. Der betreffende Satz lautet vollständig: „Wir haben die Industriegesellschaft und den Sozialstaat derart arbeitsteilig und anonym organisiert, daß die Summe dieser anonymen Mächte für den einzelnen tatsächlich außerordentlich anstrengend geworden ist."

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt eine Verlegerbeilage bei.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 11 · 42. Jahrgang · November 1988

Konkrete Menschen sind vielfach die einzige Bibel, die die Leute lesen
Bischof Wilhelm Egger

Zur Rechenschaft herausgefordert

Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) haben sich für ihre „Gemeinsame Studientagung" Mitte November (vgl. HK Oktober 1988, 452) eine Problematik vorgenommen, die weder neu noch von den Veranstaltern besonders originell ausformuliert ist: Die *Weitergabe des Glaubens.* Schon andere Tagungen, Kongresse, Symposien haben sich damit in den letzten Jahren auseinandergesetzt: zum Beispiel der Katechetische Kongreß in Freiburg 1983. Auf der Synode der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1985/86 war die Weitergabe des Glaubens Hauptthema; auch andere Diözesansynoden, die noch in Vorbereitung sind – Augsburg, Hildesheim – werden sich damit beschäftigen. In vielen Veranstaltungen kirchlicher Fort- und Weiterbildung ist die Glaubensweitergabe zu einem Dauerthema geworden. Und der Ausdruck *Weitergabe* erinnert mehr an Verlegenheiten, als daß er überzeugend zum Ausdruck brächte, um was es geht. „Weitergabe" – da erscheint Glaube wie ein festverschnürtes Paket, das es nur an die richtige Adresse zu bringen gilt, damit der damit verbundene Auftrag erfüllt ist. Man befindet sich dabei allerdings in guter Tradition. Dem „Depositum fidei", der von ihrem Herrn der Kirche anvertrauten „Glaubenshinterlage", liegt ja diese Paketvorstellung zugrunde: Der Kirche ist diese anvertraut, sie hat sie über die dafür bevollmächtigten Amtsträger unversehrt und unverfälscht zu bewahren und über die Zeitläufe hinweg den Menschen zu vermitteln.

Glaube ist kein Paket zum Weiterreichen

Oder Weitergabe läßt denken an einen Stafettenlauf der Generationen: *Weitergabe von Generation zu Generation* gewissermaßen im Weiterlaufen der Zeit, wie per Vererbung ein Hof oder ein Familienunternehmen, gestärkt oder geschwächt, aber in der Substanz seiner Güter und Aufgaben unverändert, an die nächste Generation weitergegeben wird. In Zeiten, in denen Sitte und Brauchtum und ein Netz kirchlich bestimmter Lebensregeln für die „Weitergabe" sorgten, entsprach dieses Bild weitgehend der sozialen Lebenswirklichkeit. Übrigens auch das vom Paket: Christlicher Glaube wurde durch institutionalisiertes kirchliches Leben und die Einbindung der Gläubigen in dieses tradiert: in Dogmen oder Bekenntnissätzen, in Riten, in Lebensregeln, vor allem letztere weitgehend sogar gesellschaftlich-staatlich sanktioniert, so daß der einzelne beinahe unabhängig von seinem persönlichen Glaubensleben sich ihnen gar nicht wirklich entziehen konnte.

Aber die Gegenwart ist nicht danach: Sitte und Brauchtum, ohne daß sie ihre Wirkung ganz verloren haben, binden nicht. Glaube wird nicht „weitergegeben" durch gesellschaftlichen Konsens, überhaupt nicht durch Öffentlichkeit: er ist *gesellschaftlich,* nicht nur staatlich reine Privatangelegenheit. Damit ist auch seine Vermittlung, sei es an Erwachsene im engeren oder weiteren sozialen Umfeld, sei es an die eigenen Kinder, letztlich dem einzelnen Christen anheimgestellt. Die Kirche als ganze kann über die Gemeinden, den Religionsunterricht, die gottesdienstliche Verkündigung, über die Erwachsenenbildung Hilfen unterschiedlicher Art bieten. Aber diese reichen für sich genommen nicht sehr weit; man merkt es bereits drastisch am Absinken des Pegels religiösen Wissens speziell in der heranwachsenden Generation. Wirkliche „Weitergabe" geschieht faktisch nur noch dort, wo sie von der persönlichen Überzeugung, dem Glaubenkönnen und dem Vermittelnkönnen des einzelnen getragen wird.

Doch nicht nur von der Zeitsituation, auch vom Glaubensverständnis her erweist sich „Weitergabe" als ein *beträchtlich defizitärer Begriff.* Glaube ist Gottesgabe, abhängig vom Geist, der bekanntlich weht, wo er will, und Glaube ist als menschlicher Akt gehorchende Antwort auf die erkannte und bejahte Gottesgabe in menschlicher Freiheit. Ihr Wirksamwerden oder auch das Behindern ihres Wirksamwerdens bleibt abhängig von vielen Umstandsbedingungen, von solchen, die ihren Grund in der menschlichen Freiheit haben, aber auch von kulturgeprägten seelisch-geistigen Dispositionen. Zum Glauben

disponieren, Glauben aneignen, Glaubensleben bezeugen und Glauben vermitteln: damit würde wohl deutlicher ausgedrückt, was mit Weitergabe wirklich gemeint ist: das existentiell-soziale Sichtbarmachen des Glaubens, so daß der Adressat der „Weitergabe" zu einer persönlich verantworteten freien Glaubensentscheidung herausgefordert wird.

Aber wie immer die Fragestellung methodisch angegangen und hermeneutisch erschlossen wird: Es besteht kein Zweifel, daß Bischöfe und Laien sich damit das Zukunftsthema der Christenheit schlechthin vorgenommen haben. Seine Bedeutung ist inzwischen weitgehend erkannt. Damit wächst auch die Bereitschaft, es auch unbefangen anzugehen. Die falschen Sicherheiten beginnen zu schwinden. Man begnügt sich nicht mehr damit, über die die Plausibilität des christlichen Glaubens schwächenden Öffentlichkeitsstrukturen zu klagen. Es scheint, daß die Gemeinsame Studientagung wenigstens von daher ein Anstoß zur gemeinsamen Gewissenserforschung werden kann. Erstaunlich ist nur, wie wenig – vom Konferenzvorsitzenden abgesehen – die Bischöfe und ihre Arbeitsstellen sich an der thematischen Vorbereitung des Ereignisses beteiligt haben. Sollte die Erinnerung an die Gemeinsame Synode, für deren Fortsetzung die Studientagung als eine Art Mindestersatz gedacht war, wirklich der einzige Grund für solche Abstinenz sein?

Katholiken sind das „Delegieren" besonders gewöhnt

Aber ob man durch das Ereignis selbst Gleichklang zwischen Laienbestrebungen und Bischofsabsichten zustande kommt oder nicht, um die Klärung von mit dem Thema zusammenhängenden Punkten wird man auf keinen Fall herumkommen. Zum Beispiel um die des einen, eben schon erwähnten, daß „Glaubensweitergabe" zum ersten Mal seit der antiken Christenheit zur ganz persönlichen, in keiner Weise mehr auf das Amt delegierbaren Aufgabe eines jeden Christen geworden ist.
Ist aber wenigstens das als zentrale Herausforderung von Laien und Seelsorgern wirklich angenommen? Dies läßt sich bezweifeln. Trotz zunehmender Bereitschaft nicht weniger christlicher Laien, an der gemeindlichen religiösen Sozialisation mitzuwirken, dürfte dies einer der allerkritischsten Punkte sein. Denn christliche, vor allem katholische Laien sind an Eigenverantwortung in der Glaubensvermittlung, sei es in der eigenen Familie, sei es im großen Feld pluraler gesellschaftlicher Beziehungen, überhaupt nicht gewöhnt. Und lange konnten sie sich ja auch tatsächlich auf die „Weitergabe" durch Sitte, Brauchtum und kirchlich vorgeformte Lebensregeln und auf die kirchenamtlich institutionalisierten Vermittlungswege und -formen verlassen. Noch unsere Eltern und Großeltern konnten das, jedenfalls in noch religiös relativ homogenen Milieus. Alles griff irgendwie ineinander – Schule, Kirche, der Kaplan, die „fromme" Mutter, der Religionslehrer, die Jugendgruppe, die religiöse Praxis in den Elternhäusern. Glaubensvermittlung trug sich so gewissermaßen von selbst.
Die ebenso noch gängigen wie seit je unfruchtbaren Schuldzuweisungen – „der Religionsunterricht versagt", „die Gemeinden müssen für die religiöse Sozialisation der Kinder und Jugendlichen mehr tun", „die Jugendarbeit leistet diesbezüglich nichts" – sind ein deutliches Zeichen dafür, wie instinktiv nach wie vor Situationen geleugnet und Aufgaben verdrängt werden, wie sehr der alte katholische Delegationsmechanismus noch funktioniert. Katholiken stehen ja nicht nur vor einer für sie einschneidend *neuen Situation*, die ihnen als religiöse Erzieher mehr abverlangt als vorausgegangene Situationen, sie sind auch denkbar schlecht darauf vorbereitet und tun sich deshalb doppelt schwer, sich auf sie einzustellen: Man hat zwar – zumal im deutschen Katholizismus seit dem 19. Jahrhundert – in Gruppen und Verbänden für die Öffentlichkeitsrechte der Kirche, gegen ungerechte Wirtschafts- und Sozialgesetze und gegen politisch-kulturelle Benachteiligungen von Katholiken gekämpft. Aber alles, was den Glauben „direkt" betrifft, ist bis heute noch weitgehend Sache des Pfarrers, des Bischofs oder des theologischen Experten geblieben – trotz des Entstehens einer theologischen Sonderkultur im Laienbereich.

Man wird nicht sagen können, dieses „Delegieren" sei katholische Spezialität. Es ist nicht einmal eine Besonderheit des Christentums, sondern eine anthropologische Konstante der Religionsgeschichte. Aber es gibt eine *speziell katholische Disposition* dafür: die in allem beherrschende Rolle des hierarchischen Amtes, das Denken vorwiegend in dogmatischen Sätzen und vieles andere befördert und erleichtert das „Delegieren" und liefert denen, die nur allzugerne delegieren, plausible Rechtfertigungen und ein gutes Gewissen: Wenn es in allem, was den Glauben betrifft, so sehr um letzte unumstößliche Wahrheiten geht und diese Wahrheiten jeweils so sehr gefährdet sind, daß sie jederzeit nur durch lehramtliche Maßnahmen gesichert werden können, dann ist es auch gut, sich auf das passive, hörende „Hinnehmen" dessen zu beschränken, was verkündet wird und so wie sehr es verkündet wird. Oder man schiebt es, wo der Kontrast zu den je eigenen existentiellen Erfahrungen allzu offensichtlich wird, einfach als „klerikale" oder „lehramtliche" Weltfremdheit beiseite.

Wenn aber *Glaubensrechenschaft, einschließlich* des *Sichauseinandersetzens mit den damit verknüpften* Begründungszwängen im persönlichen Zeugnisgeben, erste und ehrenvollste Pflicht eines Christenmenschen ist, dann muß auch kirchliche Pastoral einiges für die Herausbildung, die Festigung und Stärkung dieses Typs von Christenmenschen tun. Im Verhältnis zu ihm ist weder überkommene Betreuungs- noch die inzwischen durchschlagend gewordene Angebotspastoral, die Laien allzu leicht in ihrem katholisch angewöhnten, durch gesamtgesellschaftliche Entwicklungen zusätzlich geförderten Konsumverhalten bestärkt, der angemessene Umgang. Solchen Christenmenschen muß man einiges abverlangen,

man darf ihnen aber auch einiges zutrauen: Festigkeit in seinen Überzeugungen, situatives Einfühlungsvermögen, *auch religiöse Urteilskraft,* die aus einem bewußt gelebten Glauben kommt, religiöse Gesprächsbereitschaft im Privaten und öffentlich. Solche Laien können keine bequemen Partner sein, auch wenn sie über keine spezielle fachtheologische Bildung verfügen. Sie erwarten, daß ihr Wort und ihr Rat auch in amtlichen Entscheidungen etwas gilt. Dies unterwirft die amtlichen Verkündiger und Verwalter der Heilsgüter *stärkeren Begründungszwängen.* Aber nur auf diesem Niveau wird Kirche gesellschaftlich produktiv, kann Glaube in einer extrem pluralen Umgebung soziale Ausdruckskraft finden. Der aktive, in seinem Glauben rechenschaftsfähige Christ setzt ein solches Umgangsniveau voraus. Billiger kann man ihn nicht haben.

Der Rückzug in den binnenkirchlichen Raum hat seine Gründe

Weiter wird zu bedenken sein, was in den letzten Jahren – oder sind es bald Jahrzehnte – in der kirchlichen Vulgärsprache der Drang katholischer Laien ins Binnenkirchliche genannt wird. In der gehobenen Argumentation wird geschliffener von *Verkirchlichung des Christentums,* von *Veramtlichung einst autonomer Laieninitiativen* und ähnlichem gesprochen. Das erste ist nicht gleich dem zweiten, aber beides sind verschiedene Bewegungstendenzen in ein und demselben Vorgang. Katholische Laien neigen dazu, wie es *Rita Süßmuth* in einer Vollversammlung des ZdK einmal formuliert hat, sich im binnenkirchlichen Raum wie in einer „warmen" Stube einzurichten. Weil sie es in der Kälte gesellschaftlicher Beliebigkeiten nicht aushalten, suchen sie die feste Gruppe, die Orientierung gibt und auf die Verlaß ist. Oder man sucht aus konservativer, aber nicht nur aus konservativer Gesinnung allein Festigkeit in der *Kirche als Institution,* Halt in ihr als Trägerin des Gleichbleibenden, wo sich sonst doch alles wandelt und man angesichts wechselnder Moden, beschleunigter Verhaltensänderungen und rasanten technischen und gesellschaftlichen Wandels nicht weiß, wo einem der Kopf steht. Auch in den „neuen" spirituellen Gruppen und kirchlichen Bewegungen spiegelt sich noch mancher dieser Vorgänge. Nicht christliche Welteroberung oder geistig-geistliche Offenheit treibt an, sondern ein starkes Sicherheitsbedürfnis, das nicht so sehr auf das Seelenheil wie beim spätmittelalterlichen Menschen gerichtet ist, sondern auf Orientierungssicherheit in der Lebensgestaltung und Sinnerfüllung.

Und die scheinbare Gegenbewegung in diesem Prozeß? Die Bischöfe registrieren die schwächer werdende Präsenz der Katholiken im gesellschaftlichen Raum, ihre „Verschlafenheit" in bezug auf das gesellschaftliche Umfeld, das Schrumpfen der Ausstrahlungskraft katholischer Verbände. Sie ziehen, was vorhanden ist und soweit sie dazu eine Möglichkeit haben, an sich über Arbeitsstellen der Bischofskonferenz und ähnliches: in der Hoffnung, nicht nur zu retten, was noch zu retten ist, sondern über die hierarchischen und gemeindlichen Strukturen Kirche zu bauen durch Sammlung der verbliebenen oder sich neu formierenden Kräfte. Unschicklicherweise wird daraus *noch einmal mehr kirchliche Selbstabsicherung durch Stärkung des kirchlichen Verwaltungsapparates* und damit institutionell, keineswegs immer spirituell buchstäblich Verkirchlichung anstelle einer wirklichen Gegenbewegung eines entschiedenen Hineingehens christlicher Gruppen in die Welt.
Auch hier gilt: Zu verändern oder gar umzukehren ist eine solche Lage nur durch solche Christen, die von vornherein nicht das Sicherheitsbedürfnis an die erste Stelle rükken, sondern *für die Christsein in erster Linie Aufgabe, Sendung, Nachfolge,* damit zunächst einmal Ausbruch aus allen Sicherheiten ist. Aber damit ist die Vorfrage noch nicht beantwortet, woher es denn kommt, daß Katholiken sich so sehr binnenkatholisch mehr oder weniger um Zuständigkeiten streiten.

Das Orientierungs- und Sicherheitsbedürfnis ist wohl nur ein Grund bzw. ein Problem und als solches vermutlich gar nur der sozialpsychologische Reflex eines größeren. Das viel größere ist vermutlich der Umstand, daß wir uns als Christen noch nicht hinreichend Rechenschaft geben über die Schwierigkeit, in einer nachchristlich (nachchristentümlich) „verfaßten" Lebenswelt, mit verbreiteter Beliebigkeit, aber doch noch stark christlichen Gehalten, überzeugend Rechenschaft über unseren Glauben, vor allem durch die *ethischen Folgerungen daraus,* zu geben. Dies geht in – gesellschaftlich, nicht von der Praxis des Christen her gesehen – moralischen „Grenzfällen" wie Abtreibung, Euthanasie, zum Teil auch Ehemoral noch relativ leicht: Hier können sich Christen ohne übermäßigen Energieaufwand vernehmbar artikulieren; allerdings mit der Kehrseite, daß solches von vornherein aus dem gesellschaftlichen Konsens ausgeschieden und unter kirchlicher Sondermoral abgelegt wird.

Warum es schwerfällt, unterscheidbar zu bleiben

Aber *warum* fällt sonst Unterscheidbarkeit so schwer? In erster Linie wohl, weil unsere nachchristentümliche europäische Welt zwar eine sehr säkulare, aber deswegen noch *keine nichtchristliche Lebenswelt* ist. Sie ist säkular gewiß nicht nur in dem Sinne, daß sie sich von geistlicher Oberhoheit befreit hat, sondern auch in dem Sinne, daß Gott oder überzeitliche Sinnprägungen in ihren Organisations- und Deutungsmustern nicht vorkommen und daß sie die Tendenz in sich hat, religiös zu verarmen. Die Herabsetzung religiösen Glaubens auf das Niveau beliebiger Selbstverwirklichung, die Umfunktionierung von Religion zur kulturellen Konsumware von Menschen auf irgendwelchen Egotrips ist religiöse Verarmung, nicht ungestillter Glaubenshunger oder gar in einem christlichen Sinne Wiederkehr des Heiligen, als was es so manche gerne sehen möchten.

Aber dieselbe säkulare Welt ist nicht einfach nichtchrist-

lich, sondern gerade in ihren normativen Gehalten *vielfach Realisierung von in sich christlichen Gehalten:* Trotz zahlloser Verletzungen von elementaren Menschenrechten herrscht über die Würde der Person als oberstes zu schützendes ethisches Gut heute ein breiterer und selbstverständlicherer Konsens als in noch christentümlich geprägten Gesellschaften. Auf dieser ethischen Ebene und dem damit erreichten Freiheitsniveau findet damit auch das *christliche Glaubenswissen um die Gottebenbildlichkeit des Menschen* einen objektiv zutreffenderen Ausdruck, als ihn das Christentum in vorsäkularer Zeit zu geben verstand. Andere Beispiele dafür sind die allmähliche Verwirklichung der Gleichberechtigung der Geschlechter, der Friede als normatives Ziel der Völkergemeinschaft. Vieles, was in seinem Kern oder seiner Herkunft nach christlich ist, ist gerade in säkularen Gesellschaften ethisches Gemeingut geworden. Über diesen „Erfolg" können sich Christen nur freuen, wenn sie ihn jenseits aller Katastrophenmeldungen über Sittenzerfall wahrzunehmen vermögen. Aber gerade dieser Erfolg macht die Rechenschaft über den Glauben durch ein gesellschaftlich unterscheidbares Lebenszeugnis und erzieherische Bemühungen nicht einfacher, sondern schwieriger.

Denn wer *das bürgerliche Ethos* in seiner christlichen Substanz lebt, bleibt vom säkularen Nichtchristen oder „Nachchristen" kaum unterscheidbar, ihm fehlt das Profil, an dem man den Christen erkennen kann; will er Christ sein in allen Konsequenzen, erscheint er gesellschaftlich bald als Außenseiter. Eine in sich zur Transzendenzlosigkeit tendierende nachchristentümliche Lebenswelt eignet sich gewisse Grundelemente des christlichen Ethos problemlos an, neigt aber dazu, alles, was symbolhaft oder real auf Gott oder auch nur auf eine Hoffnungsstruktur jenseits von Selbstverwirklichungsbedürfnissen hinausweist, in den Bereich des Unwirklichen oder des praktisch Bedeutungslosen abzudrängen.

Zum Christentum sittlicher Wegweisung sagt man, wenn auch in je eigener Interpretation, ja; Kirche als Sinnvermittlungs- und Legitimationsinstanz, natürlich auch als diakonisch helfender Wohlfahrtsverwalter – wird geduldet und geschätzt. Aber zum Beispiel alles, was an ihr sakramental ist, was zum religiösen Kern gehört, was wirklich Glauben voraussetzt und nur im Glauben vollzogen werden kann, erscheint breitesten Schichten nur noch als Teil einer ehemals gewiß lebendigen und lebensbestimmenden Tradition, deren man sich heute aber nur zur Überhöhung des Alltags an Weihnachten zum Beispiel – oder einzelner Wendepunkte des Lebens - Erstkommunion, Hochzeit – erinnert und bedient. Was sonst an ungebundenen religiösen Bedürfnissen da ist, läßt sich dann leicht in den Phantasiegefilden esoterischer Kulte und Praktiken – ein bißchen Spiritismus, ein bißchen Astrologie, ein bißchen Bewußtseinstraining durch Meditation – absättigen.
Dieser Zusammenhang wird noch viel zuwenig bedacht. Man verdrängt ihn lieber, indem man sich mit Schwarz-Weiß-Malerei aus der vertrakten Situation flüchtet, von neuheidnischer Umwelt und von Säkularismus spricht oder Katastrophenbilder vom Wertezerfall an die Wand malt. Wer aber ein die Glaubensvermittlung begünstigendes Klima über die Grenzen der gewiß nicht zu vernachlässigenden kirchlichen Kerngruppen hinaus fördern will, muß sich zunächst einmal ein *realistisches Bild über die christlichen Gehalte in der geistigen Verfassung* unserer gegenwärtigen Lebenswelt machen. Eine Kirche, die sich in künstliche Feindbilder und noch so gut gemeinte kulturkritische Katastrophenszenarios flüchtet, mißachtet das, was der säkular lebende Gegenwartschrist als seine Lebens- und insoweit auch Glaubenserfahrung alltäglich realisiert. Eine solche Kirche zerstört ihm gerade die Erfahrungen, die ihn im Glauben sprachfähig machen können.

Den Menschen das „Gottesgedächtnis" wieder zumuten

In einem gesellschaftlichen, kulturellen und geistigen Umfeld, das allem, was mit Glaube zu tun hat, schon von den Alltagsabläufen her fast alle Aufmerksamkeit entzieht und schon von seiner Alltagsbeschaffenheit her zur Transzendenzlosigkeit tendiert, muß allerdings zugleich eindringlicher denn je Gegenwartsmenschen, auch soweit sie Christen sind, mit ihrem *„Gottesgedächtnis"* provozieren, anstatt sie in der bequemen Haltung des Konsumierens religiöser Bedürfnisse zu bestätigen. Denn nichts ist dem heutigen christlichen Glauben gefährlicher als die Tradierung *einer christlichen Praxis, die die Wirklichkeit Gottes gedanklich voraussetzt, praktisch aber von ihr absieht.* Wer also christlichem Glauben in den Köpfen und Herzen der Menschen eine Zukunft eröffnen will, tut gut daran vor allen praktischen Wegweisungen dreierlei zu bedenken: daß Glaubensvermittlung, wissensmäßig und praktisch verstanden, ganz überwiegend vom persönlichen Einsatz und Verhalten des Christen im Alltag abhängt, daß die Lebenswirklichkeit, die auch die Christen in ihrem Verhalten bestimmt, auch als nachchristliche Gegenwartswelt aus kulturbestimmenden christlichen Wurzeln lebt, daß Christentum aber gerade in dieser wurzelhaft christlichen Lebenswelt in Gefahr ist, vornehmlich als bürgerlich-christliche Praxis mit ganz undeutlichem Transzendenzbezug „weitergegeben" zu werden. Der erste Glaubensartikel („Ich glaube an Gott ...") muß deshalb nicht nur erster und letzter Inhalt aller Glaubensvermittlung sein. Daß er verstanden wird, ist auch allererste Voraussetzung, damit Glaubensvermittlung überhaupt in Gang kommt. Und gerade weil es so ist und damit Christentum nicht mit religiöser Konsumware verwechselt wird, heißt es vor allem Menschen durch Gott als den ganz Anderen zu provozieren und doch den Schöpfergott so nahe an ihn „heranzuführen", daß Alltag zum Reflex seiner Wirklichkeit und Gottzuwendung zum Alltag der Christen wird, die Glauben zu leben und deswegen auch mitzuteilen verstehen: als „Lehrer" gewiß, aber vor allem als Vorbilder. Nur diese Art von Glaubensrechenschaft zählt letztlich.

David Seeber

Einschnitt

Die Bundesrepublik nach dem Tod von Franz Josef Strauß

Seine Bayern verabschiedeten ihn wie einen König: mit obligatem Staatsakt in der Residenz und im Triumphtrauerzug zum Siegestor. Die katholische Kirche würdigte ihn wie weiland Ihre Apostolische Majestät. Der Papst persönlich ließ ausrichten, mit Franz Josef Strauß sei „ein großer christlicher Staatsmann" gestorben. Kardinal *Wetter,* Münchens Oberhirte, lobte den Christen Franz Josef Strauß, der sein Knie nur vor Gott und sonst niemanden gebeugt habe, dessen kraftvollen Charakter und dessen ganz persönliche, allem Anonymen abholde Autorität. Kardinal *Ratzinger,* der Präfekt der Glaubenskongregation und für kurze Zeit auch einmal Erzbischof von München, nahm persönlich die kirchliche Beisetzung vor und verabschiedete sich von dem bayerischen Ministerpräsidenten wie von einem Freund: Wie eine Eiche habe der Verstorbene vor uns gestanden; wie eine Eiche sei er gefällt worden, und vielleicht sei es gut so gewesen; denn nun bleibe er allen in Erinnerung als der, der er war: kraftvoll in der Erscheinung und stark im Tun.

Drei Bundeskanzler hat die Bundesrepublik in ihrer bald vierzigjährigen Geschichte beerdigt, aber wohl nur der Tod ihres „Gründungskanzlers" Adenauer wurde vergleichbar erlebt, und das obwohl der verstorbene bayerische Ministerpräsident ein Staatsamt erster Klasse in dieser Republik nie bekleidet hat. Über eine ganze Woche erstreckte sich die Staatstrauer. Dreimal wurde unter großer Volksbeteiligung pontifiziert: am Freitag (vor dem Staatsakt) im Münchner Liebfrauendom (als Konzelebration sämtlicher bayerischer Bischöfe), am Samstag vor der Beisetzung in Rott am Inn und dann am Sonntag noch einmal auf Veranlassung der CSU – ein wahrhaft seltenes Ereignis – auf dem sonst durchweg profanen Zwecken dienenden Münchner Marienplatz.

Die Entfaltung all dieser Trauerfeierlichkeit mit ihrem staatlichen Prunk und ihrem kirchlichen Ritual hatte gewiß nicht nur mit der politisch herausragenden Gestalt des verstorbenen bayerischen Ministerpräsidenten zu tun. Und auch nicht allein mit der Tatsache, daß die bayerische und bundesrepublikanische Öffentlichkeit von einem Mann Abschied zu nehmen hatte, den der Tod als Dreiundsiebzigjährigen noch mitten aus dem politischen Alltag riß und der über Bayern hinaus das Leben der Republik seit ihren Anfängen – in welchen Rollen und auf welche Weise auch immer – mitgeprägt und es dabei trotz seines polarisierenden, viele abstoßenden Temperaments zu hohem und breitem internationalem Ansehen gebracht hat.
Es war wohl auch neben wirklicher Volkstrauer jene aus bayerischer Tradition (noch aus der Wittelsbacher-Zeit) kommende Verbindung von Staat, Kirche und Folklore, aber vor allem von Volk und Staatsrepräsentanten, wie sie in ähnlicher Unbefangenheit in der Bundesrepublik mit ihrem viel gebrocheneren Selbstverständnis sonst nirgends anzutreffen ist. Und Franz Josef Strauß verkörperte mit seiner ganz persönlichen Ausstattung an Volksnähe und öffentlichem Kraftaufwand gewiß wie sonst keiner diese Verbindung, obwohl seltsamerweise noch den Verstorbenen so mancher Bayer einen „seltsamen Bayern" genannt hat.

Die Macht des CSU-Vorsitzenden und auch der Rückhalt in der Bevölkerung – die als Kanzlerkandidat verlorene Bundestagswahl von 1980 machte es endgültig offensichtlich – waren zwar so groß nicht, wie sie in der medialen Öffentlichkeit erschien. *Dieter Schröder* in der „Süddeutschen Zeitung" hat es am deutlichsten und zugleich diskretesten gesagt: trotz aller Ausnahmeerscheinung, trotz aller Kraft der Analyse und der politischen Phantasie und auch trotz allen Machtwillens sei Strauß in der Bundesrepublik „mehr Gegengewicht als Gewicht" geblieben.

Intellekt und Temperament wirkten, da beide groß, zu unkoordiniert, um für ein oberstes Amt im Staat zu prädestinieren. Bei aller Sachkompetenz stabilisierte er das politische Kräfteparallelogramm Bundesrepublik mehr durch den Sand, den er ins Getriebe brachte als – von seinen Ministerzeiten abgesehen und über Bayern hinaus – durch produktive Entscheidungen. Zu sehr auch ließ er sich nicht nur in Affären verwickeln, sondern zogen ihn Affären auch an. Und seine Art, recht zu behalten, beschäftigte nicht nur so manche Partei- und Bundestagssitzung, sondern auch manches Amtsgericht. Großformatiger Politiker aus Einsicht und Leidenschaft ja, aber Staatsmann? Noch die internationale Beteiligung am Münchner Staatsakt zeigte, daß seine auffälligsten „Freunde" keineswegs die klügsten waren. Und manches, was Strauß außenpolitisch tat, war in der Wirkung oft mehr Selbstdarstellung als Politik zum Nennwert.
Dennoch markiert sein Tod nicht nur für Bayern, sondern für die gesamte Republik einen *Einschnitt,* weil auch der Verlust eines starken Gegengewichts das Gleichgewicht auf unberechenbare Weise verändern kann. Aber verändern in welche Richtung und wie weit? Wird die *deutsche Parteienlandschaft,* die er durch seine Reißbrettidee von der „vierten" Partei lange in Unruhe versetzte, nun in Bewegung geraten? Betroffen ist sicher die Union und über sie die Bonner Koalition. Manches wird schwerer und manches leichter werden *zwischen* den Unionsparteien. Die *Unionseigenständigkeit Bayerns* aber wird bleiben, ob sie nun in die bundesrepublikanische Landschaft paßt oder nicht. Die CSU ist dafür auch ohne Strauß selbstbewußt genug. Und sie ist – auch ohne die in der unmittelbaren Umgebung von Strauß politisch Großgewordenen – personell so unversorgt nicht, wie es oft dargestellt wird. Der Übergang könnte sich problemloser gestalten als vermutet, dies zeigte sich schon bei den ersten Akten der Nachfolgeregelung. Fehlen werde der Union, so heißt es, der „Integrator nach rechts". Aber gerade in dieser Rolle waren, wie u. a. die letzten Landtagswahlen in

Bayern zeigten, seine Möglichkeiten begrenzt. Durch verbale Kraftakte hat er politische Eiferer am rechten Rande mehr aufgewertet als integriert. Mag sein, daß sich nun rechts von der Union einiges neu formiert. Der Union Zukunft wird nicht zuletzt davon abhängen, wie sie in dieser Auseinandersetzung Profil behält bzw. gewinnt.

Am meisten fehlen wird Strauß der FDP. Er war (vor allem seit Kohl im CDU-Vorsitz) ihr bester Wahlhelfer, ihr wirksamster Stabilisator als Funktionspartei. Sie wird nun ohne ihn ihre Daseinsberechtigung nachweisen müssen. Ob die Wahl Graf Lambsdorffs zum neuen FDP-Vorsitzenden auch schon mit eine erste Antwort auf die durch den Tod von Strauß neugeschaffene Situation war? Ein durch keine lebende Persönlichkeit wettzumachender Verlust ist Strauß schließlich für die *Medien* und insofern – als Konsumenten medialer politischer Kommunikation und Unterhaltung – natürlich auch für die Gesamtbevölkerung. Keiner hat die Medien so sehr angezogen wie er, keiner konnte durch sie seine fast immer polarisierende Wirkung so sehr verstärken wie Strauß. Ein „Naturereignis" hat der Bundespräsident, der von allen politischen Köpfen im Lande selbst bei den feierlichsten Anlässen noch am nuanciertesten sprechen kann, den toten CSU-Vorsitzenden genannt. Naturereignisse gibt es nicht jeden Tag. Und das ist gut so. Es bedarf ihrer, aber nicht zu häufig. Die Republik wird in absehbarer Zeit mit Geringerem vorliebnehmen müssen. Aber warum sollte nicht auch Normalität ihre Vorteile haben? *se*

Entspannung

Erste Früchte der Weltwährungskonferenz

Die gemeinsame Jahrestagung des Weltwährungsfonds (IWF) und der Weltbank (Weltwährungskonferenz) während der letzten Septemberwoche in Berlin ging reibungsloser vonstatten und mit mehr Hoffnungen und auch friedlicher zu Ende, als nach der teilweise hektischen, von Konfrontation gekennzeichneten Vorbereitungszeit erwartet worden war. Die in Berlin agitierenden Protestgruppen hatten ihr Pulver zum Großteil offenbar bereits vor der Tagung verschossen. Die Polizei tat alles, um die Situation unter Kontrolle zu halten. Sie hatte nach dem in Bonn gescheiterten Attentat auf den Finanzstaatssekretär Tietmeyer auch allen Grund dazu. Die Sicherheit der Delegierten, bei deren Unterbringung es zu mancher stillen Kooperation zwischen Berlin-West und Berlin-Ost gekommen war, blieb durchwegs gewährleistet. Vor allem während der nächtlichen Protestkundgebungen griff die Polizei massiv ein, hütete sich aber, ihrerseits die Situation eskalieren zu lassen. So hielt sich die Konfrontation auch auf den Straßen in Grenzen. Außer Klagen über einzelne Behinderungen von Berichterstattern und Bildjournalisten ist auch an Vorwürfen gegen die Polizei nicht viel übriggeblieben.

Noch deutlichere *Entspannungssignale* setzte die Tagung selbst. Sogar zwischen Delegierten und Protestlern, jedenfalls soweit sie durch Argumente und nicht durch Krawalle auf sich aufmerksam machten, sei man sich, so wurde von hohen Vertretern der Weltbank und des IWF mehrfach versichert, in manchen Punkten – auch in der Beurteilung der Verschuldungskrise – näher gekommen, als es nach außen den Anschein gehabt habe. Dies gilt auch im Verhältnis zu der „IWF-Weltbank-Kampagne" und dem nach dem Italiener Lelio Basso benannten bzw. auf ihn zurückgehenden „Ständigen Volkstribunal" (Permanent People's Tribunal), die einerseits beide internationalen Finanzinstitutionen als „Totengräber" der Dritten Welt verurteilten, andererseits sich als Erfolg anrechneten, daß in Berlin über die Verschuldungskrise der Dritten Welt überhaupt gesprochen und nach Lösungen gesucht wurde.

Bedeutender aber waren zumindest die *atmosphärischen* Veränderungen auf der Tagung selbst im Verhältnis von Industrie- und Entwicklungsländern. Gerade in der Verschuldungsfrage wurde des Übels Lösung nicht mehr in der Konfrontation gesucht, sondern in einer *Verbesserung der wirtschaftlichen Beziehungen* zwischen den beiden Ländergruppen. Es wurde deshalb sogar von einem besonderen „Klima von Berlin" gesprochen.

Dies klang zwar, bezogen auf die Gesamtlage vor allem der ärmsten Entwicklungsländer und auf den nur sehr begrenzten Willen der Industrieländer, die Exportchancen der Entwicklungs- und der Schwellenländer („Mitteleinkommensländer") durch den Abbau protektionistischer Maßnahmen zu verbessern, aus dem Munde von IWF-Vertretern übertrieben euphorisch, zumal dieses Klima sich nur in Absichtserklärungen äußerte, Beschlüsse konnten ja nicht gefaßt werden. Aber allein schon die Bereitschaft, Maximalforderungen beiderseits sein zu lassen, kann als ein Fortschritt verstanden werden. Um so sachlicher konnte miteinander geredet werden: Entwicklungsländer stellten ihre Forderung nach totalem Schuldenerlaß zurück bzw. hielten an den Forderungen gar nicht mehr fest. Und bei den führenden Industrieländern war trotz unterschiedlicher Interessenlage und Aufgeschlossenheit der Wille zu erkennen, in der Verschuldungsfrage den Dritte-Welt-Ländern nicht nur symbolisch, sondern – vor allem seitens der Europäer – substantiell entgegenzukommen: nicht nur durch *Teilschuldenerlaß* und durch die Kreditfähigkeit der Entwicklungsländer wieder stärkende *Umschuldungsmaßnahmen,* sondern auch durch Erleichterung der Bedingungen bei der Kreditgewährung.

Auch die Privatbanken haben – durch Regierungsstellen sachte ermahnt – Bereitschaft zum Einlenken signalisiert. Allerdings beschränkt sich die neuerklärte Bereitschaft zum weitgehenden Schuldenerlaß und zur *Überprüfung von Kreditbedingungen* vorwiegend auf die ärmsten Entwicklungsländer. Deren Schulden machen nur einen Bruchteil der Gesamtverschuldung der Entwicklungsländer aus. Die Mitteleinkommensländer können auch künftig auf Entgegenkommen vor allem der Geschäftsbanken nur im Rahmen von vom Welt-

währungsfonds erstellten Programme zählen, die an mittelfristige Entwicklungsmaßnahmen unter der IWF-Aufsicht gebunden sind.
Entlastung verspricht der „Geist von Berlin" also vor allem für die ärmsten Entwicklungsländer. Und auch da werden neue Auflagen dazukommen. Zum erstenmal wurden in Berlin die *ökologischen Probleme* in voller Schärfe angesprochen. Es wird vor allem für die ärmsten Entwicklungsländer schwer sein, sich zum Schutz der tropischen Regenwälder, die für die Erhaltung des Weltklimas mitentscheidend sind, an die mit weiteren Krediten verbundenen ökologischen Auflagen zu halten. Dennoch sind solche Auflagen auch im Sinne der Erhaltung der örtlichen Lebensgrundlagen eine höchst notwendige Aufgabe.

Aber selbst wenn es auch diesbezüglich zu mehr *einverständlicher* Kooperation kommen sollte, die Hauptprobleme im Verhältnis von Industrie- und Entwicklungsländern bleiben zuungunsten der Entwicklungsländer bestehen: die *Benachteiligung durch die Währungsschwankungen* mit dem unsicheren Dollar als Leitwährung und die Tatsache, daß nach vorsichtiger Schätzung die Summe aller Entwicklungsleistungen der Industrieländer nur die Hälfte der Schadenssumme ausmacht, die den Entwicklungsländern durch *Importrestriktionen* der Industrieländer mit den USA an der Spitze – entsteht. Dies macht Entwicklungsleistungen nicht überflüssig, sondern zeigt nur, wo wirklich anzusetzen ist: bei der *Öffnung der Märkte.* *se*

Zwiespalt

Der Deutsche Juristentag und die nichtehelichen Lebensgemeinschaften

Die *nichtehelichen Lebensgemeinschaften* nehmen zu. Die Zahl von 1½ bis 2 Millionen, die ohne eine Ehe eingegangen zu sein, zusammenleben, ist vermutlich nicht zu hoch gegriffen, hat jedenfalls einen gewissen Hinweiswert. Es ist im einzelnen schwer festzustellen, was eine nichteheliche Lebensgemeinschaft eigentlich ausmacht. Im wesentlichen ist es wohl das Zusammenwohnen und die gemeinsame Haushaltsführung von Personen verschiedenen Geschlechts. Auch die Typisierung dieser Lebensgemeinschaften fällt nicht leicht. Zum großen Teil handelt es sich um junge Leute, von denen anzunehmen ist, daß sie heiraten, sobald sie sich über die gegenseitige Bindung im klaren sind und wenn Kinder zur Welt kommen. Es gibt aber zunehmend auch ältere Leute, Geschiedene vor allem, die zusammenleben, ohne nochmals heiraten zu wollen. Und es gibt doch auch mehr und mehr das Phänomen junger eheähnlicher Gemeinschaften, in denen Partner auch dann nicht heiraten, wenn sich das Verhältnis als stabil erweist und Kinder geboren wurden.

Wie immer solche Gemeinschaften partnerpsychologisch, gesellschaftlich und vom Bindungsverhalten her moralisch zu beurteilen sind, je mehr das Phänomen zunimmt, um so lauter werden auch die Forderungen nach *rechtlicher Regelung,* zumal beim Bruch fester Partnerschaften Benachteiligungen für einzelne, für betroffene Kinder vor allem, aber oft auch für Frauen, sich fast von selbst einstellen. Von politischer Seite, auch im vorpolitischen Raum bei den verschiedenen damit befaßten Verbänden, aber vor allem bei den Grünen und von verschiedenen, sei es den Sozialdemokraten, sei es der FDP nahestehenden Personen und Organisationen ist schon seit längerer Zeit das Stichwort zu hören, die nichtehelichen Lebensgemeinschaften dürften rechtlich nicht „diskriminiert" werden. Auch Juristen sehen zunehmend Handlungsbedarf, wobei manche schon die Nichtmehrstrafbarkeit des Konkubinats als praktisch zwingenden Grund für eigene rechtliche Regelungen ansehen.

Es überrascht also nicht, daß der 57. Deutsche Juristentag Ende September in Mainz in einer eigenen Abteilung sich so gründlich, wie auf solchen Kongressen möglich, des Sachverhalts annahm und Empfehlungen an den Gesetzgeber aussprach. Man wird sie im Auge behalten müssen, denn wenn Gesetzesinitiativen für die nächste Zeit nicht zu erwarten sind, werden die Vorschläge des Juristentages doch in der Diskussion bleiben.

Zweierlei lehnte der Juristentag bzw. die mit den nichtehelichen Lebensgemeinschaften befaßte Abteilung fast einmütig ab: Eine Gleichstellung mit den Ehen oder eine „weitgehende Annäherung" in der Regelung der Rechtsfolgen an die Ehe. Weder Gleichstellung komme in Betracht noch die Einführung eines Rechtsinstituts nach Art einer „kleinen Ehe". Insofern halten sich die Beschlüsse des Juristentages strikt an den Art. 6 des Grundgesetzes, der Ehe und Familie unter den Schutz der Verfassung stellt. Dies aber mache, so die entsprechende Abteilung des Juristentages ebenfalls fast einmütig, Regelungen in Teilbereichen nicht entbehrlich. Regelungen vorgeschlagen wurden vor allem für drei Bereiche: für den *vermögensrechtlichen* Bereich, für das *Unterhaltsrecht* (im Falle einer Auflösung der Gemeinschaft) und für das *Sorgerecht* (falls der Gemeinschaft Kinder entstammen). Hinzu kamen auch noch einige Vorschläge zu sozialrechtlichen Aspekten, die aber auffallend zurückhaltend formuliert sind.

Beschränkt man sich auf die genannten Hauptpunkte, dann läßt sich ein offener Zwiespalt nicht übersehen. Sowohl die Forderungen zur Vermögensregelung (einschließlich erbrechtlicher Aspekte) wie die Vorschläge zum Unterhaltsrecht und zum *Umgangsrecht mit den Kindern* bzw. zum Sorgerecht kommen, auch wenn sich die vermögensrechtlichen Forderungen strikt auf Vermögenswerte, die in der Zeit der eheähnlichen Gemeinschaft entstanden oder in dieser Zeit gemeinsam benutzt wurden, beschränken, ziemlich genau an das heran, was als „kleine Ehe" abgelehnt wird.
Es bleibt also gesetzespraktisch wohl nur die Alternative der faktisch stufenweisen Angleichung an die ehelichen Gemeinschaften mit schwer abzusehenden Folgen für die Entwicklung der Ehewilligkeit oder die *strikte Begrenzung rechtlicher Regelungen zugun-*

sten vorhandener Kinder. Was die Partner selbst betrifft, so fand die „einfache Weisheit" von Bundesjustizminister *Engelhard*, wer rechtlichen Schutz wolle, der möge heiraten, auf dem Juristentag durchaus auch ihre Befürworter. In der Tat, wer eine rechtliche Bindung ablehnt, dem sollte auch zugemutet werden, die daraus folgenden Risiken zu tragen. Im übrigen, auch das wurde auf dem Juristentag in Mainz gesagt, gibt es hinreichend privatrechtliche Möglichkeiten, um Risiken auch in einer solchen Gemeinschaft abzusichern. *se*

Vorstoß

Kardinal Lustiger fordert religiöse Erziehung an Frankreichs Schulen

Seinem Ruf als Sprecher der Katholiken in Frankreichs Medien machte der Pariser Erzbischof Kardinal *Jean-Marie Lustiger* wieder einmal alle Ehre. In verschiedenen Interviews forderte er nichts weniger als die Schlachtung einer der heiligsten Kühe der Französischen Republik, in seinen Worten: eine Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche sowie die Integration von religiöser Unterweisung in den Unterricht an staatlichen Schulen.

So spektakulär sich dieser Vorstoß Lustigers zunächst auch ausnimmt, es handelt sich dabei im Grunde um eine folgerichtige Konsequenz aus Diskussionen der letzten Monate und Jahre. In der Forderung nach einer verstärkten Berücksichtigung der Religion im Schulunterricht und damit der Aufweichung der strikten Staat-Kirche-Trennung überschneiden sich eine *Reihe verschiedener Diskussionsstränge*, deren Zusammenfall zwar gerade die Plausibilität von Lustigers Vorschlag ausmacht, die es auf der anderen Seite der Sache nach aber durchaus zu unterscheiden gilt.

Da ist zum einen die seit Jahren andauernde Diskussion über die „rythmes scolaires" bzw. die „semaine continue" (vgl. HK, Oktober 1987, 499f.). Seit langem gibt es Bestrebungen in Frankreich, den auf der Basis der Loi Jules Ferry von 1882 für Zwecke der religiösen Unterweisung von Unterricht freigehaltenen Mittwoch an Grundschulen (écoles primaires) abzuschaffen. Anlaß ist vor allem der Wunsch der Eltern nach dem schulfreien Samstag. Die einfachste Lösung, dies zu bewerkstelligen, wäre, die Stunden vom Samstag auf den Mittwoch zu verlegen. Damit sehen aber die katholischen Bischöfe die religiöse Unterweisung akut gefährdet. Da diese sich aber nicht grundsätzlich einer Befreiung des Samstag vom Schulunterricht widersetzen wollen, halten sie sich auch für andere Lösungen offen bzw. plädieren für eine Gesamtrevision der „rythmes scolaires", in der auch die Frage der Zeit für die Katechese zu regeln wäre.

Lustigers Vorstoß geht darüber allerdings weit hinaus. In Frankreich wurde die Gefährdung der Weitergabe des Glaubens schon recht früh wahrgenommen, das Nachlassen der Glaubenspraxis und der Bedeutungsverlust von Glauben und Kirche schlagen hier seit langem zu Buche. Außerdem – und das dürfte eine besondere französische Spielart der Entwicklung sein – rücken die *Folgewirkungen* des Verschwindens von religiösem Wissen für die nationale Kultur des Landes in den Mittelpunkt des Interesses. Ob Architektur, Literatur, bildende Kunst oder Malerei: Durch den Verlust religiösen Wissens versperrt man sich zunehmend den Zugang zum eigenen kulturellen Erbe.

Nimmt man noch die Diskussion über eine „offene Laizität" hinzu, wie sie von den Bischöfen auf ihrer Vollversammlung 1987 geführt wurde (vgl. HK, Januar 1988, 13f.), war der Zeitpunkt für Lustigers Vorstoß denkbar günstig. Wenn heute ein Bischof für das Nachdenken über die Bedingungen der strikten Staat-Kirche-Trennung plädiert, braucht er sich nicht vorhalten zu lassen, es ginge ihm nur um ein partikulares, klerikales Interesse, sondern er kann sich guten Gewissens und mit einiger Aussicht auf Verständnis für den *Erhalt der nationalen Kultur* einsetzen. So war sich die laizistische Lehrergewerkschaft FEN z.B. zwar eine ablehnende Stellungnahme schuldig, aber es handelte sich eben doch nicht um ein grundsätzliches Nein: Eine stärkere Berücksichtigung von Religionsgeschichte im Unterricht kann man sich durchaus vorstellen – nicht aber ein Fach Religion aus der Sicht und im Sinne der Kirche.

Die Äußerungen Lustigers waren noch recht allgemein gehalten und ließen weitere Fragen offen: Soll Religion im bestehenden Fächerkanon untergebracht oder ein eigenes Fach geschaffen werden? Wer unterrichtet dieses Fach? Würde die staatliche Schule nur entsprechende Zeiten zur Verfügung stellen oder selbst als Veranstalter von Religionsunterricht auftreten? Schon die Tatsache aber, daß man diese Fragen stellt, zeigt, daß ein Umdenken in diesem Zusammenhang so gänzlich undenkbar offenbar nicht mehr ist – selbst wenn man sich darauf einzustellen hat, daß noch viel Zeit bis zu einer tatsächlichen Veränderung vergehen wird.

Trotz dieser für die kirchlichen Belange zunächst vorteilhaft scheinenden Lage gibt es gegenüber Lustigers Vorschlag jedoch auch einige Vorbehalte. Gerade seine enge Verquickung von Christentum und nationalem Kulturerbe läßt den Verdacht aufkommen, hier würde möglicherweise die moderne Gesellschaft in ihrer radikalen Säkularität zu wenig ernst genommen. Glaubt er wirklich, die „Entchristlichung" entscheidend mit Hilfe einer religiösen Unterweisung an staatlichen Schulen zurückdrängen zu können? Schon der Vergleich mit den von Lustiger viel zitierten Nachbarländern bzw. den Konkordatsbistümern in Elsaß-Lothringen, wo es den Religionsunterricht an staatlichen Schulen gibt, mahnt zur Vorsicht.

Im übrigen sind Versuche, die allgemeine religiöse Kultur via Schulunterricht zu verbessern, nicht gleichbedeutend mit Chancen für mehr Glaubensbereitschaft. Daß junge Franzosen die Bilderwelt der Kathedrale von Chartres und den Apokalypse-Wandteppich von Angers entziffern sowie die Pensées von Blaise Pascal verstehen können, ist zweifellos nicht nur bildungsbürgerlich, sondern auch reli-

giös von großem Wert. Eine Glaubensgemeinschaft kann sich mit historisch aufbereiteten, letztlich museal bleibendem religiösem Wissen aber nicht zufriedengeben. *nt*

Trickserei

Scorseses „Letzte Versuchung Christi" erregt die Gemüter

Die Szenenfolge ist wohl vertraut: Im fernen Amerika kommt ein Film in die Kinos und stößt bei fundamentalistischen und konservativen Christen verschiedenster Couleur auf massive Ablehnung. In der ungewohnten Darstellung dessen, was ihnen heilig ist, fühlen sie sich in ihrem Christsein beleidigt. Der Blasphemie-Vorwurf macht die Runde. Man bemüht sich, den Film gar nicht erst in die Kinos zu lassen. Die Ironie solchen Protestes: Er macht das, was er kritisiert, erst richtig bekannt. Ungewollt wird ein gigantischer Werbefeldzug für den kritisierten Film ausgelöst, den kein Filmverleih zu bezahlen in der Lage wäre. In den großen Kirchen reagiert man zwar etwas nuancierter – vermag sich aber im Eifer des Gefechts der Sogwirkung der Protestbewegung nicht gänzlich zu entziehen.

Auch im Falle von Martin Scorseses Film „The Last Temptation of Christ" verlief die Entwicklung nach diesem Muster – einschließlich der Tatsache, daß diejenigen, die in den Kirchen etwas vom Film verstehen, nicht nur die Opportunität und Erfolgsaussichten dieses Protestes anzweifeln, sondern sich auch über den beleidigenden oder gar blasphemischen Charakter des Films ungleich zurückhaltender äußern. So warnen auch diesmal wieder so manche, die den Film zumeist gar nicht gesehen haben, Zeitgenossen, die sich den Film vermutlich nie angesehen hätten, wenn sie nicht vor ihm gewarnt worden wären. Unterdessen läuft jeder, der nicht in den Chor der moralischen Eiferer einstimmen möchte, Gefahr, dem Film doch noch gute Seiten abzugewinnen und ihn überzubewerten, wozu er keinen Anlaß hätte, trüge die Diskussion nicht diese emotionalisierten Züge.

Wer von diesem Film etwas Gutes sagen will, kann dies eigentlich nur auf der Ebene von dessen Intentionen tun: Scorsese bewegt sich mit der Verfilmung des Romans „Die letzte Versuchung" von *Nikos Kazantzakis* im Bereich dessen, was apokryphe Schriften und Legenden immer schon versuchten: einen bestimmten, partikularen Aspekt assoziativ und fiktiv auszugestalten im vollen Wissen, damit nicht einfach das historisch Belegbare oder gar dogmatisch Definierte zu reproduzieren. Im konkreten Fall: die Spannung auszuloten zwischen der (göttlichen) Sendung Jesu und seinem Menschsein.

Vor diesem Hintergrund kann es nicht grundsätzlich illegitim sein, die Prostituierte Maria Magdalena und den Apostel bzw. Verräter Judas entgegen dem Zeugnis des Neuen Testaments zu zentralen Figuren der Handlung aufzuwerten. Oder den Gekreuzigten kurz vor seinem Tod träumen zu lassen, er könne sich von der Erlöser- und Opferrolle noch befreien und den Weg derjenigen gehen, die er erlösen soll: ein bürgerliches Leben führen samt Frau, Kindern, Beruf und letztendlich natürlichem Tod. Daß sich dieser Jesus mit mehr Selbstzweifeln behaftet, angefochtener, schwächlicher ausnimmt, als ihn das christliche Glaubensverständnis sieht, muß den Film von seinen Intentionen her noch nicht tadelnswert machen. Und daß in einem solchen Entwurf (obendrein in Form eines Traums) auch die Sexualität des Mannes Jesus eine Rolle spielt, während die Schriften des Neuen Testaments dieses Thema nirgendwo berühren, reicht für den Blasphemie-Vorwurf nicht hin. Im Gegenteil: Je aggressiver die Abwehrreaktionen in diesem Punkt, um so mehr deuten sie auf ein verbreitetes, latent monophysitisches Jesusbild hin, das das volle Menschsein des Gottessohnes verdrängt.

Wenn schon dieser Film dennoch zu kritisieren ist, dann nicht wegen seines allzu freien Umgangs mit der biblischen Tradition, sondern weil er sich nicht frei genug macht von den üblichen *Jesusklischees.* Dem Film mangelt es insofern an Plausibilität, als Charisma und Geheimnis des gezeigten Jesus von Nazareth nicht deutlich werden. Dem Tiefsinn eines „Dallas"-Protagonisten steht diese Mischung aus Guru, Wundertäter und TV-Evangelist näher als einem Rabbi, in dessen Nachfolge Menschen alles liegen und stehen lassen. Die Vielschichtigkeit des religiösen Symbols Wüste läßt sich nicht mit der Exotik von Reiseprospekten einfangen. Je mehr Blut rinnt, desto mehr distanziert sich der Betrachter von soviel Filmtrickserei. So naiv Scorseses Jesus in historisch-kritischer Sicht daherkommt, so losgelöst existiert er vom *jüdischen Kontext:* dieser ist reduziert auf einige Versatzstücke aus der Requisitenkammer.

Das kirchlich verfaßte Christentum muß die Ergebnisse solcher filmischen Versuche, dem Geheimnis Jesu auf die Spur zu kommen, aus seinem Glauben heraus beurteilen. Die dies tun, müssen allerdings eines bedenken: Ein Monopol auf die in dieser Weise reflektierte und verarbeitete Tradition gibt es, gesellschaftlich gesehen, nicht. Altes und Neues Testament sind in unserer Kultur Teil eines Fundus an Erzählstoffen, aus dem alle schöpfen – so unzulänglich der einzelne Versuch auch geraten mag. Solange es sich nicht um offensichtliche Verleumdung bzw. Verletzung religiösen Respekts handelt, kann solches nicht von vornherein als abwegig bezeichnet werden. Letzteres ist bei Scorseses Film jedenfalls nicht die Absicht.

Scorseses „The Last Temptation of Christ" ist mithin *kein Fall für den Richter,* sondern eher für den *Filmkritiker.* Der Film läßt nicht so sehr das Gefühl zurück, die christliche Botschaft werde sträflichst verfälscht, als vielmehr den Eindruck, Scorsese habe damit eine Chance verpaßt, der auf überzeugendere Weise gerecht zu werden sich gelohnt hätte. Im November kommt der Film in die bundesdeutschen Kinos. In anderen europäischen Ländern, in denen er bereits zu sehen ist, hält sich das Interesse der Kinobesucher durchaus in Grenzen. Also warum nicht mehr Gelassenheit? *nt*

Johannes Paul II.: Werben für Europa bei Besuch in Elsaß-Lothringen

Seine vierzigste Reise in ein Land außerhalb Italiens führte Papst Johannes Paul II. wenige Tage vor dem zehnten Jahrestag seiner Wahl zum Papst (vgl. ds. Heft, S. 539) vom 8. bis 11. Oktober in die ostfranzösischen Bistümer Straßburg, Metz und Nancy. Nach seinen Besuchen in Paris und Lisieux 1980 (vgl. HK, Juli 1980, 325 f.), Lourdes 1983 (vgl. HK, September 1983, 436), Lyon und Umgebung 1986 (vgl. HK, November 1986, 512 ff.) war dies sein vierter Besuch bei der „ältesten Tochter der Kirche".

Wenige Tage vor Beginn der Reise war bekannt geworden, daß der Papst die Diözese Straßburg zur Erzdiözese erheben werde, was dann formell während eines Gottesdienstes in Straßburg geschah. Der Straßburger Ortsordinarius *Charles Brand* konnte sich bislang nur „Erzbischof" als persönlichem Titel nennen – vor seinem Amtsantritt in Straßburg war Brand Erzbischof von Monaco. Wenn auch der größte Teil des Besuchsprogramms den Bistümern im Elsaß und in Lothringen gewidmet war, so bestand der eigentliche Anlaß der Reise doch im Besuch der verschiedenen, in Straßburg ansässigen *europäischen politischen Organe:* Europarat, Europäisches Parlament und Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte.

Europas christliche Wurzeln wiederentdecken

Im Mittelpunkt des ersten Tages dieser Reise stand der *Besuch beim Europarat.* Schon aus Gründen der klaren Unterscheidung zwischen dem Europa der 21 (vertreten durch den Europarat und seine angeschlossenen Organe) und dem Europa der 12 (repräsentiert durch das Europäische Parlament) lagen die Besuche bei Europarat und Europäischem Parlament zeitlich deutlich voneinander getrennt, am ersten und am letzten Reisetag. In seiner Ansprache vor der Parlamentarischen Versammlung des Europarates forderte der Papst die Europäer auf, sich ihrer gemeinsamen Identität stärker bewußt zu werden. Wenn Europa sich treu bleiben wolle, müsse es alle Kräfte vereinen, indem es den Charakter jeder einzelnen Landschaft respektiere und den gemeinsamen Geist in seinen Wurzeln wiederentdecke. Dabei betonte der Papst den Anteil des Christentums bei der Herausbildung einer Konzeption von der Welt und vom Menschen, die trotz aller Trennungen, Schwächen und allem Glaubensabfall eine fundamentale Bezugsgröße bleibe. Das biblische Menschenbild habe es den Europäern erlaubt, eine hohe Vorstellung von der Würde der Person zu entwickeln, die auch bei denen eine große Bedeutung behalte, die selbst keinen religiösen Glauben teilten. Der Papst machte sich zum Sprecher von „Millionen von Menschen" in den östlichen Ländern, die sich – so Johannes Paul II. – in einer gemeinsamen Geschichte mit den Ländern des Europarates verbunden fühlten und auf die Einheit und die Solidarität mit diesen ihre Hoffnung setzten.

Die bedeutendste Rede dieser Reise hielt der Papst jedoch am letzten Tag vor den Mitgliedern des *Europäischen Parlaments.* Dabei kam es zu einem Zwischenfall, als der radikale nordirische Protestantenführer und Europaabgeordnete *Ian Paisley* den Papst bei seiner Rede durch Zwischenrufe störte und ihm ein Plakat entgegenhielt mit der Aufschrift „Papst Johannes Paul II. Antichrist". Nach mehrmaliger Verwarnung wurde Paisley des Saales verwiesen. In seiner Ansprache setzte sich der Papst für eine verstärkte auch kulturell-geistige Zusammenarbeit der Völker Europas ein; für eine Ausweitung der Europäischen Gemeinschaft in Richtung Osteuropa; für eine Stärkung der gemeinsamen politischen Struktur. Außerdem erinnerte er die parlamentarischen Vertreter der 12 EG-Länder an die Verantwortung Europas gegenüber den Ländern der Dritten Welt.

Absage an integralistische Versuchungen

Am meisten Aufmerksamkeit erregte Johannes Paul II. jedoch mit einem Teil seiner Ansprache, in dem er sich zum Verhältnis von Christentum und neuzeitlich-säkularem Staat äußerte. Zwei gegensätzliche Weltbilder stünden sich heute gegenüber, die – in ihren extremen Ausformungen – für das Christentum gleichermaßen unannehmbar seien: Die einen sähen im Gehorsam gegenüber Gott den Ursprung der wahren Freiheit – die anderen verstünden den Menschen an sich als Prinzip und Zweck aller Dinge. Für manche Gläubige sei ein dem Glauben ergebenes Leben nur möglich durch die Rückkehr zu der alten, oft idealisierten Ordnung – während für die anderen die zivile und politische Freiheit, die früher durch den Umsturz der alten, auf den Glauben gegründeten Ordnung errungen worden sei, nicht nur den Ausstieg aus, sondern die Abschaffung der Religion erforderlich mache, die man immer noch als ein System der Entfremdung ansehe. Der Papst sprach an dieser Stelle nicht nur auffallend positiv von den die neuzeitliche gesellschaftliche Entwicklung kennzeichnenden Werten, sondern auch recht kritisch von der „christenheitlichen", vorneuzeitlichen Gesellschaft: In den Jahrhunderten christlicher Herrschaft sei das Prinzip der Trennung „von dem, was des Kaisers, und dem, was Gottes ist", oft vernachlässigt worden. Das moderne Europa wolle er daran erinnern, daß es dieses Prinzip auf dem Boden des Christentums vorgefunden habe.

Johannes Paul II. sprach sich gegen jede Form des religiösen Integralismus aus: Glaubenssphäre und die Sphäre des zivilen Lebens nicht zu unterschei-

den, wie dies heute noch in anderen Gegenden der Erde praktiziert werde, sei mit dem „Genius Europas", wie ihn die christliche Botschaft geformt habe, nicht vereinbar. Und wiederum selbstkritisch an die Adresse des Katholizismus: „Die lateinische Christenheit ist der integralistischen Versuchung nicht entgangen, von der weltlichen Gesellschaft diejenigen auszuschließen, die dem wahren Glauben nicht huldigten." Zugleich betonte der Papst jedoch auch, daß das Christentum nicht in die Privatsphäre zurückgedrängt werden dürfe: Es besitze die „Berufung zum öffentlichen Bekenntnis und zur aktiven Präsenz in allen Lebensbereichen".

Dritter Besuch in einer evangelischen Kirche

Mit diesen Bemerkungen an einem so exponierten Ort wie dem Europäischen Parlament dürfte der Papst nicht nur auf außerkirchliche Integralismen wie etwa den islamischen Fundamentalismus gezielt haben, sondern auch die Integralisten in den eigenen Reihen meinen, gerade die Anhänger *Marcel Lefebvres*. Im übrigen hat er mit seiner Positionsbestimmung auch eine vorzeigbare Grundlage für die in Frankreich anstehenden Auseinandersetzungen um einen gewandelten Typ von Laizität geschaffen, auf die man sich wird beziehen können. Und auch ein anderer Satz hätte ihm von einem französischen Bischof angesichts der aktuellen Auseinandersetzung um die religiöse Kultur des Landes (vgl. ds. Heft, S. 504) diktiert worden sein können: „Wenn der religiöse und christliche Untergrund dieses Kontinents in seiner Rolle als Ratgeber in ethischen Angelegenheiten und in seiner sozialen Wirklichkeit sich abschwächen sollte, wäre damit nicht nur das gesamte Erbe der europäischen Vergangenheit in Frage gestellt, sondern eine dem europäischen Menschen würdige Zukunft, die Zukunft aller gläubigen und nicht-gläubigen Menschen in Europa, gefährdet."

Mit dem übrigen Besuchsprogramm der Reise wollte man schon rein quantitativ bewußt nicht anknüpfen an die beiden früheren großen Pastoralreisen des Papstes nach Paris bzw. Lyon. In Straßburg standen Gottesdienste in der Kathedrale und im Meinau-Stadion auf dem Programm. Im Meinau-Stadion traf der Papst auch mit rund 40 000 *Jugendlichen* aus verschiedenen europäischen Ländern zusammen, darunter Jugendliche aus Ostblockländern. In der Straßburger evangelischen St.-Thomas-Kirche nahm der Gast aus Rom an einem *ökumenischen Gebets-Gottesdienst* teil – der dritte Besuch des Papstes in einer evangelischen Kirche nach Rom und Salzburg. Zur Frage der gemeinsamen Feier der Eucharistie zwischen den Konfessionen erinnerte der Papst in seiner Ansprache daran, daß die katholische Kirche die Eucharistiefeier als Glaubensbekenntnis verstehe und von daher Übereinstimmung im Glauben die Vorbedingung für die gemeinsame Feier der Eucharistie sein müsse. In der Residenz des Straßburger Erzbischofs traf sich der Papst mit Vertretern der jüdischen Gemeinde. Außerdem gab es Begegnungen mit Taubstummen und Blinden, mit Rheinschiffern und Hafenarbeitern.

Mit seinen Themen bewegte sich dieser Papstbesuch, sieht man einmal von dem Schwerpunkt Europa ab, im Bereich dessen, was auch von anderen Papstreisen in Mitteleuropa bekannt ist: neue Evangelisation, sozialer Katholizismus, Familie, ethische Verantwortung, vor allem auf dem Gebiet der biologischen und medizinischen Forschung, Menschenrechte u. a. sind die Stichworte. In Lothringen spielten obendrein die schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse in diesem Teil Frankreichs eine stärkere Rolle: Arbeitslosigkeit, Ausländerfeindlichkeit. In der Kathedrale von Metz feierte der Papst eine Messe. 40 000 Menschen nahmen auf der Place Carnot in Nancy an einem Wortgottesdienst teil. In der Kathedrale von Nancy traf der Papst die Mitglieder der derzeit tagenden Diözesan-Synode, im elsässischen Wallfahrtsort Odilienberg kam er mit Priestern und Ordensleuten zusammen. Vor seinem Rückflug nach Rom feierte der Papst im Stadion de l'Ill in Mülhausen zusammen mit 15 000 Menschen einen Gottesdienst.

Läßt die Aufmerksamkeit nach?

Die Aufmerksamkeit für den Papst hielt sich trotz herausgehobener Messveranstaltungen bei dieser Reise auffallend in Grenzen: besonders in Straßburg. Wie sich das erkläre, wurde in den Tagen nach der Reise vielfach gefragt. Lag es daran, daß für diese Stadt hoher Besuch bei den europäischen Institutionen bereits zum Alltag gehört? Lag es am Mischcharakter der Reise: Besuch bei Europa und Pastoralreise in Ostfrankreich? Gar an der „ungeschickten Vorbereitung" (Le Monde, 13. 10. 88)? Oder ist es schlicht der Gewöhnungseffekt? Vielleicht war auch dieser Besuch ein Vorgeschmack auf die Zeit, in der Papstbesuche ihren spektakulären Charakter, wie wir ihn aus den ersten Jahren des Pontifikates von Johannes Paul II. kennen, verloren haben. *K. N.*

Bild der Frau: Das Papstschreiben „Mulieris Dignitatem"

Das am 30. September veröffentlichte Apostolische Schreiben „Mulieris Dignitatem" Johannes Pauls II. ist die erste päpstliche Verlautbarung seit dem Zweiten Vatikanum, die sich ausführlich und grundsätzlich mit dem christlichen Bild der Frau befaßt. Das Konzil selber kam an einigen Stellen in der Pastoralkonstitution eher beiläufig auf die Frauenfrage zu sprechen, wobei es die Diskriminierung der Frau verurteilte (Gaudium et spes, Nr. 29) und sich zugunsten ihrer „gesellschaftlichen Hebung" (Nr. 52) und ihrer Teilnahme am kulturellen Leben (Nr. 60) aussprach. Gewichtige Äuße-

rungen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft kamen seither von einzelnen Episkopaten, nicht zuletzt von den *deutschen Bischöfen,* die Ende 1981 ein einschlägiges Dokument vorlegten (vgl. den Text HK, Januar 1982, 26–34). Die *US-Bischöfe* veröffentlichten unlängst den ersten Entwurf zu einem Frauenhirtenbrief (vgl. HK, Juni 1988, 267 f.).

„Mulieris Dignitatem" wird von Johannes Paul II. in einen *doppelten Kontext* eingeordnet. Der Papst erwähnt in der Einleitung zu seinem Apostolischen Schreiben die *Vollversammlung der Bischofssynode* vom Herbst 1987 (vgl. HK, Dezember 1987, 564–579), bei der im Zusammenhang mit ihrem Generalthema „Berufung und Sendung der Laien" die Frauenfrage vielfach zur Sprache kam. Sein jetzt veröffentlichtes Schreiben sieht er als Antwort auf den Vorschlag in den „Propositiones" (Nr. 47), die „anthropologischen und theologischen Fundamente zur Lösung der Fragen nach der wahren Bedeutung und Würde beider Geschlechter" grundlegend zu studieren. Demgegenüber sollen die pastoral-praktischen Fragen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft im bald zu erwartenden päpstlichen Ergebnisdokument zur letzten Synodenvollversammlung aufgegriffen werden. Wichtiger ist für Johannes Paul II. allerdings der Bezug von „Mulieris Dignitatem" auf das *Marianische Jahr 1987/88.* Es wird nicht nur im Titel des Apostolischen Schreibens genannt, sondern dieses ist auch vom 15. August dieses Jahres, also dem Abschluß des Marianischen Jahres, datiert. So ist es auch keine Überraschung, daß das Schreiben über Würde und Berufung der Frau mit einem Kapitel über die Gottesmutterschaft Marias beginnt.

Auf Grundfragen christlicher Anthropologie konzentriert

Der Verweis auf Maria als den „vollkommensten Ausdruck" von Würde und Berufung der Frau (Nr. 5) prägt als roter Faden das gesamte Dokument, das Johannes Paul II. selber als „Meditation" kennzeichnet. Damit hat der Papst explizit einen Terminus aufgegriffen, der sich schon für seine beiden Enzykliken über den Heiligen Geist (vgl. HK, Juli 1986, 307–309) und über die Gottesmutter (vgl. HK, Mai 1987, 210–212) nahelegte. In beiden Fällen handelte es sich ja weniger um Lehrschreiben im üblichen Sinn als um weithin aktualitätsenthobene, assoziativ um biblisch-theologische Grunddaten kreisende Betrachtungen. Auch in seinem neuen Schreiben über Berufung und Würde der Frau bleibt der Papst diesem Duktus treu. „Mulieris Dignitatem" verzichtet auf eine Situationsanalyse und geht nur beiläufig auf gegenwärtige Probleme von Frauen ein (so werden im Kapitel „Jesus Christus" vom Verhalten Jesu gegenüber Frauen einige Linien zur Gegenwart durchgezogen). Auch die Geschichte der Kirche und des Glaubens wird in dem Dokument kaum berücksichtigt, abgesehen von summarischen Hinweisen auf „heilige Märtyrerinnen, Jungfrauen, Mütter", bzw. auf das „Zeugnis und die Taten christlicher Frauen" in der Geschichte (Nr. 27). Das Zeugnis und die Taten christlicher Frauen hätten sich prägend auf das Leben von Kirche und Gesellschaft ausgewirkt. Selbst unter schweren gesellschaftlichen Diskriminierungen hätten die heiligen Frauen frei gehandelt.

Das Schreiben konzentriert sich ganz auf *Grundfragen einer christlichen Anthropologie,* die im Durchgang durch die heilsgeschichtlichen „Zustände" (status) entfaltet werden: Johannes Paul II. handelt zunächst von Mann und Frau gemäß dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes („im Anfang"), geht dann auf das von der Sünde verunstaltete Verhältnis der Geschlechter ein und betrachtet schließlich Mann und Frau im Licht der Erlösung durch Jesus Christus. Das dritte und vierte Kapitel des Dokuments gelten der Auslegung der beiden alttestamentlichen Schöpfungsberichte und der Erzählung vom Sündenfall in Gen 3 (dabei greift der Papst auf die traditionelle Auslegung von Gen 3,15 als „Protoevangelium" und auf die Eva-Maria-Typologie zurück); auf das fünfte Kapitel, das neutestamentliche Belege für das Verhalten Jesu gegenüber Frauen zusammenstellt, folgt ein Kapitel über Mutterschaft und Jungfräulichkeit als die beiden Dimensionen der Berufung der Frau. Dem schließen sich Überlegungen zur Stellung der Frau in der Erlösungsordnung an, vor allem anhand der Passage aus dem Epheserbrief (5,21 ff.), die die Liebe zwischen Mann und Frau mit dem Verhältnis Christus-Kirche vergleicht.

Dem Papst kommt es in „Mulieris Dignitatem" vor allem auf zweierlei an. Zum einen hebt er die in der Schöpfung grundgelegte und durch die Erlösung bestätigte *Gleichrangigkeit* und *Gleichwertigkeit* von Mann und Frau hervor; gleichzeitig möchte er aber auch die *grundlegenden Spezifika des Frauseins* herausarbeiten, die besondere Berufung der Frau verdeutlichen: „Die Frau muß also – wie übrigens auch der Mann – ihre ‚Verwirklichung' als Person, ihre Würde und Berufung dieser Möglichkeiten anstreben, entsprechend dem Reichtum des Frauseins, das sie am Tag der Erschaffung empfangen und als den ihr eigenen Ausdruck des ‚Bildes Gottes' ererbt hat" (Nr. 10). Die Darlegungen Johannes Pauls II. zum „Reichtum des Frauseins" sind allerdings weniger überzeugend ausgefallen als sein Bekenntnis zur Gleichwertigkeit von Mann und Frau in ihrer Personwürde.

Klares Bekenntnis zur Gleichrangigkeit von Mann und Frau

Der Papst verankert dieses Bekenntnis in der Auslegung von Gen 1,27: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Der biblische Text, so Johannes Paul II. in Nr. 6, liefere ausreichende Grundlagen, um die wesentliche Gleichheit von Mann und Frau im Menschsein zu erkennen. Gleichzeitig wird darauf abgehoben, daß Mann und Frau aufeinander verwiesen und zur Gemeinschaft miteinander bestimmt sind: „Personsein nach dem Abbild Gottes bedeutet also auch Existenz in Beziehung, in Beziehung zum andern ‚Ich'"

(Nr. 7). Am Umgang Jesu mit Frauen zeigt der Papst, daß die „im Anfang" grundgelegte Gleichheit von Mann und Frau durch das Evangelium bestätigt wird: „Jesus von Nazaret bestätigt diese Würde (der Frau), ruft sie in Erinnerung, erneuert sie und macht sie zum Inhalt des Evangeliums und der Erlösung, um derentwegen er in die Welt gesandt wurde" (Nr. 13).

„Mulieris Dignitatem" geht nirgendwo auf die massiven Einschränkungen ein, die im Hauptstrom der christlichen Tradition gegenüber der Lehre von der Gleichwertigkeit von Männern und Frauen als Abbildern Gottes vorgenommen wurden, von den neutestamentlichen Spätschriften über Väterzeit und Scholastik bis in die letzten Jahrzehnte. Das Schreiben entzieht aber allen Subordinationstheorien mit wünschenswerter Deutlichkeit den theologisch-biblischen Boden: So betont Johannes Paul II. daß es sich bei der Verfehlung von Mann und Frau in Gen 3 um die „Sünde des Menschen" handelt, der Sündenfall also nicht primär der Frau zuzuschreiben ist. Das „Er wird über dich herrschen" in Gen 3,16 zeige die „Störung und Schwächung jener grundlegenden Gleichheit" an; die Frau dürfe nicht zum Objekt männlicher Herrschaft und Besitzes werden (Nr. 10). Und zum fünften Kapitel des Epheserbriefs wird festgehalten: „Sämtliche Gründe für die ‚Unterordnung' der Frau gegenüber dem Mann in der Ehe müssen im Sinne einer ‚gegenseitigen Unterordnung' beider ‚in der Ehrfurcht vor Christus' gedeutet werden" (Nr. 24). Der Mann müsse sich darauf besinnen, ob die Frau, die in unterschiedlicher Weise Mitträgerin seines Daseins in der Welt sei, nicht für ihn zum Objekt des Genusses und der Ausbeutung geworden sei.

Das zweite Grundanliegen des päpstlichen Schreibens zeigt sich deutlich in der Aussage in Nr. 10 (wo indirekt die moderne Frauenbewegung in den Blick kommt), die Frau dürfe nicht im Namen der Befreiung von der „Herrschaft" des Mannes danach trachten, sich „entgegen ihrer fraulichen ‚Eigenart' die typisch männlichen Merkmale anzueignen". Auf einem solchen Weg werde sich die Frau nicht verwirklichen, sondern eher das entstellen und einbüßen, „was ihren wesentlichen Reichtum ausmacht". Johannes Paul II. läßt keinen Zweifel daran, worin für ihn dieser Reichtum besteht: In der Berufung der Frau entweder zur *Mutterschaft* oder zur *Jungfräulichkeit* „um des Himmelreiches willen". Beide Dimensionen der Berufung der Frau werden im Blick auf Maria, in der sie sich auf einzigartige Weise verbunden haben (Nr. 17), als komplementär betrachtet. „In der Tat ist jede Frau ‚vermählt' entweder durch das Ehesakrament oder geistlich durch die Vermählung mit Christus" (Nr. 21). An anderer Stelle spricht der Papst von der „natürlichen bräutlichen Veranlagung der fraulichen Persönlichkeit" (Nr. 20). Die Frage, wie es auf diesem Hintergrund mit dem Frausein der Frauen aussieht, die weder leiblich noch im geistigen Sinn (durch die Jungfräulichkeit im Sinne des Evangeliums) Mutter sind, wird von Johannes Paul II. in „Mulieris Dignitatem" nicht gestellt.

Überstrapazierter Symbolismus

An etlichen Stellen versucht Johannes Paul II. das frauliche Spezifikum, wie es sich in der leiblichen oder geistigen Mutterschaft ausdrückt, zu verdeutlichen: „Auf der Grundlage des ewigen Planes Gottes ist die Frau diejenige, in der die Ordnung der Liebe in der geschaffenen Welt der Personen das Erdreich für ihr erstes Wurzelfassen findet" (Nr. 29). Die moralische Kraft der Frau und ihre geistige Kraft, so in Nr. 30, „verbinden sich mit dem Bewußtsein, daß Gott ihr in einer besonderen Weise den Menschen anvertraut". Der Frau wird in besonderer Weise das *Empfangen* zugeschrieben: Sie „empfängt Liebe, um ihrerseits zu lieben" (Nr. 29). Entsprechend seinem Genus als Meditation biblischer Grundaussagen über den Menschen als Mann und Frau läßt sich das päpstliche Schreiben nicht auf die Diskussion darüber ein, was an den Spezifika des Frauseins naturgegeben und was kulturell-geschichtlich bedingt ist, bzw. auf welche Weise man überhaupt zu begründeten Aussagen über das „Wesen der Frau" kommen kann. Dafür wird der biblische Braut-Bräutigam-Symbolismus bzw. die Analogie zwischen dem Verhältnis Christus-Kirche und der Beziehung von Mann und Frau überdehnt.

Dieser Symbolismus spielt auch für die Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt eine wichtige Rolle. Johannes Paul II. geht darauf in seinem Schreiben nur knapp ein: Er bekräftigt die vor zwölf Jahren in der Erklärung „Inter Insigniores" der Glaubenskongregation (vgl. HK, März 1977, 151–157) formulierte Ablehnung einer Priesterweihe von Frauen und bleibt auch in seiner eigenen Argumentation auf der Linie jener Erklärung. In der Eucharistie werde in sakramentaler Weise der Erlösungsakt Christi, des Bräutigams, gegenüber der Kirche als seiner Braut ausgedrückt. „Das wird dann durchsichtig und ganz deutlich, wenn der sakramentale Dienst der Eucharistie, wo der Priester ‚in persona Christi' handelt, vom Mann vollzogen wird" (Nr. 26). Zum – auf der letzten Vollversammlung der Bischofssynode verschiedentlich als diskussionswürdig angesprochenen – Diakonat der Frau äußert sich der Papst in „Mulieris Dignitatem" nicht.

Einem oberflächlichen und eiligen Leser könne das päpstliche Schreiben als eine bloße erbauliche Meditation erscheinen, die ihn recht wenig interessiere, sagte Kardinal *Joseph Ratzinger*, der Präfekt der Glaubenskongregation, bei der Vorstellung von „Mulieris Dignitatem" (Osservatore Romano, 1.10.88). Schwierigkeiten mit dem Text hat allerdings durchaus auch der aufmerksame Leser: Bei allen bemerkenswerten Aussagen über Würde und Berufung der Frau zeigen sich in „Mulieris Dignitatem" die Grenzen einer theologischen Anthropologie der Geschlechter, die sich stark auf symbolische Bezüge und Analogien stützt (neben der Braut-Bräutigam-Symbolik auch die Deutung der Gemeinschaft von Mann und Frau als Widerspiegelung der trinitarischen Liebesgemeinschaft Gottes), ohne ihre Aussagen mit der Empirie zu konfrontieren.

U. R.

Europäische Kirchen: Begegnung in Erfurt

Mit einem eindrucksvollen Gottesdienst in der Predigerkirche und einer anschließenden Lichterprozession durch die Straßen der Altstadt bis zum Domplatz ging am 2. Oktober in Erfurt die am 28. September eröffnete vierte Europäische Ökumenische Begegnung von Vertretern der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) zu Ende. Die erste dieser Begegnungen hatte 1978 im französischen Chantilly stattgefunden (vgl. HK, Mai 1978, 214–216); nach den Treffen von 1981 im dänischen Lögumkloster (vgl. HK, Januar 1982, 11–12) und 1984 in Riva del Garda (vgl. HK, November 1984, 499–500) kam man jetzt erstmals in einem Ostblockland zusammen.

Europa zwischen Säkularismus und Weltflucht

In seinem einleitenden Rückblick auf die bisherigen Begegnungen hob der Vorsitzende der KEK, Metropolit *Alexy* von Leningrad und Nowgorod, darauf ab, daß das Erfurter Treffen in einer „bedeutend günstigeren Zeit" stattfinde als die früheren Begegnungen und wies auf die „grundlegende Erneuerung" hin, die gegenwärtig in der Sowjetunion am Werk sei. Daß allerdings in der Politik der DDR, nicht zuletzt in der Kirchenpolitik, von solcher Erneuerung derzeit nichts zu spüren ist, wurde auch im Umfeld der Erfurter Begegnung deutlich: Bischof *Christoph Demke* (Magdeburg) beklagte vor Pressevertretern die fortgesetzten Behinderungen der Arbeit der evangelischen Kirchenzeitungen als „Eingriff in das kirchliche Leben". Und der DDR-Kirchenbundesvorsitzende, Bischof *Werner Leich* (Eisenach), wies bei einem Empfang für die Teilnehmer der Ökumenischen Begegnung auf den „unlöslichen Zusammenhang" zwischen dem Frieden unter den Völkern und dem inneren Frieden in der Gesellschaft hin.

Auch in dem Dokument zum Tagungsthema „Dein Reich komme", das in Erfurt verabschiedet wurde, findet sich ein Bezug auf die DDR-Situation, bzw. die Lage der Kirchen in den sozialistischen Ländern überhaupt. „Wir sind gerufen", heißt es im entsprechenden Absatz des Dokuments, „dem ganzen Europa mit dem Evangelium zu dienen und alle Möglichkeiten zum Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen zu nutzen. Die Gewissens- und Glaubensfreiheit ist eine unerläßliche Voraussetzung für jegliches gemeinsame Handeln." Damit sind auch die beiden Achsen genannt, um die die Arbeit der vierten Europäischen Begegnung (die etwa 80 Vertreter von KEK und CCEE kamen in Erfurt im ehemaligen Augustinerkloster zusammen) kreiste: Es ging darum, sich über das gegenwärtige politische, gesellschaftliche, geistige und kulturelle Profil Europas als Herausforderung für die Kirchen klar zu werden und nach Möglichkeiten für das gemeinsame Zeugnis der christlichen Kirchen Europas Ausschau zu halten.

In seiner Eröffnungsansprache entwarf der Vorsitzende des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, der Mailänder Erzbischof Kardinal *Carlo Maria Martini,* eine prägnante Skizze der europäischen Landschaft. Er erwähnte dabei als *positive Zeichen* eine große Sehnsucht nach Einheit, Gerechtigkeit und Frieden, Entwicklungen zu mehr Pluralismus, Zusammenarbeit, Erneuerung und Transparenz, ein wachsendes Bewußtsein der unausweichlichen wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Verbundenheit sowie für die Verantwortung Europas den ärmeren Ländern und Kontinenten gegenüber. Als europäische *Negativposten* nannte der Mailänder Erzbischof das Weiterbestehen von Trennungen und Spannungen in einzelnen Ländern, neue Arten von Armut und die teilweise Mißachtung der menschlichen Person und der Grundrechte: „Wir leben insbesondere in der Zeit eines komplexen, vieldeutigen technischen und wirtschaftlichen Fortschritts. Wenn sich dieser nicht an den Werten orientiert, bildet er einen Ausgangspunkt für neue und gefährliche Möglichkeiten der Waffenherstellung, für Kriege, für Verletzung und Zerstörung der Umwelt, für Bedrohung des menschlichen Lebens in den am meisten verletzbaren Momenten von Geburt und Tod." Die Kirchen in Europa müßten beweisen, daß es in einer hochtechnisierten und gesellschaftlich säkularisierten Zivilisation möglich sei, nicht nur den Glauben nicht zu verlieren, sondern seine Bedeutung in der gegenwärtigen Situation zu erleben.

Ökumenischer Realismus als Zeugnis in der Vorläufigkeit

In einem der drei „Impulsreferate" zum Thema „Dein Reich komme" zeigte der rumänisch-orthodoxe Theologe *Dumitru Popescu* (Bukarest), wie sehr der christliche Glaube in Europa heute nicht nur vor der Herausforderung durch den *Säkularismus* steht, sondern gleichzeitig mit einer *Flucht ins Spirituell-Esoterische* konfrontiert ist: Selbst die Bücherstände in Kaufhäusern und Flughäfen seien voll von Sammlungen mystischer Schriften. Verloren und desorientiert durch den Lärm, den Wettlauf und die Frustration des Lebens folge der Mensch gern der Einladung, in das innerste Heiligtum seiner Seele einzutreten und dort ein anderes Leben zu entdecken. Aber auf diese Weise vergesse man, „daß Christus nicht gekommen ist, um uns eine neue spiritualistische Religion zu bringen, ... sondern um den Tod durch seinen eigenen Tod zu bezwingen und um die Welt als Schöpfung Gottes durch sein gesamtes Heilswerk zu verwandeln." Nirgends im Neuen Testament werde

das Christentum als Opium für das Volk dargestellt, um so die Flucht der Christen aus der Welt zu fördern.
Im Dokument der Ökumenischen Bewegung (die Einführung in den Text gab in Erfurt der in Neapel lehrende Dogmatiker *Bruno Forte,* einer der führenden Theologen der jüngeren Generation in Italien) werden die Aussagen über Zeichen der Hoffnung und Widerstände im heutigen Europa eingeleitet durch theologische Überlegungen zum Reich Gottes als Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Nicht nur dieser theologische Teil des Dokuments ist sorgfältig gearbeitet; auch die Ausführungen zur Situation Europas und zu den Aufgaben der Kirche verdienen in ihrer *Nüchternheit* und ihrer Absage an problematische Vereinfachung Beachtung.

In der Nr. 10 ist von Christen als „Menschen an der Grenze" die Rede: „Solidarisch mit dem gelebten Menschsein und gleichzeitig der absoluten Priorität der Initiative Gottes bewußt erleben sie – geprägt von der Undurchsichtigkeit der Wirklichkeit und so tief in sie hineingetaucht –, daß sie oft nicht den Mut haben, diese Wirklichkeit im Licht des unvergänglichen Kriteriums, das Jesus Christus selbst ist, zu beurteilen und sich an diesem Urteil zu orientieren." Aber vielleicht, so das Dokument, sei gerade die Haltung der Demut und der Vorläufigkeit, des unaufhörlichen Suchens und des ständigen Neuanfangs die des Sauerteigs, des Salzes der Erde. Der Text macht deutlich, daß neben dem Bekenntnis zu den „unzähligen Beweisen der Liebe, der Hoffnung und des Glaubens" in der christlichen Geschichte Europas das Bekenntnis des Versagens stehen muß: „Die Kirchen erkennen die allzu menschlichen Widerstände, die in ihnen selbst dem Kommen des Gottesreiches entgegenstanden und oft noch heute entgegenstehen, die schmerzvolle Geschichte ihrer Trennungen, die ideologischen und politischen Verstrickungen, die zuweilen ihre Präsenz in der Welt beeinflußt haben."

Botschaft an die Christen Europas

Als *Gegenwartsaufgaben der Kirchen in Europa* nennt das Dokument den Dienst an der Würde des Menschen, der sozialen und wirtschaftlichen Gerechtigkeit und an der Achtung und Förderung der Schöpfung. Der Dienst der Versöhnung sei nicht nur in Bezug auf die Einheit unter getrennten Christen zu verstehen, sondern auch als Dienst an der Sache des Friedens, der Zusammenarbeit, der Abrüstung, des gegenseitigen Vertrauens unter den Völkern und Nationen. Der Text spricht vom *Evangelisationsauftrag* in der weithin dem Evangelium entfremdeten, säkularisierten europäischen Gesellschaft und von der Notwendigkeit des *Dialogs* mit den Gläubigen anderer Religionen sowie der Auseinandersetzung mit den Ideologien und den kulturellen Strömungen.

Die Grundanliegen des Dokuments faßte die Europäische Ökumenische Begegnung in einer kurzen *Botschaft* zusammen, die zum Abschluß des Treffens auf dem Erfurter Domplatz verlesen wurde. Diese Botschaft ruft die Christen in Europa dazu auf, sich weiter um gegenseitiges Verständnis und um Einheit auf dem ganzen Kontinent zu bemühen, zum Wohl der Menschheit in Europa und der übrigen Welt zu arbeiten. Die Christen sollten sich allem widersetzen, was dem Reich Gottes entgegenstehe: „Mißachtung anderer Konfessionen, Sektierertum, Passivität, Unterwerfung unter politische und kulturelle Systeme, die das Leben der Gemeinden lähmen". Die Anstrengungen für die Einheit der Christen müßten zugleich „Gehorsam gegenüber dem Willen des Herrn und Überwindung der Widerstände gegen das Kommen seines Reiches" sein.

Die Botschaft weist auch auf die *europäische ökumenische Versammlung* zum Thema „Frieden in Gerechtigkeit" hin, die – von der Konferenz Europäischer Kirchen und vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen getragen – an Pfingsten 1989 in Basel stattfinden wird. Ob es gelingt, in Basel ein deutliches Zeichen für das gemeinsame Bemühen der Christen in Europa um Gerechtigkeit und Frieden zu setzen, bleibt abzuwarten. Das Treffen von Erfurt hat allerdings gezeigt, daß die Kooperation von KEK und Rat der Europäischen Bischofskonferenzen auf einem guten Weg ist. *U. R.*

Für eine demokratische Zukunft

Chile nach dem Referendum

Der politischen Entwicklung in Chile nach dem für General Augusto Pinochet verlorenen Plebiszit vom 5. Oktober ist zwar von der Verfassung bis ins Jahr 1990 ein festgefügter Rahmen gesetzt; aber die tatsächlichen Machtverhältnisse haben sich mit dem klaren Sieg der Opposition doch spürbar verschoben. Die öffentliche Meinung ist in gefährlichem Ausmaß polarisiert, die Stimmung in der Bevölkerung schwankt zwischen Erwartung und Ungeduld. Es geht dabei um mehr als um die sich abzeichnenden Machtkämpfe der Politiker beider Lager: „Heute gibt es zwei Chile: ein zufriedenes und ein leidendes, und beide stehen nicht miteinander in Verbindung. Es kommt darauf an, diesen Graben aufzufüllen, das Land wieder zu vereinen" (Patricio Aylwin, Vorsitzender der Christdemokratischen Partei Chiles, in Eichholz-Brief 2/88).

Als der General sich am Tag nach dem verlorenen Plebiszit erstmals im Fernsehen zeigte, trug er wieder die weiße Gala-Uniform des Heeresoberkommandierenden – für

die Zeit des Wahlkampfes hatte er Zivilkleidung angelegt. Vor dem Bildschirm hatten sich die Chilenen zuerst die Augen gerieben ob des ungewohnten Anblicks; dann schieden sich die Geister: Die einen glaubten dem wohltätigen Landesvater Chiles, als der er sich präsentierte und der ihnen eine „authentische Demokratie", Ruhe, Ordnung und Wohlstand versprach; die anderen hielten den General nur für verkleidet. Letztere stimmten beim Plebiszit mit „Nein", also gegen den einzigen Kandidaten Pinochet (rund 55 Prozent), erstere mit „Ja" (rund 43 Prozent).
Das altvertraute Erscheinungsbild des 72jährigen Generals auf dem Bildschirm signalisierte der Bevölkerung auf augenfällige Weise, daß vorerst alles oder fast alles beim alten bleibt – Grund zur Beruhigung für die Anhänger des Regimes, Anlaß zur Unzufriedenheit und Empörung bei seinen Gegnern. Gemäß der 1980 verabschiedeten Verfassung, deren größerer Teil noch nicht in Kraft gesetzt ist, endet die sogenannte Phase des Übergangs mit dem 11. März 1989. Im (eingetretenen) Fall der Ablehnung des Kandidaten durch Volksentscheid verlängert sich die Amtszeit des regierenden Präsidenten und der Militärjunta um ein Jahr. Drei Monate vor Ablauf dieser Frist müssen *Präsidentschafts- und Parlamentswahlen* abgehalten werden.

General Pinochet hat auch nach der Wahlniederlage keinen Zweifel daran gelassen, daß er ungeachtet der Rücktrittsforderungen (der Sozialist *Ricardo Lagos:* „eine würdige Geste, zu der ein geschlagener General verpflichtet ist") bis März 1990 im Amt bleiben wolle: Die mit großen Anstrengungen seit 1973 aufgebaute moderne staatliche Ordnung „muß aufrechterhalten werden". Und mit drohendem Unterton fügte er hinzu: „Damit keine falschen Hoffnungen entstehen: Chile wird sich von nichts und niemandem daran hindern lassen, auf seinem Weg zu einer vollgültigen Demokratie voranzugehen." Die weiteren Schritte des „Übergangs" seien bereits unverrückbar festgelegt.

Eine nicht einfache Konstellation

Dies ist eine klare Absage an die Forderungen der Opposition nach einem *beschleunigten Demokratisierungsprozeß.* Vorgezogene Wahlen etwa wären formell erst nach einer Verfassungsänderung möglich. Die Aussichten dafür stehen denkbar schlecht: Verfassungsänderungen können nur nach einem weiteren von der Regierung angesetzten Referendum vom (derzeit nicht existenten) Kongreß mit Dreifünftelmehrheit verabschiedet werden. Zur Zeit erörtern die chilenischen Verfassungsrechtler strittige Fragen der Auslegung.
Es ist überhaupt zweifelhaft, ob Pinochet der Opposition in der kurzen Frist bis zu den Wahlen in gut einem Jahr mehr politischen Spielraum gewährt, als ihm opportun erscheint. Kurz vor dem Plebiszit war in kirchlichen wie in politischen Kreisen die Einschätzung zu hören: Pinochet sei psychologisch nicht auf eine Niederlage vorbereitet. Dies wäre auch eine Antwort auf die Frage, warum sich der General einem Referendum mit ungewissem Ausgang überhaupt gestellt habe: Pinochet hat wohl nicht ernsthaft mit einem für ihn negativen Ergebnis gerechnet.

Um so schwieriger dürften sich die politischen Konstellationen im kommenden Jahr entwickeln. Terminierung, Vorbereitung und Durchführung des Plebiszits haben einerseits die ungebrochenen Machtansprüche des Präsidenten (nicht so sehr der Streitkräfte insgesamt) sichtbar werden lassen. Das Regime machte aber auch eine Reihe von *politischen Konzessionen* (Aufhebung des Ausnahmezustands, Rückkehrerlaubnis für die Zwangsexilierten, Fernsehauftritte oppositioneller Politiker), die ihm die Opposition abgerungen und die noch vor einem Jahr niemand für möglich gehalten hatte.
Im regime-internen Ringen um den Kandidaten für das Plebiszit und im eigentlichen Wahlkampf zeigten sich Risse im rechten politischen Spektrum. Pinochet, die Streitkräfte und die politische Rechte – das waren keineswegs mehr deckungsgleiche politische Größen, was aus wahltaktischen Erwägungen von allen dreien mühsam kaschiert wurde.
General Pinochet trugen persönlicher Ehrgeiz und ein mit dem Alter zunehmendes Sendungsbewußtsein durch den Wahlkampf, verstärkt durch seine abgrundtiefe Verachtung für „Politikerfiguren" ganz allgemein. Seine Ziele waren die Machterhaltung, inhaltlich politisch die Verwirklichung einer „geschützten Demokratie" für Chile nach der Verfassung von 1981. Diese Verfassung, so sagt man in Chile treffend, sei ebenso maßgerecht auf Pinochet zugeschnitten wie seine Uniformen. Der General wird in Übergangsartikel 14 namentlich als Präsident des Landes genannt; seine Junta, die auch die gesetzgebende Gewalt ausübt, wird legalisiert. Auch nach dem verlorenen Plebiszit sind Pinochet der Oberbefehl über das Heer, die Mitgliedschaft im Nationalen Sicherheitsrat jeweils für weitere acht Jahre und ein Sitz im Senat auf Lebenszeit garantiert. Entsprechendes gilt für die Oberbefehlshaber der anderen Teilstreitkräfte, der Marine, der Luftwaffe und der Carabineros.

„Geschützt" werden mit dieser Verfassung also zuallererst die Inhaber der politischen Macht: Die Militärs. Die „Neue Demokratie" hingegen wird durch eine Reihe von Verfassungsartikeln bzw. Übergangsbestimmungen vor der marxistischen Linken geschützt, der auf Dauer die politische Legalität vorenthalten werden soll. Betroffen sind Parteien oder Bewegungen, die Theorien des Klassenkampfes vertreten, Gewalt oder „totalitäre" Regierungsformen propagieren. Unter Berufung auf den entsprechenden Artikel 8 verbot das Verfassungsgericht 1985 u. a. die Kommunistische Partei Chiles und die „Linksrevolutionäre Bewegung" (MIR). Mitglieder dieser verbotenen Parteien fallen nach Ausführungsgesetzen von 1987 unter das Berufsverbot; die journalistische Berichterstattung über solche Bewegungen und ihre Anhänger kann untersagt werden.
Die 1980 in einem stark manipulativen Vorgang vom Volk

mit Zweidrittelmehrheit angenommene Verfassung stärkt die Kompetenz des Staatspräsidenten, der auf acht Jahre gewählt wird und mit umfangreichen Befugnissen gegenüber dem Parlament ausgestattet ist. Verfassungsänderungen in wesentlichen Punkten wie der Rolle der Streitkräfte oder dem Parteienverbot sind durch die Zusammensetzung des Senats und ausdrücklich darauf zielende Bestimmungen kaum durchsetzbar (Vgl. Krumwiede/Nolte, Chile: Auf dem Rückweg zur Demokratie?, 1988). Während sich Pinochet nun erwartungsgemäß auf seine Verfassungstreue beruft, hat sich bereits die „Renovación Nacional" (Partei der Nationalen Erneuerung) als eine der wichtigsten regimetreuen Gruppierungen nach dem Plebiszit dafür ausgesprochen, noch vor 1998 die Bestimmungen für eine Revision der Verfassung zu lockern.

Das rechte Lager droht auseinanderzufallen

Pinochet bietet sich die Möglichkeit, im nächsten Jahr für das Präsidentenamt zu kandidieren – als Zivilist und ein für ihn erfolgreiches Referendum vorausgesetzt, das eine Wiederwahl verfassungsrechtlich ermöglichen würde. Es ist zumindest nicht auszuschließen – sollte das kommende Jahr schwere politische Unruhen bringen, die demokratische Opposition keine akzeptable Alternative bieten und in den eigenen Reihen kein geeigneterer Kandidat präsentiert werden –, daß die immerhin 43 Prozent Ja-Stimmen des Plebiszits noch einmal erreicht werden. Dies würde allerdings eine – nicht mehr wahrscheinliche – Einigung der gesamten politischen Rechten auf die Person Pinochets voraussetzen.

Unter den Rechtsparteien, die General Pinochet bisher stützten, galt die 1987 aus drei kleineren Parteien gegründete Renovación Nacional unter dem ehemaligen Innenminister *Sergio Jarpa* bisher als stärkste Gruppierung. Flügelkämpfe zwischen Jarpa, der zumindest zeitweise für einen zivilen Kandidaten und damit gegen Pinochet plädierte, und dem Pinochet-Berater *Jaime Guzmán* hätten beinahe zur Spaltung der neuen Rechten geführt. Die traditionsreiche Nationalpartei spaltete sich vor dem Referendum tatsächlich in einen Sí- und einen No-Flügel. Sie schloß sich 1985 dem gemäßigten Oppositionsbündnis „Nationale Übereinkunft" an, versuchte sich als Mittler zwischen Regierung und Opposition und strebt offenbar jetzt das Ziel an, in einem demokratischen Chile die Stimmen der Konservativen auf sich zu vereinen. Rückhaltlos hinter Pinochet steht derzeit allein die „Avanzada Nacional".
Pinochet versteht und nutzt die Rechtsparteien als Stütze seiner Politik; geschätzt hat er sie nie sonderlich, wie er Parteien, früheren Eingeständnissen zufolge, überhaupt für entbehrlich und sogar schädlich hält. Als die Spannungen im rechten Lager während der Propaganda-Kampagne für das Plebiszit offenkundig wurden, ernannte Pinochet kurzerhand ausgerechnet den Innenminister zum Wahlkampf-Koordinator der Regimeparteien.

Die Unternehmerschaft stützt das Regime in erster Linie wegen seiner neoliberalen Wirtschaftspolitik; ideologische Affinitäten zur Junta sind insgesamt pragmatischen Positionen gewichen. Die Person Pinochet, sein Auftreten, seine geringe Reputation im Ausland, die das Land außenpolitisch stark isoliert hat, stoßen insbesondere bei den erfolgreichen Exportunternehmern zunehmend auf Reserven. Immer häufiger ist zu hören, man brauche Pinochet nicht, um die Privatwirtschaft weiter voranzubringen.

Die Streitkräfte im Widerstreit mit sich selbst

Das chilenische *Militär,* traditionell hochangesehen, streng antikommunistisch, aber ohne eigene politische Ambitionen, dachte 1973 nicht daran, die politische Macht auf Dauer an sich zu ziehen. Mit dem Putsch gegen die Regierung *Salvador Allendes* sollte Chile vor dem Marxismus gerettet, der Staat institutionell gesichert werden. Die von Pinochet und einigen Rechtsideologen entwickelte Vorstellung, die chilenische Politik und Gesellschaft unter seiner Herrschaft völlig umzustrukturieren, „damit Chile nie wieder dem Chaos anheimfällt", machte sich in den 15 Jahren seiner Amtszeit allenfalls das Heer zu eigen; der Luftwaffe wie der Marine lag der mit messianischem Eifer formulierte Auftrag eher fern. In der Frage des Plebiszits mochten die Oberbefehlshaber die Ambitionen Pinochets, auf diese Weise seine Herrschaft bis 1997 auszudehnen, bei aller Loyalität nicht mittragen; sie ließen Präferenzen für einen zivilen Kandidaten erkennen. Als es ernst wurde, nominierten sie ihn doch.

In allen Waffengattungen, das Heer eingeschlossen, gibt es heute Militärs, die sich der Legitimationsprobleme einer 15 Jahre dauernden Militärherrschaft bewußt sind. In seltenen und informellen Gesprächen mit der gemäßigten Opposition lagen, wie es heißt, die Standpunkte weit auseinander. Zu offiziellen Kontakten haben sich jedoch auch die aufgeschlosseneren Offiziere nicht bereitfinden können. Die Junta-Mitglieder und Oberbefehlshaber von Marine, Luftwaffe und Carabineros, *Merino, Matthei* und *Stange,* stellen auch nach dem Plebiszit den von der Verfassung gesteckten Rahmen, der ihnen schließlich eine führende Rolle im nationalen Leben sichert, für die politische Zukunft Chiles nicht in Frage. Selbst die Kräfte im Militär, die einen Rückzug aus der Politik befürworten, gehen davon aus, daß die verfassungsmäßige Ordnung unverändert erhalten bleibt. Zumindest ist nichts Gegenteiliges aus den Rängen des Militärs bekannt.
Nicht zu unterschätzen ist die Furcht der Militärs, unter einer demokratischen Regierung wegen der *zahllosen Menschenrechtsverletzungen* in den vergangenen 15 Jahren zur Rechenschaft gezogen zu werden. Alle höheren Dienstgrade der Armee machen eine zweijährige Ausbildung bei der Staatssicherheit durch; „fast jeder steckt drin", so die lapidare Aussage eines Bischofs, der den Beteiligten das Bewußtsein einer verdienten Scham, den di-

rekten Verantwortlichen für die Brutalitäten gerechte Richter wünscht.
Das hermetisch abgeschlossene Leben des Militärs ist der Öffnung neuer politischer Horizonte und dem Austausch über den politischen Willen des Volkes nicht gerade förderlich. Unter der nachrückenden militärischen Generation hat sich das Selbstverständnis von „professionals" ausgebreitet, die „nur" ihre Arbeit tun und denen der patriotische Ehrenkodex der chilenischen Militärtradition recht fremd geworden ist. Ganz im Gegensatz dazu gibt es eine Reihe von abgedankten Offizieren, die ihre Ansicht, General Pinochet schädige das Ansehen ihrer Institution, auch öffentlich aussprechen.

Wie weit reicht der Zusammenhalt bei der Opposition?

Die in der „Nationalen Übereinkunft" zusammengeschlossenen bürgerlichen Oppositionsparteien änderten Ende vergangenen Jahres ihre Strategie, den vom Regime rundweg abgelehnten Dialog über öffentlichen Druck, Aktionen des zivilen Ungehorsams etc. doch noch zu erzwingen. Ihre Einschätzungen, das Ende der Diktatur durch eine Mobilisierung aller oppositionellen Kräfte beschleunigen zu können, hatte sich als falsch erwiesen. Das Oppositionellenbündnis beschloß, das Regime mittels des bisher bekämpften Plebiszits zu schlagen.
Die Einigung von 16 höchst unterschiedlichen politischen Gruppierungen im „Kommando für das Nein", die Mobilmachung der Bevölkerung für die Eintragung in die Wahlregister, der Wahlkampf unter den restriktiven Bedingungen, die das Regime gesetzt hatte, insbesondere die gut organisierte „Begleitung" der staatlichen Stellen bei der Durchführung des Plebiszits, sind als außerordentliche Leistung der Opposition zu werten. 7,3 von 8 Millionen Bürgern im wahlfähigen Alter – für lateinamerikanische Verhältnisse ein ungemein hoher Prozentsatz – ließen sich registrieren; der Wahlvorgang verlief sauber; der Aufruf der Opposition an die Bevölkerung, Ruhe zu bewahren und sich auch nicht provozieren zu lassen, wurde bis auf wenige Ausnahmen befolgt – und das Plebiszit gewonnen. Die bekanntermaßen untereinander und innerhalb ihrer Parteien disparate Opposition sprang über ihren Schatten. Sie einigte sich sogar auf ein politisches Rahmenkonzept und stellte ein Wirtschaftsprogramm („sozioökonomischer Kompromiß") vor, das dem liberalistischen Wirtschaftsmodell der Diktatur soziale Auflagen macht und dem Solidität und Realismus bescheinigt werden.

Die erst im April dieses Jahres wieder völlig legalisierte *Christdemokratische Partei Chiles* (PDC) hat zweifellos einen großen Anteil am Erfolg der Opposition. Sie stellt die stärkste Partei außerhalb des regimetreuen Parteienblocks und hat – anders als die Sozialisten – ihre Basisstrukturen unter der Diktatur nicht völlig verloren. Die PDC stellte ihre parteiinternen ideologischen und personellen Differenzen zurück und konnte so wirkungsvoll dem Argument der Regierung entgegentreten, die Christdemokraten seien zu zerstritten, um politisch ernstgenommen zu werden. Der 69jährige Parteivorsitzende Aylwin war Senatspräsident unter der Regierung Allende und ist heute das ausgleichende Element in der Partei; sein Gegenspieler *Gabriel Valdés,* der den linken Parteiflügel anführt, wäre – falls sich die Opposition auf einen personalisierten Wahlkampf und eine gemeinsame Plattform verständigte – für die Parteien links von der PDC wohl eher akzeptabel.
Die PDC bemüht sich mit bisher mäßigem Erfolg um das Vertrauen der chilenischen Unternehmerschaft, die ihr nicht zuletzt in Erinnerung an die unter Präsident Eduardo Frei begonnene Landreform linksrevolutionäre und staatsdirigistische Neigungen nachsagt. Mit Mißtrauen beobachtet die freie Wirtschaft wie die gesamte politische Rechte auch das Verhältnis zwischen Christdemokraten und der Kommunistischen Partei Chiles. Die gewünschte klare Abgrenzung zur radikalen Linken hat es in der Geschichte der PDC, die sich immer als reformistische und sozialfortschrittliche Partei verstand und mit den linken Parteien in der Gewerkschafts- und Studentenbewegung zusammenarbeitete, nie gegeben. Eindeutig distanziert haben sich die Christdemokraten allerdings von den Kommunisten, als diese in der Diskussion um die Frage der Durchsetzung politischer Ziele unter der Diktatur gemäß einem Parteibeschluß von 1980 keinen Gewaltverzicht aussprechen wollten.
Heute bemüht sich die christdemokratische Partei im Hinblick auf freie Wahlen, ihre Basis sowohl im bürgerlichen Lager als auch unter der nichtkommunistischen Linken zu verbreitern. Wenn das gelingen soll, muß die Partei ihre im Plebiszit gezeigte Geschlossenheit bewahren, interne Reibungsverluste gering halten und ein Parteiprogramm vorlegen, das die ideologische Basis für eine Volkspartei bilden kann. Entscheidend für die (Wahl-) Chancen der Christdemokraten dürfte auch sein, ob sich die Mehrheit der sozialistischen Gruppierungen (darunter die landesweit legalisierte Radikale Partei, die Sozialistische Partei und die Christliche Linke) für ein Linksbündnis oder ein Mitte-Links-Bündnis ohne die Kommunisten entscheidet.
Wie alle Parteien sind die Christdemokraten dabei, die während der parteipolitischen Zwangspause eingetretenen Erstarrungen zu lösen und das eigene Profil wiederzugewinnen, nachdem in den letzten Jahren der zivile Widerstand gegen das Regime ein Parteiprogramm ersetzte. Insgesamt ist die Partei sicher gut beraten, wenn sie jetzt nachdrücklich das Gespräch auch mit der Regierung, den Streitkräften und den Rechtsparteien sucht. Die ersten Versuche bei Regierung und Junta nach dem 5. Oktober stießen allerdings auf eisige Ablehnung. Auswirkungen auf die Mehrheitsverhältnisse im demokratischen Parteienspektrum werden auch die künftigen Aktivitäten der bewaffneten Extremistenorganisationen MIR und FPMR (Frente Patriótico, Manuel Rodríguez) haben, die das Militärregime zwar schwächen, aber nicht zerschlagen konnten.

Die Kirche um Öffnung und Versöhnung bemüht

Nicht unerheblichen Anteil am Ausgang des Plebiszits dürften die *katholischen Bischöfe* Chiles haben – nicht so sehr, weil sie implizit und in einigen Fällen ausdrücklich und öffentlich für das „Nein" zu Pinochet, eingetreten sind, sondern weil sie enorme Anstrengungen unternommen haben, der in 15 Jahren gezielt entpolitisierten Bevölkerung staatsbürgerliche Erziehung angedeihen zu lassen. „Wir haben zuerst gelehrt, daß es wichtig ist zu wählen; dann ging es darum – und das war noch schwieriger –, das Volk zu lehren, daß man nach seinem Gewissen und ohne Angst wählen soll" (Bischof *Carlos Camus* von Linares). Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Carlos González*, widmete ein eigenes Hirtenschreiben dem Phänomen der Angst, „die zur Realität Chiles gehört". Daß die meisten der drei Millionen Neuwähler, die nach Umfragen nicht nur Unentschlossenheit, sondern generelles Desinteresse am Plebiszit zeigten, sich doch noch in die Register eintragen ließen, ist zweifellos auch ein Verdienst der Kirche. In mehreren Erklärungen, zuletzt unmittelbar vor dem Plebiszit, nannte die Bischofskonferenz die Menschenrechte und die Not der breiten Bevölkerungsschicht, die nicht am Wirtschaftsaufschwung teilhat, als Kriterien für das „Ja" oder „Nein" im Plebiszit. Flankiert wurden diese pastoralen Stellungnahmen durch eminent politische Aussagen. So forderte der Vorsitzende der Bischofskonferenz schon Ende vergangenen Jahres freie Wahlen statt des Plebiszits und bezeichnete das Militärregime als unvereinbar mit der christlichen Soziallehre. In diesem Sommer plädierten die Bischöfe nach Gesprächen mit dem Regime öffentlich (und vergeblich) für einen „Konsenskandidaten".

„Politisch Andersdenkende sind keine Feinde", erklärten die Bischöfe nach Bekanntwerden des Ergebnisses vom 5. Oktober. Der mit dem Plebiszit begonnene „neue Abschnitt unserer Geschichte ist nicht einfach, die berechtigten Erwartungen sind vielfältig und die Nöte der Ärmsten in unserer Gesellschaft dringend". Es müsse daher auch darüber nachgedacht werden, ob nicht durch einige Änderungen in der Verfassung den Bedürfnissen der Menschen besser Rechnung getragen werden könnte.

Die je nachdem kritische oder ermutigende Begleitung des politischen Lebens durch die Kirche ist nur ein Teil eines umfassenden und konsequenten Engagements für die Menschen in Chile, deren Lebenswelt die Diktatur entscheidend geprägt hat. Was dem Regime zum Ärgernis wurde, was Pinochet als ständiges Hereinreden der Kirche in Dinge, die sie nichts angehen (sollen), zu bemängeln pflegt, geht auf ein *ganzheitliches Pastoralkonzept* der chilenischen Kirche zurück, das Wohl und Heil der Menschen im Auge hat. Die chilenische Realität bestimmte die Schwerpunkte des Programms: nationale Versöhnung, Armut, Menschenrechte, wobei die besondere Sorge der Kirche der Jugend gilt.

Der Wahlkampf für das Plebiszit war ein Beispiel dafür, wie konsequent das Militärregime versucht, nach dem Prinzip des divide et impera die tiefen Gräben offenzuhalten, den die erbitterte politische Auseinandersetzung unter und nach Allende entstehen ließ. Dem stellte die Kirche in den letzten Jahren auf allen pastoralen Ebenen eine *Katechese der Versöhnung* entgegen. Versöhnung setze Wahrheit voraus, wurde und wird in den Gemeinden gepredigt. Wahr sei, daß das politische System in Chile Menschen töte, foltere, verhafte, das Volk bespitzele und gängele: „In Chile haben die Menschen keine Rechte, allenfalls Erlaubnisse" (Bischof Camus). Wer in einem solchen Staat aufwachse, könne keine staatsbürgerliche Verantwortung entwickeln, ist die Sorge der Bischöfe. Deshalb ermutigen sie die Familien, Übergriffe der Sicherheitsorgane bei den Solidaritätsvikariaten zu melden, Unrecht bekanntzumachen.

Mit Sorge beobachtet die Kirche auch die gesellschaftliche Isolierung der Streitkräfte, der jungen Carabineros etwa, die ihre demonstrierenden Landsleute zusammenschlagen, und predigt gerade in den Gemeinden der heimgesuchten Armenviertel gegen das vom Regime propagierte Feinddenken und für Aussöhnung im Volk. So konnte man in den letzten Jahren immer häufiger beobachten, wie wehrlose Demonstranten der Miliz in Sprechchören zuriefen: „Ihr gehört doch zu uns; seid für, nicht gegen das Volk!" Bei Gedenkgottesdiensten für die Opfer des Regimes in den Vorstädten von Santiago wurde für die Sicherheitskräfte gebetet; nicht selten vergaben Eltern der meist jungen Opfer den Tätern.

Auch am *Wirtschaftskurs der Regierung* haben die Bischöfe bei aller Anerkennung deutliche Kritik geübt. Unter Hinweis auf die katholische Soziallehre forderten sie eine sozial gerechte Verteilung der Gewinne. Die chilenische Wirtschaft erwartet in diesem Jahr wieder eine Zuwachsrate von mehr als fünf Prozent. Trotz des Aufschwungs stagnieren jedoch die Realeinkommen. Nach Angaben der Wirtschaftskommission für Lateinamerika CEPAL ist der Anteil der Chilenen, die in einer Situation der Armut leben, seit 1969 von 17 Prozent auf 47 Prozent (1985) gestiegen.

„Nicht mit gebeugten Knien verharren"

„Wir dürfen nicht mit verschränkten Armen und gebeugten Knien verharren, wenn wir mit einem guten Wort zu einem friedlicheren Zusammenleben in Chile beitragen können", heißt es in einem Hirtenbrief der Bischofskonferenz zum Jahreswechsel 1988. Johannes Paul II., der sich nach seiner Rückkehr aus Chile 1987 – wie man in Rom hörte – von der chilenischen Kirche stark beeindruckt zeigte, bestärkte die Bischöfe in ihrem pastoralen Engagement, das den politischen Raum um der Menschen willen nicht ausspart. Im Gespräch mit dem Erzbischof von Santiago, Kardinal *Juan Francisco Fresno*, im Sommer dieses Jahres sagte er im Blick auf das bevorstehende Plebiszit: „Sie dürfen die Gelegenheit für einen friedlichen Übergang zu einer echten Demokratie nicht verstreichen lassen" (Mensaje, Juli 1988, 296). *Gabriele Burchardt*

„Den Wandel akzeptieren und ihn politisch gestalten“

Ein Gespräch mit der Berliner Ausländerbeauftragten Barbara John

Zu den mittel- und langfristig brisantesten innenpolitischen Fragen dürfte die Ausländerpolitik gehören. In den letzten Monaten ist in dieses Thema Bewegung gekommen – nicht zuletzt angestoßen durch Thesen des Freiburger Politologen Dieter Oberndörfer (vgl. HK, Januar 1988, 20ff.). Gleichzeitig drückt sich in einem Entwurf zum neuen Ausländerrecht des Bundesinnenministeriums vom Frühjahr dieses Jahres ein ungeschminktes Nationalstaatsdenken aus, wie man es kaum mehr für möglich hielt. Über den politischen Umgang mit der Ausländerproblematik sprachen wir mit der Ausländerbeauftragten des Senats von Berlin, Barbara John. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Frau John, seit einigen Monaten liegt ein Entwurf zur Reform des Ausländerrechts aus dem Bonner Innenministerium vor. Als die Presse den Entwurf bekanntmachte, bezog sich die Kritik weniger auf Details der Gesetzgebung, sondern es wurde Entsetzen über die eingeschlagene grundsätzliche Richtung artikuliert. Warum haben wir es gegenwärtig beim Thema Ausländerpolitik mit solchen Verwerfungen zu tun?

John: Weil wir grundlegende politische Neuorientierungen und Veränderungen benötigen, über die in der Republik bisher zu wenig diskutiert wird. Viele gehen in der Ausländerpolitik eigentlich immer noch von alten Denkschablonen aus; dabei zeigt sich, daß die Realitäten noch nicht wirklich zur Kenntnis genommen worden sind. In der Bundesrepublik und Westberlin leben 4,7 Millionen Ausländer, die meisten von ihnen werden auf Dauer hier bleiben. Hätte es in der Vergangenheit – etwa wie in Frankreich aufgrund einer entsprechenden parteipolitischen Polarisierung – mehr öffentliche Diskussion zu diesem Thema gegeben, wäre dies für die Ausländerpolitik wahrscheinlich anregend gewesen. Demgegenüber entzünden sich die Diskussionen bei uns erst in einer Phase, in der sie eigentlich beendet sein sollten, nämlich bei der Gesetzgebung. Die Gesetzgebung müßte die Bewußtseinsveränderungen aufgreifen, sie zusammenfassen, auf dieser Grundlage ein Gesetz formen – statt dessen beginnen die Grundsatzdiskussionen erst jetzt.

HK: Woran liegt es, daß es in der Bundesrepublik nicht zu einem früheren Zeitpunkt zu der nötigen Auseinandersetzung mit dem Thema gekommen ist?

John: Eine der Ursachen besteht in den gedanklichen Verkrustungen, in die wir eingezwängt sind, nicht nur als Deutsche, sondern als Angehörige eines europäischen Nationalstaats. Alle übergreifenden und darüber hinaus weisenden Veränderungen müssen noch bewältigt und verarbeitet werden. Im übrigen befinden wir uns in einer entscheidenden Phase der Integrationsentwicklung: Zur Zeit wächst die Generation von Ausländern heran, die mit Sicherheit bei uns bleiben wird. Es sind die bei uns geborenen jungen Ausländer, die trotzdem nicht deutsche Staatsbürger sind. Sie haben den Status von Ausländern und leiden nicht selten darunter. Diese Personengruppe wird das, was sie im Verhältnis zur deutschen Mehrheit empfindet, als Erfahrung an ihre Familien weitergeben. In unserem eigenen Interesse müßten diese Erfahrungen positiver, nicht negativer Natur sein. Damit es dazu kommen kann, benötigen wir grundlegende Veränderungen.

„Unsere Gesellschaft kann nicht wieder zu einer nur deutschzentrierten werden“

HK: Haben wir uns noch nicht genügend darauf eingestellt, daß aus den Gastarbeitern der 50er und 60er Jahre die Einwanderer der 70er und 80er Jahre geworden sind?

John: Die Ausländerpolitik, die heute zu gestalten ist, ist im klassischen Sinn keine Ausländerpolitik mehr, sondern sie ist Inländerpolitik für Menschen, die einen von der Mehrheit der Bevölkerung verschiedenen Rechtsstatus haben und aus anderen kulturellen, religiösen und sprachlichen Traditionen stammen. Deswegen muß sich die Ausländerpolitik in Zukunft weniger mit Fragen der Ein- und Ausreise oder des Aufenthaltsstatus befassen, sondern einen Schwerpunkt setzen bei der Integration und der Minderheitenpolitik. Im Mittelpunkt müßte dabei eine offensive Einbürgerungspolitik stehen, also eine Politik, die auf Gleichstellung von einheimischer Bevölkerungsmehrheit und zugewanderten Ausländern abzielt.

HK: Bis heute ist nicht klar, welcher Stellenwert dem von Innenministerium vorgelegten Entwurf eines Ausländerrechts wirklich zukommt. Der Bundesinnenminister hat es als ein nicht mit ihm abgestimmtes Arbeitspapier bezeichnet. Warum geht es dann doch so sehr ins Detail?

John: Das Bundesinnenministerium hätte diesen Entwurf sicher gerne zum neuen Ausländergesetz gemacht. Aber es mußte damit scheitern, denn es ist – vor allem in seiner Begründung – ein rückschrittlicher Entwurf. Unsere Gesellschaft kann nicht wieder zu einer nur deutschzentrierten Gesellschaft werden. Der Entwurf ist auf jene Art und Weise deutschtümelnd, daß er den hier geborenen jungen Inländer türkischer oder jugoslawischer Herkunft ausschließt. Zur Integration kann dieser Gesetzentwurf deshalb wenig beitragen. Schon in den Denkmustern, die ihm zugrunde liegen, muß er überarbeitet werden.

HK: Als der Gesetzentwurf bekannt wurde, hieß es: „Apotheose des Nationalstaats“. Ist nationale Interessen-

politik unvereinbar mit einer zukünftigen Ausländerpolitik?

John: Keineswegs. Ausländerpolitik bleibt nationale Interessenpolitik – aber nationale Interessenpolitik umfaßt auch die aus anderen Herkunftsländern stammende Wohnbevölkerung. Integration steht nicht im Widerspruch zu nationaler Interessenpolitik. Der Autor des Gesetzentwurfes ist leider diesem Irrtum erlegen. Jeder Staat hat selbstverständlich nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, Politik im nationalen Interesse zu machen. Diese Politik darf aber nicht Politik in einem ethnisch deutschzentrierten Sinne sein.

HK: Aber ein Großteil der Bevölkerung sieht es offenbar anders. Eine Politik erklärtermaßen zugunsten der Ausländer kostet eher Wählerstimmen, als daß sie welche einbringt ...

John: In einer Demokratie ist es überhaupt nicht notwendig, daß die Politiker den Leuten nach dem Munde reden. Die Menschen sind viel klüger und mündiger, als die Politiker annehmen. Sie vertragen den Widerspruch. Sie wollen ihn sogar. Sie provozieren ihn geradezu mit ihren Stammtischmeinungen, denn sie wissen, daß Stimmungen nicht direkt in Politik umgesetzt werden können, daß sie allenfalls einen ersten Entwurf aus der eigenen Begrenztheit des Denkens darstellen. Die politische Führung muß diese Ansätze aufnehmen, sich mit ihnen auseinandersetzen und schließlich ein durchdachtes Konzept vorlegen. Es gibt keinen Grund anzunehmen, die Deutschen würden solchen Konzepten nicht folgen. Auch in der Vergangenheit waren die Politiker am erfolgreichsten, die auch gegen Stimmungen zu handeln in der Lage waren, etwa Ludwig Erhard mit seiner entschiedenen Hinwendung zur sozialen Marktwirtschaft, Konrad Adenauer mit der Einbindung in die westliche Wertegemeinschaft. Nur die Politiker bringen uns voran, die den Mut und die Phantasie aufbringen zu sagen: Wir müssen alles ändern, damit alles beim alten bleibt, nämlich, daß wir eine Gesellschaft bleiben, die ihre Probleme und Konflikte auf eine humane und kreative Art zu lösen bemüht ist.

„Die CDU hat dann und wann wichtige Gestaltungsmöglichkeiten für die Zukunft verpaßt"

HK: Wie kommt es dann, daß gerade Ihre Partei, die CDU bzw. die Union, dies heute vergessen zu haben scheint? Hat nicht die CDU bei ihrem letzten Parteitag in dieser Hinsicht eine große Chance verpaßt: Man sprach zwar über das christliche Menschenbild, dem man sich verpflichtet wissen möchte, aber ließ dann ausgerechnet das Thema aus, an dem man dieses Menschenbild auf sehr unbequeme Weise hätte festmachen können ...

John: Das schmerzt, wenn man Mitglied dieser Partei ist. Die CDU hat dann und wann wichtige Gestaltungsmöglichkeiten für die Zukunft verpaßt. Das war z. B. bei der Ostpolitik so und ist wohl in der Ausländerpolitik nicht anders. In meiner Partei gab und gibt es Politiker, die dumpfen Abwehrhaltungen in der Bevölkerung nicht genügend entgegentreten, die nicht sehen, daß sie mit dieser lauen Haltung nicht nur der Partei, sondern auch unseren Bürgern und unserem Gemeinwesen schaden.

HK: Bleibt der CDU überhaupt ein anderer Weg, wenn sie weiterhin meint, den rechten Rand des politischen Spektrums integrieren zu sollen?

John: Im Grundsatz halte ich diesen Integrationsversuch für richtig. Es ist besser, diese Strömungen in eine demokratische Partei zu integrieren, als sie in Sondergruppen Politik machen zu lassen. Die Einbindung wird aber nur gelingen, wenn gleichzeitig menschenfeindliche politische Ansätze, Parolen und Forderungen ohne Wenn und Aber bekämpft werden. Wenn man Vertretern solcher Positionen aber Zugeständnisse macht, fördert man geradezu eine Antiausländerhaltung.

HK: Sie haben das Verhältnis der CDU/CSU zur Ausländerpolitik einmal „irrational" genannt. Was verstehen Sie darunter?

John: Vor allem die Tatsache, daß oft rein gefühlsmäßige Abwehrhaltungen zur Grundlage von Politik gemacht werden. In geradezu klassischer Form finden wir das im Entwurf des Ausländergesetzes wieder, wenn vom deutschen Volkscharakter die Rede ist. Irrational nenne ich es, wenn so getan wird, als sei der deutsche Volkscharakter ein Argument dagegen, daß ein junger Ausländer, der in der Bundesrepublik geboren ist, seine Ehefrau hierher holt. Dahinter steckt kein Gedanke mehr. Ein vergleichsweise kleines Problem wird in gedankenloser, fast schon herzloser Weise übertrieben und zu einem Bürgerschreck aufgebauscht. Die Realitäten werden dann nicht mehr zur Kenntnis genommen.

„Aus dem Nicht-Einwanderungsland Bundesrepublik ist ein Land mit Millionen Einwanderern geworden"

HK: Ist eigentlich das Engagement von CDU-Politikern zugunsten der Aussiedler ein Versuch, Versäumnisse in der Ausländerpolitik dort, wo es sich als nationale Aufgabe noch am ehesten populär verkaufen läßt, wettzumachen?

John: Es ist gut, daß viele Politiker ein klares und eindeutiges Bekenntnis zu Aussiedlern ablegen. Es spielt dabei gar keine Rolle, von welchen Motiven sie sich leiten lassen. Wichtig ist dagegen, daß nun verstanden worden ist, daß gerade Politiker zu einer positiven Meinungsbildung über Zuwanderer einen wesentlichen Beitrag leisten können. Interessant ist auch, daß viele Politiker sich damit durchaus im Widerspruch zu einigen ihrer Wähler befinden. Sie lernen nun, diesen Widerspruch auszuhalten und sich mit ihm auseinanderzusetzen, ohne das Integrationsziel in Frage zu stellen.

HK: Gegen den Begriff vom „Einwanderungsland" oder „-kontinent" gibt es manches treffliche Argument – manchmal sieht es aber so aus, als wolle man mit dem Begriff, den man ablehnt, die Realität, um die es dabei geht, ausblenden.

John: Ich gehöre nicht zu denen, die auf dem Begriff des „Einwanderungslandes" beharren. Ein Einwanderungsland, ein Einwanderungskontinent können wir nur in begrenztem Maß sein. Wenn die Menschen mit dem Begriff auch die Realität ablehnen, sollte man den Begriff nicht verwenden. Tatsache ist indes: Aus dem erklärten Nicht-Einwanderungsland Bundesrepublik ist ein Land mit Millionen Einwanderern geworden. Aus einer kulturell, sprachlich und religiös einheitlichen Gesellschaft ist eine Gesellschaft geworden, in der sprachliche und religiöse Vielfalt und Pluralität, aber auch schon Abgrenzung zur Alltagswirklichkeit gehören. Eine weitere Realität ist, daß die zugewanderten Minderheiten, obwohl sie viele Jahre hier leben, von grundlegenden und bedeutsamen Rechten ausgeschlossen bleiben, daß sie immer noch Bürger zweiter Klasse sind und daß der Ausländerstatus selbst diese Benachteiligungen herbeiführt und daher überwunden werden muß.

HK: Laufen aber Bezeichnungen wie „multikulturelle" oder „multiethnische" Gesellschaft, wie sie zunehmend auch verwendet werden, der bundesrepublikanischen Realität nicht weit voraus?

John: Diese Begriffe stehen für eine neue Ideologie, die wir nicht brauchen. Die USA sind eine solche multiethnische und multikulturelle Gesellschaft. Jeder US-Bürger kann auf eine Einwandererbiographie zurückblicken. Wir sind keine multiethnische Gesellschaft und werden auch keine. Es reicht vollkommen aus, wenn wir uns dazu bekennen, ein offener Nationalstaat zu sein und es auch sein zu wollen – mit einem entsprechend größeren religiösen, kulturellen und selbstverständlich auch ethnischen Pluralismus. Die politische Herausforderung besteht nun darin, daß dieser Wandel nicht mehr rückgängig zu machen ist, sondern sich noch verstärken wird. Folglich sollten wir ihn akzeptieren und politisch gestalten. Einheimische Mehrheit und zugewanderte Minderheit sind für ein Miteinander zu gewinnen.

HK: Angesichts der breiten Ablehnung des Entwurfs des Bundesinnenministeriums könnte man auf den Gedanken kommen, in Sachen Ausländerpolitik bestehe ein breiter Konsens. Wie groß ist der Konsens wirklich?

John: Es besteht durchaus ein Konsens über Eckwerte der Ausländerpolitik: Etwa daß es in Zukunft mehr um Integrations- bzw. Inländerpolitik gehen wird als um Ausländerpolitik. Auch darüber, daß es keine Alternative zu einer wirkungsvollen Begrenzung der Zuwanderung gibt. Sieht man an dieser Stelle einmal von der Asylpolitik ab, so besteht über sehr viel mehr momentan kein Konsens. So gibt es einen Grundkonflikt zwischen der Forderung nach Begrenzung der Zuwanderung einerseits und verstärkter Integration andererseits etwa in der Frage einer weiteren Familienzusammenführung. Hier bestehen unterschiedliche Vorstellungen über das Nachzugsalter. Mir scheint ein Höchstalter von 16 Jahren ausreichend zu sein, wenn die Möglichkeit besteht, in Härtefällen anders zu entscheiden. Andere gehen weit darüber hinaus und sagen, wir müssen nicht nur die enge Kernfamilie zusammenführen, sondern auch die Großeltern einbeziehen. Ich halte das für zu weitgehend. Wir müssen uns bescheidene und realistische Ziele setzen. Aber die junge Ausländergeneration erwartet mehr als diese Eckwerte. Gerade in der Einbürgerungspolitik erwartet sie einen Sprung nach vorn. Aber genau in dieser Frage sehe ich noch keinen Konsens. Im Gegenteil!

„Der traditionelle, enge Staatsbürgerschaftsbegriff gehört der Vergangenheit an"

HK: Dabei geht es aber nicht nur um die Alternative: ja oder nein zu einer erleichterten Einbürgerung, sondern auch darum, ob die erleichterte Einbürgerung als Mittel der Einbürgerungspolitik taugt ...

John: Grüne und SPD sehen in der Einbürgerung ein Angebot neben anderen Lösungen, so wollen sie z. B. Ausländern die Rechte eines deutschen Staatsbürgers unterhalb der Einbürgerung geben. Demgegenüber will die CDU/CSU die Einbürgerung erleichtern, weil sie der „Königsweg" zur rechtlichen Gleichstellung ist. Eine Alternative dazu gibt es aus meiner Sicht nicht. Wer Sonderrechte fordert, wird unglaubwürdig. Es geht um die Gleichstellung aller.

HK: Wer wie Sie die erleichterte Einbürgerung als Mittel zur Integration favorisiert, kann dies nicht auf der Basis eines traditionellen Verständnisses von Staatsbürgerschaft tun. Ist der „materiale Kern der Staatsbürgerschaft" – wie manche fürchten – gefährdet?

John: Der moderne Europäer muß unterscheiden lernen zwischen der kulturellen, ethnischen, religiösen Identität einerseits und der nationalen Identität andererseits. Diese vermeintliche Einheit muß aufgebrochen werden. Das kann nur geschehen, wenn der einzelne nicht mehr so denkt: Ich verrate mein Vaterland, wenn ich deutscher Staatsbürger werde. Bei dieser Einstellung kann sich nichts verändern. Wenn ich Deutscher werde, bleibe ich selbstverständlich gläubiger Muslim, kleide mich entsprechend. Falsch und überholt ist die Vorstellung: ein Volk, d. h. eine Nationalität, eine Sprache, eine Kultur, eine Religion. Staatsbürgerschaft heute ist das verbindende Band, und innerhalb dieser Einheit gibt es eine Vielzahl auseinanderstrebender Lebensstile. Wir müssen die Staatsbürgerschaft offener sehen, wie das die Amerikaner tun. Der traditionelle, enge nationale Staatsbürgerbegriff, wie er in Europa noch vorherrscht, gehört der Vergangenheit an.

HK: Die amerikanische Staatsbürgerschaft ist zwar offener – als Gegengewicht steht dem jedoch ein ausgeprägter

Patriotismus gegenüber, der einen aber doch eher an eine überzogene Nationalstaatsorientierung erinnert ...

John: Ich weiß nicht, ob man das so verächtlich sehen sollte. Das ist eben ein Ersatz für die fehlende Mythologisierung der Staatsbürgerschaft. Menschen brauchen ein Zeremoniell. Ich bin z. B. sehr dafür – und wir machen es jetzt auch in Berlin –, daß man die Verleihung der deutschen Staatsbürgerschaft als ein außergewöhnliches, ein festliches Ereignis gestaltet. Die Staatsbürgerschaft ist nicht nur ein grünes Stück Papier, die mir in Form eines deutschen Passes gegeben wird, sondern sie ist eine neue Bindung und Loyalität, auf die sich der einzelne einläßt.

HK: Aber sind Sie dann nicht in Gefahr, die Staatsbürgerschaft wieder mit Werten aufzuladen, die Sie eigentlich als überholt ablehnen?

John: Durchaus nicht. Ich lade sie mit Werten auf, die nicht mehr auf Gruppenzugehörigkeit zentriert sind, sondern die sich orientieren an modernen Gesellschaften, die ihrem Staatsbürger – ganz unabhängig davon, welcher Herkunft er ist – soziale Gerechtigkeit, Toleranz, Freiheit gewähren. Es handelt sich also um eine wertorientierte Staatsbürgerschaft – und die verbindet uns ja auch in den freien westlichen Ländern.

HK: Ist auf Dauer die Staatsbürgerschaft als ein Unterscheidungsmerkmal nationaler Zugehörigkeit eigentlich wirklich unverzichtbar? Wenn nicht, was spricht dagegen, langfristig auf sie zu verzichten?

John: Dagegen sprechen eine Reihe von schwerwiegenden Gründen: Was die staatsbürgerlichen Loyalitäten und Bindungen angeht, so sind die Zuwanderer keine „tabula rasa". Solange es Staatsbürgerschaften gibt, brauchen wir jedoch eine klare Regelung: Dort, wo ich lebe, lebe ich sicherer und leichter, wenn ich die Staatsbürgerschaft des Landes annehme.

HK: Das setzt aber die Möglichkeit der Doppelstaatlichkeit voraus, die so heute noch nicht gegeben ist.

John: Ja. Im Nachkriegseuropa bestanden eine Reihe von Unklarheiten wegen der neuen Grenzziehungen, die mit der Verweigerung der Doppelstaatlichkeit ausgeräumt werden sollten. Das Berner Abkommen von 1963 war zu seiner Zeit zu Recht eine Problemlösung. Heute ist es eher eine Behinderung: Wir müssen eine moderne europäische Staatsbürgerschaft entwickeln. Das kann Doppelstaatlichkeit sein; damit könnten die neuen Probleme der Nachkriegswanderung besser gelöst werden.

HK: Umgekehrt wird eingewandt, Doppelstaatsbürgerschaften erschwerten möglicherweise die dauerhafte Beheimatung, hielten den Betreffenden von unumgänglichen Entscheidungen ab.

John: Die Erfahrung zeigt, daß derjenige, der zwei Pässe in der Tasche hat, nicht zerrissen wird. Der Paß des Landes, in dem er seinen Lebensmittelpunkt hat, spielt nach und nach die Hauptrolle, letztendlich nur noch die einzige Rolle. Irgendwann wird einer der beiden Pässe nicht mehr verlängert, weil dies nun auch Unkosten verursacht und weil er einfach nicht mehr benötigt wird. Man betritt das andere Land nicht mehr bzw. kann mit deutschem Paß die Heimat der Eltern ebensogut besuchen. Auch aus den USA, wo es viele Doppelstaatsbürgerschaften gibt, ist dies bekannt: Irgendwann läuft diese Art Doppelgleisigkeit in den Biographien aus. Ängste, Doppelstaatsbürgerschaften würden die Menschen schizophren machen, sind also unbegründet.

HK: Die Ermöglichung der Doppelstaatsbürgerschaft allein dürfte jedoch noch nicht ausreichend sein. Familieneinheitlichkeit und Ermessenseinbürgerung erschweren heute noch die Einbürgerung.

John: Auf die Familieneinheitlichkeit sollten wir ebenso verzichten wie auf die Einbürgerung nur aufgrund einer Ermessensentscheidung der Behörden. Wie die Einbürgerung im einzelnen vollzogen wird, ist eine Detailfrage. Entscheidend ist, daß derjenige, der in der zweiten oder dritten Generation in Deutschland lebt und der etwa eine berufliche Karriere anstrebt, einen Dauerstatus braucht, denn hier ist seine wirkliche Heimat. Im übrigen bin ich dafür, für bestimmte Gruppen das Territorialprinzip zu übernehmen. Das ist die eleganteste und einfachste Art, die deutsche Staatsangehörigkeit zu verleihen. Ich bin für eine automatische Einbürgerung bei Geburt.

„Das kommunale Wahlrecht für Ausländer wirkt integrationshemmend"

HK: Bereits seit längerem wird die Frage nach dem kommunalen Wahlrecht für Ausländer diskutiert, wie es auch einige europäische Länder bereits kennen. Sieht man einmal von der strittigen rechtlichen Problematik ab – besteht hierbei nicht die Gefahr, daß dem Ausländer zwar Rechte eingeräumt werden, die ihm bislang vorenthalten werden, der Ausländerstatus als solcher aber erhalten bleibt?

John: Der Ausländerstatus wird mit dem kommunalen Wahlrecht nicht überwunden, sondern zementiert. Es ist nicht zufällig, daß das kommunale Wahlrecht für Ausländer manchmal auch die Zustimmung extrem rechter Gruppen findet, weil man auf diese Weise verhindern möchte, daß Ausländer per Einbürgerung zu Deutschen werden. Das kommunale Wahlrecht für Ausländer halte ich für eine Scheinlösung eines Scheinproblems. Das eigentliche Problem ist der Ausländerstatus als solcher. Vor allem für die nachwachsenden Generationen wirkt er integrationshemmend und schafft Ausgrenzungen, die wir aber mit anderen Mitteln bekämpfen müssen, etwa mit der erleichterten Einbürgerung.

HK: Könnten aber nicht dennoch die Vorteile einer Einführung des kommunalen Wahlrechts für Ausländer die Nachteile überwiegen?

John: Es kommt auf die verschiedenen Argumentationsweisen an. Wenn gesagt wird, das kommunale Wahlrecht ist der erste Schritt zum vollen Wahlrecht und zu Gruppen- und Sonderrechten, lehne ich es ab. Wenn das kommunale Wahlrecht bescheidener begründet wird, kann man eigentlich kaum dagegen argumentieren, weil es unter Umständen tatsächlich mehr Ausländer für politische Vorgänge interessiert. Das wäre zweifellos ein Vorteil. Im übrigen aber bin ich entschiedener Gegner jeglicher Gruppen- und Sonderrechte. Ich halte es für einen zivilisatorischen Rückschritt, eine angeborene oder selbst gewählte Gruppenzugehörigkeit zum Maßstab zu machen für die Besetzung bestimmter Ämter oder für die Zuweisung bestimmter Rechte.

„Wir sollten uns zu einer Kontingentlösung für Armuts- und Kriegsflüchtlinge entschließen"

HK: Manche Bundesländer zeigen sich seit Jahren in Sachen Ausländerpolitik zum Teil flexibler als der Bund. So hat der Berliner Senat bestimmten Ausländergruppen, die in ihr Heimatland zurückkehren wollen, die Möglichkeit der Rückkehr nach Berlin offengehalten. Würde eine Ausweitung der sogenannten Rückkehroption auf mehr Ausländer nicht manchen den Versuch eines Neuanfangs in ihrem Heimatland erleichtern, weil ihr Schritt im Fall des Scheiterns rückgängig gemacht werden könnte?

John: Nein, das Problem stellt sich so nicht. Die Ausländer der ersten Generation überlegen es sich sehr gut, ob sie hierbleiben oder zurückkehren sollen. Bei denen, die zurückkehren, handelt es sich zumeist um Arbeitslose. Arbeitslos sind diese Personen, weil sie keine Qualifikation besitzen, weil ihre Deutschkenntnisse schlecht sind. Wie sollen sie nach einer Rückkehr nach Deutschland Existenzmöglichkeiten finden, wenn sie das Land schon einmal wegen Arbeitslosigkeit verlassen haben? Anders ist es für hier aufgewachsene junge Ausländer, die an der Schwelle eines beruflichen Aufstiegs stehen.

HK: Inwieweit kann in der Frage der Ausländerpolitik „Europa" überhaupt noch als Bezugsgröße dienen? Der EG-Bürger kann auf dem Arbeitsmarkt im Grunde nicht mehr als Ausländer gelten. Irgendwann wird es auch zu einer gestuften Hineinnahme der Türkei kommen. Also stellt sich das Ausländerproblem langfristig eher im Zusammenhang mit der Zuwanderung aus Ländern der Dritten Welt, etwa aus Nordafrika.

John: Man muß überschaubare Vorstellungswelten schaffen, und da ist der europäische Ansatz eher begreifbar. Die Bundesbürger fühlen sich in Europa so zu Hause wie in Deutschland, manche sogar mehr als im eigenen Land. Gerade durch die Bindungen ehemaliger Kolonialstaaten an überseeische Gebiete, sei es Schwarzafrika oder der Vordere bzw. Ferne Orient, kommen große Probleme auf die Europäische Gemeinschaft zu. Man wird sich darüber verständigen müssen, ob auch für die Menschen aus diesen Gebieten Freizügigkeit herrschen soll. Wenn die europäischen Staaten damit überfordert sind, wird man erst einmal eine Grenzziehung vornehmen müssen. Noch sind wir allerdings nicht so weit.

HK: Aber die Probleme stellen sich doch durchaus bereits, wenn auch „nur" im Zusammenhang mit dem Asylrecht. Bräuchte es nicht eine Initiative, auch diese Frage endlich als eine politische, d. h. als eine ausländerpolitische Frage ernst zu nehmen, anstatt sie den Juristen zu überlassen?

John: Unbedingt. Mit dem Konsens, der in dieser Frage zu herrschen scheint, kann ich mich nicht zufriedengeben. Wir dürfen ruhig zugeben, daß es einen massenhaften Mißbrauch des Asylrechts gibt. Die Verfahren müssen schneller abgewickelt werden. Abgelehnte müssen auch wirklich zurückgeschickt werden. Im übrigen aber plädiere ich dafür, daß wir uns zu einer Kontingentlösung für Armuts-, Elends- und Kriegsflüchtlinge entschließen sollten. Dazu sind aber die Politiker aufgefordert, nicht die Juristen. Statt dessen werden stirnrunzelnd und verachtend die vielen de-facto-Flüchtlinge geduldet; wir verweigern ihnen aber gleichzeitig Entfaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten und machen sie so zu einer sozialen Randgruppe.

„Kein Volk hat mehr Grund als wir, ethnisch begründeten Nationalismus zu verachten"

HK: Zukunftsmusik im Bereich des Ausländerrechts ist auch ein sogenanntes Antidiskriminierungsgesetz, wie es die Vereinigten Staaten haben und wie Sie es seit langem fordern. Reicht das vorhandene Recht wirklich nicht aus, um entsprechende Straftatbestände damit zu erfassen? Besteht hier möglicherweise die Gefahr einer weiteren unnötigen Verrechtlichung?

John: Eine Gesellschaft mit Minderheiten muß deutlich machen, daß sie diese Minderheiten vor Alltagsdiskriminierungen schützt. Dazu brauchen wir nicht nur eine Willenserklärung, sondern Normen. Gesetzliche Normen wirken bewußtseinsbildend und bewußtseinsverändernd, wie es Rechtspolitiker übrigens in anderen Rechtsgebieten immer wieder betonten. Wenn dies ausgerechnet in diesem Bereich bezweifelt wird, so geschieht es aus durchsichtigen Gründen. Es ist zwar richtig, daß der Umgang mit einem solchen Antidiskriminierungsgesetz nicht einfach ist, aber zu einer unangemessenen Verrechtlichung muß es nicht kommen. Ein Beispiel: Ich führe seit Jahren einen hartnäckigen Kampf gegen Zutrittsreglementierungen gegenüber Ausländern in Diskotheken. Mir kommt dabei zustatten, daß es in der Berliner Gaststättenverordnung eine Vorschrift gibt, die den Ausschluß vom Diskothekenbesuch aus rassischen, religiösen und ethnischen Gründen verbietet. Es wäre viel umständlicher, mit den Grundgesetz einen Diskothekenzutritt zu erzwingen.

Noch leichter wäre es mit einem Antidiskriminierungsgesetz.

HK: Eine abschließende Frage: Was muß eigentlich über die rechtliche Normierung und politische Durchsetzung noch hinzukommen, damit die Bundesrepublik langfristig dann wirklich zu einem „offenen Nationalstaat" werden kann?

John: Die Deutschen müssen ein neues Selbstverständnis von sich selbst entwickeln. Kein Volk hat mehr Grund als wir, ethnisch begründeten Nationalismus zu verachten. Wir wissen am besten, daß ethnische oder religiöse Homogenität einer Gesellschaft überhaupt kein Wert an sich ist, sondern eine Wahnvorstellung. Einebnung, Vereinheitlichung und Gleichschaltung sind immer eine Gefahr, ein Zeichen der Verarmung. Es gilt daher die Fülle der Erscheinungen in allen Lebensbereichen zu bewahren als wirksamstes Gegengift gegen jede Form von Erstarrung, Verkrustung, Verknöcherung, die immer und überall lebensfeindlich sind. Die größere Vielfalt in unserer Republik ist deshalb nicht nur zu ertragen, sondern auch bewußt zu bejahen.

Solidarität und Subsidiarität stärken

Erklärung des ZdK zur Strukturreform im Gesundheitswesen

Die vom Präsidium des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) am 12. Oktober verabschiedete Erklärung zur Strukturreform im Gesundheitswesen ruft dazu auf, die anstehenden Aufgaben nicht nur als Maßnahmen zur Kostendämpfung zu verstehen, sondern als ethische und ordnungspolitische Gesamtaufgabe. Es wird betont, daß wirkliche Erneuerungen im Gesundheitswesen eine Änderung des Bewußtseins sowie den Willen vieler voraussetzen, erkannte Fehlentwicklungen abzustellen.

1. Die Strukturreform im Gesundheitswesen ist eine ethische und ordnungspolitische Gestaltungsaufgabe

Christen tragen Mitverantwortung für die Bewältigung der Aufgaben und Probleme ihrer Zeit; darauf hat die Kirche, haben unsere Bischöfe und wir Laien immer wieder hingewiesen. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat aus dieser Mitverantwortung wiederholt zu drängenden gesellschaftlichen Fragen Stellung genommen und Vorschläge zur Weiterentwicklung und zukünftigen Gestaltung unserer staatlichen, wirtschaftlichen und sozialen Ordnung gemacht, darunter zur Strukturreform der gesetzlichen Rentenversicherung und zur Absicherung des Pflegerisikos.

Wir äußern uns nunmehr zur geplanten Strukturreform im Gesundheitswesen, weil die Reform nicht nur von großer ökonomischer und politischer Tragweite ist, sie hat auch hohe moralische Bedeutung. Mit Sorge haben wir zur Kenntnis genommen, daß in den gesundheitspolitischen Diskussionen der letzten Monate immer stärker finanzielle und technische Detailfragen der Reform und wirtschaftliche Einzelinteressen in den Vordergrund gerückt, menschliche Aspekte der Strukturreform dagegen in den Hintergrund gedrängt wurden.

Die anstehenden Aufgaben dürfen nicht einseitig als Maßnahmen zur Kostendämpfung verstanden werden; bei der Strukturreform im Gesundheitswesen stehen wir gleichzeitig vor einer ethischen und ordnungspolitischen Gestaltungsaufgabe.

In unserer Wirtschafts- und Sozialordnung muß der Mensch und seine Würde im Mittelpuhkt stehen. Auch die Gesundheitspolitik – und damit die geplante Gesundheitsreform – steht vor der Verpflichtung, die menschliche Würde, die Personalität des Menschen – seine Individual- und Sozialnatur – zu achten und zu fördern. Zentrale Aufgaben sind dabei die Bewahrung der Eigenständigkeit des Menschen und die Förderung seiner Selbstverantwortung.

Dies alles hat unmittelbare Konsequenzen für die Weiterentwicklung der Gesundheitspolitik. Sie steht vorrangig vor der Aufgabe, das Leben der Menschen zu bewahren und ihre Gesundheit zu sichern. Sie muß aber auch deren Fähigkeiten zur eigenständigen Bewältigung der anstehenden Aufgaben angemessen berücksichtigen, soweit dies ihnen möglich ist. Hieraus ergeben sich besondere Anforderungen an den einzelnen zur Gesundheitsvorsorge, aber auch bei der Weiterentwicklung des Leistungsrechts und der Organisationsstrukturen im Gesundheitswesen.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken erwartet von der Reform, daß der Gedanke der Solidarität nicht zurückgedrängt oder verwässert wird. Er muß vielmehr zeitgemäß weiterentwickelt und den Versicherten deutlich gemacht werden. Dabei müssen auch Familien, alte Menschen, Behinderte und chronisch Kranke darauf vertrauen dürfen, daß ihnen in ihrer jeweiligen besonderen Situation die Solidarität der Versichertengemeinschaft in Zukunft sicher ist.

Eng verknüpft mit dem Solidarprinzip ist das Wirtschaftlichkeitsprinzip im Gesundheitswesen. Wirtschaftlichkeit ist kein Selbstzweck, sondern Voraussetzung für die

dauerhafte Funktionstüchtigkeit des Gesundheitswesens und für den Fortbestand der Solidargemeinschaft. An die Beteiligten im Gesundheitswesen ist daher die Forderung zu richten, im Interesse aller ihrer Mitverantwortung für die Wirtschaftlichkeit des Gesundheitswesens gerecht zu werden. An die Strukturreform ist die Erwartung zu richten, die Rahmenbedingungen so zu verbessern, daß alle Beteiligten nicht nur diesem Ziel verpflichtet werden, sondern daß sie auch ihren jeweils notwendigen Beitrag hierzu leisten.

Ein entscheidender Schritt, diesem Ziel näher zu kommen, liegt darin, dem Subsidiaritätsprinzip stärker Geltung zu verschaffen. Viele Probleme des Gesundheitswesens sind gerade auf das Fehlen oder die geringe Bedeutung personaler Elemente und die dadurch hervorgerufene Anonymität des Gesundheitswesens zurückzuführen. Die Handlungsfelder reichen von der verbesserten Transparenz über verstärkte Gesundheitsvorsorge und eine Vielfalt des Leistungsangebots mit Wahlmöglichkeiten bis hin zur Stärkung der Selbstverwaltung.

Wir alle stehen mit der Strukturreform vor einer entscheidenden Weichenstellung für unser Gemeinwesen. Sie wird nur gelingen, wenn es in der gesundheitspolitischen Diskussion zu einem breiten Konsens in unserer Gesellschaft kommt. Angesichts der in dieser Diskussion aufgetretenen scharfen Interessengegensätze reicht es nicht aus, in dieser entscheidenden Frage lediglich zu einem leichtzerbrechlichen Kompromiß zu kommen. Die Verwirklichung des Gemeinwohls verlangt, daß jeder ein Stück Eigeninteresse zurücknimmt und zu seiner Verantwortung für das Gemeinwesen steht.

2. Die Strukturreform im Gesundheitswesen darf nicht länger hinausgeschoben werden

Die Bundesrepublik Deutschland verfügt über ein leistungsfähiges Gesundheitswesen. Sein wichtigster Bereich, die gesetzliche Krankenversicherung, stellt sicher, daß die Mehrheit unserer Bevölkerung vor den Krankheitsrisiken geschützt ist. Sie bewirkt einen solidarischen Ausgleich zwischen einzelnen und Familien, zwischen Versicherten mit und ohne Kindern, zwischen Gesunden und Behinderten, zwischen Menschen mit unterschiedlichen Krankheitsrisiken und nicht zuletzt zwischen Jung und Alt. Im internationalen Vergleich liegt die deutsche Pflichtversicherung mit ihren Leistungen an der Spitze. Unser Gesundheitswesen mit freier Arztwahl, Freiberuflichkeit der Gesundheitsberufe und einer Vielfalt von privaten, öffentlichen und frei gemeinnützigen Trägern hat sich im Rahmen der Sozialen Marktwirtschaft bewährt.
Veränderte Rahmenbedingungen stellen unser Gesundheitswesen heute vor neue Herausforderungen. Der medizinisch-technische Fortschritt hat die Therapiemöglichkeiten erweitert. Der Trend zur Ausweitung medizinischer Leistungen wurde verstärkt. Die Veränderungen in der Altersstruktur führten zur weiteren Steigerung der Krankenversicherungskosten. Zugleich ist das Anspruchsniveau der Patienten gegenüber ambulanter und stationärer Versorgung gestiegen.
Allerdings sind auch beträchtliche Fehlentwicklungen zu verzeichnen. Nicht allen Ausgaben im Gesundheitswesen steht auch ein entsprechender Nutzen gegenüber. Das System ist weder für Versicherte und Patienten noch für Leistungsanbieter kostentransparent. Es fehlen Anreize zu wirtschaftlichem Verhalten. Anspruchsdenken und mißbräuchliche Ausnutzung tragen zusätzlich dazu bei, die Leistungsfähigkeit des Gesundheitswesens zu beeinträchtigen. Neben einer kostenträchtigen Überversorgung in einigen Bereichen gibt es beträchtliche Defizite vor allem in der Gesundheitsvorsorge, bei der Gleichstellung psychisch und somatisch Kranker sowie bei der Pflege alter und kranker Menschen.

Die Folgen dieser Entwicklungen werden in der Finanzkrise unseres Gesundheitswesens deutlich. Rund 600 Mrd. DM, also fast ein Drittel des jährlichen Sozialprodukts, gibt unsere Gesellschaft für Sozialleistungen aus. Dieser Aufwand lag 1987 um das Dreieinhalbfache höher als 1970. Noch stärker stiegen 1987 mit 268 Mrd. DM die Gesundheitsausgaben. Sie liegen viermal höher als 1970. Am stärksten sind die Ausgaben der gesetzlichen Krankenversicherung gestiegen. Mit rund 125 Mrd. DM haben sie sich seit dem Jahre 1970 verfünffacht.

Weil die Ausgaben seit vielen Jahren überproportional zur Lohnentwicklung steigen, mußte der Beitragssatz im Durchschnitt von 8,2 Prozent im Jahre 1970 auf fast 13 Prozent im Jahre 1988 erhöht werden. Der Höchstbeitrag bei durchschnittlichem Beitragssatz hat sich von 1180,– DM 1970 auf fast 7000,– DM 1988 mehr als versechsfacht.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken beobachtet diese Entwicklungen mit Sorge. Es ist der Auffassung, daß eine verantwortliche Sozialpolitik angesichts der Struktur- und Finanzprobleme des Gesundheitswesens nicht alles beim alten belassen darf. Ohne gesetzgeberische Maßnahmen ist kein Ende der Ausgabenspirale zu erwarten. Die Probleme unseres Gesundheitswesens werden in der Zukunft sonst noch schwerer zu lösen sein als heute. Die Strukturreform ist daher nicht nur unverzichtbar, sie darf auch nicht länger hinausgeschoben werden.

In den letzten Jahren wurden wiederholt Vorstöße gemacht, um die Kostenentwicklung zu dämpfen. Dies konnte die Ausgabendynamik aber nur zeitweilig bremsen. Die Ursachen hierfür sind weitgehend systembedingt: Die gesetzliche Krankenversicherung in ihrer bisherigen Gestalt arbeitet aus der Sicht der Versicherten anonym. Für die Leistungsanbieter, die in erster Linie darüber entscheiden, welche Leistungen in welcher Qualität und Menge erbracht werden, bestehen kaum Anreize zu wirtschaftlichem Verhalten; häufig würden sie sogar ihr Einkommen verringern, wenn sie sich um eine wirtschaftliche Versorgung bemühten. Hinzu kommt, daß auch

viele Versicherte keinen Grund sehen, Leistungen der Krankenversicherung zurückhaltend in Anspruch zu nehmen. So hat leider keiner der Beteiligten ein unmittelbares Interesse an Kosteneinsparungen.

Alle Anstrengungen zur finanziellen Stabilisierung werden bei dieser Sachlage keinen wirklichen Wandel schaffen, solange es nicht gelingt, Regelungen einzuführen, die das Interesse der Beteiligten an einer sparsamen und wirtschaftlichen Nutzung von Diensten und Leistungen weckt, ohne daß die im konkreten Krankheitsfall notwendige Hilfe unterbleibt.

Unser System der gesetzlichen Krankenversicherung steht in der Mitte zwischen dem Modell eines liberalen Gesundheitswesens, das marktwirtschaftlich organisiert ist, und einem staatlich organisierten und finanzierten System ohne Eigenbeteiligung. Es besteht ein allgemeiner Konsens in der Ablehnung sowohl einer rein marktwirtschaftlich-privaten als auch einer staatlich-kollektiven Lösung. Trotz teilweise erheblicher Gegensätze wünschen alle an unserem solidarisch organisierten und finanzierten System festzuhalten, weil es gleichzeitig freiheitlich und sozial, aber auch leistungsfähiger und kostengünstiger ist als anders organisierte Systeme. Wenn alle Gruppen unseres Volkes dieses System im Grundsatz für richtig halten, dann muß auch eine Verständigung über eine systemimmanente Reform möglich sein, die die Gesundheitsversorgung gewährleistet, die Leistungs- und Anpassungsfähigkeit des Systems erhöht und letztlich dem Gemeinwohl dient.

Eine wesentliche Aufgabe der Strukturreform der gesetzlichen Krankenversicherung wird es sein, im Rahmen dieser Zielsetzung Einnahmen und Ausgaben in ein dauerhaftes Gleichgewicht zu bringen, ohne die Grundversorgung der Versicherten zu gefährden. Wir wissen, daß die Alterssicherung und die Gesundheitsversorgung infolge des Geburtenrückgangs und der Verschiebung der Altersstruktur vor unausweichlichen und steigernden finanziellen Belastungen stehen. Das erschreckende Ausmaß der Schattenwirtschaft verdeutlicht, daß immer mehr Arbeitnehmer und Arbeitgeber immer weniger bereit sind, steigende Belastungen durch gesetzliche Sozialabgaben hinzunehmen. Eine Stabilisierung der Beitragssätze auch in der gesetzlichen Krankenversicherung ist daher unbedingt erforderlich.

3. Unsere Forderungen zur Strukturreform

An die Strukturreform im Gesundheitswesen, die jetzt zur parlamentarischen Beratung und Beschlußfassung ansteht, sind folgende Anforderungen zu stellen:

– Die Beziehung der Krankenkasse zum einzelnen Versicherten muß intensiver werden. Ein Schritt dazu ist, daß jeder Versicherte volle Transparenz darüber erhält, welche Leistungen er beansprucht hat. Dabei muß den Belangen des Datenschutzes Rechnung getragen werden.

In Modellversuchen sollte breit und in verschiedenen Variationen erprobt werden, wie die Versicherten auf diese Transparenz reagieren und ob eine Beitragsrückerstattung ein geeignetes Instrument darstellt, mehr persönliche Verantwortung und auch mehr Wirtschaftlichkeit zu ermöglichen.

– Die individuelle Gesundheitsvorsorge muß nachdrücklich durch Aufklärung, Angebot regelmäßiger Vorsorgeuntersuchungen und durch Anreize unterstützt werden, evtl. auch in Verbindung mit Beitragsrückerstattungen.

– Der einzelne Versicherte muß das Recht erhalten, zwischen allen Leistungsanbietern zu wählen. Als Voraussetzung hierfür muß eine Vielfalt des Leistungsangebots sichergestellt werden. In Einrichtungen der Krankenpflege ist den religiösen Bedürfnissen der Versicherten Rechnung zu tragen. Dies dient zugleich auch dem Vertrauensverhältnis zwischen Patient und Leistungsanbietern und letztlich auch dem Heilungsprozeß des Patienten.

– Die Versorgung der Versicherten mit Arznei-, Heil- und Hilfsmitteln muß gewährleistet sein. Festbeträge, bis zu deren Höhe die Krankenkassen die Kosten für Arznei-, Heil und Hilfsmittel übernehmen, sollten als Steuerungsmittel eingeführt werden, um eine wirtschaftliche Arzneimittelversorgung zu gewährleisten.

– An den Ausgaben der gesetzlichen Krankenversicherung sind Rentner überproportional beteiligt, während ihr Beitragssatz deutlich unter dem der übrigen Beitragszahler liegt. Der Krankenversicherungsbeitrag der Rentner sollte daher dem Arbeitnehmer-Anteil des durchschnittlichen Beitragssatzes angeglichen werden.

– Auch in Zukunft muß sichergestellt sein, daß Familienmitglieder, die nicht der Versicherungspflicht unterliegen, ohne zusätzliche Beiträge im Rahmen der sog. „Familienhilfe" der sozialen Krankenversicherung mitversichert sind. Aus familienpolitischen Gründen ist bei Leistungen für die Familienangehörigen auf Zuzahlungen, Eigenbeteiligungen und dergleichen zu verzichten.

– Der historisch gewachsene Leistungskatalog der Krankenversicherung muß dahingehend überprüft werden, ob alle Leistungen angesichts des erreichten Wohlstands auch heute noch uneingeschränkt notwendig sind bzw. unbedingt von der Solidargemeinschaft der Krankenversicherten finanziert werden müssen. Einschränkungen, insbesondere bei „Bagatellfällen", aber auch bei den dramatisch gestiegenen Nebenkosten (z. B. Krankenfahrten), sind genau zu prüfen. Dabei muß jedoch der Sozialverträglichkeit, insbesondere im Hinblick auf Behinderte, pflegebedürftige und chronisch kranke Menschen Rechnung getragen werden.

– Die Krankenkassenfinanzierung von Abtreibungen aufgrund nichtmedizinischer Indikation ist aus dem Leistungskatalog ersatzlos zu streichen. Die Finanzierung widerspricht dem Versicherungsprinzip, da man sich nur gegen ungewisse Ereignisse versichern kann. Vor allem aber widerspricht die Krankenkassenfinanzierung dem Solidarprinzip. Sie ist moralisch abzulehnen, weil sie die

Solidargemeinschaft der Krankenversicherten zur Finanzierung von Tötungshandlungen verpflichtet.
– Die Reform muß einen Finanzausgleich zwischen Krankenkassen erleichtern und die rechtlichen Rahmenbedingungen für die verschiedenen Kassenarten angleichen. Die Wahlfreiheit der Versicherten zu den Krankenkassen ist zu erweitern; längst überholte Ungleichbehandlungen von Arbeitern und Angestellten (z. B. bei der Versicherungspflichtgrenze) sind zu beseitigen. Es ist notwendig, in den von den einzelnen Kassen nicht beeinflußbaren Komponenten (Grundlohnsumme, Zahl der mitversicherten Familienmitglieder und Zahl der Rentner) einen kassenartenübergreifenden Risikoausgleich vorzusehen, damit Wettbewerb mit dem Solidarprinzip vereinbar bleibt und auf das eigentliche Feld gelenkt wird, nämlich die möglichst wirtschaftliche Erbringung der Versicherungsleistung.

– Die Verhandlungsposition der Selbstverwaltungseinrichtungen der Kassen ist gegenüber den Leistungsanbietern (z. B. durch neue Vergütungs-, Vertrags- und Versorgungsformen) grundätzlich zu stärken. Auch sollte der Verhandlungsspielraum über Anreizsysteme bei der Vergütung der Leistungen erweitert werden, um zu einem größeren Kostenbewußtsein und zu vermehrter Wirtschaftlichkeit beizutragen.
– Die Versorgungsaufgaben der Krankenhäuser sowie die haus- und fachärztliche Versorgung sind besser aufeinander abzustimmen; die Zusammenarbeit der Krankenhäuser mit den niedergelassenen Ärzten ist zu verbessern.
– Arzneimittel werden in der Bundesrepublik – im Gegensatz zu allen übrigen EG-Ländern – mit dem vollen Mehrwertsteuersatz belastet, während Medikamente für Tiere teilweise mit dem halben Mehrwertsteuersatz belegt werden. Weder ethisch noch gesundheitspolitisch ist es einzusehen, weshalb Arzneimittel, die doch der Wiederherstellung der Gesundheit der Menschen dienen, genauso hoch wie Luxusgüter besteuert und sogar gegenüber veterinärmedizinischen Präparaten benachteiligt werden. An die Steuergesetzgebung ist daher die Forderung zu stellen, Arzneimittel – entsprechend den Regelungen in den übrigen EG-Ländern – mit deutlich reduzierten Steuersätzen zu belegen und langfristig möglichst auf die Besteuerung ganz zu verzichten. Damit würde ein erheblicher Beitrag zur Kostenentlastung der Solidargemeinschaft aller Krankenversicherten geleistet.

– Die Stabilisierung und finanzielle Sicherung unseres Gesundheitswesens hängt auch entscheidend von der Bereitschaft der Menschen ab, sich gesundheitsbewußt zu verhalten und Vorsorgemaßnahmen zu nutzen. Mehr Aufmerksamkeit muß den gesundheitlichen Auswirkungen der sozialen und natürlichen Umwelt (einschließlich der Arbeitswelt) gezollt werden. Die Krankheitsverhütung ist hinter der Entwicklung der kurativen Medizin zurückgeblieben. Die Berücksichtigung gesundheitspolitischer Aspekte in anderen Politikbereichen (Industrie-, Agrar-, Verbraucherpolitik; Arbeits- und Sozialpolitik; Umwelt-, Verkehrs- und Wohnungspolitik u. a. m.) kann diese Aufgabe erheblich unterstützen. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Bekämpfung der Suchtkrankheiten – Drogen, Alkohol, Nikotin – als eine politische Querschnittsaufgabe von hoher Dringlichkeit.
– Immer noch bestehen deutliche regionale Ungleichheiten bei der Gesundheitsversorgung, insbesondere im Dienstleistungsbereich. Angesichts hoher Investitionskosten ist es zwar verständlich, daß medizinisch-technische Großgeräte und Spezialkliniken vor allem in den Ballungszentren vorhanden sind. Die Solidarität verlangt aber auch, daß die Gesundheitsversorgung im ländlichen Raum durch Ärzte und medizinische Einrichtungen angemessen gesichert wird.

4. Wir müssen fähig sein, neue soziale Aufgaben der Zukunft zu lösen

Die fortschreitende Überalterung unseres Volkes führt die bislang bewährten sozialen Sicherungssysteme in eine massive Krise, die weite Teile unserer Bevölkerung noch nicht wahrhaben wollen. Diese wirkt sich u. a. auch auf die schwieriger werdende Situation im Bereich der Pflege aus. Der Gesellschaft als Solidargemeinschaft stellt sich die Aufgabe, den kommenden Anforderungen durch die Förderung der Pflegeberufe und ehrenamtlicher Dienste zu entsprechen. So werden vom gesamten Gesundheitssystem tiefgreifende Umstellungen verlangt. Eine verantwortliche Sozialstrukturpolitik muß rechtzeitig Weichen stellen, damit nicht die unabwendbare Zunahme des Anteils älterer Menschen das Leistungsvermögen des Sozialstaates sprengt.

Neue Herausforderungen für unser Gesundheitswesen bringt die Einführung des gemeinsamen Binnenmarktes in der Europäischen Gemeinschaft ab 1992. Er wird Veränderungen auch für unser Gesundheitswesen zur Folge haben (z. B. bei der Ausbildung zu medizinischen Berufen, auf dem Arbeitsmarkt, bei der Besteuerung von Gütern und Dienstleistungen im Gesundheitsbereich), die rechtzeitige Anpassungen zwingend notwendig machen. Wir fordern die Bundesregierung auf, hierzu eine Perspektivuntersuchung vorzulegen, damit sich alle am Gesundheitswesen Beteiligten rechtzeitig auf diese Veränderungen einstellen können.
Ohne die geforderten Veränderungen können die Probleme unseres Gesundheitswesens nicht gelöst werden. Entscheidendes hängt jedoch vom Verhalten der Menschen ab. Wirkliche Erneuerungen setzen eine Änderung des Bewußtseins und den Willen vieler voraus, erkannte Fehlentwicklungen abzustellen. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken appelliert an alle Beteiligten, sich den drängenden gesundheitspolitischen Aufgaben zu stellen und daran mitzuwirken, die Probleme unseres Gesundheitswesens zum Wohle aller zu überwinden.

Dem Gemeinwesen Professionalität geben

Recht und Politik im modernen Staat

Bei der Eröffnung des 27. Deutschen Juristentags Ende September in Mainz hielt der frühere bayerische Kultusminister und jetzige Inhaber des „Guardini-Lehrstuhls" in München, Hans Maier, den Festvortrag zum Thema „Recht und Politik". Wir veröffentlichen den Text dieses Vortrags in einer leicht gekürzten Fassung. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

„Juristen – böse Christen." „Ein garstig Lied! Pfui! Ein politisch Lied!" – so unfreundlich schallt es seit Luthers und Goethes Tagen hinter Juristen und Politikern her. Und es gibt noch schrillere Töne. Zwistspinner, Zwietrachtwirker, falsche Gesellen oder schlichte Narren – so erscheinen die Politiker seit der frühen Neuzeit im Sprichwort und in der Literatur. Aber auch die Juristen kommen nicht viel besser weg: „Jurgisten", „Eselisten", Wortklauber, Rechtsverdreher – die Liste unfreundlicher Kennzeichnungen ließe sich verlängern. Logau vergleicht die Juristen mit den Schustern: wie diese das Leder, dehnen jene die Rechte. Und auf die Frage: „Was heißt politisch sein?" gibt er die ungalante Antwort: „... verdeckt im Strauche liegen, fein zierlich führen um und höflich dann betriegen." (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Neuausgabe München 1984, Art. Jurist, Politiker). Kein Zweifel: *politisch,* das heißt über lange Strecken unserer Geschichte so viel wie listig, verschlagen, unehrlich, ja betrügerisch – und ist es für viele wohl auch heute noch. Und *juristisch,* das läßt die meisten an unerfreuliche Dinge denken, an Kniffe, Winkelzüge, Rechthaberei, an Rabulistik und Volksferne.

Die Institutionalisierung von Recht und Politik

Ich führe hier Juristen und Politiker als Objekte öffentlicher Kritik bewußt gemeinsam vor (wie es auch der Volksmund und die Literatur tun), um gleich zu Anfang einen bequemen Ausweg zu versperren: daß sich nämlich die einen auf Kosten der anderen herausreden, entlasten oder profilieren. Das ist zwar angesichts gemeinsamer Anfechtungen eine verständliche und verzeihliche Reaktion: von altersher haben Juristen den Politikern Machtsucht oder Schwäche, Übermut oder Wankelmut vorgehalten – und ebenso haben sich die Politiker immer wieder gegen juristische „Zwirnsfäden", starre Gesetzesauslegung, übermäßige Rechtskontrollen gewehrt. Genutzt haben diese Schattenkämpfe und Schuldzuweisungen freilich weder den einen noch den anderen. Der Volksmund läßt sich nun einmal von vorgefaßten Meinungen nur schwer abbringen. Er hält an gewohnten Bildern fest, auch wenn es Zerrbilder sind. So ist das öffentliche Image von Politikern wie Juristen bis heute prekär, und beide müssen damit leben ...

Das mag nun vielen Betroffenen als Einseitigkeit und verletzender Undank erscheinen. Aber es ist doch historisch-psychologisch leicht erklärlich. Mit dem Juristen, mit dem Politiker, allgemeiner gesprochen: mit Recht und Politik als Beruf beginnt der moderne Staat. Dieser löst sich vom Herkommen, er tritt heraus aus den alten Gewohnheiten, aus der nur mäßig bewegten Welt des gemeinen Rechts. Er wird zur Institution – objektiv, unpersönlich, abgehoben vom Früheren. Überliefertes wird jetzt in Frage gestellt, die Ordnung des Gemeinwesens ist nicht mehr vorgegeben, sie herzustellen wird Auftrag und Aufgabe spezifischer Berufsstände, die dafür besonders gerüstet und ausgestattet sind – eben der Juristen und Politiker. Es ist ein Vorgang der Objektivierung und Professionalisierung, der Loslösung vom Erlebbar-Unmittelbaren, der Hinwendung zu Sachstrukturen – und wie revolutionär er war, sehen wir heute, da der größte Teil der Welt ihn mühselig und oft glücklos zu wiederholen versucht. Nicht nur in den Entwicklungsländern, auch in den klassischen Ländern des modernen Staates ist der Prozeß bis heute keineswegs ans Ende gelangt, ja es scheint, daß sich hier in jüngster Zeit neue unerwartete Entwicklungen abzeichnen. Darauf deuten nicht nur die westlichen Debatten über Gewaltmonopol und Friedensordnung, Partizipation und Widerstand hin, sondern auch die östlichen über Transparenz und Umbau. Bei sehr verschiedenen Ausgangspunkten geht es doch um ähnliche Probleme: um die Vermittlung von Institutionellem und Persönlichem, um den Ausgleich von Sachstruktur und Subjektivität, letztlich um das Verhältnis von Staat und Bürger.

Jedenfalls: Die Institutionalisierung und Professionalisierung von Politik und Recht hat nicht nur eine gewaltige Dynamik mit unabsehbaren Entwicklungen, Fortschritten, Sprüngen nach vorn geschaffen. Sie hat auch ein Krisenpotential entstehen lassen. Nicht nur die Leistungen steigern sich im modernen Staat, es wachsen auch die Entfremdungssymptome. Heute rückt diese andere Seite des Fortschritts deutlicher in den Blick – deutlicher als zu der Zeit, in welcher der staatliche Rechts- und Friedensraum ein allseits akzeptierter Ordnungsrahmen für die neuzeitliche Individualität und Selbstentfaltung war. Juristen und Politiker erleben heute stellvertretend das Dilemma, das Professionalität in der modernen Welt bedeutet: einerseits Zugang zu haben zu den Schalthebeln, Sachstrukturen, machthabenden Allgemeinheiten – anderseits die Kritik derer auf sich zu ziehen, die sich ausgeschlossen fühlen. Und deren Zahl wächst rasch: Wer fühlt sich nicht irgendwo, irgendwann ausgeschlossen, übergangen in einer Welt der universellen „Betroffenheit"! Wer hat noch den Überblick angesichts unendlicher Informationsfluten, angesichts der Beklemmungen durch die „neue Unübersichtlichkeit"! So verbreitet sich heute ein Ruf nach Unmittelbarkeit, Selbstvergewisserung, Bei-sich-Sein – ein ultra-

konkreter Realismus entwickelt sich mit spontanen Reaktionen, mit der Neigung zu Nah-Sicht, Gier und Ungeduld. Kein Zweifel, viele Zeitgenossen lieben das Vermittelte, Abgeleitete nicht, das zum neuzeitlichen Leben gehört – nicht die repräsentative Demokratie mit ihren Umständlichkeiten und Übersetzungen, nicht das komplizierte Recht mit seiner Verfahrens-Mühsal und seiner Loseblatt-Flut. Sie wollen alles unmittelbarer, näher, direkter – und sie wollen es vor allem in eigener Vollmacht und Selbstbestimmung. Sie reagieren allergisch, wenn andere für sie handeln. Das empfinden sie schlicht als Zumutung. Schwierige Zeiten also für Juristen und Politiker, für die ja solches ‚Handeln für andere' ein berufstypisches Signum ist. Wen wundert es, daß beide heute vielen lästig sind?

Die Bundesrepublik als Justizstaat

Nun könnte man denken, der staatliche Neubeginn nach 1945 habe bei uns zu einer stärkeren Präsenz von Recht und Politik im Alltag geführt, Recht und Politik seien lebensnäher, erfahrbarer, wirkungskräftiger geworden. Der Rechtsstaat throne nicht mehr in der entrückten Sphäre einer fernen Geltung – er sei in unserer Verfassung gewissermaßen zum Hausgenossen geworden, konkret zuhanden, verfügbar, eine Sache „zum Anfassen". Von daher müßten wir sowohl gegen die neue Unübersichtlichkeit wie gegen die neue Unmittelbarkeit gewappnet sein. Sind wir es wirklich?

In der Tat: es beeindruckt den Betrachter noch heute, mit welcher Entschiedenheit damals, nach NS-Zeit und Krieg, der Mensch und das Recht in den Mittelpunkt aller Bemühungen um einen politischen Neuanfang gestellt wurden. Vermenschlichung des Staates, nicht Verstaatlichung des Menschen, so lautete die Parole. Das hatte nach dem schaurigen Mißbrauch staatlicher Macht im Dritten Reich etwas unmittelbar Einleuchtendes. Es entsprach auch dem – im Vergleich zu 1919 – erheblich kleiner gewordenen Radius, dem geringeren Spielraum deutscher Politik. Die machtstaatlichen Traditionen unserer Geschichte schienen für lange Zeiten diskreditiert. Politik in einem größeren, gar internationalen Rahmen war auf Jahre, ja Jahrzehnte unmöglich geworden. Unter der Kuratel der Besatzungsmächte war man zurückgeworfen auf häusliche und regionale Übungsfelder, auf städtische und landschaftliche Traditionen – auf eine Art politischer Lokalvernunft. Ohnehin stand die Sorge ums Leben und Überleben, um Nahrung, Wohnung, Kleidung, um das Schicksal der Heimkehrer, der Flüchtlinge und Heimatvertriebenen, der Ausgebombten ganz im Vordergrund der Politik. Politik war vor allem Krisenbewältigung, Lastenverteilung, Verwaltung der Kriegsfolgen. Was lag näher, als daß man in dieser Lage auf gemeindliche, städtische, regionale Überlieferungen zurückgriff! Das Wort von einer Deutschen Eidgenossenschaft ging um, und keineswegs nur im Süden und Südwesten. Reformtraditionen wurden beschworen. Der Freiherr vom Stein war gegenwärtiger als Maria Theresia, Friedrich der Große oder Bismarck. Es war nicht falsch, daß einer aus der großen Reihe deutscher Bürgermeister, Konrad Adenauer, 1949 an die Spitze der Regierung trat.

Dies war die zeitgeschichtliche Umgebung, in welcher der Gedanke Form gewann, Staat und Recht aufs engste zu verbinden, den Staat selbst auf das Recht zu gründen, so wie es der süddeutsche Konstitutionalismus – Rotteck – mehr als hundert Jahre zuvor in programmatischer Radikalität gefordert hatte. Der Staat sollte zum Treuhänder seiner Bürger werden – zu ihrem Rechtsbeistand, ihrem „Rechtsanwalt". Das bedeutete nicht nur, daß die Grundrechte in der Verfassung neue Bedeutung und konkrete Geltung erhielten und daß die rechtsprechende Gewalt auf allen Ebenen gestärkt wurde – es bedeutete vor allem, daß der Rechtsschutz im öffentlichen Recht erweitert wurde wie nie zuvor in der deutschen Verfassungsgeschichte. Keine Rede mehr von Arkansphären des Staates, gerichtsfreien Hoheitsakten, politischen Fragen – ganz und ungeteilt wurde mit Art. 19 Abs. 4 GG der Rechtsweg gegenüber Staatseingriffen eröffnet. Das hieß nichts anderes, als daß nunmehr – mit deutscher Grundsätzlichkeit – staatliche Gewalt sich rechtlich vor den Bürgern auszuweisen hatte. Die Bundesrepublik Deutschland wurde somit nicht einfach nur Rechtsstaat im überlieferten Sinn, sie wurde mit innerer Konsequenz Justizstaat, Rechtswegestaat. Dies war ein Vorgang von beträchtlicher Tragweite. In einem Moratorium der Staatsgeschichte war das Recht selbst zur politischen Substanz des Gemeinwesens geworden.

Eine beeindruckende Bilanz

Es ist von heute her gesehen nicht erstaunlich, daß dieses kühne Programm nicht bis zum letzten Rest verwirklicht werden konnte, daß manches davon später abgedämpft, begradigt, zurückgeholt werden mußte. Erstaunlich ist vielmehr, wieviel sich bewährt und gehalten hat, wieviel inzwischen ganz selbstverständlich in den politischen Konsens eingegangen ist. Dies gilt vor allem für die Ausgestaltung der Grundrechte. Hier hat man mit Recht von einer kopernikanischen Wende gegenüber der Zeit des Rechtspositivismus gesprochen. Fragte früher der Jurist zuerst nach den Grenzen der Grundrechte, so fragte er nun nach ihrem Inhalt; die Grundrechte begannen das Grundgesetz zu regieren, sein Verständnis zu steuern – nicht umgekehrt. Theorie und Rechtsprechung dehnten die faktische Geltung der Grundrechte in die Breite und Tiefe so aus, wie es unter den Bedingungen unserer enger zusammenrückenden Gesellschaft überhaupt nur denkbar und möglich war. Die formalen Sicherungen der Freiheit wurden verstärkt. Um der Freiheit willen wurde der Freiheitsspielraum des einzelnen bewußt weit gezogen, was bedeutete, daß man auch die Möglichkeit des Mißbrauchs in Kauf nahm. Vor allem die Rechtsprechung der obersten Bundesgerichte über Menschenwürde, Persönlichkeitsentfaltung, Meinungsfreiheit und Eigentum war

bemüht, den Bürgern einen unantastbaren Bereich menschlicher Freiheit zu sichern, welcher der Einwirkung des Staates entzogen war.
Ähnlich bedeutsam war die Eröffnung des Rechtsweges gegen Akte der öffentlichen Gewalt. Hier wurde der neue Rang des Rechts gegenüber der Politik ganz augenfällig. Die psychologische Wirkung war abzusehen. In einem Staat zu leben, mit dem man sich auseinandersetzen, den man notfalls verklagen konnte – das war eine andere Geschäftsgrundlage für den Bürger als die alte Haltung des leidenden Gehorsams, des „Dulde und liquidiere!" im Obrigkeitsstaat. In Verbindung mit der nach 1945 eingeführten Generalklausel für die Verwaltungsgerichtsbarkeit hat diese Bestimmung das Verhältnis des einzelnen zur staatlichen Gewalt nachhaltig verändert. Der Rechtsschutz ist in den vergangenen Jahrzehnten rasch in die letzten „Inseln" der klassischen Verwaltung, langsamer freilich in die Sphären neuer wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Machtbildung vorgedrungen.

Endlich die Verfassungsgerichtsbarkeit! Sie ist geradezu zum Paradebeispiel geworden für den beeindruckenden und fast beängstigenden Erfolg des Rechts im System der Bundesrepublik. Nicht nur, daß das Bundesverfassungsgericht den Vorrang des Grundgesetzes in der Rechtsordnung befestigt, die Bedeutung der Grundrechte für die Gesetzgebung herausgearbeitet, streitige politische Grundsatzfragen einer Lösung zugeführt und so die Verfassung weiterentwickelt hat – es hat auch bewiesen, daß ein Instrument der Justiz, ohne seine politische Herkunft und seine Legitimation durch den Gesetzgeber zu verleugnen, sich gegenüber dem Gesetzgeber Respekt verschaffen kann. Schiedsrichterlich den politischen Prozeß begleitend, bringt das Bundesverfassungsgericht schon durch seine Existenz die Souveränität des Rechts gegenüber der Politik zum Ausdruck. Dies freilich nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern weil die Verfassung es so verfügt hat; denn vergessen wir nicht: das Recht kann die Politik nur kontrollieren, wenn die Politik bereit ist, sich kontrollieren zu lassen.

Verrechtlichung als Kehrseite

Soweit die positive Bilanz. Sie ist beeindruckend und läßt die Rede vom „restaurativen Charakter" der Zweiten Republik als kümmerliche Fabel erscheinen. Doch darf darüber die Kehrseite nicht vergessen werden. Die überwältigende Dominanz des Rechts im politischen Prozeß, das Hervortreten des „handelnden Rechts" hat auch Probleme geschaffen, die heute deutlicher werden als 1949. Überraschenderweise ist ja die Akzeptanz des Rechts in der heutigen Bundesrepublik Deutschland ein nicht geringeres Problem als die Akzeptanz der Politik – ein Beweis dafür, daß Recht die Politik nicht einfach entlasten, schon gar nicht sie ersetzen kann.
Ich denke bei den kritischen Punkten nicht in erster Linie an organisatorische Dinge, an Fragen der Technik, der Quantität und Qualität. Widersprüche gibt es da gewiß genug. So wünschten die Schöpfer des Grundgesetzes einen neuen, qualifizierten Richter – doch die Garantie des lückenlosen Rechtsschutzes führte zu einer Richtervermehrung, die dieses Konzept, zum Teil wenigstens, wieder zunichte machte. So wollte die Verfassung das Recht, den Richter in ihrer neuen Qualität herausheben und stärken – doch de facto sitzt dieser Richter in sechs verschiedenen Zweigen der Gerichtsbarkeit (mit durchaus unterschiedlich ausgeprägten Beziehungen zu Legislative und Exekutive!) – ein geschlossenes Richterbild konnte so wohl kaum entstehen. Endlich ist die gewaltige Vermehrung des Rechtes nicht ohne Einfluß auf die Qualität geblieben – Logik und Widerspruchsfreiheit geraten bei so hoher Mobilisierung und Abnutzung leicht in Bedrängnis. Noch anderes wird in der Öffentlichkeit seit Jahren diskutiert und kritisiert – die Schwerfälligkeit der Justiz, die Dauer der Verfahren, die sprichwörtliche „lange Bank", die fehlende Bürgernähe, die mangelnde Verständlichkeit.
Ich will den Chor der Klagen nicht verstärken, schon deswegen nicht, weil niemand, weder ein Politiker noch ein Jurist, ein einfaches und wirksames rechtspolitisches Rezept gegen diese Mängel zur Hand hat. Handelt es sich doch hier um eine Dialektik, die mit jenem schon erwähnten allzu gründlichen Erfolg des Rechts in unserer politischen Ordnung zusammenhängt. Wer dem Recht mehr zutraut als der Politik – und dafür gab es 1945 gewiß wichtige Gründe –, der muß sich nicht wundern, daß dieses Recht – mit allen Mitteln favorisiert, öffentlich gestützt, belobigt und ermuntert – sich auszudehnen und zu vermehren beginnt, bis es schließlich alle Lebensbereiche umschlungen und durchdrungen hat. Von der Wohltat der Rechtssicherheit bis zur Plage der Verrechtlichung ist es dann nur noch ein kleiner Schritt. Und bis heute ist guter Rat teuer, wie hier vernünftige Abhilfe zu schaffen sei.
Doch damit bewegen wir uns erst im Vorhof der Probleme zwischen Recht und Politik. Zentraler, freilich noch schwieriger, sind weitere Fragen. Wie kann man Verwaltungen mit Mitteln des Rechts kontrollieren, ohne sie zu entmündigen? Wo liegt die angemessene Kontrolldichte? Welche indirekten Wirkungen hat die Verwaltungs- und Verfassungsgerichtbarkeit für das Handeln von Exekutive und Legislative? ...
Glücklicherweise kann man über Fragen des richtigen Maßes, der vernünftigen und wirksamen Kontrolle der Verwaltung wieder unbefangener diskutieren als noch vor zehn Jahren. Vorbei sind die Zeiten, in denen manche Richter mit wahrem Kreuzzugsgeist auf das losfuhren, was sie für die letzten noch nicht eroberten Bastionen ungebundener Entscheidungsgewalt hielten. Die gestaltende, nicht nur vollziehende Rolle der Verwaltung ist heute, im Zeitalter neuer und wachsender staatlicher Aufgaben, nicht mehr ernstlich umstritten. Oder doch? Wirkt ein altes Mißtrauen gegen Energie und Tatkraft, gegen schwer berechenbare Initiativen, gegen die Kraftentfaltung der Exekutive noch nach? Hat es sich neuerlich mit einer – durchaus im Zeitgeist liegenden – konservativen Abneigung gegen Planung und Vorausberechnung, gegen

vorsorgendes Krisenmanagement verbunden? Ganz gelassen, nüchtern und ressentimentfrei ist die Diskussion zwischen den Vertretern der drei Gewalten offenbar noch immer nicht, auch wenn sie sich gegenüber den siebziger Jahren deutlich entspannt hat.

Dem Juristen, der Rechtskontrolle übt, ist Verwaltung vor allem Gesetzesvollzug. (Für manchen jüngeren Juristen erschöpft sie sich sogar darin!) Das ist begreiflich, kann doch rechtliche Kontrolle nur auf Grund einer solchen Reduktion erfolgreich angesetzt werden: ein Verwalten, das von Rechtsregeln frei wäre, ließe sich höchstens moralisch oder technisch, unter ethischen oder Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten würdigen, nicht aber *rechtlich* überprüfen und kontrollieren. Doch was für den kontrollierenden Juristen verständlich ist oder hingehen mag, wird für den Menschen der Verwaltung zum Problem. Denn wenn er die Optik des kontrollierenden Juristen übernimmt, schlüpft er aus seiner Rolle: sein Platz wird frei, sein Part bleibt ungespielt. Seine Orientierung ändert sich: statt nach vorn zu blicken, blickt er zurück, statt sich die richtige Lösung vom Problem vorgeben zu lassen, sucht er nach Vorgängen in der Vergangenheit. An die Stelle der erfinderischen Klugheit, der weiterführenden Tat tritt das Nachgetane – das verwaltungsmäßige Da capo, die fantasiearme Repetition. Im Zweifel gibt die letzte Verwaltungsgerichtsentscheidung den dürftigen Spielraum für das Handeln ab – wenn es denn wider Erwarten doch noch nötig werden sollte. So kann man natürliche Krisen nicht meistern oder abschneiden, man befördert sie vielmehr.

Das Präzedenzlose geht schwer in Rechtsregeln ein

Vielleicht sehe ich die Dinge zu pessimistisch, vielleicht bin ich befangen aus früherer Tätigkeit – mir scheint jedenfalls, daß hier eine Schwäche jener Art von Gewaltenteilung liegt, die sich bei uns in den vergangenen Jahrzehnten eingespielt hat. Ein Geist der Vorsicht, der Ängstlichkeit, der Rückversicherung hat sich zumindest in Teilen der deutschen Verwaltung ausgebreitet – ein Geist, der in deutlichem Widerspruch zu ihren Traditionen steht ...

Das liegt nun gewiß nicht allein an der stärkeren Regularisierung, am dichteren Umstelltsein durch Rechtskontrollen – es ist auch die Schuld einer zunehmenden beklagenswerten Parteipolitisierung der Verwaltung. Ersparen Sie mir Beispiele – sie wären aus zahlreichen Ländern beizubringen. Mit unserem Thema hat das viel zu tun. Früher waren Verwaltung und Justiz natürliche Verbündete – sie balancierten als ein Element der Kontinuität den mächtigen, aber wechselnden Willen der Regierungen und Parlamente aus. Heute sind sie von der Verfassung in einen kompetitiven Wettstreit um die „Rechtsverwirklichung" verwickelt, sie sind Konkurrenten und stützen einander nicht mehr so selbstverständlich wie früher. Derweil hält sich die gleichfalls gezähmte, in Regularien eingebundene politische Führung an der Verwaltung schadlos. Das lange Zeit produktive Spannungsverhältnis von Regierung und Verwaltung, politischer Direktive und fachlicher Sicherung, weicht immer mehr einem System des Gleichtakts. Und noch weitergehende Veränderungen bahnen sich im Verhältnis von Legislative und Judikative an – Gerichte nehmen die Rechtsfortbildung in eigene Regie, es kommt zu ungewöhnlichen, an ältere Verfassungsstufen erinnernde Direktbeziehungen zwischen der Justiz und den gesellschaftlichen Kräften (vor allem den Sozialpartnern), ohne die auswählende, steuernde Kraft *legislativer Zielbestimmungen.* Zumindest im Bereich des Arbeitsrechts ist die Abdankung des Gesetzgebers schon sehr weit fortgeschritten – er hat nur die Kapitulationsurkunde noch nicht unterschrieben, aber die Weiße Flagge liegt schon bereit.

So hat die Bilanz des „handelnden Rechts" ihre Licht- wie Schattenseiten. Kein Problem ist ja mit einer großen Reform – und das Grundgesetz war wahrlich eine! – ein für allemal gelöst. Die Macht des Rechts zu stärken war sicher eine der sympathischsten Unternehmen in unserer von nicht viel Licht erhellten internationalen Staatenwelt. Doch ist damit nun einmal keine politische Lebensversicherung für alle denkbaren Entwicklungen und Krisen verbunden.

Das berührt ein grundsätzliches Problem. Alles Recht ist Regel, ist Berechenbarkeit. Es ist Feststellen und Festmachen auf Grund vorausliegender Gegebenheiten. Das unberechenbar auftauchende Neue wird einem berechenbaren Grunde zugeordnet – es wird eingefangen in ein Meß- und Beobachtungssystem, ähnlich wie eine Flugbewegung auf einem Bildschirm. Diese normative Vermessung ist kein l'art pour l'art, sondern ein Stück humaner Selbstvergewisserung. Sie erlaubt es, mit den Sprüngen der Zeit und den Schrecken des Zufalls fertig zu werden – wenigstens eine Zeitlang und ein Stück weit.

Dem Recht gelingt es jedoch nur dann, Neues ans Gewohnte anzubinden, wenn das Neue nicht gänzlich neu und ohne Vorgang ist, wenn in ihm (zumindest auch) Bekanntes und Gewohntes durchscheint. Das Präzedenzlose geht nur schwer in Rechtsregeln ein. So hat die in leidlichem Gleichtakt sich bewegende Welt des Rechts die unregelmäßigen Stöße der Politik nie völlig in sich aufnehmen können. Immer wieder haben geschichtliche Einbrüche die Kontinuität der Rechtsgeltung zerstört und riesige Kodifikationen zu Makulatur werden lassen. Der Anziehungskraft des Rechts als eines Versuchs rationaler Sicherung und Vergewisserung hat das kaum geschadet, ganz im Gegenteil. Wer folgt nicht lieber einem Wegweiser, mag er auch nur undeutlich beschriftet sein, als ohne jede Orientierung ins Ungewisse zu gehen?...

Der Staat hat den Nimbus des Besonderen verloren

Der Staat als Rechtsanwalt – wir haben unser Thema bisher vorwiegend aus der Perspektive des Rechts betrachtet.

Wie aber sieht es aus der Sicht der Politik aus? Hat die „kopernikanische Wende" vom Staat zum Menschen der Politik neues Prestige gebracht? Erfreut sich der Rechtsstaat breiterer Akzeptanz als der Machtstaat?
Unverkennbar ist wohl der gegenüber früheren Zeiten (noch der Zeit von Weimar!) stark verminderte Zuschnitt der politischen Gewalt im Bonner Staat, die siegreiche und immer noch fortschreitende Tendenz zur Beschränkung, Zähmung, Minimalisierung der Staatsmacht. „Erlösung von der Größe" hat Fritz Stern das genannt, von „Verschweizerung" sprach Alfred Grosser, von „Machtvergessenheit" Hans Peter Schwarz. Gleichgültig, wie man die Akzente der Bewertung setzt, das Phänomen selbst ist kaum zu übersehen. Nie waren die Deutschen so bereit, Rücksicht zu nehmen, blindes Auftrumpfen zu vermeiden, sich an Regeln des politischen Spiels zu binden. Dieser Staat ist kein ungestümer Täter, schon gar nicht der sprichwörtliche Elefant im Porzellanladen – er tanzt anmutig nach Rechtsfiguren. Nach draußen hat er eine Diskretion entwickelt, die keineswegs gespielt und vorgeschützt ist. Vor weltpolitischem Engagement erschrickt er selbst mehr als die anderen – der gegenwärtige Streit um einen deutschen Beitrag zur UN-Friedenstruppe ist ein lehrreiches Beispiel.

Politik ist in diesem Staat kein Arcanum mehr, sie ist allgemein zugänglich, einsehbar – durchsichtig bis in die Eingeweide. Das Handeln des Staates ist nicht nur rechtlicher Kognition geöffnet – es hat auch längst den Nimbus des Besonderen, Hervorgehobenen, Zusammenfassenden verloren. Der Staat ist einer unter vielen. Bestenfalls tritt sein besonderer Anspruch noch bei Staatsakten, Staatsbesuchen hervor – ansonsten sind Verbände, Tarifparteien, soziale Bewegungen, Medien und Prominenz für den Betrachter ebenso interessant, wenn nicht interessanter. Kaum, daß das öffentliche Interesse in der Berichterstattung noch als ein übergreifender Anspruch sichtbar wird. Eher herrscht die Tendenz, es mit Gruppen- und Einzelinteressen auf eine Stufe zu stellen. Der Normalverbraucher muß aus den Fernsehnachrichten den Eindruck gewinnen, daß da viele autogene Mächte nebeneinander existieren, die in einem bald friedlichen, bald weniger friedlichen Wettstreit um Einfluß ringen – woraus sich, wenn alles gut geht, vielleicht so etwas wie das allgemeine Wohl ergibt. Daß eine dieser Mächte ‚Staat' heißt, ist zunächst nicht mehr als eine interessante Farbe im Spiel. Daraus entsteht noch keine Rangordnung – und schon gar nicht die Anerkennung einer übergeordneten Einspruchsgewalt, die im Zweifel fähig wäre, das Spiel mit einem Machtspruch zu Ende zu bringen. Auch der Staat selbst spielt die eingeführten Bescheidenheitsrituale mit und macht sich gern vor anderen klein. „Bürgernähe" scheint zu verlangen, daß er nicht überlebensgroß erscheint.

Das gehört in einen größeren Zusammenhang, den ich die Abkehr vom Allgemeinen, die Hinwendung zum Partikularen, Lokalen, Einzelnen nennen möchte. Sie ist heute allenthalben sichtbar. „Small is beautiful", das Kleine, Versteckte, Übersehene – oder einfach das, was sich als solches ausgibt – hat Konjunktur. Heimatgefühle werden gegen den „Racker Staat" und seine zentralen Planungen mobilisiert. Das gilt gleichermaßen für so disparate Beispiele wie die Energie-, die Verteidigungs-, die Bau- und Bildungspolitik – man könnte die Liste fortschreiben. Dabei nimmt das Partikulare nicht nur subsidiäre Geltung für sich in Anspruch, was durchaus sinnvoll wäre. Es schlägt mit Pathos den Mantel des öffentlichen Interesses um sich. So ist das Wort „Bürger" dabei, sich vom Staat zu lösen und eine neue Liaison mit dem Anti-Zentralen, Lokalen, Partikularen einzugehen: Bürgerinitiativen, Bürgerforen, Bürgerbewegungen. Ein Hauch von direkter Demokratie liegt in der Luft, im Lokalen, Regionalen, in fundamentalistischen Einzelbegehren, autonomen Bewegungen, die jeden Kompromiß ablehnen, organisiert sich starkes Engagement, während man vom Staatsganzen oft nur undeutliches Stimmengewirr hört und das Gemeinwohl zum grauen Schulbegriff geworden ist.

Im Spiel dieser pluralistischen Kräfte fällt der Staat meist durch eine besondere Schwerfälligkeit auf. Er ist ein Dinosaurier – bis er sich bewegt, vergeht allemal viel Zeit. So ist die Szene rings um ein neu auftauchendes öffentliches Problem meist schon von den Betroffenen und den über sie berichtenden Medien besetzt. Bis der Staat geklärt hat, ob er gleichfalls betroffen ist, ob er sich bewegen soll und darf, wie und wohin, ist sein Part nicht mehr gefragt, sein Kommentar nicht mehr gewünscht. Und so rechnet man beim nächsten Problem- und Konfliktfall gar nicht mehr mit ihm.

Gezähmte Politik – neue Erwartungen

Ich beschreibe diesen Zustand nur, ich kritisiere ihn nicht. Er ist die Konsequenz eines Zähmungskonzeptes, einer durchgehenden Verrechtlichung, einer Installierung von Kontrollmacht rings um die Politik, wie sie das Grundgesetz mit Erfolg in Gang gesetzt hat – in der Linie klassischer Tendenzen des Verfassungsstaates, freilich mit deutscher Grundsätzlichkeit und Zuspitzung. Kein Zweifel, daß wir heute blanke Anmaßung, unbeherrschtes Tätertum oder Schlimmeres von der so gezähmten Politik und ihren Adepten nicht mehr zu besorgen haben. Insofern kann der Bürger, solange sich der Staat als Rechtsanwalt versteht, ruhig schlafen. Aber auch hier muß die Kehrseite gesehen werden. Hält man die Politik generell unter Kuratel, so als ob dieses gefährliche Feld ständiger Aufsicht, ständiger Kontrolle bedürfe, treibt man also die „Purgierungsaskese" (Kurt Eichenberger) immer weiter, dann verlieren leicht die Naturantriebe des Politischen ihr Gewicht. Kräftige Naturen werden dann ihre Selbstverwirklichung lieber in anderen Sphären suchen. Die perikleische „Lust am Amt", die Leidenschaft für den Staat, die Identifikation mit ihm wird nicht mehr aufkommen. Man mag einwenden, die vielen Skandale in der Politik zeigten doch die Notwendigkeit parlamentarischer und richterlicher Kontrollen überdeutlich. Ich fürchte, daß

man hier einem Sehfehler unterliegt. Der politische Bereich ist heute, ich wage zu sagen: im Unterschied zu fast allen anderen öffentlichen Bereichen, so gut erschlossen und durchsichtig gemacht, er liegt so sehr im Flutlicht der öffentlichen Meinung, daß Fouls und Verstöße gar keine Chance haben, nicht entdeckt und geahndet zu werden. Korrektes Verhalten ist also keine besondere Tugend, sondern ein Vernunftgebot. Längst haben sich die Politiker, zumindest die übergroße Mehrheit von ihnen, dem angepaßt. Sie spielen nicht mehr ihr Ich aus, sondern reißen sich am dürren Riemen der Pflicht. Ob das für wirkliche Krisenlagen ausreicht?...

Notwendige Arbeitsteilung

Die gezähmte Politik steht heute neuen Erwartungen gegenüber. Sie hat darauf bisher nur schwerfällig reagiert. Freilich ist das Interesse der Öffentlichkeit an politischen Entscheidungen oft sporadisch, kurzatmig, okkasionalistisch – Musterbeispiele sind die Öko-Problematik und die Terroristenszene. Das macht die politische Antwort schwer. Von einem Tag auf den anderen soll der gestern noch ohnmächtige Staat allmächtig sein und deutliche Handlungs-Zeichen setzen, im Umweltschutz; in der Abwehr der Gewalt –; dann soll er wieder wie ein Bettler unter der Treppe sitzen und höchstens die Müllabfuhr besorgen. Doch gleichgültig, wie man die politisch-psychologische Bewegung im Vordergrund beurteilt – auf mittlere oder längere Frist werden sich die Erwartungen, die Anforderungen an die Politik ohne Zweifel ändern.
Einige Tendenzen zeichnen sich schon deutlich ab. So haben die traditionellen Schutzaufgaben des Staates, die lange an den Rand gerückt waren, im Zeichen von Ökologie und Lebenssicherung neue Bedeutung zurückgewonnen. Die eindämmende, kanalisierende, notfalls verhindernde und verbietende Gewalt des Staates wird heute weit stärker beansprucht als in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg – man denke nur an den Schutz des menschlichen Lebens, und an notwendige Vorkehrungen gegen Fortschritts-Exzesse aller Art. Zweitens wächst das Gefühl, daß die Grundlagen unseres Sozialstaats angesichts der demographischen Entwicklung in den nächsten Jahren erneut gesichert werden müssen – eine Reform von ähnlicher Größenordnung wie in den Jahren 1949–1957 ist angesagt, die den breitesten Konsens der Parteien und der gesellschaftlichen Kräfte erfordert. Und endlich wird heute deutlicher als früher, daß die individuellen Freiheiten, die wir lässig und oft gedankenlos genießen, nicht selbstverständlich sind, daß sie in einem unlösbaren Zusammenhang stehen mit der politischen Freiheit des Gemeinwesens, mit dem durch den Staat garantierten Rechts- und Friedensraum. Gesetzesgehorsam ist das notwendige Korrelat für die Entfaltung der Grundrechte. Das eine ist nicht ohne das andere zu haben. Ob Sitzblokkaden oder Abtreibungen: Gesetzesgehorsam darf nicht als Hexenjagd denunziert werden. Sonst heißt das wahre Opfer solcher Hexenjagd am Ende Justitia.

So wird in den nächsten Jahren Handlungsfähigkeit gefragt sein. Ob sie gegeben ist, wird nicht nur von der Politik, sondern auch vom Recht abhängen. Das führt uns zum Schluß noch einmal auf das Verhältnis von Recht und Politik zurück. Das „handelnde Recht" und die „gezähmte Politik" – werden sie gemeinsam in den neuen Handlungsrahmen hineinfinden?
Wir erleben im Augenblick einen erregenden Wettstreit um das Verständnis von Politik und den Begriff des Bürgers. Nicht unbeträchtliche Kräfte organisieren sich heute in sozialen Bewegungen außerhalb des Parteiensystems. Sie setzen partikulare Ziele mit hohem Identifikationsgehalt gegen ein Ganzes, das zwar die rationale Logik für sich hat, dem aber, weil es *nur* rational vermittelt ist, die emotionelle Durchschlagskraft, die Unmittelbarkeit des Bei-sich-Seins zu fehlen scheint. Das Parteiensystem zeigt gegenüber dieser Herausforderung deutliche Schwächezeichen. Seine Erosion ist bezeichnenderweise dort am ausgeprägtesten, wo bisher die stärkste Bindekraft lag – bei den Volksparteien. Vieles spricht jedoch dafür, daß der Erfolg des Grundgesetzes auch der Erfolg des mit ihm verbundenen Parteienstaates war. Ein grundlegender Umbau – von dem im übrigen niemand weiß, wie er aussehen soll – würde gerade jene Gegebenheiten in Gefahr bringen, mit denen die Verfassung rechnet, die sie aber selbst nicht schaffen kann: Pluralität der politischen Kräfte; Kompromiß- und Konsensbereitschaft; Offenhalten der Machtwechselchance; Voranschreiten in Versuch und Irrtum, ohne daß die Mehrheit sich für die Wahrheit hält oder die Wahrheit glaubt, sich über Mehrheiten hinwegsetzen zu können.
Wer sich zurückerinnert, wird im scheinbar Neuen Altes und Ältestes entdecken. Gesetzlos persönliche Freiheit – in Begriffen unserer Verfassungsgeschichte zu sprechen – hat in Deutschland immer eine hohe Mobilisierungschance gehabt. Sie hat sie vor allem dann, wenn die Alternative gesetzliche, aber unpersönliche Freiheit heißt. Es käme also alles darauf an, die gesetzliche Freiheit auch zur persönlichen, die persönliche Freiheit auch zu gesetzlichen zu machen. Müßten nicht Juristen und Politiker in diesem Ziel übereinstimmen?
Vom Juristen wird heute nicht erwartet, daß er sich den Mächtigen andient. Das haben wir in unserer Geschichte oft genug gehabt – von den eher harmlosen Rechtsgelehrten des Absolutismus, die vor Serenissimi die Pose der Nüchternheit aufsetzten, bis zu den Kronjuristen des Dritten Reiches, die die Rechtsbegriffe in unbegrenzter Auslegung in der Tat wie ein Stück Leder dehnten. Aber der Jurist sollte Politik, demokratische Politik *verstehen,* er sollte ein Gespür haben für Konstellationen, innere Gesetze, Abläufe, für Schwächen und Stärken. Er sollte fähig sein, mitzudenken, sich in Handlungszusammenhänge zu versetzen und aus ihnen zu urteilen. Und dasselbe gilt natürlich für den Politiker: Recht sollte für ihn kein lästiges Anhängsel, keine Fessel sein, auch kein Alibi für Untätigkeit und Hilflosigkeit, vielmehr ein Stück „vom Rechte, das mit uns geboren", ein notwendiger Rahmen, eine Stütze – wo nötig ein Widerlager.

Nicht auf Verschmelzung also, auf Arbeitsteilung käme es an. Dazu gehört, daß man die gegenseitigen Bereiche respektiert und Übergriffe tunlichst vermeidet. Ingerenz- und Verschmelzungszonen zwischen Politik und Recht – im Parteienstaat leicht sich ausdehnend – sollten eher eingeschränkt als erweitert werden; das gilt für das Institut des politischen Beamten ebenso wie allgemein für die Neigung der Parteien – aller Parteien –, den Widerspruch der Unabhängigen durch die Echo- und Verstärkerwirkung der politisch Gleichgestimmten zu ersetzen. Das gilt aber auch, ich kann es nicht oft genug wiederholen, nach der anderen Seite hin. Auch der Ehrgeiz mancher Gerichte, die von Rechtsfortbildung allzu rasch zu Rechtsetzung schreiten – Lykurg am Richtertisch –, wäre hier kritisch zu analysieren.
Recht und Politik sollten auch vermeiden, in einem Wettlauf mit der öffentlichen Meinung einzutreten. Dabei gewinnt weder die eine noch die andere Seite etwas. Vorschnelle Anpassung an Zeittrends und Zeitsünden ist eine Schwäche der Politik. Sie kommt aber auch bei Gerichten vor – selbst bei solchen in Gipfelbereichen. Was dann in der Politik zu Glaubwürdigkeitsverlusten führt, das führt in der Justiz zu logischen Ungereimtheiten.
Fazit: populär zu sein kann für Juristen wie für Politiker zumindest kein Nahziel sein. Es hilft ihnen wenig, wenn sie, jenem Preußenkönig ähnlich, mit dem Stock durch die Straßen gehen und rufen: „Lieben sollt ihr mich!" Denn „ein Rest von Rolle" bleibt beiden; beide können sich dem professionellen Anspruch, der ihnen in einer langen Geschichte zugewachsen ist, nicht einfach entziehen. Aber sollen sie es überhaupt? Auch im demokratischen Gemeinwesen muß es Professionalität geben. Das Stellwerk der Politik und des Rechts muß bedient werden – korrekt, kompetent und unparteiisch. Juristen und Politiker haben diesen Dienst zu leisten – gewiß nicht allein, sondern mit allen Bürgern –, aber doch in einem spezifischen Sinn. Das ist ihr Auftrag, dafür müssen sie bereit sein. Und das muß sie für viele Anfechtungen in der Öffentlichkeit – gemeinsame wie getrennte – entschädigen.

Hans Maier

Das Gespräch muß weitergehen

Anmerkungen zu Eugen Drewermann und seinen Kritikern

Kein Theologe hat hierzulande in den letzten Jahren so viel Aufmerksamkeit hervorgerufen wie Eugen Drewermann. Nach Beiträgen zu Drewermanns Bibelauslegung (HK, Juni 1985, 275–279) und seinem Psychologiekonzept (HK, März 1988, 114–118) bringen wir im folgenden Überlegungen von Peter Müller-Goldkuhle (Essen) zur Auseinandersetzung um den Paderborner Theologen. Sie möchten das Gespräch dadurch weiterführen, daß sie auf einige Grundfragen aufmerksam machen, die durch Drewermanns Veröffentlichungen aufgeworfen werden.

Vielfalt und Verflochtenheit der theologischen Positionen, die Eugen Drewermann in seinem umfangreichen Werk vertritt, spiegeln sich in den Reaktionen seiner Kritiker. Auch der vor wenigen Monaten erschienene, von acht Vertretern der verschiedenen theologischen Disziplinen verfaßte Sammelband „Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann" (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1988) bestätigt dies und macht darüber hinaus sichtbar, wie sehr es notwendig ist, das Gespräch fortzuführen. Zu einigen besonders umstrittenen Aspekten sollen die folgenden Zeilen als Ergänzung dienen.

Wie weit trägt die historisch-kritische Exegese?

Vereinfacht formuliert, wirft Eugen Drewermann der heutigen Exegese mit ihrer historisch-kritischen Methode vor, durch rationalistische Philologie „seelenlos" und „gottlos" zu sein und gerade das zu verhindern, was sie zu leisten habe, nämlich christliche Verkündigung. Die Exegeten wehren sich verständlicherweise gegen solche Angriffe. Weniger verständlich ist die Selbstgewißheit bei Angreifer und Verteidigern.
Natürlich ist es abwegig, die historisch-kritische Exegese in Bausch und Bogen zu verwerfen, wie man dies seit langem von den bitteren Äußerungen aus Traditionalistenkreisen kennt; abwegig deshalb, weil wir dieser Art von Exegese zu viel verdanken: Sie hat uns von auslegerischer Willkür befreit, hat uns perspektivisch lesen gelehrt, hat Inhalte und Verständnisschichten freigelegt, die vorher verborgen waren, und die Vielfalt der Facetten biblischen Glaubens sichtbar gemacht. Gerade das Verdienstvolle an dieser Arbeit aber dürfte zunächst die Ursache dafür sein, daß es so schwerfällt, über mögliche Einwände ins Gespräch zu kommen.

Bei systemimmanenter Kritik scheint dies noch einigermaßen zu gehen – wie etwa bei Hinweisen auf unverständliche Selbstbegrenzungen. So notwendig es ist, neutestamentliche Einzeltheologien herauszupräparieren – nur als man all jene disparaten Schriften im neutestamentlichen Kanon zusammenfaßte, da tat man dies im Bewußtsein ihrer Harmonisierbarkeit. Auch das ist ein historisch greifbarer Vorgang, der noch nicht zur Wirkungsgeschichte, die man der Patrologie überlassen könnte, gehört, sondern die letzte Phase der Buchwerdung des Neuen Testamentes bildet. Die Arbeit des Exegeten dürfte deshalb

nicht schon beim „Endredaktor" aufhören, sofern er nicht auf die Freilegung einer wichtigen historischen Schicht verzichten will. Oder wenn *Rudolf Schnackenburg* in dem genannten Sammelband (S. 27) auf die „pragmatische" Dimension der biblischen Texte hinweist, d. h. auf die Absicht der Autoren, in den Lesern etwas zu bewegen, und damit auf die Frage, was an göttlicher Botschaft sie uns heute zu übermitteln haben, so fragt man sich, wo in den wissenschaftlichen Publikationen heutiger Exegese diese Dimension denn zum Vorschein kommt. Es sieht vielmehr weithin so aus, als liege der Akzent der wissenschaftlichen Arbeit weniger auf dem Inhalt als auf der formalen Entstehungsgeschichte, und wo der Inhalt zur Sprache kommt, mehr auf dem Informativen als auf dem Performativen.

Schwieriger wird der Umgang mit Kritik, wenn sie nicht mehr systemimmanent argumentiert. Mancher erinnert sich daran, wie gerade in den 60er Jahren, als die historisch-kritische Exegese im katholischen Raum erst so richtig heimisch wurde, die bislang lebendigen Bibelkreise in den Pfarrgemeinden austrockneten. Das könnte pure Gleichzeitigkeit ausdrücken. Aber es müßte hellhörig machen, wenn in einer katholischen Hochschulgemeinde verlautet: „Wenn die Theologen dabei sind, wird nichts aus dem Schriftgespräch." Dabei hätte jeder tüchtige Deutschlehrer davon zu erzählen gewußt, wie man seinen Schülern jede Freude an der Lyrik raubt, wenn man ihnen nicht Erleben, sondern Analysieren, Wissen und Erkennen vermittelt. Natürlich kann auch letzteres zum tieferen Erleben beitragen, aber eben nur, nachdem die erlebnismäßige Relevanz des Textes erahnt wurde und bei allem Analysieren, Wissen und Erkennen das Ziel tieferen Erlebens wahrnehmbar bleibt. Wenn die wissenschaftliche Analyse ihre Dienstfunktion vergißt und sich gewissermaßen selbständig macht, verstellt sie den Zugang zum Gedicht; und manchem wurde auf diese Weise jede Lyrik vergällt.

So sehr die Parallele zur Bibelwissenschaft hier naheliegt, es muß noch ein weiterer Kreis umschrieben werden: Der Streit um die Bibelexegese fügt sich nämlich nahtlos ein in die *grundsätzliche Problematik unseres modernen Wissenschaftsbegriffs.* Die gewaltigen Erfolge von Naturwissenschaft und Technik, von Medizin und Literaturwissenschaft beruhen auf der Konsequenz, mit der man sich positivistischer Methodik bediente. Das Meß-, Zähl- und Wägbare, das rational Greifbare und satzhaft Mitteilbare allein begründet Material und Verfahrensweise. Wissenschaft, so wie sie sich heute definiert, ist deshalb notwendigerweise dem *Positivismus* verpflichtet. Jeder andere Modus des Zugangs zu einem Sachverhalt muß als unwissenschaftlich gelten. Philosophische Anthropologie oder auch weithin akzeptierte Begriffe wie Menschenwürde, Ehrfurcht, Gerechtigkeit und Verantwortung erscheinen von hier aus als Anthropomorphismen und damit als wissenschaftlich unbrauchbar. Und da die Konsequenz der Handhabung dieser Methodik erst ihren Rang und ihren Erfolg möglich gemacht hat, ist es nicht verwunderlich, daß sie schrittweise zur allein gültigen wurden und sich dabei – fast ohne jeden Widerspruch – derart absolut setzen konnte, daß eine Infragestellung oder eine Relativierung von der Wissenschaft selbst her aus prinzipiellen Gründen nicht mehr geleistet werden kann. Dennoch wird die Aporie, in die man dabei geraten kann, zunehmend wahrgenommen. Einwände, wie sie etwa von Vertretern der sog. New-Age-Bewegung vorgetragen werden, erscheinen zwar von der Wissenschaft her als romantische Träumereien, stoßen aber trotzdem auf wachsendes Interesse; und die Befürchtung, der positivistische „Fortschritt" könnte sich bereits derart selbständig gemacht haben, daß der Marsch in den Untergang der Menschheit nicht mehr aufzuhalten sei, wird gelegentlich auch von Wissenschaftlern wahrgenommen. Wer nicht Apokalyptik als das adäquate Denkmodell zur Darstellung der gegenwärtigen Situation bevorzugt, kann die Ratlosigkeit vor der Aporie wohl verdrängen, nicht aber vermeiden.

Positivistische Engführungen überwinden

Dieser Absolutheitsanspruch der positivistischen Methode und die damit verbundene Unfähigkeit zur Selbstkorrektur kann auf zwei Ebenen aufgebrochen werden. Auf der theoretischen Ebene hat allein die philosophische Erkenntnistheorie die Chance, den Einzelwissenschaften die Engführung ihrer Methodik ins Bewußtsein zu bringen. Da stehen bedeutende Vorarbeiten zur Verfügung. Auf der praktischen Ebene sind die Möglichkeiten zur Korrektur vielfältiger: Anthropologische Entwürfe müssen zwar von der positivistischen Methode her als unwissenschaftlich eingestuft werden und andersartige Lebensformen als naiv, romantisch oder träumerisch; sie können die positivistische Wissenschaft deshalb nicht argumentativ aus den Angeln heben. Wissenschaft aber steht bei uns in vielfacher Vernetzung innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes. Wenn nun innerhalb dieses Kontextes gesellschaftliche Kräfte frei werden, die von andersartigen Denkentwürfen oder andersartigen Lebensformen ausgehen, dann entsteht die Möglichkeit, über die Maschen jener Vernetzung den Wissenschaftsbetrieb von außen her zu verändern. Es mag banal klingen, aber die Hebel dazu heißen dann Geldzuweisungen, Stellenpläne, Studienordnungen oder Forschungsaufträge; und auch der politische Wille kann über das Gesetzgebungsverfahren ordnend eingreifen, um den Einzelwissenschaften ihre Funktion im Dienst einer anthropologisch verantworteten Gesellschaftspolitik zuzuweisen.

Damit zurück zur Auslegung biblischer Schriften: Die Exegese ist die *Gefangene der eigenen Methode* geworden und kann sich deshalb durch eigene wissenschaftliche Anstrengung nicht mehr befreien. Aber wenn die Theologen auch die letzten waren, die dem allgemeinen Trend zum Positivismus gefolgt sind, müssen sie nicht notwendigerweise auch die letzten sein, die die methodische Engfüh-

rung überwinden. Andererseits: Wenn Exegese Wissenschaft im modernen Sinn sein will, dann darf sie nicht Kerygmatik sein, dann muß sie historisch-kritische Philologie betreiben und darf nicht Erlebnisse vermitteln wollen. Die Konsequenz braucht dennoch nicht zu sein, daß unsere Exegeten aus den theologischen Fakultäten ausziehen und sich als Bibel-Philologen in den philosophischen Fakultäten ansiedeln. Die Konsequenz könnte auch gezogen werden in Analogie zu dem oben skizzierten Programm für die positivistischen Einzelwissenschaften innerhalb der Gesamtgesellschaft, indem die Exegese ihre Dienstfunktion neu begreift. Zu klären wäre nur, in wessen Dienst ihre Arbeit stehen soll.

In einem den heutigen Begriff wissenschaftlicher Theologie überschreitenden Sinn könnte man – sicher sind auch andere Modelle denkbar – zwei theologische Hauptfächer ausmachen: die *Mystik* und die *Kerygmatik*. Ersteres, daß man Theologie betreibt, nicht um Bücher zu schreiben, sondern um der Vertiefung der eigenen Gottesbegegnung willen, scheint geradezu ausgestorben zu sein. Letzteres, daß man Theologie betreibt im Dienst christlicher Verkündigung, beschränkt sich seit Jahrhunderten auf Teilbereiche. Dabei brauchten die Theologen – soweit sie gläubige Christen sind – nur ihre eigene Frömmigkeit sorgfältiger wahrzunehmen, um rationalistische Verengungen ihrer Methode zu erkennen. Nur wenn man sich alles Intuitive, alles Affektive, alles Imaginative, alles Ganzheitliche vor Beginn des Wahrnehmens bereits als unwissenschaftlich verbietet, kann der Eindruck entstehen, der übriggebliebene kognitive Rest stelle die gesamte Wirklichkeit dar. Das *Aufbrechen der methodischen Engführung* müßte deshalb den Theologen leichter fallen als anderen Wissenschaften.

Christliche Theologie spricht über die Immanenz des Transzendenten, über das Göttliche in der Welt, über das Metahistorische im Historischen. Eine Exegese, die rein historisch arbeiten will, kann deshalb auch nur das rein Historische am Christentum wahrnehmen. Das Transzendente – auch wenn es immanent ist – entzieht sich dem Zugriff des Historikers. Von da aus gibt es zwei Wege: Entweder man hält das Historische für die ganze Wirklichkeit und diffamiert alles andere als Gnostizismus, oder man begreift die Begrenztheit des eigenen Beitrags und seine Hilfsfunktion für die Erfahrbarkeit des Transzendenten. Letzteres soll hier vorgeschlagen sein.

Der Ursprung christlichen Glaubens und der fundamentaltheologische Dreischritt

Ein Gutteil der Kontroverse um Drewermanns Schriften dreht sich um den *Offenbarungsbegriff*. Es scheint um die Frage zu gehen, ob christliche Offenbarung nur eine besondere „Gestalt allgemeinmenschlicher Religiosität" sei, wie *Walter Kasper* in dem genannten Sammelband (S. 19) Drewermanns Position beschreibt, oder ob christliche Offenbarung „notwendigerweise den Charakter des Neuen und Einmaligen" habe (ebd.), was er dem als rechtgläubig gegenüberstellt. Von diesen Positionen aus ließe sich trefflich streiten, wenn sie tatsächlich die Auffassungen von Irrglauben und Glauben adäquat darstellten. Genau das aber ist so eindeutig nicht.

Die Beschränkung des Offenbarungsbegriffs auf das biblisch bezeugte Heilshandeln Gottes in der Geschichte ist zwar theologisch möglich, gibt aber nicht die gesamte Breite der kirchlichen Glaubenstradition wieder. Grob gesehen, lassen sich da zwei theologische Strömungen unterscheiden, die beide vom Neuen Testament ausgehen und sich bis in die Gegenwart durch die Theologiegeschichte hindurchziehen: auf der einen Seite die *Tradition der Abgrenzung*, die alle Weisheit der Griechen ablehnt und nur Christus, den Gekreuzigten, kennen will; auf der anderen Seite die *Tradition der Offenheit*, wo man sich bewußt ist, daß Gott sich auch den Heiden geoffenbart hat, daß seine Wirklichkeit in den Werken der Schöpfung oder im Spruch des Gewissens wahrgenommen werden kann. Erstere Strömung führt über die frühchristlichen Apologeten und die Ablehnung der heidnischen Philosophie durch Tertullian über die Antidialektiker des Mittelalters bis hin zu traditionalistischen und fundamentalistischen Auffassungen unserer Tage. Die andere Strömung dagegen führt über denselben Tertullian mit seinem „testimonium animae naturaliter christianae" und die Alexandrinische Theologie bis hin zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Beide Strömungen gehören zur christlichen Glaubenstradition. Solange man nicht die jeweils andere für illegitim hält, gibt es eine breite Palette von unterschiedlichen Akzentsetzungen.

Die *Fundamentaltheologie* in ihrer jungen Geschichte und ihre apologetischen Vorgänger wußten sich jedenfalls immer dem zweiten der genannten Traditionsstränge verpflichtet. In dem Bemühen, „Rechenschaft abzulegen einem jeden, der nach dem Grund Eurer Herzenshoffnung fragt" (1 Petr 3,15), suchte und fand man die Ansatzpunkte der Argumentation immer erst einmal in dem, was uns Menschen über alle religiösen und kulturellen Grenzen hinweg gemeinsam ist, so wie Thomas von Aquin es im Proömium seiner „Summe wider die Heiden" programmatisch formuliert hatte. Aus seinen Überlegungen entwickelte sich später der fundamentaltheologische Dreischritt „Demonstratio religiosa" – „Demonstratio christiana" – „Demonstratio catholica", der bis heute seine Bedeutung behalten hat. Entscheidend ist allerdings, daß die „Demonstratio christiana" die „Demonstratio religiosa" nicht ersetzt, sondern auf ihr aufbaut. In diesem Gedankengang stellt sich das Christentum mit den anderen Religionen zunächst einmal auf die gleiche Stufe, bevor es sich als die Vollendung aller Religion darzustellen beginnt. Damit wird alles, was irgend religiös ist, Griechisches oder Ägyptisches, Philosophie oder Psychologie, Literatur oder Brauchtum, kurz: die ganze Fülle dessen, was der „anima naturaliter christiana" im Menschen Freiraum zu geben vermag, relevant auch für die Grundlegung des christlichen Glaubens. Hier auf der

Ebene der „Demonstratio religiosa" ist der Ort, wo die wertvollsten Anregungen aus Drewermanns Werk und seine vielfachen „Anleihen" bei heidnischen Religionen ihre Vitalität entfalten können. Es erscheint deshalb als abwegig, dem Tiefenpsychologen vorzuwerfen, daß er auf der Ebene der „Demonstratio religiosa" die „Demonstratio christiana" nicht geleistet habe. Da wird im großen Stil aneinander vorbeigeredet. Und auch wenn ein Christ dann in der Überzeugung lebt, daß ihm in Christus die Fülle des göttlichen Heilsangebotes begegnet, gelingt es ihm kaum, diese Fülle in ganzer Breite und Tiefe im Bewußtsein zu halten. Es ist deshalb nicht ehrenrührig und hat nichts mit Relativierung des Christentums zu tun, wenn man von anderswoher Anregungen entgegennimmt, um den eigenen Reichtum wieder freizulegen. Weshalb soll nicht im Altägyptischen, im Corpus-hermeticum, in Kabbala und Theosophie, in Mythen und Märchen vieles von dem ausgedrückt sein, was sich in der Seele eines jeden Frommen abspielt? Die vielfach bekundete Angst vor Überfremdung beruht vielleicht gerade auf einem Mangel an christlicher Selbstgewißheit.

Dabei wäre es nicht damit getan, den Absolutheitsanspruch des Christentums zu subjektivieren: Natürlich halte jeder seine Religion für die einzig richtige, und es komme einer Selbstaufgabe gleich, wenn ausgerechnet die Christen von einer Heilsrelevanz auch anderer Religionen sprächen. Das wäre zwar, soziologisch gesehen, gar nicht ganz falsch, verkennt aber den Inhalt der theologischen Aussage. Gerade wenn und insofern das Christentum sich als die unüberbietbare Vollendung aller Religion versteht, kann und muß es alle anderen Religionen als wertvolle Vorstufen betrachten. Dieser Anspruch aber, unüberbietbare Vollendung aller Religion zu sein, wirkt so lange arrogant, intolerant und anmaßend, wie er nur verbaliter vorgetragen wird. Den behaupteten Anspruch auch einsichtig zu machen, wäre natürlich nicht Aufgabe der Psychologie, sondern Aufgabe der „Demonstratio christiana" oder, wenn gute Dogmatik die bessere Fundamentaltheologie ist, Aufgabe der Christologie.

Christliche Gnosis

Drewermanns Bemühungen, die rationalistische Engführung der Theologie durch tiefenpsychologische Betrachtungsweise aufzubrechen, wird von vielen seiner Kritiker als „Gnostizismus" bezeichnet, womit deren häretischer Charakter hinreichend erwiesen zu sein scheint. Der Beitrag von *Ernst Dassmann*, der sich in dem genannten Sammelband eigens mit der Gnosis beschäftigt (S. 49–66), macht da eine wohltuende Ausnahme.

Schon das Wort „Gnosis" wird mit derart verschiedenen Inhalten bepackt, daß man es kaum verwenden kann ohne vorherige Begriffserklärung. Da gibt es nicht nur den Unterschied von nichtchristlicher und christlicher Gnosis, sondern innerhalb der christlichen Gnosis auch den zwischen häretischer und kirchlicher Gnosis. Dazwischen liegen meist noch breite Grauzonen. Zudem bleibt in Kenntnis und Beurteilung der Gnosis und ihrer Strömungen bis heute vieles unbekannt und vieles Bekannte unsicher. Mit Schlagworten wie synkretistisch, ahistorisch, intellektualistisch, monistisch, dualistisch, zyklisch, kosmologisch, leibfeindlich oder selbsterlösend wird man den Sachverhalten jedenfalls nicht gerecht. Bis heute begegnen uns zwischen dogmatischer Aussage und persönlichem Glaubensvollzug, zwischen Offenbarung und Überlieferung, zwischen dem historischen Christusereignis damals und dem metahistorischen Christusereignis heute viele offene Fragen. Im Neuen Testament selbst und in der anschließenden Vätertheologie findet sich eine bunte Vielfalt von Bildern und Entwürfen, Typologisches und Allegorisches, der Urmensch-Mythos und die Leib-Christi-Theologie, die Lehre von der Gottesgeburt im Herzen der Gläubigen, die Idee vom Mitleiden und Mitsterben in Christus, von der wahren Weisheit und andere, die man ebenfalls des Gnostizismus verdächtigen müßte, wenn man sie nicht auch als Entfaltung des originären Christusglaubens interpretieren könnte. Clemens von Alexandrien jedenfalls preist die christliche Botschaft als die „wahre Gnosis" an, die den Menschen zur Vollendung zu führen vermag. Das Wort „Gnosis" allein ist daher weder Schimpfwort noch Ausdruck von Häresie.

Die im Hintergrund stehende Problematik betrifft aber nicht bloß die Vätertheologie, sondern durchzieht die gesamte Theologiegeschichte. Die lange Tradition ganzheitlichen Denkens, der Einfluß von Gnosis und Neuplatonismus, die Verwobenheit der mittelalterlichen Theologie mit pseudodionysischem Gedankengut, die pantheisierende Tendenz aller Mystik, das religiöse Weltgefühl bei Franz von Assisi oder Klopstock, die Frömmigkeit Hölderlins oder die Symbolwelt Rilkes, sie alle begleiten die Theologiegeschichte als „gnostisches Korrektiv" gegenüber der rationalistischen Gefährdung jedes Dogmatismus. Auf der anderen Seite fällt der offiziellen kirchlichen Doktrin die Aufgabe zu, diesem gnostischen Element gegenüber sicherzustellen, daß die jüdisch-christliche Eigenart des Jahwe-Glaubens, Gottes Andersartigkeit und Souveränität, die historische Heilstat Gottes in Jesus Christus, das lineare Zeitverständnis, die Individualität des Menschen und das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens nicht eingeschmolzen werden. Dabei fällt natürlich auf, wie sehr diese äußere Spannung, wie sie sich da in der Theologiegeschichte widerspiegelt, der psychischen Bipolarität entspricht, wie wir sie zwischen dem „Mysterium fascinosum" und dem „Mysterium tremendum" empfinden, zwischen der Sehnsucht nach Verschmelzung und dem Willen zur Individualität, zwischen Ganzheit und Vereinzelung. Da liegt die Vermutung nahe, daß jenes jahrhundertelange Ringen innerhalb der Theologiegeschichte nicht einfach eine katholische Schrulle ist, sondern mit etwas zu tun hat, das in der Struktur der Begegnung zwischen Gott und Mensch vorgegeben ist.

Der Kern von Drewermanns Anregungen steckt in dem Vorschlag, eine steril gewordene Religiosität durch Aufnahme von tiefenpsychologischen Einsichten zu revitali-

sieren. Dies wird von vielen Kritikern als Zumutung empfunden. Ihre geradezu allergische Abwehr gipfelt in dem Vorwurf der „Selbsterlösung".

Tiefenpsychologie und Seelsorge

Nun ist unsere derzeitige *seelsorgliche Hilflosigkeit* kein Geheimnis. Die Tatsache von Glaubensschwund und Entkirchlichung wird allgemein wahrgenommen. Dabei wird niemand behaupten wollen, daß die Seelsorge sich bereits in ausreichender Weise auf die neue Lage eingestellt habe. Anders formuliert: Können wir es uns in unserer derzeitigen Situation eigentlich leisten, auf Hinweise, Kritik und Anregungen, die von irgendwoher angeboten werden, nicht einzugehen? Oder hat uns unsere seelsorgliche Not bereits so sehr in Panik versetzt, daß wir nur noch neurotisch reagieren können?

Nach Feststellung des Sachverhalts müßten die *Ursachen* freigelegt werden. Erst dann wäre es sinnvoll, nach geeigneten Therapien Ausschau zu halten. Beides kann hier nicht geleistet werden. Aber es steht nicht zu erwarten, daß da allein eine andersartige Exegese oder einzig die Anregungen von seiten der Tiefenpsychologie die entscheidende Wende herbeiführen könnten. Zu erwarten jedoch ist, daß ein überwiegend intellektualistisches Religionsverständnis einer Korrektur bedarf. Zu erwarten ist ferner, daß da auch der Psychologie eine wichtige Rolle zufallen wird. Erkennbar ist solche Hilfe bereits dort, wo pathologische Auswirkungen einer verzerrten Frömmigkeit aufgedeckt wurden, wo gezüchtete Schuldkomplexe sichtbar wurden, „ekklesiogene Neurosen", Infantilität, Narzißmus und Kompensationen. Nicht erkennbar ist solche Hilfe bisher – von den spärlichen Ansätzen der Religionspsychologie abgesehen –, wo es um das Kernstück von Religion geht, um die *Transzendenzerfahrung* selbst. Der Grund dafür mag teilweise in der Fragwürdigkeit jener Denkmodelle liegen, mit denen die Psychologen ihre Einzelerkenntnisse zu systematisieren versuchten. Auch Drewermanns forciertes Bemühen, C. G. Jungs Theorie von den Archetypen einzubringen, wäre da zu nennen. Dies zu klären, kann aber nicht Aufgabe der Theologie sein; das müssen die Psychologen schon selber leisten. Nur daß Religion immer etwas mit „Seele" zu tun hat und deshalb immer auch eine psychologische Komponente, kann man schlecht übersehen.

Der frühere *Begriff einer „Uroffenbarung"* wird heute weithin vermieden. Er war eine Hilfskonstruktion. Mit ihr versuchte man die Universalität des Phänomens Religion zu erklären oder postulierte sie als Voraussetzung der Heilsmöglichkeit für die Heiden. Da man sie aber als Wortoffenbarung verstand, die man historisch bei den ersten Menschen festzumachen suchte, gab man diesen Versuch wieder auf, als deren historische Voraussetzungen entfielen. Gleichzeitig aber entdeckte man die Brauchbarkeit des Wortes in einem veränderten Sinn: Es hat nicht eine historische, sondern eine prinzipielle Bedeutung, die sich als Grundlage allen Offenbarungsgeschehens auf die jedem Glaubensakt im Subjekt zugrunde liegende Empfänglichkeit bezieht. Damit kommt jener Bereich in Sicht, der in der transzendental-ontologischen Theologie *Karl Rahners* „übernatürliches Existential" heißt und in der scholastischen Theologie seit Thomas von Aquin als „Potentia oboedientialis" vorgestellt wurde. Bei aller Verschiedenheit im einzelnen geht es dabei um die Offenheit des Menschen auf Gott hin, um die Fähigkeit, die Selbstmitteilung Gottes entgegennehmen zu können. Die reformatorischen Theologien tun sich da von ihrer Erbsündenlehre her schwer. In der katholischen Tradition ist diese auch im erbsündlichen Zustand durch Gottes Gnade verbliebene Fähigkeit des Menschen immer betont worden. Wenn nun aber diese „Potentia oboedientialis" im Menschen blockiert ist durch Leidenschaften, Ängste und Verdrängungen und wenn dann die Tiefenpsychologie behilflich ist, diese Fähigkeit wieder freizusetzen für die Begegnung mit Jesus Christus im Glauben, kann man dann sinnvollerweise von „Selbsterlösung" sprechen? Vielleicht wäre hier in der Tat ein entscheidender Ansatzpunkt zu suchen – lange bevor man so geläufig von „Weitergabe des Glaubens" spricht oder von neuen Wegen der Verkündigung. Allerdings scheint die Mutter, die mit ihrem zweijährigen Kind zu beten versucht, oft mehr psychologisches Verstehen aufzubringen als mancher Fachpsychologe. Und Ähnliches läßt sich beobachten bei einfühlsamen Seelsorgern, Leutpriestern, Katecheten, Kerygmatikern und Mystagogen. Auch die großzügige Toleranz, die man im katholischen Raum gegenüber naiven Religionsformen, legendenhaften Heiligenviten oder auch abergläubischen Bräuchen weithin zu gewähren pflegt, deutet an, daß man sich der tiefenpsychologischen Verwurzelung der Religiosität wenigstens ahnungsweise bewußt ist.

Der Beitrag der Fachpsychologie steht demgegenüber leicht im Verdacht individualistischer Verengung. Da taucht immer wieder die Vermutung auf, die Konzentration der Psychologen auf das Individuum und seine Ängste und die andauernde Beschäftigung damit könnten den pathologischen Narzißmus eher noch verstärken. Gelegentlich sieht es so aus, als bestehe die bessere Therapie doch darin, dem Patienten eine Schaufel in die Hand zu drücken, ihn mit Hilfsgütern zu Notleidenden zu schikken oder sich bei ihm einzuhaken und singend und lachend mit ihm zu schunkeln. Mancher Fachpsychologe könnte da von der unreflektierten Psychologie einer lebendigen Seelsorge etwas lernen. Natürlich ist ein trennendes Gegenüber von Individuum und Gemeinschaft schon vom Ansatz her abwegig. Das Spannungsverhältnis zwischen beiden gehört zu den Grunddaten einer humanen Anthropologie, und das Ausbalancieren beider Komponenten fordert einen breiten Raum von Variabilität. Das gilt auch für den kirchlichen Bereich, wo Einzelchrist und Gemeinde ebenfalls in einem solchen Spannungsverhältnis zu sehen sind. Darüber hinaus aber ist es offensichtlich zweierlei, ob man den Zugang zu den Problemen als Psychotherapeut, Leutpriester und Sozialarbeiter vom einzelnen leidenden Menschen her gewinnt oder als Phi-

losoph, Moraltheologe und Sozialwissenschaftler von theoretischen Prinzipien her. Natürlich wäre es wünschenswert, diese Differenz zu verringern; vorderhand aber ist der Unterschied nicht zu übersehen, und mancher unerfreuliche Streit scheint gerade hier seine stärkste Wurzel zu haben.

Ein Lehrstück für kirchliche Umgangsformen

Vielleicht aber kann uns die Tiefenpsychologie noch in einem anderen Bereich auf die Sprünge helfen. Möglicherweise nämlich bringen all unsere *kirchlichen „Maßnahmen" und Disziplinierungen,* die Beschimpfung von Andersdenkenden und die pauschale Verurteilung der modernen Welt, wie sie in vielen Predigten begegnet, etwas von jenen Abwehrmechanismen zum Vorschein, wie wir sie in unserer seelsorglichen Hilflosigkeit aufbauten, um uns die Einsicht zu ersparen, daß eine wesentliche Ursache für den kirchlichen Verfall bei und in uns Seelsorgern selbst liegt. Die Schärfe und Bitterkeit, mit der manche eine solche Andeutung beiseite schieben, verstärkt den Verdacht. Auch die Distanz, die unsere Theologie im allgemeinen zur Tiefenpsychologie hält, mag etwas mit solchen Abwehrmechanismen zu tun haben.

Ein besonderer Bereich sind schließlich unsere *kirchlichen und pastoralen Umgangsformen.* Der Streit um Eugen Drewermann und seine Schriften mag dafür als Beispiel stehen. Muß es uns wirklich so gehen wie Rudolf Schnakkenburg, der in dem genannten Sammelband dem Tiefenpsychologen Drewermann erst vorhält, er zerstöre die christliche Botschaft, leugne die Heilstat Gottes in Jesus Christus und entleere das Wort vom Kreuz, bevor er dann nach einem Gespräch mit ihm in einer ehrenwerten Fußnote am Schluß (S. 48) andeutet, daß er möglicherweise alles falsch verstanden habe? Natürlich macht Drewermann es seinen Lesern schwer, ihn nicht falsch zu verstehen. Zu sprühend seine Einfälle, zu wuchernd seine Theorien, zu blumig und manchmal auch zu salopp seine Sprache. Da wirkt in der Tat vieles unausgegoren und widersprüchlich. Aber seitdem wir gelernt haben, literarische Genera zu unterscheiden, müßte es eigentlich nicht mehr passieren, solch „barocke" Schriften wie Handbücher der Dogmatik lesen zu wollen. Und während Drewermann zu meinen scheint, man müsse erst alle seine Schriften gelesen haben, bevor man eine einzige Passage kritisieren dürfe, greifen seine Kritiker einzelne Sätze heraus, um damit den Verdacht auf Ketzerei zu untermauern. Das ist kein wissenschaftliches Problem, sondern hat etwas mit Umgangsformen zu tun. Kirchliche Umgangsform könnte es immerhin sein, wohlwollend hinzuhören, verstehend mitzudenken und kritisch zu unterscheiden. „Prüfet alles, das Gute behaltet!" (1 Thess 5,21).

Niemand hat bisher vorgeschlagen, Eugen Drewermann zum Kirchenvater zu erklären. Das wird auch nicht nötig sein. Nötig aber wird sein, weniger über ihn und seine Bücher als über die Inhalte zu reden, die er in das theologische Gespräch einbringt. Ihnen nachzudenken, sie zu klären, vieles als *Anregung* aufzugreifen, einzuarbeiten oder als *Denkhilfe* zu nutzen, anderes als abwegig auszuscheiden, wäre das mindeste, was die theologischen Gesprächspartner zu leisten hätten. Wenn das nicht gelänge, wären wir um ein Stück Verarmung reicher geworden.

Peter Müller-Goldkuhle

Wie es euch religiös gefällt

Ein „Kursbuch" zum Thema „Glauben"

Die neueste Ausgabe der Vierteljahreszeitschrift für Kultur und Politik „Kursbuch" (Heft 93, September 1988) ist dem Thema „Glauben" gewidmet. 1965 von Hans Magnus Enzensberger und Siegfried Unseld gegründet, galt das „Kursbuch" lange Zeit als eines der profiliertesten Organe der bundesdeutschen Linken. Die ideologischen Veränderungen der letzten zwanzig Jahre sind jedoch auch am „Kursbuch" nicht vorbeigegangen. Irritationen über seinen Kurs konnten nicht ausbleiben. Aus einem Organ, das im Gefolge von 1968 selbst Trends setzte, ist inzwischen eine Zeitschrift geworden, die manch aktuellen und scheinbar alternativlosen Trends kritisch entgegenzutreten sucht (so z. B. in jüngster Zeit in den Heften 86 [„Esoterik"] und 88 [„Gesundheit"]).

Wofür die Tatsache, daß sich die neueste Nummer des „Kursbuches" mit dem Thema „Glauben" befaßt, bezeichnender ist, für den Zustand der Zeitschrift und der sie einst tragenden bundesdeutschen Linken – wie manch einer argwöhnen dürfte – oder den des Zeitgeistes, diese Frage mag man auf sich beruhen lassen. Wenn schon das „Wetter", die „Mütter", die „Esoterik" und die „Gesundheit" Themenschwerpunkte abgaben und für die nächste Nummer „Das Glück" angezeigt ist, so war eine Nummer über religiöse Szenarios wohl unvermeidlich. Wenn schon Time Magazine den Auseinandersetzungen um *Martin Scorseses* „The Last Temptation of Christ" (vgl. ds. Heft, S. 505) neun Seiten widmet (Time, 15. 8. 88), das französischen Fernsehen über 30 Stunden vom Besuch Papst Johannes Pauls II. im östlichen Frankreich (vgl. ds. Heft, S. 506) überträgt, Traditionalisten hier und Charismatiker dort, begleitet von viel Medienbeachtung, sich von den christlichen Mutterkirchen lossagen, eine außer-

kirchliche Religiosität im Zeichen von Wassermann und Regenbogen zu den expansionsträchtigsten Sektoren des Buchmarktes gehören – manches davon findet sich auch im Kursbuch 93 behandelt –, davor können auch die Erben der Linken ihre Augen nicht mehr verschließen.

Apropos „religiös". Noch vor der Lektüre eines einzigen Beitrags dieses Kursbuches fällt der Titel des Heftes auf: „Glauben". Auf alles war man in dem Zusammenhang gefaßt: auf Religion und Religionen, Religiosität mit und ohne „neue" als Attribut, auf alle denkbaren Wortverbindungen von „spirituell" und „Spiritualität", aber nicht auf „Glauben". Selbst wenn bei der Auswahl dieses Titels seine Doppelgesichtigkeit von verbal-aktivisch und substantivisch-inhaltlich den Ausschlag gegeben haben mag – für das Christentum hat dieses Wort noch einmal eine besondere Bedeutung. Es findet gerade auch dann Verwendung, wenn vor lauter Religiösem und Spirituellem in einem wenig präzisen, wenn nicht nivellierenden Sinn der christliche Kontext betont werden soll. Das Kursbuch 93 prägt indes, was nicht verwundert, jenes sich ebenso lokker wie unverbindlich gebende „Was wir so glauben" (so der Titel eines Beitrags von *Asmus Petersen*, S. 59ff.): Ob Buddha, Freie Christliche Gemeinde des Sauerlands oder New Age, ob Rudolf Steiner, Hinduismus oder christliche Lehre: „O Herr, es ist unglaublich, after all, what's the difference?" (a. a. O., S. 63)

„Doch heimatlos ist sie, geistig, bis heute geblieben"

In dieser Kursbuch-Nummer ist kaum etwas zu finden, wenigstens soweit es um Information und Analyse geht, was man nicht ähnlich bzw. besser anderswo, zumal in den entsprechenden spezialisierten Medien, nachlesen könnte. Der Reiz (wenn auch zugleich die Grenzen) eines solchen Heftes liegt jedoch darin, daß die Auswahl von Themen und Autoren nur wenig den gängigen Systematiken und Kriterien folgt und es vielleicht gerade deshalb als *Zeitansage* aussagekräftiger ist als manches andere. Hinzu kommt der Charakter als Kulturzeitschrift: Nicht alles ist stromlinienförmig auf eine Botschaft hin ausgerichtet; die Analyse tritt neben das zu Analysierende, die Belletristik neben den distanzierten Fachartikel: Hier ist Beten „schön und gut" – gut, weil „es Luft gibt" (S. 63) – und dort wird – kritisch? – darauf hingewiesen, daß Religion immer weniger mit einem inhaltlichen Bekenntnis zu einem kirchlichen Lehrgebäude und immer mehr mit dem eigenen psychischen Befinden zu tun habe (S. 12). Der Kurs auch dieses Buches: Wer allen vieles gibt, gibt jedem etwas?

Jedenfalls kommt auf diese Weise eine Themenmischung zustande, in der heutige Zeitgenossen vieles von dem wiederfinden, was sie spontan mit „Glaube" bzw. „Religion" assoziieren würden bzw. mit dem auch der kirchenfernste unter ihnen in Berührung kommen kann: etwa die kirchliche Verkündigung in den (elektronischen) Medien; das Thema Religion und Konflikte bzw. Intoleranz am Beispiel des Glaubenskrieges der Sikhs im indischen Bundesstaat Punjab und des iranischen islamischen Fundamentalismus; außerdem die Säkularisierungsproblematik im Islam. Weitere Beiträge beschäftigen sich mit dem Sudan und China. Ist einem im exotischen Kontext die an sich so fremd gewordene Religion vertrauter als im eigenen Lebensumfeld?

Was das Kursbuch bietet, ist in seiner Substanz, wenn von Substanz überhaupt die Rede sein soll, eine Art postmodernes religiöses Panoptikum: Es reicht von „Das Heilige" *(Adolf Holl)* bis zum charismatischen „Applaus für Jesus" *(Reinhard Laska)*, von der „Privatisierung Gottes" *(Herbert Will)* bis zur „New-Age-Spiritualität" *(Hans Sebald)*. Prototyp dieser religiös-weltanschaulichen Gemengelage ist Miriam (vgl. den Artikel von Herbert Will, S. 1ff): Ihr Großvater war noch Meßdiener; ihr Vater bereits „Heide", Nationalsozialist und nannte seine Tochter Sigrun; sie selbst wuchs ohne religiöse Alltagspraxis auf. Nach 1968 nannte sie sich Miriam, gebar einen Sohn namens Jonas und interessierte sich mehr und mehr für religiöse Fragen: „nicht kirchlich-christlich, sondern mit größerer Offenheit für andere Religionen und Weisheitslehren. Doch heimatlos ist sie, geistig, bis heute geblieben".

Die weitere Analyse listet vieles von dem auf, was hinlänglich bekannt ist: Religion ist zur Privatsache geworden, sie stellt nur mehr ein gesellschaftliches Teilsystem dar. Religiöses Leben hat sich in den Freizeitsektor zurückgezogen. Kritische Auseinandersetzung mit Kirche und Religion hat einer weitgehenden inhaltlichen Gleichgültigkeit Platz gemacht: Johannes Paul II. konkurriert mit „Johannes", dem profanierten Weisheitslehrer aus dem Verlag Körner, Fellbach (27. Auflage). Auf die Erleichterung von moralisch-autoritativen Instanzen folgte der Genußmensch in der Nachfolge Baghwans: „Ich erkläre, daß du kein Sünder bist, daß niemand ein Sünder ist ... Es gibt nichts in eurem Leben, für das ihr euch schuldig fühlen müßt" (S. 15).

Religion – „tatsächlich ein Äquivalent von Opium"?

Und wie steht man dazu? Geht es dem Kursbuch hier auch so wie im Fall der Esoterik? Kursbuch-Herausgeber *Tilman Spengler* verstand in Nummer 86 gar nicht, warum die Vertreter eines sozialkritischen Engagements darüber Klage führten, New Age sei unpolitisch: „Seien wir doch kreuzglücklich, daß sich der Anspruch auf die politische Legitimität einer Forderung, eines Programms, eines Volksbegehrens noch nicht aus numinosen Begründungen ableitet. Stiften wir Kerzen in Altötting und in Kevelaer, daß die Vertreter des Spirituellen nicht als Partei auftreten ..." (S. 61) Ist man in Nummer 93 etwa auch kreuzglücklich, daß in Glaubensangelegenheiten weithin Beliebigkeit regiert?

Nein, auf das Kursbuch ist Verlaß. Ein Prediger, der seine theologische Ausbildung in den 70er Jahren erhielt, könnte es nicht schöner sagen: „Alles ist spirituell, nur die

soziale Realität nicht, die viel zu banal wäre für den Weltgeist. Alles wird ganzheitlich gesehen, holistisch, nur soll diese Wahrheit nicht vermischt sein mit konkreten Interessen, gesellschaftlichen Konflikten, psychischen Widersprüchen" (Herbert Will, S. 13), Religion werde auf diese Weise „tatsächlich zu einem Äquivalent von Opium". Eine Bedürfnisbefriedigungsreligion dieser Art sei „geschichts- und kulturlos". Adolf Holl, gewohnt schmissig formulierend – so sehr, daß man geneigt ist anzunehmen, am Gegenteil des Gesagten könnte doch mehr dran sein als hier zugegeben wird –, stößt ins selbe Horn: Den Vertretern der herrschenden postmodernen Beliebigkeit gehe es gar nicht wirklich um „das Heilige", vielmehr um das „*Besondere* in der Gestalt des Niedagewesenen – transpersonal, makrobiotisch, paradigmatisch, holistisch".

Aber Vorsicht! Dies zu kritisieren kann sich offenbar auch das Kursbuch nur leisten, indem es für die, die die Zeitschrift von hinten zu lesen beginnen – „Unberufen toi, toi, toi" (Titel des Beitrags von *Axel Hacke*, S. 199 ff.) –, postmodern-spielerisch dagegenhält: Ein bißchen astrologische Poesie in Ehren kann uns niemand verwehren: „Der moderne Aberglaube ist domestiziert, tolerant und diesseitig, er nimmt dem Menschen in immer auch unübersichtlicher Zeit ein wenig von seiner Angst vor den Unberechenbarkeiten des Alltags. Es wird Zeit, daß endlich Schluß ist mit seiner Verunglimpfung. Ein wenig private Magie ist sehr zu empfehlen ..." (S. 204).

Eine klassische linke Position zu Glaube und Religion vertritt hingegen *Rainer Döbert* in einem der wissenschaftlich-gewichtiger gehaltenen Beiträge dieser Zeitschriftnummer. In seinem Artikel „Zivilreligion – Ein religiöses Nichts religionstheoretisch betrachtet" setzt er sich mit der anderen Seite der Medaille der sich radikal privatisierenden Religion auseinander, dem Versuch, über eine „allgemeine Religion ohne Kirche" (Herbert Will), eine Zivilreligion, zur Herstellung eines allgemeinen Wertekonsenses zu kommen. Die Anstöße des amerikanischen Religionssoziologen *Robert N. Bellah* mit seinem Verständnis von „Zivilreligion" sieht Döbert in der (neokonservativen) deutschen Rezeption dieses Begriffes „verspielt". Bellah habe versucht, in der „Zivilreligion" ein Minimum an republikanischer Ethik festzuschreiben. Bei *Hermann Lübbe* sei dieser normative Bestand zu einer „Freiheit in abstracto ausgedünnt" (S. 75) – verbunden mit der These von einem in legitimatorischer Hinsicht nicht autarken Staat. *Peter Koslowski* gehe noch weiter und mache daraus einen „durch und durch heteronomen Faktor" (S. 75). Es weise jedoch nichts darauf hin, daß die demokratischen Institutionen sich nicht als in sich legitimiert und tragfähig erfahren würden. Daß der demokratische Staat „von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann", sei zwar richtig, beziehe sich aber nicht auf seine Legitimationsgrundlagen, sondern auf die Bedingungen seines Funktionierens: „Moralität der Bürger, republikanische Gesinnung müssen vorausgesetzt und können vom Staat nicht erzeugt werden. Dafür ist im Prinzip die Familie zuständig" (S. 82).

Was haben Johannes Paul II. und die Theologie der Befreiung gemeinsam?

Döbert geht davon aus, daß der Bedarf nach (privater) Kontingenzbewältigung ebenso zurückgegangen ist wie das Bedürfnis nach „externen Legitimationsgarantien" für staatliches Handeln. Aber so autonom und partikular heute auch auf den verschiedenen Ebenen Sinn gesucht wird, dies schließe nicht aus, daß es gleichwohl religiös geschehe. Man lasse sich lediglich die Form der Religiosität nicht mehr durch die Kirchen vorgeben. Umgekehrt äußere sich in „vielen scheinbar antireligiösen Impulsen ... nur Antiklerikalismus als eine Variante des Autonomie-Strebens". Trotz gewisser Revitalisierungstendenzen komme der Religion dementsprechend – so mit den Worten der Shell-Studie '85 – nur eine „nachgeordnete kulturelle Kraft" zu (S. 77).

Das *institutionalisierte Christentum* spielt im „Kursbuch" 93 eine nur untergeordnete Rolle. Wenn es vorkommt, dann wird ihm vorgehalten, daß es eben keine oder nur eine ungenügende Bereitschaft zeige, nur mehr die besagte „nachgeordnete kulturelle Kraft" zu spielen. Daß dieser Vorbehalt die katholische Kirche eher trifft und diese damit auch als Widerpart in dieser Diskussion naheliegender ist als die evangelische Kirche, versteht sich von selbst. In dem Beitrag „Prophete rechts, Prophete links – Die Wiederkehr der politischen Theologie" (von *Otto Kallscheuer*) wird die Kirche daran erinnert, daß sie unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen im Grunde eine Rolle spielt, die der tatsächlichen Bedeutung der Religion heute nicht mehr angemessen ist. Ob in Polen oder in Argentinien – mit geistlichen Mitteln würden hier partei- und gesellschaftspolitische Institutionen lediglich substituiert und man mache nur allzu leicht aus der politisch-sozialen Not eine theologische Tugend. Der politischen Theologie Johannes Pauls II. oder der Theologie der Befreiung sei eine Sprache gemeinsam, in der die gesamte Gesellschaft sich über ihren Sinn und Zweck verständigen könne. In religiösen Gesellschaften sei genau dies die Rolle der Theologie gewesen – was man dagegen heute Theologie nenne, könne diese „globale" Funktion einer „universalen" Sprache nicht mehr erfüllen. Beanspruche sie dies gleichwohl, so werde sie unweigerlich Ideologie. Was christliche Theologie heute bezeugen und bewirken könne, vermöge sie nur aus ihrer *Partikularität* heraus.

Der Autor möchte nicht unbesehen das Hohelied der „progressiven Katholiken" anstimmen, nimmt auch den Papst gegen seine Kritiker in Schutz (wer diesem allerdings vorgeworfen haben soll, er wolle auf den status quo ante 1789 zurück, bleibt das Geheimnis des Autors), preist Kardinal Ratzingers Weitsicht gegenüber einem angeblich „naiven Optimismus eines Johannes XXIII.", stellt dem „Vollblutpolitiker Wojtyła" die „liberalen und progressiven Bischöfe" als „rechte Waisenknaben" gegenüber. Da fragt man sich: Erreicht die Wende nun doch das Kursbuch? Angesichts von soviel Rundumschlag ist die

Richtung unklar, in die dies führen soll. Vieles ist nicht so neu, wie es sich hier gibt. An manchem mag durchaus etwas daran sein – aber eben nicht so. Die Gefahr, daß die Theologie der Befreiung „politisch die Führung" übernimmt, dürfte so groß nicht sein! Wer im Kampf um elementare Menschenrechte steht, schert sich nicht um die ihm zugewiesene „Partikularität" der Sprache. Im übrigen haben Kirche und Theologie ja gerade an die universale Sprache der Menschenrechte Anschluß gefunden – von Johannes Paul II. bis zur Theologie der Befreiung – und sind gar nicht in der Verlegenheit, Partikulares allen aufzudrängen. Anders verhält es sich mit dem christenheitlichen Gesellschafts- und Kulturbegriff des Papstes bzw. der Tatsache, daß Gruppierungen bei Johannes Paul II. hoch im Kurs stehen, die es mit der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und der sich daraus ergebenden legitimen Pluralität in der Kirche nicht so genau nehmen – aber solche wie auch andere Unterscheidungen werden hier übergangen.

Die Auseinandersetzung um das Heilsverständnis der Theologie der Befreiung tut Kallscheuer mit dem Satz ab: „Warum zum Teufel müssen die Volksmassen unbedingt ein Reich verwirklichen, das nicht von dieser Welt ist?" Wenn mit solch flotten Sprüchen Fragen behandelt werden, die die Substanz des Christlichen berühren, kann der Eindruck nicht ausbleiben, als wirkten hier möglicherweise doch gewisse unverarbeitete antiklerikale Komplexe nach. Ähnliches gilt für *Martin Pollacks* „Kreuz und Sichel – Oder die letzte polnische Teilung": Der Versuch, die Wirklichkeit des polnischen Katholizismus kritischer zu zeichnen, als dies oftmals geschieht, in Ehren – dazu braucht man nicht einmal „Freigeist" zu sein. Nur wie leicht kann dies kirchliche Sündenregister zur antiklerikalen Wadenbeißerei geraten ...

Zur Religion weiß jeder etwas zu schreiben

Und selbst einer der lesenswertesten Beiträge im „Kursbuch" gerät durch diesen Kontext in eine schiefe Optik: So einfühlsam und voller Sympathie für die betreffende Person das Porträt *Eva Demskis* einer Hausangestellten und ihrer (katholischen) Gläubigkeit auch geraten ist, ohne ein entsprechendes Gegengewicht in Form einer Darstellung heutigen gelebten Glaubens zementiert dieser Beitrag de facto eher stereotype Vorstellungen von Katholizismus, als daß er sie korrigiert: Zwischen dem *Herrn* und den Herrschaften (für die sie ihr Leben lang gearbeitet hat) scheint bei dieser Frau ein enger Zusammenhang zu bestehen: Sie betet für die, die sie versorgt hat, und käme nicht auf die Idee, gegen sie zu revoltieren. Sie stellt keine Forderungen, ist duldsam, akzeptiert die Autorität, geht „nie ins Kino, nie ins Theater, nie ins Konzert", ein durch und durch „anachronistisches Leben". Die einzige Freiheit, die sie sich nimmt, ist die, sich Gott klüger zu denken, als die Kirche ihn sich vorstellt.

Trotz aller veränderten Diskussionslage um Glauben und Religion bleibt man so doch auch den bekannten Klischees gegenüber einer kirchlichen, zumal katholischen Religiosität verhaftet. Im übrigen scheint Religion ein Thema zu sein, zu dem offenbar fast jeder etwas zu sagen und zu schreiben hat und sich obendrein dazu auch legitimiert fühlen darf. Aber gerade in seinen Zufälligkeiten wie auch den Stereotypen dürfte das „Kursbuch" nur wieder ein getreues wenn auch vielleicht kein repräsentatives Abbild der religiösen Wirklichkeit hierzulande sein. Aber man erwartet von einer Zeitschrift wie dem „Kursbuch" eben nicht nur, das, was jeder tagtäglich erlebt, abzubilden ...

Klaus Nientiedt

Kurzinformationen

Zehn Jahre Pontifikat Johannes Pauls II.

Am 16. Oktober jährte sich zum 10. Mal die Wahl *Johannes Pauls II.* zum Papst. Aus diesem Anlaß wurde nicht nur auf vielfältige Weise der damals überraschenden Wahl des polnischen Kardinals *Karol Wojtyła* in das höchste Amt gedacht. Besonders in den Printmedien erschienen aus diesem Anlaß zahlreiche Würdigungen des bisherigen Verlaufs des Pontifikats. Da der Papst kurz vorher nach Straßburg, Metz und Nancy reiste, fielen in Frankreich die Würdigungen besonders zahlreich und ausführlich aus. Mehrere Tageszeitungen, u. a. „Le Monde", brachten Sonderbeilagen, in denen sowohl der besondere Stil des gegenwärtigen Papstes wie die von ihm gesetzten kirchenpolitischen Akzente herausgestellt, in denen aber auch noch einmal der besondere Umstand der Wahl Karol Wojtyłas nach dem überraschenden Tod seines unmittelbaren Vorgängers, Johannes Pauls I., angesprochen wurden. Die meisten Würdigungen konzentrierten sich auf die „ungewöhnliche Persönlichkeit" des gegenwärtigen Papstes: Seine Unbeirrbarkeit in der Verkündigung der Grundsätze des christlichen Glaubens, sein unerschrockenes Eintreten sei es für die Freiheit der Kirche, sei es für die Einhaltung der Menschenrechte und die „offensive Weise" seiner Amtsführung sowohl was den Glauben wie was die kirchliche Disziplin betrifft. Seine Enzykliken und seine Reisen wurden als kraftvolle Akzente und als ein Weg der Hilfe für die jeweiligen Ortskirchen, besonders die der Dritten Welt, hervorgehoben. Aber auch auf „Widersprüchliches" in der Amtsführung des Wojtyła-Papstes wurde bei dieser Gelegenheit verwiesen. Kritisch bedacht wurde vor allem die päpstliche Personalpolitik und ein durch das Zweite Vatikanum weitgehend überwunden geglaubter, vom Administrativen ins Pastorale

umschlagender päpstlicher Zentralismus. Der Papst selbst beging den Tag mit einem Dankgottesdienst auf dem Petersplatz, der erst unter dem Pontifikat des gegenwärtigen Papstes zum regelmäßigen Ort päpstlicher Gottesdienste geworden ist. Verbunden war der „Dankgottesdienst" mit der Seligsprechung zweier Passionisten, eines Italieners und eines Holländers, und eines polnischen Kapuziners – gewiß auch ein für den gegenwärtigen Pontifikat zeichenhafter Akt. Denn gerade die Selig- und Heiligsprechungen – im Verfahren verkürzt und erleichtert – sind in ihm zahlreicher geworden als in jedem vorausgegangenen. Sie kennzeichnen diesen Pontifikat nicht minder als die bisher 111 Papstreisen, davon 40 ins Ausland.

Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Schwerpunktthema Verbände.

Die Bischöfe befaßten sich bei der Herbstvollversammlung (vom 19. bis 22. September in Fulda) auf einem Studientag mit theologisch-pastoralen Fragen der Verbände, nachdem der Studientag der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung (vgl. HK, April 1988, 202 f.) den Problemen gegolten hatte, die sich im Zusammenhang mit dem Vereinsrecht des CIC ergeben. Im Pressebericht über die Herbstvollversammlung wird hervorgehoben, man könne und solle nicht auf die in den katholischen Verbänden gegebene Chance zur organisierten Durchdringung von Kirche und Gesellschaft verzichten. Die Verbände sollten sich an der Lehre der Kirche, vor allem an ihrer Soziallehre, orientieren und tätig am kirchlichen Leben teilnehmen; gleichzeitig müßten sie sich aber auch neuen gesellschaftlichen Herausforderungen stellen und neue Handlungsfelder erkennen. Die Bischöfe hätten die Zuversicht, „daß im gemeinsamen Bemühen und Gespräch mit den Verbänden die Wege gefunden werden, die die Beheimatung der Verbände in der Kirche und die freie Entfaltung ihres Lebens und Dienstes ebenso gewährleisten wie ihre Offenheit für die Gesellschaft". Zur weiteren Klärung der damit verbundenen Fragen wurde eine Arbeitsgruppe unter Vorsitz des Bischofs von Essen, Kardinal *Franz Hengsbach,* eingesetzt. Zur Entwicklung nach den *Bischofsweihen durch Erzbischof Lefebvre* wurde in Fulda festgestellt, rückkehrwillige Priester, Theologiestudenten und Gläubige aus der Lefebvre-Bewegung müßten sich klar und eindeutig zu einer aufrichtigen Loyalität gegenüber dem Papst und den Bischöfen bekennen. Unklarheiten würden nur zu weiteren Konflikten in der Zukunft führen. Probleme seien die unmißverständliche Anerkennung des Zweiten Vatikanums und die Gültigkeit der erneuerten Messe. Viele Gläubige, die sich zu der Lefebvre-Bewegung hingezogen fühlten, seien durch die Bischofsweihen in große Schwierigkeiten geraten, da sie den Bruch mit der Kirche nicht mitvollziehen wollten. Es sei Bestreben der Bischöfe, „diesen Gläubigen in der Kirche eine Heimat zu geben". Zum „Instrumentum laboris" der römischen Bischofskongregation über die *Bischofskonferenzen* heißt es im Pressebericht, die Vollversammlung sei der Meinung gewesen, daß es noch weiterer Beratungen und Überlegungen für eine, theologische und gesamtkirchliche Abklärung bedürfe. Das *Einleitungsreferat* des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), galt dem Thema „Die Emanzipation der Frau und die Antwort der Kirche".

Stellungnahme der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen zur Praxis der „Nihil obstat"-Erteilung.

Bei ihrer Tagung vom 28. September bis 2. Oktober in St. Pölten verabschiedete die Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen auf einer Mitgliederversammlung einstimmig eine Stellungnahme zur Praxis der Erteilung des „Nihil obstat" bei Lehrstuhlbesetzungen. Gravierende Vorkommnisse in diesem Bereich gäben Anlaß zu ernster Besorgnis. Das „Nihil obstat" sei mehrfach verweigert worden, ohne daß den Betroffenen konkrete Abweichungen von der katholischen Lehre zur Last gelegt worden seien und ohne daß die zur Ablehnung führende Verfahrensweise transparent gemacht worden sei. „Beides ist geeignet, Verunsicherung, Mißtrauen und Ärgernis nicht nur bei den Betroffenen, sondern auch in den Hochschulen und der gesamten Öffentlichkeit hervorzurufen." Die Stellungnahme äußert die Befürchtung, daß auf diese Weise die vom Kirchenrecht garantierte (can 218) „gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung" eingeschränkt werde und daß die fachgerechte Besetzung von Lehrstühlen in Gefahr gerate, „wenn das Verfahren ohne erkennbare Gründe verzögert wird oder wenn Auflagen gemacht werden, die nur in einem beträchtlichen Zeitraum zu erfüllen sind". Die Undurchsichtigkeit des Verfahrens bei der Verweigerung des „Nihil obstat" könne für den Betroffenen gravierende existentielle Folgen haben. Diese Befürchtungen, so die Stellungnahme, „könnten leicht ausgeräumt werden, wenn von den zuständigen Autoritäten eine Verfahrensordnung für die Erteilung des ‚Nihil obstat' veröffentlicht würde". Dabei solle sichergestellt werden, daß auch im Fall eines römischen Verfahrens der Ortsbischof als der Letztverantwortliche für das „Nihil obstat" eingeschaltet wird und bei der Bestellung von Gutachtern solche verschiedener theologischer Ausrichtung herangezogen werden. Die Namen der Gutachter sollten dem Betroffenen mitgeteilt werden. Bei einer Ablehnung auf Grund von Lehraussagen dürften „die Gründe dafür sich ausschließlich auf die in den begutachteten Schriften festgestellten Lehrabweichungen beziehen". Die Begründung der Ablehnung sollte dem Betroffenen vor dem endgültigen Spruch bekanntgemacht und ihm das Recht zur Stellungnahme gegenüber der ablehnenden Autorität eingeräumt werden.

Hirtenbrief der DDR-Bischöfe zum Verhältnis von Kirche und sozialistischem Staat.

Am Sonntag, dem 16. Oktober, wurde in allen katholischen Gemeinden der DDR ein Hirtenbrief der Berliner Bischofskonferenz verlesen. Seine Überlegungen zur Stel-

lung der Christen und der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft schließen an den vom 8. September 1986 datierten Brief der Bischöfe an alle Priester und Diakone an (vgl. HK, Dezember 1986, 574ff.). Der Hirtenbrief nennt als Grundlagen für den christlichen Weltdienst die Verbundenheit mit Jesus Christus, die Bereitschaft zur Verantwortung für die Welt und das Bekenntnis, daß Gott in allem den Vorrang haben solle. Von den Christen werde ein mutiges Ja zu ihren Pflichten in Beruf und Alltag verlangt: „Wo unser sachlicher Einsatz für ein gutes, vernünftiges und gerechtes Anliegen nötig ist, wo Hilflose und Schwache unseren solidarischen Einsatz brauchen, dürfen wir uns nicht verweigern." Ein Christ solle aber auch dort klar und entschieden seine Meinung sagen, wo Sinnloses geschehe oder Unrecht regiere. Die Bischöfe rufen die Katholiken der DDR zur Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens und zur Unterstützung all dessen auf, „was dem wirklichen Wohl der Menschen und der Welt dient". Gleichzeitig wird hervorgehoben, daß die materialistische Weltanschauung für einen katholischen Christen kein Fundament seines Weltdienstes sein kann. Der Vorsitzende der Berliner Bischofskonferenz, der Berliner Bischof Kardinal *Joachim Meisner,* sagte in einem Interview im „St. Hedwigsblatt", das kurz vor der Verlesung des Hirtenbriefs erschien, die Kirche der DDR dürfe nicht auf den Weltdienst verzichten und sich ins Kultische zurückziehen. Kardinal Meisner äußerte sich auch zu seinen Gesprächen mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen: Hier sei das Bildungswesen ein häufiges Gesprächsthema. Außerdem gehörten in die Gespräche alle Fragen, die für die jungen Christen im Zusammenhang mit dem Wehrdienst auftauchten, „namentlich die aktuelle Frage nach Möglichkeiten eines sozialen Wehrersatzdienstes aus Gewissensgründen".

Generalversammlung des Evangelischen Bundes zum Thema „Christ und Kultur".

Besonderes Augenmerk galt bei der diesjährigen Generalversammlung des Evangelischen Bundes Ende September in Oldenburg unter dem Generalthema „Christ und Kultur" dem *Religionsunterricht.* Der Tübinger Religionspädagoge *Karl-Ernst Nipkow* bezeichnete ihn in Oldenburg als Chance für die Kirche und Herausforderung für die Gemeinden. Der Religionsunterricht sei eine Institution, in der wie kaum anderswo Kirchen und Gemeinden der Auseinandersetzung mit der Welt ausgesetzt seien. Er diene der Kirche am meisten, wenn er nicht als religiöses Sozialisationsinstrument verstanden werde, sondern als das breiteste Angebot an die Menschen, das die Kirche zur Zeit habe. Trotz mancher Schwächen sei der Religionsunterricht in den letzten Jahren ein „Beweis für eine argumentationsfähige Kirche" geworden. In seinem Bericht zur gegenwärtigen ökumenischen Situation auf der Generalversammlung äußerte sich Bundesdirektor *Reinhard Frieling* (Bensheim) u. a. zum Verhältnis von ÖRK und katholischer Kirche: Die katholische Weltkirche mit ihrer primatial-hierarchischen Struktur und die 307 Mitgliedskirchen des ÖRK seien gegenwärtig sowohl ekklesiologisch wie praktisch und handlungsorientiert nur schwer zu einer vernünftigen und effektiven gemeinsamen Institution zusammenzuschließen. Er plädiere statt dessen für eine immer bessere Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und Rom auf allen Ebenen. Frieling äußerte Bedenken zur Strategie Roms gegenüber den Traditionalisten nach den Bischofsweihen durch Erzbischof Lefebvre: „Der Preis dieser Strategie ist entweder der Verzicht auf eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der Traditionalisten, oder er ist eine Duldung und Übernahme der Thesen. Beides ist ökumenisch eine Katastrophe!" Es gebe für den Evangelischen Bund keinen Anlaß, wie zu seiner Gründungszeit vor hundert Jahren nach dem Kulturkampf „gegen die wachsende Macht Roms" zu streiten. Aber die neozentralistischen Tendenzen in der katholischen Kirche und der damit verbundene Neo-Konservativismus könnten dem Evangelischen Bund nicht gleichgültig sein. Die katholische Kirche verfolge umgekehrt mit Sorge manche Entwicklung in der evangelischen Kirche: „Es kann nur nützlich sein, wenn wir darüber offen miteinander reden."

Bücher

EDWARD SCHILLEBEECKX (Hrsg.), **Mystik und Politik.** Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988. 416 S. 42,– DM.

Dieser Sammelband, der als Festschrift zum sechzigsten Geburtstag des Münsteraner Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz erschien, ist auf weite Strecken spannend zu lesen. Schüler, Mitarbeiter, Kollegen und Freunde von Metz befassen sich darin mit Grundbegriffen, Wirkungen und gegenwärtigen Perspektiven des Programms einer „Politischen Theologie", das Metz vor zwanzig Jahren skizziert und seither in verschiedenen Anläufen aktualisiert hat. Ein Schwerpunkt dieser Bestandsaufnahme ist die Befreiungstheologie, die in ihrer theoretischen Ausfaltung nicht ohne die Anstöße der europäischen „Politischen Theologie" denkbar gewesen wäre: Der Band enthält u. a. einen dichten Beitrag von *Gustavo Gutiérrez* zu Bartolomé de Las Casas und eine aufschlußreiche Darstellung der gegenwärtigen Situation der Befreiungstheologie von *Leonardo Boff.* Bemerkenswert sind auch die Überlegungen von *Claude Geffré* (Fundamental-

theologe in Paris) zum Verhältnis von Religion und Moderne, der sich für einen „dritten Weg" der Religion jenseits von triumphalistischer Restauration und liberaler Verführung ausspricht. Ob, wie *Kuno Füssel* in seiner „Kritik der postmodernen Verblendung" vorschlägt, in Westeuropa ein „Bündnis von Politischer Theologie und Marxismus" zur radikalen Systemveränderung an der Zeit ist, scheint zweifelhaft. Für die Diskussion um die Politische Theologie wichtig sind die „solidarischen dogmatischen Wünsche", die der Münsteraner Dogmatiker *Herbert Vorgrimler* an sie richtet: Er äußert einleuchtende Bedenken beispielsweise gegenüber dem Verständnis von Apokalyptik und Messianismus bei Metz und bricht eine Lanze für die Unverzichtbarkeit der Ontologie: „Die Literatur, die binnenkirchlich und -theologisch leugnet, daß Theologie Ontologie ist, zerreißt die Einheit von Denken und Glauben" (S. 190). Im ganzen belegt der Band zu Ehren von Johann Baptist Metz eindrücklich, daß die Politische Theologie nicht nur ihre untilgbaren Spuren in der Theologie der Gegenwart hinterlassen hat, sondern daß sie auch angesichts mancher „postmoderner" Versuchungen an Grundaussagen christlicher Rede von Gott, Geschichte und Glaubenspraxis erinnert, auf die auch der nicht verzichten kann, der ihr nicht im engeren Sinn verpflichtet ist. *U. R.*

JOZEF NIEWIADOMSKI (Hg.), **Eindeutige Antworten?** Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft. Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1988, 210 S. 28,– DM.

Auf verschiedenen Gebieten des gesellschaftlichen und religiösen Lebens haben Begriff und Sache des „Fundamentalismus" an Bedeutung gewonnen. Was zunächst nur einen bestimmten Flügel vor allem des amerikanischen Protestantismus bezeichnete, ist heute zu einem Begriff geworden, der einen weit über das Religiös-Konfessionelle hinausgehenden Denktypus bezeichnet. Die vorliegende Aufsatzsammlung ist ein Versuch, in der sich im Grunde noch in ihrem Beginn befindlichen Auseinandersetzung um dieses Phänomen gerade auch im katholischen Raum weiterzukommen. Es handelt sich um eine Ringvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck aus dem Sommersemester 1987. In einem ersten Teil werden einzelne Spielarten des Fundamentalismus aufgezeigt: vom Integralismus eines Marcel Lefebvre über die spezifisch amerikanische mit einer weitreichenden Vermischung von Religion und Politik einhergehende Form des Fundamentalismus, den theologischen Fundamentalismus im Islam bis hin zum Fundamentalismus als einer Seite des grün-alternativen Aufbruchs in den Industrieländern des Westens. In einem zweiten Teil gehen drei Beiträge dem Fundamentalismus im Zusammenhang mit Bibel und Exegese nach. Den Abschluß bilden drei Beiträge zu einer systematischen Einordnung des Phänomens: philosophiegeschichtlich und sprachanalytisch. Ein resümierender Beitrag des Herausgebers deutet das Thema schließlich auf den Katholizismus hin: Die fundamentalistische Verengung stelle zwar den Preis für die Komplexität der Wirklichkeit dar. Das darin zum Ausdruck kommende Bedürfnis nach Sicherheit und Stabilität dürfe jedoch weder anthropologisch noch sozialpsychologisch von vorneherein disqualifiziert werden. Es müsse auch als eine Anklage gegen die kritische Theologie und „ihre permanente Unfähigkeit" gelesen werden, die faktische Komplexität zu reduzieren und neue und einfache Orientierungsmuster für die Lebensbewältigung anzubieten. *K. N.*

ULRICH H. J. KÖRTNER, **Weltangst und Weltende.** Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 58,– DM.

Wird die Theologie der Hoffnung durch die Apokalyptik abgelöst? Diesen Eindruck könnte man durch das Studium des hier angezeigten Buches gewinnen. Die heutige Bedrohung der Menschheit durch den atomaren und ökologischen Holocaust kann nach dem Verfasser nur in apokalyptischen Kategorien beschrieben werden. Diese gehören, was ihre Herkunft betrifft, in eine Jahrtausende zurückreichende jüdisch-christliche Überlieferung. Weltangst, Angst vor dem einbrechenden Weltende ist aber weit darüber hinaus ein Grundphänomen des menschlichen Daseins. Die vorliegende Darstellung der Weltangst umfaßt mythisch-religiöse, philosophische, psychologische, naturwissenschaftliche und theologische Aspekte. Hält der Mensch die apokalyptische Wirklichkeitsenthüllung überhaupt aus? Oder ist die Flucht vor ihr ein Zeichen unserer Epoche? Mit vielen Stimmen (O. Spengler, M. Heidegger, C. G. Jung, K. Jaspers, G. Anders, J. Derrida, H. von Ditfurth u. a.) wird ein düsteres Bild der Zukunft entworfen, so daß der Leser gespannt auf eine mögliche Aufhellung der Szenerie im Schlußteil des Werkes wartet, der das Verhältnis des christlichen Glaubens zur apokalyptischen Welterfahrung erläutert.
Er wird enttäuscht, denn aus unerfindlichen Gründen stellt sich der Verfasser nicht ausdrücklich der *Johannesapokalypse.* Wenn er ihr nicht ausgewichen wäre, hätte sich zeigen lassen, daß apokalyptische Vernichtungsangst und Endzeitstimmung die *Schöpfung* immer schon voraussetzt. Die Wunder der creatio continua ex nihilo läßt trotz steigender Katastrophenanfälligkeit der Geschichte die Möglichkeit einer Umwandlung alles Geschaffenen in seiner Endlichkeit offen (Jer 32,37; Apk 21,5). Dieser biblisch-christliche Glaube aber ändert nichts daran, daß die *unlösbare Theodizeefrage* wie ein riesiger Schatten auch über der apokalyptischen Überlieferung liegt. Eine Theologie, die meint, sich ihm entziehen zu können, ist nicht einmal wert, daß man an ihr verzweifelt.
Es ist das Verdienst dieses Buches, wieder daran zu erinnern, daß die christliche Erlösungsbotschaft um eine apokalyptische Dimension von Welt und Natur weiß, ohne die Welt der Heillosigkeit zu überlassen. Die ständige Weltsorge gegenüber einer weltflüchtigen Apokalyptik ist im *prophetischen Ruf zur Umkehr* gegenwärtig. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GESCHÉ, ADOLPHE. **Le christianisme et les autres religions.** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 19 Heft 3 (1988) S. 315–341.

Der Löwener Dogmatiker plädiert für einen Neuansatz in der heute bedrängender gewordenen Frage nach dem Verhältnis des christlichen Anspruchs zu den anderen Religionen. Als Vorstufe zur Auseinandersetzung mit den Religionen ist es, so seine These, sinnvoll und notwendig, im Christentum selber nach Elementen Ausschau zu halten, die seinen Anspruch nicht exklusivistisch verengt erscheinen lassen, sondern ihn auf den anderen neu öffnen. Gesché greift in seinem Aufsatz eine ganze Reihe solcher Elemente heraus, nicht als fertige Antworten, sondern als Weg, auf dem weiterzukommen wäre: Die Tradition der negativen und mystischen Theologie; der eschatologische Vorbehalt (das Christentum ist keine „Religion des Unmittelbaren", die dem Menschen einen direkten Kontakt mit der Gottheit garantiert); das trinitarische Gottesverständnis (es erlaubt, von Gott „im Plural" zu sprechen); die Heilige Schrift als ein in sich differenziertes Korpus von Texten, die kein einheitliches „heiliges Buch" darstellen; der für das Christentum von Anfang charakteristische Rekurs auf Rationalität (das Christentum hat damit eingeräumt, daß man an Gott glauben und moralisch leben kann, ohne Christ zu sein); den Kampf gegen die Perversion des christlichen Glaubens in Götzenverehrung („der christliche Glaube fürchtet, vielleicht mehr als jeder andere, seine eigene Abweichungen und Verfälschungen").

SÄNGER, DIETER. **Neues Testament und Antijudaismus.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 34 Heft 3 (Juli-September 1988) S. 210–231.

Der Autor vertritt eine klare These: Es gibt keinen neutestamentlichen Antijudaismus; wohl aber „gab und gibt es Antijudaismus als Ausfluß massivster und furchtbarster Ideologisierung neutestamentlicher Inhalte und Theologumena, die jedes Wissen um die realgeschichtliche Kontingenz judenkritischer Aussagen negiert und sich in beschämender Weise dem unbedingt verpflichtenden Liebesgebot zuwider in Wort und Tat artikuliert hat". Sänger begründet seine These mit dem Hinweis, daß die Torakritik im Urchristentum (die ihren Grund im Verhalten Jesu selber hat) durchweg auf einen innerjüdischen Konflikt verweise, mit der Rolle des Alten Testaments als entscheidendem Bezugspunkt und als Voraussetzung der neutestamentlichen Schriften und mit der Position des Paulus. Die Behauptung von einem schon im Neuen Testament anzutreffenden Antijudaismus projiziere in unzulässiger Weise eine spätere antijüdische Auslegungstradition in den Kanon zurück. Der Begriff „Antijudaismus" verstelle einen adäquaten Zugang zu Text und Situation biblisch-frühchristlicher Geschichte und Verkündigung. Es handle sich um eine „folgenschwere Verwechslung von Sprachgestalt und Sachgehalt".

Kultur und Gesellschaft

LORENZER, ALFRED. **Hermeneutik des Leibes.** Über die Naturwissenschaftlichkeit der Psychoanalyse. In: Merkur Jhg. 42 Heft 9/10 (September/Oktober 1988) S. 838–852.

Die Frage, ob die Psychoanalyse eine Naturwissenschaft ist oder nicht, bzw. was für eine Wissenschaft sie ist, ist so alt wie die Psychoanalyse. Der Autor diskutiert die sich exemplarisch gegenüberstehenden Positionen: Psychoanalyse als eine „Naturwissenschaft vom Seelischen" (Heinz Hartmann) bzw. als Hermeneutische Wissenschaft (Ludwig Binswanger). Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß der Versuch, die Psychoanalyse dem Methodenkanon der naturwissenschaftlichen Gesetzeswissenschaften einzuordnen, als gescheitert angesehen werden dürfe; Psychoanalyse sei eine „Erfahrungswissenschaft", aber die Erfahrung nehme den Weg einer „Auslege-Wissenschaft". Diese Bestimmung der Psychoanalyse werde im übrigen von einer sprach- und handlungstheoretischen Deutung ihres Erkenntnisgegenstandes bestätigt. Das Unbewußte stelle sich dar als eine „der Bewußtseinsbildung vorausgehende, Gedanken, Gefühle und Willen determinierende Inhaltlichkeit". Der Mensch sei mithin ein von zwei Sinnstrukturen bestimmtes Wesen. Psychoanalyse richte sich auf beide Sinnstrukturen, indem sie vom sprachlich-manifesten Mitteilungssinn her den unbewußten Lebensentwürfen nachgebe.

ROCHE, DANIEL. **1789 – A chacun sa Révolution.** In: Etudes (Septembre 1988) S. 198–210.

Aus Anlaß der bevorstehenden Feiern in Frankreich zum 200. Jahrestag des Beginns der Großen Revolution am 14. Juli 1789 stellt der Autor das vielschichtige Verhältnis des Landes zu „seiner" Revolution dar. Die Art und Weise der Erinnerung an dieses Ereignis offenbare tiefgreifende Veränderungen im politischen und kulturellen Leben Frankreichs. Vier Typen im Umgang mit dem Geschichtsdatum Französische Revolution im Vorfeld der Zweihundertjahrfeier unterscheidet er: 1. die Zurückweisung der jakobinischen Revolution als Quelle aller Übel des 20. Jahrhunderts; 2. ein in verschiedenen politischen Lagern anzutreffender Republikanismus, der Frankreich wieder neu die Rolle eines universalen Gewissens zurückzugeben sucht; 3. eine mehr denn je ausgeprägter Einsatz für die Verwirklichung der Menschenrechte sowie Treue zum Ideal des sozialen Fortschritts, wie er in den Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts – allesamt Töchter der Französischen Revolution – zum Ausdruck kommt; 4. diejenigen, die sich nach der intellektuellen Bedeutung der Erinnerung fragen; z. B. „Reicht es nicht aus, die Geschichte zu betrachten, muß man auch an die Revolution glauben" (Mona Ozouf)? Im weiteren geht der Autor der Haltung der beiden großen politischen Lager der Revolution gegenüber näher nach sowie dem sogenannten „dritten Weg" von François Furet. Insgesamt tue sich eine immer größere Kluft auf zwischen dem Geschichtswissen der meisten Franzosen und der Subtilität der historischen Forschung.

Kirche und Ökumene

SCHASCHING, JOHANNES. **Das Subsidiaritätsprinzip in der Soziallehre der Kirche.** In: Gregorianum Jhg. 69 Heft 3 (1988) S. 413–433.

Ausgehend von der Sondersynode 1985, die in ihren Empfehlungen eine Untersuchung dazu angeregt hatte, ob und in welchem Maß das Subsidiaritätsprinzip auch in der Kirche gelte, skizziert Schasching zunächst den Sinngehalt des Subsidiaritätsprinzips in „Quadragesimo anno" und fragt in einem zweiten Schritt nach seiner Bedeutung für die Kirche. Dabei ergibt sich eine doppelte Antwort: Auf Grund ihrer „von oben" erfolgten Stiftung kann das sozialphilosophische Subsidiaritätsprinzip in der Kirche nicht uneingeschränkt gelten. Unbeschadet des Vorrangs des Selbstverständnisses der gestifteten Religion findet in der Kirche als Sozialgebilde aber das Prinzip der Subsidiarität „in einer Vielfalt von zwischenmenschlichen Beziehungen und Gebilden" seinen Ausdruck. Schasching nennt drei Bereiche, in denen dem Subsidiaritätsprinzip angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation für die Kirche besondere Bedeutung zukommt: die Tendenz zur gesellschaftlichen Mitverantwortung (daraus muß für die Kirche die Anerkennung der Kompetenz der Laien erwachsen); gesellschaftliche Gegenbewegungen zur hochgradigen Organisiertheit (daraus ergibt sich für die Kirche die Anerkennung kirchlicher Bewegungen und Charismen) und die Entstehung übergreifender Strukturen (für die Kirche: Ausgestaltung pastoraler Räume, etwa entsprechend einzelnen Regionen oder Kontinenten).

Notizen

Nach Einschätzung des EKD-Ratsvorsitzenden, Bischof *Martin Kruse* (Berlin), ist die evangelische Kirche zu vorsichtig, dem Menschen eine bewußte Entscheidung für den christlichen Glauben zuzumuten. In einem Interview mit der Nachrichtenagentur idea meinte Bischof Kruse, in der Volkskirche gebe es zu viel „stillgelegtes Christsein". Ein Warnsignal sei die Anfälligkeit für neue religiöse Vorstellungen auch abstruser Art. Die evangelische Kirche sei in den letzten zwanzig Jahren zu sehr auf ethische Fragestellungen und auf christliches Handeln ausgerichtet gewesen; jetzt sei eine Akzentverlagerung hin zu Lehre und Verkündigung nötig.

Die Bundesministerin für Familie, Jugend, Frauen und Gesundheit, *Rita Süßmuth,* hat eindringlich vor fragwürdigen kommerziellen Praktiken bei Organtransplantationen bzw. bei Organangeboten von Lebenden für Transplantationen gewarnt. Es gebe kommerzielle Anbieter resp. Vermittler, die ein „menschenunwürdiges Geschäft mit existentiellen Nöten gesundheitlicher Art auf der einen und finanzieller Art auf der anderen Seite" betrieben. Die Stellungnahme der Ministerin richtete sich u. a. gegen den Frankfurter Juristen *Graf Adelmann von Adelmannsfelden,* der erst in letzter Zeit wegen einer sog. Babyhandel-Agentur (kommerzielle Vermittlung von Kindern zu Adoptionszwecken vor allem aus Dritte-Welt-Ländern) in die Schlagzeilen geraten war. Ein besonderer Tausch-Trick des Grafen: das Angebot an Konkursbedrohte, durch das Spenden einer Niere den Empfänger und sich selbst finanziell am Leben zu erhalten.

Bei einem Festakt zum dreißigjährigen Bestehen des „Arbeitskreises katholischer Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West)", wies dessen Vorsitzender, *Rainer Ilgner* (Leiter der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz), darauf hin, die katholischen Schulen hätten zwar nicht über Schülerschwund, wohl aber über Geldmangel zu klagen. Die Sparpolitik der Bundesländer bringe die privaten Schulen in Schwierigkeiten. Insgesamt gibt es derzeit 1120 katholische Schulen mit 297 000 Schülern, davon 351 in Nordrhein-Westfalen, 297 in Bayern und 149 in Baden-Württemberg. Es gibt 192 Gymnasien in katholischer Trägerschaft, 128 Realschulen und 86 Grund- und Hauptschulen. Etwa 13 Prozent der Schüler an den katholischen Schulen sind evangelisch.

Bei der Bundestagung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU äußerte CDU-Generalsekretär *Heiner Geißler,* für die Union bleibe das christliche Menschenbild auch dann „verbindliche Richtschnur", wenn die Zahl der Kirchenmitglieder und Gottesdienstbesucher zurückgehe. Das „C" im Parteinamen der CDU sei in einer weitgehend säkularisierten Welt „Provokation und Ärgernis". Aber es sei, so Geißler, gleichzeitig auch „Signal in einer Zeit des Wertewandels, Maßstab in einer Zeit grenzenloser Freiheit, menschliches Gegengewicht zu einer entfesselten Technik und Wissenschaft".

Im Alter von 80 Jahren verstarb am 7. Oktober der frühere Bischof von Hildesheim, *Heinrich-Maria Janssen.* Bischof Janssen hatte das Bistum Hildesheim von 1957 bis 1982 geleitet. Gleichzeitig war er Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die Flüchtlings- und Vertriebenenseelsorge. Janssen war vor allem als Mann der Seelsorge mit menschenfreundlichem Umgang weit über die Grenzen seiner Diasporadiözese hinaus angesehen.

Auf ihrer sechsten Vollversammlung (vom 24. August bis 2. September in Edinburgh) befaßte sich die zweite *Internationale Anglikanisch-Katholische Kommission* mit der Theologie der „Communio", der Frage der Autorität in der Kirche und mit moraltheologischen Themen. Außerdem standen die Beschlüsse der jüngsten Lambeth-Konferenz aller anglikanischen Bischöfe (vgl. HK, September 1988, 407–408) auf der Tagesordnung. Der Kommission lagen fünf von Unterkommissionen erarbeitete Papiere zu den verschiedenen Themen vor. Vor einer Veröffentlichung von Arbeitsergebnissen soll allerdings die Publikation der römischen Antwort auf den Schlußbericht der ersten Anglikanisch-Katholischen Kommission von 1982 abgewartet werden. Dem Kommuniqué der Edinburgher Vollversammlung zufolge ist mit der Veröffentlichung dieser Stellungnahme im nächsten halben Jahr zu rechnen.

In der *US-amerikanischen Episkopalkirche* wurde die erste Frau zum Bischof gewählt. Die Synode der Diözese von West-Massachusetts wählte die 58jährige *Barbara Harris* am 24. September zum Weihbischof. Frau Harris, eine Schwarze, die früher in der Bürgerrechtsbewegung aktiv war, ist damit die erste Frau im Bischofsamt in der Anglikanischen Gemeinschaft. Sie kann zwar erst geweiht werden, wenn die Mehrheit der Diözesen der Episkopalkirche ihre Wahl bestätigt, doch gilt diese Bestätigung angesichts der Vorreiterrolle der amerikanischen Anglikaner bei der Frauenordination als sicher.

Nach einer vom israelischen Religionsministerium in Auftrag gegebenen Umfrage unter in Städten lebenden *Israelis* bezeichneten sich 10 Prozent der Befragten als „strikt religiös", 18 Prozent als „streng religiös" und 40 Prozent als „traditionell religiös". 75 Prozent der Befragten sprachen sich für das Einhalten des Fastengebots am Jom Kippur (Versöhnungstag) und 80 Prozent für religiöse Eheschließungen vor einem Rabbiner aus. Die Einhaltung der religiösen Speisegesetze wurde von 56 Prozent, der Synagogenbesuch an hohen Feiertagen von 63 Prozent befürwortet. Für eine Trennung von Staat und Religion in Israel sprachen sich 47 Prozent aus, 34 Prozent lehnten sie ab.

Nach Angaben einer fünfköpfigen Delegation der *estnischen, lettischen und litauischen lutherischen Kirche,* die sich Ende September in Wien aufhielt, wirken sich Glasnost und Perestroika auch auf Leben und Arbeit der lutherischen Kirchen in der Sowjetunion aus. Der estnische Erzbischof *Kuno Pajula* sagte, vieles von dem, was jetzt möglich sei, habe man sich zu Beginn des Jahres nicht einmal vorstellen können. Er nannte als Beispiele die Arbeit mit jungen Menschen, diakonische Aktivitäten sowie das Engagement in Umwelt- und Denkmalschutzfragen. Die Menschen erhielten mehr Informationen über die Kirche: In Bezirkszeitungen werde über das kirchliche Leben geschrieben und würden Gottesdienstzeiten angekündigt. Im laufenden Jahr sei auch eine Steigerung bei Taufen und Konfirmationen zu registrieren.

In *Ungarn* werden derzeit 60 Prozent der Neugeborenen getauft, 80 Prozent der Verstorbenen werden kirchlich bestattet und 35 Prozent der Ehepaare lassen sich auch kirchlich trauen. Diese Angaben machte ein Budapester Wirtschaftsmagazin unter Berufung auf das Staatliche Kirchenamt. Demnach gibt es in Ungarn gegenwärtig 6247 Kirchen und Gebetsräume; davon gehören 3250 der katholischen, 1235 der reformierten und 648 der lutherischen Kirche. Das katholische Wochenblatt „Uj ember" habe eine Auflage von 100 000 Exemplaren, die Zeitung der Reformierten Kirche erscheine in einer Auflage von ca. 40 000 Exemplaren. Der ungarische Staat stelle den Religionsgemeinschaften jährlich etwa 2,2 Millionen DM als Staatshilfe zur Verfügung. Davon erhalten die katholische Kirche 51 Prozent, die reformierte 28, die lutherische Kirche acht und die jüdischen Gemeinden fünf Prozent.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des W. Kohlhammer Verlages, Stuttgart, des Verlages Herder, Freiburg, der Buchhandlung Herder, München, der Deutschen Tagespost, Würzburg und einem Teil der Auflage des Internationalen Katholischen Missionswerkes, München, bei.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 12 · 42. Jahrgang · Dezember 1988

Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend.

Lumen gentium

Gemeinden im Umbruch

Was ist los mit den (Pfarr-)Gemeinden? Wenn der Eindruck nicht trügt, dann ist dieses für die Jahre nach dem Konzil so zentrale Thema inzwischen ziemlich in den Hintergrund getreten. Wie konnte es dazu kommen? Hat inzwischen Vordringlicheres die Gemeinden von der Tagesordnung der kirchlichen Diskussion verdrängt? Sollten die gesetzten Ziele inzwischen erreicht sein? Letzteres dürfte kaum der Fall sein, eher schon das Gegenteil: Mußte vielleicht nach einigen Jahren des Gemeinde-Enthusiasmus („Faszination Gemeinde" lautet der Titel eines Buches aus dem Jahre 1979) das Pendel zurückschlagen – ist es aus Ernüchterung oder gar Resignation? –, so daß wir derzeit wieder in einen – was den Gemeindegedanken angeht – spannungslosen Kirchenalltag eingetreten sind, in dem kaum einer mehr die Energie und den Optimismus aufbringt, produktive Visionen für die Kirche vor Ort zu entwickeln?

Das Bild der Gemeinden ist von Schwunderscheinungen beherrscht

Oder liegt es daran, daß basiskirchliche Gruppierungen und geistliche Bewegungen aller Art mit ihrem erkennbarem Profil den weniger profilierten, mehr den kirchlichen Durchschnitt repräsentierenden Pfarreien den Rang abzulaufen beginnen? Oder sind es einfach die gesamtkirchlich angesagten „winterlichen Zeiten", die sich auch durch noch so viele positive Erfahrungen in den Kerngemeinden nicht mehr wettmachen lassen? Auszuschließen ist zum Beispiel nicht, daß das Bremsen und Zurückdrehen von Entwicklungen in den Gemeinden bereits eine gewisse Lethargie oder Lustlosigkeit ausgelöst hat. Immerhin sind es heute nicht mehr nur einige aufmüpfige Studentengemeinden oder kirchenkritische Außenseiter, die sich vom zentralkirchlichen Immobilismus bedrückt zeigen. Fragen solcher Art bekommt heute ein Bischof schon bei Besuchen in den traditionellsten Territorialpfarreien zu hören.

Möglicherweise rührt der Eindruck von Ernüchterung aber auch daher, daß das zentralste Feld kirchlichen Lebens seit geraumer Zeit selbst vor allem mit *Negativmeldungen* bedacht wird. Wo man auch hinsieht – das Bild der Gemeinden ist von *Schwunderscheinungen* beherrscht: Die Diözesen können nur mehr den personellen Mangel bei Priesterberufen verwalten; so stirbt zunächst vieles einfach ab, selbst wenn man in dieser Entwicklung langfristig durchaus auch eigene Chancen erkennen kann. Gerade in den Großstädten ist die Überalterung und die Verringerung der Zahl der Gottesdienstbesucher unübersehbar und gibt zu Optimismus wahrlich keinen Anlaß. Können so verheißungsvolle Zeiten für die Gemeinden aussehen?

Keines dieser Phänomene ist gänzlich ohne Einfluß auf die Stimmung. Dennoch dürften die eigentlichen Ursachen dafür woanders, tiefer liegen. Das fängt schon damit an, daß sich die Lage der Gemeinden insgesamt schwieriger darstellt, als es die gängigen Zielvorgaben zulassen möchten. Nicht daß der programmatische Satz der Würzburger Synode der bundesdeutschen Bistümer („Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt, muß eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet") sich als falsch herausgestellt hätte. Aber um solches zu realisieren, müssen eben nicht nur die traditionellen Rollenzuweisungen einer kleruszentrierten Kirche überwunden werden.
Für Gemeindemitglieder kann es schlicht bequemer sein, sich pastoral versorgen zu lassen und in erster Linie nur Dienstleistungen von amtlich dazu bestellten Seelsorge- und Verkündigungsexperten abzurufen. Der Volk-Gottes-Gedanke des II. Vatikanums vertrug sich nicht mit der Pfarrei als Ein- oder Zweimannbetrieb – er verträgt sich

aber ebensowenig mit dem für unsere Gegenwart so typischen und wohl auch unverzichtbaren Denken in arbeitsteilig geprägten Rollen, wenn dadurch die Pfarrgemeinden immer mehr zu Servicestationen mit einem religiös-liturgischen Angebot werden bzw. zu einem Teil des breitgefächerten Beschäftigungsangebots einer Freizeitgesellschaft.

Zwischen herkömmlicher Volkskirche und Gemeindekirche

Ein anderes Problemfeld wird durch die mehr irreführende als klärende, aber zeitweise heiß diskutierte *Alternative Gemeindekirche–Volkskirche* signalisiert. Mehr irreführend als klärend, weil sich die beiden Größen so unversöhnlich, wie es gelegentlich dargestellt wurde, einander gar nicht gegenüberstehen. Unter dem Stichwort der Gemeinde- bzw. „Basiskirche" wurde die Volkskirche bzw. das, was von ihr übriggeblieben ist, zwar zu Recht auf eine Reihe von Ambivalenzen und Grenzen aufmerksam gemacht: vor allem auf die Gefahr, Seelsorge könne zum bloßen Ornament von sogenannten Lebenswenden degenerieren und verhalte sich zu anpasserisch gegenüber manchen Bedürfnissen bürgerlicher Religiosität, worunter der konkrete missionarische Auftrag der Gemeinde notwendigerweise leiden müsse.
In den letzten Jahren scheint aber deutlich geworden zu sein, daß man hier weniger in sich ausschließenden Gegensätzen als vielmehr im Sinne eines sich gegenseitig befruchtenden Kontrastes von *in sich legitimen und notwendigen Formen von Kirche bzw. Gemeinde* denken sollte. Kleine Zusammenschlüsse und Intensivgruppen, Personalgemeinden, Orden, Säkularinstitute, geistliche Bewegungen und wie die Vergemeinschaftungen im einzelnen heißen, können sich andere Ziele setzen als die Kirche insgesamt. Umgekehrt ist die Kirche als ganze – wie auch die einzelne Gemeinde – immer angewiesen auf Gruppen, die sie in Frage stellen, die um sich eine produktive Unruhe über und Unzufriedenheit mit dem faktisch gelebten Glauben verbreiten.

Im übrigen – und hier liegt vielleicht eine längst überfällige Ernüchterung – stehen auch diese Gruppen keineswegs in jungfräulicher Unschuld dar: Auch sie schleppen für sie typische Ambivalenzen mit sich herum, z. B. wenn sie den eigenen Entwurf auf eine Weise verabsolutieren, daß kaum jemand sonst mehr davor Bestand hat. Hinzu kommt, daß wir inzwischen auf *volkskirchlich geprägte Frömmigkeitsformen* auch in dem Maße nicht mehr so verächtlich herabsehen können, wie *Religion* insgesamt wieder stärker als anthropologische Konstante ernst genommen wird.

Nein, das gegenwärtige Problem der Pfarrgemeinden besteht nicht darin, daß sie sich weiterhin in unreflektierter Volkskirchlichkeit ergehen oder sich gar um des lieben Pfarrfriedens willen unbesehen zu Erfüllungsgehilfen bürgerlicher Religiosität machen lassen und im übrigen selbstzufrieden einer ungebrochenen Versorgungsmentalität frönten, so als habe es kein Konzil und keine Synode in der Bundesrepublik gegeben. Kennzeichnender – und darin liegt die Schwierigkeit – ist, daß die Pfarrgemeinden sich weithin in einer *unübersichtlichen Übergangslage* befinden. Die Gemeinden leben in einer Mischung aus Betreuungskirche und Subjektwerdung der Getauften, aus Elementen herkömmlicher Volkskirchlichkeit ebenso wie neuen gruppenbezogenen Anstößen.

Beide Tendenzen stehen sich nicht selten *konfliktreich* in den Pfarrgemeinden gegenüber: Sei es, daß in einem Fall die Hauptamtlichen oder wenigstens einige von ihnen sich mit den volkskirchlichen Plausibilitäten nicht zufriedengeben möchten, dabei aber in der tonangebenden Kerngemeinde bzw. in Teilen von ihr oder bei einzelnen Gruppen auf wenig Gegenliebe und Verständnis stoßen. Sei es, daß aus der Gemeinde heraus, z. T. gegen den Willen von Hauptamtlichen, des Pfarrers oder führender Kreise der Gemeinde, Ansätze von Gemeindekirche eingeklagt werden. Ja mehr noch: Manchmal fühlen sich Verantwortliche und Engagierte in den Gemeinden selbst hin- und her getrieben zwischen diesen beiden Formen des Kircheseins, zumal dann, wenn sie ihre Integrationsrolle in der Gemeinde nicht ohne weiteres aufs Spiel setzen und auch über die Bedürfnisse derjenigen nicht leichtfertig hinweggehen wollen, deren Kirchen- und Gemeindebild sie selbst nicht teilen.

Als Katholizismusersatz sind die Gemeinden überfordert

Schon angesichts einer in sich wünschbaren *Vielfalt an Frömmigkeitsstilen* und kirchlichen bzw. kirchennahen Vergemeinschaftungsformen werden Konflikte dieser Art in Zukunft immer weniger vermeidbar sein. Die Gemeinden erfahren Vielfalt bisweilen noch als *Bedrohung*. Sie werden nicht umhin kommen, sie zu akzeptieren, sie noch stärker zu entfalten und sich auf sie einzustellen, und zwar nach innen wie nach außen. Die Gemeinden müssen und können davon ausgehen, daß ihre Mitglieder darüber hinaus Zugang zu anderen kirchlichen Initiativen, Gruppen, Gemeinschaften, verschiedensten überpfarrlichen religiösen Aktivitäten haben, sofern sie dies wünschen. Das heißt: Neben der Bindung an die Gemeinde wird sich die Zugehörigkeit zur Kirche auf die Dauer immer mehr auch in *außergemeindlichen Bindungen* ausdrücken. Wer sich diesem Trend mit Hinweis auf das Pfarrprinzip entgegenstemmt, würde übersehen, daß auch die Sozialform Pfarrei Ausdruck von geschichtlich wandelbaren gesellschaftlichen Verhältnissen ist.

Im übrigen stellen sich heute schon und in Zukunft erst recht die Erwartungen an eine Gemeinde in mancherlei Hinsicht anders. Die Bindungen der Getauften an „ihre" Gemeinde werden sich weiter wandeln: Welchen Grad an Gemeinschaftlichkeit wird eine Territorialpfarrei in Zukunft noch erreichen können? Schon aus Gründen der

Mobilität hat sich bereits die Zugehörigkeit zu den Gemeinden gelockert. Die Zahl der persönlichen Kontakte außerhalb des Pfarrgebietes sind ungleich größer als noch etwa in der Zeit vor dem Konzil. Die Pfarrgemeinde kann, soweit sie denn überhaupt noch als eine Einheit verstanden wird, bestenfalls eine von mehreren verschiedenen Bezugswelten sein, in denen der einzelne sich bewegt. Formen *partieller und selektiver Teilnahme am Gemeindeleben* werden üblicher. Vielfach sieht es so aus, als sei die Pfarrgemeinde nur noch für bestimmte Gruppen der naheliegende Raum zur Kontaktaufnahme mit der Kirche und zur Suche nach Beheimatung: für Familien mit Kindern im Kindergartenalter und in den Jahren der Sakramentenvorbereitung sowie für Ältere.

Ihre besondere Zuspitzung erfährt die Lage der Gemeinden heute dadurch, daß die innerkirchlichen Erwartungen an sie keineswegs abgenommen haben, sondern eher im Steigen begriffen sind. Angesichts der Pluralisierung innerhalb der Kirche erhofft man sich von ihnen eine Integrationsleistung, die sie schon wegen ihrer begrenzten personellen Mittel und der in erster Linie lokal ausgerichteten Einflußmöglichkeiten kaum erbringen können. Angesichts der schwieriger gewordenen Weitergabe des Glaubens drohen die Gemeinden – auf andere Weise auch die Familien – *überfordert* zu werden: In dem Maße, wie man nicht mehr oder nur in Teilen noch auf jenes kirchlich-gesellschaftliche Mischgebilde des Katholizismus mit seinen weit verzweigten Milieus zurückgreifen kann, richtet sich der Blick – auf wen auch sonst? – auf die Gemeinden. Sie sollen nun ersetzen, was es immer weniger gibt, und sind selbst doch zumeist nicht mehr als Reste dieses Milieus.

Zu den veränderten äußeren Bedingungen gehört außerdem, daß die Pfarrgemeinde in unseren Breiten einen beträchtlichen Funktions- oder besser: gesellschaftlichen Substanzverlust erlitten hat, den auch diejenigen nicht leugnen können, die nur allzugerne von vermeintlich guten, früheren Zeiten träumen oder die das biblische Gemeindebild allzu mechanisch zum Maßstab für heutige Gemeinden erheben. *Gesellschaftliche Fragen* spielen z. B. in den Gemeinden nur eine geringe Rolle. Die Kirchen verfügen zwar über einen ansehnlichen Apparat an diakonischen Einrichtungen aller Art, Beratungsdienste, Krankenhäuser, Alters- und Fürsorgeheime, Bildungseinrichtungen. Gemeindliches Leben hat sich demgegenüber aber in einer bereits die Identität von Gemeinde gefährdenden Weise reduziert auf das *explizit Religiöse* bzw. weist ein relatives Übergewicht des Liturgischen und der Verkündigung auf.

Verwundert es da, wenn man einen Zusammenhang herstellt zwischen dem gesellschaftlichen Gewichtsverlust und der allenthalben festzustellenden Verkleinerung der Gottesdienstgemeinde? Man denke zum Vergleich an die Einwanderergemeinden des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts in den Großstädten der USA: Die Gemeinde bildete geradezu ein Rückgrat der Beheimatung und des sozialen Aufstiegs in der „neuen Welt". Oder die Basisgemeinden in Lateinamerika: Schon der Wille zu einem menschenwürdigen Überleben angesichts schwieriger sozialer Verhältnisse schweißt die Getauften zu Gemeinschaften zusammen. In unseren mitteleuropäischen Mittelschichtsgemeinden ist solch ein Zusammenhalt nur mehr zur finanziellen Absicherung des Baus eines Pfarrzentrums oder des Erwerbs einer neuen Orgel erforderlich ...

Unsere Gemeinden dürfen einerseits nicht den Eindruck erwecken, als wollten oder könnten sie den übergemeindlichen professionalisierten Sozialeinrichtungen Konkurrenz machen. Andererseits entdecken sie neu ihre gesellschaftliche *Verantwortung* in Bereichen, in denen sie gerade wegen ihrer großen Nähe zu den Menschen Aufgaben wahrnehmen könnten, die das weite Netz sozialer Versorgung und Sicherung nicht oder nur unzureichend berücksichtigt. Durch gesellschaftliche Differenzierung und lebensweltliche Pluralisierung wurden den Gemeinden Aufgaben entzogen – ein Vorgang, den sie an sich nicht bedauern können, der aber nun zu der genannten Schlagseite bei der Wahrnehmung von für sie unverzichtbaren Aufgaben geführt hat.

Denen nachgehen, die nicht schon dazugehören

Der *Öffentlichkeitsbezug* gemeindlichen Lebens erschöpft sich nicht selten in jener nur in diesem Zusammenhang gebräuchlichen liturgischen Formel der Fürbitte *„für die Regierenden"*. Um konkrete gesellschaftliche Themen wird ein weiter Bogen gemacht. Selbst unzweifelhaft wichtige Themen wie die Kritik an der Abtreibungspraxis und Entwicklungs- und Menschenrechtsfragen erstarren in der gemeindlichen Verkündigung nicht selten zu Stereotypen, geraten zu *Alibiübungen*. Dies gilt auch dann, wenn man der Pfarrgemeinde durchaus zubilligt, ein breiteres Spektrum an Meinungen integrieren zu müssen als eine Aktions- oder Basisgruppe, ein Verband oder eine Bewegung.

Und trotzdem: Den Pfarrgemeinden die Fähigkeit abzusprechen, sich zu einer evangelisierenden „Kirche am Ort" weiterentwickeln zu können, würde die Situation allzu holzschnittartig darstellen und die institutionellen Alternativen wohl auch überschätzen. Wer Geduld mit den Gemeinden anmahnt, muß sich nicht vorhalten lassen, er gebe sich mit zuwenig zufrieden. Die Pfarrgemeinde bleibt der Ort, an dem wie an keinem anderen auch denen nachgegangen werden kann, die nicht sowieso schon dazugehören, selbst wenn genau dies faktisch zuwenig geschieht. Sie ist schlichtweg der Inbegriff dessen, daß nicht der einzelne mit seiner Entscheidung für den Glauben den ersten Schritt tut, sondern Gott als erster sein Heilsangebot macht, das der Mensch in Freiheit annehmen oder ausschlagen kann. Ohne diesen *institutionalisierten Zwang zur Universalität*, den das Territorialprinzip darstellt, wäre die Entwicklung der Kirche zur Sekte weithin vorgezeichnet. *Klaus Nientiedt*

Gedenken

Die Reichspogromnacht und der Umgang mit geschichtlicher Schuld

Wohl kaum ein Gedenktag der gesamten Nachkriegszeit ist so intensiv begangen worden wie der fünfzigste Jahrestag der Reichspogromnacht von 1938. Landauf, landab wurden Gedenkstunden gehalten, wurden Gottesdienste veranstaltet, wurde auch in der „kleinen" Öffentlichkeit zur Selbstbesinnung aufgerufen. Über der großen Gedenkrede auf den zentralen Veranstaltungen in Berlin – Ost und West –, in Bonn und in Frankfurt und deren Begleitung durch die Medien ist fast ein wenig vergessen worden, daß die eigentliche Gewissenserforschung, die intensivste Rückbesinnung auf die geschichtliche Schuld der Deutschen durch die nationalsozialistischen Verbrechen an den Juden vor Ort und in vielen Gesprächen stattfand.

Es war in diesem Gedenken jedenfalls soweit allgemeiner Beobachtung zugänglich, wenig Gekünsteltes, auch wenn hin und wieder gefragt wurde, ob der Wille zur geschichtlichen Rückbesinnung mit aktuellem Bezug auf die jetzt noch lebenden Zeitzeugen von damals und die ihnen inzwischen nachgefolgten Generationen überhaupt angemessen mitvollziehbar sei. Und es war schon mehr, sehr viel mehr als nur zeremonielle Konfrontation mit einem Geschehen, bei der die Erinnerung an das Schreckliche, durch den öffentlichen Ritus gleichsam domestiziert, existentiell den einzelnen mit seinem Gewissen doch unbeteiligt läßt. Es war schon der wenigstens weitum spürbare Versuch, sich über die eigene Vergangenheit nichts vorzumachen und den mit der Reichspogromnacht vom 9. November 1938 eingeleiteten Massenmord an den Juden, so unbegreiflich Geschehen und Verhalten von damals heute auch erscheinen mögen – oder gerade deswegen –, als Teil der eigenen Geschichte, der eigenen Wirklichkeit anzunehmen. Dies wurde vielfältig auch im Ausland gewürdigt.

Allerdings ist schwer zu sagen, wie wirkmächtig solches Gedenken in der Breite der Bevölkerung wird und wieweit die Redlichkeit im Umgang miteinander reicht. Manches Wertvolle, was gesagt und geschrieben wurde, ist kaum beachtet worden. Das sehr honorige, von jeder falschen Selbstrechtfertigung freie Wort der Bischöfe aus den Nachfolgeländern des Dritten Reiches in den Grenzen von 1938 (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 566ff.) war den meisten Zeitungen wohl eine Meldung, aber kaum einen Kommentar wert, obwohl das aus heutiger Sicht unverständliche Verhalten von damals elementarer Teil des geschichtlichen Erbes dieses Landes und des europäischen Christentums insgesamt ist und eine gründliche Auseinandersetzung mit dem damaligen Schweigen der Kirche der geschichtlichen Wahrheit näher käme als eine mehr oder weniger voreingenommene Behandlung des Hochhuth-Themas, ob der Papst angesichts des Völkermordes an den Juden hätte reden müssen oder doch zu Recht schwieg. Aber vielleicht kam das Wort der Bischöfe einfach zu spät.

Zu manchem Vergessen mitten im Gedenken kamen die bekannten *Peinlichkeiten.* Sie setzten nicht erst ein mit der total verunglückten Rede des dann gleich zurückgetretenen Bundestagspräsidenten *Philipp Jenninger.* Manch Peinliches war schon im Vorfeld der zentralen Veranstaltungen in Bonn und in Frankfurt zu registrieren: Wer soll, wer darf reden, wer ist als Redner willkommen und wer nicht? Auch die Störung der Rede des Bundeskanzlers, in der schnörkellos und ohne Zweideutigkeit und auch im rechten Ton gegenüber jüdischen Zuhörern gesagt wurde, was der Deutschen Schuld ist, gehörte zu den Peinlichkeiten. Aber vielleicht gehören solche Peinlichkeiten, selbst die nach Duktus, Einfühlung und Rhetorik mißlungene Rede Jenningers, einfach zum Seelenzustand der gegenwärtig in Deutschland Lebenden. Oder sie legen ein Stück Seelenzustand bloß, z. B. auch die deutsche Neigung, aus einem protokollarischen Unfall mit politischem Bezug oder besser aus einer peinlich deutlichen intellektuellen und psychologischen Überforderung eines vornehmlich vom politischen Alltagsgeschäft absorbierten staatlichen Repräsentanten ein kopflastiges Katastrophenszenario zu entwickeln, das dann selbstverständlich auch in ganzen Serien von Seminarien öffentlich nicht aufgearbeitet werden kann.

Dabei machte doch stutzig, daß bei aller Sensibilität für das schwer Abwägbare im Umgang mit der eigenen Geschichte die Urintention der mißratenen Gedenkrede des Bundestagspräsidenten, die, wenn auch in ebenfalls mißlungenen Sätzen doch eindeutig ausgedrückt war, wenig zum Zuge kam: „Die Opfer", sagte Jenninger zu Anfang seiner Rede, „die Juden überall auf der Welt, wissen nur zu genau, was der November 1938 für ihren künftigen Leidensweg zu bedeuten hatte. – Wissen wir es auch?" Daß es in der Rede vor allem darum gehen sollte, die Vor- und Nachgeschichte zu erhellen und deutlich zu machen, wo wenigstens ein Teil der Gründe dafür lag, daß die Bevölkerung insgesamt schwieg oder „wegschaute", wird wenigstens bei nachträglicher Lektüre deutlich und auch daß Jenninger damit nichts rechtfertigen, ja nicht einmal erklären, sondern Ursachenfelder sozusagen im Menschlich-Normalen, das das Unmenschliche mit ermöglichte, aufzeigen wollte: der hergebrachte Antisemitismus, Neid, Angst, alles Verhaltenstatbestände, die den politischen Mördern den Massenmord an den Juden erleichterten.

Man kann geschichtliche Schuld in ihren existentiellen Folgen verdrängen, indem man auch das Unbegreiflichste, Horrendeste geschichtlich zu „erklären", einzuordnen und damit posthum zu domestizieren sucht. Man kann dieselbe geschichtliche Schuld mit demselben existentiellen Bezug aber auch dadurch verdrängen, daß man sie für so *singulär* erklärt, daß man sie von allen „gewöhnlichen" Verursachungen, die auch im eigenen moralischen Zuschnitt untergebracht sind, vollkommen abschneidet, isoliert, als etwas, das „mir" oder „uns" nicht passie-

ren kann. Durch *Selbstgerechtigkeit* kann man Lehren der Geschichte am gründlichsten unwirksam machen. Insofern sollten diejenigen, die dem zurückgetretenen Bundestagspräsidenten tendenzielle Verharmlosung vorwerfen, dessen Rede noch einmal nachlesen. Und vielleicht auch den Satz des Bundeskanzlers: Die Menschen von heute seien nicht besser oder mutiger als die Menschen von damals. In einer Demokratie gegen obrigkeitsstaatliche Reste oder gegen ferne Unrechtsregime zu demonstrieren ist leicht, in einem totalitären Staat zu widerstehen und Freiheit und Leben zu wagen doch wohl schwerer. *se*

Verhärtung

Römische Veranstaltungen zu „Humanae Vitae"

Zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung der Enzyklika „Humanae Vitae" Pauls VI. machten jetzt zwei römische Veranstaltungen nochmals unmißverständlich deutlich, mit welcher Massivität und Intransigenz das kirchliche Lehramt, unterstützt von manchen Moraltheologen, das seinerzeitige Verdikt über „künstliche" Mittel der Geburtenkontrolle verteidigt, es theologisch-philosophisch zu unterbauen und gegen alle Einwände zu immunisieren versucht. Anfang November trafen sich in Rom mit Fragen der Familienpastoral befaßte Bischöfe aus allen Teilen der Weltkirche, um aus Anlaß des zwanzigsten Jahrestags von „Humanae Vitae" Erfahrungen auszutauschen. Unmittelbar im Anschluß daran fand ein großer internationaler Moraltheologenkongreß statt, veranstaltet vom 1982 durch Johannes Paul II. errichteten „Päpstlichen Institut für Studien zu Ehe und Familie" (es ist an der Lateranuniversität angesiedelt und wird von dem dem gegenwärtigen Papst eng verbundenen italienischen Moraltheologen *Carlo Caffarra* geleitet) sowie vom römischen Institut der Opus-Dei-Universität von Navarra.

In seiner Ansprache bei der Audienz für die Moraltheologen ließ Johannes Paul II. keinen Zweifel an seiner immer wieder vorgetragenen Position: Die Lehre von „Humanae Vitae" sei nicht vom Menschen erfunden, sondern „durch die schöpferische Hand Gottes in das Wesen der Person eingeschrieben". Wer sie in Zweifel ziehe, ziehe das Licht der menschlichen Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vor. Die Berufung auf das Gewissen als Begründung für die Abweisung der vom Lehramt vorgetragenen Wahrheit bedeute die Ablehnung des katholischen Verständnisses des Lehramts wie des moralischen Gewissens. Gleichzeitig verteidigte der Papst die Existenz konkreter Normen für das innerweltliche Handeln des Menschen, von denen es nie und nirgends eine Ausnahme geben könne.

Man fragt sich, ob eine dermaßen verkürzende Entgegensetzung von göttlichem Schöpferwillen und menschlicher Vernunft dem Schöpfergott wie dem mit Vernunft begabten und zur Verantwortung aufgerufenen Menschen gerecht wird. Wird damit nicht der Anteil des Menschen an der Findung und Auslegung sittlicher Normen auf ein unzulässiges Minimum reduziert? Ist der von Gott geschaffene Mensch denn nichts anderes als ausführendes Organ für ein „in das Wesen der Person" eingeschriebenes Gesetz?

Der Papst wies in seiner Ansprache auf die Notwendigkeit einer „großmütigen Bemühung" um eine bessere Klärung der Grundprinzipien der Moraltheologie hin. Eine solche Klärung wäre zweifellos bitter notwendig. Nur steht zu befürchten, daß der dazu nötige Freiraum für die sachliche theologische Auseinandersetzung noch weiter eingeengt wird. Auf dem römischen Kongreß wurde unmißverständlich gefordert, die Bischöfe müßten Moraltheologen, die vom Lehramt abweichende Auffassungen vertreten, die Lehrerlaubnis entziehen. Gleichzeitig wurde beklagt, es gebe Bischöfe, die die Ausbreitung des theologischen Dissenses duldeten oder sogar unterstützten. Solche Äußerungen lassen für die weitere Entwicklung nichts Gutes erwarten.

Auf den beiden römischen Veranstaltungen war viel von der „prophetischen Bedeutung" der Enzyklika Pauls VI. von 1968 die Rede. Es wurde dabei auch darauf verwiesen, daß die Anliegen von „Humanae Vitae" angesichts der inzwischen größer gewordenen Sensibilität für das Leben und für die Umwelt auf fruchtbareren Boden fallen könnten als zur Zeit der Veröffentlichung der Enzyklika. Eines ist allerdings sicher: Die kirchliche Botschaft von der Würde des Lebens und seiner Weitergabe muß darunter leiden, wenn die Frage der „künstlichen" Empfängnisverhütung immer stärker zu einem Prüfstein des christlichen Gottes- und Menschenbildes hochstilisiert und ihr eine Bedeutung zugemessen wird, die ihr innerhalb der „Hierarchie der Wahrheiten" schlechterdings nicht zukommt. *ru*

Wiederholung

Das Staat-Kirche-Papier der baden-württembergischen Grünen

Gut 14 Jahre sind es her, seitdem die FDP auf ihrem Parteitag in Hamburg 1974 ihr sog. Kirchenpapier resp. ihre Thesen zum Verhältnis Kirche–Staat zum Beschluß erhob (vgl. HK, Dezember 1974, 625). Das Papier verlor sich damals schnell wieder in den Schubladen.Das Interesse der Partei ging selbst darüber hinweg.

Jetzt auf ihrem Parteitag in Schwäbisch Hall haben die baden-württembergischen Grünen es den Freien Demokraten von damals gleichgetan. In einem vierseitigen „Beschluß" mahnen sie die religiöse und weltanschauliche Neutralitätspflicht des Staates an, sprechen den Kirchen „jeden Anspruch auf eine besondere, höhere moralische Autorität innerhalb der Gesellschaft, die sich dem pluralistisch-demokratischen Diskurs in der Gesellschaft entziehen möchte", ab und geben mit vier Forderungen „beispielhaft" die Richtung an, in der sich die Umgestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses entwickeln sollte: die von den Finanzämtern eingezogenen

Kirchensteuern sollen durch ein kircheninternes Beitragssystem ersetzt werden; der konfessionsgebundene Religionsunterricht in den Schulen ist abzuschaffen; die wissenschaftliche Theologie an den staatlichen Universitäten soll von „kirchlicher Kontrolle und Bevormundung" befreit werden; in allen kirchlichen Einrichtungen, die nicht der christlichen Verkündigung dienen, sollen Mitbestimmungsrechte für die Arbeitnehmer „eingeführt" werden.

Interessant ist die Entstehensweise des Papiers der Grünen, die der des ehemaligen FDP-Papiers gleicht wie ein Auge dem anderen. Damals waren es die Jungdemokraten Nordrhein-Westfalens; diesmal war es der Kreisverband Rastatt/Baden-Baden, der das Thema in Gang brachte. Laut Protokoll waren es nicht mehr als 20 Mitglieder, die dem Papier dort zustimmten, und dennoch gelang es, die Sache auf dem Parteitag durchzusetzen: allerdings, wie damals in der FDP auch, nach teilweise heftiger interner Kritik und nur als wesentlich entschärfter Kompromiß, bei dem der Landesarbeitskreis „Christen bei den Grünen" sich perspektivisch mehr durchsetzen konnte als bei einzelnen Inhalten.

Auch inhaltlich gibt es nicht nur Parallelen zu damals, sondern *fast durchgängig Übereinstimmung:* jedenfalls zwischen den ursprünglichen Thesen der Jungdemokraten und dem Papier aus Rastatt/Baden-Baden. Etwas deutlichere Unterschiede lassen sich zwischen den Beschluß-Papieren ausmachen. Im Unterschied zum seinerzeitigen FDP-Papier wird zwar wie dort auch die staatliche Eintreibung von Kirchensteuern abgelehnt, aber der öffentlich-rechtliche Status der Kirche wird im Beschlußpapier überhaupt nicht mehr angesprochen, während das FDP-Papier den Kirchen diesen Status nehmen und sie im Rahmen eines neu zu schaffenden Verbandsrechtes von rein privaten Vereinen abheben wollte. Und während das FDP-Papier den Religionsunterricht als ordentliches Schulfach belassen wollte, soll nach dem Willen der baden-württembergischen Grünen nicht nur der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach fallen, sondern „religiöse Erziehungsaufträge" von der Schule überhaupt verbannt werden.

Es spricht einiges dafür, daß der nur leicht variierten Initiative der Grünen das gleiche Schicksal widerfahren wird wie einst dem FDP-Papier. Der öffentliche Status der Kirchen ist nach wie vor nicht allzu gefährdet. Die – im Sinne der Grünen – „Altparteien" haben kein Interesse, daran zu rühren. Die Kooperationsstrukturen sind gut eingespielt, trotz Problemen im einzelnen und Unbehagen in diesem oder jenem Punkt. Aber selbst unter den Grünen wird das Staat-Kirche-Verhältnis unterschiedlich eingeschätzt, halten sich solche, die Gesellschaft und Staat säkularistisch und im Ergebnis antiliberal vereinheitlichen wollen, und solche, die, ob kirchlich gebunden oder nicht, in den Kirchen einen wichtigen Faktor der Pluralität innerhalb einer wirklich freiheitlichen Gesellschafts- und Staatsordnung sehen, die Waage. Die Kirchen können angesichts solcher Papiere deshalb souverän und gelassen bleiben.

Zudem ist nicht alles dumpfer Antiklerikalismus, was im Papier der Grünen steht, jedenfalls nicht in dem in Schwäbisch-Hall verabschiedeten. Gar von einem „törichten Angriff auf die Verfassung" zu sprechen, wie es als Reaktion auf das Papier das Katholische Büro in Stuttgart tat, ist reichlich schief. Abgesehen davon, daß sich Kirche so unnötig in die Defensive manövriert, müssen die Kirchen auch nach vorne schauen und an das denken, was in 30 oder 40 Jahren sein kann. Die Kirchensteuer ist kein Dogma, und ob die theologischen Fakultäten und der Religionsunterricht eine Zukunft haben, hängt weniger von einem Grünen-Papier als von der Frage ab, wieweit auf die Dauer beides – personell und inhaltlich – von den Kirchen ausgefüllt werden kann. Auch sonst läßt sich über vieles im Verhältnis von Kirche und Staat reden: von der Wehrdienstbefreiung von Priesteramtskandidaten und der bundesdeutschen Konstruktion der Militärseelsorge bis zum kirchlichen Dienstrecht außerhalb des pastoralen Dienstes: nicht gegen die Kirchen, sondern zur Stärkung ihrer Glaubwürdigkeit. *se*

Reaktionen

Zu Oskar Lafontaines Deutschtümelei-Vorwurf

Seitdem *Oskar Lafontaine* stellvertretender Vorsitzender und Kanzlerkandidat in spe seiner Partei ist, geht er keinem Streit mehr aus dem Weg und drückt sich auch – ob Sonntagsarbeit, Arbeitszeitverkürzung ohne (vollen) Lohnausgleich oder jetzt die Aussiedler – an keinem Tabu mehr vorbei. Er zeigt dabei beträchtlich viel Talent, sich über Gegenwarts- und Zukunftsfragen im Gespräch zu halten. Es scheint ihm nicht viel auszumachen, wenn er selbst nach dem Geschmack der eigenen Parteifreunde gelegentlich haarscharf danebengreift. Als guter Kenner der politischen Psyche tut er es meist absichtlich.

So mag es auch neulich gewesen sein, als er, Vergleiche ziehend zwischen Asylanten und Aussiedlern resp. zwischen der Reaktionen auf Erstere und denen auf Letztere in der bundesdeutschen Öffentlichkeit, vor „Deutschtümelei" warnte, als er bekannte, er habe „gewisse Probleme mit einer überbetonten Verpflichtung, Deutschstämmige in der vierten oder fünften Generation aus Osteuropa aufzunehmen". Lafontaine übersah die besondere Verantwortung der Bundesrepublik gegen Menschen deutscher Volkszugehörigkeit in osteuropäischen Ländern. Diese besondere Verantwortung ergibt sich in erster Linie gar nicht aus der deutschen Volkszugehörigkeit, sondern aus der Tatsache, daß z. B. bei den Wolgadeutschen, aber auch bei deutschstämmigen Oberschlesiern das Dritte Reich indirekt Mitverursacher ihrer Unterdrückung bzw. im Falle der Wolgadeutschen ihrer gewaltsamen Umsiedlung hinter den Ural war. Und mit dem Vergleich Asylanten–Aussiedler wollte er wohl nicht nur gegen deutsche Ängste vor Einwanderern aus Dritte-Welt-Ländern angehen, sondern vermutlich wie wenige Tage später der Stuttgarter Ober-

bürgermeister *Manfred Rommel* auch indirekt für Kontingentierung sowohl von Asylanten wie von Aussiedlern plädieren.

Dennoch hätte Lafontaine sachlichere Antworten verdient, als sie insbesondere von den Unionsparteien und dort gleich von höchster Stelle, vom Bundeskanzler persönlich, kamen. So demagogisch manches an der Argumentation des saarländischen Ministerpräsidenten war, seine Warnung vor übertriebener Deutschtümelei war gewiß nicht überflüssig. An diesem Vorwurf ist ganz und gar nichts Ekelerregendes. Im Gegenteil! Die Union, ob in Bonn oder München, täte gut daran, darüber nachzudenken, ob sie mit ihrer restriktiven Ausländerpolitik und ihren Verbeugungen vor deutschnationalen Strömungen sich in der Aussiedlerfrage nicht selbst ein Bein gestellt hat.
Wer nicht nur „Wirtschaftsasylanten", sondern Ausländer überhaupt möglichst fernhalten will, wie soll der dem schlichten Bürger begreiflich machen, daß Deutschstämmige, die ihr Deutsch vielfach erst lernen müssen, auf jeden Fall eine nationale Aufgabe seien. Es ist höchste Zeit, darüber nachzudenken und auch darüber, daß den Deutschen in osteuropäischen Ländern durch die Forderung nach konsequentem Minderheitenschutz mehr gedient ist als durch Massenaussiedlung. Man wüßte gern, warum die Bundesregierung, wenn es um Menschenrechte geht, selbst gegenüber Ceausescu so kleinlaut ist. *se*

Fälschung?

Das Turiner Grabtuch stammt aus dem 14. Jahrhundert

Ist die katholische Kirche – wieder einmal – in der Hand jener nachkonziliaren buchhalterischen Rationalisten, die – historisch-kritisch, wie es das herrschende Wissenschaftsideal nahelegt – die Menschen um das ihr Leben bereichernde Mysterium bringen? So mochte es manchem erscheinen, als Mitte Oktober der Turiner Erzbischof Kardinal *Anastasio Ballestrero* offiziell das Ergebnis einer Untersuchung des Turiner Grabtuches bekanntgab, das zuvor bereits inoffiziell durchgesikkert war: Mit 95prozentiger Wahrscheinlichkeit ist demnach das Grabtuch in der Zeit zwischen 1260 und 1390 hergestellt worden – so ergab es eine Radiocarbon-Untersuchung von drei unabhängig voneinander arbeitenden Universitätsinstituten in Oxford, Tucson (USA) und Zürich.

Interessant an diesem Vorgang ist weniger das Ergebnis der naturwissenschaftlichen Untersuchung: Ein Historiker dürfte aufgrund der Kriterien, die ihm zur Verfügung stehen, zu einem ähnlichen Ergebnis kommen, wenn auch nicht mit jenem naturwissenschaftlich verbürgten Grad der Wahrscheinlichkeit. Bemerkenswert an diesem Ereignis ist das große allgemeine Interesse in den Medien sowie das Ausmaß der kritischen Reaktionen in den Leserbriefspalten großer Zeitungen, etwa in Italien. Die einen versuchen, die Aussagekraft der angewandten Methode mit z. T. abenteuerlichen Argumenten in Zweifel zu ziehen. Andere zeigen sich schockiert vom Ergebnis, wieder andere sichtlich irritiert. *Hanno Kühnert* in der ZEIT: „Der kleine Junge, der das Bildnis viele Jahre mit Ehrfurcht betrachtete und das Wunder dieses photographischen Negativs bestaunte, als er die Zusammenhänge des Leichentuchs von Turin begriff, ist heute, vierzig Jahre später, traurig". Weitere wissenschaftliche Untersuchungen sind angesagt – von einem Ende der Auseinandersetzungen kann also noch keine Rede sein.

Dies alles ist nur plausibel vor dem Hintergrund der Tatsache, daß Erforschung wie Verehrung des Grabtuches und vor allem die Verbindung von beidem seit langem ein Ausmaß erreicht haben, das weit über das hinausreicht, was vergleichbare Reliquien und Heiligtümer aufweisen können. Das Tuch von Turin scheint vielen einen sonst so nicht möglichen, unverstellten Zugang zur Person Jesu zu eröffnen. Die Rolle des Gesichts als ein die Identität eines Menschen in besonderer Weise ausdrückendes Detail dürfte dabei eine große Rolle spielen. Man nähert sich mit ihm im übrigen nicht nur der Historizität und Physiognomie Jesu, sondern obendrein dem sich jeder konkreten Vorstellung entziehenden Auferstehungsglauben – siehe Johannes 20,6f. Und für den „reinen" Wissenschaftler ebenso wie für den an Übersinnlichem Interessierten ist das Tuch schon wegen seiner bis heute ungeklärten Entstehungsgeschichte und mancher auffälliger Eigenschaften ein dankbares Forschungs- bzw. Verehrungsobjekt.

Die eigentlichen Rationalisten in diesem Streit sind jedoch nicht diejenigen, die sich mit den heute zur Verfügung stehenden Mitteln um Aufschluß in der Frage bemühen, aus welcher Zeit das Grabtuch denn nun wirklich stammt. Ihnen geht es ja auch nicht darum, in Siegerpose alle jene ins Unrecht gesetzt zu sehen, die bislang an die Historizität des Tuches geglaubt haben: So lehnt der Physiker und wissenschaftliche Berater des Turiner Erzbischofs, *Luigi Gonella,* es ab, von einer „Fälschung" zu sprechen. Ob dieses Tuch tatsächlich mit der Absicht, einen Gegenstand zu fälschen und Gläubige damit zu täuschen, hergestellt wurde, ist nicht erwiesen. Auch der viel zitierte Brief von *Pierre d'Arcis,* Bischof von Troyes, an Papst Clemens VII. von Ende 1389 spricht von der tatsächlichen Verwendung des Bildes und weiß wenig über die Umstände von dessen Entstehung bzw. die Motive dessen, der es geschaffen hat.

Eine fragwürdige Wissenschaftsgläubigkeit herrscht demgegenüber dort, wo partout versucht wird, mit naturwissenschaftlichen Methoden einem Mysterium auf die Spur zu kommen, das nicht selten mit der Unerklärbarkeit einiger Eigenschaften dieses Tuches verwechselt werden dürfte. Für diese Personengruppe muß das Untersuchungsergebnis einen Schock bedeuten. Für die übrigen – unter ihnen der Turiner Ortsbischof – bleibt das Bild – und das ist nicht wenig – Hinführung zu einer mystischen Begegnung mit dem leidenden Christus. *nt*

ACK-Friedensforum: Wachsende Übereinstimmung

Mit der Verabschiedung einer umfangreichen Erklärung ging am 22. Oktober in Stuttgart die zweite, abschließende Phase des von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und West-Berlin getragenen Forums über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu Ende. Das ACK-Forum, dessen erste Tagung im April in Königstein stattfand (vgl. HK, Mai 1988, 253), ist der offizielle Beitrag der Kirchen in der Bundesrepublik zum „konziliaren Prozeß" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der auf einen Anstoß der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver zurückgeht und in einer Weltkonferenz des ÖRK 1990 in Seoul seinen Höhepunkt finden soll (zur Entwicklung des konziliaren Prozesses seit Vancouver vgl. HK, Februar 1988, 85–88).

Nach der Tagung vom April sprach man teilweise vom „Wunder von Königstein" und meinte damit die Tatsache, daß es trotz erheblicher Spannungen in der Vorbereitungsphase und trotz beträchtlicher Meinungsverschiedenheiten unter den 120 Delegierten (je 40 aus der katholischen Kirche, den Gliedkirchen der EKD und den kleineren Mitglieds- bzw. Gastkirchen der ACK) gelungen war, in den sechs Arbeitsgruppen sich auf *Teilergebnisse* zu den drei großen Themenblöcken zu einigen (vgl. die Ergebnisse der Arbeitsgruppen in epd-Dokumentation, Nr. 19–20/88). Die Berichte der Arbeitsgruppen, die in Königstein im Plenum nicht im einzelnen diskutiert wurden, bildeten den Grundstock für den Entwurf einer Schlußerklärung, der den Delegierten aus den zwölf Kirchen bei ihrer Stuttgarter Tagung vom 20. bis 22. Oktober vorlag. Über 800 Eingaben aus Gruppen und Gemeinden waren zwischen Königstein und Stuttgart bei der Geschäftsstelle des Forums eingegangen, die für den Entwurf ausgewertet wurden.

Ein hohes Maß an Gemeinsamkeit

Im Vorwort zu der buchstäblich in letzter Minute und unter erheblichem Zeitdruck verabschiedeten Erklärung von Stuttgart (sie trägt die Überschrift „Gottes Gaben – unsere Aufgaben") stellen die Vorsitzenden des Forums (Bischof *Josef Homeyer* von Hildesheim, der evangelische Bischof von Kurhessen-Waldeck, *Hans-Gernot Jung*, und Pfarrer *Hans-Beat Motel* von der Herrnhuter Brüdergemeinde) fest, es gebe Anlaß zu Freude und Dank, „daß es trotz der bestehenden Auffassungsunterschiede am Ende gelang, in wichtigen Überlebensfragen unserer Zeit zu einer gemeinsamen Äußerung aller Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zu kommen". Ausdruck der erreichten Gemeinsamkeit sind vor allem die *Leitsätze*, die den jeweiligen Abschnitten voranstehen bzw. in sie eingebaut sind. Demgegenüber werden in den Erläuterungen auch *Dissenspunkte* genannt, ohne daß die unterschiedlichen Positionen im Text einzelnen Kirchen oder Gruppen ausdrücklich zugeordnet würden. Die Meinungsverschiedenheiten betreffen vor allem den Themenbereich Frieden (die Bewertung der nuklearen Abschreckung, der militärischen Gewaltanwendung und der Kriegsdienstverweigerung). Beim Themenkomplex Bewahrung der Schöpfung bleibt ein Dissens bezüglich der Kernenergie: Während eine große Gruppe von Delegierten dafür eintrat, daß die notwendigen Schritte für den künftigen Ausstieg aus der Kernenergie schon jetzt einzuleiten seien, hielt eine andere Gruppe eine Ausweitung der Kernenergienutzung bei Entwicklung höherer Sicherheitsstandards für vertretbar.

In der die Erklärung einleitenden theologischen Grundlegung wird versucht, die *unterschiedlichen Wege der ethischen Urteilsbildung* in den Kirchen (Orientierung an den Geboten und am Vorbild Jesu einerseits, Verantwortungsethik auf der Grundlage des Liebesgebots andererseits) miteinander zu verbinden. Die beiden Zugänge schlössen einander nicht aus, sondern ergänzten sich, „vorausgesetzt, daß sie darauf gerichtet sind, den einen Willen Gottes für das eigene Handeln zu erkennen und zu tun". Christen müßten sich gegenseitig befragen, ob sie genügend bereit seien, die biblischen Gebote in ihren Überlegungen und Entscheidungen ernst zu nehmen und ihr eigenes Handeln durch das Bemühen um Sachinformationen und das Bedenken seiner Folgen zu qualifizieren. „Das gemeinsame Wort, das Christen und Kirchen zu ethisch wichtigen Problemfeldern finden, hat nur dann einen eigenen Wert und eine Chance, gehört zu werden, wenn es sowohl evangeliumsgemäß als auch sachgemäß ist."

Die Erklärung ist durchgängig von dem Bemühen geprägt, den Kriterien Evangeliumsgemäßheit und Sachgemäßheit gerecht zu werden. Den drei Themenblöcken ist jeweils eine theologische Einleitung vorangestellt, die ein christliches Grundverständnis von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung umreißt (die Einleitung zu „Bewahrung der Schöpfung" ist wesentlich länger ausgefallen als zu den anderen beiden Themen des Forums). Die Herausforderungen, die sich aus dem Vorbild Jesu und aus dem christlichen Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser ergeben, werden genannt (etwa: „Kirche in der Nachfolge Christi ist vom Auftrag ihres Herrn her in die Solidarität mit den Armen gerufen. Deshalb muß sie Anwalt der Schwachen sein."); der Text stellt sich aber auch den ökonomischen und politischen Sachzusammenhängen und geht über komplexe Probleme nicht vorschnell hinweg. Das

gilt für die Behandlung der Entwicklungspolitik ebenso wie für die nukleare Abschreckung und das Energieproblem.

Nukleare Abschreckung, Rassismus, Gentechnologie

Im Kapitel über den Frieden folgt die Erklärung dem Friedenshirtenbrief der deutschen Bischöfe von 1983 (vgl. HK, Juni 1983, 260ff.), insofern sie zuerst von der Aufgabe der *Friedensförderung* und dann von der *Friedenssicherung* spricht. Dabei wird betont, daß die Anerkennung der Menschenrechte und die Wahrung der Menschenwürde unabdingbare Grundlage für eine politische Friedensordnung sein müßten. Zur Friedenssicherung hält der Text als Konsens fest: „Die nukleare Abschreckung ist wegen ihrer Risiken und Kosten als Instrument der Kriegsverhinderung auf Dauer nicht geeignet." Stabilität, so die Zielvorstellung der Erklärung für eine neue Sicherheitspolitik, dürfe sich nicht mehr primär auf eine wechselseitige Vernichtungsdrohung stützen, sondern auf die Unfähigkeit zu einem erfolgreichen Angriff auf Nachbarstaaten. Wirksame und stabilisierende Abrüstungsschritte sowie vertrauensbildende Maßnahmen seien notwendige Elemente in diesem Prozeß.
Dem Friedensteil der Erklärung ist deutlich anzumerken, daß auf diesem Feld in den Kirchen in den vergangenen Jahren intensiv nachgedacht wurde und daß ausführliche Stellungnahmen vorliegen, die aufgenommen und weitergeschrieben werden konnten. Im Unterschied zu diesem in Inhalt und Argumentation konzentrierten Kapitel behandelt die Erklärung unter den Stichworten Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung jeweils eine ganze Reihe von sehr unterschiedlichen Einzelthemen. So geht es im Kapitel Gerechtigkeit um internationale Solidarität, Rassismus, Rüstungsexport, Ausländer und Flüchtlinge, Arbeitslosigkeit und um die Gemeinschaft von Männern und Frauen, bei „Bewahrung der Schöpfung" geht es um Gentechnologie und Fortpflanzungsmedizin, Abtreibung, Euthanasie, Arten- und Tierschutz, Energie, Müll und Umweltschadstoffe und das Verkehrswesen.

Sowohl bei den Ausführungen über Entwicklungspolitik und Schuldenkrise wie bei den Aussagen zu Ausländern und Asylanten liegt die Erklärung von Stuttgart *auf der Linie bisheriger Verlautbarungen* der beiden großen Kirchen. So wird betont, ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern müßten alle Möglichkeiten der Integration angeboten werden, ohne daß die Wahrung und Weiterentwicklung ihrer eigenen kulturellen und religiösen Identität behindert werde. Bei der Analyse der *entwicklungspolitischen Situation* und der Schuldenkrise verzichtet die Erklärung auf pauschale oder einseitige Schuldzuweisungen und betont die Verantwortung der Industrie- wie der Entwicklungsländer, mit der Zielsetzung, es gelte die Vorteile des freien Austausches mit internationalen Vereinbarungen zum Schutz der schwächeren Partner und zur gemeinsamen Entwicklung ihrer wirtschaftlichen Möglichkeiten zu verbinden. Im Abschnitt über den *Rassismus* wird als Konsens formuliert: „Das System der Apartheid in Südafrika ist nicht reformierbar. Es muß deshalb abgeschafft werden." Die Erklärung übernimmt einen *Katalog von Sanktionsforderungen* gegenüber Südafrika, den eine gemeinsame Delegation der Katholischen Bischofskonferenz im Südlichen Afrika und des Südafrikanischen Kirchenrats bei ihrem Besuch in der Bundesrepublik im Juni dieses Jahres vorlegte.

Im Abschnitt über die Bewahrung der Schöpfung lehnt die Erklärung Eingriffe in das menschliche Erbgut, die die Nachkommen genetisch beeinflussen, ab. Von allen Verfahren der extrakorporalen Befruchtung wird abgeraten; es wird ein Verbot von Ersatz-, Leih- und Mietmutterschaft in jeder Form verlangt. Mit ihrem Passus über die *Abtreibung* betritt die Erklärung insofern Neuland, als es bisher keine gemeinsame evangelisch-katholische Stellungnahme zu diesem Thema gibt. Als Konsens wird in dem Stuttgarter Text jetzt festgehalten, in Kirche und Öffentlichkeit müsse das Bewußtsein dafür gestärkt werden, daß es sich in den straffrei gestellten Fällen des Schwangerschaftsabbruchs nicht um eine prinzipielle Einschränkung des Schutzes für das ungeborene Leben und damit nicht um ein Recht auf Abtreibung handle. Die gesetzliche Regelung entspreche dem unvollkommenen Bemühen um nicht auflösbare Konfliktsituationen. Zur *Energieproblematik* führt die Erklärung aus, die *Kernenergie* dürfe aufgrund ihrer sozialen, technischen, ökologischen und militärischen Risiken nicht Grundlage der künftigen Energieversorgung sein. Erneuerbare Energiequellen müßten weiterentwickelt und stärker genützt werden.

Kein abschließendes Wort

Insgesamt bringt die Erklärung des ACK-Forums über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im Vergleich mit den bisherigen Stellungnahmen der Kirchen in der Bundesrepublik zu den einzelnen Themenkomplexen dennoch *wenig Neues oder Überraschendes.* Ihre Bedeutung ist eher darin zu sehen, daß sie von Delegierten der beiden großen Kirchen und der kleineren Mitglieds- bzw. Gastkirchen der ACK gemeinsam erarbeitet wurde, wobei sich gerade auch die Mitarbeit von katholischer Seite positiv ausgewirkt hat. Eine solche gemeinsame Standpunktbestimmung ist auch gegenüber der Öffentlichkeit nicht ohne Gewicht. Daß die Erklärung nicht als abschließend-umfassendes Wort gedacht ist, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, daß sich an jedes der drei Hauptkapitel *weiterführende Fragen* anschließen (z. B.: „Welche Kriterien gibt es vom christlichen Glauben her zur Bewertung von Wirtschaftsformen?"; „Wie können die Kirchen zu einer ökumenischen Friedensethik gelangen?"). Neben solchen weiter zu klärenden Grundsatzfragen zählt der Text auch zahlreiche konkrete Handlungsperspektiven für die Kirchen auf, die für den einzelnen Christen, für Gruppen und Gemeinden hilfreich sein können.

U. R.

Schweiz: „Kirchen-Asyl" als Widerstandsrecht

Vor gut zwei Jahren hat in der Schweiz das Stichwort „Kirchen-Asyl" auf einen Konflikt zwischen Behörden und kirchlichen Kreisen im Asylbereich aufmerksam gemacht (HK, März 1986, 118–120): Kirchengemeinden in Zürich, Lausanne und Genf gewährten abgewiesenen Asylbewerbern gegen den Vollzug der Abweisung Schutz. In der Folge beauftragte die Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes dessen Vorstand, die Begriffe „Kirchenasyl", „Widerstandsrecht" und „Gewissensentscheid" zu klären. Der Vorstand betraute mit dieser Aufgabe eine Arbeitsgruppe unter der Leitung des Berner Staats- und Kirchenrechtlers *Peter Saladin*, die sich dann aber nicht mit einer reinen „Klärung" der Begriffe begnügte, sondern Fragen von sehr grundsätzlicher Tragweite nachging, vor allem der: Kann in bestimmten Situationen der Ungehorsam gegenüber staatlichen Anordnungen in einem Rechtsstaat wie dem schweizerischen rechtmäßig sein?

Widerstand im Rechtsstaat

Nachdem der Kirchenbundvorstand die Abgeordnetenversammlung bereits im Herbst 1987 über die Hauptergebnisse des Berichtes der Arbeitsgruppe informiert hatte, stellte er ihn am 22. August 1988 der Öffentlichkeit vollständig vor. Weil damit ein Auftrag innerhalb des Evangelischen Kirchenbundes zu erfüllen war, wurde er vom Kirchenbund allein veröffentlicht. Immerhin arbeitete von römisch-katholischer Seite *Josef Bruhin SJ* als Sachverständiger mit; und das Sekretariat der Schweizer Bischofskonferenz informierte mit einer Mitteilung über die Kernaussagen des Berichtes und empfahl ihn zugleich allen, „die sich in der Betreuung von Asylanten engagieren und die die Diskussion um die Schweizer Asylpolitik verfolgen", zur Lektüre.

Im Bericht „Widerstand? Christen, Kirchen und Asyl" geht es um Widerstand *im* Rechtsstaat, nicht um Widerstand *gegen* den Rechtsstaat und auch nicht um Widerstand gegen eine andere Art von Staat. Darum ist denn auch die Rede von Ungehorsam gegenüber bestimmten staatlichen Anordnungen im Rechtsstaat („bürgerlicher Ungehorsam", „civil disobedience"). Dem Auftrag entsprechend hat die Arbeitsgruppe noch weiter eingegrenzt: Sie hat nur derjenige Ungehorsam interessiert, der damit begründet wird, daß die staatliche Anordnung grundlegende Werte in schwerer und offenkundiger Weise verletze und dadurch gegen höhere (Verhaltens-) Normen verstoße. Und schließlich hat die Arbeitsgruppe ihre Überlegungen auf Ungehorsamssituationen im Asylbereich beschränkt, in der Überzeugung, daß fundierte Antworten auf die gestellten Fragen nur bereichsspezifisch gefunden werden können.

Zunächst skizziert der Bericht jedoch das *rechtliche und gesellschafspolitische Umfeld* seiner Fragestellung: Durch Hinweise auf Struktur und Ausrichtung eines demokratischen und sozialen Rechtsstaates, auf das Phänomen des tatsächlichen Ungehorsams im Rechtsstaat (bis zum Ungehorsam von Gemeinden und Kantonen etwa im Raumplanungsbereich!), auf das geltende schweizerische Asylrecht und auf problematische Aspekte der Asylpraxis; in diesen Kontext wird die Verantwortung der Kirchen besonders auch für Asylsuchende gestellt. Eine weitere Skizze situiert die Kirchen und die einzelnen Bürger und Bürgerinnen, welche sich als Christen bekennen, im demokratischen und sozialen Rechtsstaat; hier sieht der Bericht den heutigen Begriff des Rechtsstaates als einer Institution zum Schutz der Menschenrechte und als eines Dammes gegen die Willkür des Selbsthilferechtes schon in der neutestamentlichen, besonders in der paulinischen Theologie angelegt. Eine letzte Skizze behandelt die Sachverhalte Widerstandsrecht, Widerstandspflicht und Kirchenasyl in der christlichen Tradition; hier wird festgestellt, daß sich im Empfinden der Öffentlichkeit etwas vom alten Kirchenasyl erhalten hat: Die Kirche werde als mögliche moralische Zuflucht gegen die Härten empfunden, welche die Anwendung des Gesetzes mit sich bringen kann, und man erwarte von ihr, „daß sie Fürsprache leiste, um eine Milderung dieser Härten oder mindestens einen Aufschub in der Ausführung der staatlichen Entscheide zu erlangen" (58).

Auf diesem Hintergrund legt der Bericht dar, daß ein Widerstandsrecht im demokratischen Rechtsstaat *kein Widerspruch* in sich selbst ist. Wohl will das geltende Recht eines demokratischen Staates von den Bürgern und Bürgerinnen befolgt werden. Gleichzeitig gewährleistet dieser Staat seinen Bürgern und Bürgerinnen aber eine ganze Reihe von Rechten darauf, sich gegen behördliche Anordnungen zu wehren, er erwartet von ihnen sogar eine „kritische Auseinandersetzung mit dem geltenden Recht" (66).

Darum erscheint der Arbeitsgruppe außerordentlich wichtig, „daß engagierte Bürger die ‚Widerstands-Möglichkeiten' des geltenden Rechts ernst nehmen, daß sie sie ausschöpfen, bevor sie auch nur an irgendwelchen Widerstand denken, daß sie also sozusagen den demokratischen Rechtsstaat ‚beim Wort nehmen'" (66). Zu diesen Möglichkeiten „legaler Opposition" rechnet der Bericht zum einen die vom modernen Rechtsstaat gewährleisteten Grundrechte und politischen Mitwirkungsrechte und zum andern die Rechtsmittel gegen Verwaltungs- und Gerichtsentscheide sowie eigentliche „Widerstandsrechte". Darunter versteht der Bericht: die Rechtfertigungsgründe im Strafrecht (das schweizerische Strafrecht erklärt gewisse an sich strafbare Handlungen für rechtmäßig, wenn sie sich als Notwehr, als Abwehr eines eigenen oder fremden Notstands oder als Ausführung einer Amts- oder

Berufspflicht erweisen; darüber hinaus anerkennen Lehre und Praxis außergesetzliche Rechtfertigungsgründe, so die Berufung auf „berechtigte Interessen"); die Notwehr- und Notstandshilfe-Tatbestände im Zivilrecht; die spezifischen „Widerstands-Normen" im Staatsrecht wie im Verwaltungsrecht.

So stellte sich der Arbeitsgruppe die Frage, ob nicht gerade darum, weil das geltende Recht den Bürgern und Bürgerinnen so viele Möglichkeiten einräumt, sich gegen bestimmte Anordnungen zur Wehr zu setzen, kein Raum bleibe für Ungehorsam *außerhalb* dieser Möglichkeiten. Auf diese Frage geht der Bericht nur am Rande ein, denn wie immer sie beantwortet werde, erklärte Peter Saladin auf der Pressekonferenz: „Auf jeden Fall müssen zuerst alle vom geltenden Recht angebotenen Möglichkeiten ausgeschöpft werden, bevor man sich auch nur gedanklich mit der Möglichkeit eines Ungehorsams jenseits dieser Rechte befasst. Und für die Behandlung ‚typischer' Ungehorsamssituationen, wie sie im Asylbereich auftreten mögen, genügen nach unserer Überzeugung die Möglichkeiten des geltenden Rechts."

Der „typische" Fall

Für ihre Überlegungen ist die Arbeitsgruppe von der Situation eines Asylbewerbers ausgegangen, dessen Asylgesuch rechtskräftig abgewiesen worden ist, der darum die Schweiz verlassen muß und der infolgedessen in eine besonders schwierige Situation gerät, 1. weil er entweder, im Falle der Rückschaffung, mit Gefahren für sein Leben, seine Gesundheit, seine Freiheit rechnen muß oder 2. weil sein Asylverfahren so lange gedauert hat, daß er mittlerweile in der Schweiz (vielleicht mit seiner ganzen Familie) verwurzelt ist. Bleibt ein Asylbewerber in der Schweiz, obwohl ihn die Behörden rechtskräftig weggewiesen haben, macht er sich strafbar; unter die gleiche Strafbestimmung fällt eine Person, welche einem weggewiesenen Asylbewerber „das rechtswidrige Verweilen im Lande erleichtert". Leistet nun jemand gegen die Heimschaffung eines Asylbewerbers Widerstand, weil dem Heimgeschafften unmittelbar Gefahren für sein Leben, seine Gesundheit oder seine Freiheit drohen, so leistet er Notstandshilfe – vorausgesetzt, er hat alles Zumutbare versucht, um die Behörden durch Zustellung seiner Informationen und durch Ergreifen von Rechtsmitteln von einer Heimschaffung abzuhalten; „sein Handeln ist damit (wenn diese Gefahren objektiv bestehen und dem Heimgeschafften die Preisgabe des gefährdeten Gutes nicht erkennbar zuzumuten war) ‚legalisiert".

Das geltende Recht erklärt also solchen ‚Widerstand' für zulässig; ein Rekurs auf ‚transpositives' Recht oder auf irgendwelche ethische Normen erübrigt sich" (75). Leistet jemand gegen die Heimschaffung eines Asylbewerbers Widerstand, weil dieser in der Schweiz verwurzelt ist und darum die Heimschaffung unzumutbar erscheint, kann er sich u. U. auf seine Berufs- oder Amtspflicht berufen.

Auf der Pressekonferenz betonte Prof. P. Saladin jedoch auch, daß die Interpretation der verschiedenen strafrechtlichen Rechtfertigungs-Artikel ungewiß sei; die entsprechenden Bestimmungen enthielten viele unbestimmte Rechtsbegriffe und es gebe bis jetzt wenig Gerichtspraxis dazu – vor allem fehle ein Bundesgerichtsentscheid zu den „typischen" Fallkonstellationen, so daß jeder, der sich einer Wegweisungsverfügung widersetze, damit ein gewisses Risiko laufe.

„Widerstands-Situationen" vorbeugen

„Widerstand gegen eine staatliche Anordnung kann unter bestimmten Bedingungen durchaus legitim – unter Umständen auch durch das geltende Recht gerechtfertigt – sein" (94). Anderseits zeitigen häufige Widerstandshandlungen negative Folgen: sie erschweren den Rechtsvollzug, gefährden die ganze „Ordnungskultur" und bedeuten für die Beteiligten Risiken strafrechtlicher und anderer Art. Deshalb hält der Bericht dafür: „Widerstands-Situationen" im Bereich des Asylrechts könnte und müßte durch ein Verfahren vorgebeugt werden, das mit rechtsstaatlichen Grundsätzen ernst macht, das aber auch besonderen Härten im Einzelfall Rechnung trägt. Deshalb empfiehlt der Bericht den Behörden, was auch von den Kirchen und ihren Hilfswerken empfohlen wird: die Schaffung einer Rekurskommission als verwaltungsunabhängige Beschwerdeinstanz im Asylverfahren, eine Globallösung für „langjährige" Asylbewerber, das Erteilen von Aufenthaltsbewilligungen für „Härtefälle" im Rahmen der kantonalen Kontingente für Gastarbeiter sowie die Schaffung von kantonalen Kommissionen für Härtefälle, wo diese nicht bereits bestehen.

Wohl ist für die Arbeitsgruppe ein möglicher Weg, Widerstand zu leisten, auch ein gemeinsamer Widerstand im Sinne des amerikanischen „Sanctuary movement" (vgl. HK, Mai 1986, 216) und damit eine Art „Kirchenasyl". Wichtiger aber scheint ihr die praktische Arbeit: „Indem sich Einzelpersonen, Gruppen oder Kirchengemeinden um Unterkunft und gesellschaftliche Integration von Asylbewerbern und Flüchtlingen kümmern, mildern sie zugleich auch den auf den Behörden lastenden Entscheidungs- und Vollzugsdruck, erleichtern sie somit eine umsichtige Prüfung jedes einzelnen ‚Falles'. Auch das ist ein Beitrag zum humanen Vollzug des Asylrechts" (90).

Ein breiteres Angehen der Asylproblematik forderte auch das „Asyl-Forum" der Caritas Schweiz am 14. September 1988: „Nur eine Schärfung des Problembewußtseins in allen Teilen der Gesellschaft kann zu einem qualifizierten Hilfsangebot an die Asylsuchenden und Flüchtlinge führen und deren Selbsthilfeenergien freisetzen." Zu diesem breiteren Angehen der Problematik gehört für die Caritas Schweiz aber auch eine Verstärkung der internationalen Zusammenarbeit; denn „eine gemeinsame humanitäre Asylpolitik fehlt in Europa bis heute". Wenn die Auseinandersetzungen um ein „Kirchenasyl" zu einer breiteren Aufmerksamkeit für die hier anstehenden Probleme beitragen könnten, hätten sie einen Sinn weit über den punktuellen Anlaß hinaus. *R. W.*

Polen: Vorstoß für deutschsprachige Gottesdienste in Oberschlesien

Unter dem Titel „Das gemeinsame Erbe bewahren" veröffentlichte die Kirchenzeitung des Bistums Kattowitz, „Gość Niedzielny" („Sonntagsgast") in zwei Folgen am 19. und 26. Juni 1988 ein Interview mit dem Bischof der Nachbardiözese Oppeln, *Alfons Nossol.* Das Gespräch war einem Thema gewidmet, das in der veröffentlichten Meinung Polens – in den staatlich beeinflußten Medien ebenso wie in den kirchlichen Publikationen – bis vor kurzem ängstlich tabuisiert wurde: der *kulturellen Identität Oberschlesiens.* Nach jahrhundertelanger Zugehörigkeit zum Lehnsverband der polnischen Herrscher ging ganz Schlesien 1335 an die böhmische Krone über und fiel 1742 an Preußen. 1922 wurde Oberschlesien durch Völkerbundsspruch zwischen dem Deutschen Reich und Polen geteilt; ungeachtet des Ergebnisses der Volksabstimmung, bei der eine große Mehrheit für den Verbleib bei Deutschland gestimmt hatte, fiel Kattowitz mit vier Fünfteln des oberschlesischen Industriereviers an Polen. 1939 nach der Besetzung Westpolens durch das nationalsozialistische Deutschland wurde dieses Gebiet wieder mit dem Deutschen Reich vereinigt, 1945 geriet ganz Oberschlesien an Polen.

Die „kulturelle Doppelorientierung" Oberschlesiens

Im Unterschied zu Niederschlesien hatten sich in der Bevölkerung Oberschlesiens slawische und deutsche Sprache und Kultur neben- und miteinander erhalten. Mit dem Aufkommen des modernen Nationalismus standen prodeutsche und propolnische Aspirationen einander gegenüber, wobei das Gesamtbild weiterhin von der Zweisprachigkeit und dem „schwebenden Volkstum" geprägt blieb. Die etwa 700 000 Oberschlesier, die nach 1945 in ihrer Heimat zurückbleiben durften, gehörten überwiegend zu dieser Gruppe. In den 50er Jahren begann die Zurückdrängung der deutschen Sprache durch massiven administrativen Druck, mit dem die polnische Regierung diese „Autochthonen" von der „Germanisierung" befreien wollte. Dazu trat die Ansiedlung von „Repatrianten" aus den verlorenen ostpolnischen Gebieten. Ziel war dabei ein ethnisch homogenes Polen ohne nationale Minderheiten. Die *katholische Kirche* leistete gleichfalls ihren Beitrag zur uniformen Polonisierung Oberschlesiens. Daß diese nur unvollkommen gelang, zeigen heute der lauter werdende Ruf nach Anerkennung der kulturellen Besonderheit des Landes und der Wunsch solcher Oberschlesier, die sich als Deutsche fühlen, nach Ausreise in die Bundesrepublik Deutschland.

Bischof Nossol nennt ohne Umschweife die „kulturelle Doppelorientierung, die heute offiziell nicht wahrgenommen, ignoriert, ins Unterbewußtsein verdrängt wird", als prägendes Merkmal der dortigen Bevölkerung. Er verwahrt sich gegen jede Behandlung der sprachlichen Situation als Politikum und kann dafür auf die selbstverständlich praktizierte *Zweisprachigkeit in der Seelsorge* in der Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg verweisen. Die Verdienste des Breslauer Erzbischofs *Adolf Kardinal Bertram* um die polnischsprachige Pastoral werden von Nossol ebenso gewürdigt wie das Schicksal einer Reihe von oberschlesischen Priestern, die während des Krieges trotz Verbotes sich der Seelsorge in polnischer Sprache gewidmet hatten, die aber 1954 auf Druck der polnischen Behörden unter dem Vorwurf, das Deutschtum zu begünstigen, ihres Amtes enthoben wurden. An einer Fülle von Beispielen, auch aus der eigenen persönlichen Erfahrung, läßt der Bischof die Probleme ahnen, die bis heute viele Polen daran hindern, der historisch gewachsenen Besonderheit dieses Landes gerecht zu werden, die Nossol in einer Gestalt wie Joseph von Eichendorff exemplarisch personifiziert sieht.

Er nimmt dabei auch zu politisch brisanten Fragen wie der von der Kirche bedauerten Aussiedlerwelle aus Oberschlesien Stellung, als deren Ursache er den Wunsch nach Familienzusammenführung, aber auch andere Gründe geltend macht, „bei den materiellen angefangen und bei den bürgerlichen Freiheiten endend. Einem Menschen darf man es nicht übelnehmen, daß er seine materielle Existenz verbessern will." Die Hauptursache für den „schmerzlichen Tatbestand", daß viele Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland die Verbindung zur Kirche verlieren, sieht der Bischof von Oppeln im „Massencharakter" der in Polen praktizierten Religiosität. Auch das überaus heikle Problem der *Gottesdienste in deutscher Sprache* wird nicht ausgespart. Offizielle und massenhafte Bitten um ihre Einführung habe es nicht gegeben, wiewohl von Zeit zu Zeit im Ordinariat Vertreter der Vereinigung zur Pflege der deutschen Kultur vorstellig geworden seien, die darauf hingewiesen hätten, daß zu einer ganzheitlich verstandenen Kultur dieser Region auch die deutsche Sprache gehöre. „Persönlich meine ich ..., daß die Sprache nicht als politisches Element behandelt werden sollte. Gottesdienste in deutscher Sprache für ältere Personen, die in dieser Sprache beten und beichten gelernt haben, könnten sogar an bestimmten Orten der Diözese eine nützliche seelsorgliche Aufgabe erfüllen. Das wären natürlich Gottesdienste für kleine Gruppen. Solchen Gottesdiensten dürfte man keine politische Rolle zuschreiben." Man müsse doch sehen, daß die Kenntnis der Sprachen – auch der deutschen! – den ganzen Menschen bereichere. Deshalb habe er, Nossol, sich vor den Behörden mehrfach für die Einführung von Deutsch als Fremdsprache an den

Schulen in Schlesien eingesetzt (im Gegensatz zu allen anderen Gebieten Polens kann dieses Fach in Oberschlesien nicht gewählt werden). Kenntnis der deutschen Sprache sollte nicht als potentieller Emigrationsgrund angesehen werden.

Ein beachtlicher Schritt nach vorn

Abschließend hebt Bischof Nossol nachdrücklich die pastorale Absicht hervor, in der er sich äußere: „Die Kirche war ... die Gemeinschaft, die versuchte, der Vielschichtigkeit gerecht zu werden und die Eigenart der Menschen zu berücksichtigen, die hier leben. Daher auch besitzt die Kirche ganz sicher die Fähigkeit zur ganzheitlichen Sicht des Menschen ... Die Erstellung eines wahren Bildes von Schlesien ist somit ebenfalls die Aufgabe der Kirche ... Ich versuche, den ganzen Menschen zu berücksichtigen, so wie er wirklich ist."

Das engagierte Plädoyer des Oppelner Bischofs führt in zwei wichtigen Punkten deutlich über Positionen hinaus, die bislang vom polnischen Episkopat – auch im Gespräch mit den deutschen Bischöfen – vertreten wurden. Zunächst gilt dies für die Bewertung des Wunsches nach Übersiedlung derjenigen Oberschlesier in die Bundesrepublik Deutschland, die sich als Deutsche fühlen, und die Einschätzung ihrer Motive. Der Primas von Polen, *Józef Kardinal Glemp,* hatte in einer Predigt, die er am 15. August 1984 in Tschenstochau hielt und in der er sich auch mit der Frage nach der Existenz einer deutschen Minderheit in Polen auseinandersetzte, „niedrige Beweggründe" namhaft gemacht, die zum „leichtfertigen Verzicht auf das Vaterland" führten: „Geld, den Willen zu einem leichten Leben mit Bequemlichkeiten und manchmal den Wunsch danach, sich von den Mühen des Kampfes für eine bessere Zukunft zu befreien." Demgegenüber erklärte jetzt Bischof Alfons Nossol nicht nur sein Verständnis für materielle Beweggründe, sondern spielt darüber hinaus auf die Einschränkung der bürgerlichen Freiheiten an. Daß damit auch die *Behinderung der kulturellen Selbstentfaltung* gemeint sein kann, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, kann aber im Zusammenhang mit der ausführlich vorgebrachten Kritik an der Zurückdrängung kultureller Eigenheiten der Oberschlesier durchaus darunter verstanden werden.

Kardinal Glemp hatte bei gleicher Gelegenheit die Notwendigkeit einer Seelsorge in deutscher Sprache in diesem Gebiet verneint, weil es sich um einen „künstlichen Prozeß" handele, wenn Menschen im heutigen Polen nach vierzig Jahren ihre deutsche Herkunft wiederentdeckten. Er provozierte damit heftige Kritik nicht nur aus Deutschland, weil er die Unterdrückung der deutschen Sprache und Kultur in der Nachkriegszeit nicht erwähnte. Der Bischof von Oppeln kann dagegen heute einer deutschsprachigen Pastoral in seiner Diözese unter bestimmten Voraussetzungen eine positive Bedeutung beimessen. Wichtig bleibt, daß er dabei gleichzeitig die Forderung erhebt, es sollten die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß die Kenntnis der deutschen Sprache auch der jungen Generation vermittelt werden kann.

Die Äußerungen Bischofs Nossols stellen einen *beachtlichen Schritt nach vorn* für das deutsch-polnische kirchliche Gespräch dar, das regelmäßig an der Frage der muttersprachlichen Seelsorge festzufahren droht. Auch der polnische Episkopat in seiner Gesamtheit wird nicht umhin können, sich mit diesem Votum des zuständigen Diözesanbischofs auseinanderzusetzen. Das stillschweigende Einverständnis des benachbarten Kattowitzer Bischofs, der sich in seiner Diözese einer ähnlichen Situation gegenübersieht, darf aus der Veröffentlichung des Interviews in dessen Kirchenzeitung vermutet werden. Jahrelang erhielt die Deutsche Bischofskonferenz vom polnischen Episkopat die stereotype Antwort, daß in Oberschlesien deutschsprachige Gottesdienste eingerichtet würden, falls ein Bedürfnis danach bestehe; dies sei jedoch nicht der Fall. Im übrigen habe man zu befürchten, daß deutsche Gottesdienste zu politischen Demonstrationen mißbraucht würden. Wenn nun der Bischof von Oppeln die pastorale Nützlichkeit von Seelsorge in deutscher Sprache unter den in seiner Diözese herrschenden Bedingungen grundsätzlich anerkennt, enthebt er sowohl die betroffenen Katholiken in Oberschlesien als auch die deutschen Bischöfe der Notwendigkeit, selbst für den Nachweis dieses Bedürfnisses sorgen zu müssen.

Für die Fortsetzung des Dialogs mit Polen ist es freilich noch bedeutsamer, daß Bischof Nossol mit großer Eindringlichkeit Verständnis für die den heutigen Polen und Deutschen gleichermaßen fremde Tragik einer Volksgruppe weckt, die, statt Brücke zwischen den beiden benachbarten Völkern sein zu dürfen, in diesem Jahrhundert zwischen die Mühlsteine der Nationalismen geriet. Immer lebhafter wird heute in der polnischen Gesellschaft die Diskussion über die *Behandlung der Minoritäten* in Vergangenheit und Gegenwart, aber auch über eine zukunftweisende Neubestimmung des Verhältnisses zum deutschen Nachbarvolk geführt.

Es geht um ein pastorales Anliegen

Vor einer vorschnellen Vereinnahmung des Oppelner Bischofs für von deutscher Seite verfolgte politische Ziele sei jedoch gewarnt. Von einer „deutschen Minderheit" spricht er ebensowenig wie von Volksgruppenrechten im Sinne des Völkerrechts. Er denkt nicht daran, die Präsenz Polens im heutigen Schlesien in irgendeiner Weise in Frage zu stellen. Sein Anliegen ist *ausschließlich pastoraler Natur:* „Ich will nicht Politik betreiben." Darin kann er sich ohne Schwierigkeiten mit der Haltung der deutschen Bischöfe treffen, die sich bei ihrer Beschäftigung mit den Problemen in Oberschlesien ebenfalls von dieser Perspektive leiten lassen. Man erwiese allen, die geduldig auf diesem Weg voranzugehen wünschen und dabei auf die versöhnende Kraft der Frohen Botschaft vertrauen, einen schlechten Dienst, wollte man den ebenso besonnenen wie mutigen Vorstoß des schlesischen Bischofs in tagespolitische Schlagworte ummünzen. *I. B.*

Die Sorge um die Weitergabe des Glaubens

Zur Gemeinsamen Studientagung von Bischofskonferenz und ZdK

Vom 16. bis 18. November fand in Bonn-Bad Godesberg die seit 1986 geplante Gemeinsame Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken über die Weitergabe des Glaubens statt. Da der folgende Bericht wegen des späten Tagungstermins nach Redaktionsschluß nachgereicht werden mußte, beschränken wir uns darin auf ein knappes, vor allem die Gesprächsansätze und die Gesprächsatmosphäre würdigendes vorläufiges Resümee. Ein thematischer Überblicksbericht zum Stichwort Weitergabe des Glaubens wird unter Einbeziehung der parallelen Diskussionen auf der Tagung der EKD-Synode in Bad Wildungen (vgl. ds. Heft, S. 588) folgen.

Viel Zeit hatten sie sich nicht genommen: die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) für ihre Gemeinsame Studientagung über die Weitergabe des Glaubens oder wie der volle Programmtitel hieß: „Die Zukunft des Glaubens in unserem Land – zur Lage und Weitergabe des Glaubens." Nur gut zwei Tage – einschließlich dreier Gottesdienste, die wesentlicher Teil der Veranstaltung waren – wurden dafür vorgesehen: vom 16. November am späten Vormittag bis 18. November mittags.
Obwohl die Woche um den Buß- und Bettag Gelegenheit gegeben hätte, noch ein wenig länger beieinander und an der Sache zu bleiben, und insbesondere in den Arbeitskreisen geklagt wurde, man sei mit den vielen Fragen schon aus Zeitmangel nicht zu Rande gekommen, und obwohl sich die kurze Agenda der Herbstvollversammlung des ZdK auch noch am Samstag hätte erledigen lassen – praktisch stand außer der Neuwahl von Präsidium, Geschäftsführendem Ausschuß und der ZdK-Mitglieder in der Gemeinsamen Konferenz und der Verabschiedung des Katholikentagsmottos für 1990 nichts Dringendes auf dem Programm –, schien manchen Bischöfen ursprünglich selbst diese Zeit für eine Gemeinsame Tagung schon zu reichlich bemessen.

Man suchte tastend nach Wegen

Es war wohl Angst im Spiel, es könnte zu unnötigen Konfrontationen kommen oder man binde sich damit in einen Diskurs ein, von dem man nicht sagen konnte, wohin er sich später entwickeln werde. Anders waren die kleinlichen Eingrenzungen kaum zu erklären und auch nicht manche Mühseligkeit der Vorbereitung, über die auf der Studientagung von den unmittelbar Verantwortlichen recht offen gesprochen wurde. Auf der Studientagung selbst fehlte fast die Hälfte aller Bischöfe (30 von 62), und auch die Mitglieder des ZdK erschienen keineswegs vollzählig – nach Angaben aus dessen Generalsekretariat waren es aber immerhin ca. 150 von 170.
Das Interesse der Öffentlichkeit – auch der eigenen katholischen – hielt sich entsprechend in Grenzen: die Presseplätze waren während der anschließenden Wahlen im Zentralkomitee wesentlich zahlreicher besetzt als während der vorausgegangenen Studientagung. So manches Gesicht, dem man bei solchen Anlässen üblicherweise begegnet, tauchte während der Studientagung nicht auf. Entsprechend zweitrangig fiel die Berichterstattung aus; selbst KNA beschränkte sich auf das Notwendigste. Wurde die Brisanz des Themas so sehr unterschätzt, daß man meinte, die paar Tage dafür nicht opfern zu können oder andere Termine (bischöfliche und sonstige) vorziehen zu müssen? Oder glaubten viele, in diesem Rahmen ließe sich über ein vitales Thema wie die Glaubensvermittlung innerhalb der eigenen und an die nächsten Generationen nicht vernünftig und mit Gewinn reden?
Dies ist schade. Die Gemeinsame Studientagung wurde danach vermutlich um ein gutes Stück (öffentliche) Wirkung gebracht. Sie hätte es verdient, gewichtiger genommen zu werden. Ihr Verlauf zeigte jedenfalls, daß sich sehr wohl auch in einem solch größeren Kreis von Bischöfen, Priestern und Laien über die bewegendste Frage des Christentums der Gegenwart sprechen, diskutieren und Erfahrungen austauschen läßt, die ihrerseits der gegenseitigen Vergewisserung und Stärkung im Glauben dienen können. Sollten Ängste tatsächlich bestanden haben, der Verlauf der Tagung erwies sie als völlig unbegründet.
Es wurde in einem denkbar unaufgeregten Gesprächsklima diskutiert, ohne gespielte Sicherheit und weitgehend ohne die sonst unter Katholiken leicht hochkommende, die Auseinandersetzung mit den Problemen, die man selbst darstellt, sich ersparende Selbstgerechtigkeit. Es herrschten die eher *leisen Töne* vor; man begab sich spürbar auf *gemeinsames* Suchen, erkundete im Wahrnehmen der Erfahrungen anderer das Gelände und bewegte sich mit wenigen Ausnahmen eher tastend, aber nicht ohne Zuversicht.

Man ließ sich aber auch nichts vormachen. Als der Sekretär der Bischofskonferenz, der bei der gesamten Vorbereitung nicht durch sonderlichen Eifer aufgefallen war, als Moderator die Vorgaben für das nachmittägliche Plenum des zweiten Sitzungstags so formulierte, daß sie sich wie die wertende Zusammenfassung der Vormittagsdiskussion anhörten, bedurfte es nur des Widerspruchs einiger weniger Teilnehmer, u. a. von *Hanna-Renate Laurien*, um die Unbefangenheit der Aussprache wiederherzustellen. Mit wenigen Stichworten, aus den Arbeitskreisen und der Vormittagsdiskussion herausdestilliert, kamen dann für den Rest des Tages alle gut zurecht.
Selbst im Plenum, wo sonst bei ähnlichen Größenordnungen gerne Fensterreden gehalten werden, gab es Augenblicke geistlicher Verdichtung. Man war vorsichtig mit großen Thesen und halbfertigen Erkenntnissen. Man kam – fast erstaunlich – ohne die sonst üblichen künstlichen

Feindbilder aus: *zu eindeutig* war wohl der Eindruck vom Ernst der Lage und das Gefühl, wie stark, kirchlich gebunden auch immer, ein jeder selbst von Sprachlosigkeit in bezug auf den Glauben, den es weiterzugeben gilt (als Elternteil, Berufskollege, auch als Verkünder), betroffen ist. Aber man blieb nicht einfach stecken bei den eigenen Fragwürdigkeiten und den existentiellen, gesellschaftlichen und kulturellen Widerständen, denen Glaube in buchstäblich weltlichen Lebensverhältnissen sich zu stellen hat, sondern suchte *Wege* aufzuzeigen vom einzelnen her, von den Familien her, zu den Gemeinden hin und von den Gemeinden und Gemeinschaften her, wo Glaube lebt und Glaubenden und Nichtglaubenden bezeugt wird, zum einzelnen hin.

Es war eine breite Bereitschaft erkennbar, sich zu regen, es wurden kaum Affekte kultiviert. Und doch wurden, wenn auch verhalten, die Probleme angesprochen, die nicht nur Erwachsene oder Jugendliche, die sich von der Kirche abwenden, mit der Kirche zu haben glauben, sondern die in der Kirche selbst die Sprachfähigkeit, die Ausdruckskraft des Glaubens schwächen. Die meisten Anwesenden – es war natürlich schon von der Zusammensetzung des ZdK her eine *stark gefilterte Teilnehmerschaft* – machten aktiv mit; auch die anwesenden Bischöfe, auch bei den selbstkritischen Fragen, z. B. bei der Frage, ob ein hoher Institutionalisierungsgrad die Kirche nicht in ihrer Bewegungsfreiheit behindert und für die Nöte der Leute, auch für ihre Glaubensnöte, unsensibel macht und auch dadurch an Provokationskraft verliert. Sie machten dabei, die Bischöfe, eine durchwegs gute Figur, allen voran der Konferenzvorsitzende, der wie wohl kein anderer der Studientagung vor allem durch Nachdenklichkeit seinen Stempel aufgedrückt hat.

Was auf die Gesprächsbereitschaft und das Gesprächsklima zutraf, galt allerdings nicht unbedingt für die Rahmenordnung, von der das Tagungsgeschehen bestimmt war, und für die Zeitzuteilungen an die einzelnen Tagungsformen und -abschnitte.
Der Vormittag des Buß- und Bettages war ausgefüllt von den beiden wegweisenden Referaten des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Hans Maier,* und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, des Mainzer Bischofs *Karl Lehmann.* Sie bildeten nach Anlage und Duktus die gemeinsame Ouvertüre sozusagen in zwei Sätzen, ein adagio ma non troppo in schöner Rede und treffend in der Analyse geschichtlich großräumiger Zusammenhänge, aber die Lebenswelt heutiger Alltagsmenschen un po' troppo maestosamente überschwebend das eine; ein andante molto sostenuto mit eindringlichen crescendi dort, wo der Finger die Wunden kircheneigener, aber je nach Aufgabe und Funktion mehr oder weniger von allen Beteiligten mitverursachter Unzulänglichkeiten berührte, das andere: z. B. bei der Frage, ob die mangelnde Vernetzung, der Verlust an Zusammenarbeit und Solidarität zwischen allen, die an der Glaubensverkündigung mitwirken (Gemeindepriester, Erzieher, Religionslehrer, Erwachsenenbildner etc.), die Glaubensvermittlung zusätzlich erschwert. (Zur Abhilfe – kein unpraktischer Gedanke – schlug Lehmann einen Stammtisch zwischen Geistlichen, Lehrern und Erziehern vor.)
Für die sieben Arbeitskreise (Weitergabe des Glaubens in der Familie, Weggemeinschaften des Glaubens, Wo kommt Kirche als Institution den Menschen näher? Neue [vergessene] Felder des Apostolats, Ist die Verkündigung der Kirche zeitgemäß? Wo muß sie unzeitgemäß sein? Glaube und Religion im öffentlichen Leben, Welchen Gott lernen heute die Menschen durch uns Christen kennen?), die sich trotz der Kürze der Zeit als das eigentliche Herzstück erwiesen, war nur der Nachmittag des Buß- und Bettages vorgesehen. Tags darauf wurde ganztägig im Plenum diskutiert – auf gutem Niveau, denkbar intensiv und erfahrungsnah auch dort, aber doch ein wenig monologisch. Die am meisten bedrängende Frage, warum wir im Glauben an *verbreiteter Sprachlosigkeit* leiden, warum auch solche Eltern sich schwertun bei der Vermittlung des Glaubens an die nächste Generation, die ihre Kinder religiös erziehen *wollen,* aber feststellen, daß sie es nur unzulänglich oder überhaupt nicht können, und was das für gesellschaftliche, kirchliche und persönliche Ursachen hat, schrie geradezu nach dem persönlicheren Gespräch im überschaubaren Kreis. Man hätte also gut daran getan, stärker zwischen Arbeitskreisen und Plenum zu wechseln.

Begriffe, die rasch Karriere machten

Die *Zusammenfassungen der Diskussion* bei der kurzen Schlußsitzung am Freitag (durch den stellvertretenden Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und Vorsitzenden von deren Pastoralkommission, Erzbischof *Oskar Saier* von Freiburg, und die Berliner Bürgermeisterin und Schulsenatorin *Hanna Renate Laurien),* bildeten in ihrer sprachlichen Unbefangenheit und fragenden Offenheit ein aufmunterndes Finale. Aber es fiel bei der Gelegenheit auch wieder einmal eine besondere „Kopflastigkeit" im deutschen Katholizismus auf. Man ist bemüht, durch einige gescheite Köpfe, die zugleich amtliche sind, bei solchen Veranstaltungen nicht nur die Leitungsarbeit, sondern auch die Geistesarbeit leisten zu lassen. Dies führte unter den konkreten Umständen zu einem guten, ja fast optimalen Ergebnis, kann ein anderes Mal ein solches Ergebnis aber auch behindern. Zudem wurde zu Recht viel über *Lernorte des Glaubens* gesprochen; aber es fiel auch auf, daß die an den Lernorten Hauptverantwortlichen (Pfarrer, Pastoralreferenten, Religionslehrer etc.) relativ wenig vertreten waren. Der Verlauf der Gemeinsamen Studientagung ermunterte nachdrücklich zu Fortsetzungen. Die Verantwortlichen – dies kam in der abschließenden Pressekonferenz noch einmal deutlich zum Ausdruck – haben dies auch ihrerseits so verstanden. Deshalb wäre künftig an eine gezielte Modifizierung der Teilnehmerschaft je nach Diskussionsschwerpunkten zu denken.
Die offenbar stark von Absicherung bestimmten und durch die Gewichtsverteilungen im deutschen dualen Katholizismussystem (hier Bischofskonferenz – dort ZdK)

eher übergewichtig gewordenen Prozeduren behinderten aber in Bonn-Bad Godesberg den Diskussionsfluß nur geringfügig. Dieser kam um so leichter in Gang und erwies sich als um so produktiver, als man sich in der *Tatbestandsaufnahme,* ohne sich in ermüdenden Einzelanalysen zu verlieren, rasch einig war. Die Grunderkenntnis, sowohl von Hans Maier wie von Bischof Lehmann in verschiedenen Varianten formuliert, daß es sich gegenwärtig nicht nur und nicht einmal so sehr um eine Krise der Glaubensvermittlung bzw. der Glaubensweitergabe, sondern um eine *Krise des Glaubens* – im subjektiven wie im objektiven Sinn – handelt, war von Anfang an unumstrittene Grundlage aller Erörterungen. Es gelte „die Tiefe des Umbruchs nicht (zu) verschleiern und nicht so zu tun", als ob nur der Transmissionsriemen zwischen den Generationen wieder aufzulegen und neu anzuspannen wäre. Wir müßten schon genau hinschauen, um zu sehen, wo und wie tief die Probleme liegen, so Bischof Lehmann in seinem Einleitungsreferat.

Drei Stichworte kristallisierten sich überdeutlich heraus und bestimmten die gesamte Diskussion: Glaubwürdigkeit, Elementarisierung, Weggemeinschaften.
Glaubwürdigkeit meinte beileibe nicht nur die Kirche als institutionelle Erscheinung, sondern, obwohl auch die diesbezüglichen Hemmnisse – Moralverkündigung, Führungsstil – nicht verschwiegen wurden, vor allem die Glaubwürdigkeit des Verkündens und des Verkündigers, des Zeugnisses und des Zeugen. Die Überwindung der eigenen Sprachlosigkeit in den verschiedenen Lebenskontexten (Familie, Gemeinde, Beruf, im Umgang mit „Fernstehenden") wurde als nüchternes Nahziel zur Rückgewinnung von mehr Glaubwürdigkeit mit auf den Weg gegeben.
Elementarisierung: Es war gerade der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der eindringlich dazu aufforderte, im undurchdringlichen Wald der vielen Traditionen, Frömmigkeiten und vereinzelten Dogmen wieder mehr die „Bäume" in der rechten Rangordnung der Wahrheiten zu sehen – ohne einen es sich allzu billig machenden „Reduktionismus"! Wie schwierig und wie notwendig zugleich das sein kann, machte Erzbischof Saier in seinem Schlußbericht u. a. deutlich an Karl Rahners „Einführung in den Begriff des Christentums".

Weggemeinschaften: Keiner glaubt für sich allein oder kann für sich allein glauben; und keiner glaubt ein für allemal. Glaube ist Unterwegssein und braucht Weggefährten, wenn er lebendig und sichtbar sein soll. Wohl deswegen hat gerade der Begriff „Weggemeinschaft" auf der Gemeinsamen Studientagung die auffälligste Karriere gemacht. War es aber nur das und die Attraktivität der „neuen" kirchlichen Bewegungen? Der Begriff war breiter angelegt. Er meinte eine Vielzahl von Weggemeinschaften – Familie, Freundschaften, Nachbarschaften, Verbände, Gruppen, Gemeinden. Die „neuen" Bewegungen, deren Mitglieder in Bonn-Bad Godesberg nicht sehr auffällig vertreten waren bzw. es nicht sein konnten, spielten nur eine Nebenrolle, allerdings, wie sich zeigte, eine symbolhaft weitgehend verallgemeinerungsfähige. Und die sozialanthropologische Wahrheit von der Verwiesenheit des Glaubens auf Gemeinschaft war nicht der alleinige Grund dieser auffallenden Wortkarriere. Man suchte Zuflucht in der sichernden Wegbegleitung gelegentlich wohl auch auf Kosten der Erörterung grundlegender Probleme.

Zu schnell bei den Weggemeinschaften?

Erzbischof Saier meinte zwar in seinem Schlußbericht, es sei ein ganz außerordentliches Ereignis gewesen, daß sich ein Arbeitskreis – der Arbeitskreis 7 über das Gottesbild der Christen – „vier Stunden lang allein mit dem lieben Gott beschäftigt" habe. In einem anderen Arbeitskreis wurde festgestellt, man habe sich „fast nur mit den Problemen der 80 Prozent beschäftigt, für die Glauben und Kirche wenig oder nichts mehr bedeuten".
Dennoch hätte es sich gelohnt, in beiden Richtungen, der der Gottesfrage und der der Ursachen des modernen Unglaubens, über den eigenen Kleinglauben hinaus noch tiefer zu bohren. Hans Maier z. B. hatte auf die den Glauben gefährdende, weil ihn gegenüber den autonomen weltlichen Wirklichkeiten isolierende moderne Wissenschaftsgeschichte hingewiesen, durch die die Welt erklärt, entzaubert, aber auch „zerdacht" werde. Ist eine erkannte Welt der den Glauben gründenden Idee eines Schöpfergottes wirklich weniger zugänglich als eine unerkannte, im Schauder vor den Urgewalten der Natur gefürchtete Schöpfung? Oder sind es nicht in erster Linie die unsere Lebenswelt radikal verändernden, viel Aufmerksamkeit von Glaube und Religion abziehenden technischen, Konsum- und Optionsmöglichkeiten steigernden Fernprodukte der Wissenschaften, die auf ganz praktischem Wege Unglauben erzeugen? Wie ist darauf zu reagieren?
Oder ein anderes Beispiel: Es wurde zu Recht vermerkt, Kirche und Katholiken hätten wenig Bezug zu technischen Berufen und zu dem, was sich dort abspielt. Bei aller Notwendigkeit, hier mehr Nähe und Sachverstand zu entwickeln, wäre aber auch der Frage nachzugehen, ob mit zunehmender Freizeit bei gleichzeitiger scharfer Trennung von Erwerbs- und Freizeitwelt nicht die Freizeit immer mehr zum eigentlichen Feld der Auseinandersetzung um Glauben und Unglauben werden muß. Die Liste solcher Fragen ließe sich unbegrenzt verlängern.
Oder noch ein Beispiel, die spirituelle Qualität der Strukturen der Glaubensvermittlung bzw. deren personelle Ausfüllung betreffend: die von Bischof Lehmann angesprochene geringe personelle Vernetzung der „Lernorte". Hat diese nicht auch damit zu tun, der zunehmende Priestermangel bei gleichzeitiger Ausdifferenzierung kirchlicher Dienstleistungen speziell in der Bundesrepublik zwar organisatorisch bisher gut bewältigt wurde, aber die geistlichen Gehalte über die Personen nicht adäquat in die veränderten Strukturen vermittelt wurden. Insofern war man vermutlich etwas *zu schnell* bei den Weggemeinschaften.

David Seeber

Gottesdienstreform – als Lernprozeß

Ein Gespräch mit dem evangelischen Liturgiewissenschaftler Hans-Christoph Schmidt-Lauber

In der katholischen wie in der evangelischen Kirche gab es in diesem Jahrhundert eine liturgische Bewegung; in beiden Kirchen hat eine Gottesdienstreform stattgefunden. Es liegt nahe, fünfundzwanzig Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution eine vergleichende Zwischenbilanz der gottesdienstlichen Erneuerung zu versuchen. Wir sprachen über dieses Thema mit Professor Hans-Christoph Schmidt-Lauber, seit 1977 Ordinarius für Praktische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät Wien. Er hat die „Societas Liturgica" mitbegründet und war von 1981 bis 1983 ihr Präsident. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Schmidt-Lauber, die katholischen Bilanzen der Liturgiereform fünfundzwanzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums fallen unterschiedlich aus: Neben lobenden Worten über die Erneuerung des Gottesdienstes stehen Klagen über den Verlust des Sakralen; mit dem Stolz über das Erreichte mischen sich Bedenken im Blick auf den heutigen Stand des gottesdienstlichen Lebens. Wie sieht eine Bilanz der katholischen Liturgiereform für einen evangelischen Liturgiewissenschaftler aus?

Schmidt-Lauber: Die Liturgiereform des Konzils war zweifellos ein befreiender Vorgang. Schließlich ist dadurch etwas, was dem Theologen und mit der Sache Vertrauten schon längst klar war, in der Breite deutlich geworden: daß die katholische und die evangelische liturgische Tradition den gleichen Ursprung und im wesentlichen auch die gleiche Form bewahrt haben. Das ist heute augenfällig. Wenn Sie eine Gottesdienstübertragung im Rundfunk hören, müssen Sie eine ganze Zeit warten, um feststellen zu können, ob es sich um einen katholischen oder evangelischen Gottesdienst handelt. Wenn man an die lateinische Liturgie und an das frühere Defizit an gegenseitigem Verständnis zurückdenkt, bedeutet die Liturgiereform einen gewaltigen Wandel. Sie hat der katholischen Kirche eine muttersprachliche Liturgie beschert, über deren Identität mit der gottesdienstlichen Tradition der Reformation und ihren wesentlichen Anliegen kein Zweifel bestehen kann. Darüber kann ich mich als evangelischer Liturgiewissenschaftler nur aufrichtig freuen.

HK: Was für Sie Grund zur Freude ist, wird auf katholischer Seite teilweise ganz anders gesehen. Nicht umsonst geistert bei Kritikern der Liturgiereform und der nachkonziliaren Veränderungen des Gottesdienstes immer wieder der Vorwurf herum, die katholische Liturgie sei in den letzten Jahrzehnten zu sehr „protestantisiert" worden ...

Schmidt-Lauber: „Protestantisierung" ist im Blick auf die katholische Liturgiereform sicher kein adäquater Begriff. Die Reform hatte ja einen Doppelcharakter: Sie zielte auf Wiederherstellung der großen Tradition und wollte gleichzeitig den Gottesdienst in unsere Zeit hineinführen, ihn verständlich und zugänglich machen. Beides ist durch die Liturgiereform nach meinem Dafürhalten auch in einer glücklichen Weise erreicht worden. Daß die katholische Kirche zugleich neuen Ängsten ausgesetzt ist und daß für viele Gläubige der Rezeptionsprozeß nicht leicht war und auch jetzt nicht leicht ist, das nehme ich zur Kenntnis. Es verwundert mich nicht, bedrückt mich aber doch. Das Meßbuch Pauls VI. ist ein so großartiges und dem gemeinsamen Stand unserer theologischen Erkenntnisse so angemessenes Werk, daß ich gewünscht hätte, man würde es mit großem Jubel begrüßen. Aber wahrscheinlich bringen Ablösungsprozesse von liebgewordenen Traditionen immer auch Nöte mit sich, die durchgestanden werden müssen, damit das Neue, das ja so ganz neu nicht ist, erworben werden kann.

„Auf beiden Seiten gab es Lernprozesse"

HK: Die Schwierigkeiten vieler Gläubigen mit der erneuerten Liturgie hatten nicht zuletzt damit zu tun, daß die Reformen in den Gemeinden zwar zum jeweils vorgeschriebenen Zeitpunkt eingeführt wurden, daß man aber vielfach nicht willens oder in der Lage war, ihre Bedeutung und ihren Sinn zu erschließen ...

Schmidt-Lauber: Sicher fällt es in der katholischen Kirche leichter, eine Liturgiereform durchzuführen, weil sie mit Gesetzeskraft beschlossen und verordnet werden und sogar durch die Spitze der Kirche einseitig verfügt werden kann. Das ist aus dem evangelischen Blickwinkel betrachtet ein Vorteil, aber auch ein großer Nachteil. Wenn man das Missale Romanum von 1970 bzw. in der deutschen Fassung von 1975 freigegeben und zum gleichzeitigen Gebrauch neben dem alten empfohlen hätte, wären der katholischen Kirche vermutlich manche Schwierigkeiten erspart geblieben, bis hin zur Lefebvre-Bewegung. Es fehlte vermutlich an Vertrauen in die Überzeugungskraft und die Rezeption des neuen Meßbuchs, und man verließ sich deshalb auf den Verordnungsweg. Allerdings ist das nach einer so langen rubrizistischen Tradition auch nicht verwunderlich.

HK: In den evangelischen Kirchen können im Unterschied zur katholischen Kirche liturgische Reformen nicht auf dem Verordnungsweg eingeführt werden. Ist der protestantische Weg in diesem Fall der Sache angemessener, oder hat er nicht auch seine eigene Problematik?

Schmidt-Lauber: Das „Ius liturgicum" in der evangelischen Kirche wird im gemeinsamen Zusammenwirken al-

ler Ebenen, von der Gemeinde bis zur Synode und Bischof ausgeübt. Dabei ist der Rezeptionsprozeß für liturgische Veränderungen von entscheidender Bedeutung. Ein kleines Beispiel: 1959 ist die lutherische Agende von 1955 in der bayerischen Landeskirche eingeführt worden, freilich nicht als Zwang, sondern als Aufforderung. Und noch im Jahr 1982 hatte die bayerische Landessynode Anlaß, die Gemeinden zu bitten, sie sollten doch jetzt alle die Agende von 1955 annehmen, also zu einem Zeitpunkt, als schon eine neue Agende in Sicht war. Eine Gemeinde, die sich mit ihren Beschlußgremien wehrt, diese gemeinsame Tradition zu übernehmen, wird nicht aus der Gemeinschaft der Landeskirche ausgeschlossen. Es gibt letztlich keine Zwangsmittel, sondern man muß sich auf die Überzeugungskraft und Güte der Sache selbst verlassen. Das ist ein sehr viel schwieriger Prozeß, als wenn liturgische Veränderungen einfach verordnet werden können, aber es entspricht mit allen seinen Vor- und Nachteilen der evangelischen Tradition und ist deshalb nicht zu umgehen.

HK: Einmal abgesehen vom unterschiedlichen Verfahren bei der Erneuerung des Gottesdienstes, das sich aus der jeweiligen Kirchenstruktur ergibt, wie weit reicht inzwischen die katholisch-evangelische Konvergenz im Grundverständnis von Gottesdienst?

Schmidt-Lauber: Auf beiden Seiten gab es Lernprozesse, die inzwischen zu einer breiten Konvergenz geführt haben. So haben wir Protestanten etwa gelernt, daß Symbol und Ritual Grunddimensionen sind, die sich in jedem Gottesdienstgeschehen ereignen, so wie sie auch das Verhalten der Menschen zueinander bestimmen. Im Ernstnehmen von Ritual und Symbol sind sich katholische und evangelische Liturgiewissenschaftler heute einig. Natürlich ist die katholische Messe auch nach der Reform immer noch reich an kultischen, sakralen und visuellen Elementen, denen der Protestant von Hause aus mit einiger Reserve gegenübersteht. Aber gleichzeitig gibt es im evangelischen Bereich vielerorts Versuche, solche Elemente im eigenen Gottesdienst stärker zur Geltung zu bringen. Wir sitzen also bei den theologischen und humanwissenschaftlichen Grundlagen in einem Boot und teilen auch die Einsicht, daß unsere Liturgie niemals etwas Starres sein kann, sondern immer eine Gestaltungsaufgabe ist. Die theologische Erkenntnis hat inzwischen einen Grad der Konvergenz erreicht, der kirchentrennende Unterschiede – außer in der Amtsfrage – nicht mehr erkennen läßt. Man kann deshalb heute von einem breiten Grundkonsens sprechen. In der Liturgiekonstitution wird Liturgie fast wörtlich mit Luthers berühmter Torgauer Formel von 1544 definiert. Auch das Problem des Opfercharakters ist geklärt. Es handelt sich immer um das Gegenwärtigwerden des einen Opfers Jesu Christi. Im übrigen darf ich hier auf die Limaerklärung zur Eucharistie verweisen.

HK: Ich sehe aber trotzdem einen gewichtigen Unterschied. Die katholische Kirche hat in der erneuerten Meßfeier eine verbindliche Grundgestalt des Gottesdienstes; ihre Schwierigkeiten liegen dort, wo es darum geht, diese vorgegebene Form mit Leben zu erfüllen und im einzelnen auszugestalten. In der evangelischen Kirche dagegen ist man noch auf dem Weg zu einer neuen verbindlichen Grundgestalt für den Gottesdienst. Zeigt sich das nicht gerade bei der Frage nach dem Stellenwert des Abendmahls?

Schmidt-Lauber: Die Einsicht, daß Wort und Sakrament im Gottesdienst zusammengehören, hat in der evangelischen Kirche während der letzten Jahrzehnte sehr deutlich an Boden gewonnen. So wird heute das Abendmahl meist als Teil des Hauptgottesdienstes gefeiert und nicht mehr als Anhängsel. Die Zahl der Kommunikanten in den Gliedkirchen der EKD ist von 1963 bis 1985 ständig angestiegen, bei gleichzeitiger Verringerung der Mitgliederzahlen. In der Praxis sind wir also auf dem Weg zur Wiedergewinnung der Vollgestalt des Gottesdienstes mit Wort und Sakrament ein beträchtliches Stück vorangekommen. Damit knüpfen wir im übrigen an unsere ureigene theologische Tradition an: Luther und Calvin haben an der Einheit von Wort und Sakrament im Gottesdienst grundsätzlich festgehalten.

„Die Entwicklung zur häufigeren Kommunion begreife ich als positiv"

HK: Wo liegen eigentlich die Gründe für die verstärkte Zuwendung zum Abendmahl im Protestantismus, die ja gerade auf den letzten Kirchentagen deutlich geworden ist?

Schmidt-Lauber: Es handelt sich dabei um einen vielschichtigen Prozeß. Für eine Linie steht das Stichwort „Feierabendmahl". Man gewinnt einen Zugang zum Sakrament, indem man das Element von Freude, Fest und Feier hervorhebt, als Gegensatz zur Wortzentriertheit zu Ernst und Steifheit vieler protestantischer Gottesdienste. Wichtig ist allerdings auch die Entkoppelung von Konfirmation und Abendmahlszulassung. In der evangelischen Kirche wird heute vielfach die Kinderkommunion praktiziert aus der Einsicht heraus, daß jemand, der getauft ist, nicht vom Tisch des Herrn ferngehalten werden kann. Allerdings möchte ich davor warnen, in der quantitativen Zunahme des Abendmahlsempfangs und der Abendmahlsfeiern auch automatisch einen qualitativen Fortschritt zu sehen.

HK: In diesem Punkt haben Sie durchaus katholische Bundesgenossen. Auch bei uns wird manchmal beklagt, ganze Gottesdienstgemeinden gingen zur Kommunion, aber bei vielen fehle es am nötigen Ernst bzw. an der Wertschätzung des Sakraments ...

Schmidt-Lauber: Zweifellos war der seltenere Abendmahlsgang in der evangelischen Kirche keine Nichtachtung des Abendmahls, sondern war Ausdruck einer besonderen Hochschätzung. Das ist nichts typisch Prote-

stantisches, sondern kommt aus dem katholischen Mittelalter. Im übrigen befanden wir uns dabei in guter Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche, wo auch heute noch zwar Liturgie gefeiert wird, aber ganz wenige, die sich sehr intensiv vorbereitet haben, kommunizieren. Ich plädiere zwar persönlich für die Hereinnahme des Abendmahls als tägliches Brot in das Alltagsleben der Christen und begreife dabei die Entwicklung zur häufigeren Kommunion, wie sie sich in beiden Kirchen vollzogen hat bzw. vollzieht, als positiv. Aber es gibt auch ganz ernstzunehmende Motivationen aus dem Glauben heraus, über diese Entwicklung bekümmert zu sein und einen anderen Weg gehen zu wollen.

HK: Bedenken gibt es in Teilen der evangelischen Kirche nicht zuletzt gegenüber dem „Feierabendmahl". Die Kritiker sehen dabei Verkürzungen und Einseitigkeiten am Werk; so werde nicht genügend zwischen einem gemeinsamen festlichen Essen und der Sakramentsfeier unterschieden. Sind solche Vorwürfe berechtigt?

Schmidt-Lauber: Das Feierabendmahl in seiner Verbindung von Sakramentsfeier und Fest ist sicher eine legitime Form, gerade auch bei größeren Zusammenkünften. Das Moment der Festfreude ist dem Abendmahl ja schließlich angemessen, auch wenn das Feierabendmahl sicher nicht zur Regelform in den Gemeinden werden kann. Ich sehe eine Grenze, die nicht überschritten werden darf, und verstehe von daher manche Bedenken. Eucharistie und Agape dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Das Zeichenhafte dieser besonderen, mit keiner anderen Speise vergleichbaren eigentlichen geistigen Nahrung in Brot und Wein muß sichtbar und deutlich sein, muß abgetrennt sein von jeder Form der Sättigung.

HK: Daß man in den evangelischen Gemeinden häufiger Abendmahl feiert, hat sicher auch mit der Aufwertung von Symbol und Ritual im Protestantismus zu tun, auf die Sie vorhin hinwiesen. Aber in der gottesdienstlichen Praxis ist davon vielfach nur wenig zu spüren. Evangelische Gottesdienste wirken immer noch sehr wortlastig ...

Schmidt-Lauber: Natürlich haben die Katholiken uns von ihrer Tradition in diesem Punkt etwas voraus. Sie sollten deshalb barmherziger sein in der Beurteilung der Praxis der anderen Kirchen, zumal es auch in der katholischen Kirche die Klage gibt, im muttersprachlichen Gottesdienst werde zu viel geredet, erklärt und verlautbart. Ich plädiere überhaupt dafür, daß man sich im ökumenischen Gespräch bei der gegenseitigen Kritik an der Praxis zurückhält. Entscheidend ist doch die Verständigung über die theologischen Grundlagen des Gottesdienstverständnisses, und dabei haben wir in der Ökumene bedeutsame Ergebnisse erzielt. Einzelne Phänomene in der anderen Kirche, auch in der Gottesdienstpraxis sollten man nur kritisieren, wenn sich daraus eine theologische Anfrage ergibt. In der theologischen Erkenntnis sind wir uns völlig einig. Ich erkenne in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums die Aussagen der Reformation wieder und finde ihre Grundanliegen zum Gottesdienst dort voll bestätigt.

HK: Ein entscheidendes Anliegen der Liturgiekonstitution ist die „ participatio actuosa", die „volle, bewußt und tätige Teilnahme" aller Gläubigen an der liturgischen Feier. Wie sieht es damit heute im evangelischen Gottesdienst aus?

Schmidt-Lauber: Hier ist natürlich schwer, eine generelle Aussage zu machen. Aber vielfach sind die Gemeinden an der Vorbereitung von Gottesdiensten beteiligt, und auch am Gottesdienst selber wirken Gemeindemitglieder in verschiedenen Funktionen mit. Bei allen Unterschieden zwischen einzelnen Gemeinden scheint doch die Einsicht an Boden gewonnen zu haben, daß Gottesdienst kein Ein-Mann-Unternehmen ist, sondern von der Gemeinde getragen wird.

„Es hat in der Kirche immer verschiedene Gottesdienstformen gegeben"

HK: Aber ist nicht der evangelische Gottesdienst im Normalfall stärker pfarrerzentriert als die erneuerte katholische Eucharistiefeier?

Schmidt-Lauber: Ich möchte dem nicht widersprechen. Der Grund dafür hat sicher mit der Vorrangstellung der Predigt im evangelischen Gottesdienst zu tun. Während die katholische Kirche heute wieder lernt, daß die Predigt im Gottesdienst ein unverzichtbares Element ist, hat es in der Geschichte unserer Kirche teilweise eine übertriebene Akzentuierung der Predigt gegeben. Es ist gut, daß wir uns hier von zwei verschiedenen Traditionen aus aufeinander zubewegen. Im übrigen sieht die neue Agende, deren Entwurf soeben im November 1988 vorgelegt wurde, mehr Gemeindebeteiligung im Gottesdienst vor, etwa in Wechselgebeten und Akklamationen. Das sind Dinge, die in letzter Zeit schon zunehmend praktiziert wurden, aber jetzt auch in die offiziellen gottesdienstlichen Bücher Eingang finden.

HK: Die Agenden aus den fünfziger Jahren, in die der Ertrag evangelischer liturgischer Bewegung einging, wurden teilweise – Sie sprachen davon – in den Gemeinden nur zögernd und mit gewissen Vorbehalten rezipiert. Wie sehen Sie die Chancen für die Rezeption der jetzt fertiggestellten „Erneuerten Agende"?

Schmidt-Lauber: Die Nachkriegsagendenreform, die man zum Teil als restaurativ bezeichnet, wobei ich diesen Ausdruck nicht für angemessen halte, hat aus mehreren Gründen keine durchschlagende Wirkung gehabt. Ein Grund ist der Wandel der Sprache, der dazu führt, daß sich viele Menschen bald in der Sprache der liturgischen Formulare nicht mehr wiederfanden. Dazu kam, daß die Agende sehr gesetzlich verstanden wurde und ihre Möglichkeiten für die Gestaltung des Gottesdienstes aus mangelnder Kenntnis heraus nicht genügend wahrgenommen wurden.

HK: Was hat man aus diesen Erfahrungen gelernt?

Schmidt-Lauber: 1974 gab die Lutherische Liturgische Konferenz Deutschland das sog. „Strukturpapier" heraus, das die Grundlage für die Erneuerte Agende 1988 bildet. Darin wird unterschieden zwischen der Grundstruktur, die die Wiedererkennbarkeit und die Einheit des Gottesdienste ebenso garantiert wie die Kontinuität zur Tradition und den Ausformungsvarianten für die einzelnen liturgischen Stücke. Damit wird die Agende etwas, das man nicht nur ablesen soll, sondern sie nimmt uns hinein in das gemeinsame Bekenntnis unserer Kirche und damit auch in eine Tradition der Erfahrung mit Gottesdienst, auch der Gebetserfahrung und macht uns zugleich auch frei für eine Öffnung zur Situation hin. Dieses Grundmodell war in der bisherigen Agende für viele Pfarrer und Gemeinden nicht so deutlich erkennbar.

HK: Aber besteht nicht gerade in der evangelischen Kirche mit ihren vielen divergierenden Gruppen und Strömungen die Gefahr, daß einzelne Gruppen ihren besonderen gottesdienstlichen Stil pflegen – sei er charismatisch, hochkirchlich oder pietistisch-erwecklich – und damit die Balance zwischen notwendiger Einheitlichkeit und legitimer Vielfalt im Gottesdienst aus dem Lot gerät?

Schmidt-Lauber: Zunächst sollte man, sei es in der evangelischen oder in der katholischen Kirche, das Nebeneinander unterschiedlicher gottesdienstlicher Formen als Zeichen der Fülle und als Reichtum betrachten. Erst im zweiten Schritt darf es darum gehen, Ausuferungen an den Stellen, wo es wirklich notwendig ist, zurückzunehmen und zu kritisieren. Es hat in der Kirche – auch in der noch ungetrennten Kirche – doch immer verschiedene Spiritualitäten und auch Gottesdienstformen gegeben. Neben der hochstilisierten bischöflichen Messe gab es im Mittelalter auch den Prädikantengottesdienst, der in Oberdeutschland und in der Schweiz zum Vorbild für den reformatorischen Predigtgottesdienst geworden ist. Gottesdienstliche Vielfalt ist also im Prinzip überhaupt nichts Neues. Wir müssen deshalb vom Gedanken einer Einheitsmesse Abschied nehmen und darum auch die gottesdienstliche Pluralität oder sagen wir lieber Vielfalt im Grundansatz bejahen.

„Das gottesdienstliche Leben in der evangelischen Kirche ist insgesamt reicher geworden"

HK: Aber stellt sich das Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielfalt im Gottesdienst in der evangelischen Kirche nicht anders und in mancher Hinsicht drängender als in der katholischen?

Schmidt-Lauber: Die Ausgangslage und der kirchliche Kontext sind unterschiedlich. In der katholischen Kirche ist man auf dem Weg von einer Einheitsliturgie zu größerer liturgischer Vielfalt, sowohl was die einzelnen Teilkirchen wie was die konkrete Gottesdienstgestaltung in den Gemeinden anbelangt. Wir kommen dagegen von der Vielfalt her und müssen stärker auf Einheit sehen, um nicht auseinanderzudriften. Im Grunde genommen kongruieren diese beiden Bewegungen.

HK: Die späten 60er und frühen 70er Jahre waren für den Gottesdienst in der evangelischen Kirche eine Zeit der Experimente, vor allem der Versuche, die Probleme der Welt in den Gottesdienst hineinzunehmen, etwa in der Form des „politischen Nachtgebets". Was ist eigentlich aus jenen Anstößen und Versuchen geworden?

Schmidt-Lauber: Man muß sich zunächst einmal klarmachen, daß das Unbehagen am herkömmliche Gottesdienst damals zu unterschiedlichen Neuansätzen führte. Die eine Linie bildeten Gottesdienste in neuer Form, die sich als Alternativen zum normalen Gottesdienst verstanden. Deren Attraktivität ließ vielfach aber bald wieder nach, weil sie das Versprechen des Neuen nicht wirklich einlösen konnten. Davon zu unterscheiden sind Gottesdienstformen, die bewußt Gegenmodell sein wollten. Das „politische Nachtgebet" ist ein typisches Beispiel dafür. Mit dem Dreischritt Information, Meditation, Aktion sollte der Gottesdienst relevant werden. Aber dieses Modell geriet bald in Schwierigkeiten, weil man nicht immer so viele neue Themen findet, und die Gottesdienste einen ungeheuren Aufwand in der Vorbereitung erfordern. Und zum dritten gab es die unspektakulären Bemühungen um eine Erneuerung des Gottesdienstes, die dann zu einer Erneuerten Agende geführt haben.

HK: Welche von den drei Entwicklungen hat zur Gottesdienstreform in der Breite dann am meisten beigetragen?

Schmidt-Lauber: Ich meine, alle drei Wege waren notwendig und haben ihr Recht. Manches aus der Experimentierphase ist heute feste Praxis in vielen Gemeinden: Denken Sie an Jugendgottesdienste, die von Jugendlichen allein oder mit dem Pfarrer vorbereitet werden oder an Familiengottesdienste. Das gottesdienstliche Leben ist insgesamt reicher geworden.

HK: Weder die katholische Liturgiereform noch die evangelischen Bemühungen um Erneuerung des Gottesdienstes haben verhindert, daß in den letzten beiden Jahrzehnten die Zahl der Gottesdienstbesucher in beiden Kirchen zurückgegangen ist. In den Gliedkirchen der EKD besuchen nach der kirchlichen Statistik im Durchschnitt etwa 5,5 Prozent der Kirchenmitglieder den Sonntagsgottesdienst. Klaffen damit Anspruch – Gottesdienste als Mitte des kirchlichen Lebens – und Wirklichkeit nicht fast unerträglich weit auseinander?

Schmidt-Lauber: Die empirischen Daten zum kirchlichen Leben, gerade auch die zum Gottesdienstbesuch, bedürfen einer theologischen Verarbeitung. Dabei stellt sich zunächst die Frage, ob der Gottesdienst nur nach Erfolgsziffern gemessen werden kann oder aber er auch dann seine theologische Qualität behält, wenn er zeitweise nur ganz wenige erreicht. Mir ist allerdings durchaus bewußt, daß dem hohen Anspruch einer Zentral-

funktion des Gottesdienstes für das Leben in der Kirche, wie ihn die katholische wie die evangelische Tradition immer vertreten haben und auch weiter vertreten werden, eine teilweise bedrückende Realität entgegensteht. Nur darf man im Blick auf die gegenwärtige Zahl der Gottesdienstbesucher in den evangelischen Kirchen nicht vergessen, daß es vergleichbare Einbrüche auch schon früher gab. Schon in der Zeit der protestantischen Orthodoxie geriet der Gottesdienstbesuch in eine Krise, die dann durch die Aufklärung mit ihrem Individualismus und Moralismus verstärkt worden ist. Um die Jahrhundertwende war der Gottesdienstbesuch teilweise geringer als heute, während nach dem Zweiten Weltkrieg die Zahlen zunächst wieder stiegen.

„Gottesdienst hat nicht mit Erfolg zu tun, sondern mit Frucht"

HK: Der Blick auf die Geschichte beantwortet noch nicht die Frage, was die Kirchen heute tun können und müssen, um Menschen an den Gottesdienst heranzuführen. Dürfen sie sich mit dem „vermutlich irreversiblen Gewichtsverlust des Sonntagsgottesdienstes" (so die EKD-Studie „Christsein gestalten" von 1984) einfach abfinden?

Schmidt-Lauber: Sicher dürfen sie sich damit nicht abfinden. Wir müssen vielmehr fragen, wie wir die Bedingungen, unter denen Menschen heute leben und ihren Fragehorizont am besten erfassen und ihn einbringen können in die Aufgabe, das Haus der Gnade, wie ich die Liturgie nennen möchte, so wohnlich wie möglich zu halten. Aber wir müssen damit rechnen, daß der Zeitgeist ganz andere Motivationen hat und andere Riten viel attraktiver sind, daß wir zum „kleinen Rest" des Alten Testaments werden. Auch Jesus hatte bekanntlich keinen großen Erfolg. Gottesdienst hat nicht mit Erfolg zu tun, sondern mit Frucht. Wenn nur wenige Leute in die Kirche gehen, dürfen wir zwar auf keinen Fall von vorneherein sagen, das liegt am Evangelium und seinem Anspruch, sondern wir müssen uns alle Mühe bei der Suche nach neuer Plausibilität geben. Aber letztlich können wir nichts erzwingen.

HK: Dem Rückgang der regelmäßigen Sonntagskirchgänger stehen sehr hohe Besucherzahlen zu bestimmten Anlässen gegenüber, ganz besonders an Weihnachten. Gottesdienstliche Praxis reduziert sich immer stärker auf einzelne Feste oder Lebenssituationen. Was bedeutet diese Entwicklung für die Kirche und ihren Gottesdienst?

Schmidt-Lauber: Solche besonderen Anlässe, an denen Menschen in größerer Zahl zum Gottesdienst kommen, sollten willkommene Gelegenheiten sein, bei denen die Menschen dem Evangelium begegnen können und bei denen sie auf Grundfragen anzusprechen sind. Es käme darauf an, daß gerade die unregelmäßigen Gottesdienstbesucher etwas von der Freude des Evangeliums spüren, daß wir ihnen zeigen, wie schön ein Gottesdienst sein kann.

HK: Welche Rolle kann der Gottesdienst überhaupt für den Gemeindeaufbau spielen, von dem in der evangelischen Kirche derzeit viel die Rede ist?

Schmidt-Lauber: Auf der einen Seite ist Gottesdienst Sammlung der Gemeinde; er kann und soll diejenigen, die zu ihrem Kern gehören, dazu motivieren, missionarisch zu wirken, mit den Pfunden ihres Christseins zu wuchern. Gleichzeitig ist der Gottesdienst aber auch eine Möglichkeit, Menschen mit sehr unterschiedlichen Motivationen und Zugehörigkeitsgraden zum Zentrum des Glaubens hinzuführen. Menschen, die nur am Heiligen Abend zur Kirche kommen, haben doch bestimmte Sehnsüchte und Erwartungen an den Gottesdienst. Sie in irgendeiner Weise vor den Kopf zu stoßen, wäre die schlechteste Lösung.

HK: Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß in der katholischen wie in der evangelischen Kirche der Prozeß gottesdienstlicher Erneuerung noch längst nicht zu Ende ist, sei es wegen dem Defizit in den bisherigen Bemühungen um die Liturgiereform, sei es wegen der Herausforderungen durch den gesellschaftlich-kulturellen Kontext. Welches sind für die Theologie wie für die Gemeinde die entscheidenden Aufgaben auf dem weiteren Weg?

Schmidt-Lauber: Lassen Sie mich einen Punkt herausgreifen, der vor allem die Liturgiewissenschaft betrifft: Nach der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums und der evangelischen Gottesdienstreform sind wir sehr rasch mit einer Fülle von Wissenschaften und Methoden konfrontiert worden, die erst noch verarbeitet werden muß. Es ist verständlich, daß man etwa die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, die man erst entdeckt hat, zunächst sehr hoch hält und mehr von ihnen erwartet als sie erbringen können. Die Vermittlung zwischen dem theologischen Gottesdienstverständnis und den humanwissenschaftlichen Einsichten braucht ihre Zeit. Hier gibt es keinerlei Unterschiede zwischen evangelischer und katholischer Liturgiewissenschaft. Es ist wichtig, daß diese Herausforderung gemeinsam angenommen wird. Entscheidend ist dabei, daß wir das inzwischen weithin gemeinsame Grundverständnis von Gottesdienst nicht aus dem Auge verlieren.

„Wir handeln im Gottesdienst, weil Gott zuvor an uns handelt"

HK: Was macht dieses beiden Kirchen gemeinsame Verständnis aus?

Schmidt-Lauber: Im Gottesdienst geschieht zweierlei: Der Mensch wird dazu ermächtigt, tätig zu werden mit all seinen Begabungen und Künsten. Aber diese Ermächtigung wird ausgelöst und erfolgt überhaupt erst dadurch, daß die Gemeinde, jeder einzelne in ihr, dem lebendigen Gott begegnet im Gedächtnis seines Heilshandelns in der Vergangenheit und im Vorblick auf die eschatologische Erfüllung. Wir handeln im Gottesdienst, weil Gott zuvor an

uns handelt. Das ist das Entscheidende und muß bei allen Bemühungen um Gottesdiensterneuerung und -gestaltung im Mittelpunkt stehen.

HK: Führt aber eine solche Sicht des Gottesdienstes nicht sehr weit ab von der alltäglichen Lebenswirklichkeit Gegenwart? Rechnet sie genügend mit dem, was man „Liturgieunfähigkeit" bzw. „Kultunfähigkeit" heutiger Menschen genannt hat?

Schmidt-Lauber: Natürlich ist es unsere Aufgabe, in die Kultur der Zeit hineinzugehen, den Gottesdienst in unseren kulturellen Kontext zu verankern, im Kontext der Zeit und des Alltags. Aber es käme umgekehrt auch darauf an, aus der Besonderheit, dem einzigartigen Neuen des christlichen Gottesdienstes, das Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart präsent macht, heraus Kultur zu schaffen. Normalerweise fehlt uns der Mut dazu, diesen Gedanken überhaupt zu hegen. Aber diese Aufgabe kommt heute neu in den Blick: wir brauchen das Vertrauen darauf, daß die Wirklichkeit des Glaubens, daß Gottesbegegnung und Gottesbedürftigkeit des Menschen immer auch neu Kultur schaffen kann und damit auch der Gottesdienst neue Bedeutung gewinnt. Daran müssen wir uns halten.

„Die Last der Geschichte annehmen"

Wort der deutschen und österreichischen Bischöfe zum 50. Jahrestag der Novemberpogrome 1938

Aus Anlaß der Reichspogromnacht vor 50 Jahren veröffentlichten die Bischöfe der Bundesrepublik, der DDR und Österreichs ein gemeinsames „Wort ... zum Verhältnis von Christen und Juden". An dem Hirtenwort, das wir im Wortlaut wiedergeben, ist zweierlei bemerkenswert: 1. daß die Bischöfe der drei Nachfolgestaaten des Deutschen Reiches in den Grenzen von Herbst 1938 sich im Gedenken an die Reichspogromnacht vom 9. November 1938 zu einer gemeinsamen Stellungnahme entschlossen haben; 2. daß die Bischöfe deutlicher als bei früheren vergleichbaren Anlässen sich dem eigenen Versagen und der kirchlichen Mitschuld an der nationalsozialistischen Judenverfolgung stellen.

Historischer Rückblick

„Jene unfaßbaren Schmerzen, Leiden und Tränen stehen mir vor Augen und sie sind meiner Seele tief eingeprägt. In der Tat, nur wen man kennt, den kann man lieben." Mit diesen Worten hat Papst Johannes Paul II. am 24. Juni 1988 in Wien bei einer Begegnung mit Vertretern der jüdischen Gemeinden in Österreich der Ereignisse vor 50 Jahren gedacht.[1]

Damals, in der Nacht vom 9. zum 10. November 1938 und am folgenden Tage, wurden überall im „Großdeutschen Reich", zu dem seit dem „Anschluß" auch Österreich gehörte, Synagogen in Brand gesetzt oder zerstört, jüdische Friedhöfe geschändet und zahllose Geschäfte und Wohnungen der Juden demoliert und ausgeplündert. Zahlreiche Juden wurden bei diesen von der NS-Führung inszenierten Pogromen ermordet und unzählige wurden mißhandelt. Zehntausende wurden für Tage oder Wochen in die Konzentrationslager Dachau, Buchenwald und Sachsenhausen „verbracht". Die meisten verließen die Stätte ihrer Demütigung und Not seelisch und körperlich schwer gezeichnet. Die ganze jüdische Bevölkerung erlitt unermeßliche seelische Qualen. In perfider Verhöhnung wurde den Geschädigten auch noch eine „Sühneleistung" von einer Milliarde Reichsmark auferlegt.

Die NS-Presse stellte diese Krawalle als „spontane" Vergeltungsaktionen erzürnter „Volksgenossen" dar; bald machte das verharmlosende Wort von der „Reichskristallnacht" die Runde. Doch jedermann wußte, daß die Novemberpogrome in Wirklichkeit von oben befohlener, aber vor Ort organisierter Straßenterror übelsten Ausmaßes waren. Daher hat es in der Bevölkerung neben aktiver Beteiligung auch demonstratives Fernbleiben, neben Schadenfreude auch Beschämung, neben Gleichgültigkeit auch inneres Entsetzen und neben ängstlichem Wegsehen auch Hilfsbereitschaft gegeben. Aber nirgendwo kam es zu Protestkundgebungen.

Heute beklagen viele, daß auch die christlichen Kirchen damals kein öffentliches Wort der Verurteilung gesprochen haben. Gewiß, viele Priester und Laien sind wegen offener Kritik an den antijüdischen Ausschreitungen von den NS-Behörden gemaßregelt worden. Wir kennen das Zeugnis des Berliner Dompropstes Bernhard Lichtenberg, der später für sein mutiges Handeln in den Tod gegangen ist. Unsere Vorgänger im Bischofsamt hingegen haben keinen gemeinsamen Kanzelprotest erhoben.

Ihr Schweigen wirft auch deswegen Fragen auf, weil am kompromißlosen Nein der Kirche zu Hitlers Rassenpolitik kein Zweifel sein konnte. In seiner Enzyklika „Mit brennender Sorge" vom 14. März 1937 hatte Papst Pius XI. festgestellt, wer Rasse, Volk oder Staat zur höchsten Norm erhebe, der verfälsche „die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge"[2]. Der gleiche Papst rief ein Jahr später, am 13. April 1938, alle katholischen Universitäten und katholisch-theologischen Fakultäten zur Bekämpfung des Antisemitismus in Wort und

Schrift auf. Im September 1938 sagte er: „Der Antisemitismus ist eine abstoßende Bewegung, an der wir Christen keinen Anteil nehmen können. ... Der Antisemitismus ist nicht vertretbar. Geistlich sind wir Semiten."[3]
Die deutschen Bischöfe beschlossen vor dem 9. November 1938 zur NS-Rassenlehre auch ihrerseits Richtlinien für den Klerus. Darin stellten sie fest: „.. in der Kirche gibt es grundsätzlich keinen Unterschied zwischen Volk und Volk, Rasse und Rasse." Dies war zwar kein direktes Eintreten für die Juden, aus der Sicht der Machthaber aber war es unmißverständlich und dadurch provozierend. Denn durch die permanente Infragestellung der Rassenideologie rüttelte die Kirche an den weltanschaulichen Grundlagen des Regimes. Wesentlichstes Ziel aller Seelsorge, hieß es in einem Grundsatzpapier des Kölner Kardinals Schulte, müsse es sein, „das Glaubensleben in möglichst vielen Katholiken so zu vertiefen und zu stärken, daß sie den Prüfungen der Zeit gewachsen sind, auch wenn Bekennertreue von ihnen verlangt wird." Dies ließ die Kirche in den Augen der Nationalsozialisten zu einem Hauptgegner ihrer Weltanschauung werden. Kurz nach den Novemberpogromen hielt ein regierungsamtlicher Stimmungsbericht fest: „Nur die von der Kirche beeinflußten Kreise gehen in der Judenfrage noch nicht mit."[4]
Aber genügten Gewissensbildung und weltanschauliche Immunisierung angesichts brennender Synagogen und Tausender mißhandelter jüdischer Mitbürger? – so fragen wir, nach 50 Jahren zurückblickend. Wäre nicht öffentlicher Protest, eine weit sichtbare Geste der Mitmenschlichkeit und Anteilnahme der vom Wächteramt der Kirche geschuldete Dienst gewesen?

Diese Fragen bedrücken uns um so mehr, als wir sie – im Unterschied zu den Zeitgenossen – im Wissen um „Auschwitz" stellen. Aber es ist schwer, auf diese Fragen eine klare, eindeutige Antwort zu finden. Wir kennen nicht einmal die Beweggründe des Episkopats; auch über die Haltung und die Erwartungen des Kirchenvolkes fehlt es uns an Quellen. Eines allerdings steht außer Zweifel: Die Zurückhaltung der Bischöfe ist überhaupt nur vor dem Hintergrund des nationalsozialistischen Kirchenkampfes zu verstehen, bei dem es für die Kirche um Sein oder Nichtsein ging.

Anfang Oktober 1938 hatte der Kirchenkampf in Österreich mit der Verwüstung des Erzbischöflichen Palais in Wien einen ersten Höhepunkt erreicht. In München wurde gleichzeitig mit den Novemberpogromen unter der Parole „Gegen das Weltjudentum und seine schwarzen und roten Bundesgenossen" der Amtssitz von Kardinal Faulhaber gestürmt.[5] Wenige Wochen zuvor war Bischof Sproll von Rottenburg nach inszenierten Krawallen aus seiner Diözese vertrieben worden. Ein großer Teil der Bevölkerung sah daher die antijüdischen Ausschreitungen als Generalprobe für künftige Angriffe auf die katholische (und die evangelische) Kirche. Das befürchteten auch die Bischöfe. In ihrem gemeinsamen Hirtenwort vom 19. August 1938 hatten sie „die Zerstörung der katholischen Kirche innerhalb unseres Volkes, ja selbst die Ausrottung des Christentums" als das Ziel der NS-Kirchenpolitik bezeichnet. So liegt die Vermutung nahe, daß die Bischöfe alles versucht haben, eine weitere Eskalation des Kirchenkampfes nicht ihrerseits zu provozieren. Wohl haben sie in den folgenden Jahren ihre praktischen, aber unspektakulären caritativen Bemühungen zugunsten der Verfolgten verstärkt. Der Raphaels-Verein, das Caritas-Notwerk und die Hilfswerke von Bischof Preysing (Berlin), Erzbischof Gröber (Freiburg) und Kardinal Innitzer (Wien) waren für nicht wenige die letzte Rettung, ehe ab 1942 die Deportationen in die Vernichtungslager des Ostens einsetzten.

Doch unbeschadet aller damaligen Opportunitätserwägungen fragen wir, ob im November 1938 nicht auch andere Formen brüderlicher Solidarität möglich und gefordert gewesen wären: Ein gemeinsames Gebet etwa für die unschuldig Verfolgten oder eine demonstrative erneute Bekräftigung des christlichen Liebesgebotes. Daß dies unterblieb, bedrückt uns heute, wo wir das Eintreten für die elementaren Rechte aller Menschen als eine die Konfessionen, Klassen und Rassen übergreifende Pflicht empfinden.
Man wird freilich bedenken müssen, daß manche Einstellungen, die wir heute für selbstverständlich halten, erst in harter Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Regime gewachsen sind. Die Bereitschaft, über die Belange der eigenen Kirche hinaus auch für die Menschenrechte anderer einzutreten, gehört ebenso hierzu wie die Ablehnung jedweder Sondergesetzgebung gegen einzelne Gruppen der Gesellschaft, während die Prüfung staatlichen Rechts und Handelns an naturrechtlichen, nicht zur Disposition der Machthaber stehenden Normen schon eine lange katholische Tradition hatte. Die Bischöfe und auch die Gläubigen haben – ebenso wie andere – angesichts der Menschenwürde und Menschenrechte hohnsprechenden nationalsozialistischen Unrechts schmerzhafte Lehren ziehen müssen. Das war von großen Spannungen begleitet, die die Fuldaer Bischofskonferenzen bis an den Rand des Auseinanderbrechens brachten.

Wir wissen, daß mit diesem historischen Rückblick und der Darlegung der Zeitumstände nicht alles erklärt und schon gar nicht alles entschuldigt werden kann. Auch unter uns Katholiken hat es Versagen und Schuld gegeben. Die Fuldaer Bischofskonferenz hat im August 1945 bekannt: „Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die auf Grund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluß solche Verbrechen hätten hindern können und es nicht getan haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechern solidarisch erklärt haben." Hieran knüpften die Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland an, als sie in ihrer Erklärung aus dem

Jahr 1980 sagten: „Zur Liebespflicht der Christen gegenüber den Juden gehören auch das immerwährende Gebet für die Millionen im Laufe der Geschichte ermordeten Juden und die ständige Bitte an Gott um Vergebung des vielfachen Versagens und der zahlreichen Versäumnisse, deren sich Christen in ihrem Verhalten den Juden gegenüber schuldig gemacht haben. In Deutschland haben wir besonderen Anlaß, Gott und unsere jüdischen Brüder um Verzeihung zu bitten." So wiederholen wir das Rufen des Psalmisten: „ Würdest du, Herr, unsere Sünden beachten, Herr, wer könnte bestehen? Doch bei dir ist Vergebung, damit man in Ehrfurcht dir dient." (Psalm 130,3 f.)

Besinnung und Umkehr

Der Rückblick auf den November 1938 und die zwölf Jahre nationalsozialistischer Herrschaft ist bedrückend. Manche fragen darum, ob die Erinnerung an die Vergangenheit nicht einmal ein Ende haben solle. Aber man kann die eigene Geschichte nicht nur selektiv akzeptieren und das Belastende ausblenden. Wir müssen die Last der Geschichte annehmen. Das sind wir den Opfern schuldig, deren Leiden und Tod nicht vergessen werden darf. Das sind wir den Überlebenden und Angehörigen schuldig, weil sonst jedes Gespräch mit ihnen und jedes neue Miteinander unmöglich wäre. Aber wir sind es auch der Kirche und damit uns selbst schuldig. Denn die Geschichte ist nicht etwas Äußerliches, sie ist Teil der eigenen Identität der Kirche und kann uns daran erinnern, daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist. Darum müssen wir ein nie nachlassendes Interesse daran haben, uns diese Geschichte möglichst umfassend und zutreffend zu vergegenwärtigen. Aus diesem Grunde werden wir die Erforschung und Darstellung unserer Geschichte auch künftig nach Kräften fördern und das in unseren Möglichkeiten Stehende tun, damit im Religionsunterricht, in der Katechese und auf anderen Feldern die historische Wahrheit unverkürzt gelehrt wird. Um dieser Wahrheit willen werden wir aber auch gegen alle Versuche auftreten, die Geschichte für aktuelle Auseinandersetzungen in Kirche, Staat oder Gesellschaft zu instrumentalisieren und für unsachliche Angriffe gegen einzelne oder ganze Gruppen zu mißbrauchen. Auch dies gebietet der Respekt vor den Opfern.

Die Geschichte annehmen heißt, sich ihren Licht- und Schattenseiten zu stellen. Es hat ja unter der nationalsozialistischen Terrorherrschaft nicht nur Versagen und Schuld, sondern auch Bewährung und Mitgefühl mit den Opfern gegeben. Bisweilen lag beides dicht beieinander und betraf ein und dieselbe Person. Schuld oder Bewährung folgen immer aus der freien persönlichen Entscheidung des einzelnen. Sie lassen sich darum auch nur schwer durch nachträgliche Analysen aufweisen und dem einzelnen oder gar ganzen Bevölkerungsgruppen zurechnen. Aber auch, wenn man nicht ein ganzes Volk schuldig sprechen kann und darf, bleibt doch die Mitverantwortung aller für das im Namen aller Geschehene und seine Folgen bestehen. Dies gilt auch für die Kirche. „Wir wissen," – um das Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum 1. September 1979 aufzunehmen – „daß es auch in der Kirche Schuld gegeben hat. Wir wissen uns verpflichtet zum dauernden Bemühen, die Folgen aus den Irrtümern und Verwirrungen dieser schrecklichen Zeit zu ziehen."[6]

Gedenktage rufen uns diese Verpflichtung immer wieder eindringlich ins Bewußtsein. Auch die Erinnerung dieser Tage an die Novemberpogrome des Jahres 1938 soll uns ein solches Mahnzeichen sein. Aber Gedenktage dürfen kein punktuelles Ereignis bleiben. Sie müssen eingebettet sein in ein ständiges Bemühen, unter Besinnung auf die Vergangenheit zu einer positiven Änderung von Einstellungen und Verhalten beizutragen. In dieser sich unaufhörlich stellenden Aufgabe liegt die eigentliche Herausforderung. Ihr müssen wir uns stellen. Dabei können gelegentlich auch Rückschläge und Mißverständnisse auftreten. Ihnen müssen wir mit der inneren Gelassenheit begegnen, die man freilich nur aufbringen kann, wenn das Ziel fest im Blick bleibt. Wir müssen bereit sein, uns auch einmal überfordern zu lassen, ohne – wie es auf dem ersten deutschen Nachkriegs-Katholikentag 1948 hieß – „gleich die Ruhe oder gar die Liebe zu verlieren".[7] Aber es gibt auch Zeichen und Aufbrüche, die Mut machen. So erinnern wir uns dankbar daran, daß der Prozeß des Umdenkens gerade auch von jüdischer Seite mitinitiiert und mitgetragen wurde, als hervorragende Vertreter des Judentums von sich aus das Gespräch wieder aufnahmen. Auf diesem Weg müssen wir weitergehen. Ein besonderes Gewicht werden dabei die Bemühungen um eine redliche Erfassung und Darstellung von Judentum und jüdischer Religion in Theologie und Katechese haben müssen. Weiterhin sollte nichts unversucht gelassen werden, um das Verstehen zwischen Juden und Christen durch unmittelbare Begegnung zu fördern und für den Weltdienst beider die notwendigen Folgerungen aus der Vergangenheit zu ziehen.

Mit diesen Stichworten sind die Bereiche angesprochen, die bei den Bemühungen der vergangenen Jahre um ein neues Miteinander zwischen Juden und Christen besonderes Gewicht besessen haben und besitzen. Sie sind in einer Vielzahl von grundsätzlichen Darlegungen und Erklärungen aufgenommen, die der Heilige Stuhl, zahlreiche Ortskirchen, Laiengremien und auch gemeinsame Gesprächskreise von Juden und Christen vorgelegt haben. An Bedeutung ragt unter diesen Dokumenten die vom II. Vaticanum 1965 publizierte Erklärung Nostra aetate (Artikel 4) hervor, die einen Neuanfang im christlich-jüdischen Dialog einleitete. An dieses Dokument knüpfen die Durchführungsrichtlinien sowie die Hinweise für Predigt und Katechese an, die von der vatikanischen Kommission für die Beziehungen zum Judentum 1974 bzw. 1985 erlassen worden sind. In verschiedenen Ländern sind diese Anstöße aufgenommen und in eigenen Texten für die jeweiligen Gegebenheiten konkretisiert worden. So haben sich die Deutsche Bischofskonferenz (1980), die Österreichische Bischofskonferenz (1982) und die Berli-

ner Bischofskonferenz (1988) in Erklärungen geäußert.[8] Daneben verdienen das 1979 publizierte Arbeitspapier und die Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken von 1988 besondere Aufmerksamkeit, weil sie von Juden und Christen gemeinsam erarbeitet wurden.[9] Diese und andere Dokumente sowie die wiederholten Zusammenkünfte kirchlicher Repräsentanten mit Vertretern jüdischer Organisationen – zuletzt im Rahmen des Pastoralbesuches von Papst Johannes Paul II. in Österreich – sind Hinweise für den ernsten Willen vieler, „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" (Johannes Paul II. am 13. April 1986). Das Gedenken an die Novemberpogrome sollte erneut Anstoß sein, diese Dokumente in ihrem Anliegen und Inhalt aufzunehmen und auf dem gewiesenen Weg fortzuschreiten.

„Ihr seid unsere bevorzugten Brüder"

Die Notwendigkeit, aufeinander einzugehen, stellt sich auch und gerade in der Theologie. Über Jahrhunderte haben Irrtümer, Mißverständnisse und Vorurteile über Glaube und Religion das Verhältnis zwischen Christen und Juden auf beiden Seiten schwer belastet. Hier liegen – neben politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ressentiments – die Quellen des Antijudaismus, der auch unter Katholiken verbreitet war. Diese traditionellen Vorurteile haben die Abwehrkräfte gegen das neue Phänomen des modernen Antisemitismus geschwächt, der die Rasse zum höchsten Prinzip erhob und das zentrale Element der nationalsozialistischen Ideologie wurde. Die Judenvernichtung des „Dritten Reiches" hat uns die eigenen Defizite und Versäumnisse schmerzlich bewußtgemacht. „Die schrecklichen Verfolgungen, die die Juden in den verschiedenen Geschichtsepochen erlitten haben, haben endlich die Augen geöffnet und die Herzen aufgerüttelt." (Papst Johannes Paul II. am 6. März 1982) Dabei durften wir – beschämt und beschenkt zugleich – das jüdische Volk als das Volk des ersten, nie gekündigten Bundes Gottes mit den Menschen wiederentdecken. Anknüpfend an die Lehre des Konzils sagte Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der Synagoge von Rom am 13. April 1986: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren' unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder."

Dieses besondere Band zwischen Christen und Juden scheint auf, wenn man den Wurzeln des Christentums nachgeht und das geistliche Erbe Israels für die Kirche bedenkt. Der Glaube an den einen Schöpfergott ist uns ebenso gemeinsam wie die Gebote des Dekalogs oder die Hoffnung auf den Messias. Wir Christen sind aufgerufen, unsere Auffassungen über Juden und Judentum unter diesem Gesichtspunkt der Gemeinsamkeit zu prüfen und, wo nötig, zu ändern. Dabei kann es nicht darum gehen, wahrhaft Trennendes zu leugnen oder falsche Kompromisse zu schließen. Uns eint und trennt vor allem die Person Jesu, der Jude war und für uns Christen Sohn Gottes und Erlöser der Welt ist. Das Aufzeigen der gemeinsamen Wurzeln läßt uns aber das Judentum in seiner Identität besser verstehen und hilft uns zugleich, vielleicht verschüttete Dimensionen unseres Glaubens zu erschließen. Diese Klärung sollte – wo immer möglich – von Christen und Juden gemeinsam versucht werden. Über das Alte Testament oder die Bedeutung Jesu etwa kann sich ein für beide Seiten ertragreicher Dialog entfalten. Dringend gefordert und aktuell ist dieser gemeinsame Einsatz von Juden und Christen aber, wenn es um den Glauben an den einen Gott geht. Angesichts der Versuchungen neuer esoterischer Mythen und innerweltlicher Heilsversprechungen ist das Bekenntnis all derer notwendig, die an Gott als den Schöpfer und Erlöser der ganzen Welt glauben.

Predigt und Katechese – Über Juden und Judentum angemessen sprechen

Das II. Vaticanum hat mit der Erklärung Nostra aetate das Band, „wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist", eindrücklich ins Bewußtsein gehoben. Damit eine wirkliche Begegnung zwischen Christen und Juden möglich wird, hat das Konzil die Förderung der „gegenseitige(n) Kenntnis und Achtung" als wichtige Aufgabe vor Augen gestellt. Die Durchführungsrichtlinien der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum konkretisieren dieses Anliegen und legen den Christen ans Herz, zu lernen, „welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind". Damit sind nicht nur einzelne Bereiche der Information und Unterweisung angesprochen, sondern „alle Ebenen der christlichen Lehre und Bildung". Die Spannweite der in den Blick genommenen Informationsmittel reicht von katechetischen Werken über historische Darstellungen bis zu den „Medien der Massenkommunikation (Presse, Radio, Film, Fernsehen)". Die gleiche Kommission hat vor wenigen Jahren die Gedanken der Richtlinien erneut aufgenommen und inhaltliche „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche" gegeben.

Diesen Bemühungen und Vorgaben auf weltkirchlicher Ebene korrespondieren zahlreiche Initiativen und Maßnahmen in verschiedenen Ortskirchen, die auf eine angemessene Darstellung und Würdigung von Juden und Judentum innerhalb der Verkündigung zielen. Die genannten Erklärungen der drei Bischofskonferenzen fügen sich in diesen Rahmen ebenso ein wie die Verlautbarungen des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Diese Anstöße

und Hilfen tragen bereits erste Früchte. Bei der Ausbildung der Priester, im Religionsunterricht und in der Katechese, bei Tagungen katholischer Akademien und Bildungseinrichtungen oder in kirchlichen Publikationen nimmt diese Thematik einen neuen Stellenwert ein. Eindrucksvoll sind nicht zuletzt die Deutschen Katholikentage, bei denen unter großer Beteiligung der Jugend der christlich-jüdische Dialog und das gemeinsame Gebet seit geraumer Zeit bereits einen besonderen Schwerpunkt bilden. Hierzu gehören auch die beiden Wiener Zusammenkünfte unter dem Titel „Schalom", weil diese in Österreich wesentlich dazu beigetragen haben, daß die Vertreter der israelitischen Kultusgemeinde zu einem weiterführenden Dialog bereit waren und sind. Auch beim Dresdner Katholikentreffen 1987 spielte die Frage des christlich-jüdischen Gesprächs eine wesentliche Rolle. Dies ist kein Grund zur Selbstzufriedenheit. Es macht aber Mut, fortzufahren und in unseren Bemühungen nicht nachzulassen. Mut macht vor allem, daß ein Teil dieser Initiativen auch von Juden mitgetragen wird. Ihnen schulden wir dankbare Anerkennung.

Bemühen um Aussöhnung

Zahlreichen Völkern und Gruppen ist während des „Dritten Reiches" im deutschen Namen großes Leid zugefügt worden. Daß es nochmals gelingen könnte, mit den Nachbarn zu einem von Vertrauen und gegenseitiger Achtung getragenen Verhältnis zu gelangen, war 1945 eher zweifelhaft. Und dennoch ist das Unwahrscheinliche eingetreten. Die Opfer selber haben – wie der verstorbene Kardinal Höffner feststellte – entscheidend dazu beigetragen.[10]

Zu einer Aussöhnung mit den Juden in aller Welt zu gelangen, ist eine noch größere Aufgabe, die noch lange nicht bewältigt ist. Die Verletzungen gehen tief. Den Juden war die „Endlösung", die vollständige Vernichtung angedroht. Die Opfer der Juden unter der „Schoah" sind unermeßlich. Und dennoch müssen wir uns um Aussöhnung unablässig bemühen. Die gemeinsamen religiösen und kulturellen Wurzeln von Juden und Christen können dabei einen besonderen Anknüpfungspunkt bilden und zur wechselseitigen Offenheit beitragen. Zentral aber ist die persönliche Begegnung. In diesem Sinne verdienen alle Initiativen, die unmittelbare Kontakte erlauben, alle Foren, die uns ins Gespräch bringen, und alle Angebote, die den Blick über die Grenzen der Völker, Konfessionen und gesellschaftlichen Gruppen weiten, nachhaltige Unterstützung. Manches ist bereits geschehen. Vieles ist noch zu tun. Große Hoffnung setzen wir dabei auf die Offenheit und Verständigungsbereitschaft der Jugend, die künftig das Verhältnis zwischen Juden und Christen zu gestalten haben wird. Ihr mag es vielleicht gelingen, die gemeinsame Erinnerung für ein neues Miteinander und eine gemeinsame Verantwortung für die Gestaltung der Zukunft fruchtbar werden zu lassen.

Der Wille zur Offenheit und Gesprächsbereitschaft ist auf beiden Seiten notwendig. Aber so wie wir nicht vergessen *dürfen*, müssen wir auch akzeptieren, daß viele Juden nicht vergessen *können*. Viele von denen, die selbst unter den Verfolgungen zu leiden gehabt haben, aber auch manche der nachfolgenden Generation können diese Offenheit noch nicht aufbringen. Zu tief ist ihr Schmerz. Ihnen müssen wir Respekt entgegenbringen. Aussöhnung läßt sich weder erzwingen noch erkaufen, sondern nur in einem langen Prozeß des Aufeinanderzugehens erringen.

Gemeinsame Aufgaben in der Welt

Beim Besuch Papst Johannes Pauls II. in der Synagoge von Rom sagte Oberrabbiner Toaff: „Wir können ... die Vergangenheit nicht vergessen. Aber wir möchten heute voller Vertrauen und Hoffnung den Anfang setzen für eine neue Geschichtsperiode, die fruchtbar zu sein verspricht durch gemeinsames Wirken, das endlich im Geist der Partnerschaft, der Gleichwertigkeit und der gegenseitigen Achtung der ganzen Menschheit zum Vorteil gereichen kann." Dieses Bewußtsein der Gemeinsamkeit zwischen Christen und Juden, aber auch zwischen allen Menschen guten Willens, ist unter der nationalsozialistischen Bedrängnis gewachsen. Es löste ein Denken und Verhalten ab, das vor allem die Belange der eigenen Gruppe – ob Partei, Gewerkschaft oder Kirche – im Blick hatte und wenig Raum ließ für ein übergreifendes Verantwortungsbewußtsein. Dabei sind die Voraussetzungen für einen Einsatz von Juden und Christen füreinander und miteinander in besonderer Weise gegeben: Beide achten die Würde des Menschen und sehen in der humanen Gestaltung der Welt eine Aufgabe, weil sie an die im Buch Genesis verbürgte Schöpfungstat Gottes glauben. Darum sollten beide entschieden dafür eintreten, daß dieses Bewußtsein der Gemeinsamkeit nicht wieder verschüttet und ein neues „Lagerdenken" in Staat und Gesellschaft Raum gewinnen kann.

Die Felder für einen gemeinsamen Einsatz von Juden und Christen bei der Gestaltung der Welt sind vielfältig und auch von Land zu Land unterschiedlich: An der Spitze stehen das Bemühen um die Achtung der Menschenwürde, die ethische Fundierung der Staats- und Gesellschaftsordnung und die Gewährleistung der Menschenrechte. Ungeachtet aller öffentlichen Beteuerungen und internationalen Abmachungen sind die Menschenrechte noch immer weltweit gefährdet – sei es aus rassischen, religiösen, sozialen oder politischen Gründen. Gefährdet ist vor allem das erste Recht des Menschen, das Recht auf Leben. Dies gilt nicht nur für Regionen besonderer Bedrückung und Krisen, sondern auch für uns selbst, wo jährlich Hunderttausende Kinder im Mutterleib getötet werden. Die Erfahrungen der Geschichte lehren uns, daß alle Dämme brechen, wo das Leben des einzelnen nicht mehr respektiert wird. „Niemand ist seines Lebens sicher, wenn nicht unangetastet dasteht: ‚Du sollst nicht töten!'" (Fuldaer Bischofskonferenz 1942).

Aber Christen und Juden sollten auch zusammenfinden, wenn es um den Kampf gegen jede ungerechtfertigte Benachteiligung und Diskriminierung einzelner oder ganzer Gruppen aus ideologischen, religiösen oder sonstigen Gründen geht. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist ein hohes Gut. Christen und Juden sollten darum für eine gerechte gesellschaftliche Ordnung eintreten, die von *gegenseitiger Achtung und Toleranz* geprägt ist, die unveräußerlichen Rechte eines jeden einzelnen wahrt und dem Antisemitismus oder jeder anderen menschenverachtenden Ideologie keinen Raum läßt. In diesem Sinne sind Christen und Juden in besonderer Weise zum Dienst an Gerechtigkeit und Frieden gefordert.

Gefordert sind sie ferner zum Dienst am Frieden in der Welt, dessen Gefährdungen uns nur zu bewußt sind. Der erste Schritt dazu ist auch hier, im anderen den Menschen zu erkennen und weder sein Recht auf Leben noch seine Entfaltungsmöglichkeiten in Frage zu stellen. Wie innerhalb eines Staates gilt auch zwischen den Völkern das Wort: „Gerechtigkeit schafft Frieden" (Jes 32, 17), das – anknüpfend an das Leitwort Papst Pius' XII. – über den gegenwärtigen Bemühungen der christlichen Kirchen für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung steht.

Und schließlich ist unser Einsatz für die Bewahrung der Schöpfung gefordert. Die Bedrohung unserer natürlichen Umwelt durch die technische Zivilisation mahnt uns an den Auftrag, mit der Schöpfung verantwortlich und sachgerecht umzugehen, die Schätze der Erde nicht rücksichtlos auszuplündern und die Folgen unseres Handelns für uns und die nachfolgenden Generationen zu bedenken. Wir sollten uns und anderen gemeinsam vor Augen führen, daß wir alle „Geschöpfe", nicht Herren dieser Welt sind.

Für jeden von uns und für uns gemeinsam stellt sich hier ein weites Aufgabenfeld, auf dem Gemeinsames mehr wiegt als Trennendes. Die Geschichte zeigt uns die Notwendigkeit, rechtzeitig gestalterisch zu handeln. Im Maße dieses Handelns wächst – so hoffen wir – die Einsicht in die Gemeinsamkeit von Juden und Christen, aber auch in die Gemeinsamkeit aller Menschen guten Willens.

„Versöhnung geschieht durch Erinnerung" (Martin Buber). Man kann diese Versöhnung nicht mit den Händen schaffen, sie ist im letzten Gottes Werk. Zum Abschluß dieser Erklärung wollen wir daher die Geschehnisse, die Anlaß unseres Gedenkens sind, im Gebet vor den Herrn der Geschichte tragen. Nur von dort kann uns Kraft und Mut auf dem beschwerlichen Weg zur Aussöhnung zufließen.

[1] L'Osservatore Romano, Deutsche Ausgabe vom 1. Juli 1988. Die Texte zum christlich-jüdischen Dialog sind in dem von Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix herausgegebenen Sammelband „Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn, München 1988" zusammengefaßt. Einzelnachweise werden darum nur bei solchen Texten gegeben, die in diesem Band nicht erfaßt sind. Hinsichtlich der historischen Quellen wird auf die von Bernhard Stasiewski und dann von Ludwig Volk herausgegebenen „Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945; Band 1 bis 6, Mainz 1968 bis 1985" verwiesen. Einzelnachweise erfolgen auch hier nur bei solchen Quellen, die in dieser Reihe nicht abgedruckt sind. [2] Gedruckt in: Dieter Albrecht (Bearb.), Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung, Band 1, Mainz 1965, S. 402–443. [3] Zitiert nach: Rudolf Lill, Katholizismus nach 1848, in: Karl Heinrich Rengstorf, Siegfried von Kortzfleisch (Hrsg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung und Quellen, Band 2, Stuttgart 1970, S. 366. [4] Helmut Witetschek, Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943, Band I: Regierungsbezirk Oberbayern, Mainz 1966, S. 300. [5] Ludwig Volk (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, Band 2, Mainz 1978, S. 604. [6] Erklärung der deutschen Bischöfe vom 27. August 1979 zum 40. Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkrieges, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Erinnerung und Verantwortung, Arbeitshilfen 30, (Bonn 1983). [7] Der Christ in der Not der Zeit, Paderborn 1949, S. 216. [8] Die deutschen Bischöfe, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980, in: Rendtorff/Henrix, S. 260–280. Österreichische Bischofskonferenz/Pastoralkommission Österreichs, Die Christen und das Judentum, April 1982, in: Rendtorff/Henrix, S. 205–215. Hirtenwort der Berliner Bischofskonferenz zum 50. Jahrestag der Reichspogromnacht, November 1988. [9] Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Arbeitspapier „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" vom 8. Mai 1979, in: Rendtorff/Henrix, S. 252–260. Nach 50 Jahren – wie reden von Schuld, Leid und Versöhnung? Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken 50 Jahre nach der Reichspogromnacht, in: Berichte und Dokumente 68, S. 30–46. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist das von der Deutschen Bischofskonferenz anerkannte Organ zur Koordinierung der Kräfte des Laienapostolats und zur Förderung der apostolischen Tätigkeit der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West). Ihm gehören insbesondere Vertreter der Diözesanräte und der zentralen Verbände und Organisationen an. [10] Joseph Kardinal Höffner, Predigt im Ökumenischen Gottesdienst im Kölner Dom am 8. Mai 1985, in: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung (Hrsg.), Erinnerung, Trauer und Versöhnung. Ansprachen und Erklärungen zum vierzigsten Jahrestag des Kriegsendes, S. 101–105.

„Dieses Land und seine Menschen sind uns nicht gleichgültig"

Ein Hirtenbrief der Berliner Bischofskonferenz

Am 16. Oktober wurde in den katholischen Gemeinden der DDR ein Hirtenbrief der Berliner Bischofskonferenz zur Situation der Katholiken in der DDR verlesen. In dem Hirtenschreiben wird noch einmal eine scharfe Trennungslinie zwischen der SED bzw. dem von ihr gelenkten Staatsapparat und der katholischen Kirche gezogen. Mitarbeit von Katholiken in Organisationen marxistischen Charakters wird nochmals ausdrücklich ausgeschlossen. Zugleich wird aber die Verpflichtung der Christen unterstrichen, ihren Weltauftrag auch unter den Verhältnissen der DDR wahrzunehmen, und

in Erinnerung an das Erlebnis des Katholikentreffens in Dresden im Juli vorigen Jahres wird dazu aufgefordert, die nötigen Antworten auf die Herausforderungen der Kirche in der DDR zwischen Bischöfen, Seelsorgern und Gläubigen gemeinsam zu suchen.

Vor gut einem Jahr war in Dresden unser Katholikentreffen. Wir erinnern uns in Freude an diese festliche Zusammenkunft, die unter dem Leitwort stand: Gottes Macht – unsere Hoffnung. Wir möchten mit diesem Hirtenschreiben an Dresden anknüpfen und fragen: Was müssen wir tun, damit diese Botschaft der Hoffnung wirklich die Menschen um uns herum erreicht? Wie kann unsere Kirche noch mehr ‚Keimzelle der Hoffnung und des Heiles' (LG 9) für dieses Land werden?

I. Der Sendungsauftrag Christi für seine Kirche

Mancher von Euch wird sagen: ‚Wir Christen, zumal wir Katholiken, sind in diesem Land eine hoffnungslose Minderheit. Was können wir schon ausrichten?' Andere haben die Erfahrung gemacht, daß der Gottesglaube ein Hindernis ist, wenn man im Beruf vorankommen will. Wieder andere, besonders auch Seelsorger, sagen enttäuscht: ‚Die Botschaft der Kirche ist bei den Menschen nicht gefragt.'

Solche Erfahrungen gibt es, und sie können ängstlich und mutlos machen. Dennoch darf die Kirche sich nicht vor der Welt verschließen. Wir haben den klaren Auftrag Christi, seine Frohbotschaft zu allen Menschen zu tragen. Das Evangelium hat eine innere Dynamik, die uns nach außen, in die Welt drängt. Christus will *alle* Menschen retten, nicht nur wenige.

Darum sind uns dieses Land und seine Menschen nicht gleichgültig. Der Herr hat uns hierher gestellt, um durch uns in Leipzig und Görlitz, im Eichsfeld und in Mecklenburg und wo immer wir leben, sein Evangelium bekanntzumachen. Uns geht es nicht um ein vordergründiges Agitieren der Mitmenschen. Aber es gibt bei manchen, besonders jungen Menschen ein neu erwachtes Interesse für Jesus Christus und die christliche Botschaft. Wo sollten sie authentisch Auskunft erhalten, wenn nicht bei uns? Der wahre Katechismus unserer ungläubigen Zeitgenossen sind wir Christen selbst.

Ein wirklicher Jünger Jesu Christi kann sich darum nicht in das Schneckenhaus eines privaten Christentums zurückziehen. Wir sind nur richtig Kirche, wenn wir uns von Christus in die Welt, zu den Menschen senden lassen. Die Kirche hat gleichsam einen ‚Weltauftrag', in den jeder Christ einbezogen ist. Was bedeutet das näherhin?

II. Der Weltauftrag der Kirche

Der Weltauftrag der Kirche verwirklicht sich zu einem wesentlichen Teil im Weltdienst des Christen. Dieser Weltdienst hat zum Ziel, alle Bereiche unseres weltlichen Lebens dem Willen Gottes gemäß zu gestalten und zu heiligen. Der Christ ist in der Welt so etwas wie ein ‚Platzhalter Gottes', getreu dem Wort des Apostels Paulus: ‚Alles gehört euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott' (1 Kor 3,23). Darum sind Beruf und Öffentlichkeit, kulturelles und gesellschaftliches Leben, die Welt der Freizeit und der Familie für den Christen keine ‚neutralen Felder', auf denen sein Christsein ohne Bedeutung wäre. Selbstverständlich wird der Christ in den Bereichen des weltlichen Lebens – wie jeder verantwortungsbewußte Mensch auch – sich ‚sachgerecht' verhalten. So wird er, um ein Beispiel zu nennen, sich um gediegenes Können im Beruf bemühen, gute Arbeit leisten und auch sonst sich mit Geschick und Können dafür einsetzen, daß unser aller Leben schöner, menschlicher und friedvoller wird. Allerdings wird er sich in all diesem Bemühen – und das unterscheidet ihn in dieser Hinsicht von anderen Menschen – vom Geist Christi und seinem Evangelium leiten lassen. Geschieht das, dann wird ein Stück konkreter Welt, auf das der Christ Einfluß hat, im Sinn Christi verwandelt. Wer so lebt und handelt, gibt Zeugnis für das Evangelium. Er eröffnet einen Horizont der Hoffnung für seine Mitmenschen.

Für die Verwirklichung unseres christlichen Weltauftrags sind folgende drei Grundsätze wichtig:

1. Verbundenheit mit Jesus Christus

Wir können der Welt und den Menschen nur richtig dienen, wenn wir lebendig mit Jesus Christus verbunden sind. Ein Brunnen muß tief genug sein und bis zu den wasserführenden Schichten reichen, damit man aus ihm schöpfen kann. Wir müssen mit Christus innerlich verbunden sein, wenn wir ihn bezeugen wollen. ‚Getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen', sagt der Herr (Joh 15,5).

Nochmals: Bei der Arbeit an der Drehbank, an der Schreibmaschine oder an der Kasse in der Kaufhalle werden wir kaum den Rosenkranz beten. Aber wir meinen, daß christusverbundene Menschen ihr Leben umgestalten, daß sie den Mächten des Bösen widerstehen und in allem das Reich Gottes suchen werden. Wir meinen, daß Leute, die Gott loben und auf Christi Wort hören, durch ihre Arbeit und ihr ganzes Verhalten doch wohl nachdrücklicher die Gerechtigkeit suchen, den Frieden fördern und die Schöpfung vor ausbeuterischen Praktiken bewahren werden als solche, die Gott nicht kennen. Wer sich auf Jesus Christus einläßt, wird spüren, daß der Herr sein ganzes Leben ändern will: seine Ehe, seinen Alltag, seine Beziehungen zu den Mitmenschen, seine Einstellung zu Geld und Besitz und zu vielem anderen mehr. Christus will nicht nur die ‚Sonntagsecke' unseres Lebens, er will uns *ganz*. Das aber bleibt nicht ohne Auswirkungen auf unser eigenes Leben und auf das unserer Umwelt.

Bei der Besinnung auf den christlichen Weltauftrag kommen wir zu einem zweiten Grundsatz:

2. Bereitschaft zur Verantwortung für die Welt

Dem Christen ist für das Wohl und Wehe seiner Mitmenschen und für die menschliche Gemeinschaft Verantwor-

tung übertragen, der er nicht ausweichen darf. Das Konzil sagt: ‚Ein Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr' (GS 43). *Daß* wir irdische Pflichten haben, ist unzweifelhaft. Wo sie beginnen und ihre Grenzen haben, bedarf der gewissenhaften Überlegung und Entscheidung. Ganz allgemein werden wir sagen können: Wo unser sachlicher Einsatz für ein gutes, vernünftiges und gerechtes Anliegen nötig ist, wo Hilflose und Schwache unseren solidarischen Einsatz brauchen, dürfen wir uns nicht verweigern. Ein Christ sollte aber dort klar und entschieden seine Meinung sagen, wo Sinnloses geschieht oder Unrecht regiert. Ihr spürt im Berufsalltag manchmal doch, daß eine entschiedene und feste Haltung respektiert, ja geachtet wird. ‚Bei dir weiß man wenigstens, woran man ist!' ‚Auf dich kann man sich verlassen, wenn es ernst wird!' In einem solchen Urteil schwingt Anerkennung mit. Viele von Euch haben die Erfahrung gemacht: Gerade weil ich als Christ bekannt bin, vertraut man mir. Man weiß aber auch: Dieses oder jenes ist mit mir nicht zu machen!

Sicher, wir haben als Christen nicht für alle Weltprobleme eine Patentlösung bereit. Aber wir werden mit Sicherheit dort Aufmerksamkeit finden, wo wir als einzelne und als Kirche insgesamt im Geist Jesu alternative Verhaltensweisen in das Leben der Gesellschaft und in die Alltagswelt einbringen: zum Beispiel Wahrhaftigkeit statt Heuchelei, Zivilcourage statt Anpassung, Nachdenklichkeit statt Oberflächlichkeit, Verantwortungsbereitschaft statt Delegierungsdenken, Vertrauen statt Mißtrauen, Ehrfurcht vor der Entscheidung des anderen statt Gängelei, letztlich Menschenfreundlichkeit und Alltagssolidarität statt Gleichgültigkeit und Egoismus.

Wir wollen also gemäß unserem christlichen Weltauftrag ein mutiges Ja sagen zu unseren Pflichten in Beruf und Alltag, auch auf die Gefahr hin, daß unser Einsatz mit einem ideologischen oder politischen Vorzeichen versehen wird, das unserer christlichen Grundüberzeugung nicht gemäß ist. Die beste Gewähr gegen ungewollte Vereinnahmung ist das konsequente Leben aus dem Glauben und eine radikale Christusbindung.

Das führt uns zu einem dritten Grundsatz:

3. Gott soll in allem den Vorrang haben

Unser Ja zur Welt und zu ihren Ansprüchen muß von unserem Ja zu Gott umfangen bleiben. Bisweilen werden Stimmen laut, die mit kritischem Unterton fragen: ‚Warum bringt ihr Katholiken euch nicht stärker ein? Macht doch mit!' Hier sagen wir klar und deutlich: Die materialistische Weltanschauung der in diesem Land regierenden Partei ist für einen katholischen Christen kein Fundament seines Welteinsatzes. Wir respektieren, daß andere von diesem Fundament aus Gutes wirken wollen. Wir erklären auch unsere Bereitschaft, alles, was dem wirklichen Wohl der Menschen und der Welt dient, zu unterstützen. Wir wollen mit allen Menschen guten Willens konstruktiv zusammenarbeiten. Doch sei noch einmal an das Wort von Kardinal Meisner in Dresden erinnert: ‚Die Christen in unserem Land möchten ihre Begabungen und Fähigkeiten in unsere Gesellschaft einbringen, ohne dabei einem anderen Stern folgen zu sollen als dem von Betlehem.' Es sollte für uns der Grundsatz gelten: Alles, was ich in Beruf und Öffentlichkeit sage und tue, muß zutiefst wahrhaftig sein und der Liebe zu Gott und den Menschen entspringen. Es wird für dieses Land wichtig sein, daß es auch in Zukunft aufrechte Christen in allen Bereichen des beruflichen und gesellschaftlichen Lebens gibt, die das menschenfreundliche Evangelium Jesu Christi in all ihrem Tun zur Geltung bringen. Es wird wichtig sein, daß Christen ihre Grundsätze und sittlichen Wertmaßstäbe auch in die Öffentlichkeit hier bei uns einbringen. Wir möchten alle ermutigen, die dies schon auf die ihnen mögliche Weise tun. Hier sehen wir auch ein wichtiges Feld gemeinsamer Anstrengungen der Christen aller Konfessionen in diesem Land. Die derzeitige Ökumenische Versammlung aller Kirchen in der DDR ist ein hoffnungsvolles Beispiel dafür.

Unser dritter Grundsatz bedeutet freilich auch: Eine Mitarbeit in Organisationen, deren marxistisch-weltanschaulicher Charakter wiederholt und betont herausgestellt wird, kann es für den katholischen Christen nicht geben, also zum Beispiel eine Mitgliedschaft in der SED. Ein katholischer Christ kann auch dort nicht mitmachen, wo er Auffassungen vertreten oder Dinge tun muß, die dem Geist Christi widersprechen und mit der eigenen Gewissensüberzeugung nicht vereinbar sind. Er wird sich auch nicht in Berufe und Stellungen begeben, in denen er sich vom Leben der Gemeinde fernhalten oder gar aus der Kirche austreten muß. Wir Bischöfe erwarten aber auch, daß die von Repräsentanten des Staates verkündete Gleichachtung und Gleichberechtigung aller Bürger unabhängig von ihrer Weltanschauung oder ihrem religiösen Bekenntnis in allen Bereichen der Gesellschaft erlebbare Wirklichkeit wird, auch zum Beispiel im Bildungswesen. Wir erwarten ebenso, daß Gewissensentscheidungen von Christen in Fragen der Wehrerziehung und des Militärdienstes voll respektiert werden. Wir sind überzeugt, daß dies alles der Gesellschaft nur nützen kann.

III. Die *gemeinsame* Sendung aller Glieder der Kirche

Liebe Brüder und Schwestern,

die Sendung der Kirche in die Welt und zu den Menschen ist eine *gemeinsame* Sendung, an der sowohl ihr als Laienchristen wie auch wir als Bischöfe, Priester und Diakone auf je verschiedene Weise teilhaben. Wir Hirten der Kirche sind ebenso wie Ihr herausgefordert, uns von den Fragen, Sorgen und Ängsten der Menschen ansprechen und beunruhigen zu lassen. Das Kleine Katholikentreffen in Dresden hat viele dieser Fragen, die auch Euch bewegen, zur Sprache gebracht: Was können wir für die Ehen und die Familien tun, was für die Friedfertigkeit der Menschen und Völker? Wie gehen wir mit den Schwachen und

Schutzbedürftigen in unseren Gemeinden und in der Gesellschaft um? Wie mit denen, die mit kirchlichen Geboten in Konflikt geraten sind? Können wir nur hilflos der Zerstörung unserer Umwelt zusehen? Wie ist der Resignation so vieler Menschen zu wehren, die sie mutlos macht oder gar zur Ausreise drängt?

Das sind gewichtige Fragen, die nicht einfach zu beantworten sind. Aber wir müssen die Antwort *gemeinsam* suchen, geleitet vom Geist Christi. Eine wichtige Aufgabe für uns Seelsorger wird es sein, in der Verkündigung und im Gespräch noch stärker Euren Alltag vom Evangelium her zu beleuchten. Wir werden uns gemeinsam noch mehr darum sorgen müssen, daß wir zu einer wirklichen Bruderschaft der Glaubenden werden. Dabei können alle ihre Gnadengaben entfalten und sich zum Dienst und Zeugnis in der Welt ermutigt fühlen: Männer und Frauen, Junge und Alte, die Mitarbeiter der Kirche und die geweihten Amtsträger. Wir wissen, daß manches in unserer Kirche noch nicht so ist, wie es sein könnte und nach dem Willen Christi sein sollte. Wir alle bedürfen der Bereitschaft zu Umkehr und Buße. Daraus erwachsen die geistlichen Kräfte, die uns als Kirche auch in Zukunft zu selbstlosem Dienst an den Menschen befähigen werden.
Wir Bischöfe schauen dabei dankbar auf das Zeugnis der Generation vor uns, die nach dem Krieg Großes im Dienst für die Menschen geleistet hat und noch leistet. Aber wir fragen uns, ob sie Nachfolger finden wird, beispielsweise Ärzte, Schwestern und Pflegekräfte, die auch weiterhin unsere caritativen kirchlichen Häuser zu Stätten der barmherzigen Liebe Christi machen. Wir fragen uns, ob sich genügend selbstlose und ideal eingestellte Männer und Frauen finden werden – Priester, Ordensleute, Laien, die uns in der Seelsorge und in der Glaubensverkündigung helfen werden. Wir sehen freilich auch mit Freude, wie viele sich in den Gemeinden und mitten in der Welt gläubig engagieren. Das sind Hoffnungszeichen, die uns zuversichtlich stimmen.

So bitten wir Euch: Stimmt nicht ein in den Chor derer, die sagen: ‚Es hat doch alles keinen Zweck!'; die sagen: ‚Hier sehen wir für die Kirche, für uns und unsere Kinder keine Chancen!' Das stimmt einfach nicht! Wir Christen messen doch unser Leben, unseren Alltag und unsere Chancen nicht allein an innerweltlichen Maßstäben! Es gibt sicherlich Situationen, die zunächst wie eine Zumutung aussehen. Gerade diese Situationen könnten uns aber unserem Herrn näherbringen. Gehört nicht die Kirche dorthin, wo ihr Herr ist? Er kam, ‚um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele' (Mk 10, 45). Wir sind als katholische Kirche in diesem Land auf dem richtigen Weg, wenn wir in der Nachfolge Christi immer mehr Kirche mit den Menschen und für die Menschen werden.

„Als Mann und Frau schuf er sie"

Theologische Bemühungen um das Bild der Frau

Daß der Frauenfrage derzeit besondere kirchlich-theologische Aufmerksamkeit gilt, belegt nicht nur das am 30. September veröffentlichte Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. über Würde und Berufung der Frau (vgl. HK, November 1988, 507–509). Allein für den deutschsprachigen Raum sind aus den letzten Monaten gleich drei einschlägige Veranstaltungen bzw. Positionsbestimmungen zu verzeichnen: Die Salzburger Hochschulwochen beschäftigten sich im Sommer dieses Jahres mit dem Thema „Gott schuf den Menschen als Mann und Frau" (vgl. HK, September 1988, 445). Das Eröffnungsreferat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann (Mainz) auf der diesjährigen Herbstvollversammlung in Fulda (vgl. HK, November 1988, 540) befaßte sich mit der Emanzipation der Frau und der Antwort der Kirche. Kurz nach der Vollversammlung fand in St. Pölten (Niederösterreich) die Tagung der deutschsprachigen katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen mit dem Thema „Als Mann und Frau schuf er sie" statt. Auf diesem Hintergrund legt sich eine Zwischenbilanz der neueren Diskussion über das Bild der Frau in Kirche und Theologie nahe. In ihr werden die verschiedenen Texte im Zusammenhang dargestellt.

Die zeitliche Nähe bzw. Koinzidenz der genannten Veranstaltungen und Veröffentlichungen (im September erschien auch das von *Anneliese Lissner, Rita Süssmuth* und *Karin Walter* herausgegebene „Frauenlexikon") mag zufällig sein. Daß es überall um das Thema Frau ging, ist dagegen keine Überraschung. Es hat sich auf diesem Feld inzwischen zu viel angesammelt und auch aufgestaut, als daß das kirchliche Amt, die Theologen und die Planer herausragender katholischer Bildungsveranstaltungen ohne Schaden daran vorbeigehen könnten: Vor allem auch in den *kirchlichen Frauenverbänden* wird massiv darüber geklagt, daß Frauen in der Kirche immer noch mit einseitigen Rollenzuweisungen zu kämpfen hätten, daß ihre Erfahrungen nicht wirklich ernst genommen würden und sie in den gehobenen Rängen des kirchlichen Dienstes unterrepräsentiert seien. Die *feministische Theologie* (vgl. den Überblick in HK, Januar 1984, 29–32) ist längst zu einem nicht mehr zu übersehenden, produktiven Element der theologischen Szene geworden, mit einer beträchtlichen Bandbreite an Ansätzen, Forschungsbereichen und Richtungen (vgl. als neuere zusammenfassende

Darstellungen: *Marie-Theres Wacker* [Hrsg.], Theologie feministisch, Düsseldorf 1988; *Uwe Gerber*, Die feministische Eroberung der Theologie, München 1987). Die gesellschaftlich-politische Auseinandersetzung über Gleichberechtigung und Chancengleichheit von Mann und Frau ist in vollem Gang, wie nicht zuletzt die von der SPD auf ihrem letzten Bundesparteitag eingeführte Quotenregelung für Ämter und Mandate gezeigt hat (vgl. HK, Oktober 1988, 454).

Auch die Frau ist Gottes Ebenbild

Der Kampf um die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft sei im Kern ein Streit um die Anthropologie – so *Karl Lehmann* in seinem 1982 in der Internationalen katholischen Zeitschrift „Communio" veröffentlichten Beitrag „Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie" (Heft 4/1982, S. 305–324). In seinem Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung beklagte er jetzt, daß eine konsequent durchgehaltene Theorie der Geschlechter in ihrer Differenz und Zuordnung weitgehend fehle. Es sei eher eine Ausnahme, wenn die Philosophie sich ausdrücklich und eigens mit dem Mann- und Frausein des Menschen befasse.
Daß es sich in der Theologie weithin nicht anders verhält, zeigt ein Blick in die beiden großen *Gesamtentwürfe* einer theologischen Anthropologie, die in den letzten Jahren hierzulande vorgelegt wurden: *Wolfhart Pannenbergs* „Anthropologie in theologischer Perspektive" (Göttingen 1983) hat ein Unterkapitel „Sexualität, Ehe und Familie" (S. 415 ff), geht aber auf die Geschlechterdifferenz als anthropologisches Grunddatum nur en passant ein. Auch die methodisch wie inhaltlich ganz anders angelegte theologische Anthropologie von *Otto Hermann Pesch* (Frei sein aus Gnade, Freiburg 1983) behandelt das Thema „Frau und Mann" nur auf drei Seiten (373 ff.). Es wird zwar festgehalten, die Zweiheit, der Unterschied, das Gegenüber und auch die Spannung zwischen Mann und Frau sei eine Grundgegebenheit von Menschsein; diese Einsicht wird aber nicht näher entfaltet.

Sowohl die Salzburger Hochschulwochen wie die Dogmatikertagung griffen in ihren Titelformulierungen auf einen Vers in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung zurück, der in der Entfaltung und Begründung des christlichen Bildes vom Menschen eine entscheidende Rolle gespielt hat: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1,27). Dieser Text enthält, so Johannes Paul II. in „Mulieris dignitatem", die „anthropologischen Grundwahrheiten": „Der Mensch ist die Spitze der gesamten Schöpfungsordnung in der sichtbaren Welt ... beide, Mann und Frau in gleichem Grade, sind Menschenwesen, beide nach dem Abbild Gottes geschaffen" (Nr. 6).
In der theologischen Tradition wurde diese Magna Charta der gleichen Würde beider Geschlechter allerdings zuungunsten der Frau vielfach massiv eingeschränkt und abgeschwächt. *Elisabeth Gössmann* (Tokyo) wies in ihrem Referat auf der Dogmatikertagung bei einem Durchgang durch die Wirkungsgeschichte von Gen 1,27 darauf hin, daß schon bei Augustinus zwischen einer Mann und Frau gemeinsamen und einer nur dem Mann vorbehaltenen Gottebenbildlichkeit unterschieden wird. Die Gottebenbildlichkeit der Frau wurde in der Scholastik und teilweise auch in der Theologie der Neuzeit als durch den Mann vermittelt gedacht. Für Abälard wies Eva nur eine indirekte Ähnlichkeit mit Gott auf; bei Thomas von Aquin ist der Mann das „principium mulieris", in Entsprechung zu Gott als Prinzip der Schöpfung. Frau Gössmann, die sich seit langem um eine Rehabilitierung und Sichtbarmachung lange verdrängter weiblicher Beiträge in der theologischen Tradition bemüht, machte auch auf *Gegenakzente* zur Bestreitung der vollen und eigenständigen Gottebenbildlichkeit der Frau aufmerksam: Hildegard von Bingen habe die Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter herausgestellt, andere weibliche Mystikerinnen im Mittelalter hätten gerade die Frau als Bild Gottes verteidigt.

Stärker als vom priesterschriftlichen Schöpfungsbericht wurde das christliche Bild der Frau vom zweiten und dritten Kapitel der Genesis geprägt: Aus der jahwistischen Schöpfungserzählung (Gott bildet die Frau aus dem Mann) folgerte man Zweitrangigkeit und Unterordnung der Frau unter den Mann, in der traditionellen Deutung der Sündenfallerzählung Gen 3 erschien die Frau als Verführerin, als Einfallstor für das Böse und die Sünde. Der Salzburger Dogmatiker *Gottfried Bachl* widmete diesen Zusammenhängen eine seiner Vorlesungen bei den Hochschulwochen zum Spannungsverhältnis der Geschlechter im christlichen Denken. Die Theologie habe zwar stets die solidarische Verantwortung von Frau und Mann für das Böse in der Welt betont, aber beharrlich daran festgehalten, daß die Sünde durch die Frau in die Welt gekommen sei. Es gebe in der christlichen Tradition so eine „männliche Ideologie", durch die sich der Mann zu entlasten versucht habe; Beschimpfung, Entwürdigung und Unterdrückung der Frau seien die realen Folgen dieser Ideologie gewesen.

Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Die Alttestamentlerin *Helen Schüngel-Straumann* (Kassel) zeigte in ihren Vorlesungen in Salzburg wie in ihrem Referat bei der Dogmatikertagung, daß die frauenfeindliche Deutung von Gen 2 und 3 schon in späteren Schriften des Alten Testaments einsetzt und daß auch das Neue Testament auf diese frühjüdisch-hellenistische Auslegungstradition der Erzählungen von Schöpfung und Sündenfall zurückgreift. Unter dem Einfluß des dualistischen, leibfeindlichen Hellenismus wurde Eva zur Sünderin und Verführerin, zum Symbol der bösen, dämonischen Sexualität. In der apokryphen Literatur wird so neben Gen 3 auch die Erzählung von den Gottessöhnen (Gen 6,1–4)

gegen den Strich gedeutet: Die nach dem ursprünglichen Text passiven Frauen werden zu aktiven Verführerinnen. In die Sündenfallgeschichte wird in den Apokryphen z. T. eine sexuelle Beziehung Evas mit der Schlange als Ursache allen Übels hineingelesen.

Frau Schüngel-Straumann arbeitete im Gegenzug zu dieser frauenfeindlichen Auslegungstradition heraus, daß der Jahwist sich gerade in seinen Aussagen über die Erschaffung der Frau vom Umfeld der altorientalischen Mythen *unterscheidet.* Der Verfasser des jahwistischen Schöpfungsberichts habe einen vorgegebenen Mythos von der Erschaffung des Menschen aufgenommen, ihn aber gleichzeitig durch die Erzählung über die Erschaffung der Frau umgestaltet. Für den Jahwisten sind Mann und Frau unmittelbar von Gott geschaffen (Adam ist an der Erschaffung der Frau völlig unbeteiligt) und beide sind fehlbar. Die (ebenfalls von J in seine Vorlage eingefügten) Strafsprüche von Gen 3 (über die Frau: „Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen") beschreiben demnach die Folgen der menschlichen Sünde, einen Zustand, wie er nicht sein soll.

Im *Neuen Testament* besteht eine deutliche *Spannung* zwischen der paulinischen Aussage im Galaterbrief über die Gleichheit von Mann und Frau in Christus (Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus") und den Sätzen im ersten Korintherbrief (11,7): „Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes"; ganz zu schweigen von dem Lehrverbot für die Frau in 1 Tim 2,12, das in der Tradition der frühjüdischen Auslegung der Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte begründet wird: „Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen."
Bei den Salzburger Hochschulwochen sprach die Wiener evangelische Neutestamentlerin und Religionspädagogin *Susanne Heine* im Blick auf diese Spannung von der Notwendigkeit, zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu unterscheiden. Für den christlichen Anspruch steht dann Gal 3,28 als klare Absage an Inferiorität und Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann. Die Lehrverbote für die Frau (außer 1 Tim 2,12 auch das berühmte „mulier taceat in Ecclesia" von 1 Kor 14,34; sehr wahrscheinlich ein deuteropaulinischer Einschub) zeigen dagegen, daß der Anspruch schon in der frühen Kirche (teilweise wohl mit antignostischer Stoßrichtung) nicht durchgehalten wurde: „So bezeugt der Kanon des Neuen Testamentes beides zugleich: daß der christliche Glaubensanspruch, der keinerlei Frauendiskriminierung rechtfertigt, unter den Bedingungen des den Menschen Möglichen zu verwirklichen versucht, aber auch unterlassen wurde" (*Susanne Heine,* Art. „Neues Testament", in: Frauenlexikon, Sp. 850). Johannes Paul II. zitiert in „Mulieris dignitatem" Gal 3,28 am Ende des Kapitels „Jesus Christus": Die Gleichheit nach dem Evangelium und die Gleichberechtigung von Frau und Mann vor den „großen Taten Gottes" bilde die deutlichste Grundlage für Würde und Berufung der Frau in Kirche und Welt (Nr. 16).
Die Relecture der alt- und neutestamentlichen Aussagen über die Frau und die kritische Aufarbeitung ihrer vielfach frauenfeindlichen Wirkungs- und Auslegungsgeschichte sind Grundlage und Voraussetzung für gegenwärtiges theologisches Nachdenken über das Bild der Frau. Allerdings kann die Theologie dabei auf die Ergebnisse und Einsichten anderer Disziplinen nicht verzichten. Vor allem Bischof *Karl Lehmann* hat sich in den vergangenen Jahren darum bemüht, den human- und sozialwissenschaftlichen Fragestand aufzuarbeiten, um so theologische Engführungen in der Frauenfrage zu vermeiden. Es sei schwierig, so Lehmann in seinem Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz, rasch den Sprung in die Ekklesiologie und Mariologie zu tun, ohne zunächst die Fundamente abgesichert zu haben.

Das Polaritätsmodell und seine Probleme

Der Mainzer Bischof und frühere Mainzer und Freiburger Dogmatiker hat bei verschiedenen Gelegenheiten (vgl. den in der HK, Oktober 1987, 479 ff dokumentierten Vortrag bei der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Frauenverbände) *Grundmodelle des Verständnisses der Geschlechterbeziehung* zusammengestellt. In seinem Referat bei der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung in St. Pölten nannte Lehmann fünf solcher „anthropologischer Paradigmen": das Modell der Unterordnung und Minderwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann; das Modell einer Vorordnung der Frau gegenüber dem Mann (im Sinn einer matriarchalen Gesellschaftsform); das Modell der Androgynie; das Modell der Polarität von Mann und Frau und das einer abstrakten Gleichheit der Geschlechter.
Dabei brach er – wenn auch mit deutlichen Einschränkungen und Absicherungen gegen naheliegende Mißverständnisse – eine Lanze für das *Modell der Polarität von Mann und Frau:* Es könne auf gleicher Ebene Unterschiedliches realisieren und doch aufeinander beziehen, Wesensgleichheit und einen wesentlichen Unterschied von Mann und Frau miteinander vermitteln. Lehmann begründete die Präferenz für das Modell der Polarität mit Ergebnissen der Humanwissenschaften bei ihrer Untersuchung der Geschlechterdifferenz: „Es läßt sich in der Differenzierung der Geschlechterrollen sehr viel auf Umwelt und Geschichte – gewiß viel mehr, als man je dachte –, aber eben nicht alles allein darauf reduzieren. Die Natur ist nicht so deterministisch, wie oft vorgegeben wird, und jede Kultur bleibt unbeschadet aller menschlichen Eingriffe am Ende insgeheim natürlich." Allerdings wies er auch sehr deutlich auf Schwachstellen und Gefahren des Polaritätsmodells hin. Man könne die Polarität leicht als fixiertes metaphysisches Gesetz auslegen oder die Andersheit der Frau in subtilen Formen doch wieder als Unterlegenheit und Unterordnung auffassen.

Für das Polaritätsmodell plädierte bei den Salzburger Hochschulwochen der Bonner Philosoph *Hans-Michael Baumgartner.* Es sei trotz aller fehlerhaften Konsequenzen, die daraus von den meisten seiner Befürworter gezogen würden, das einzige Modell, durch das sowohl die wesentliche Gleichheit des Menschen als auch die geschlechtsspezifische Verschiedenheit miteinander vermittelt werden könnten. Gleichzeitig könne es die Eigenständigkeit von Mann und Frau, ihre Absolutheit, festhalten, ohne ihre wesentliche Relativität in bezug aufeinander preiszugeben. „Auf diese Weise besitzt eine am Polaritätsmodell orientierte, gleichwohl hypothetische Philosophie der Geschlechter eine grundsätzliche kritische Funktion: sowohl gegenüber ihrer eigenen Geschichte und den darin immer wieder hervortretenden Imaginationen als auch gegenüber allen Ideologisierungen, gleichgültig, welchen Lebens- und Denkzusammenhängen sie entspringen (*Hans-Michael Baumgartner,* Gleichheit und Verschiedenheit von Mann und Frau in philosophischer Perspektive, in: *N. A. Luyten* [Hrsg.], Wesen und Sinn der Geschlechtlichkeit, Freiburg/München 1985, S. 297).

Theologische Anthropologie der Geschlechter kann „von unten", also bei human- und sozialwissenschaftlichen Befunden bzw. ihrer philosophischen Verarbeitung ansetzen und sie dann im zweiten Schritt im Licht biblischer und systematisch-theologischer Grunddaten reflektieren. Es gibt aber auch eine theologische Anthropologie des Mann- und Frauseins, die ihre Aussagen weitgehend „von oben" macht, sie aus der Trinitätslehre, der Christologie und der Mariologie ableitet. Das Apostolische Schreiben „Mulieris dignitatem" ist in weiten Strecken von einem solchen Ansatz bestimmt, der in der Gegenwartstheologie besonders profiliert von *Hans Urs von Balthasar* entwickelt wurde.

In seinem Beitrag „Die Würde der Frau" (Internationale katholische Zeitschrift „Communio", Juli 1982, 346 ff.) finden sich von Balthasars diesbezüglichen Überlegungen in knapper Form zusammengefaßt: Die Frau ist demnach grundlegend durch ihre Empfänglichkeit und Fruchtbarkeit charakterisiert, der Mann durch sein aktives Zeugen. Dieses in der Schöpfung grundgelegte Verhältnis wird im Neuen Bund christologisch überboten. „Von der Selbstlosigkeit des sich hingebenden Christus her wird eine solche Gegenseitigkeit des Männlichen und Weiblichen erreicht, die der Hingegebenheit der Frau an den Mann jeden Zug von Unterlegenheit wegnimmt" (S. 348). Von Balthasar geht zur Begründung der gleichen Würde der Frau noch einen Schritt weiter zur immanenten Trinität: Im Sohn sind die Archetypen des Weiblichen und des Männlichen („Selbstempfang" und „Selbstverdanken") untrennbar verbunden, „in einer Verbundenheit, die jede Übermacht in ihm des einen Geschlechts über das andere verunmöglicht" (S. 350). Gleichzeitig hält Balthasar aber an einem „abbildlichen Primat des Mannes" fest – „vom Primat des Vaters über alles und vom Primat des Sohnes über die Kirche und die Schöpfung" (S. 351). Damit wird auch die „Zuordnung der Repräsentation Christi an das männliche Amtspriestertum" begründet.

Das Thema Frauenpriestertum ließ sich nicht ausklammern

Die Probleme eines solchen Ansatzes liegen auf der Hand: Polarität von Mann und Frau ist hier nicht ein offenes, heuristisches Modell, das die Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Unterschiede bei gleichzeitiger Betonung von Gleichrangigkeit und gleicher Würde von Mann und Frau ermöglicht, sondern wird zu einem *abgehobenen Prinzip,* das sich in der konkreten Anwendung leicht ideologisch zuungunsten von Frauen auswirken kann. Gleichzeitig bleibt eine nicht mehr aufgelöste Spannung zwischen dem Bekenntnis zur gleichen Würde von Mann und Frau und dem Festhalten am „abbildlichen Primat des Mannes", mit den entsprechenden Konsequenzen nicht zuletzt für die Frage nach dem *Priestertum* der Frau.

Das Thema Zulassung der Frau zum Amtspriestertum stand als solches nicht auf der Tagesordnung der Dogmatikertagung; es wurde aber begreiflicherweise immer wieder angesprochen, nicht zuletzt im Zusammenhang mit den Ausführungen der Trierer Kirchenrechtlerin *Ilona Riedel-Spangenberger* über die Stellung der Frau in der Kirche unter kanonistischem Aspekt (Frau Riedel-Spangenberger sprach zum selben Thema auch bei den Salzburger Hochschulwochen, wobei sie sich dort ausführlich mit dem Dienst weiblicher Diakone in der Alten Kirche und mit der Rechtsstellung von Ordensfrauen und Äbtissinnen im Mittelalter befaßte). Viele Voten in St. Pölten zeigten wieder einmal, daß die theologischen Argumente der Gegner einer Weihe von Frauen keine besonders große Durchschlagskraft haben. Das gilt für das Argument, weil Jesus nur Männer zu Aposteln berufen und mit ihnen das Letzte Abendmahl gefeiert habe, könne die Kirche nur Männer weihen ebenso wie für das Argument, nur ein Mann könne bei der Feier der Eucharistie Christus repräsentieren: Die Praxis Jesu ist nicht eo ipso für die Kirche normativ; wenn Gal 3,28 über die Einheit von Mann und Frau „in Christus" wirklich gilt, ist die Beschränkung der Repräsentanz „in persona Christi" auf den Mann nicht zwingend.

Am *allgemeinen Priestertum* haben, so auch Johannes Paul II. in „Mulieris dignitatem" (Nr. 27), alle Christen, Männer wie Frauen, teil. Dennoch ist auch im nachkonziliaren CIC von 1983 eine volle rechtliche Gleichstellung der Laien männlichen und weiblichen Geschlechts noch nicht erreicht. Frau Riedel-Spangenberger zählte die einschlägigen Bestimmungen des neuen Kirchenrechts auf (dazu gehört auch can. 230 § 1, der den ständigen Dienst des Lektors und Akolythen auf männliche Laien beschränkt). Sie wies aber gleichzeitig darauf hin, daß die in cc. 208–231 den Christgläubigen bzw. den Laien eingeräumten Rechte eine Gleichbehandlung von Frauen einschlössen und daß den Laien und damit den Frauen weitere Rechte in den Bereichen der Liturgie, der Verkündigung und der Leitung in der Kirche eingeräumt würden.

„Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Män-

nern und Frauen sein." Dieses Postulat der deutschen Bischöfe in ihrem bemerkenswerten Wort über die Frau in Kirche und Gesellschaft von Ende 1981 (vgl. HK, Januar 1982, 26–34) ist noch längst nicht eingelöst. Ein gewichtiges Hindernis für die Verwirklichung dieser Forderung besteht zweifellos darin, daß viele kirchlichen Amtsträger und auch Theologen zu wenig Verständnis für die kirchlichen und theologischen Anliegen von Frauen aufbringen bzw. vorschnell gefährliche „feministische" Umtriebe wittern. Dafür gab es – was die wissenschaftliche Theologie betrifft – auf der Dogmatikertagung einiges Anschauungsmaterial. Die engagierten Voten weiblicher Referentinnen (außer den bisher genannten auch die Innsbrucker Religionspädagogin *Herlinde Pissarek-Hudelist*) und Teilnehmerinnen stießen zwar teilweise auf Zustimmung, lösten aber auch ausgesprochene und unausgesprochene Abwehrreaktionen aus. Daß es in St. Pölten teilweise emotionaler zuging als bei früheren Tagungen der Arbeitsgemeinschaft, zeigte, wie beim Thema Frau unvermeidlich auch persönliche Prägungen und Erfahrungen ins Spiel kommen.

Eines ist sicher: Über das Bild der Frau in der theologischen Anthropologie und über ihre Stellung in der Kirche kann nur unter der Bedingung sinnvoll nachgedacht werden, daß man die Frauen selber zu Wort kommen läßt. An Stoff zur Diskussion fehlt es beileibe nicht. Das gilt vor allem für die *feministische Theologie* mit ihren verschiedenen Strömungen und Schwerpunkten. Es braucht die Bereitschaft der Theologen, sich mit dem Spektrum und den Ergebnissen feministischer Theologie sachlich und ernsthaft zu befassen: mit ihren Überlegungen zur Hermeneutik der Bibel und der kirchlichen Tradition, ihren Anfragen an herkömmliche Gottes- und Jesusbilder, ihren Entdeckungen zur bisher vielfach verborgenen „Frauengeschichte" in Theologie und Kirche. Gleichzeitig braucht es aber *unmißverständliche Abgrenzungen* dort, wo feministische Theologie versucht ist, ein Verständnis von Christentum entwickelt, das synkretistische Züge aufweist und esoterisch-gnostische Traditionsstränge oder mythische Überlieferungen auf Kosten der biblischen Offenbarung und der verbindlichen christlichen Tradition hochzuhalten.

Ulrich Ruh

Ausbildungsförderung und Familienlastenausgleich

Vorschläge zur Reform des Bundesausbildungsförderungsgesetzes

Mitte Oktober 1988 wurde in Bonn das Gutachten des Beirats für Ausbildungsförderung „Vorschläge zur Reform des Ausbildungsförderungsgesetzes" überreicht. Auftraggeber und Empfänger war der für Bildung und Wissenschaft zuständige Bundesminister Jürgen Möllemann. Wir veröffentlichen eine Zusammenfassung der Leitlinien und der Ergebnisse des Gutachtens aus der Sicht des Beiratsvorsitzenden Professor Theodor Dams (Freiburg). Es zeigt sich dabei, daß es sich bei Ausbildungsförderung keineswegs nur um ein Randproblem sozialstaatlicher Transferpolitik handelt, sondern daß, von der bildungspolitischen Bedeutung der BAföG-Förderung abgesehen, dabei Grundfragen des Familienlastenausgleichs und der Steuergerechtigkeit ins Spiel kommen.

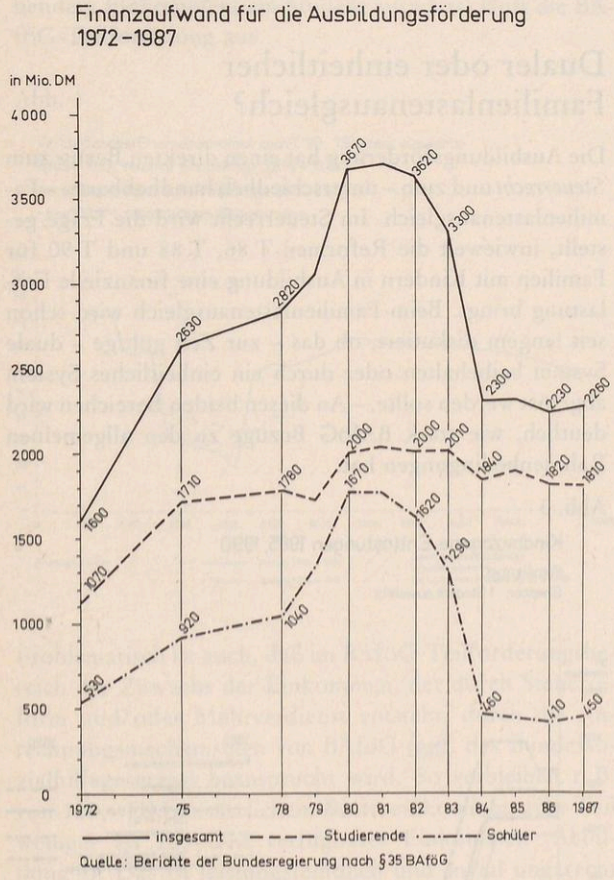
Als das Bundesausbildungsförderungsrecht (BAföG) 1971 in Kraft trat, verfügte die Bundesrepublik damit über ein weiteres wichtiges Sozialgesetz: „Auf individuelle Ausbildungsförderung" – so heißt es in § 1 – „besteht für eine der Neigung, Eignung und Leistung entsprechende Ausbildung ein Rechtsanspruch, wenn dem Auszubildenden ... die erforderlichen Mittel anderweitig nicht zur Verfügung stehen". In den Fällen, in denen die wirtschaftliche Leistungskraft des Elternhauses nicht oder nicht voll ausreicht, soll der Staat – nach der „Philosophie" dieses Gesetzes – subsidiär helfen. – In der Tat waren die Ergebnisse dieses Förderungskonzeptes in den 70er Jahren sehr erfolgreich: Bildungsfernen Schichten aus einkommensschwächeren Elternhäusern wurde eine qualifizierte Ausbildung ermöglicht, „Bildungsreserven" wurden erschlossen und vergleichbare Bildungschancen im Schul- und Hochschulbereich verwirklicht. Von 1972 bis 1980 stieg die Gesamtzahl der BAföG-geförderten Schüler und Studierenden kontinuierlich von 495 000 auf 831 000, fiel dann leicht auf 793 000.

Die Probleme und der Auftrag

Warum dann im Mai 1987 der Auftrag für eine „Überprüfung der inneren Stimmigkeit" und der „Funktionsfähigkeit" des BAföG an den Beirat durch den Bundesminister für Bildung und Wissenschaft? – Dafür gibt es eine Reihe von Gründen. Anfang der 80er Jahre wurden *weitreichende Kürzungen* der BAföG-Haushaltsansätze vorgenommen (Abbildung 1); kein anderer Bereich staatlicher Politik ist im Verhältnis zu seinem Finanzvolumen so stark zur Haushaltskonsolidierung herangezogen worden (mehr als 2 Mrd. DM). Die Zahl der Geförderten an den Hochschulen ging seit 1982 kontinuierlich zurück; 1987 betrug sie noch 273 000 (Abbildung 2).
Die Schülerförderung wurde – mit Ausnahme der notwendigerweise auswärts Untergebrachten – aufgehoben. Außerdem wurden die Bedarfssätze in Voll-Darlehen aus-

gezahlt. Weitere Gründe: Im Laufe der Jahre erhöhten sich die Studienzeiten an den Hochschulen sehr erheblich, so daß sich der Unterschied zwischen Förderungshöchstdauer des BAföG und der tatsächlichen Studienzeit vergrößerte; Finanzierungsschwierigkeiten waren die Folge! Und noch ein anderer Sachverhalt: Die Zahl der BAföG-Empfänger, die aus unterhaltsrechtlichen Gründen elternunabhängig gefördert werden (bei denen die wirtschaftliche Lage des Elternhauses für staatliche Sozialtransfers an Studierende keine Rolle spielt), nimmt stetig zu; z. Z. werden über 40% so gefördert bzw. die Elternhäuser nehmen einen um 50% erhöhten Freibetrag für eingeschränkte elternabhängige Förderung in Anspruch.

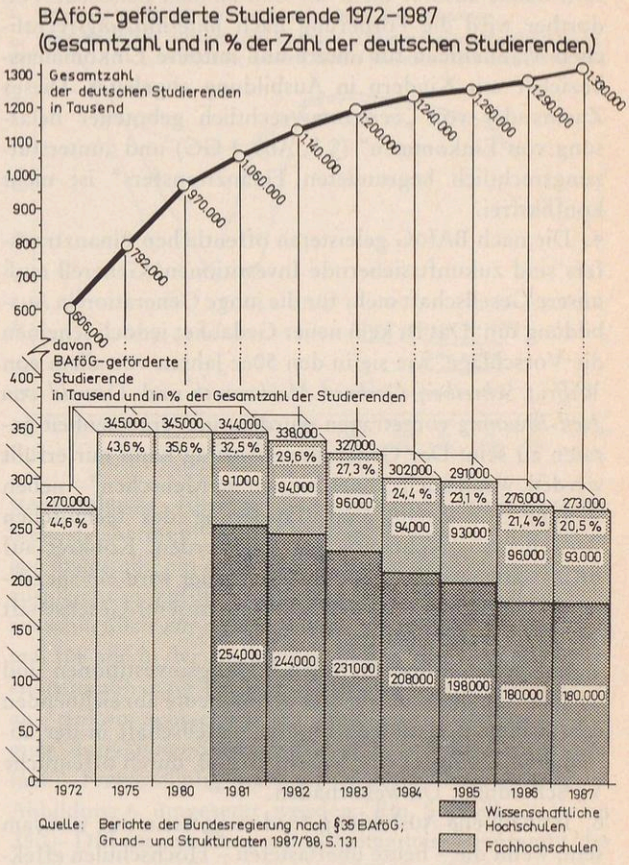
Abb. 1



Quelle: Berichte der Bundesregierung nach §35 BAföG

– Auf der anderen Seite müssen sich Elternhäuser, die im sog. „Mitteleinkommensloch" liegen, finanziell einschränken (BAföG-Teilförderung gibt es nur bis 4400,– DM Brutto- bzw. 2611,– DM verbleibendes Elterneinkommen), um ihren Kindern den Besuch der Sekundarstufe II oder der Hochschule zu ermöglichen.
Diese „doppelte Verzerrung" im BAföG – einerseits finanzielle Transfers an Studierende aus wohlsituierten Elternhäusern (als Unterlaufen des Subsidiaritätsprinzips) und andererseits das zu frühe Auslaufen der Studienförderung bei den unteren mittleren Einkommen – ist mit dem Grundsatz der sozialen Gerechtigkeit, die für die Durchführung von BAföG zwingend sein sollte, schwer vereinbar.

Abb. 2



Quelle: Berichte der Bundesregierung nach §35 BAföG; Grund- und Strukturdaten 1987/'88, S. 131

Welches sind die tragenden Leitlinien?

Wer eine Reform – im Sinne des Wortes – gestalten will, benötigt nicht nur eine „operationale" Analyse, sondern sollte auch die sie tragenden Leitlinien vorab ausweisen:
1. BAföG ist ein wesentlicher Bestandteil der Sozialgesetzgebung und sollte auf diesen Grundsatz hin überprüft werden. Das bedeutet, daß Ausbildungsförderung grundsätzlich auf jene Fälle beschränkt wird, in denen das Elternhaus wirtschaftlich nicht in der Lage ist, die Ausbildungskosten voll oder teilweise zu tragen.
2. Das Prinzip gesellschaftlicher Solidarität bedeutet, daß der Staat seine Hilfen subsidiär ausrichtet, d. h. das Elternhaus nicht von der Unterhaltspflicht gegenüber den Kindern in Ausbildung entbindet. Der Grundsatz der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet den Staat, leistungsfähige Kriterien für die Zuteilung von staatlichen Hilfen zu entwickeln (wirtschaftliche Lage der Elternhäuser mit Kindern in Ausbildung) und die Verteilungseffekte seiner Maßnahmen zu überprüfen.
3. Die wertende Interpretation von „Sozialer Gerechtigkeit" kann vor dem Hintergrund des derzeitigen Familienlastenausgleichs bei Familien mit Kindern in Ausbildung zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. *Verfassungs*rechtlich ist geboten, eine verminderte Steuerleistungsfähigkeit von Familien mit Kindern gegenüber kinderlosen Steuerpflichtigen zu berücksichtigen; Bezie-

hern höherer Einkommen wird wegen der Steuerprogression damit absolut mehr an Einkommen belassen. Von dorther wird die Forderung nach *unterstützungs*rechtlichen Maßnahmen für untere und mittlere Einkommensbezieher mit Kindern in Ausbildung abgeleitet. Dieses Zueinander von *„verfassungs*rechtlich gebotener Belassung von Einkommen" (§ 3, Abs. 1 GG) und „unterstützungsrechtlich begründeten Finanztransfers" ist nicht konfliktfrei.

4. Die nach BAföG geleisteten öffentlichen Finanztransfers sind zukunftssichernde Investitionen. Generell muß unsere Gesellschaft mehr für die junge Generation in Ausbildung tun. Das ist kein neuer Gedanke; jedoch scheinen die Vorschläge, wie sie in den 50er Jahren vor allem von *Wilfrid Schreiber, Gerhard Mackenroth* und *Oswald von Nell-Breuning* vorgetragen wurden, in Vergessenheit geraten zu sein: Der Generationenvertrag kann nur erfüllt werden, wenn auch „Investitionen im Menschen" – neben Bildung von Sachkapital, Förderung des technischen Fortschritts – rechtzeitig getätigt werden. Konkret auf BAföG angewandt, heißt das: Auch hier wird ein spezifischer Beitrag zur Zukunftssicherung unserer Gesellschaft und Wirtschaft geleistet.

5. Solche zukunftssichernden Bildungsinvestitionen sind auch im Hinblick auf die sich schon heute abzeichnenden erheblichen Belastungen unserer Gesellschaft in der absehbaren Zukunft erforderlich, so z. B. durch öffentliche Verschuldung, Umweltschäden.

6. Individuelle Ausbildungsförderung kann nur wirksam sein, wenn die – heute überlasteten – Hochschulen effektiv arbeiten. BAföG kann zwar mit seinem 30% Gefördertenanteil an den (dafür in Frage kommenden) Studierenden keine Hochschulreform „erzwingen"; aber die Leistungsfähigkeit der Hochschulen bestimmt auch den Studienerfolg und die Studienlänge der Empfänger von Ausbildungsförderung.

7. Die Zahl der Empfänger von BAföG-Zahlungen ist davon abhängig, wann die in § 1610 des BGB ausgewiesene Unterhaltspflicht für eine „angemessene Ausbildung" von den Eltern als erfüllt angesehen wird. Das kann sogar dann bejaht werden, wenn für diese „angemessene Ausbildung" keine oder kaum finanzielle Leistungen erbracht wurden. Damit ist eine BAföG-Reform mit dem Sachverhalt von elternunabhängiger Förderung (die heute 40% der Geförderten, einschl. der eingeschränkt elternabhängigen Förderung, in Anspruch nehmen), konfrontiert! – Das ist höchst problematisch, weil das tragende Prinzip der Subsidiarität zur wirtschaftlichen Lage des Elternhauses unterlaufen wird.

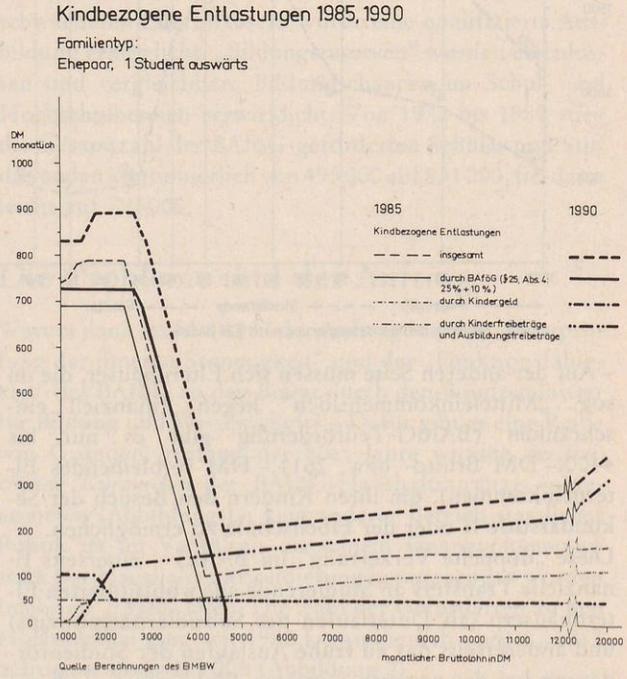
8. BAföG stellt keine *besonderen* Leistungsanforderungen im Studium. Der sozialstaatliche Grundgedanke geht davon aus, daß die jeweilige Studienordnung, die für alle Studierenden gilt, für den Kreis der zu Fördernden zugrunde zu legen ist; d. h. BAföG ist kein Instrument für überdurchschnittlich begabte Studierende. Damit wird der Leistungsgedanke im tertiären Sektor keineswegs abgelehnt, im Gegenteil: (a) Leistungsanforderungen haben alle Studierende zu erbringen, ohne Rücksicht darauf, ob staatlich gefördert wird; darüber befinden nichtdiskriminierend die Hochschulen. (b) Höhere spezifische Leistungen sollten bei finanzieller Förderung von Zusatz- und Zweitstudien gefordert werden; daraus resultiert die Überlegung, für BAföG grundsätzlich nur *ein* Hochschulstudium in Betracht zu ziehen.

Dieser Katalog zeigt, daß eine BAföG-Reform sich nicht nur mit einzelnen Maßnahmen der Ausbildungsförderung zu befassen hat, sondern daß auch ihre Zusammenhänge mit dem Unterhalts-, Steuer- und Sozialrecht bis hin zur Vereinbarkeit mit dem Verfassungsrecht zu überprüfen hat. Schließlich sollte eine BAföG-Reform den Grundsätzen der Rationalität, Effizienz und Transparenz folgen – eine Forderung, die überall geboten ist, vor allem jedoch dort, wo der Staat mit Subventionen präsent ist!

Dualer oder einheitlicher Familienlastenausgleich?

Die Ausbildungsförderung hat einen direkten Bezug zum *Steuerrecht* und zum – unterschiedlich handhabbaren – Familienlastenausgleich. Im Steuerrecht wird die Frage gestellt, inwieweit die Reformen T 86, T 88 und T 90 für Familien mit Kindern in Ausbildung eine finanzielle Entlastung bringt. Beim Familienlastenausgleich wird schon seit langem diskutiert, ob das – zur Zeit gültige – duale System beibehalten oder durch ein einheitliches System abgelöst werden sollte. – An diesen beiden Bereichen wird deutlich, wie stark BAföG Bezüge zu den allgemeinen Rahmenbedingungen hat.

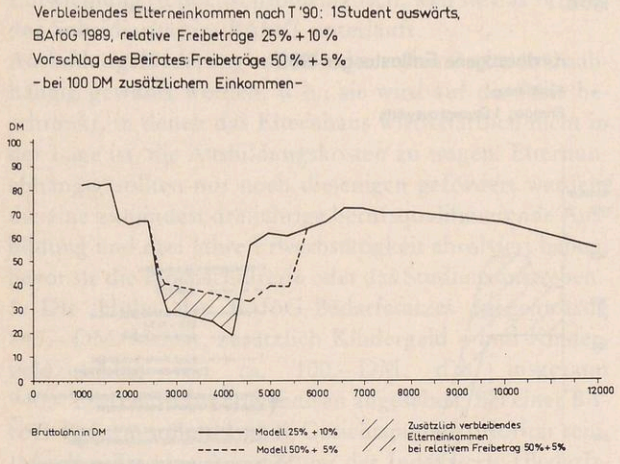
Abb. 3



Zunächst aber ist die einfachere Frage der Auswirkungen der Steuerreform 1990 im dualen Familienlastenausgleich (kindbezogene Steuerentlastungen und staatliche Finanz-

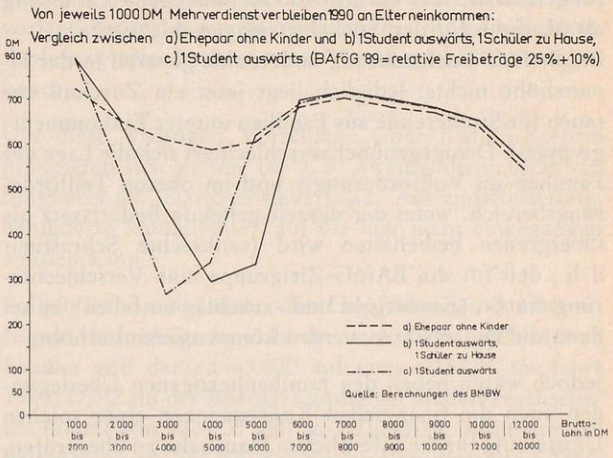
transfers) zu klären und die wirtschaftliche Situation von Familien mit Kindern in Ausbildung mit derjenigen vorher, d.h. im Jahre 1985, zu vergleichen.
Aus der Abbildung 3 ist folgendes zu entnehmen: (a) Im Familienlastenausgleich für Familien mit Kindern in Ausbildung sind deutliche Verbesserungen eingetreten. Prekär bleibt – trotz dieser Maßnahmen – die Lage von wirtschaftlich schwächeren Familien mit Kindern in der Sekundarstufe II, die von den kindbezogenen Steuerfreibeträgen nicht oder wenig profitieren; für Studierende dieser Familien tritt BAföG entlastend ein. – Problematisch bleibt weiterhin die wirtschaftliche Lage der Familien im mittleren Einkommensbereich mit studierenden Kindern („Mitteleinkommensloch"); denn bei 4400,– DM Brutto-Einkommen (bei 2611,– DM verbleibendem Einkommen; ein Student auswärts) läuft die BAföG-Teilförderung aus.

Abb. 4



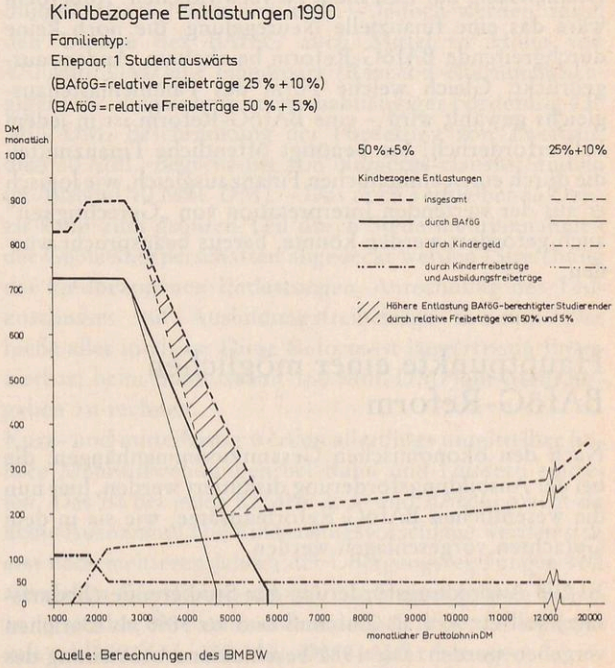
Problematisch ist auch, daß im BAföG-Teilförderungsbereich der Zuwachs der Einkommen, der durch Steuerreform und/oder Mehrverdienst entsteht, durch die Anrechnungsmechanismen von BAföG (ggf. des Bundessozialhilfegesetzes) beansprucht wird. So verbleiben z.B. von 100,– DM zusätzlichem Bruttoeinkommen zum Teil weniger als 20,– DM verfügbares Einkommen (Abbildung 4). Das ist leistungsfeindlich und sozial ungerecht im Vergleich zu anderen Einkommensgruppen und zu Steuerpflichtigen ohne Kinder (siehe: Abbildung 5). Aus der Abbildung 3 wird jedoch deutlich, daß mit steigendem Einkommen die kindbezogenen Entlastungen im Vergleich 1990 zu 1985 deutlich zunehmen. Für die einen ist das die logische Konsequenz von Steuerleistungsgerechtigkeit und Steuerprogression; für die anderen ist das – bei gleichem Familientyp mit Kindern in Ausbildung – „sozial ungerecht", weil es keine finanziell adäquate unterhaltsrechtliche Kompensation in Relation zu den Höchsteinkommen gibt. Vor allem bleibt auch bei T 90 – nach oben verschoben – nach wie vor das „Mitteleinkommensloch" bestehen (siehe: Abbildung 3).
Vor dem Hintergrund des geltenden *dualen* Familienla-

Abb. 5



stenausgleichs (direkte Transfers und kindbezogene Steuerfreibeträge) werden in dem Gutachten Überlegungen angestellt, ein *einheitliches* System des Familienlastenausgleichs einzuführen; „einheitlich" soll heißen, daß es ausschließlich *nur direkte* Zahlungen des Staates gibt, einmal für alle in der Ausbildung befindlichen Jugendlichen eltern*un*abhängig einen *Sockel*betrag und für diejenigen aus einkommensschwachen Familien eine eltern*ab*hängige *Ausbildungsförderung* (BAföG). – Diese nicht einfache Fragestellung ist zum besseren Nachvollzug in Abbildung 6 umgesetzt worden: Ein Sockelbetrag von 350,– DM ist mit dem schon bekannten Diagramm der kindbezogenen Entlastungen 1990 kombiniert worden (Abbildung 1). Hier das Ergebnis: Familien (ein Student auswärts), die zwischen 4400,– und 19 000,– DM/Monat verdienen, werden besser gestellt (waagerechte Schraf-

Abb. 6



fur); ab 20000,– DM/Monat ergibt sich keine Veränderung, weil die hier vorliegende kindbezogene Entlastung als Maßstab für den Sockelbetrag gewählt wurde.
Bei BAföG-Teilförderung ändert sich generell in der Finanzhöhe nichts; lediglich liegt jetzt ein Zuschuß vor (auch für Studierende aus Familien unterer Einkommensgruppen). Demgegenüber verschlechtert sich die Lage der Familien im Vollförderungs- und im oberen Teilförderungsbereich, wenn der derzeit geltende Bedarfssatz als Obergrenze beibehalten wird (senkrechte Schraffur); d.h., daß für die BAföG-Zielgruppe eine Verschlechterung eintritt (Kindergeld und -zuschlag entfallen), es sei denn die Bedarfssätze werden kompensierend erhöht.

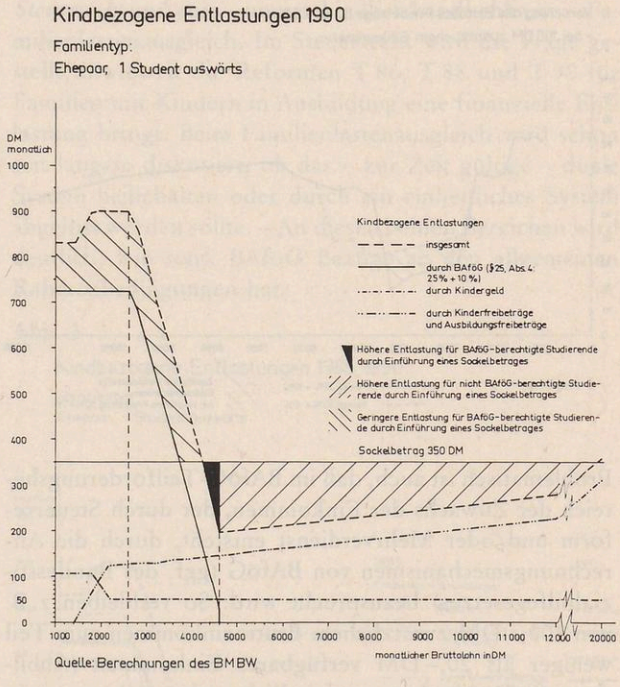
Jedoch wären neben den familienbezogenen Überlegungen auch die finanziellen Konsequenzen einer solchen Umstellung für die öffentlichen Haushalte zu überprüfen. Bei dem genannten Sockelbetrag und einer Zahl von ca. 1,8 Mill. Jugendlichen (über 18 Jahre in vollzeitschulischer Ausbildung bzw. im Hochschulbereich) werden 6,5 Mrd. DM benötigt. Im dualen Familienlastenausgleich werden (1990) ca. 6,6 Mrd. DM aufgewandt, BAföG-Zahlungen einbezogen. – Beim Sockelbetrag des einheitlichen Familienlastenausgleichs ist diese Ausbildungsförderung für Studierende aus wirtschaftsschwächeren Familien noch nicht „aufgesattelt"; sie erfordert rd. 1 Mrd. DM/Jahr. – Das heißt: Ein einheitlicher Familienlastenausgleich für Eltern mit Kindern in Ausbildung ist – mit den heute vorhandenen Finanzmitteln – kostenneutral „nicht zu haben" (6,6 Mrd. DM im Vergleich zu 7,5 Mrd. DM), denn Anfang der 80er Jahre ist BAföG um 2 Mrd. DM/Jahr gekürzt worden. – Würde der Sockelbetrag um weitere 100,– DM/Monat erhöht, steigt der Gesamtbetrag auf 9,4 Mrd. DM/Jahr. – Für den einheitlichen Familienlastenausgleich mögen viele Gründe sprechen – er ist jedoch aus dem Blickwinkel der öffentlichen Finanzierung zur Zeit nicht zu verwirklichen! Außerdem wäre das eine finanzielle Neuregelung, die noch keine durchgreifende BAföG-Reform beinhaltete. Anders ausgedrückt: Gleich welche Form des Familienlastenausgleichs gewählt wird – eine BAföG-Reform ist in jedem Fall erforderlich! Sie benötigt öffentliche Finanzmittel, die durch einen einheitlichen Finanzausgleich, wie logisch er aus der wertenden Interpretation von „Gerechtigkeit" auch gefordert werden könnte, bereits beansprucht würden.

Hauptpunkte einer möglichen BAföG-Reform

Nach den ökonomischen Gesamtzusammenhängen, die bei der Ausbildungsförderung diskutiert werden, hier nun die wesentlichen BAföG-Reformansätze, wie sie in dem Gutachten vorgeschlagen werden.

1. Die Ausbildungsförderung für Studierende (Bedarfssatz) soll zu 50% als Zuschuß und zu 50% als Darlehen vergeben werden. Die 1982 beschlossene Umstellung des Studenten-BAföG auf Volldarlehen wird nicht nur im Hinblick auf die hohe Schuldenbelastung der BAföG-Empfänger für problematisch gehalten. Sie ist auch verfassungsrechtlich nicht haltbar, da die Studierenden wegen des Mietkostenanteils im BAföG keinen Anspruch auf Wohngeld haben.
2. Bei der Einkommensanrechnung im BAföG sollen nach dem Gutachten die relativen Freibeträge von derzeit 25% für die Eltern plus 10% für jedes Kind auf 50% plus 5% angehoben werden. Dieser Vorschlag bedeutet einmal, daß Ausbildungsförderung in den „Mitteleinkommensbereich" hinein geleistet wird: BAföG läuft dann bei einem auswärts untergebrachten Studierenden nicht mehr (wie bei 25% + 10%) bei 4600,– DM Brutto-Einkommen/Monat (2636,– DM verbleibendes Elterneinkommen) aus, sondern erst bei 5800,– DM brutto (3367,– DM verbleibendes Elterneinkommen). Siehe: Abbildung 7.

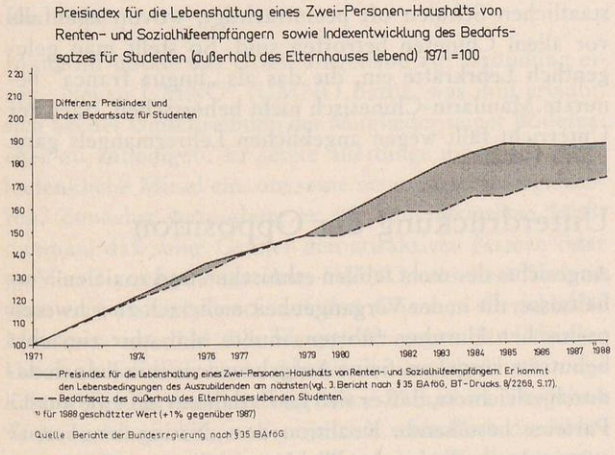
Abb. 7



Das „Mitteleinkommensloch" wird zu einem beträchtlichen Teil geschlossen – und dies ist aus Gründen sozialer Gerechtigkeit erforderlich! Dieser Vorschlag „50% plus 5%" bedeutet weiterhin, daß damit den Eltern im Teilförderungsbereich von einer Brutto-Einkommenserhöhung mehr an verfügbarem Einkommen verbleibt als vorher (siehe: Abbildung 4). Damit wird eine wichtige Leistungskomponente in BAföG eingebaut.
3. Schüler ab Klasse 11 sollen nach dem Gutachten wieder in die Ausbildungsförderung aufgenommen werden. Schülerförderung nach dem BAföG ist 1982/83 im Zuge der Sparmaßnahmen weitgehend gestrichen worden.
Bund und Länderhaushalte wurden zwar dadurch entlastet; deutlich angestiegen sind aber die Ausgaben der

(kommunalen) Sozialhilfe für einkommensschwache Familien mit Kindern im Schulalter, die früher (bis 1982) nach BAföG gefördert wurden.
Schülerförderung ist eine wichtige Voraussetzung dafür, daß Jugendliche aus einkommensschwächeren Familien eine qualifizierte Ausbildung im Schulbereich und damit einen Zugang zum Hochschulbereich erhalten. Der Staat sollte daher die Familien, die diese Ausbildung nicht oder nur unter großen Schwierigkeiten bezahlen können, finanziell unterstützen. Das gebietet die sozial gerechte Verteilung der Ausbildungskosten in einer Gesellschaft! Der Beirat spricht sich allerdings für eine Überprüfung aus, inwieweit die Förderungsleistungen – abweichend vom geltenden Recht – an die Eltern gezahlt werden sollten.
4. Über 40% der BAföG-Empfänger werden zur Zeit elternunabhängig gefördert, bzw. die Elternhäuser nehmen einen um 50% erhöhten Freibetrag (§ 25 a) für eingeschränkt elternabhängige Förderung in Anspruch. Diese Entwicklung ist höchst problematisch, weil sie das Prinzip der Subsidiarität im BAföG unterläuft.
Ausbildungsförderung sollte in der vollen Breite elternabhängig gewährt werden; d. h., sie wird auf die Fälle beschränkt, in denen das Elternhaus wirtschaftlich nicht in der Lage ist, die Ausbildungskosten zu tragen. Elternunabhängig sollten nur noch diejenigen gefördert werden, die eine zumindest dreijährige berufsqualifizierende Ausbildung und drei Jahre Erwerbstätigkeit absolviert haben, bevor sie die Hochschulreife oder das Studium anstreben.
5. Die Höhe des BAföG-Bedarfssatzes (gegenwärtig 845,– DM/Monat, zusätzlich Kindergeld – und Kindergeldzuschlag von ca. 100,– DM, d. h. insgesamt 940,– DM) wird für angemessen angesehen. Bei einer BAföG-Reform sollten andere Gesichtspunkte prioritär sein. Jedoch sollte eine Annäherung der Indexwerte (Bedarfssatz und Preisentwicklung) angestrebt werden (Abbildung 8):

Abb. 8



6. Bei der Förderungshöchstdauer wird eine an spezifische Voraussetzungen gebundene Verlängerung von ein bis zwei Semestern vorgeschlagen; sofern der Studierende sich vor Ablauf der Förderungshöchstdauer zum Examen gemeldet hat und eine Bescheinigung des Prüfungsamtes vorlegt, daß er in diesem Zeitraum der Studienabschlußförderung sein Examen vom Wissensstand her ablegen kann.

Um diese wichtigen Vorschläge einer BAföG-Reform gruppieren sich weitere (so z. B. Zweitstudien; Fachrichtungswechsel, Darlehensteilerlasse, Auslandsförderung, behinderte Studierende), auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Sollten Bund und Länder den Empfehlungen des Beirats folgen, dann steigt die Zahl der nach BAföG geförderten Schüler von derzeit 68 000 auf etwa 215 000 im Jahre 1990. Die Zahl der BAföG-Empfänger an den Hochschulen nimmt von 273 000 auf ca. 320 000 zu. Insgesamt erhalten dann rd. 535 000 Schüler und Studierende BAföG im Vergleich zu 335 000 ohne Reform des BAföG, das sind 200 000 mehr als bisher! Der Reformcharakter kommt nicht nur in der Erhöhung dieser Globalzahlen zum Ausdruck. Er äußert sich auch in der andersartigen Zusammensetzung der BAföG-Berechtigten, weil BAföG grundsätzlich nur bei mangelnder wirtschaftlicher Leistungskraft der Eltern geleistet werden soll.

Finanzielle Konsequenzen

Reformen erfordern höhere Ausgaben der öffentlichen Hand – das gilt auch für BAföG.

Daß es sich um eine tiefgreifende und umfassende Reform handelt, wird an einer Zahl sichtbar: Die Mehrausgaben belaufen sich nach ihrer Durchführung – in der neuen BAföG-Struktur – auf 970 Mill. DM/Jahr (Erhöhung der relativen Freibeträge 450, Studienabschlußförderung 140, Krankenversicherungszuschlag 20 und Schülerförderung 360 Mill. DM; Zuschußanteil der Ausbildungsförderung kostenneutral). – Jedoch werden durch den Umbau des BAföG auch Mittel in Höhe von 470 Mill. DM/Jahr eingespart (Revision elternunabhängiger bzw. eingeschränkt elternabhängiger Förderung 430 Mill. DM, Beschränkung der Förderung von Zweitstudien 30 Mill., Begrenzung von Numerus-clausus-Studien im Ausland 10 Mill. DM). – Das noch verbleibende Defizit kann zum größten Teil durch Steuermehreinnahmen der Gebietskörperschaften abgedeckt werden (Streichung der kindbezogenen Entlastungen, Anrechnung des Teilzuschusses auf Ausbildungsfreibeträge u. a. m.). Das hieße alles in allem: Diese Reform ist längerfristig finanzierbar; beim Bund ist mit 160 Mill. DM/Jahr Mehrausgaben zu rechnen.
Kurz- und mittelfristig werden allerdings unmittelbar höhere Mehraufwendungen bei Bund und Ländern eintreten. Das ist bei jeder Reform so – und BAföG macht da keine Ausnahme! Die Einsparungsvorschläge werden sich erst nach mehreren Jahren der Übergangsregelungen voll auswirken (Vertrauensschutz). Nach einer groben Schätzung werden die Finanzaufwendungen in der Übergangszeit (ab 1991) rd. 250 Mill. DM/je Jahr betragen.

Wenn allerdings die BAföG-Reform „auf die lange Bank" geschoben werden sollte, wird sie zu einem späteren Zeitpunkt teurer sein; vor allem aus zwei Gründen: Die Fälle elternunabhängiger Förderung werden in den nächsten Jahren zunehmen, und das kostet mehr in der alten BAföG-Struktur. Diese Finanzmittel hätten bereits für die Durchführung der BAföG-Reform verwendet werden können; und auch die Finanzmittel für die Übergangsregelungen bei verzögerter BAföG-Reform nehmen dadurch zu.

Auf jeden Fall macht das Gutachten mit seinen Vorschlägen deutlich, welche Verflechtungen zwischen einem Teilbereich der Sozialpolitik und anderen Bereichen der Wirtschafts- und Finanzpolitik bestehen. Ein solcher komplexer Sachverhalt und ein solcher differenzierter Problembereich müssen in Analyse und Therapie systematisch „angegangen" werden. Eine BAföG-Reform im engeren Sinne ist in die relevanten gesamtwirtschaftlichen Rahmenbedingungen einzuordnen, und die Wechselbeziehungen zum Steuerrecht und zum Familienlastenausgleich sind auszuweisen. Dadurch werden der praktischen Politik *Alternativen* für eine längerfristige Umorientierung vorgelegt, keineswegs „Einbahnstraßen"! – Im Endergebnis ist ein in sich konsistentes „Reformpaket geschnürt" worden, das sowohl kurz- als längerfristig finanzierbar ist; denn es handelt sich um einen „Ausbau" aus dem Blickwinkel größerer sozialer Gerechtigkeit, der z. T. finanziell kompensiert wird durch einen „Umbau" im Sinne der Subsidiarität. Der Beirat hatte den Auftrag, die „Unstimmigkeiten im BAföG" auszuweisen. Das aus dem analytischen Befund resultierende „Paket von Reformvorschlägen" erscheint in sich konsistent. Wer es „aufschnürt" und im politischen Kompromiß „den kleinsten gemeinsamen Nenner" sucht, wird neue Unstimmigkeiten produzieren! – Vielleicht sind diese Vorschläge – in Ansatzpunkten und Finanzierungsmöglichkeiten – ein Beispiel für eine „Reform mit Augenmaß". Ob damit größere Chancen der Verwirklichung verbunden sind, wird sich im politischen Alltag der Jahre 1989/90 zeigen.

Theodor Dams

Islamisierung statt Demokratie

Politische und religiöse Spannungen in Malaysia

Nicht nur in den vom Islam geprägten arabischen Ländern unterliegen die christlichen Minderheiten erheblichen Beschränkungen: Auch im südostasiatischen Malaysia macht sich seit längerem der wachsende Druck des islamischen Fundamentalismus gegenüber den christlichen Kirchen bemerkbar. Peter Drews berichtet über die neuere Entwicklung in Malaysia auf dem Hintergrund der politischen Spannungen zwischen malaiischer Mehrheit und Nichtmalaien.

Im Juli 1981 übernahm Dr. *Mahathir Mohamad* in Malaysia die Regierungsgeschäfte mit dem erklärten Ziel, die Malaiisierung der Gesellschaft zu intensivieren (vgl. HK Februar 1982, 92 ff.). Unter den 16 Millionen Einwohnern des Landes beherrschen die Malaien mit einem Bevölkerungsanteil von 53% zwar ohnehin die politischen Gremien, die Bürokratie und die Armee, doch sind sie in wichtigen Bereichen der Wirtschaft der *chinesischen Minderheit* (32%) deutlich unterlegen. Bereits 1969 hatte man deshalb eine „Neue Ökonomische Politik" eingeleitet, um den Anteil der „Bumiputera" („Einheimische" = Malaien und ihnen gleichgestellte Ureinwohner) am Wirtschaftsaufkommen zu steigern. Bis 1990 soll dieser auf 30% ansteigen, während man den Nicht-Malaien (neben Chinesen vor allem die meist tamilischen Inder sowie Sikhs) 40% und ausländischen Investoren weitere 30% zugesteht. Dies dürfte man auch erreichen, ja in der Landwirtschaft, im Finanz- und Transportwesen dominieren die Malaien längst, allerdings nur dank einer erheblichen Ausweitung des staatlichen Engagements, so daß sich die sozialen Gegensätze selbst unter den Bumiputera bisher kaum verringerten.

Ähnliche Eingriffe erlebte der *Bildungssektor,* indem man den Nicht-Malaien den Zugang zu staatlichen Sekundar- und Hochschulen erschwerte. Mittlerweile sind 70% der Studenten an den inländischen Universitäten Malaien, während etwa den Chinesen vielfach nur die Möglichkeit bleibt, im Ausland zu studieren, was sich jedoch Angehörige der unteren Sozialschichten kaum leisten können. Zudem ist der Unterricht in Minderheiten-Sprachen an staatlichen Schulen oft beeinträchtigt, wovon ebenfalls vor allem Chinesen betroffen sind. So stellt man gelegentlich Lehrkräfte ein, die das als „lingua franca" benutzte Mandarin-Chinesisch nicht beherrschen, oder der Unterricht fällt wegen angeblichen Lehrermangels ganz aus.

Unterdrückung der Opposition

Angesichts der recht labilen ethnischen und sozialen Verhältnisse, die in der Vergangenheit mehrfach zu schweren politischen Unruhen führten, mußte Mahathir zunächst behutsam vorgehen. Seine Aufgabe wurde ihm jedoch dadurch erleichtert, daß er sich im Parlament auf eine aus 13 Parteien bestehende Koalition der „Nationalen Front" stützen kann, die bei den Wahlen vom August 1986 sogar 148 der 177 Mandate errang und die – außer in Sabah – auch in allen Teilstaaten die Regierung stellt. Sie wird von der „United Malays National Organization" dominiert,

doch gehören ihr im Rahmen des Interessenausgleichs auch die meisten bedeutenden politischen Gruppierungen der nationalen Minderheiten an.
Diese Position der Stärke (und die Schwäche seiner Koalitionspartner) verleitete Mahathir in den letzten Jahren zunehmend zu einem autoritären, Widerspruch allenfalls unwillig duldenden Führungsstil. Seinen Bestrebungen, durch Verfassungsänderungen und Einschüchterungsversuche unabhängige Staatsorgane der Exekutive unterzuordnen, war dabei bisher nur ein mäßiger Erfolg beschieden. Um so härter bekämpft er die legale Opposition, vor allem durch eine 1987 erneut verschärfte Medien-Zensur und die extensive Anwendung des aus dem Jahre 1960 stammenden „Internal Security Act". Dieser gestattet inzwischen, „staatsfeindliche" Personen ohne Gerichtsverfahren und ohne Möglichkeit der Berufung bis zu zwei Jahren zu inhaftieren. Auf dieser Grundlage ließ er z. B. im Herbst 1987 106 Politiker, Gewerkschaftler und Vertreter verschiedener Konfessionen festnehmen, von denen im November 1988 immer noch 17 im Gefängnis waren, darunter der Vorsitzende der sozialistischen „Democratic Action Party", deren 24 meist chinesische Abgeordnete im Parlament die größte Oppositionsfraktion bilden.

Mahathirs autoritäres Regiment wurde bald auch in den eigenen Reihen heftig kritisiert, zumal es die Ausbreitung von *Korruption* und *Vetternwirtschaft* gerade in den Staatsbetrieben fördert. Im April 1987 eskalierte dies bei den Vorstandswahlen der UMNO gar zu einem offenen Machtkampf, was insofern recht außergewöhnlich war, als man in der malaiischen Gesellschaft Konflikte normalerweise durch diskrete Beratungen beilegt. Mahathir behielt schließlich nur mit knapper Mehrheit den Parteivorsitz, worauf die Unterlegenen die Wahl vor Gericht mit der Begründung anfochten, an der Abstimmung hätten UMNO-Mitglieder aus nicht ordnungsgemäß eingetragenen Ortsgruppen teilgenommen. Der Prozeß endete im Februar 1988 mit einer für alle Beteiligten anfänglich überraschenden Entscheidung, denn wegen dieser mangelnden Registrierung erklärte man UMNO insgesamt für illegal.

Mahathir nutzte das Urteil umgehend zur Gründung einer „Neuen UMNO" (UMNO Baru), was ihm erlaubt, sich bei der Umschreibung der Mitglieder seiner Widersacher zu entledigen. Er setzte allerdings moralisch recht bedenkliche Mittel ein, um seine neue Partei zu legalisieren. Zunächst verhinderte er mit administrativen Maßnahmen, daß seine Gegner den attraktiven Namen oder gar das Vermögen der alten UMNO erhielten. Sodann übte er massiven Druck auf den Obersten Gerichtshof Malaysias aus, der über Einsprüche gegen das Februar-Urteil zu befinden hatte, denn bei einem (durchaus möglichen) Erfolg der Berufung wäre Mahathirs Vorgehen wirkungslos geblieben. Er erreichte schließlich die Ablösung des Obersten Richters und fünf seiner Kollegen, worauf die nun umbesetzte oberste Instanz im August zugunsten Mahathirs entschied.
Seinem öffentlichen Ansehen hat dies sicherlich weiteren Schaden zugefügt, wie auch die jüngste Parlaments-Nachwahl zeigte, bei der sich sein Kandidat nur mühsam behauptete. Inzwischen gibt sich Mahathir denn auch wieder versöhnlicher, doch lehnten seine Gegner bisher alle Angebote zur Zusammenarbeit ab. Damit wächst die Gefahr einer endgültigen Spaltung innerhalb des malaiischen Lagers, zumal sich Mahathir bei den nächsten Wahlen um die Erschließung neuer Wählerschichten etwa unter den prononcierten Fundamentalisten bemühen müßte.
Dies könnte allerdings zu einer weiteren Verstärkung der Islamisierungstendenzen mit gegebenenfalls reichlich negativen Auswirkungen auf das Zusammenleben der Völker Malaysias führen.

Wachsende Islamisierung

Der *Fundamentalismus* gewann unter den Malaien, die fast ausschließlich dem *sunnitischen Islam* angehören, seit Mitte der 70er Jahre erheblich an Bedeutung. An ähnlichen Bewegungen in Ägypten, Syrien und Pakistan orientiert, propagierten bald zahlreiche Gruppen unter der Losung „dakwah" (Sendung, Mission) eine Rückkehr zu traditionellen islamischen Werten. Sie begeisterten damit Teile der akademischen Jugend, aber auch der ländlich geprägten kleinbürgerlichen Gesellschaft jener Malaien, die inmitten einer sich wandelnden modernen Welt nach geistigem Rückhalt suchten. Zu ihren wichtigsten Organisationen gehören die oppositionelle, derzeit nicht sonderlich erfolgreiche „Islamische Partei" und die „Malaysische Islamische Jugendbewegung" *Anwar Ibrahims*, die etwa 40 000 Mitglieder zählt.
Die Fundamentalisten fordern nicht nur eine Intensivierung des religiösen Lebens, sondern auch eine Abkehr von Elementen des malaiischen Lebensstils, sofern sie dem Islam zu widersprechen scheinen. Dies betrifft z. B. Kleidungsvorschriften für Frauen, so das Tragen des Schleiers und den Verzicht auf den Sarong zugunsten einer „züchtigeren" Kleidung, was durchaus Anklang findet. Ebenso beobachtet man inzwischen häufiger, daß Muslime nach islamischem Ritus heiraten, statt die prunkvolleren traditionellen, aber aus dem Hinduismus abgeleiteten Zeremonien zu vollziehen. Darüber hinaus wurde die islamische Mission unter den Ureinwohnern Ostmalaysias verstärkt (teilweise im „Wettstreit" mit den christlichen Kirchen), ja extreme Vertreter des Fundamentalismus sehen als Endziel die *Islamisierung der gesamten Gesellschaft* in einem islamischen Staat, in dem nicht-muslimische Bürger allenfalls geduldet wären.
Auf diese Radikalisierung des Fundamentalismus reagierte Mahathir zunächst mit einer recht flexiblen Politik. Immerhin ist der Islam in Malaysia Staatsreligion, und so obliegt der Regierung die Förderung der muslimischen Gemeinschaft, wenngleich sie andere Religionsgemeinschaften nicht über Gebühr benachteiligen darf. Man gründete deshalb eine Islamische Bank und eine Islamische Universität, fördert die Mission des Islam einschließlich der Glaubensverbreitung durch die Medien und besetzt staatliche Stellen nach Möglichkeit nur noch mit

Muslimen. Damit entsprach Mahathir den Erwartungen vieler gemäßigter Fundamentalisten, so daß er gegen die radikalen Gruppen um so härter mit Polizeigewalt vorgehen konnte. In Fragen der Islamisierung des Rechtswesens oder gar der Verfassung war er dagegen zunächst nicht zu Zugeständnissen bereit, doch er könnte diese Haltung allmählich aufgeben, wie neuere Ansätze einer *Umgestaltung der Justiz* zeigen. Hier gelten noch weitgehend englische, in der Kolonialzeit eingeführte Normen, und nur in einigen Bereichen des Zivilrechts (etwa im Familienrecht) gibt es zusätzlich eine am Islam orientierte Gerichtsbarkeit, die den einzelnen Bundesstaaten untersteht. Kürzlich beschränkte man jedoch die Möglichkeiten, gegen Urteile dieser Schariya-Gerichte beim Obersten Gerichtshof Berufung einzulegen, was zu scharfen Protesten u. a. der christlichen Kirchen führte. Denn damit werden auch die Rechte von Nicht-Muslimen beschnitten, da z. B. ihre Rechtsstreitigkeiten mit Muslimen gegebenenfalls von den islamischen Instanzen behandelt werden.

Weitere Einschränkung der Religionsfreiheit

Noch wesentlich bedrohlicher erscheinen derzeit Versuche, die Aktivitäten der nicht-muslimischen Glaubensgemeinschaften auf die reine Kultausübung zu begrenzen. Vordergründig richtet sich dies zwar insbesondere gegen einige evangelikale Gruppen, deren teilweise aggressive Missionierungspolitik erhebliche Ressentiments erzeugte, doch letztlich sind hiervon auch alle Nicht-Muslime betroffen: Buddhisten (17% der Bevölkerung), Konfuzianer (12%), Hindus (7%), Christen (6%), Sikhs (2%). Schon bisher war es ihnen verboten, Muslime in ihren religiösen Gefühlen zu verletzen oder sie gar zum Glaubensübertritt zu veranlassen, doch drohten bei Zuwiderhandlungen relativ geringe Strafen. In jüngster Zeit verschärfte jedoch die Hälfte der Teilstaaten die gesetzlichen Bestimmungen in hohem Maße, und andere Bundesländer werden wohl folgen.

So verabschiedete der Staat Selangor, der das Bundesterritorium von Kuala Lumpur umschließt, im März dieses Jahres ein Gesetz über die „Kontrolle der Glaubensverkündigung nicht-islamischer Konfessionen unter Muslimen". Hiernach ist es bereits verboten, Muslime überhaupt in irgendeiner Weise für andere Religionen zu interessieren, indem man sie etwa zu religiösen Veranstaltungen einlädt oder ihnen einschlägige Publikationen zugänglich macht. Bei direkten Konversionsversuchen drohen gar Strafen bis zu einem Jahr Gefängnis und Geldbußen bis zu umgerechnet 7500,– DM (das durchschnittliche Jahreseinkommen beträgt zur Zeit rund 3000.– DM). Darüber hinaus ist den nicht-muslimischen Religionsgemeinschaften in ihrer Glaubensverkündung der Gebrauch von 25 arabischen Lehnwörtern der Staatssprache „Bahasa Malaysia" untersagt, z. B. von Begriffen wie „Allah", „Firman" (Wort), „Hadith" (Lehre) oder „Nabi" (Prophet). Hierbei blieb völlig unberücksichtigt, daß arabisch sprechende Christen anderer Länder derartige Ausdrücke durchaus traditionell verwenden.
Drastisch eingeschränkt sind auch der Import und die Verbreitung von *religiöser Literatur.* Selbst der Besitz der indonesischen Bibel-Übersetzung („Alkitab"), die wegen der engen sprachlichen Verwandtschaft der Bahasa Indonesia mit Bahasa Malaysia den christlichen Kirchen eine eigene Übertragung erspart, war zeitweilig unter Strafe gestellt. Mittlerweile gestattet man zwar wieder deren Benutzung im Gottesdienst, doch ist es nach wie vor verboten, sie in der Öffentlichkeit zirkulieren zu lassen. Paradoxerweise widersprechen diese Restriktionen den offiziellen Bestrebungen, das Englische weitgehend durch Bahasa Malaysia zu ersetzen. Dessen Verwendung wäre gerade für die christlichen Kirchen in Ostmalaysia sinnvoll, wo die Staatssprache die Funktion einer „lingua franca" besitzt. Widerstand gegen seinen Gebrauch gibt es allerdings vor allem bei den Chinesen Westmalaysias, die hierin eine Unterordnung unter das Malaientum sehen, und so werden die christlichen Konfessionen vorerst weiter Englisch als offizielle Kirchensprache verwenden (neben indigenen Sprachen auf lokaler Ebene).

Zu diesen Behinderungen der Aktivitäten nicht-muslimischer Glaubensgemeinschaften kommt eine *intensive Aufsicht durch staatliche Stellen;* einzelne Vertreter der verschiedenen Konfessionen werden offensichtlich von der Geheimpolizei überwacht. So müssen sich alle Kirchen registrieren lassen, was wiederum Einblick in ihre Interna ermöglicht. Darüber hinaus erteilen die Behörden oft nur zögernd Genehmigungen zur Abhaltung religiöser Veranstaltungen, sofern diese den unmittelbaren Kultusbereich überschreiten, und auch der Neubau von Kirchen und Tempeln wird vielfach allenfalls unwillig gestattet. Mitte der 80er Jahre gab es sogar eine erhebliche Kontroverse um die Schließung zahlreicher hinduistischer und buddhistischer Schreine, wie sie traditionell von Privatleuten auf deren Grundstücken betrieben werden.

Festigung der katholischen Kirche trotz vieler Schwierigkeiten

Unter diesen Bedingungen sind *Konversionen von Muslimen* zu anderen Religionen fast ausgeschlossen. Ohnehin droht ihnen bei einem Glaubensübertritt der Verlust ihrer „malaiischen" Privilegien, und zudem müssen sie mit behördlichen Maßregelungen rechnen, wie etwa jene beiden ehemals muslimischen Protestanten, die der Verhaftungswelle vom Herbst 1987 zum Opfer fielen. Selbst den Ansätzen einer möglichen Konversion sucht man zu wehren, indem man gelegentlich Muslimen den Zutritt zu Veranstaltungen anderer Glaubensrichtungen verweigert. Studenten benötigen z. B. eine Sondererlaubnis ihrer Fakultät, wenn sie einer registrierten Religionsgemeinschaft beitreten wollen. Andererseits fördert aber der Staat mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln die islamische Mission, wobei man sogar Klagen über Konversionen von

Minderjährigen, deren Eltern nicht um ihre Einwilligung gebeten wurden, als belanglos abtut (vgl. den ausführlichen Bericht einer Delegation von „Christian Solidarity International", die im Mai 1988 Malaysia besuchte – CSI–IS/170688).
Der katholischen Kirche Malaysias gehören etwa 500 000 Gläubige an, von denen ein Drittel in den drei Diözesen des Festlandes lebt, vorwiegend unter der chinesischen (und in geringerem Maße indischen) Minderheit in den städtischen Regionen der Westküste. Die vier Diözesen des nur 2,5 Millionen Einwohner zählenden Ostmalaysia stellen die Mehrheit der Katholiken, deren in den letzten Jahrzehnten rasch gewachsene Gemeinschaft inzwischen in Sarawak und Sabah einen Bevölkerungsanteil von 10% bzw. 15% hat (Angaben nach Annuario Pontificio 1988, Stand Ende 1986). Zudem ist in Sabah sogar die Mehrzahl der Kadazan, der größten Volksgruppe von Ureinwohnern, christlich.

Letzteres ist von herausragender Bedeutung, da sich im März 1985 unter Führung des Katholiken *Joseph Pairin Kitingan* die vor allem von Kadazan gestützte „Vereinigte Sabah Partei" konstituierte, die im April 1985 die Wahlen zum Regionalparlament gewann. Kitingans Ernennung zum Chefminister führte zu schweren, von seinen Gegnern geschürten Unruhen, die erst abflauten, als er im April 1986 die vorgezogenen Neuwahlen wiederum für sich entschied. Die Zentralregierung respektierte immerhin das Wählervotum, obgleich Sabah damit als einziger Bundesstaat nicht von der „Nationalen Front" kontrolliert wurde. Dieser schloß sich Kitingans Partei jedoch mittlerweile an, wobei sie mit der gemäßigt sozialistischen „Gerakan Rakyat" (Volksbewegung) kooperiert, einer multi-ethnischen Partei, die von Chinesen dominiert wird.
Zu den größten Problemen der katholischen Kirche gehört weiterhin ein erheblicher *Personalmangel.* Nur eine Minderheit der 170 Welt- und 70 Ordenspriester ist in Ostmalaysia tätig, und der vorwiegend einheimische Klerus ist überaltert, zumal neuen ausländischen Missionaren nur noch selten eine Arbeitserlaubnis erteilt wird. Auch die über 600 Ordensschwestern und -brüder können die Lücken nicht in vollem Maße schließen, da sie ohnehin mit Aufgaben in der Bildungs- und Sozialarbeit überlastet sind.

Auf diesem Sektor ist die Kirche bestrebt, einen über die eigenen Gemeinden hinausgehenden Beitrag zur gesellschaftlichen Entwicklung Malaysias zu leisten. Ihre Möglichkeiten sind jedoch sehr beschränkt, denn eine karitative Tätigkeit unter Muslimen ist de facto verboten, und ihre rund 200 Grund- und 100 Sekundarschulen müssen großenteils staatliche Subventionen in Anspruch nehmen, weil der Kirche die Unterhaltsmittel fehlen. Dies gewährt den Behörden wiederum einen erheblichen Einfluß auf den Einsatz von Personal oder die Gestaltung der Lehrpläne, so daß etwa der Religionsunterricht nur bedingt während der Schulstunden abgehalten werden kann. Angesichts dieser Entwicklung verzichten viele Katholiken darauf, ihre Kinder in katholische Schulen zu schicken. Die Kirche gründete deshalb im Juli 1986 einen „Katholischen Erziehungsrat", der nach Auswegen suchen soll, das „katholische Klima" dieser Einrichtungen zu verbessern. Außerdem überlegt man, wie man eventuell einige Erziehungs-Einrichtungen wieder re-privatisieren könnte.
Trotz dieser Schwierigkeiten blühte das Gemeindeleben in den letzten Jahren auf, seit man die Bewegung der Basisgemeinden intensivierte und die Laien stärker an kirchlichen Aktivitäten beteiligte. Diese sehen sich nicht zuletzt dadurch ermutigt, daß die Bischöfe einen sehr engen persönlichen Kontakt zu den Gläubigen halten. „Monate der pastoralen Besinnung" und lokale kirchliche Tagungen verhalfen im übrigen zu einem Aufschwung des religiösen Engagements, der sich u. a. in einer Ausweitung charismatischer Bewegungen äußert.

Eine „Christliche Föderation von Malaysia"

Derartige Aktivitäten werden von offizieller Seite durchaus gewürdigt, sofern sie nicht den engen kirchlichen Rahmen überschreiten. Manifestiert die Kirche jedoch ihre Präsenz außerhalb der eigentlichen Gemeinden, wird sie den Behörden wie den militanten Muslimen rasch suspekt. Katholiken, die eine kritische Haltung gegenüber der Regierung erkennen lassen, sind zudem dem Verdacht „staatsfeindlicher Gesinnung" ausgesetzt. So waren denn auch unter den im Herbst 1987 Verhafteten zahlreiche engagierte Christen, darunter der Vize-Direktor des „Nationalen Amtes für humanen Fortschritt" der Erzdiözese Kuala Lumpur. Er kam erst Ende August 1988 wieder bedingt frei, nachdem man weder irgendwelche Vorwürfe gegen ihn präzisiert noch gar Anklage gegen ihn erhoben hatte (UCA News 31. 8. 88).
Die Kirche hat häufig gegen solche Willkürmaßnahmen (insbesondere auf der Basis des „Internal Security Act") öffentlich protestiert. Sie tat dies auch in Solidarität mit den *Protestanten,* die zusammen etwa 400 000 Gläubige zählen. Um die gemeinsame Position gegenüber der Regierung zu stärken, gründeten im Februar 1985 die katholische Kirche, die protestantische „Christian Conference of Malaysia" und die „National Evangelical Christian Fellowship" eine „Christliche Föderation von Malaysia" als Dachverband aller wichtigen christlichen Kirchen. Den Vorsitz des Exekutiv-Komitees übernahm Bischof *Anthony Selvanayagam* von Penang, und gleichberechtigte Stellvertreter wurden Reverend *George Vergis* von der (syrisch-reformierten) Mar-Thoma-Kirche, *David Boler* von der Gospel Hall und Bischof *Thu En Yu* von der Basler Mission.

Ziel der CFM ist es vor allem, die Haltung der Mitglieder in wichtigen Fragen gegenüber der Regierung zu koordinieren. Sie wird von dieser als Gesprächspartner durchaus ernst genommen, doch setzen die nachgeordneten Behörden häufig die Ergebnisse solcher Konsultationen nicht in

die Tat um. Darüber hinaus ist die Gründung des CFM ein erster wichtiger Schritt zu einem besseren gegenseitigen Verständnis der Konfessionen, nachdem es in der Vergangenheit immer wieder Unstimmigkeiten gegeben hatte, etwa hinsichtlich der Nutzung von Friedhöfen, der Plazierung von neuen Kirchenbauten und nicht zuletzt der Mission in Ostmalaysia.
Im übrigen könnten hieraus auch Ansätze für eine *Zusammenarbeit mit anderen nicht-muslimischen Gemeinschaften* erwachsen. Bisher gibt es nur den „Malaysischen Konsultationsrat für Buddhisten, Christen, Hindus und Sikhs", der sich 1983 etablierte und als Gesprächsforum sicherlich sehr nützlich sein kann, aber nicht auf eine engere Kooperation in gesellschaftlichen Fragen ausgelegt ist. Allerdings sind den Kontakten schon allein dadurch enge Grenzen gezogen, als die buddhistischen und hinduistischen Organisationen kein in jeder Hinsicht repräsentatives Zentralgremium besitzen. Außerdem wäre hierzu wohl mancher Widerstand seitens der jeweiligen Basis zu überwinden. *Peter Drews*

Kurzinformationen

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken wählte neues Präsidium

Auf der diesjährigen Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken – sie fand am 18./19. November unmittelbar im Anschluß an die Gemeinsame Studientagung mit der Deutschen Bischofskonferenz über die Weitergabe des Glaubens statt – wurden das Präsidium und der Geschäftsführende Ausschuß des ZdK neu gewählt. Nachfolgerin des nach 12 Jahren Präsidentschaft nicht mehr kandidierenden bisherigen ZdK-Präsidenten und langjährigen bayerischen Kulturministers und gegenwärtigen Inhabers des Guardini-Lehrstuhles an der Universität München, Prof. *Hans Maier,* wurde die 48jährige ehemalige Sozialministerin des Saarlandes und gegenwärtige Vizepräsidentin des Saarländischen Landtags, *Rita Waschbüsch.* Sie war als Nachfolgerin von ihrem Vorgänger selbst ins Gespräch gebracht worden und war nach fast einmütiger Zustimmung im Geschäftsführenden Ausschuß einzige Kandidatin. Sie erhielt 117 von 132 abgegebenen Stimmen (bei 3 Gegenstimmen und 12 Enthaltungen). Zu Vizepräsidenten wurden neu gewählt: der niedersächsische Umweltminister *Werner Remmers* und der Vorsitzende der südwestdeutschen KAB, *Karl Nothof.* Die beiden bisherigen Vizepräsidenten, die rheinland-pfälzische Gesundheitsministerin *Ursula Hansen* und der Berliner Diözesanratsvorsitzende *Jürgen Meyer-Wilmes,* wurden mit hoher Stimmenzahl in ihren Ämtern bestätigt. Die Zusammensetzung des Geschäftsführenden Ausschusses wie der Delegierten des ZdK in der Gemeinsamen Konferenz hat sich nur wenig verändert. *Hans Maier* wurde fast einmütig in die Gemeinsame Konferenz gewählt. – Zugleich mit Maier und ebenfalls nach 12 Jahren aus dem Präsidium ausgeschieden ist einer der bisherigen Vizepräsidenten, der Münchner Richter *Walter Bayerlein,* der auch nicht mehr für den Geschäftsführenden Ausschuß kandidierte, aber mit hoher Stimmenzahl weiter als Delegierter in die Gemeinsame Konferenz entsandt wurde. Bayerlein war neben Maier bisher das profilierteste Präsidiumsmitglied. Er kam als Vertreter des Münchner Diözesanrates über die Gemeinsame Synode ins Zentralkomitee. Er hat sich sowohl um dieses wie um das gemeinsame Gespräch zwischen Bischöfen und Laien beachtliche Verdienste erworben. Daß z. B. die Gemeinsame Studientagung über die Weitergabe des Glaubens überhaupt zustande kam, war ganz wesentlich ihm zu verdanken. Er hat sie auch in der Hauptsache mit vorbereitet. In einer launigen Laudatio durch den scheidenden rheinland-pfälzischen Ministerpräsidenten *Bernhard Vogel,* Maiers Vorgänger im ZdK, wurden beide gemeinsam gewürdigt: Maier als Mann der klaren katholischen Positionsangabe, Bayerlein als durchsetzungsfähiger Vertreter laikaler Eigenständigkeit in der Kirche.

EKD-Synode verabschiedet Erklärung zum Thema „Glauben heute: Christ werden – Christ bleiben"

Zum Ende ihrer diesjährigen Tagung vom 6. bis 10. November in Bad Wildungen verabschiedeten die 120 Mitglieder der EKD-Synode ohne Gegenstimmen und mit nur zwei Enthaltungen eine Erklärung zu ihrem Schwerpunktthema „Glauben heute". In dem 40seitigen Papier (wir werden noch ausführlicher darauf zurückkommen) wird der Glaube der Kirche dargestellt und werden Aufgaben für die Erneuerung der Kirche und die Weitergabe des Glaubens aufgelistet. Es richtet sich vor allem an Kirchenvorstände und Pfarrer. In einem Begleitbrief zu der Erklärung heißt es, es gebe eine tiefe religiöse Sehnsucht, die sich aber nicht mehr selbstverständlich an die christlichen Kirchen und die biblische Botschaft richte. Eine Erneuerung der Kirche aus dem Glauben heraus müsse alle Bereiche des kirchlichen Lebens umfassen. Es gehe dabei nicht um „mehr Arbeit", sondern um eine Neubesinnung auf den Glauben. Schwerpunkte dabei sind die Bereiche Bibel, „Einladende Kirche – Einladende Gemeinde", Weitergabe der Glaubensbotschaft, Diakonie und Erneuerung des Gottesdienstes. Bei der Synodaltagung wurde der Rat der EKD beauftragt, eine „Kammer für Glaubensfragen und Theologie" einzurichten. Bislang wurden

theologische Fragen nicht auf der Ebene der EKD, sondern von den beiden Kirchenzusammenschlüssen VELKD und EKU behandelt. Die Synode erinnerte an die menschlichen und rechtlichen Pflichten gegenüber *Flüchtlingen* und *Ausländern* in der Bundesrepublik und betonte, Asylsuchende, Flüchtlinge und Ausländer dürften nicht wegen der Aufnahme von Aussiedlern benachteiligt werden. Gleichzeitig unterstrich die Synode aber die „besonderen menschlichen, geschichtlichen und rechtlichen Verpflichtungen" gegenüber den Aussiedlern. Die Bundesregierung wurde aufgefordert, die bisher zurückgehaltene Entwicklungshilfe für Nicaragua freizugeben. Die Rückflüsse aus der Kapitalhilfe für die Entwicklungsländer sollten 1989 zu zwei Dritteln und 1990 in der gesamten Höhe für neue Kapitalhilfe eingesetzt werden. Für die ungarische und deutsche Minderheit in Rumänien verlangte die Synode effektive internationale Hilfe. Der Haushalt der EKD für 1989 liegt mit knapp 419 Millionen Mark um 4,4 Prozent höher als der des Vorjahrs.

Die Katholische Akademie in Bayern veranstaltete eine Europatagung in Paris

Die Katholische Akademie in Bayern veranstaltete vom 10. bis 15. Oktober in Paris ein Symposion über „*Die Einigung Europas – Eine Herausforderung an die nationalen Kirchen in Europa*". Gegenstand der Tagung war weniger die Frage, was Kirche zum europäischen Einigungsprozeß beitragen kann, als vielmehr, welche Chancen und Aufgaben der Kirche in diesem Einigungsprozeß vor allem auf ihrem ureigenen Feld von Glaube und Religion zuwachsen und wie gut oder wenig gerüstet sie sich in diesen Prozeß begibt. Unterhalb dieses übergeordneten Ziels ging es aber in den meisten Referaten – insgesamt 18 – um sehr viel einfachere Vorhaben: in erster Linie um das gegenseitige Kennenlernen des Katholizismus in Europa über die nationalen Grenzen hinweg und in diesem Rahmen vor allem um Information der deutschen Teilnehmer über kirchlich-gesellschaftliche Entwicklungen in Frankreich und der französischen Teilnehmer über parallele Entwicklungen in der Bundesrepublik. Referate über andere Länder, des Madrider Jesuiten *José Joaquín Alemany* über Spanien, des in ganz Italien hochangesehenen Leiters des Zentrums für politische Bildung „Pedro Arrupe" in Palermo, *Bartholomeo Sorge,* über Italien und von *Michael Marlet SM* (Amsterdam) über Holland, bildeten wertvolle Ergänzungen zum deutsch-französischen Informationsaustausch. Von französischer Seite wirkten als Referenten u. a. mit Kardinal *Jean-Marie Lustiger* (Das Christentum und die ethischen Werte der Moderne), *Henri Madelin* (Die Laien und die geistlichen Bewegungen in Frankreich), *Jean-Yves Calvez* (Aktuelle sozialethische Fragestellungen in Frankreich) und *Paul Valadier,* der Chefredakteur der Zeitschrift Études über „Christen, Kirche und Kultur in Frankreich, und der Sulpizianer *Joseph Doré* zur „Situation der Theologie in Frankreich; von deutscher Seite u. a. Kardinal *Friedrich Wetter* (Zur Glaubenssituation in Deutschland), *Hans Maier* (Christen, Kirche, Kultur in Deutschland), *Walter Kasper* (Zur Situation der Theologie in Deutschland), *Walter Kerber* (Aktuelle sozialethische Fragestellungen in Deutschland), *David Seeber* (Zum gesellschaftlichen und politischen Profil des deutschen Katholizismus). Hinzu kamen Referate, für die es von französischer Seite keine Parallelen gab: z. B. von *Johannes Gründel* über gegenwärtige Spannungsfelder der Moraltheologie und von *Elmar Klinger* ein sehr an den dogmatischen Gehalten orientiertes Referat über die Lefebvre-Bewegung und deren Abspaltung von Rom. Zu beiden Referaten wäre eine Ergänzung aus französischer Sicht sinnvoll, im Falle der Lefebvre-Bewegung notwendig gewesen. Aufgrund der speziellen Organisationsform der Tagung – eine Verbindung von wissenschaftlicher und touristischer Felderkundung und weil die gleichlautenden Themen jeweils nicht parallel geschaltet wurden – kamen Ergänzung und Vertiefung durch offene Aussprache zu kurz. Der Erfahrungsaustausch war dennoch wertvoll. Er würde es verdienen, daß er in anderer Form und mit einem französischen Mitveranstalter in der Bundesrepublik einmal fortgesetzt wird.

Tagung der Generalsynode der VELKD mit dem Schwerpunktthema „Sterbende begleiten"

Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) kam zu ihrer diesjährigen Tagung vom 16. bis 21. Oktober in Veitshöchheim (bei Würzburg) zusammen. In sieben Arbeitsgruppen befaßten sich die Synodalen mit verschiedenen Aspekten des Themas *Sterbebegleitung.* Verabschiedet wurde u. a. eine Entschließung zur Frage der *Sterbehilfe,* die vom Grundsatz ausgeht: „Für Christen ist Sterbehilfe Hilfe beim Sterben, nicht aber zum Sterben". Der Arzt könne zwar in verantwortlicher Entscheidung auf mögliche medizinische Maßnahmen verzichten, die den irreversiblen Sterbeprozeß nicht mehr aufhalten könnten. Jedoch könne eine gezielte Beschleunigung des Sterbevorgangs als Grenzübergang zur sogenannten aktiven Sterbehilfe nicht akzeptiert werden. Bestrebungen, die Tötung auf Verlangen in Grenzfällen nicht mehr unter Strafe zu stellen, werden in der Entschließung abgelehnt, da sie die für den Schutz des Lebens grundlegenden ethischen und rechtlichen Normen aufweichten und zur Verunsicherung bei Kranken, Angehörigen, Ärzten und Pflegeberufen führten. Auch wenn Beihilfe zur Selbsttötung strafrechtlich nicht geahndet werde, sei sie ethisch nicht vertretbar. In seinem Bericht vor der Synode äußert sich der leitende Bischof der VELKD, Bischof *Karlheinz Stoll* (Schleswig), aus Anlaß des vierzigjährigen Bestehens der Vereinigten Kirche zum Sinn und zu den Aufgaben dieses Zusammenschlusses von fünf lutherischen Landeskirchen: Der bisherige Weg der VELKD sei sinnvoll und nötig gewesen, und die künftige Arbeit werde Bisheriges fortzusetzen haben. Die interkonfessionellen Dialoge und deren Rezeption würden ein stärkeres und prägende-

res Gewicht als gesamtkirchliche Aufgabe der VELKD bekommen. Im Blick auf die *Rolle der lutherischen Kirche in der ökumenischen Bewegung* wies Stoll darauf hin, Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums, in der Predigt und in den Sakramenten blieben das entscheidende Kriterium; „denn das Amt der Kirche, in welcher Gestalt es immer auftritt, hat sich ihm dienstbar unterzuordnen". Auch Bischof *Ulrich Wilckens* (Lübeck), Catholica-Beauftragter der VELKD, betonte in seinem Bericht, im Gespräch mit der katholischen Kirche gehe das lutherische Interesse vor allem dahin, „daß die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben an Christus als das entscheidende Kriterium eines ökumenisch tragfähigen Kirchenverständnisses anerkannt und ekklesiologisch ausgearbeitet wird".

Gesellschaftspolitische Themen auf der Herbstvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz

Die Bischöfe verlangten auf ihrer Herbstvollversammlung vom 8. bis 10. November in Wien u. a. durchgreifende Änderungen des zweiten Teils des (für die schulische Sexualerziehung gedachten) *„Medienkoffers Sexualerziehung"*. Es sollten jene Stellen korrigiert werden, in denen das Elternrecht unterlaufen zu werden scheine. Sexualerziehung müsse deutlicher als Teil der Gesamterziehung und „in unmittelbarer Vorbereitung auf Partnerschaft und Ehe" gesehen werden. Die Anleitungen zu „Spielen zur Einübung von Zärtlichkeit und Abbau von Kontakthemmungen" sollten wegen ihrer „zu großen Problematik" in Klassen mit Schülern unterschiedlicher Reife unterbleiben. Die Bischöfe erinnerten an ihre schon mehrfach vorgetragene Forderung, im Zielparagraphen des neuen *Jugendwohlfahrtsgesetzes* die bisherige Formulierung „zur Sicherung der körperlichen Entwicklung des Kindes von der Empfängnis an" beizubehalten. In einer Erklärung zum *Papstbesuch in Österreich* in diesem Sommer (vgl. HK, August 1988, 379–382) hieß es, man habe im Rückblick auf den Pastoralbesuch Johannes Pauls II. feststellen können, daß die Kirche in Österreich im Lauf der verschiedenen Begegnungen ein vielfältiges und kraftvolles Bild gezeigt habe: „Die Kirche muß aus ihrem Wesen heraus immer wieder erneuert werden, der Papstbesuch hat in hervorragender Weise dieser Erneuerung gedient. Zugleich wurde sichtbar, daß bei allen Unzulänglichkeiten die Kirche in Österreich eine große geistliche Kraft besitzt, die sich auch in der gläubigen Festfeier manifestierte." Die Österreichische Bischofskonferenz schloß sich in einer kurzen Erklärung der ablehnenden Haltung zahlreicher Bischofskonferenzen und Bischöfe gegenüber dem Film „Die letzte Versuchung Christi" (vgl. HK, November 1988, 505) an: „Wir unterstreichen die Aussage, daß dieser Film unserem Glauben an Jesus Christus widerspricht und sein Leben und Sterben verfälscht." Vor der Vollversammlung hielten die Bischöfe einen Studientag ab, bei dem sie sich mit den Aufgaben und Problemen der *österreichischen Militärseelsorge* befaßten.

Die französischen Bischöfe kamen in Lourdes zu ihrer jährlichen Vollversammlung zusammen

Diese Vollversammlung war von einem hohen Druck der Medienöffentlichkeit geprägt, durch den sich z. T. Themen in den Vordergrund schoben, die für die Bischöfe selbst nicht denselben Stellenwert hatten. So bestätigte der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, am Rande der Konferenz seine Ablehnung des Films von Martin Scorcese „Die letzte Versuchung Christi" (vgl. HK, November 1988, 505), distanzierte sich zugleich aber entschieden von jeder Gewaltanwendung in diesem Zusammenhang, wie sie in Frankreich vorgekommen ist. Außerdem überschnitt sich die Vollversammlung zeitlich mit der Kontroverse in Frankreich über die Abtreibungs-Pille RU-486 der Hoechst-Tochter Roussel-Uclaf. Ende September gab Frankreich als erstes westliches Land den Gebrauch dieses umstrittenen Medikamentes frei. Aufgrund der zahlreichen – auch kirchlichen – Proteste gegen diese Entscheidung entschloß sich die Firma vier Wochen später zunächst zum Verkaufsstopp, den sie aber schon wenige Tage danach, nach einer Intervention des zuständigen Ministeriums, wieder rückgängig machte. Die in Lourdes versammelten Bischöfe verabschiedeten die seit langem angekündigte „Charta der Solidarität" (vgl. HK, Oktober 1988, 484). Die Bischöfe betonen darin die enge Verbindung von Maßnahmen der Entwicklungshilfe und der Evangelisierung. In einer Vereinbarung zwischen dem *Comité catholique contre la faim et pour le développement* (CCFD) und dem *Secours catholique* soll den Mißverständnissen der letzten Jahre begegnet werden: Die strukturelle Trennung beider Organisationen soll dabei die zukünftige Zusammenarbeit erleichtern. Die Bischöfe nahmen eine Erklärung an, in der sie sich bereit erklären, sich an den im kommenden Jahr stattfindenden Feierlichkeiten aus Anlaß des 200. Jahrestags des Beginns der Französischen Revolution zu beteiligen. In seiner Eröffnungsansprache sprach sich der Vorsitzende der Konferenz, der Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray*, für eine verstärkte Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat in diesem Land sowie die Entwicklung eines neuen „offenen Laizismus" in Frankreich aus und bezog sich dabei auf die vielbeachtete Rede seines Vorgängers im Amt des Konferenzvorsitzenden vor einem Jahr (vgl. HK, Januar 1988, S. 13 f.). Für Aufsehen sorgte im nachhinein die Tatsache, daß der schon bisher öfters durch eigenwillige Positionen hervorgetretene Bischof von Évreux, *Jacques Gaillot*, zwei vor der Vollversammlung gehaltene Erklärungen veröffentlichte, in denen er sich für die Weihe von verheirateten Männern sowie wie die Wiedereingliederung von verheirateten Priestern in ihr Amt aussprach. Der stellvertretende Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Joseph Duval*, distanzierte sich in einer Erklärung sowohl vom Vorgehen Gaillots wie vom Inhalt seiner Interventionen. Als Gast nahm zeitweise der Präsident der mit Fragen der Wiedereingliederung von ehemaligen Lefebvre-Priestern beauftragten Ad-hoc-Kommission, Kurienkardinal *Mayer*, an der Vollversammlung teil.

Zeitschriften

Theologie und Religion

LOGISTER, WIEL. **Het unieke van Jezus – een systematische vingeroefening.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 28 Heft 3 (Juli-September 1988) S. 247–271.

Es geht Logister darum, die für den christlichen Glauben unverzichtbare Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit von Gottes Offenbarung in Jesus Christus so zu deuten, daß ein ehrliches Gespräch von Christen mit Anhängern anderer Religionen möglich wird. Dabei unternimmt er eine kritische Rekonstruktion der christologischen Lehrentwicklung in der alten Kirche, die für ihn ergibt, daß Jesus weithin in einer Weise vergöttlicht worden sei, die in Widerspruch zu Jesu eigener Art des Umgangs mit dem Geheimnis Gottes stehe. Eine Inkarnationschristologie, die vom präexistenten Sohn Gottes ausgeht, der als Mensch in die Welt kommt, steht demnach in Gefahr, die Einzigkeit Jesu exklusivistisch zu sehen. Demgegenüber hebt Logister darauf ab: „Wenn Jesus Gott in der Weise des Sohnes offenbart, heißt das nicht, daß wir durch ihn die Fülle des Wesens Gottes kennen oder daß in Gott kein Geheimnis mehr bleibt." Man müsse eine „vollständige, numerische, erschöpfende Identifizierung von Gottes Sohnsein mit Jesus" vermeiden. Logister sieht Intoleranz und Dogmatismus der christlichen Tradition als problematische Begleiterscheinung solcher christologischen Engführungen: „In seiner dogmatisierten Gestalt hat Jesus seine theologale Armut verloren."

ZOTTL, ANTON. **Prophetie eines Verbots.** Führt das Predigtverbot für Laien endlich zu einer Kirche für Laien? in: Stimmen der Zeit Jhg. 113 Heft 11 (November 1988), S. 733–746.

Das gesamtkirchliche Verbot der Laienpredigt in der Eucharistiefeier möchte der Autor dieses Beitrags nicht nur als Ende einer Hoffnung, sondern auch als einen Anfang betrachten. In diesem Verbot sieht er positiv einen Anstoß für einen „laikalen" Verkündigungsdienst außerhalb der Eucharistiefeier, für eine laienkirchliche Liturgie, Katechese, Weltdiakonie und Pastoral. Einerseits bedeute das Verbot der Laienpredigt einen „Weltverlust"; eine Chance sei verpaßt worden, Alltäglichkeit und Nöte ins innerkirchliche Bewußtsein hinein zu versprachlichen – andererseits biete es die Möglichkeit, die sakramentale Verkündigung des Amtes durch die Verkündigung der Laien zu „erden". Wenn die Kirche als ganze sich aus der Welt zurückziehen müsse, dann werde die Kirche als Hauskirche bzw. Basiskirche in den verschiedenen Lebenswelten der Menschen lebens- und arbeitsfähig sein müssen. Das Predigtverbot für Laien könne so als Hinweis darauf verstanden werden, daß die pastorale Verantwortung für die Welt nicht von der „Großsozietät Kirche" wahrgenommen werden könne, sondern nur durch „Kleinsozietäten". Hier lasse es jedem Getauften zum heilsgeschichtlich verantwortlichen Subjekt seiner nichtamtlichen, kirchlichen Existenz werden.

Kultur und Gesellschaft

LÜSCHER, KURT. **Die „postmoderne" Familie.** In: Universitas Jhg. 43 Heft 11 (November 1988) S. 1208–1217.

Die Veränderung im Lebensbereich der Familie analysiert der Autor als eine zentrale Thematik der gegenwärtigen Debatte um die Postmoderne. Er erhofft sich dadurch Anregungen für ein weniger vorurteilsgeladenes, entkrampfteres und ideologiefreies Verständnis von Familie. Je besser auch die Familie als kulturelle Leistung verstanden würde, desto offener werde man für eine unvoreingenommene Analyse ihres Wandels und ihrer weiterhin großen Bedeutung für den einzelnen und die Gesellschaft. Im Mittelpunkt stünden dabei die heutigen Tendenzen zur Pluralisierung der Formen familialen Zusammenlebens. Am Anfang der historischen Entwicklung habe nicht eine quasi vorgegebene natürliche Familienform des Menschen gestanden. In dem Maße, wie die zentrale Leistung der Familie darin bestehe, personale Identität zu konstruieren, lasse sich die Pluralität familialer Lebensformen als Ausdruck des Bemühens interpretieren, für die praktischen Aufgaben der Identitätsentwicklung zeitgemäße Lebensformen zu finden. In „postmodernen" Familien liefen Prozesse ab, in denen es darum gehe, im Alltag nach neuen Synthesen zwischen Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, und Kultur zu suchen.

NALLET, HENRI. **Le monde rural devant son avenir.** In: Etudes Tome 369 No. 5 (November 1988) S. 459–469.

Wegen der Krisenerscheinungen auf den internationalen Agrarmärkten, verursacht in erster Linie durch die strukturelle Überproduktion, sieht der Autor, Minister für Landwirtschaft und Forsten der Regierung Rocard, eine neue Debatte über den Erhalt bzw. die Verkleinerung der Landwirtschaft auf Frankreich zukommen. Charakteristisch für die gegenwärtige Lage der Landwirtschaft in der diese Debatte geführt werden müsse, sei dreierlei: Die Menschheit verfüge inzwischen über die für eine dauerhafte Lebensmittelversorgung notwendigen Mittel. Auch Vertreter berufsständischer Interessen akzeptierten heute, daß die Hälfte der gegenwärtig in der Landwirtschaft Tätigen in Zukunft nicht mehr ersetzt würden. Die strukturelle Überfüllung der Märkte habe zu einer ständigen – absurden – Erhöhung der finanziellen Mittel geführt, um die 1963 begonnene Politik der unbegrenzten Unterstützung fortsetzen zu können. Die zwei klassischen Antwort-Modelle, das neo-liberale Setzen auf den freien Markt ebenso wie die Verteidigung einer starken nationalen Agrarproduktion hätten sich beide als unbrauchbar erwiesen. Eine pragmatische Landwirtschaftspolitik müsse erstens die Basis für eine effektive Produktion sichern, eine Produktion, die jedoch die Vielfalt an heutigen Märkten (weltweit, Europäische Gemeinschaft, lokal) akzeptiere; zweitens müsse eine optimale Verteilung der Mittel bzw. eine sozial verträgliche Nutzung des Bodens angestrebt werden.

Kirche und Ökumene

FAMERÉE, JOSEPH. **„Chrétiens désunis" du P. Congar: 50 ans après.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 110 Heft 5 (September/Oktober 1988) S. 666–686.

1937 erschien das Buch „Chrétiens désunis" von Yves Congar, das mit den Grundstein für die veränderte Haltung der katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung legte, wie sie sich dann offiziell im Zweiten Vatikanum niederschlug. Aus diesem Anlaß würdigt der Autor das Pionierwerk Congars und fragt gleichzeitig nach dessen Grenzen. Als wichtigsten theologischen Beitrag Congars zu einer neuen katholischen Haltung gegenüber den anderen christlichen Kirchen sieht Famerée im Verständnis der Einheit und der Katholizität der Kirche. Congar sei es um einen qualitativen anstelle eines rein quantitativen Begriffs von Katholizität gegangen; er habe herausgearbeitet, daß die katholische Kirche die Katholizität als „dynamische Fähigkeit" besitze und sie deshalb explizit nur auf unvollkommene Weise auspräge. Das Ökumenische sei für Congar 1937 nichts anderes als die Kirche selbst gewesen, die als eine auch katholisch sei und sich um die volle Verwirklichung ihrer Katholizität bemühe. Die Grenzen von Congars Ökumeneverständnis von 1937 sieht der Autor im Einheitsverständnis (Einheit letztlich doch als in der katholischen Kirche schon vorgegeben und vollständig bestehend) und in der zu negativen Einschätzung von Vielfalt, die als ein zu überwindendes Provisorium auf dem Weg zur Einheit erscheine. Congar sei damals Gefangener einer „unitaristischen Ekklesiologie" geblieben, die er später überwunden habe. Der Autor zeigt diese Entwicklung Congars im Vergleich von „Chrétiens désunis" (1937) und „Diversités et communion" (1982).

Notizen

Kardinal *Basil Hume*, Erzbischof von Westminster und Vorsitzender der Bischofskonferenz von England und Wales, hat sich für eine alle zwei Jahre stattfindende Weltkonferenz der Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ausgesprochen. Die Bischofssynoden, so Kardinal Hume bei einer Pressekonferenz, sollten im Fünfjahresrhythmus stattfinden. Die wachsende Kollegialität unter den Bischöfen dürfe nicht nur in der Bischofssynode zum Ausdruck kommen; deshalb wären Treffen der Konferenzvorsitzenden im Abstand von zwei Jahren sinnvoll.

Im Alter von 70 Jahren verstarb am 11. November der frühere Apostolische Administrator in Schwerin, Bischof *Heinrich Theissing*. Der gebürtige Schlesier Theissing war von 1963 bis 1970 Weihbischof und Generalvikar von Kardinal Alfred Bengsch in Ostberlin und leitete von 1970 bis 1987 das bischöfliche Amt Schwerin, den in der DDR gelegenen Teil des Bistums Osnabrück. Bis 1985 war Theissing auch stellvertretender Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz.

Ziel kirchlichen Einwirkens auf die Politik *Südafrikas* muß es nach Meinung des *Rates der EKD* sein, dem Recht der schwarzen Bevölkerungsmehrheit zur Geltung zu verhelfen, daran mitzuwirken, daß die schon geübte Gewalt im politischen Konflikt eingedämmt wird, dazu beizutragen, daß eine Lösung auf dem Verhandlungsweg gefunden werden kann und nach Möglichkeiten zu suchen, die Angst der Weißen vor einer von der Mehrheit der Bevölkerung getragenen Regierung abzubauen. In seiner Erklärung „Der Beitrag der Kirchen zur Überwindung der Apartheid in Südafrika" befürwortet der Rat der EKD „deutliche wirtschaftliche und politische Maßnahmen", mit deren Hilfe die südafrikanische Regierung gedrängt werden könne, sich auf Verhandlungen zur Gestaltung eines neuen demokratischen Südafrika mit den dazu legitimierten Vertretern der Gesamtbevölkerung des Landes einzulassen. Die südafrikanische Regierung und die Befreiungsbewegungen Südafrikas werden dazu aufgefordert, „den Einsatz politisch motivierter Gewalt zugunsten einer intensivierten politischen Initiative zu beenden".

In einer Erklärung zur *Charismatischen Erneuerung* in den Niederlanden haben die *niederländischen Bischöfe* begrüßt, daß bei den Charismatikern der Akzent auf der persönlichen Begegnung mit Jesus Christus liege und daß die Bewegung Katholiken zu einem intensiveren Umgang mit der Schrift führe. Gleichzeitig werden in der Erklärung die Charismatiker vor zu großer Glaubenssicherheit gewarnt: Zwar sei das Sicherheitsbedürfnis verständlich, doch könne der Glaubensweg nicht verkürzt werden; Menschen müßten akzeptieren, daß Unsicherheit und sogar Zweifel zur menschlichen Wirklichkeit gehörten. Die Bischöfe anerkennen die Bedeutung ökumenischer Gebetsgruppen für die Suche nach der christlichen Einheit, warnen aber vor Übertretungen der kirchlichen Richtlinien bezüglich der Abendmahlsgemeinschaft. Die charismatischen Gebetsgruppen (in den Niederlanden bestehen derzeit etwa 150 mit ca. 2000 Mitgliedern) werden davor gewarnt, sich außerhalb der örtlichen Pfarreien anzusiedeln.

Der Kirchenübertritt und die Priesterweihe ihres Mitglieds, des Theologen und Bruders der Gemeinschaft von Taizé, *Max Thurian*, nahmen die katholischen Mitglieder der ökumenischen Arbeitsgruppe „Groupe des Dombes" zum Anlaß für eine kurze Erklärung zur Sache (vgl. Documentation Catholique, 2.8.88): Die Mitglieder der Gruppe hätten erst ein Jahr danach von diesem Vorgang aus der Presse erfahren. Man respektiere die Gewissensentscheidung von Max Thurian, bedauere aber, wenn dies ohne die nötige Rücksicht auf die christliche Konfession geschehen sei, von der der Betroffene sich losgesagt habe, und ohne die gebührende Beachtung der ökumenischen Bedeutung von Max Thurian (dieser war Mitarbeiter von Faith and Order). Von den für die Priesterweihe Verantwortlichen wünsche man sich die Zusicherung, daß die „ökumenische Höflichkeit" (Abbé Couturier) nicht verletzt worden und daß man sich möglicher Folgewirkungen bewußt gewesen sei: für Protestanten, daß man sie für „krypto-katholisch" halte, und für Katholiken, daß man sie eines unangebrachten „Proselytismus" verdächtige.

Am 13. November wurde Pastor *Harald Kalnins* in Riga vom lettischen lutherischen Erzbischof *Erik Mesters* in sein Amt als Bischof für die deutschsprachigen lutherischen Diasporagemeinden in den zentralasiatischen Sowjetrepubliken eingeführt. Pastor Kalnins (78) widmet sich schon seit zwanzig Jahren der Betreuung der schätzungsweise 500 deutschen lutherischen Gemeinden in Zentralasien. Mit seiner Hilfe konnten diese Gemeinden in den vergangenen Jahren wiederholt deutsche Bibeln, Agenden, Katechismen und Liederbücher erhalten.

Vor Bischöfen des US-Bundesstaates New York, die sich zu ihrem ad-limina-Besuch in Rom aufhielten, klagte *Johannes Paul II.* die Einheit des Glaubens und der vom kirchlichen Lehramt vertretenen Glaubenslehren an. Es gäbe zwar durchaus einen „legitimen Pluralismus in der Theologie" innerhalb der Kirche. Im Laufe der Zeit sei jedoch deutlich geworden, wie sehr gewisse Positionen, die für sich ein „Recht zum Dissens" beanspruchten, gefährliche Auswirkungen auf das sittliche Leben vieler Gläubigen hätten. Das Charisma der Unfehlbarkeit sei im übrigen nicht nur in feierlichen Verlautbarungen des Papstes und ökumenischer Konzilien gegenwärtig, sondern auch im „normalen, universalen Lehramt, das wahrhaftig als der gewöhnliche Ausdruck der kirchlichen Unfehlbarkeit angesehen werden kann".

Der US-Dominikaner *Matthew Fox* erklärte sich bereit, der durch die Leitung seiner Ordensgemeinschaft an ihn ergangenen Aufforderung zu einer „Schweigeperiode" nachzukommen. Wie lange dieser Zeitraum andauern werde, könne er aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht entscheiden. Nach Angaben der Chicagoer Provinzleitung des Ordens erfolgte diese Aufforderung, nachdem die vatikanische Glaubenskongregation bei der Ordensleitung gegen verschiedene von Fox vertretene Lehren nach vierjähriger Untersuchung Beschwerde eingelegt hatte. Fox ist Fachmann für Spiritualität und Gründer des Instituts für Kultur- und Schöpfungsspiritualität am Holy-Name-College in Oakland (Kalifornien). Die Glaubenskongregation soll die Ordensleitung aufgefordert haben, die Aktivitäten von Fox zu unterbinden. Nach eigenen Angaben versucht Fox an seinem Institut, Impulse der Umweltbewegung, des Feminismus, indianischer und östlicher Spiritualität, der New-Age-Bewegung, der Naturwissenschaften und der christlichen Mystik für eine ‚schöpfungszentrierte Spiritualität und Kirche' fruchtbar zu machen.

Der 1982 gegründete *Lateinamerikanische Kirchenrat* hielt kürzlich in der Nähe von São Paulo seine zweite Vollversammlung ab. Dem Kirchenrat gehören jetzt 137 nichtkatholische Kirchen Lateinamerikas an. Präsident des Rates ist *Federico Pagura* von der Methodistischen Kirche Argentiniens. In einer „Botschaft an das Volk Gottes in Lateinamerika" drückte die Vollversammlung ihre große Besorgnis über die gegenwärtige politische, wirtschaftliche und soziale Situation des Kontinents aus. Zwar hätten heute weniger Länder eine Militärdiktatur, aber die demokratischen Regierungen seien weiterhin sehr zerbrechlich und über zahlreichen Ländern schwebe weiterhin die Gefahr eines Eingreifens der Militärs.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Eos Verlages, St. Ottilien, des Verlages Herder, Freiburg, und von Publik-Forum, Oberursel, bei.