Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 12 35. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, den 30. Juni 1971

Kommentar

zu einem «prophetischen» Rückzug: Das Sensationelle, die Weißen Väter verlassen freiwillig ihre Mission – Protest gegen eine staatshörige Kirche – Indirekter Angriff auf das Konkordat – Geistige Isolierung und rechtliche Fiktion in Moçambique – Die Weißen Väter wollen nicht eine doppelte Missionspolitik treiben – Beispiel für andere Orden?

Weltpolitik

Konflikt Moskau – Peking: Zerstrittene kommunistische Brüder – Es geht nicht nur um fragwürdige Grenzen – Gegensätzliche Machtpolitik – Neue imperialistische Zielsetzungen – Unterschiedliche wirtschaftliche Entwicklung bedingt ideologische Gegensätze – Konkurrenzierende Wirtschaftshilfe in Afrika – Chinesisches Spiel mit Nordamerika – China, Hand in Hand mit Westeuropa?

Kirchenrecht

Ringen um ein Grundgesetz: Ein Kanonist ändert seine Meinung – Was müßte ein Grundgesetz leisten? – Keine Trennung zwischen der Kirche als Organisation und der Kirche der Gläubigen – Eingrenzung der Gewalt, die dazu neigt, ihren Bereich zu überschreiten – Schutz der Personrechte – Garantie der Gewissensfreiheit auch der Gläubigen – Die Kanonistik ist nicht in der Lage, diesen Anforderungen zu entsprechen – Das grundsätzliche Problem, Gebote des Herrn in Gesetze der Kirche umzugießen.

Diskussion

über die Buße: Trotz Rückgang der Beichtpraxis, Buße ein brennendes Problem – Bekennen und Vergeben, eine Grundforderung einer jeden Gemeinschaft – Befreiung vom Druck eines negativen Urteils – Festigung der Wertordnung – Nicht ein abstrakter Sündenkatalog, sondern die Lebenserfahrung muß zur Sprache kommen – Wie kam es zur heutigen Praxis? – Ausblicke in die Zukunft – Wo persönliche Beziehung, dort echtes Verzeihen – Buße als Bemühen um menschenwürdigere Gesellschaftsstrukturen.

Pastoral

Der Sonderfall Militärseelsorge: Das politische Urteil über die Notwendigkeit der Armee wird durch Militärseelsorge nicht sanktioniert – Theorie vom «gerechten Krieg», erste Begrenzung der brutalen Gewalt – Das Evangelium drängt über die natürliche Moral hinaus – Kritik an einer egoistischen Selbstverteidigung – Beitrag zum Weltfrieden – Der Dienstverweigerer aus Gewissensgründen darf sich nicht institutionalisieren lassen.

Zum Rückzug der Weißen Väter aus Moçambique

Der freiwillige Rückzug von 38 Weißen Vätern aus der portugiesischen Afrikaprovinz Moçambique dürfte Nachwirkungen haben, welche weit über die Missionsgesellschaft, die katholische Kirche Afrikas und die Kirchenpolitik Portugals hinausreichen. Einige wesentliche Fragen zur Mission der Kirche überhaupt und ihres Verhältnisses zur etablierten Macht werden dadurch aufgeworfen – Fragen, auf die die kirchliche Hierarchie wie auch die Leitungsgremien vieler Orden und Missionsgesellschaften schlecht vorbereitet sind.

Das Neue und daher Sensationelle am Rückzug der Weißen Väter ist die *Freiwilligkeit.* Der Generalobere, *Theo van Asten,* hat in seinem Brief vom 15. Mai 1971 betont, daß diese Maßnahme nicht auf Personalmangel, «Sicherheitsgründe», schlechte Lebensbedingungen oder auf finanzielle Gründe zurückzuführen sei. Im Gegenteil: «Nirgendwo haben die Missionare einen ähnlich privilegierten Status gehabt (wie in Moçambique). Nirgendwo sonst erfreuten sie sich einer so direkten und auch wesentlichen materiellen Hilfe von seiten einer Regierung. Die Behörden von Lissabon haben niemals zu verstehen gegeben, daß sie die Anwesenheit der Weißen Väter in Moçambique nicht wünschten.» Der einzige Grund für die Abberufung der Missionare liegt in der Tatsache, daß sie in der gegenwärtigen kirchenpolitischen Situation Moçambiques kein glaubhaftes Zeugnis mehr geben können. Die Anwesenheit der Weißen Väter würde, nach den Worten Theo van Astens, «schließlich zu einem Gegenzeugnis».

Es gibt unseres Wissens keinen Fall in der Missionsgeschichte der katholischen Kirche, daß sich eine größere Gruppe von Missionaren offiziell aus diesem oder einem ähnlichen Grund aus einem Land zurückgezogen hat. Die Devise lautete immer: Ausharren, gleichgültig unter welchen Verhältnissen.

Protest gegen die Bischöfe Moçambiques

Das zweite bedeutsame Element bei der Abberufung der Weißen Väter ist die protesthafte Spitze gegen das moçambiquesche Episkopat. Schon aus dem Brief van Astens und noch mehr aus Gesprächen mit zurückgekehrten Missionaren geht hervor, daß der Protest ihres Rückzugs nicht so sehr an die Adresse der Lissaboner Regierung gerichtet war, als vielmehr an die der Bischöfe Moçambiques und Portugals. «Wir haben gewünscht, gefordert und lange gewartet auf eine klare Stellungnahme der Hierarchie, die die Zweideutigkeit gegenüber Ungerechtigkeiten und polizeilichen Brutalitäten beseitigt», schreibt van Asten. «Angesichts des Schweigens, das wir nicht verstehen, gebietet uns das Gewissen, daß wir nicht das Recht haben, als Komplizen einer offiziellen Unterstützung zu gelten, wie sie die Bischöfe einem Regime zu gewähren scheinen, das sich geschickt der Kirche bedient, um in Afrika eine anachronistische Situation zu festigen und zu verewigen, die auf die Dauer ausweglos ist.»

Bis 1966 gab es unter den Bischöfen Moçambiques *eine* mutige Stimme: die des Bischofs von Beira, *Sebastiao de Resende.* Er hatte die Weißen Väter 1946 in sein Bistum berufen und blieb bis zu seinem Tod ihr Freund, Vertrauter und Beschützer.

Während der 23 Jahre, die er im Amt war, wandte sich Bischof de Resende in Predigten und Artikeln gegen die Rassendiskriminierung seiner Landsleute. 1950 gründete er die Tageszeitung «Diario de Moçambique», die mehrmals von der Regierung verboten wurde und im März 1971 einging. Weder Salazar noch der Lissaboner Patriarch, der jüngst zurückgetretene Kardinal Cerejeira, wagten gegen de Resende vorzugehen; er war ein Mann, der in seiner persönlichen Strahlungskraft fast unbezwingbar war.

Die Wahl seines Nachfolgers, die laut Konkordat zu einem guten Teil in Lissabon gemacht wurde, mußte als bewußte Kursänderung im Bistum Beira angesehen werden. Durch sein Verhalten wie durch Dutzende von «Pastoralmaßnahmen» hat sich der gegenwärtige Bischof von Beira, *Ferreira Cabral*, gegen das Zeugnis und die Freunde seines Vorgängers gewandt, darunter die Weißen Väter und Resendes Generalvikar, Msgr. *Duarte de Almeida*, der mit den Weißen Vätern Moçambique verlassen mußte. Bischof Cabral verfügte, daß die Weißen Väter das von ihnen gegründete und hart an der Grenze von Malawi gelegene Kleine Seminar aus «Sicherheitsgründen» den portugiesischen Jesuiten abgeben mußten. Ende letzten Jahres weigerte sich der Bischof, für zwei wegen Trivialitäten aus dem Land verwiesene Weiße Väter einzustehen. Auch beim Bischof von Tete, *Niza Ribeiro*, in dessen neugegründeter Diözese die Weißen Väter seit 1962 arbeiteten, fanden die Missionare für ihre Anliegen wenig Verständnis. Es scheint, daß das Minimum, das die Weißen Väter von ihren Bischöfen erwartet und erbeten hatten, eine Stellungnahme zu Brutalitäten und portugiesischen My Lai-Massakern war, worüber die Bischöfe klare Informationen hatten. Als zweites hatten sie wohl von ihnen erhofft, daß sie jene ihrer Patres, die sich kritisch gegenüber dem Regime geäußert hatten, nicht desavouierten, sondern eher in Schutz nähmen. Beides ist ausgeblieben.

Stellungnahme gegen das Konkordat

P. van Asten hat es sorgsam vermieden, in seinem Brief vom 15. Mai 1971 das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Portugal zu erwähnen. Letztlich aber muß der Rückzug der Weißen Väter aus Moçambique als Protest gegen das Konkordat (1940), das damit gegebene Missionsabkommen (Accordo Missionário) und das Missionsstatut (Estatuto Missionário) von 1941 angesehen werden. Der Inhalt dieser Dokumente kann im Rahmen dieses Berichtes nicht behandelt werden, doch ist es bedeutsam, darauf hinzuweisen, daß die Verquickung von Kirche und Staat in den portugiesischen Afrikaprovinzen seit Anfang 1970 mehr und mehr der Kritik ausgesetzt war.

Wohl am schärfsten hat sich der Erzbischof von Lusaka (Sambia), *E. Milingo*, gegen das Konkordat gewandt. In seiner vom sambischen Radio und Fernsehen übertragenen Osterpredigt von 1970 erklärte er: «Apartheid und Patronat sind beide unchristlich, und dennoch bestehen ihre Anhänger darauf, sie wollten dadurch die christliche Zivilisation retten ... Das Patronat ist unserer Ansicht nach die Kette, die den Mund der katholischen Kirche (in den portugiesischen Kolonien) verschließt.»

Auch Erzbischof *Jean-Baptist Maury* von Reims, ein ehemaliger Apostolischer Nuntius in Kongo-Kinshasa, hat sich Ende letzten Jahres offen gegen den «permanenten Skandal» der portugiesischen Kolonialpolitik gewandt. Dabei unterstrich er die Bedeutung der Audienz, die Paul VI. den Führern der drei größten Befreiungsbewegungen in Portugiesisch-Afrika am 1. Juli 1970 gewährt hatte. Die Reaktion der portugiesischen Regierung auf diese Audienz zeigte, wie viel ihr daran gelegen war, daß sich die Politik der römischen Kirchenleitung in bezug auf ihre Afrikapolitik auch in Zukunft nicht ändere. Es besteht heute kein Zweifel, daß Paul VI. genau wußte, was er tat, als er im Rahmen der üblichen Mittwochaudienz bei den drei Guerillaführern im Gespräch verharrte und ihnen Exemplare von «Populorum progressio» überreichte.

Am 4. Juni nahmen die 28 aus Moçambique zurückgekehrten Weißen Väter ebenfalls an einer Mittwochaudienz teil, und einer der Patres überreichte dem Papst das Photo, das den zerschundenen, blutüberströmten Rücken eines Afrikaners zeigte, das Ergebnis von Folterungen durch die portugiesische Polizei. Dazu verfaßte der Missionar die Legende: «Dies ist ein Bild der leidenden Kirche von Moçambique, die von Ihnen, Heiliger Vater, ein ermunterndes Wort erwartet.»

Portugiesische Isolation

Hätten sich die Weißen Väter 1950 oder 1960 aus dem gleichen Grund aus Moçambique zurückgezogen, wäre die Weltkirche diesem Schritt verständnislos und vielleicht empört gegenübergestanden. Damit soll angedeutet werden, welcher Bewußtseinswandel sich im Verlauf der sechziger Jahre innerhalb der Kirche vollzogen hat. Dagegen haben sich Portugal und seine Afrikakolonien weitgehend abgeschlossen. Seit Jahrhunderten in bewußter Isolation verharrend, wußte sich Portugal auch gegen die geistigen Strömungen der sechziger Jahre abzuschirmen.

Der Außenseiter kann sich von der geistigen Isolierung Moçambiques wohl kaum eine Vorstellung machen. Dafür sind die verschiedensten Faktoren verantwortlich: die «insulare» portugiesische Sprache, das geschichtliche und heute anachronistische Bewußtsein von der «zivilisatorischen Mission Portugals in Afrika», die dünne intellektuelle Führungsschicht in der Afrikakolonie, die bewußte Kontrolle des Informationswesens durch die Regierung, die Abriegelung des Landes gegenüber Schwarzafrika und die halsstarrig aufrechterhaltene Fiktion, Moçambique sei nicht ein Teil Afrikas, sondern gehöre zu Europa, das heißt zu Portugal.

Diese Fiktion hat auch die oberste römische Kirchenleitung akzeptiert. Die Kongregation für die Evangelisierung der Völker hat in Moçambique nichts zu sagen, sondern die dortige Hierarchie untersteht der römischen Kongregation für auswärtige Angelegenheiten. Bis vor kurzem gab es in Moçambique keine selbständige Bischofskonferenz; das moçambiquesche Episkopat war in die portugiesische Bischofskonferenz integriert. Die Kirchenleitungen von Moçambique, Angola und Guinea-Bissao haben sich von den Bestrebungen distanziert, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil versuchten, die Bischöfe Afrikas miteinander in engeren Kontakt zu bringen. Beim panafrikanischen katholischen Erziehungskongreß in Kinshasa (1965) gab es keine Delegierten aus Moçambique oder Angola. Auch beim ersten Symposium der afrikanischen Bischöfe anläßlich des Besuches Pauls VI. in Kampala fehlten die Mitbrüder aus den portugiesischen Territorien. Erst beim Bischofssymposium in Abidjan (1970) war Erzbischof *Alvim Pereira* von Lourenço Marques anwesend. Nachdem der Präsident des Symposiums, Kardinal *Zoungrana* (Obervolta), die Anwesenheit des portugiesischen Bischofs positiv gewertet und bemerkt hatte, daß dies vielleicht «einen Weg öffnen sollte, um andere Probleme zu lösen», verstand Pereira dies als eine Aufforderung an das Symposium, die portugiesische Herrschaft in Afrika zu diskutieren. Er sagte, es sei «bedauerlich, daß gewisse Leute sich mit Problemen befassen, die sie nichts angehen. Ich sage das in aller Liebe. Denn ‹Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist› ist ein göttliches Wort, und wir müssen uns danach richten».

Die geistige Isolierung Portugals und Moçambiques, die gerade seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von Staat und Kirche bewußt aufrechterhalten wurde, macht zwar einerseits die Haltung des Klerus in den portugiesischen Ländern verständlich, muß aber andererseits als Herausforderung an alle jene verstanden werden, die die Möglichkeit hätten, das geistige Klima

Portugals zu beeinflussen. Nicht zuletzt gilt dies für die großen internationalen Orden der Kirche.

Neue Öffentlichkeit der Mission

Besondere Beachtung verdient der «ordensinterne» Grund, den P. van Asten für den Rückzug der Weißen Väter angeführt hat: Es gehe ihm und seinem Orden um die «Aufrichtigkeit einer Mission (lies: Missionsgesellschaft, *M. T.*), die sich weigert, in Afrika zwei widersprüchliche Gesichter zu haben». Auf den ersten Blick erscheint dieses Motiv dem Ordensprestige und Ordensopportunismus zu entspringen. Werden durch die Präsenz von 38 Weißen Vätern in Moçambique die 3000 andern Mitglieder des Ordens, die in Schwarzafrika wirken, in eine peinliche Lage versetzt? Geht es van Asten wirklich darum, daß der Name des Ordens durch die mögliche Kollaboration einiger Mitglieder mit dem portugiesischen Regime in Moçambique nicht beschmutzt werde?

Van Asten führt in seinem Brief aus, wie die Weißen Väter «aus tiefster Überzeugung» die nationale Unabhängigkeit der Völker Afrikas und die Afrikanisierung der Kirche befürwortet hätten. Sie bemühten sich, «Malier mit den Maliern, Kongolesen mit den Kongolesen, Tansanier mit den Tansaniern zu sein» – aber in Moçambique sähen sie sich plötzlich gezwungen, «Portugiesen bei den Moçambiquern» zu werden. «Erscheint es Euch, Brüder, die Ihr in den andern Ländern Afrikas arbeitet, nicht ganz natürlich, daß die Ehrlichkeit uns verbietet, dort (in Moçambique) eine Maske zu tragen, die uns durch unsere Anwesenheit zum Mitschuldigen macht? Ist nicht diese falsche Situation, in aufgenötigtem Schweigen, heute mehr als je zuvor in Afrika ein Gegenbeweis?»

Aus dieser Begründung wird deutlich, daß die Weißen Väter ihre pastorelle Arbeit in Moçambique in einem weiteren Horizont sehen. Sie sind sich bewußt, daß sich Mission heute nicht nur in der Verborgenheit der Niassa- und Tete-Provinz abspielt, sondern einen öffentlichen Zeugnischarakter erhalten hat, der ganz Afrika und die Welt betrifft. Es besteht kein Zweifel, daß die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche in ganz Afrika (einschließlich des südlichen Afrika) durch die Verquickung von Kirche und Staat in Portugals Afrikaprovinzen in besonderer Weise angeschlagen ist. Für die Christen Schwarzafrikas, vor allem für jene, die in Ländern leben, die an die portugiesischen Kolonien angrenzen, ist es unverständlich, wie die katholische Kirche ihr Bündnis mit dem portugiesischen Regime aufrechterhalten kann. Die Entwicklung Afrikas und der Welt haben die Wirklichkeit der Mission in Moçambique verändert. «Während früher Afrikaner ... am Missionar ablasen, was Christsein heißt, so steht heute die Kirche als Ganzes wenigstens potentiell im Rampenlicht der Weltöffentlichkeit und ist durch ihre bloße Existenz eine missionarische Demonstration oder eine der wirksamsten Formen der Gegenmission. Was eine Gemeinde an ihrem Ort, was eine Kirche in ihrem Land tut, wie sie ihre Existenz und ihre Aufgabe in der sie umgebenden Welt verstehen, ist fast unmittelbar missionarisches Handeln. Denn in einer Welt, in der der Verschleiß des christlichen Wortes so groß geworden ist, hat die An*schauung* für viele eine weit unmittelbarere Wirkung als die An*rede* ... Verkehrs- und Kommunikationsmittel ... haben zu einer bisher nicht bekannten ‹Sichtbarkeit der Kirche› geführt» (J. Schmitz, Die Weltzuwendung Gottes; Thesen zu einer Theologie der Mission. Imba-Verlag, Freiburg i. Ue., S. 15). *Michael Traber, Freiburg*

DER KONFLIKT ZWISCHEN MOSKAU UND PEKING

Wir möchten in der Folge einmal die weltpolitischen Fragen unter dem Gesichtspunkt betrachten, wie weit Ideologien durch reale geopolitische Verhältnisse relativiert oder gar überholt werden. Verschiedene Staaten scheinen heute vor dem Ende ihrer derzeit noch gültigen Ideologien zu stehen. Die Redaktion bat deshalb den bekannten Wiener Ost-Experten *Dr. László von Mirbach-Taubinger*, die neue Serie mit einem Artikel über die globale Bedeutung des sowjetisch-chinesischen Konflikts und dessen Auswirkungen auf Europa einzuleiten. Dr. Taubinger ist vor allem in der Schweiz als Ostreferent des Schweizerischen Rundfunks bestens bekannt. Daneben ist Dr. Taubinger auch als außenpolitischer Korrespondent verschiedener Tageszeitungen tätig. *Die Redaktion*

Peking hat die Welt kürzlich durch die Einladung amerikanischer Sportler nach China in Überraschung versetzt. Kurz darauf erging auch eine Einladung an amerikanische Journalisten, die während ihres China-Aufenthaltes sogar von *Mao Tse-tung* und *Tschu En-lai* empfangen wurden. Auffallend positiv kommentierte man in der chinesischen Hauptstadt auch die Abmachungen zwischen dem französischen Präsidenten *Pompidou* und dem britischen Premierminister *Heath*, wobei die offiziellen chinesischen Stellen die Integrationsbestrebungen in Westeuropa begrüßten und ihrer Hoffnung Ausdruck gaben, daß diese von Erfolg gekrönt würden.

Diese Änderung der bisherigen chinesischen Haltung dem Westen gegenüber überrascht nur jene, die in China allzu gerne einen «Todfeind» Europas sehen möchten und die Ansicht vertreten, daß unser Kontinent nicht von der Sowjetunion, sondern von der «gelben Gefahr» bedroht würde. In Wahrheit sind jedoch sowohl Europa als auch China von der Sowjetunion bedroht. So haben Europäer und Chinesen ein gemeinsames außenpolitisches Interesse, sich gegen diese Gefahr zu stärken und unter Umständen näher aneinanderzurücken.

Der Gegensatz bleibt

Obwohl sich die Beziehungen zwischen Moskau und Peking seit dem sowjetischen Überfall am Ussuri im Frühjahr 1969 und der dadurch entstandenen akuten Spannung zwischen den beiden kommunistischen Großmächten auf staatlicher Ebene nun wieder verbessert haben, bedeutet dies keinesfalls, daß die tief verwurzelten Kontroversen zwischen den beiden Mächten überbrückt werden konnten. Sie sind auch weiterhin vorhanden und werden noch lange für die Politik Moskaus und auch Pekings richtungweisend sein. Dafür spricht auch die Tatsache, daß China den kürzlich abgehaltenen 24. Sowjetischen Parteitag boykottierte. Noch charakteristischer für die gegenwärtige Situation war jedoch vielleicht ein am 18. März im offiziellen Organ der chinesischen Kommunistischen Partei (KP), «Shenmin Shibao», aus Anlaß des 100. Jahrestages der Pariser Kommune veröffentlichter Leitartikel.

Die chinesische KP bezichtigte in dieser Stellungnahme die sowjetische Führung des Verrates an den Idealen der Kommune. «Die Sowjetunion wurde in ein Paradies einer kleinen Gruppe bürokratischer Monopolkapitalisten neuen Typs und in ein Gefängnis für Millionen von Werktätigen verwandelt», heißt es in dem Artikel. Breschnjew und Konsorten werden beschuldigt, «ein Wettrüsten und fieberhaften Militarismus ohne Rücksicht auf das Leben des sowjetischen Volkes zu betreiben». «Milliarden von Rubel werden für Flugzeuge, Schiffe, Raketen und Kernwaffen verwendet, um mit dieser ungeheuren Massierung von Gewalt im Innern die breiten Volksmassen zu unterdrücken, im Ausland die Kolonialherrschaft der neuen Zaren aufrechtzuerhalten und auf jede erdenkliche Weise andere Länder unter sowjetische Kontrolle zu bringen.» Weiter wirft der Artikel den sowjetischen «Sozialfaschisten» vor, daß sie, «wo dies für ihre imperialistischen Zielsetzungen nützlich ist, gewaltsame Revolutionen entfachen, während sie die Revolutionen und Freiheitsbestrebungen verschiedener Nationalitäten im eigenen Machtbereich durch ihre Polizei und ihre Soldateska blutig unterdrücken und eine gewaltige Militärmacht zur Unterwerfung fremder Länder in diesen statio-

nieren». Peking prophezeit schließlich, daß «Breschnjew und Konsorten auf dem Müllhaufen der Geschichte landen werden».

Dieser Artikel war eine klare Absage Pekings an Breschnjew, der bis dahin gehofft hatte, die chinesischen Genossen wieder unter seine Fittiche bringen und somit unter der Führung Moskaus eine «antiimperialistische Einheitsfront» schaffen zu können. Der sowjetische Parteichef mußte nun einsehen, daß Mao Tse-tung und sein Führungsteam entschlossen sind, den Kampf gegen den «modernen Revisionismus» innerhalb der kommunistischen Weltbewegung bis zum Ende zu führen und Peking zum Zentrum der Weltrevolution zu machen.

Die ersten Anzeichen eines sowjetisch-chinesischen Machtkampfes waren bereits Anfang der fünfziger Jahre festzustellen. China erwachte damals unter der Führung Maos zu politischem Selbstbewußtsein und kündigte durch sein Eingreifen in den Korea-Krieg seine Ansprüche an, künftig in der Weltpolitik mitreden zu können. Die Russen erkannten bald die Gefahr, die sich dadurch für ihre eigene, nach der Welthegemonie strebende Politik ergab. Nach dem Tode Stalins begannen sie ihre China gewährte Unterstützung einzuschränken und stellten diese 1958 gänzlich ein. Die russische Politik führte schließlich zu einem offenen Bruch zwischen Peking und Moskau, der sich im Laufe der Jahre in eine offene Feindschaft verwandelt hat.

Chinas nationale Ambition

Die Führung in Peking ist nun entschlossen, China in eine Weltmacht ersten Ranges umzuwandeln und die Sonderstellung, die die beiden Supermächte, die Sowjetunion und die USA, seit 1945 bekleiden, zu beseitigen. Peking versucht, dieses Ziel im Prinzip auf zwei Wegen zu erreichen: mit Hilfe der von Mao aufgestellten Theorie vom «Übergang des Zentrums der Weltrevolution auf China» und durch die Umformung Chinas in einen modernen Industriestaat verbunden mit dem Aufbau einer eigenen nuklearen Macht.

Der «Übergang des Zentrums der Weltrevolution auf China» bedeutet nichts anderes, als daß Peking auch weiterhin alles unternehmen wird, um die Führung in der internationalen kommunistischen Bewegung an sich zu reißen und die Sowjetunion dadurch zu schwächen. Trotz der oberflächlichen Entspannung in den sowjetisch-chinesischen Beziehungen der jüngsten Zeit, muß man daher damit rechnen, daß die chinesische Außenpolitik im Interesse der Verwirklichung dieses Zieles die Sowjetunion und ihre Politik auch in Zukunft mit wachsender Intensität vor allem in der sogenannten «Dritten Welt» in Verruf zu bringen, zu schwächen und zu isolieren versuchen wird.

Diese Folgerung bestätigt auch eine der Grundthesen der von Mao Tse-tung niedergelegten Ideologie, laut der die Zerschlagung des «modernen Revisionismus mit dem sowjetischen Revisionismus an der Spitze» die Voraussetzung für einen erfolgreichen Kampf gegen den Imperialismus ist. Peking benützt diese These daher auch als einen der Hauptslogans in seiner Auslandpropaganda. Vor allem soll dadurch der sowjetische Einfluß in der internationalen revolutionären Bewegung eingedämmt werden.

Aus ähnlichen machtpolitischen Gründen verdammen aber auch die Sowjets den «chinesischen Dogmatismus». Sie beschuldigen die chinesischen Führer der Spaltung des «sozialistischen» bzw. «antiimperialistischen» Lagers. In Wahrheit sind jedoch weder Breschnjew und seine Genossen in Moskau «Revisionisten», noch sind Mao und die Pekinger Führung «Dogmatisten». In beiden Fällen handelt es sich vielmehr um Nationalisten, die nach der Verwirklichung imperialer Ziele streben, jedoch ihre Machtpolitik mit marxistisch-leninistischen Farben tarnen. Die Wurzeln des sowjetisch-chinesischen Konfliktes sind daher weniger im ideologischen als im machtpolitischen Bereich zu suchen.

Die ideologischen Gegensätze zwischen den beiden Mächten ergeben sich nicht zuletzt aus ihrer unterschiedlichen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung. Sollten auch die gegenwärtig in Peking geführten sowjetisch-chinesischen Verhandlungen in verschiedenen Fragen zu einer Übereinstimmung führen, so bedeutet dies noch lange nicht das Ende des Streites, da dieser auch in der Tatsache wurzelt, daß die beiden Staaten auf der internationalen politischen Bühne nicht die gleiche Stellung einnehmen.

Um sich auf die nächste Runde in der Auseinandersetzung vorzubereiten und die eigene Stellung zu stärken, versuchen nun beide Seiten, den Streit in Grenzen zu halten und nach bestimmten Normen fortzusetzen. Dies könnte unter Umständen trotz der Gegensätze in grundlegenden Fragen eine gewisse Zusammenarbeit oder zumindest ein gemeinsames Handeln in konkreten Einzelfällen ermöglichen. Die jüngsten Beschlüsse der Kommunistischen Partei Chinas und auch die erwähnte Stellungnahme in «Shenmin Shibao» sprechen jedoch dafür, daß die chinesische Führung diese Alternative wenn überhaupt, so nur in einem sehr begrenzten Rahmen und nur dann anzuwenden beabsichtigt, wenn dadurch die eigenen machtpolitischen Interessen nicht in Gefahr geraten. Der bisherige Verlauf der sowjetisch-chinesischen Verhandlungen über die Grenzfrage zeigt klar, daß China in Fragen, die seine nationalen Ansprüche betreffen, Moskau gegenüber intransigent bleiben wird. Damit hält sich aber auch Peking die Hände für eine erneute Verschärfung des Konflikts zu einem günstigen Zeitpunkt frei. Die lange gemeinsame Grenze mit ihrer komplizierten und konfliktreichen Entstehungsgeschichte bietet den Chinesen die besten Möglichkeiten, die sowjetische Politik jederzeit unter Druck zu setzen. Anlässe dazu können immer dann gegeben sein, wenn es der chinesischen Seite gelegen erscheint.

Was die Ungleichheit des Kräfteverhältnisses zwischen China und der Sowjetunion betrifft, so wird es China in den nächsten zehn Jahren wahrscheinlich nicht gelingen, die Sowjetunion einzuholen. Diese Feststellung bleibt auch dann gültig, wenn man voraussetzt, daß China seine Streitkräfte wesentlich vergrößern und modernisieren wird. Es ist daher auch nicht anzunehmen, daß es in nächster Zeit zu einem Krieg zwischen den beiden kommunistischen Großmächten kommen könnte. Eine derartige Annahme wäre auch deshalb unbegründet, da sich beide Seiten der möglichen katastrophalen Folgen eines solchen Zusammenstoßes für das weitere Schicksal der kommunistischen Bewegung, dem Hauptinstrument ihrer nach der Weltherrschaft strebenden Politik, voll bewußt sind. Alles deutet gegenwärtig darauf hin, daß beide Seiten für die große Abrechnung Zeit zu gewinnen versuchen, um ihre Positionen politisch und wirtschaftlich verstärken zu können.

Zu einer außerordentlichen Krise oder zu einem plötzlichen bewaffneten Zusammenstoß zwischen den beiden kommunistischen Großmächten könnte es jedoch dann kommen, wenn sich die innere Lage in China verschärft. Dies wäre u.a. im Falle trostloser wirtschaftlicher Verhältnisse möglich, die eine allgemeine Unzufriedenheit und vielleicht sogar einen Aufstand entstehen lassen könnten. Dafür sind jedoch gegenwärtig keinerlei Anzeichen vorhanden. Unter Umständen könnte Moskau dann zu dem Schluß kommen, daß die Auslösung eines Konfliktes genügen könnte, um einen Führungswechsel in Peking herbeizuführen. Eine ernste Konfliktsituation könnte sich auch ergeben, wenn einer der beiden Rivalen gegen einen der Verbündeten des andern, zum Beispiel die Sowjetunion gegen Albanien oder China gegen die Mongolei, mit militärischen Mitteln vordringen würde.

China und Afrika

Die chinesische Afrika-Politik spiegelt vielleicht die Bestrebungen Pekings, die Sowjetunion in der revolutionären Weltbewegung zu isolieren, am krassesten wider. Der sowjetisch-

chinesische Machtkampf spielt sich gegenwärtig vor allem innerhalb der sogenannten «nationalen Befreiungsbewegungen» in Afrika und im arabischen Raum ab. Peking scheint jedoch erkannt zu haben, daß die ausschließliche Propagierung der von Mao verkündeten Konzeption des Volkskrieges in Afrika die Aktionsmöglichkeiten Chinas in diesem Raum immer weiter einschränken würde. Diese Politik müßte sich nämlich in wachsendem Maße auf die Unterstützung verschiedener regierungsfeindlicher Elemente beschränken. Die Russen könnten dies im Laufe der Zeit jedoch für ihre eigenen Zwecke nützen, indem sie eine engere Kooperation mit den Regierungen herbeiführen und schließlich die chinesischen Widersacher aus diesem Gebiet verdrängen.

Die chinesische Führung hat daher ihre Afrika-Politik in jüngster Zeit in gewisser Hinsicht modifiziert und gewährt den afrikanischen Ländern nun eine zunehmende Wirtschaftshilfe. Vor allem Ministerpräsident Tschu En-lai vertritt heute die Ansicht, daß China gegenüber den Regierungen der «Dritten Welt» eine geschmeidigere Politik anwenden sollte.

Die Realisierung der machtpolitischen Ziele Pekings hängt aber auch nicht zuletzt von der Durchführung des Industrialisierungsprogrammes des Landes ab. Um dieses Programm in kürzester Zeit in die Tat umsetzen zu können, wäre Peking nicht abgeneigt, mit den Industriestaaten Westeuropas wirtschaftlich aktiver zu kooperieren. Dafür wurde von Mao Tse-tung die sogenannte «Theorie der Zwischenzone» kreiert. Diese Theorie besagt, daß zwischen der «sozialimperialistischen» Sowjetunion, den «imperialistischen» USA und dem «sozialistischen» China die afro-asiatischen Länder und die kapitalistischen Staaten Europas, Ozeaniens und Kanada angesiedelt seien. Da sich diese selbst von der Kontrolle der «Sozialimperialisten» und «Imperialisten» befreien wollen, könnten sie sich dem von China geführten «antiimperialistischen Kampf» anschließen oder zumindest für diesen benützt werden. Diese Theorie stellt für China die ideologische Basis für eine Zusammenarbeit mit den kapitalistischen Staaten Europas dar, da diese für Peking, falls sie eine von Moskau und Washington unabhängige Politik betreiben, nicht als Feindstaaten gelten. Dies eröffnet jedoch auch Europa Möglichkeiten für einen Ausbau engerer Kontakte mit China, die, wenn sie richtig genützt werden, für unseren Kontinent von größter politischer Bedeutung sein könnten.

Entspannung mit Amerika?

Es bestehen ernsthafte Gründe auch für die Annahme, daß durch den sowjetisch-chinesischen Konflikt im chinesisch-amerikanischen Verhältnis gewisse Wandlungen und neue Elemente auftreten werden, wie dies die jüngsten Ereignisse bereits zu zeigen beginnen. Darüber ist sich auch die sowjetische Führung im klaren. Sie versucht daher durch eine taktische Entspannung ihrer staatlichen Beziehungen zu Peking und durch gleichzeitige Verhandlungen mit Washington – wie zum Beispiel durch die SALT – eine derartige Entwicklung zu verhindern.

Vom amerikanischen Standpunkt aus gesehen ist die Tatsache, daß sich das einstige sowjetisch-chinesische Bündnis in eine Feindschaft verwandelt hat, sicher ein Erfolg. Es wäre jedoch falsch, daraus zu folgern, daß sich nun in der allernächsten Zukunft eine amerikanisch-chinesische Zusammenarbeit ergeben könnte. Diverse Machtfaktoren und gegensätzliche Interessen werden die Normalisierung der chinesisch-amerikanischen Beziehungen noch lange Zeit hindurch blockieren. Eine derartige Normalisierung, falls sie auch von Washington begrüßt würde, kommt für Peking heute noch nicht in Frage.

Der Grund dafür ist nicht allein in den engen Beziehungen zwischen den USA und Formosa zu suchen, sondern vor allem im chinesischen Bestreben, zu einer Asien beherrschenden Macht zu werden. Die Erreichung dieses Zieles setzt nämlich eine wachsende Einschränkung und Schwächung des amerikanischen Einflusses und schließlich die Verdrängung der USA aus diesem Kontinent voraus. Die Vereinigten Staaten können jedoch auf ihre Stellungen in Asien nicht ohne weiteres verzichten, da diese für die Verteidigung der amerikanischen Westküste von großer strategischer Bedeutung sind. In diesem Zusammenhang kommt der Frage, wie das Vietnam-Problem gelöst und wie die von Washington angestrebte Neutralisierung der indochinesischen Länder gesichert werden könnten, wesentliche Bedeutung zu.

Südostasien gehört zu den wenigen Gebieten, wo die Chinesen den sogenannten «Nationalen Befreiungskampf» und den Kampf gegen die legalen Regierungen als konkreten Ausdruck des Volkskrieges präsentieren und gegen die USA, aber auch gegen die Sowjetunion – wie dies beim jüngsten Aufstand in Ceylon der Fall war – ausspielen können.

Die Absicht, die Vereinigten Staaten in Asien zu schwächen und mit der Zeit aus diesem Gebiet zu verdrängen, verfolgt Peking seit Jahren indirekt mit Hilfe der lokalen Rebellenbewegungen, also mit Kräften, die mehr oder weniger unter dem ideologischen Einfluß des Maoismus stehen oder von chinesischer Unterstützung abhängig sind. An dieser Situation wird sich wahrscheinlich auch in Zukunft nichts ändern, wobei Peking auch bei künftigen Konflikten in diesem Raum – wie dies auch das Beispiel Kambodscha gezeigt hat – außerordentlich behutsam operieren und von dem grundlegenden Bestreben geleitet sein wird, den USA zu einem direkten Eingreifen gegen China keinen Vorwand zu liefern.

Es sind heute keine Anzeichen dafür vorhanden, daß im Laufe der nächsten Jahre ein bewaffneter Konflikt zwischen China und den Vereinigten Staaten entstehen könnte. Trotz der verschiedenen Bremsfaktoren könnte es vielmehr sehr langsam und schrittweise zu einer Entspannung zwischen den beiden Mächten kommen, vor allem, wenn sich das Verhältnis Pekings zu Moskau weiter verschlechtert. Die jüngsten Lockerungen der Bestimmungen im amerikanischen China-Handel und Reiseverkehr weisen bereits in diese Richtung. Die Politik der beiden Staaten könnte in Hinkunft in der Aufrechterhaltung verschiedener Kontakte, wie zum Beispiel der Botschaftergespräche in Warschau, bestehen, die es beiden Seiten ermöglichen, Ansichten zu Fragen von gemeinsamem Interesse auszutauschen. Dadurch könnten sowohl Washington als auch Peking das Gesicht wahren, sich genügend Spielraum für eine begrenzte Zusammenarbeit sichern und gleichzeitig die Möglichkeit eines bewaffneten Konfliktes ausschalten.

Partner Westeuropas?

Trotz dieses behutsamen Vorgehens der chinesischen Führung gegenüber den beiden Supermächten wird ihr Bestreben, neue Spannungsherde in der Welt zu schaffen und vorhandene Spannungen zu schüren, die eine Verschärfung der amerikanisch-sowjetischen Beziehungen zur Folge haben könnten, auch in Hinkunft ein Hauptmerkmal ihrer Außenpolitik bleiben. Was Europa betrifft, ist hingegen damit zu rechnen, daß Peking eher eine Entspannung anstrebt.

Eine Annäherung zwischen Westeuropa und China böte beiden Seiten neue Möglichkeiten, sich gegen die sowjetischen Machtbestrebungen zu wehren. Die Sowjetunion konzentriert ihre Politik in Europa aus diesem Grund auf die Einberufung einer Europäischen Sicherheitskonferenz, von der sich die Russen die Zerstörung der NATO, die Verdrängung der USA aus Europa und die Ausdehnung ihres Einflusses auf Westeuropa erhoffen. Gelingt es dem Kreml, dieses Ziel zu erreichen, würde dies eine wesentliche Stärkung des wirtschaftlichen und militärischen Potentials der Sowjetunion zur Folge haben und es ihr ermöglichen, ihre Expansionspolitik im Weltmaßstab fortzusetzen.

Eine Sicherung der sowjetischen Vormachtstellung in Europa würde gleichzeitig auch die Wahrung des militärischen Über-

gewichtes gegenüber China auf lange Jahre bedeuten. In diesem Fall ginge die erste Runde des sowjetisch-chinesischen Machtkampfes an Moskau, allerdings auf Kosten der Freiheit Europas.

Angesichts der sowjetischen Gefahr und angesichts der Tatsache, daß China gegen keinen europäischen Staat eine Gewaltpolitik anwenden will und auch keine territorialen Ansprüche in Europa hat, könnte dieses Land durchaus als potentieller Partner eines integrierten Westeuropas in der Außenpolitik angesehen werden, dessen Freundschaft und Stärke für die Sicherheit unseres Kontinentes bestimmt eine bessere Garantie wären als Verträge mit der Sowjetunion, die, wie dies die Geschichte schon so oft gezeigt hat, meist nur Papierwert haben. In gleicher Weise könnte aber auch ein starkes integriertes Europa, das China freundlich gesinnt ist, zur Sicherheit dieses Landes gegen einen eventuellen sowjetischen Angriff beitragen.

Dr. L. M. v. Taubinger, Wien

GESTERN FÜR — HEUTE GEGEN EIN GRUNDGESETZ?

Die angelaufene Diskussion von Theologen und Kanonisten über den Entwurf zu einer «Lex fundamentalis» beschränkt sich nicht immer auf diesen Entwurf selbst, sondern läßt auch die Frage wieder aufkommen, ob ein (allenfalls anders konzipiertes) Grundgesetz für die Kirche überhaupt möglich und wünschbar wäre. Das strikte «Nein» auf die Frage der Opportunität eines solchen Gesetzes, wie wir es in unserer Nr. 11 (Seite 125) aus Italien berichtet haben, wird nicht von allen Gegnern des jetzt vorliegenden Entwurfs übernommen. Tatsächlich haben sich manche von ihnen, zumal in der ersten Zeit nach dem Konzil und anläßlich der ersten Bischofssynode (1967), zur Idee einer gemeinsamen Grundverfassung für «Lateiner und Orientalen» und für mögliche neue großkirchliche Gliederungen positiv geäußert.

Zu ihnen gehört unser Autor Prof. Dr. *Johannes Neumann*, einer der Erstunterzeichner der inzwischen von 170 Theologen unterschriebenen Stellungnahme, von der wir ebenfalls das Wesentliche abgedruckt haben (Seite 124). Ja, Prof. Neumann hat in der von ihm und Prof. Joseph Ratzinger herausgegebenen großangelegten Festschrift «Theologie im Wandel»[1] auf 34 Seiten «Über die *Notwendigkeit* eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes» geschrieben.

Angesichts dieser früheren Stellungnahme und auf die Kunde, der Tübinger Kirchenrechtler halte über das Grundgesetz eine Vorlesung, die er selbstironisch «*Neumann kontra Neumann*» tituliere, haben wir ihn zu einer Erklärung seines heutigen Standpunktes aufgefordert. *Die Redaktion*

Wenn die kirchliche Autorität sich heute anschickt, den Entwurf eines Verfassungsgesetzes zu versuchen, sollte sie sich darüber im klaren sein, daß das «jetzt anhebende Zeitalter sich grundsätzlich von der Vergangenheit unterscheidet» (M. Planck) und deshalb mit den überkommenen Begriffen und den bisherigen rechtlichen Formationen – auch im kirchlich-religiösen Bereich – die Verhältnisse nicht mehr auf die alte Weise gesteuert werden können.

Die bisherige Rechtskonzeption und erst recht die gegenwärtige Rechtspraxis werden der Wirklichkeit der Kirche und ihrem Selbstverständnis, vor allem aber der Fähigkeit der Gläubigen, die rechtlichen Normen zu rezipieren, nicht mehr gerecht. Die Neukonzeption einer kirchlichen Verfassungsordnung müßte darum auch rechtstechnisch und inhaltlich zukunftweisend sein, freilich auf der Grundlage des überkommenen Erbes kirchlichen Glaubens. Eine Rechtsordnung nämlich, die innerlich von denen, die sie betrifft, nicht mehr verstanden und infolgedessen nicht mehr bejaht und erst recht nicht befolgt wird, weil sie ihrem Daseinsverständnis und den Gegebenheiten ihres Lebens nicht gerecht zu werden vermag, ist zum Un-Recht geworden, nützt nicht mehr, sondern schadet, verfällt und reißt diejenige Autorität, die sie vertritt, mit in ihren Untergang. Die Gefahr ist für die römische Kirche heute also nicht gering, und der «Trost», daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, geht an dem Problem leichtfertig vorbei.

Wie die an aristotelisch-platonischen Denkmodellen orientierte scholastische Philosophie auf Grund des ihrer Erkenntnis zugrunde liegenden ptolemäischen Weltbildes ratlos vor den Fragen eines Einstein, den Problemen der Kybernetik und den Gefahren eines Atomkrieges und den immer drängender werdenden Umweltgefährdungen steht, so reichen auch die Prinzipien ihres Naturrechts mit ihrer einfachen Teleologie und die Kanones des kanonischen Rechts für die Ordnung der Kirche am «Ende der Vergangenheit» nicht mehr aus.

Gerade weil heute die Freiheit des Menschen von vielen Seiten bedroht wird, ist der Gedanke der Freiheit, richtig durchdacht, auch gegenwärtig der eigentlich fortschrittliche Gedanke des menschseinwollenden Menschen, also zuvörderst des Christen. Diesen Gedanken des zur Freiheit, weil zur Kindschaft berufenen Menschen muß die Kirche für ihr Recht und ihre Rechtsordnung neu durchdenken. Wenn die Kirche künftig glaubwürdig sein will, müßte ihre äußere und innere Ordnung eine Ordnung der Freiheit und der Wahrhaftigkeit sein. Sie, die von den Mächten der Welt Achtung und Würde des Menschen fordert, müßte ihnen zeigen, wie diese Freiheit und Würde im Rahmen einer Rechtsordnung tatsächlich geachtet und gesichert werden kann.

Dabei kann es freilich weder darum gehen, die Frohbotschaft vom kommenden Gottesreich in die Rechtsordnung einer sich als Reich Gottes verstehenden Organisation umzumünzen, noch darum, eine Demokratisierung der Kirche nach Art und Vorbild der bürgerlichen Demokratien vorzunehmen; es kann auch nicht darum gehen, den marxistischen Sozialismus volksdemokratischer Prägung zu «taufen», soviel «kirchliches» Gut, im Guten wie im Bösen, in ihm auch enthalten sein mag. Es ginge vielmehr einzig darum, die äußere Ordnung der Kirche, die durchaus auch Folgen für das innere Verhalten der Christen haben kann und haben wird, entsprechend den Gegebenheiten, unter denen der Christ heute in den industriellen Wohlfahrts-, Bildungs-, Leistungs- und Konsumgesellschaften leben und seinen Glauben bewältigen muß, zu formen. Die Tatsache, daß viele Völker Afrikas, Asiens und Südamerikas heute von dieser Entwicklung – weithin durch unsere Schuld – noch ausgeschlossen sind, gibt der Kirche kein Recht, die radikale Neuordnung ihrer Disziplin auf später zu verschieben; sie macht im Gegenteil das Problem nur brennender, sie steigert die Verantwortung der Kirche – unsere Verantwortung – ins Ungeheure!

Theologische Grundlagen für ein Grundgesetz

Wenn wir verfassungstheoretisch fragen, welche (theologischen) Grundgedanken für eine solche Verfassungskodifikation in Frage kommen könnten, dürften sich vornehmlich folgende Problemkreise herauskristallisieren:

1. Von einem Verfassungsgesetz der Kirche darf man erwarten, daß es (in der Präambel) feststellt, woher, wozu und was «Kirche» ist. Dabei ist auszugehen von der Tatsache, daß die Kirche das von Christus im Heiligen Geist berufene *Volk Gottes* ist. Diesem Volk ist es aufgetragen, Zeichen des Heiles, Unterpfand der Liebe Gottes und Verkünderin seiner am Menschen wirksamen Erlösung zu sein. Damit freilich sind Sachverhalte des Glaubens angesprochen, die sich kaum ohne Verfälschung in eine gesetzliche Feststellung gießen lassen.

[1] Theologie im Wandel, Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Universität Tübingen 1817–1967. Erich Wewel Verlag, München/Freiburg i. Br. 1967, Seiten 415–448.

Dennoch dürfte es nicht möglich sein, daß ein «Grundgesetz der Kirche» diese das Dasein der Kirche wesentlichen Tatsachen außer acht läßt. Gleiches gilt für den Glauben, der konstitutiv für die Kirche ist.

Es wird in der Verfassung gesagt werden müssen, daß die Kirche wesentlich durch den Glauben und die im Glauben wirksamen Sakramente begründet wird. Dieser gnadenhaft, eschatologisch auf Hoffnung ausgerichtete Glaube findet seinen notwendigen Ausdruck im diakonischen Dienst der Kirche an den Menschen. Ob und wieweit diese diakonische Mission in einem Verfassungsgesetz verankert wird, sollte jedoch wohlerwogen werden. Sicherlich aber müßte für das Innenverhältnis der Kirche als Ganzes gegenüber den einzelnen Gläubigen festgestellt werden, daß diejenigen, die bestellt sind, das Volk Gottes zu lenken und zu schützen, wohl «dienende Vollmacht», nicht aber «herrscherliche Gewalt» auszuüben haben.

2. Weiterhin ist es notwendig, die *Personwürde* und die *Freiheit des Gewissens* (nicht nur abstrakt für alle Menschen, sondern) konkret für die Gläubigen in der Kirche zu bestimmen und zu garantieren. Dabei müßte vor allem der Grundsatz des Vorranges der Person vor den Institutionen festgestellt werden. Dies hätte weitreichende Folgen für alle Ordnungsbereiche: Es könnte dann beispielsweise im Zweifelsfall nicht mehr das Institut der Ehe gegenüber den Menschen bevorzugt werden, wie es andererseits dem Einzelnen ermöglicht werden müßte, gegen ihn beschwerende Akte der kirchlichen Leitungsorgane wirksamen Rechtsschutz zu erhalten.

Freilich sollte die Kirche sich hüten, hier allzu eilig die Gerichtsorganisationen weltlicher Rechtsordnungen nachzuahmen. Gerade bei dem Bemühen, die Rechte des Einzelnen bestmöglich zu sichern, darf nicht übersehen werden, daß wir heute bereits *zuviel* und *zuwenig* Recht in der Kirche haben, nur jeweils an der falschen Stelle; gerade im Bereich des Prozeßwesens wird es also nur darum gehen können, den Mangel gegen das Zuviel in sachentsprechender Weise auszugleichen, nicht aber die Kirche durch zuviel Gesetzesrecht, zuviele Gerichte und Instanzen zu denaturieren. Es soll somit weder erstrebt werden, neue Rechtsinstanzen noch eine Art perfekter «übernatürlicher» Rechtsordnung zu schaffen, vielmehr bräuchten allenfalls die Kompetenzen der bestehenden Gerichte erweitert, die Richter wahrhaft unabhängig und fähig zur Wahrnehmung eines objektiven Richteramtes gemacht werden. Da es jedoch ganz gewiß mißlich ist, wenn die Gläubigen wegen Nichtigkeiten Prozesse vor kirchlichen Gerichten führen, müßte eine «Verwaltungsgerichtsprozeßordnung» – nicht also das Verfassungsgesetz – dafür sorgen, daß zuerst eine gütliche Einigung, danach ein schiedsgerichtliches Verfahren versucht werden muß, ehe zu guter Letzt ein formelles Prozeßverfahren verlangt werden darf.

3. Vor allem aber bedarf die Feststellung der Zugehörigkeit zur (katholischen) Kirche einerseits und die Reichweite und Tiefenwirkung kirchlicher Gesetze andererseits einer klaren gesetzlichen Regelung. Sicher kann die Zugehörigkeit zur Kirche nicht einfach nach staatsrechtlichen Grundsätzen bestimmt werden, doch reicht andererseits ganz sicher die Abstellung allein auf die Tatsache der Taufe nicht mehr aus.

Es ist schlicht eine Kompetenzüberschreitung, wenn das kanonische Recht für sich beansprucht, *alle* Getauften zu verpflichten, sofern es nicht ausdrücklich bestimmte Gruppen davon ausnimmt. Die Bestimmung des Geltungsbereiches eines kirchlichen «Grundgesetzes» wird eine der schwierigsten, aber auch wichtigsten und lohnendsten Aufgaben sein!

4. Die kirchlichen *Ämter* und *Dienste* sind in einem Verfassungsgesetz nur in ihren konstitutiven Bezugsverhältnissen zu ordnen: das Petrusamt und die ortsbischöflichen Ämter. Dabei müssen die beiden spezifisch kirchlichen Grundsätze der Subsidiarität und der Kollegialität bestimmend sein. In Verfolgung der vom II. Vatikanum wiederbelebten Vertiefung des kollegialen Prinzips wird dieses verfassungsrechtlich wirksam ausgesprochen werden müssen. Das bedeutet: Evangeliumswidrige Untertanen- bzw. Herrschaftsverhältnisse müssen durch Systeme kollegial-partnerschaftlicher «Brüderlichkeit» ersetzt werden!

Ein Verfassungsgesetz wird schließlich der Tatsache Rechnung zu tragen haben, daß sich auf der Ebene der territorialen Bischofskonferenzen die kollegiale Integration bereits einzuspielen begonnen hat. Es gibt also in der *Verfassungswirklichkeit* der Kirche schon Rechtsformen, in denen die Grundsätze der Kollegialität in einer ersten Stufe verwirklicht sind. Eine kirchliche Verfassung müßte darum feststellen, daß das Prinzip der Kollegialität «kirchenkonform» und praktikabel ist.

Schließlich müßte sowohl das universale als auch das partikularkirchliche Gesetzgebungsverfahren geregelt werden. Es ist zu bestimmen, in welcher Form und auf welchem Weg es welcher Autorität zusteht, «Gesetze» zu erlassen.

Schließlich wird festzustellen sein, unter welchen Voraussetzungen man ein kirchliches Amt erhalten kann und welche rechtlichen Folgen für den Amtsinhaber wie für die kirchliche Organisation sich daraus ergeben.

5. Ein Verfassungsgesetz der Kirche bliebe schließlich unvollständig, hielte es nicht auch für die utopische Möglichkeit einer äußeren Einheit mit jenen Kirchen einen Platz bereit, die heute noch als getrennt bezeichnet werden. Dabei sollten freilich keinerlei gesetzliche Präjudizien geschaffen werden.

Ein solches Verfassungsgesetz der Kirche muß von dem Grundsatz bestimmt sein, nur soviel gesetzlich zu regeln, als notwendig ist, und soviel Freiheit wie möglich zu gewähren. Dabei muß der Gesetzgeber stets vor Augen haben, daß die alles überragende Forderung, wonach Glaube und Liebe alles Leben der Kirche bestimmen müssen, gesetzlich nicht zu sichern oder durchzusetzen ist.

Lehren aus dem Entwurf

Was nun den gegenwärtig zur Diskussion stehenden *römischen Entwurf* für ein gesamtkirchliches Verfassungsgesetz betrifft, so habe ich dessen rechtliche Problematik an anderer Stelle[2] beleuchtet. Meine gesetzestechnischen Anmerkungen betrafen die unklare Begrifflichkeit und unpräzise Sprechweise, die sinnwidrige Gliederung und die dadurch bedingten ermüdenden und verwirrenden (weil teilweise einander widersprechenden) Wiederholungen, die überflüssigen Feststellungen und schließlich die schwerwiegenden Mängel: Es fehlt eine Klarstellung über die inhaltliche und personelle Reichweite der «Lex» (wer ist betroffen?), es bleibt ungeklärt, wer jeweils Gesetzgeber ist und wie sich das Gesetzgebungsverfahren konkret abspielen soll, es fehlt eine Verankerung der synodalen Gremien (Reduktion der Kirche auf die Hierarchie), und es fehlt die gesetzliche Sicherung des Subsidiaritätsprinzips (obwohl dies schon am dritten Entwurf bemängelt worden war). Hier nun möchte ich aus dem vorliegenden römischen Entwurf diejenigen Lehren ziehen, die mir augenblicklich die Wichtigsten scheinen.

Offensichtlich ist die Kanonistik zum gegenwärtigen Zeitpunkt (noch?) *nicht in der Lage*, ein theologisch vertretbares, in der Rechtspraxis handhabbares Verfassungsgesetz zu schaffen. Die Frage, ob die Kirche, die als Volk Gottes und vom Geist durchlebter Leib Christi immer zugleich auch ein (quasisakramentales) Geheimnis ist, überhaupt einer umfassenden grundgesetzlichen Regelung fähig ist, wurde bisher weder theologisch noch rechtstheoretisch durchdacht, geschweige denn beantwortet. Wer glaubt, wie es die Relatio tut (S. 121), eine Verfassung der Kirche in Anlehnung an die Verfassungen westlich-demokratischer Staaten entwerfen zu können, verfehlt be-

[2] Publik Nr. 25 vom 18. Juni, Seite 115, unter dem Titel «Zum Gespött der Juristen».

reits den Ansatz. Dies auszusprechen, soll kein Vorwurf, sondern lediglich eine Feststellung sein, da die Aufgabe überaus schwierig, vielleicht sogar unlösbar ist.

Wenn man die von einer kirchlichen Verfassung zu regelnden Materien betrachtet, drängen sich vornehmlich diese Folgerungen auf:

▶ Eindeutig juristisch faßbar sind höchstens die Normen über das kirchliche Ämterrecht, die Zuordnung des Petrusamtes zum Kollegium der Bischöfe, das Gesetzgebungsrecht, das Synodal- und Gerichtswesen, also gleichsam nur die skelettartige Außenseite der Kirche.

Theologisch schwierig und deshalb auch kompliziert für den Gesetzgeber wird die Frage des inneren und des äußeren Geltungsbereiches eines solchen Gesetzes. Es ist darum kein Zufall, wenn die Redaktoren des vorliegenden Entwurfs dieses Problem nicht zu meistern vermochten. Die neoscholastische römische Schultheologie hat dafür zweifellos keine Werkzeuge bereit; die traditionelle Kanonistik noch weniger!

▶ In der Kodexrevisionskommission dürfte allem Anschein nach weder theologisch noch rechtstheoretisch die Frage erörtert worden sein, ob es möglich ist, Gebote des Herrn in Gesetze der Kirche umzugießen. Man ist sich offenbar nicht darüber im klaren, daß im Augenblick einer solchen «Transformation» dieses göttliche Gebot eine andere Wesensqualität erhält: es wird zur lex ecclesiastica, zum «menschlichen», weil von Menschen formuliertem, gestaltetem und erlassenem «Gesetz» im technischen Sinn.

Erst recht muß der (Verfassungs)gesetzgeber sich davor hüten, spezielle theologische Aussageformen (beispielsweise hinsichtlich der Sakramente) und geistliche Ausdrucksweisen (etwa Heiligenverehrung und bestimmte Gebetsformen) grundgesetzlich verankern zu wollen. Gerade im Bereich der täglichen Lebensgestaltung muß sich ein Verfassungsgesetzgeber allgemein größte Zurückhaltung auferlegen, will er nicht eine rasche Entfernung der Verfassungswirklichkeit von der geschriebenen Verfassung geradezu in sein System einbauen. Das aber würde wiederum nicht nur Zweifel an der Sachgemäßheit einer solchen Verfassung herausfordern (und damit zu einer Infragestellung der Autorität führen), sondern unter Umständen sogar die (notwendige) Rezeption einer solchen Verfassung rechtserheblich behindern bzw. verhindern.

▶ Ein weiteres Problem bringt die Übernahme der *Personrechte* mitsamt des Schutzes der *Gewissensfreiheit* mit sich. In der Kirche, die wesentlich von der Einmütigkeit der freien Glaubenshaltung der «Gläubigen» konstituiert wird, diese Anrechte so zu formulieren, daß sie einerseits nicht nur schöne Proklamationen nach außen sind, sondern konkrete Anrechte in der Kirche sichern, aber andererseits nicht einem willkürlichen Glaubensindividualismus Vorschub leisten, ist ein geradezu herakleisches Unterfangen. Es kann nur gelingen auf einer tieffundierten theologischen Basis und unter Beachtung aller verfassungstheoretischen Grundsätze bei gleichzeitiger Beherrschung optimaler gesetzgeberischer Technik. Solange der kirchliche Gesetzgeber diese theologischen wie technischen Voraussetzungen nicht hinreichend beherrscht, muß er von einem so säkularen und damit auch gefährlichen Versuch, ein Grundgesetz für die ganze Kirche zu schaffen, abstehen!

Als der CIC entstand, war die Ära großer Kodifikationen absoluter Gesetzgeber vergangen. Die Kirche kam mit ihrem Gesetzeswerk – vorsichtig gesagt – um Jahrzehnte zu spät, aber sie hatte noch ein homogenes, wenn auch kein zukunftsträchtiges Gesetzeswerk geschaffen. Der vorliegende Entwurf einer Lex fundamentalis dagegen offenbart, daß wir heute – zumal in der Kirche – nicht mehr (oder noch nicht wieder) in der Lage sind, eine dynamische, zukunftsoffene, technisch angemessene Verfassung zu schaffen. Vielleicht ist die Ära umgreifender Verfassungsgesetze – einstweilen – überhaupt vorüber. Darum sollten wir es mit diesem gutgemeinten Versuch bewenden lassen und heute nicht den Rechtszustand von gestern in einer Verfassung verankern wollen. Wir sollten uns auch die Mühe ersparen, diesen Entwurf «verbessern» zu wollen: er ist nicht mehr zu retten! Heute nicht und von uns nicht!

Vielleicht haben diejenigen Kanonisten – zu denen auch der Autor dieser Zeilen gehört –, die eine Lex constitutionalis Ecclesiae um der Freiheit der Kinder Gottes willen wünschten, doch vergessen gehabt, daß der Geist der Freiheit, den der erhöhte Herr uns verheißen hat, gerade nicht grundgesetzlich garantierbar ist, weil er weht, wo er will! Es ist gut, dies heute noch einzusehen, denn es ist unwahrscheinlich, daß er sich durch ein Grundgesetz sein freies Walten einschränken ließe, so lästig das auch für den Gesetzgeber und für uns Kanonisten sein mag!

Prof. Dr. Johannes Neumann, Tübingen

Zur Diskussion über die Buße

Nach den kurzen Thesen eines deutschen Pfarrers zum Thema Buße in unserer Nr. 10, Seite 110 f., führen zwei Schweizer Seelsorger vom Team der Redemptoristen in Baden die Diskussion weiter. Wir verweisen ferner auf die Ausführungen des Freckenhorster Kreises zur Reform der Beichtpraxis (Orientierung 1970, Nr. 10, S. 113 ff.). *Red.*

Das Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz über Buße und Beichte ermutigte viele Pfarrer, in ihren Gemeinden vor allem auf Ostern hin sogenannte Bußfeiern durchzuführen. Diese Bußliturgien haben verschiedenste Reaktionen ausgelöst und zum Teil zu heftigen Diskussionen angeregt. Dabei bangen die einen um den Weiterbestand der privaten Andachtsbeichte, mit der für sie die Bußpraxis steht und fällt. Die anderen wollen die kirchliche Bußpraxis retten, indem sie die «Gemeinschaftsbeichte» zum Sakrament erheben möchten.

Beide spüren den Rückgang der Beichten. Beide teilen die gleiche Sorge. Beide versuchen die kirchliche Bußpraxis zu retten. Bei diesen Diskussionen kommt man aber nicht um den Eindruck herum, daß die wahren Ursachen der Krise oft zu wenig gesehen werden. Deshalb könnte es leicht geschehen, daß die angestrebten Lösungen sich bald als unwirksam erweisen. Das Befangensein in einer dogmatischen Sicht verbaut oft die Einsicht in psychische und soziale Mechanismen, die gerade bei der Bußpraxis eine tragende Rolle spielen.

Die folgenden Überlegungen möchten auf solche Hintergründe hinweisen.

1. Schuld-Bekennen-und-Schuld-Vergeben, Buße und Versöhnung gehören zu jeder Gemeinschaft, die auf Grund von bestimmten Wertordnungen ein gemeinsames Leben versucht. Das gilt für die Familie ebenso wie für den Staat, für Spielgruppen der Kinder wie für Interessengemeinschaften der Erwachsenen. Das gilt auch für die Kirche: «Kehret um, das Reich Gottes ist nahe» (Mk 1, 15).

2. Es geht dabei um das Durchsetzen von Wertforderungen. Um ihre Forderungen durchsetzen zu können, braucht eine Gemeinschaft entweder die Macht der spontanen Faszination oder die Macht der legitimierten Herrschaft. Die Frühkirche besaß die Macht der Faszination, die mittelalterliche Volkskirche setzte ihren Willen mittels legitimierter Herrschaft durch. Heute verfügt die Kirche weder über die eine noch über die andere Macht.

Daran liegt es, daß sie ihre Kontrollfunktion bis in ihre Bußpraxis hinein verliert. Auch mit Bußfeiern kann dem nicht abgeholfen werden. Eine Erneuerung der Bußpraxis setzt voraus, daß die Kirche als Ganze in unserer Welt eine neue Mächtigkeit gewinnt. Diese Mächtigkeit kann im Sinne der Sache Jesu nur in ihrer spontanen Anziehungskraft liegen.

3. Es gibt Gesellschaften, bei denen das Hauptgewicht auf dem Schuldzusprechen und dem Richten liegt; es sind dies morali-

sierende Gesellschaften. Bei andern mag das Vergeben und Nachsehen stärker sein; es sind permissive Gesellschaften. Das eine ohne das andere ist eine Verarmung, führt zur Entartung, entweder zu einer sterilen Gebots- und Verbotsethik oder zu einer kulturhemmenden, schwunglosen Gleichgültigkeit.

Auch die Kirche als menschliche Gemeinschaft ist der Gefahr der Einseitigkeit und damit der Entartung ausgesetzt.

4. Das Schuld-Bekennen-und-Schuld-Vergeben erfüllt eine Doppelfunktion: Einerseits wird der Einzelne *befreit vom Druck eines negativen Urteils*, das er sich selber oder das ihm andere zusprechen. Diese Befreiung geschieht, ohne daß dieses negative Urteil abgestritten werden muß, im Wort der Vergebung. Anderseits wird durch das Eingestehen der Schuld die *Wertordnung* der Gemeinschaft *gefestigt*, indem der Schuldige sie anerkennt, neu aneignet und durch die Reue verinnerlicht.

Es ist das Besondere an diesem Geschehen von Schuld-Bekennen-und-Schuld-Vergeben, daß dabei der Einzelne und die Gemeinschaft nicht aufeinanderstoßen, sondern daß vielmehr dadurch sowohl das individuelle wie das soziale Gleichgewicht gefördert werden. Beim Schuld-Bekennen-und-Schuld-Vergeben vollzieht sich also eine personale und eine soziale Integration in einem.

5. Diese doppelte Integration wird aber nur dann voll erreicht, wenn beim Schuld-Bekennen und Schuld-Vergeben die eigentlichen Lebenserfahrungen «zur Sprache» kommen. Denn die Dynamik des Alltags ist ein Drittes, das sowohl den Einzelnen wie die Gemeinschaft betrifft. Die Tatsache des Fernsehens zum Beispiel betrifft sowohl das Verhalten des Einzelnen wie das der Gesellschaft. Deshalb kann beim Schuld-Bekennen-und-Schuld-Vergeben das In-Frage-stellen nicht nur an die Adresse des Einzelnen gehen, sondern es richtet sich immer auch an die Gemeinschaft, welche dem Leben gerecht werden muß. Wo zum Beispiel die Gesellschaft den Kindern keine Spielplätze schafft, können Kinder nicht für schuldig befunden werden, wenn diese ihrem Lebensdrang gemäß Keller aufbrechen. Die Vorstellung «es darf nicht eingebrochen werden» entspricht nur dann dem Leben, wenn nicht um dieses Lebens willen eingebrochen werden muß. Die Erwartungen des Einzelnen und der Gemeinschaft dürfen nicht von den tatsächlichen Erfahrungen der Alltagsdynamik losgelöst werden.

Schuld-Bekennen-und-Schuld-Vergeben ereignet sich nur in einer Gemeinschaft, welche das wirklich Erlebte und Empfundene aufarbeitet. Wo die Lebenserfahrung nicht in der Wertordnung zur Sprache kommen kann, ist die individuelle und die soziale Integration nicht voll möglich. Es geschieht dann leider, daß man sich schuldig bekennt, ohne sich schuldig zu fühlen, und daß man Schuld vergibt, ohne das Unrecht zu beseitigen.

Zeitbedingtes in der Bußpraxis

6. Heute muß vermehrt bewußt werden, wie gegenseitige Erwartungen und Urteile aufeinanderprallen, weil sie an der Lebenswirklichkeit vorbeigehen, indem sie sich auf Ausdrucksformen einer vergangenen Zeit ausrichten. Diese Buchstabenrealitäten gilt es zu prüfen und zu verändern, wenn das Schuld-Bekennen-und-Schuld-Vergeben eine Praxis und nicht bloß eine Theorie sein soll.

Die Bußpraxis der katholischen Kirche entartet, wenn der Einzelne keine echte Reue und keine wirkliche Umkehr vollzieht. Wirksame Reue und die daraus motivierte Umkehr setzen nicht nur angelerntes Wissen von Sünde voraus; es bedarf dazu lebendiges Erfaßtsein vom Unheil, das ich mir selbst oder andern durch mein Tun und Lassen zufüge. Das Wissen um den Wert allein genügt nicht. Das Entscheidende bleibt der Unterbau: das Erleben dieses Wertes. Wo das Werterlebnis fehlt, bleibt das standardisierte Werturteil ohne Bedeutung.

Die Praxis von Schuld-Bekennen-und-Schuld-Vergeben entartet auch durch die Provokation von falscher Schuld.

Wir leben in einer Zeit tiefgreifender Veränderungen. Viele Normen und Gesetze wie zum Beispiel die Verkehrsvorschriften müssen laufend dem Leben angepaßt werden, wenn sie wirksam sein sollen. Wird der Bußwillige aber mit einem Normsystem konfrontiert, welches sich vom Leben gelöst hat, so kann das Bußgeschehen seine Funktion nicht mehr ausüben, das heißt es vermag das individuelle wie soziale Gleichgewicht nicht herzustellen. Der Bußwillige sieht sich dann nicht vom Leben her in Frage gestellt, sondern von einem toten Buchstaben. Ist es verwunderlich, daß darum ein solcher Mensch Gott ebenfalls als einen toten, lebensfremden Gott erlebt, wenn der tote Buchstabe als Gesetz dieses Gottes ausgegeben wird?

Ein dem Leben und der gegebenen Gesellschaft fremdes, unangepaßtes, starres Moralgesetz scheint der tiefere Grund für die allgemeine Abwertung der üblichen Beichtpraxis der Kirche zu sein. Auf dieses Moralgesetz verpflichtet die Kirche ihre Beichtväter, und viele Menschen setzen Kirche und Glaube mit diesem Normsystem gleich. Dieses Normsystem mag ja seine guten Gründe haben, wenn es aber nicht auf dem tatsächlichen Leben von heute gründet, hat es dem Menschen von heute nichts zu sagen: es vermag ihm nicht die echte Schuld zuzusprechen, aber auch nicht die echte Vergebung. Wertordnungen betreffen immer unser Leben und sind darum keine von Raum und Zeit unabhängigen Systeme. Vielleicht ist es an der Zeit, damit ernst zu machen, daß die sogenannten Naturgesetze Kulturgesetze sind, das heißt Gesetze, welche beschränkt gültig sind. Die ihnen entsprechende Bußpraxis hat aber nur solange volle Wirksamkeit, als diese Wertordnungen das gesamte Leben umfassen. Wie kaum eine andere kirchliche Praxis hat gerade die Bußpraxis sich stets den neuen Gegebenheiten gemäß verändert. Das Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz über Buße und Beichte zeigt diese Entwicklung deutlich.

7. Die traditionelle Beichtpraxis ist das Endprodukt einer jahrhundertelangen Entwicklung. Was bei dieser Entwicklung besonders auffällt, ist die zunehmende «Ver-Amtung» der Sündenvergebung und – gleichlaufend dazu – ihre zunehmende Loslösung vom Gemeindegeschehen. In der Urkirche war der Ausschluß und die Wiederaufnahme von Gläubigen durch den Bischof gleichsam der Höhepunkt eines ganzen liturgischen Geschehens; der Amtsträger nahm seine Schlüsselgewalt nur in sehr schweren Fällen in Anspruch (Abfall vom Glauben, Ehebruch, Mord), und diese Wiederversöhnung wurde nur einmal gewährt.

Für die andern Verfehlungen verließ man sich vielmehr auf die gegenseitigen Ermahnungen und Versöhnungen unter Gemeindegliedern. Eine erste Loslösung vom Gemeindegeschehen erfolgte, als später, nachdem die amtliche Wiederversöhnung wiederholbar wurde, die öffentliche Buße nur noch für öffentliche Sünden gefordert wurde, geheime Sünden hingegen sich durch geheime, private Buße sühnen ließen. Der Katalog der schweren Sünden wurde systematisch ausgebaut (Bußbücher). Damit wurde der Kontrollbereich des Amtsträgers ausgedehnt.

Mit der Zusammenlegung von Sündenbekenntnis und Wiederversöhnung (Absolution) im 11. Jahrhundert verlor das Bußgeschehen «noch deutlicher seine öffentliche, liturgische und auch existentielle Dimension und wurde zur beliebig wiederholbaren Privatbeichte».[1] Damit hatte die Bußpraxis den Höhepunkt der Veramtlichung und der Isolierung vom Gemeindeleben erreicht: das ganze Bußgeschehen reduzierte sich auf die private Begegnung mit dem Priester im Beichtstuhl, die andern Formen der Sündenvergebung gerieten in Vergessenheit. Die

[1] Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz über Buße und Beichte, S. 20.

Verschiebung des Begriffs der «schweren Sünde» hat den Zuständigkeitsbereich des Amtsträgers noch erweitert. Verstand die Urkirche darunter derart schwerwiegende Sachverhalte, daß sie es für unumgänglich hielt, zum Extremmittel des temporären Kirchenausschlusses greifen zu müssen, so verstand man in der Neuzeit darunter mehr und mehr Verfehlungen, die nicht auf die leichte Schulter zu nehmen sind, die aber nicht alle Anlaß zu einer Exkommunikation geben. Die scholastische und neuscholastische Theologie stellte einen feststehenden Moralkodex auf, in dem man ziemlich genau zwischen schweren und leichten Sünden unterscheiden zu können glaubte und der nun jedem Beichtenden vorgehalten wird.

Solange die Kirche auf diese Weise unumstritten die Sozialkontrolle über die ganze Gesellschaft ausüben kann, erteilt sie recht saftige Bussen; in dem Maß aber, in dem ihre Sozialkontrolle abnimmt, setzt sie auch ihre Bußforderungen bis zu einem Minimum herab.

Dadurch verlegt sich das Schwergewicht von der Aufarbeitung der Schuld in und mit der Gemeinde auf die Kontrolle durch den Amtsträger (Absolution).

Wenn diese Entwicklung auch nicht in Bausch und Bogen verurteilt werden soll, sondern als begreifliche Anpassung im Übergang von einer minderheitlichen Bruderschaftskirche zu einer volkskirchlichen Großinstitution verstanden werden muß, so soll sie anderseits aber keineswegs als Ideal oder als gültige Norm für die Gegenwart betrachtet werden.

Im Lichte der dargelegten Kriterien erscheint sie zu sehr als Verarmung und institutionelle Verengung.

Linien in die Zukunft

8. Bei der Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis ist das Schwergewicht auf folgende Punkte zu legen:

a) Das Bußgeschehen als Ganzes (das Schuld-Bekennen-und-Schuld-vergeben) muß wieder neu als Aufgabe der Gemeinde erfaßt und vollzogen werden. In kleinen überschaubaren Gruppen, die auf persönliche Beziehungen aufgebaut sind, kann dieser Prozeß der Umkehr echter und tiefer vollzogen werden als in einer weitgehend anonymen Großgemeinde. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang die Methode der «révision de vie», die in Gruppen der Katholischen Aktion praktiziert wird, sowie die Methode der Selbsterfahrungsgruppen, welche die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gruppe mit ihren Hintergründen und Antrieben zu durchleuchten versuchen. Die liturgischen Großversammlungen vermögen das Gewissen einer Gemeinde und den Geist der Versöhnung wachzurufen.

b) Damit aber die Gemeinde über Unrecht und Schuld unvoreingenommen und wirksam befinden kann, muß sie sich freimachen von einer vorschnell und einseitig moralisierenden Betrachtungsweise. Sie muß sich befreien von einem starren, vorgefaßten «allgemeingültigen» Sittenspiegel, der gewaltsam über die Wirklichkeit gestülpt wird.

Der derzeitige Führungsstil der obersten Hierarchie ist leider nicht dazu angetan, diese Unvoreingenommenheit, diesen fruchtbaren Freiheitsraum in der Kirche zu fördern. Nichts untergräbt die Glaubwürdigkeit der Kirche mehr, als wenn sie in einer schnell sich wandelnden Gesellschaft gleich immer mit fertigen Moralrezepten aufrückt.

Vielleicht sollte man viel grundsätzlicher bedenken, was in der Konstitution «Kirche in der Welt von heute» gesagt wird. «Oftmals wird eine christliche Schau der Dinge ihnen (Christen) eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem andern Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen» (Gaudium et Spes, Nr. 43).

c) Im Bußbemühen und im (Beicht-) Gespräch von Mensch zu Mensch, wo es um persönliche Gewissensbildung und konkrete Entscheidungshilfen geht, sollte der Berater, ob er Priester ist oder nicht, mehr und mehr von den modernen psychologischen und soziologischen Erkenntnissen ausgehen, die uns wertvolle Einsicht geben in die Bedingtheit und das Prozeßhafte menschlicher Freiheit, in ihre Störung durch Zwangserscheinungen, in die Verschiedenheit kindlicher und reifer, gesunder und neurotischer Schuldgefühle, sowie in die soziale Determiniertheit der sittlichen Vorstellungen.

d) Es geht nicht darum, daß man die neu aufgekommene Bußfeier «veramtlicht», indem man ihr «Sakramentalität» zuspricht; begnügen wir uns doch mit dem Grad der Kirchlichkeit, der ihr kraft des Geistes und der Repräsentativität der je versammelten Gemeinde zukommt.

Es geht vielmehr darum, daß die Zuständigkeit des Amtes in der Sündenvergebung sauber abgegrenzt wird, indem man sagt, daß das Amt für die «kirchentrennende Sünde» zuständig ist. Bei der Definition dieses Begriffs sollten nicht auf Grund eines klerikalen Kontrollbedürfnisses die Angst und die Unsicherheit der Leute mobilisiert werden, damit sie selber möglichst viele und auch die geheimsten Sünden dazu rechnen, sondern es sollten wirklich nur die sozial ins Gewicht fallenden und die Glaubensgemeinschaft der Kirche schwer affizierenden Vergehen darunter fallen.

e) Mehr und mehr erkennen wir heute in unserem Dasein das enorme Gewicht von kollektiver oder struktureller Schuld und Ungerechtigkeit, an welcher der Einzelne teilnimmt (z. B. an der Ausbeutung der Entwicklungsländer durch den Westen), die er aber von sich aus nicht ändern kann. Diese Ungerechtigkeit kann nicht auf dieselbe Weise angeschuldet werden wie Vergehen in zwischenmenschlichen Beziehungen. Der Moralist verfällt leicht in den Fehler, daß er dies tut: «Wie können wir an Weihnachten festlich speisen, wenn 2/3 der Menschheit hungert?» Die Kirche muß in Zukunft viel mehr Methoden entwickeln, um den Menschen die strukturellen Zusammenhänge bewußt zu machen; und sie muß es als Aufgabe ansehen, als Gemeinschaft sich einzusetzen für die Veränderung ungerechter Strukturen.

Anstatt den Rückgang der Bußpraxis zu beklagen, sollte die Kirche unvoreingenommen versuchen, die tieferen Ursachen zu verstehen und mutig an die sich heute stellenden Aufgaben herangehen.

Anton Bühler / Hubert Bausch, Baden

Bewusster glauben durch Bildung

Katholischer Glaubenskurs

2 Jahre Einführung und Vertiefung in die Schriften des Alten und Neuen Testaments für Damen und Herren mit abgeschlossener Volksschule.

Abendkurse in Zürich, St. Gallen, Aarau usf. sowie **Fernkurs.**

Beginn des Kurses 1971/73: Oktober 1971

Theologische Kurse für Laien

8 Semester (4 Jahre) systematische Theologie für Damen und Herren mit Matura, Lehr- und Kindergärtnerinnenpatent oder eidg. Handelsdiplom.

Abendkurse in Zürich und Luzern sowie **Fernkurs.**

Zwischeneinstieg in Kurs 1970/74 jedes Jahr im Oktober.

Anmeldeschluss für beide Kurse: 15. September 1971
Prospekte und Auskünfte: Sekretariat TKL/KGK, Neptunstrasse 38, 8032 Zürich, Telefon (051) 47 96 86

Thesen zur schweizerischen Militärseelsorge

In der Schweiz laufen gegenwärtig verschiedene, einander zum Teil widersprechende Initiativen, die auf die Schaffung eines Zivildienstes hinzielen. Radio- und Fernsehsendungen befassen sich mit den aktuellen Fragen der Landesverteidigung. Man kritisiert die Präsenz der Kirche in der Armee – nicht nur die allgemeine (durch ihre Glieder), sondern auch die amtliche (durch ihre Amtsträger). Bei diesem heiklen Problem, das ich hier aufgreifen möchte, muß man das richtige Gleichgewicht halten zwischen dem Realismus der Geschichte und dem des Evangeliums; man befindet sich da im Spannungsfeld zwischen der Gegenwart, die eine sachgemäße Analyse verlangt, und der Zukunft, die durch den Ruf des Evangeliums vom Reich Gottes geoffenbart wird; wobei man sich hüten soll, der Verantwortungslosigkeit und Romantik zu verfallen.

Um der Klarheit willen fasse ich meine Gedanken in Thesen zusammen, in der Hoffnung, auf diese Weise den Leser am besten zum eigenen Nachdenken bringen zu können.

Die amtliche Präsenz der Kirche in der Armee

1. Wo Menschen unter sich eine besondere Einheit, ein abgegrenztes Milieu bilden, dort kann und soll die Kirche auch in ihrem Amt gegenwärtig sein.

2. Die Schweizer Armee ist eine gegebene Tatsache. Das Urteil über ihre Notwendigkeit und ihren Umfang hängt von der politischen, ökonomischen und strategischen Entscheidung des Landes ab. Dieses Urteil kann und muß beständig überprüft und den neuen Geschichtssituationen angepaßt werden. Die Präsenz des kirchlichen Amtes in der Armee bedeutet keine Sanktionierung dieses Urteils – eine solche Sanktionierung hat es auch gar nicht zu geben!

3. Es bestünde eine Unvereinbarkeit zwischen Armee und Präsenz der Kirche, wenn die Landesverteidigung in sich etwas Unmoralisches wäre. Im Unterschied zu andern Ländern, wo die Lage viel zweideutiger ist oder es rasch werden kann, hat die Kirche in der Schweiz den Vorteil, sich einer rein defensiven Armee gegenüberzusehen, die nur dann töten würde, wenn sie einer dem Land zugefügten Gewalt Widerstand zu leisten hätte.

Der Begriff des «gerechten Krieges»

4. Dieser klassische Begriff der katholischen Theologie muß als *begrenzend*, nicht als erlaubend verstanden werden. Das heißt, er soll nicht der Rechtfertigung, sondern der Begrenzung des Krieges dienen. Ganz ähnlich wie der Grundsatz des Alten Testamentes «Aug um Auge, Zahn um Zahn» die Rache nicht erlauben, sondern begrenzen wollte: für einen Zahn nur ein Zahn, und nicht der ganze Kiefer; mindestens soweit sollte die Rache eingedämmt werden.

Es handelt sich also bei dieser Theologie des gerechten Krieges nicht darum, den Krieg zu rechtfertigen, sondern eine erste Begrenzung des Phänomens der zwischenstaatlichen Gewalt zu erreichen. Das ist eine notwendige Vorbereitung der Evangelisierung, eine notwendige Voraussetzung für die Aufnahme der Frohbotschaft vom Frieden.

Natürliche Moral und Moral des Evangeliums

5. Man stellt sich das Problem der Gewalt und des rechten Verhaltens ihr gegenüber schlecht, wenn man einen Gegensatz zwischen natürlicher und evangelischer Moral aufstellt.

Die natürliche Moral beruht hier auf dem Recht der Notwehr, das so gut wie einer Person auch einem Land in seiner Gesamtheit zukommt.

Die evangelische Moral gründet sich beispielsweise auf das Wort des Herrn: «Wenn einer dich auf die Wange schlägt, so halte ihm auch die andere hin» (vgl. Lk 6, 27–35).

Das Evangelium hebt die natürliche Moral und die Rechte, die diese dem Menschen als solchen zuerkennt, nicht auf. Aber in der Dynamik, die der Aussage des Evangeliums eigen ist (vgl. Mt 5,20: «wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist ...»), ruft es den Glaubenden dazu auf, das Recht der Notwehr zu *überschreiten*, auf dieses Recht zu *verzichten*. Das Evangelium macht diesen Verzicht für die menschliche Person möglich und wertvoll, selbst dann, wenn eine Gewalt sie in ihren jetzigen Lebenswerten bedroht, weil es das überlegene Leben im Reich des Vaters offenbart, das Leben der Auferstehung. Weil die Glaubenden Söhne Gottes sind und sich dessen bewußt sind, deshalb können sie sich auf eine Weise verhalten, die *weiter geht* als die natürliche Moral. Die eschatologische Hoffnung (ewiges Leben) und der sich daraus ergebende Sinn des jetzigen Lebens erlauben es dem Glaubenden, auf sein Recht der Notwehr zu verzichten und durch einen Verzicht auf jede Gewalt, auch in der Verteidigung, die Gewalt zu übersteigen. Er glaubt ja tatsächlich an ein Reich des Friedens, das man schon jetzt, mitten in der Gewalt der Welt, aktiv empfangen muß.

Die Kirche wirkt in und für konkrete geschichtliche Situationen, die immer in der einen oder andern Weise durch Gewalt gekennzeichnet sind. Sie muß sich also um die *ganze Bewegung* kümmern, die die konkreten Personen und Länder von der vollständig angenommenen und angewandten Gewalt hinführen wird zur evangeliumsgemäßen Ablehnung aller Gewalt und zur Errichtung des Friedens. Und diese Gesamtbewegung schließt als *erste Phase*, die im Bereich der natürlichen Moral verbleibt, den Verzicht auf ungerechte Gewalt ein (in unserem Fall auf ungerechten Krieg), der dann nach Möglichkeit die *zweite Phase* folgen soll: der evangeliumsgemäße Verzicht auf jede, auch berechtigte Gewalt zugunsten eines aktiven Zeugnisses für den Frieden.

Die Rolle der Kirche gegenüber der Landesverteidigung

6. Gewalt wird in der Welt immer existieren. Die wirkliche, auf den Glauben an den Vater und die Auferstehung in Jesus Christus gegründete Möglichkeit, die Gewalt nicht mehr wie ein absolutes Übel zu fürchten, die wirkliche Möglichkeit, auf jede, auch berechtigte Gewalt zu verzichten, wird immer auf eine gewisse Zahl, auf die «kleine Herde» des Evangeliums, begrenzt bleiben. Diese Möglichkeit kann wirklich für mich gegeben sein, aber nicht für andere Personen, für die ich Verantwortung trage, für die das Erleiden schlimmer Gewalt nichts als Entfremdung wäre; sie nicht zu verteidigen wäre für mich eine Feigheit.

7. Ein ganzes Land, eine ganze Nation, wird nie gleichmäßig christlich sein, nie in dem Maße von der eschatologischen Hoffnung getragen sein, daß es auf die Verteidigung seiner jetzigen Lebenswerte verzichten könnte. Es besteht also für den einzelnen Christen, auch wenn er für sich allein diesen Verzicht leisten könnte, eine Dimension der *Solidarität* mit den andern Bürgern seines Landes, die ihn trotz allem an der Verteidigung des Landes teilnehmen läßt, von dem er in andern Punkten profitiert. Auf diese Weise können Christen als solche zu Recht Militärdienst leisten.

8. *Aber* sie dürfen sich nicht auf eine simple Teilnahme in Solidarität beschränken. Die Kirche (und diese Christen sind die Kirche!) muß einen neuen Aspekt zur Geltung bringen, eine prophetische und konstruktive Kritik, die von ihrem Glauben

an das Reich Gottes und von ihrer eschatologischen Hoffnung herkommt:

– Die bloße *Verteidigung* des Landes, auch wenn sie in sich gerechtfertigt ist, genügt nicht zur Lösung des Problems der entfremdenden Gewalt. Die bloße Abrüstung genügt übrigens auch nicht: man muß die Ursachen, nicht die Folgen der Gewalt bekämpfen.

–Es ist unerläßlich, daß das Land für Aktionen und konkrete Werke der Verständigung, der Gerechtigkeit, der Entwicklung anderer Länder und somit des internationalen Friedens mindestens gleichviel an finanziellen Mitteln und denkerischen Anstößen investiert wie für die Landesverteidigung!

Weniger auf der Ebene des einzelnen Seelsorgers als vielmehr auf der Ebene ihrer gesamten Präsenz in der Armee muß sich die Militärseelsorge in erster Linie dafür verantwortlich fühlen, daß diese vom Evangelium herkommende Kritik eingebracht wird, daß diese positive Dimension möglichen Weiterdenkens und Weitergehens zur Geltung kommt, damit sich das Land nicht in der bloßen Verteidigung einrichtet, sondern positiv zugunsten des Friedens handelt. Auf diese Weise erfüllt die Militärseelsorge ihren Dienst der *Evangelisierung* und der *Versöhnung* an der Welt der Gewalt und der Armee.

Die Dienstverweigerung aus Gewissensgründen

9. Ich spreche dann von Dienstverweigerung aus Gewissensgründen, wenn es sich um ein Urteil des *individuellen* Gewissens handelt, das sich aber mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit gegen jede, auch rein defensive Armee richtet. Der Dienstverweigerer aus Gewissensgründen lehnt nämlich nicht nur für sich jede Beteiligung am Militärdienst seines Landes ab, sondern die Armee überhaupt. Er bricht also die Solidarität mit der Gesamtheit seines Volkes, das eine bewaffnete Landesverteidigung will – vielleicht bricht er sie allerdings nur auf dieser Ebene. Und er tut dies, um mit dieser Tat in aller Deutlichkeit hinzuweisen auf das Ungenügen der bloßen Verteidigung, auf ihre Abnormalität – man hat kein Recht, sich darin einzurichten – und auf die wirkliche Möglichkeit, über sie hinauszukommen. Und dieses Zeugnis will der Dienstverweigerer radikal anbringen – er *bricht* ja die Solidarität; dabei ist er aber bereit, die unangenehmen Folgen dieser Radikalität und dieses gewaltsamen Bruches auf sich zu nehmen zugunsten der heilsamen Erschütterungen, die er hervorrufen kann, um das Land aus der definitiven Einrichtung in der Rüstung und ihrem Skandal herauszubringen.

Dies ist auf jeden Fall der christliche Sinn der Dienstverweigerung aus Gewissensgründen. Um diesen prophetischen Sinn zu haben und zu bewahren, darf sie aber kein Statut annehmen. Ein Statut der Dienstverweigerung aus Gewissensgründen (im oben umschriebenen Sinn) wäre nichts anderes, so scheint es, als ihre Vereinnahmung durch eine etablierte Gesellschaft, die sich gegen jede prophetische Vision verteidigt. Die wirkliche Dienstverweigerung aus Gewissensgründen darf sich nicht institutionalisieren und in einem offiziellen Statut «einpferchen» lassen.

Der Zivildienst

10. Etwas ganz anderes ist die rein persönliche Stellungnahme jener, die, ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit, aus den verschiedensten berechtigten, aber rein persönlichen Gründen zur Überzeugung gelangen, daß für sie die Leistung des Militärdienstes unmöglich oder mindestens nicht lohnend ist. Sie legen aber Wert darauf, die Solidarität mit ihrem Land nicht zu brechen, und verlangen ein Statut, das die sinnvollen nichtmilitärischen Dienste, die sie dem Land erweisen können, anerkennt.

Der Begriff der «totalen Verteidigung» hat es schon erlaubt, den rein militärischen Aspekt des Dienstes am Land zu überschreiten: die militärische Dimension hat kein Monopol mehr im Konzept der Verteidigung. So scheint es also durchaus in der Logik der Sache zu liegen, daß der schon anerkannte Begriff der «totalen Verteidigung» ein Statut des Zivildienstes begünstigt.

François Varone, Freiburg i. Ue.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Jakob David, Albert Ebneter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager
Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ✆ (051) 36 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290 ‹Orientierung›, Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 ‹Orientierung› – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, ‹Orientierung› C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 ‹Orientierung› Zürich
Abonnementspreise: *Ganzes Jahr:* Fr. 19.— / Ausland: sFr. 22.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bfrs. 250.— / Lire 3000.— / dän. Kr. 35.— / US $ 5.50.
Halbjahresabonnement: Fr. 11.— / Ausland: sFr. 12.50 / DM 11.— / öS 70.—
Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 12.— / Ausland: sFr. 13.50 / DM 12.— / öS 73.— / Lire 1800.—
Gönnerabonnement: sFr. 25.—
Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

Ressortchef Entwicklungshilfe

Der weitere Ausbau unserer Abteilung für Entwicklungshilfe (Projektbearbeitung, Gesuchsprüfung, Kontakt mit den Projektträgern in aller Welt) ruft nach einem einsatzfreudigen, für selbständige wie für Teamarbeit begabten Mitarbeiter.

Erfordernisse: Deutsch, Französisch und Englisch in Wort und Schrift (weitere Sprachen willkommen), Verhandlungsgeschick und sympathische Umgangsformen. Das vorausgesetzte persönliche Engagement für die Probleme der Dritten Welt könnte im Idealfall gepaart sein mit einer Ausbildung auf den Sektoren der Nationalökonomie, der Soziologie oder der Agrarwissenschaft. Es bedarf dazu nicht notwendig eines akademischen Abschlusses. Praktische Erfahrung in einem Entwicklungsland wäre vorteilhaft.

Es handelt sich um einen vielseitigen, interessanten Posten für eine dynamische, jüngere Kraft. Zeitgemässe Lohn- und Sozialleistungen.
Interessenten sind gebeten, ihre Bewerbung zuhanden der Verwaltungskommission zu richten an die

Zentralstelle Fastenopfer, Habsburgerstr. 44, 6000 Luzern
Telefon (041) 22 75 38