

ES WAR EINMAL ein Wunderknabe, der im zartesten Alter schon die ganze Welt erkannte. Unter der Tür des Elternhauses wußte er über alles Bescheid, und von weither kamen die Menschen, um ihn sprechen zu hören und um seinen Rat zu holen. Er war zum Glück auch ein glänzender Redner und ließ den schwierigsten Fragen die größten Worte angedeihen, und manchmal auch die längsten. Man wußte nicht, woher er sie hatte, wie es bei Wunderknaben so ist. Sie lagen ihm einfach im Mund. Sein Ruf ging in die Welt hinaus, und bald wollte man überall von seinem Wissen profitieren.

So machte er sich auf die Wanderschaft und nahm sich vor, die ganze Welt, über die er immer gesprochen hatte, nun auch zu berühren. Doch kaum eine Stunde von zuhause kam er an einen Kreuzweg, der ihn zwang, zwischen drei Möglichkeiten zu wählen, denn nicht einmal ein Wunderknabe kann zugleich in verschiedenen Richtungen gehen. Er ging geradeaus weiter und mußte dabei links ein Tal und rechts ein Tal ungesehen liegen lassen. Schon war seine Welt zusammengeschrumpft. Auch bei der nächsten Gabelung büßte er Möglichkeiten ein, und bei der dritten, und bei der vierten. Jeder Weg, den er einschlug, jede Wahl, die er traf, trieben ihn in eine engere Spur. Und wenn er auf den Dorfplätzen sprach, wurden die Sätze immer kürzer. Die Rede floß ihm nicht mehr wie einst, als er ins Freie getreten war. Sie war belastet von Unsicherheit über das unbegangene Land, das er schon endgültig hinter sich wußte.

So ging er und wurde älter dabei, war schon längst kein Wunderkind mehr, hatte tausend Wege verpaßt und Möglichkeiten auslassen müssen. Er machte immer weniger Worte, und kaum jemand kam noch, ihn anzuhören. Er setzte sich auf einen Meilenstein und sprach nun nur noch zu sich selbst: «Ich habe immer nur verloren: an Boden, an Wissen, an Träumen. Ich bin mein Leben lang kleiner geworden. Jeder Schritt hat mich von etwas weggeführt. Ich wäre besser zuhause geblieben, wo ich noch alles wußte und hatte, dann hätte ich nie entscheiden müssen, und alle Möglichkeiten wären noch da.»

Müde, wie er war, ging er dennoch den Weg zu Ende, den er einmal begonnen hatte, es blieb ja nur noch ein kurzes Stück. Abzweigungen gab es jetzt keine mehr, nur *eine* Richtung war noch übrig und von allem Wissen und Reden nur ein einziges letztes Wort, für das der Atem noch reichte. Er sagte das Wort, das niemand hörte, und schaute sich um und merkte erstaunt, daß er auf einem Gipfel stand. Der Boden, den er verloren hatte, lag in Terrassen unter ihm. Er überblickte die ganze Welt, auch die verpaßten Täler, und es zeigte sich also, daß er im Kleiner- und Kürzerwerden ein Leben lang aufwärts gegangen war.

Hans Künzler

Der Autor lebt als freier Schiftsteller in Zug. Er arbeitete lange Jahre für Radio Bern und spricht heute gelegentlich das «Wort zum Neuen Tag» im Studio Zürich. Als solches wurde der obige Text am 21. Februar gesendet.

Exegese

Die Stellung der Frau in Genesis 2 und 3: Singuläre Stimme in den Menschenschöpfungsüberlieferungen – Menschsein als Miteinander von Mann und Frau – Die Not des einsamen Menschen – Das Gegenüber in Gleichgestelltheit – Modern anmutendes Verständnis verdächtig? – Die Rolle der Frauen in der Verbreitung der Fremdkulte – Neigung zu frauenfreundlicheren Kulturen in einer maskulinen Religion. *Othmar Keel, Fribourg*

Moraltheologie

Gerechter Krieg? Das traditionelle Anliegen – Die neue Herausforderung durch die Entwicklung zum totalen Krieg – Uniforme und wenig realistische Antworten der Moraltheologen – Pius XII. und die Kontrollierbarkeit der ABC-Waffen – Weltenbrand als Manifestation der Majestät Gottes? – Neue Perspektive durch Friedenszyklika Johannes XXIII. – Der Kompromiß des zweiten Vatikanischen Konzils – Taugt die Unterscheidung zwischen atomarer Rüstung und atomarem Einsatz? – Was dagegen spricht – McNamara über die Rüstungsspirale – Moraltheologische Theorie und die entscheidende Frage des modernen Krieges. *Raymund Schwager*

Zivilisation

Der «Zweite Bericht» des Club of Rome (III): Ergebnisse (2. Teil): Ernährung und Energiegewinnung: Die Hungerprognose – alarmierende Situation – Afrika und Südasien sind die Hungerpole der Welt – Um 2025 eine halbe Mia Kinder dem Tode geweiht – Keine Fluchtmöglichkeit – Und die Industrieländer? – Verzicht auf Getreideveredelung über Tierrägen? – Verzögerung der Angleichung der Wirtschaftsböcke schafft Almosengeber und Bettler – Energielücke und Kernkraftwerke – Die ungelöste Frage der radioaktiven Abfälle – Ist eine Korrektur der eingeschlagenen Politik noch möglich? – Die Schwierigkeiten mit der Sonnenenergie – Energiepolitische Prioritäten. *Paul Erbrich, Feldkirch*

Ökumene

Evangelischer Berater zur Synode 72: Nicht bloß durch Texte, sondern auch als Vorgang hat die Synode ökumenische Bedeutung – Weitherzige Aufnahme hundert nicht-katholischer Berater – Persönliche Erfahrungen in einer Sachkommission – Auf der Liste der Kommissionssprecher – Herausforderung an die evangelischen Kirchen – Wie gelangt die Synodalität an die Basis? – Eucharistiegemeinschaft – Und jetzt eine ökumenische Synode? – Synodalität «an der Spitze» wäre sinnlos. *Daniel von Allmen, Bern/Neuchâtel*

Papsttum und Petrusdienst: Ein Buch als Eisbrecher für eingefrorenes Thema – H. Stirnemann und L. Vischer: «Braucht die Kirche einen Papst?» – Das amerikanische Dokument über «Amt und universale Kirche» – Die Papstfrage muß die Kirche nicht trennen. *Albert Ebner*

Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall

Genesis 2 und 3 (Erzählung des Jahwisten)¹

Die wichtigste – und wahrscheinlich überhaupt die einzige – Stelle, da sich der Jahwist zum Thema Frau äußert, ist Gen 2 f. Hier aber wird zuerst eine ganz singuläre Stimme laut. Die altorientalischen Literaturen, besonders die mesopotamischen, kennen eine ganze Reihe von Menschenschöpfungsüberlieferungen.² In keinem einzigen dieser Texte wird das Menschsein als Mit-einander von Mann und Frau dargestellt wie in Gen 2 f.³

Da keine eigentlichen Parallelen existieren, werden gelegentlich zwei allerdings ziemlich weit entfernte Überlieferungen beigezogen, um Gen 2 f. in ihrer Eigenart deutlicher hervortreten zu lassen. Die eine ist die Geschichte von Enkidu, der eigens – in Analogie zum ersten Menschen – geschaffen wird, um den überstarken Helden Gilgamesch in Schach zu halten. Enkidu lebt zuerst unter den Tieren, wird dann durch eine Dirne zum Geschlechtsverkehr verlockt und so in die Gesellschaft der Männer eingeführt, wo er Gilgamesch als eigentliches Gegenüber findet.⁴ Die Frau in Gestalt der Dirne spielt hier zwar eine wichtige aber doch nur episodische Rolle.⁵ Die andere entfernte Parallele, auf die bereits H. Gunkel⁶ hingewiesen hat, ist der in Platons Symposion (189c–191) von Aristophanes erzählte Mythos, nach dem die Menschen ursprünglich androgyn gewesen seien, dann aber wegen ihres Übermutes von Zeus in männliche und weibliche Teile gespalten worden seien, die seither einander suchten, um die angeschlagene menschliche Natur wieder zu heilen.

Die Not des einsamen Menschen

Die Rolle der Frau wird in Gen 2 f. anders gesehen als in diesen beiden Überlieferungen. Weder ist sie eine Episode, die den Mann zum «Mann» macht, aber dann ausgespielt hat, noch ist die Differenzierung der Geschlechter ein heillosen Zustand der Strafe. Heillos ist für den Jahwisten der Zustand des einzelnen, einsamen Menschen, der in seiner Erzählung mehr oder weniger zufällig ein Mann ist. Der Text redet konsequent vom *adam*, vom Menschen, nicht vom *'isch*, vom Mann. Dieser letztere Begriff taucht erst in 2, 23 nach Erschaffung der Frau auf. Für den *Menschen* ist es nicht gut, allein, als einzelner zu existieren (2, 18). Das wird nicht etwa von diesem, sondern von Jahwe persönlich festgestellt. Die Not des einsamen Menschen wird vom Prediger (Kohélet) breit variiert (4, 9–12) und taucht auch sonst im Alten Testament nicht selten auf.⁷ Einsam und elend sind Synonyme (Ps 25, 16).

¹ Die (wegen der Gottesbezeichnung Jahwe) dem Jahwisten zugeschriebene Schöpfungserzählung, die im Ersten Buch Mose derjenigen der Priesterschrift folgt, beginnt in Gen 2, 4b. (Red.)

² Vgl. S. Sauneron / J. Yoyotte / P. Garelli / M. Leibovici u. a., *La naissance du monde*, Paris 1959; deutsch unter dem Titel: *Die Schöpfungsmythen*, Einsiedeln 1964; G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Heidelberg 1971; V. Notter, *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen*, Stuttgarter Biblische Studien 68, Stuttgart 1974.

³ C. Westermann, *Genesis*, *Biblischer Kommentar I*, 4, Neukirchen 1970, 316.

⁴ *Gilgameschepos* Taf. I, II 29–41; I, III 40–46, I, IV 21–41; vgl. O. Keel / M. Küchler, *Synoptische Texte aus der Genesis*. Erster Teil: *Die Texte*, *Biblische Beiträge* 8, 1, Fribourg 1975, 12, 16, 20, 22.

⁵ Vgl. J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2–3* *JBL* 89, 1970, 137–150.

⁶ *Genesis*, *Göttinger Handkommentar*, I, 1, Göttingen 1970, 13.

⁷ Vgl. H. Seidel, *Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament. Eine Untersuchung zum Menschenbild des Alten Testaments*, Berlin 1969.

Um die Einsamkeit des *Menschen* zu überwinden, schafft Gott zuerst die Tiere. Dieser Versuch zeigt, daß bei *adam* gar nicht primär an das Geschlechtswesen «Mann» gedacht ist. Und bei der Hilfe, die geschaffen werden soll, geht es primär weder um eine Hilfe bei der Erzeugung von Nachkommen noch um eine solche bei der Pflege des (Paradieses) Gartens, sondern um Hilfe in dieser Not der Einsamkeit. Die formelhafte Wendung «da ist kein Helfer» bedeutet in der Sprache des AT «von den Menschen verlassen», «ohne Freunde», «allein», «elend» sein (2 Kön 14, 26; Jes 63, 5; vgl. Ps 72, 12 mit 25, 16; Ps 107, 12 mit Pred 4, 10). Nach der Vorstellung der Kultdichtung kann Gott in diese Lücke treten. Wenn der Beter von Vater und Mutter im Stich gelassen wird, kann er immer noch bei Gott Hilfe finden (Ps 27, 9 f.), und diese Hilfe besteht in seinem Nahesein (Ps 22, 12). Die Charakterisierung des zu schaffenden Wesens als Hilfe hat nichts Abwertendes (gegen 1 Kor 11, 9 f.).

Das Gegenüber

Damit das nach Gen 2, 18 zu schaffende Wesen dem einsamen Menschen zur Hilfe werden kann, muß es *kenägdö* sein, d. h. «ihm entsprechend», «ein Gegenüber», also nicht eine Hilfe im Sinne einer Haushalthilfe, einer Magd oder eines Knechtes, sondern auf gleicher Ebene, wo volle Gemeinschaft (Partnerschaft) in Liebe möglich ist. Zur Gleichgestellttheit als Basis echter Gemeinschaft finden sich einige schonungslose und leidenschaftliche Sätze bei Jesus Sirach (13, 15–23).

Es ist klar, daß von dieser Zielsetzung her die Tiere keine Hilfe sein können. Als Woll- und Milchlieferanten, als Reit- und Zugtiere bedeuteten sie für den Menschen zwar mancherlei Hilfe. Als Hilfe in der Einsamkeit des Menschen können sie (Katze, Hund, Pferd) aber nur ein Provisorium (bei Jugendlichen), eine Teil- oder eine Notlösung darstellen. Mit so etwas gibt sich Jahwe in Gen 2 nicht zufrieden.

Die Richtigkeit dieser Interpretation bestätigt die Art und Weise, wie das gesteckte Ziel erreicht wird. Jahwe entnimmt dem Mann eine *sela*, ein Stück, das traditionell mit Rippe übersetzt wird, das an den andern über 25 Belegstellen im AT aber nirgends «Rippen» sondern Bauteile bezeichnet (Bretter, Tragbalken, Anbauten, Seitenräume usw.). Den «Bauteil», den Gott Adam entnommen hat, baut (*banah*) er zu einer Frau aus. Wie das Verfahren bei der Entstehung des *adam* dem Bilden von Lehmfiguren nachgeahmt ist, so das der Frau dem Bilden von Lehmfiguren um ein Stück Holz oder ein Bündel Rohr (vgl. *Abbildung*). Gewählt wurde es im Hinblick auf die begeisterte Feststellung:

«Diesmal ist es Gebein von meinem Gebein
und Fleisch von meinem Fleisch.
Diese soll *ischschab* heißen,
denn vom *isch* ist sie genommen».

Der erste Teil dieses anerkennenden Spruches besteht aus der alttestamentlichen Verwandtschaftsformel (vgl. Gen 29, 14; Ri 9, 2 f.; 2 Sam 5, 1 u. o.). Der zweite drückt durch eine Volksetymologie die enge Zusammengehörigkeit der beiden aus. Die ungene Einsamkeit ist durch ein partnerschaftliches vollumfängliches Gemeinschaftsverhältnis überwunden. Dieses freie partnerschaftliche Verhältnis steht noch über dem von der Liebe getragenen aber doch zugleich von Autorität bestimmten Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, besonders zwischen Mutter und Kind (Gen 2, 24; vgl. 24, 67 und 1 Joh 4, 18).

Die Frau im Unheilszustand

Dem Kenner des AT mag dieses modern anmutende Verständnis des Verhältnisses zwischen Mann und Frau verdächtig vorkommen. Eine Gegenprobe bestätigt aber die Richtigkeit der Interpretation.

In Gen 3, 15 werden als Folgen des Mißtrauens gegen Gott für die Frau genannt: Schmerzen bei Schwangerschaft und Geburt und das Beherrschtwerden durch den Mann, zu dem sie sich in Sehnsucht doch immer wieder hingetrieben fühlt. Das hier für «herrschen» verwendete Wort *maschal* besagt durchaus nicht ein-willkürliches Verfügen oder gar Unterdrücken. Es besagt «Herrschen» in einem guten Sinn (2 Sam 23, 3; Sach 6, 13 u.o.). Der Jahwist weiß also sehr wohl um die tatsächlichen Verhältnisse, nach denen der Mann in der patriarchalischen Gesellschaft des AT über die Frau herrscht und über sie verfügt. Die Frau redet ihren Mann mit «Gebietern» und «Herr» an (Gen 18, 12; Ri 19, 26; Amos 4,1; vgl. auch Num 30, 4-17), also mit Titeln, mit denen ein Knecht seinen Herrn oder der Mensch Gott anredet, und gelegentlich gerät sie in eine verdächtige Nähe zu allerhand Besitzgütern (vgl. Ex 20, 17).

Aber für den Jahwisten ist dieser Zustand nicht von Anfang an (vgl. Mat 19, 4 par.). Es ist ein heilloser Zustand, eine Folge der Sünde, und als solcher wie diese selber zu bekämpfen. Bekanntlich gibt es im AT für Sünde und Folge der Sünde (Sündenstrafe) nur *einen* Begriff. In der Ehe, die Gott gelingen läßt (Gen 24, 12. 21. 27. 40. 42 J), bestimmen das Verhältnis zwischen Mann und Frau gegenseitige Liebe und Freude (Gen 24, 67 J; vgl. auch das Hohe Lied), wie sie dem begeisterten Willkommensgruß Adams in Gen 3, 23 zugrundeliegen, und nicht Überlegenheitsgefühle und der Wille zu dominieren.

Man hat in der kirchlichen Praxis die Worte von den Schmerzen bei der Geburt und die von der Herrschaft des Mannes über die Frau nicht selten als Gebot aufgefaßt, statt sie als das zu nehmen, was sie sind, nämlich die Beschreibung eines Unheilszustands, der überwunden werden muß. So hat man sich mit Hilfe von Gen 3, 16a bis in die neueste Zeit gegen Bemühungen um eine schmerzarme Geburt zur Wehr gesetzt. Das Verräterische dabei ist, daß man nicht gleichzeitig unter Berufung auf Gen 3, 17-19 gegen die Einführung von Traktoren und Motorsägen zu Felde gezogen ist, die den von Gen 3, 19 bei der Feldarbeit vorgesehenen Schweiß verringern.

Zwischen Jahwe und den fremden Kulturen

Tatsächlich hat der mißverstandene Jahwist einen gewissen Anteil an der Entstehung einer manchmal ziemlich krassen Frauenfeindlichkeit im jüdisch-christlichen Raum. In Gen 3 wird bekanntlich zuerst Eva von der Schlange angegangen. Sie erliegt der Versuchung und gibt sie an Adam weiter, der ihr ebenso ohne weitem Widerstand nachgibt. Der Text sagt uns nicht, warum die Frau zuerst angegangen wird. Vielleicht steckt dahinter (motivgeschichtlich betrachtet) die Tatsache, daß die Versuchung (von der Symbolik her, nicht unbedingt in der Intention des Autors) eine solche durch die kananäischen Fruchtbarkeitskulte war, in denen Baum und Schlange eine große Rolle spielten.⁸ Es ist nun nicht zu übersehen, daß bei der Verbreitung dieser Kulte unter den Israeliten Frauen eine bevorzugte Rolle spielen. Von den Midianiterinnen in Num 25 über die Haremsdamen Salomos (1 Kön 11, 4-10; vgl. Dtn 17, 17) und die Königstochter Isebel (1 Kön 18, 4. 13. 19; 19, 1 f.; 21; 2 Kön 9, 7. 22; vgl. Off 2, 20) zu jenen, die zur Zeit Jeremias und Ezechiels der Himmelskönigin Kuchen backen (Jer 7, 18; 44, 17-19) und den Tammuz beweinen (Ez 8, 14) bis zur fremden Frau in Spr 7 spielen Frauen immer wieder eine hervorragende Rolle bei der Pflege und Einführung fremder Kulte.

Warum hängen fremde Frauen, die nach Israel kommen, stärker an ihren hergebrachten Kulturen als fremde Männer?

⁸ K. Jaroš, Die Stellung des Elohisten zur kananäischen Religion, *Orbis Biblicus et Orientalis* 4, Fribourg 1974, 213-281.

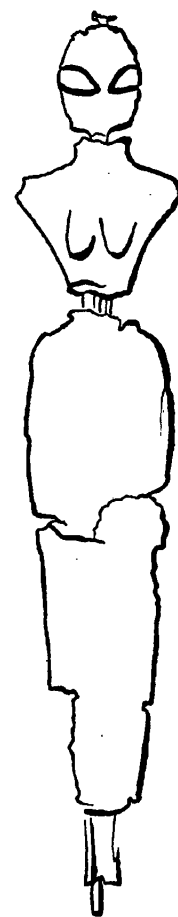
Warum sind Israelitinnen fremden Kulturen zugänglicher als Israeliten?

In allen Fremdkulturen spielten nebst Göttern auch Göttinnen eine Rolle. Im Liebesleben, in der Schwangerschaft und im Gebären, im Jungfrau- und Muttersein dieser Göttinnen konnte die Frau in ihrem spezifisch weiblichen Erleben Verklärung, Hilfe und Verständnis finden. In der Herrlichkeit der Himmelskönigin (Jer 44, 17-19) konnte sich die Frau in höchstem Glanz zur Vollkommenheit verklärt sehen. Als ihre Priesterin konnte sie in Nachahmung der Göttin nahe sein.

Jahwe hingegen war nicht nur von einer männlichen Priesterschaft umgeben, sondern erschien auch fast ausschließlich in männlichen Rollen als Vater und Hirte, als Krieger und Richter, als Herr und König. Für Männer gab es da vielfältige Möglichkeiten der Nachfolge und Nachahmung; für Frauen war das viel schwieriger. Die nostalgische Pflege, ja der missionarische Eifer fremder Frauen, wie z.B. der Isebel für ihre angestammte Religion läßt sich religionssoziologisch und -psychologisch ebenso begreifen wie die Verführbarkeit der israelitischen Frauen, wobei ihre Männer solchen Fremdkulturen in der Regel nicht viel entgegenzusetzen hatten, wie nebst Gen 3 alle oben angeführten Stellen von Num 25 bis Jer 44, 17-19 zeigen. Schließlich ist ja die Überhöhung und Verklärung des Weiblichen und der geschlechtlichen Liebe nicht nur ein Bedürfnis der Frau, sondern – vielleicht in etwas anderer Weise – auch des Mannes.

«Alles aber ist aus Gott»

Beim Jahwisten ist die Sünde, wie angedeutet, allerdings viel grundsätzlicher gefaßt als bei diesem motivgeschichtlichen Ansatz. Nach seiner Interpretation geht es um das Vertrauen zu Jahwe in einem ganz prinzipiellen und umfassenden Sinn, nicht nur im Gegenüber zu andern Kulturen. In der Sicht des



Prähistorische Figur (21,3 cm hoch) aus Ägypten, die um ein Rohgerüst aufgebaut ist (4. Jt. v. Chr.). (A. Scharff, Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens. II. Teil [Mitteilungen aus den ägyptischen Sammlungen V/2] Berlin 1929, S. 45 f. und Taf. 15). Zeichnung: H. Keel-Leu. Zur Thematik vgl. R. Amiran, Myths of the Creation of man and the Jericho Statues, *Bulletin of the American School of Oriental Research* 167 (1962) 23-25.

Jahwisten spielt die Reihenfolge Frau-Mann keine Rolle. Der Forderung nach Vertrauen, wie er es sieht, verschließen sich Frau und Mann gleichermaßen und werden gleichermaßen bestraft und aus dem Garten verjagt.

Aufgrund einer Vermischung der religionssoziologisch und motivgeschichtlich begründeten Priorität der Frau und der den Sonderfall ins Grundsätzliche ausweitenden Interpretation des Jahwisten schließt Jesus Sirach auf eine generelle Priorität der Frau im Sündigen (Sir 25, 24). In einer noch frauenfeindlicheren Form findet sich dieses Argument in 2 Tim 2, 14.

Wer aus Gen 3 auf eine größere Sündhaftigkeit der Frau schließt, tut dieser Überlieferung und der Frau Unrecht. In einer ausgesprochen maskulinen Religion und Gesellschaft, wie dem klassischen Jahwismus, kann man es der Frau, besonders der fremden, die nicht von Kindheit an an diese Verhältnisse gewöhnt ist, nicht verargen, wenn sie eine gewisse Neigung zu frauenfreundlicheren Kulturen und Kulturen zeigt. Wo es nicht um bestimmte Kultformen, sondern um ein

grundsätzliches Vertrauen angesichts eines Gottes geht, der Mann und Frau als gleichwertige Partner betrachtet, ist, wie Gen 3 zeigt, kein Unterschied zwischen beiden. «Es gilt aber im Herrn weder der Mann unabhängig von der Frau noch die Frau unabhängig vom Mann; denn wie die Frau aus dem Mann, so ist auch der Mann durch die Frau; alles aber ist aus Gott» (1 Kor 11, 11 f.). Von tief einsitzenden Emotionen beherrscht, sträubt sich Paulus in 1 Kor 11 allerdings, aus dieser schönen Einsicht die Konsequenzen zu ziehen.

Othmar Keel, Fribourg

DER AUTOR ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz). Von seinen Veröffentlichungen (vgl. Anm. 4) sei hier der prachtvollste Bild- und Textband erwähnt: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Am Beispiel der Psalmen. Benziger Verlag, Neukirchener Verlag 1972, 366 Seiten (Großformat) mit 28 ganzseitigen Tafeln und 524 Strichzeichnungen. Diese stammen knapp zur Hälfte von der Frau des Autors, Hildi Keel-Leu, der wir auch die eigens gezeichnete Illustration zum obigen Artikel verdanken.

GERECHTER KRIEG?

Die Selbstaufhebung eines moraltheologischen Denkmodells

Der Krieg war zu allen Zeiten ein so massives Faktum, daß die christliche Theologie nicht darum herumkam, es als solches hinzunehmen. Seit der konstantinischen Wende glaubte sie sich sogar genötigt, das christliche Leben mit der Welt des Krieges (in Übereinstimmung) bringen zu müssen. Die erstmals von Augustinus erarbeitete Theorie vom gerechten Krieg versuchte einerseits den Gläubigen die Teilnahme am Krieg moralisch annehmbar zu machen, andererseits zielte sie darauf ab, durch das Aufstellen von Bedingungen für einen (gerechten) Krieg den Impuls des Evangeliums auch in diesem Bereich noch ein wenig wirksam werden zu lassen.

In klassischer Prägnanz hat Thomas von Aquin die Bedingungen des gerechten Krieges ausformuliert: gerechte Sache – richtige Absicht – von einer rechtmäßigen politischen Autorität geführt.¹ Diese Bedingungen waren allerdings so vielfältig interpretierbar, daß im Laufe der Geschichte auch christliche Völker die Kriege ihrer Regierungen praktisch immer für gerecht und die Ziele ihrer Gegner für ungerecht hielten. Nur zu oft wurde die eigene Sache sogar mit der Sache Gottes identifiziert. Die Theorie vom gerechten Krieg führte folglich kaum zu einer Einschränkung der Kriege. Sie diente fast nur dazu, Kriege, aus welchen Motiven auch immer sie vom Zaun gerissen wurden, für die eigene Seite zu rechtfertigen. Diese ernüchternde geschichtliche Erfahrung setzt ein erstes ernstes Fragezeichen hinter die Lehre vom gerechten Krieg. Weit fragwürdiger noch ist diese Theorie aber durch die Entwicklung des modernen Krieges geworden.

Die Verurteilung des totalen Krieges

Im 19. Jahrhundert hat der preussische General Clausewitz als erster die Theorie vom totalen Krieg entworfen. Er umschrieb damit auf theoretischer Ebene eine Tendenz, die in der Praxis besonders seit den napoleonischen Kriegen wirksam wurde und die darauf zielte, möglichst alle Ressourcen eines Volkes für den Krieg zu mobilisieren. Diesem Begriff des totalen Krieges kamen in unserem Jahrhundert die beiden Weltkriege bedenklich nahe. Für die Moraltheologie ergaben sich daraus neue bedrückende Fragen. Eine erste abstrakte Antwort darauf war, daß die Bedingungen des gerechten Krieges

etwas deutlicher ausformuliert und daß vermehrt betont wurde, der Krieg dürfe nicht höhere Güter aufs Spiel setzen, als durch ihn verteidigt werden sollen (Prinzip der Güterabwägung). Als neue Frage ergab sich aus dieser Antwort, wie die Güter bei einem so umfassenden und schrecklichen Geschehen, wie es der moderne Krieg geworden ist, konkret abgewogen werden können. Ein klassisches Handbuch der Moraltheologie schrieb dazu bereits vor dem Ersten Weltkrieg:

«In unseren Zeiten und Gebieten ist es nicht mehr Sache der einfachen Soldaten oder der unteren Beamten, über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit eines Krieges zu urteilen; es ist nämlich für einen Privatmann völlig unmöglich, alle Motive zu durchschauen, welche die sogenannte nationale Diplomatie dazu brachten, einen Krieg zu beginnen. Daher sind die Soldaten nicht mehr frei, zu kämpfen oder nicht zu kämpfen; ja sie würden mit dem Tod bestraft, wenn sie sich weigern würden zu kämpfen.»²

Diese Antwort wurde noch 1958 in der 13. Auflage dieses Handbuches unverändert beibehalten, obwohl inzwischen durch die atomare Bewaffnung eine zusätzliche Problematik entstanden war. Vom Inhalt der Aussage her war dieses Repetieren der alten Antwort allerdings nicht überraschend. In ihr hatte ja das christliche Gewissen schlicht und einfach vor einer der entscheidendsten ethischen Fragen – der Vernichtung menschlichen Lebens – kapituliert und die ganze Verantwortung auf die «sogenannte nationale Diplomatie» abgeschoben, und dies trotz der bitteren geschichtlichen Erfahrungen mit den nationalen Egoismen.

Obwohl es sich nicht alle Autoren so leicht machten, führte die Diskussion über die atomare Bewaffnung, die vor allem in den fünfziger Jahren ausgetragen wurde³, kaum zu einem weiterführenden Ergebnis. Franz Böckle schreibt dazu:

«Unsere Moraltheologen behandeln die Problematik des modernen Krieges weitgehend mit dem traditionellen Schema der Lehre vom gerechten Krieg; ihre Äußerungen wirken darum auch entsprechend uniform, blaß und wenig realistisch: Der Krieg ist ein Übel; darum ist der Einsatz für den Frieden maximale Pflicht. Ein *Angriffskrieg* widerspricht der Sittlichkeit, ein *Defensivkrieg* muß dagegen als «ultima ratio» zur Sicherung höherer Güter als erlaubt gelten. Atomwaffen sind gemäß ihrer Kontrollierbarkeit zu beurteilen.»⁴

¹ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, II-II, qu. 40, a.1. Zur Geschichte der Theorie vom gerechten Krieg: S. Windass, *Le Christianisme et la violence*, Paris 1966.

² *Manuale Theologiae Moralis*, hrsg. v. D. Prümmer, II, Freiburg i. Br. 1928, S. 123.

³ siehe: Karl Hörmann, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Wien 1964.

⁴ Franz Böckle, *Friede und moderner Krieg*, *Concilium* 2 (1966) 381.

Mit dem Hinweis auf die Kontrollierbarkeit spricht F. Böckle jenen Punkt an, der am ausführlichsten diskutiert wurde. Papst Pius XII. hatte am 30. 9. 1954 in seiner Ansprache an einen Ärztekongreß über die ABC-Waffen gesagt:

«Wenn die Anwendung dieses Mittels eine solche Ausdehnung des Übels mit sich bringt, daß es sich der Kontrolle des Menschen völlig entzieht, muß sein Gebrauch als völlig unsittlich verworfen werden. Es würde sich dann nicht mehr um <Verteidigung> gegen Unrecht und notwendige <Sicherung> rechtmäßigen Besitzes handeln, sondern einfachhin um Vernichtung allen Menschenlebens innerhalb des Aktionsbereiches. Dies ist aus keinem Grunde erlaubt.»⁵

Unter Berufung auf dieses Papstwort entstand vor allem in den Jahren 1958–59 im Zusammenhang mit der Frage nach einer allfälligen Aufrüstung der deutschen Bundeswehr mit taktischen Atomwaffen eine Auseinandersetzung über die Kontrollierbarkeit. Sieben katholische Moraltheologen glaubten in einer gemeinsamen Stellungnahme die Frage mit dem Hinweis erledigen zu können:

«Daß die Wirkung der atomaren Kampfmittel sich dieser Kontrolle entzieht, muß nach dem Urteil gewissenhafter Sachkenner als unzutreffend bezeichnet werden.»⁶

Einen entscheidenden Schritt weiter ging G. Grundlach SJ, ein Berater Pius XII. Er vertrat, die vom Papst gemeinte <Kontrollierbarkeit> sei nicht auf die Wirkung der Waffen, sondern nur auf den menschlichen Akt der Anwendung zu beziehen. Wenn es darum gehe, eine Rechtsordnung zu verteidigen, dann sei der Einsatz von Waffen tatsächlich kontrolliert und folglich selbst ein atomarer Krieg mit Hunderten von Millionen Toten gerechtfertigt. Mit <grimmiger> Ehrlichkeit folgerte er:

«Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Pflicht und Recht zur Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation.»⁷

Mit dieser Folgerung wurde die Gerechtigkeit unter Menschen völlig von den konkreten Menschen abstrahiert und als reine Wesenheit an den Ideenhimmel projiziert, um ihr notfalls – wie einem Moloch – selbst die ganze Menschheit zu opfern. Dieses mögliche Opfer wurde dazu noch zu einer Manifestation der Majestät Gottes deklariert, und zwar jenes Gottes, der in Jesus geoffenbart hatte, dem Bösen sei nicht mit Bösem zu widerstehen.

Die Reaktion auf diese Verkehrung christlichen Denkens war nicht sehr groß. Das damals noch herrschende Klima des kalten Krieges dürfte dafür ein wesentlicher Grund gewesen sein. Neben einigen anderen Stimmen wiesen aber vor allem E. W. Böckenförde und R. Spämann die Darlegungen von Grundlachs Fehlinterpretationen zurück.⁸ Sie wirkten dadurch an einer Änderung des theologischen Bewußtseins mit. Zu einem deutlichen Zeichen dieser Änderung wurde einige Jahre später die Friedenszyklika von Johannes XXIII. In ihr setzt sich der Papst angesichts «der schrecklichen Zerstörungsgewalt der modernen Waffen» über alle Kasuistik der Bedingungen des gerechten Krieges hinweg und sagt:

«Darum ist es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, Wahnsinn (alienum a ratione), den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten.»⁹

⁵ Acta Apost. Sedis 46 (1954) 589.

⁶ Herder Korrespondenz 12 (1957/58) 396.

⁷ G. Grundlach, Die Lehre Pius' XII. zum Atomkrieg, Stimmen der Zeit 164 (1959) 13.

⁸ Böckenförde/Spämann, Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre, Atomare Kampfmittel und christliche Ethik, München 1960.

⁹ Pacem in Terris, Nr. 127.

Diese Aussage wurde kurze Zeit später vom zweiten Vatikanischen Konzil insofern aufgenommen, als es sich «die schon von den letzten Päpsten ausgesprochene Verdammung des totalen Krieges zu eigen machte» und feierlich erklärte:

«Jede Kriegshandlung, die unterschiedslos auf die Zerstörung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Einwohner ausgerichtet ist, ist ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen, das eindeutig und ohne Zögern zu verwerfen ist.»¹⁰

Das Konzil blieb allerdings nicht konsequent auf dieser Linie. Vor allem angelsächsische Bischöfe versuchten die alte Kasuistik des gerechten Krieges auch angesichts der modernsten waffentechnischen Entwicklungen zu verteidigen. So mußte das Konzil einen Kompromiß suchen und neben der Verurteilung des totalen Krieges das Recht auf bewaffnete Selbstverteidigung erneut anerkennen.

Wie aber kann der totale Krieg bedingungslos verurteilt und zugleich von einem Recht auf bewaffnete Selbstverteidigung gesprochen werden, wenn wir in einer Welt mit Waffen leben, bei deren Anwendung – wie P. Engelhardt bemerkt – «nur noch mit kältestem Zynismus Unterscheidungen von Kombattanten und Nichtkombattanten erwähnt werden können.»¹¹ F. Böckle fragt deshalb mit Recht:

«Wäre nicht unter Umständen eine atomare Verteidigung in einem <gerechten Krieg> noch verwerflicher als ein <ungerechter> Angriff in begrenztem Rahmen mit konventionellen Waffen?»¹²

Rüstungswettlauf

Dem Problem, das die atomaren Waffen angesichts der Verurteilung des totalen Krieges stellen, suchten Moraltheologen dadurch beizukommen, daß sie zwischen der Aufrüstung zum totalen Krieg und dem tatsächlichen Einsatz der Waffen unterschieden. Die Rüstung hielten sie weiterhin für berechtigt, den Einsatz lehnten sie aber mehr oder weniger deutlich ab. So konnte selbst F. Böckle schreiben:

«Ein Ignorieren der Unterscheidung zwischen atomarer Rüstung und atomarem Einsatz verrät zudem, wie wenig man mit der effektiven Vermeidbarkeit eines Einsatzes dieser Waffen als ernstlich denkbare Möglichkeit rechnet. Damit fördert man aber einen verhängnisvollen Fatalismus.»¹³

So wichtig die Unterscheidung zwischen Rüstung und Einsatz der Waffen ist und so sehr tatsächlich viele Menschen wünschen, gerade durch die Rüstung den Ausbruch neuer Kriege zu verhüten, bleibt sehr fraglich, ob hier nicht subtile und äußerst gefährliche Täuschungen vorliegen. Eine Reihe gewichtiger Gründe legt dies nahe:

► Die bisherige Erfahrung zeigt, daß Waffen, die produziert wurden, früher oder später zum Einsatz kamen. Dazu Karl Peters im «Hochland»:

«Vage Hoffnungen und Vermutungen rechtfertigen nicht den Besitz und die Anwendung der Waffen. Eine Hoffnung, der man immer wieder im Gespräch begegnet, ist die, daß es im vergangenen Weltkrieg nicht zur Anwendung von Bakterien und Gasen kam. Dabei wird übersehen, daß die Aufrüstung der damaligen Armeen nicht auf der Bakterien- und Gaswaffe beruhte, während künftighin die atomare Bewaffnung zum wesentlichen Bestand der Bewaffnung gehört.»¹⁴

Aus diesem Grund rechnen selbst Strategietheoretiker kaltblütig nicht nur mit der Möglichkeit, sondern sogar mit der Wahrscheinlichkeit eines atomaren Krieges.¹⁵

¹⁰ Gaudium et Spes, Nr. 80.

¹¹ P. Engelhardt, Bedingungen des <gerechten Krieges> – Wege des Friedens, in: Moral, hrsg. von A. Hertz, Mainz 1972, S. 236.

¹² F. Böckle, Friede und moderner Krieg, Concilium 2 (1966) 382.

¹³ Ebenda S. 386.

¹⁴ Karl Peters, Probleme der Atomaufrüstung, Hochland 51 (1958/59) 16.

¹⁵ H. Kahn: «Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß die Welt mit einem mehrere Jahrzehnte andauernden Wettüben fortexistieren kann» (SRI Journal, Stanford Research Institute, Herbst 1959, S. 139).

► Ein entscheidendes Problem der Abschreckung besteht darin, daß sie nur dann wirksam ist, wenn dem Gegner glaubwürdig demonstriert werden kann, daß man notfalls die schrecklichen Waffen *tatsächlich* einsetzen will. Eine solche Demonstration ist aber auf die Dauer nur dann möglich, wenn man selber bereit ist, gegebenenfalls zur Tat zu schreiten.

«Die Logik der Abschreckung verlangt, daß wir entschlossen sind, notfalls diese Drohung gegen unsere Angreifer ohne Zögern auszuführen, sonst wäre sie ja wirkungslos. Wenn also die nukleare Abschreckung noch kein Verbrechen ist, so verlangt sie doch, um nicht nutzlos zu sein, daß wir nicht nur die Idee, sondern auch den Willen haben, zum Verbrechen zu schreiten. Das können wir aber nicht ohne den Geist und den Buchstaben des ganzen Christentums zu verraten.»¹⁶

► Unabhängig davon, ob die moderne Rüstung zum verheerenden Schlag führt oder nicht, hat sie eine weitere unheilvolle Wirkung. Der weltbekannte Psychologe *Erich Fromm* schreibt dazu:

«Wenn man auf unabsehbare Zeit unter der ständigen Drohung der Zerstörung lebt, werden bei den meisten menschlichen Wesen bestimmte psychologische Wirkungen hervorgerufen. Furcht, Feindseligkeit, Gefühlsrohheit, eine Verhärtung gegenüber allen Werten, die wir achten. Solche Bedingungen werden uns in Barbaren verwandeln, wenn auch in Barbaren, die mit den kompliziertesten Maschinen ausgerüstet sind. Wenn wir ernsthaft behaupten, daß es unser Ziel ist, die Freiheit zu bewahren (d.h. die Unterdrückung des Individuums unter einen allmächtigen Staat zu verhindern), müssen wir zugeben, daß diese Freiheit verloren wird, ob die Abschreckung funktioniert oder nicht.»¹⁷

Ferner:

«Die wahre Bedrohung unserer Existenz ist nicht die kommunistische Ideologie und auch nicht einmal die kommunistische Militärmacht, es ist die Leere unseres Glaubens, die Tatsache, daß Freiheit, Individualität und Glauben leere Formeln geworden sind.»¹⁸

► Die Rüstungsspirale wird von einem Mechanismus vorangetrieben, der, abgesehen von der Gefahr eines tatsächlichen Einsatzes der Waffen und unabhängig von den moralischen Bedenken und psychologischen Folgen, eine eigene Verderblichkeit in sich hat. *Hermann Kahn*, der bekannte amerikanische Theoretiker und Verfechter der Abschreckungsstrategie, hat auf diesen Mechanismus mit der Feststellung hingewiesen, daß

«es abgesehen von den ideologischen Differenzen und dem Problem der Sicherheit selbst keinen Grund für irgendeinen objektiven Streit zwischen den Vereinigten Staaten und Rußland geben könnte, der die Risiken und Kosten, denen wir uns gegenseitig unterwerfen, rechtfertigt. Das Schlimmste, was die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten voreinander zu fürchten haben, ist die Furcht selbst.»¹⁹

Die Furcht treibt zur Rüstung und die Rüstung begründet (objektiv) die Furcht. Diesen Mechanismus hat auch der frühere amerikanische Verteidigungsminister *McNamara* 1967 klar aufgezeigt:

«Einen Punkt möchte ich allerdings völlig klarstellen: unsere derzeitige numerische Überlegenheit über die Sowjetunion an präzisen und wirksamen Sprengköpfen geht über unsere ursprünglichen Planungen hinaus und ebenso über unsere eigentlichen Erfordernisse... Wie es dazu kam, ist bezeichnend für die Dynamik, die sich beim nuklearen Wettrüsten entfaltet.

Im Jahre 1961, als ich Verteidigungsminister wurde, besaß die Sowjetunion ein sehr kleines Arsenal einsatzbereiter Interkontinentalraketen. Aber es standen ihr sehr wohl die technischen und industriellen Möglichkeiten zu Gebote, um dieses Arsenal im Verlauf der folgenden Jahre beträchtlich zu vergrößern. Wir hatten keine Beweise, ob die Sowjets beabsichtigten, ihre Kapazität tatsächlich in vollem Ausmaß zu nutzen. Doch man muß sich, wie ich bereits darlegte, bei strategischen Planungen in seinen Berechnungen von konservativen Erwägungen leiten lassen. Das heißt, man muß Vorsorge für den denkbar schlechtesten Fall treffen

und sich nicht damit zufrieden geben, auf den wahrscheinlichen zu hoffen und dementsprechende Vorkehrungen treffen.»²⁰

Da die Sowjetunion die gleiche Abschreckungsstrategie verfolgt, geht sie in ihrer Planung ebenfalls von (konservativen Erwägungen) aus. Beide Seiten gehen in ihren Planungen über die feststellbaren Absichten der gegnerischen Macht hinaus und richten sich auf den «denkbar schlechtesten Fall» ein. Die Rüstung ist folglich immer weniger ein Mittel zur Abwehr einer vorgegebenen Gefahr. In einer Pendelbewegung schafft sie selber fortschreitend diese Gefahr. Sie ist in einem beträchtlichen Maße ein sich selbst vorantreibender Mechanismus geworden und zieht das internationale Leben in ihren gefährlichen Sog.

Mensch als Mittel zum Zweck

Die kurz skizzierten Argumente dürften bereits genügend deutlich machen, daß das überlieferte moraltheologische Denkmodell vom gerechten Krieg sich selber aufgehoben hat.²¹ Durch die modernen Waffen wurde jedoch nur eine Problematik deutlich, die in ihm schon lange ungelöst war. Auf theoretischer Ebene hat die christliche Ethik immer verfochten, daß Menschen nie andere Menschen als Mittel gebrauchen dürfen. In den traditionellen moraltheologischen Überlegungen hat man deshalb den Krieg nie unter der Rücksicht betrachtet, daß dabei Menschen als Mittel für politische Zwecke eingesetzt werden. Man wertete das kriegerische Tun vielmehr als «indirekte Tötung» in Situationen der Notwehr. Diese Betrachtung ging aber schon lange als rein theoretische Überlegung an der tatsächlichen Realität des Krieges vorbei.

Worum es im modernen Krieg tatsächlich geht, hat wiederum *Hermann Kahn* mit fast zynischer Deutlichkeit aufgezeigt. Nach ihm liegt die entscheidende Frage der Abschreckung ganz einfach darin, welchen Preis an Menschenleben man zu zahlen bereit ist:

«Wenn 180 Millionen Tote ein zu hoher Preis für die Bestrafung der Sowjets und ihrer aggressiven Politik sind, welchen Preis sind wir dann bereit zu zahlen?»²²

Dieser Frage der Berechnung menschlichen Lebens in «politischen Nutzeinheiten» ist *Kahn* ausführlich nachgegangen:

«Ich habe diese Frage mit vielen Amerikanern durchdiskutiert, und ungefähr nach 15 Minuten pendelten sich ihre Schätzungen auf einem ungefähr akzeptablen Preis zwischen 10 und 60 Millionen ein, mit einem gewissen Schwerpunkt bei der höheren Zahl.»²³

Wenn man in Kreisen amerikanischer Strategen bereit ist, einen solchen Preis an eigenen Toten zu zahlen, dann fallen die Toten beim Gegner und in unbeteiligten dritten Ländern sicher noch viel weniger ins Gewicht. Russische Strategen werden ähnlich denken. Dies heißt aber, Hunderte von Millionen Tote werden kalt einkalkuliert. Ist man zu einem solchen Preis bereit, dann sind auch in Zukunft leicht Situationen denkbar, in denen ein atomarer Krieg nicht nur als «Wahnsinnstat» hereinbrechen, sondern sogar aus einem «rationalen Kalkül» gewollt werden kann.

In moraltheologischer Theorie sagen auch heute noch manche, es gehe selbst bei einem möglichen atomaren Krieg darum, die «physische und moralische Existenz» eines Volkes gegen einen bösen Aggressor zu verteidigen. Tatsächlich würde aber gerade durch eine solche Verteidigung ein großer Teil der physischen und moralischen Existenz vieler Völker ausgelöscht. Bereits jetzt wird mit Dutzenden und Hunderten von Millionen Toten gedroht. Die Menschen sind zu «Geiseln» geworden.

Raymund Schwager

¹⁶ J. M. Muller, *Gewaltlos*, Luzern 1971, S. 214.

¹⁷ E. Fromm: *Argumente zur einseitigen Abrüstung*, in: *Strategie der Abrüstung*, hrsg. von D. G. Brennan, Gütersloh 1962, 211–212.

¹⁸ Ebenda S. 212.

¹⁹ *SRI Journal* (Anm. 15) 3 (1959) S. 140.

²⁰ Zitiert in: *Durch Kriegsverhütung zum Krieg*, hrsg. von H. Afheldt u.a. München 1972, S. 32 f.

²¹ Siehe P. Engelhardt, *Anm. 11*.

²² *Kahn Hermann*, *On Thermonuclear War*, Princeton 1960, S. 29/30.

²³ Ebenda S. 30.

ERNÄHRUNG UND ENERGIEGEGWINNUNG

Ergebnisse aus dem zweiten Bericht des Club of Rome (2. Teil)

Weitere Szenarios des Computerprogrammes beziehen sich auf die Nahrungsmittel- und Energieproduktion.

Die Hungerprognose

Die Situation ist alarmierend. Seit 1936 hat die Nahrungsmittelmenge pro Kopf nicht mehr zugenommen. Gegen eine halbe Mia Kinder und Jugendliche leiden an Kalorien- und vor allem Proteinmangel. Die Zahl der Nahrungsmittel exportierenden Länder ist gesunken. Lateinamerika, Osteuropa und Rußland sind praktisch ausgefallen. Nordamerika und Australien sind die einzigen Überschussgebiete, die zählen. Die globalen Nahrungsmittelvorräte haben ein noch nie dagewesenes Tief erreicht. Die Kunstdüngerfabriken vieler E-Länder arbeiten aus Rohstoff- und Energiemangel nur noch mit reduzierter Kapazität, und Devisenmangel läßt den Düngerimport durch E-Länder aus I-Ländern schrumpfen.

Wie wird es weitergehen? Die zwei Hungerpole der Erde sind Afrika und Südasien (Region 8 und 9). Die mitgeteilten Computerresultate beziehen sich auf Südasien. Sie gelten im Prinzip auch vom tropischen Afrika. Die Analyse der globalen Ernährungslage setzt einen noch aufwendigeren Einsatz von Daten und Submodellen voraus als die Analyse der Energiefrage. Unter anderem berücksichtigt der Computer (im Gegensatz zur MIT-Studie)

- 26 verschiedene Grundnahrungsmittel
- die tatsächliche Bodenqualität und die im landwirtschaftlichen Alltagsbetrieb vermutlich erreichbare Produktivität (Ertrag pro ha) und nicht einfach die theoretisch realisierbare Produktivität auf Versuchsfeldern.
- die regional verfügbare Reserve landwirtschaftlich nutzbarer Fläche.

Im Standardlauf werden realistische Annahmen gemacht:

- die Gleichgewichts-Fertilitätsrate wird erst in 50 Jahren erreicht. Die endgültige Stabilisierung der Bevölkerung verlangt somit rund 100 Jahre. Die Zahl der Bewohner der Region 9 erreicht um das Jahr 2025 etwa 3,8 Mia.
- die Landreserven sind bereits um 1980 ausgeschöpft.

Daneben stehen auch optimistische Annahmen:

- der Düngereinsatz überschreitet im Jahre 2025 die heute in Nordamerika üblichen Mengen (etwa 100 kg pro ha und Jahr). Die Region verbraucht dannzumal mehr Dünger als die gesamte Welt 1960.
- die Bereitstellung der Wassermengen für die Bewässerung gelingt überall und rechtzeitig.
- katastrophale Mißernten bleiben aus.

Diese Annahmen führen zu einer Verdreifachung der durchschnittlichen heutigen Produktivität der Region, von 0,5 auf 1,5 t pro ha, wahrscheinlich eine allzu vorsichtige Schätzung.

Das Resultat ist niederschmetternd. Das Eiweißdefizit im Jahr 2025 überschreitet 50 Mio t. Es ist größer als die gesamte regionale Eiweißproduktion und größer als der Proteingehalt aller Fische, Krebse und Muscheln, die heute gefangen werden. Da der Eiweißbedarf dieser Region zum großen Teil durch pflanzliches Protein gedeckt wird, entspricht diesem Defizit zugleich ein Mangel von 500 Mio t Getreide, etwa das Doppelte der Menge, welche die I-Länder heute produzieren. Ein Import solcher Mengen scheitert schon am Transportproblem.

Da ins Gewicht fallende Importe nicht möglich sind, steigt die Mortalitätsrate auf mehr als das Doppelte der heute in Asien vorherrschenden Rate. Die Zahl der Kinder, die direkt oder indirekt durch Nahrungsmangel zugrunde gehen, erreicht um 2025 kumulativ eine halbe Milliarde. Die Gesamt-

bevölkerungszahl erreicht kaum 3 Mia (statt 3,8 Mia ohne die genannten Podesfälle). Die physischen und geistigen Dauerschäden sind gar nicht zu messen. Eine ganze Bevölkerung würde buchstäblich zermalmt. Sie könnte nicht, wie die Sahel-Bevölkerung, fliehen. Meer, Wüste, Hochgebirge und tropische Regenwälder hielten sie wie in einer Falle gefangen.

Und die Industrieländer?

Eine forcierte Entwicklung der Landwirtschaft auf Kosten der Industrie schafft nur kurzfristig Erleichterung. Das Opfer wäre vergebens. Eine radikale Reduktion der Fruchtbarkeit (Gleichgewichts-Fertilitätsrate um 1990 erreicht) verringerte den Importbedarf auf 100 Mio t. Diese Menge könnte vermutlich produziert und transportiert werden, vorausgesetzt, die I-Länder ändern ihre verschwenderische Ernährungsweise, d.h. verzichten weitgehend auf die Veredelung von Getreide über Tiermägen. Das so dem Direktverzehr zur Verfügung stehende Futtergetreide könnte aber von den Hungerländern nicht bezahlt werden, es sei denn, die I-Länder (und zwar inklusive die Ostblock-Länder) setzten Südasien in den Stand, die Nahrungsmittelimporte zu bezahlen, indem sie der Region helfen, eine Exportindustrie aufzubauen, was natürlich nur dann einen Sinn hat, wenn die gleichen Länder ihre Märkte für die wachsende Flut von Exportgütern aus armen Ländern öffnen. Aber für was für Güter? Textilien, Haushaltgeräte, Autos oder vielleicht gar Waffen? Das würde ja voraussetzen, daß wir unsere eigenen Überkapazitäten (etwa für die Herstellung von Autos, Flugzeugen, Kameras, Gebrauchselektronik) abbauen müßten. Was, wenn das Problem der Überkapazitäten zusätzlich verschärft würde durch die ökologische Notwendigkeit, die Durchflußgeschwindigkeit von Rohstoffen und Energie durch das Industriesystem zu verlangsamen, indem langlebige Güter gebaut werden? Was, wenn die kleiner und gleichzeitig teurer gewordene Menge langlebiger Güter nicht verkauft werden könnte, weil gleichzeitig auch die Einkommen und damit die Konsumkraft zusammenschmelzen sollten?

Es sieht gerade so aus, als ob die einen abmagern müssen, damit die andern wachsen können. Das ist in einer radikal endlichen Welt schon a priori gar nicht auszuschließen, wenn die Grenzen des Nahrungspotentials, der Rohstoffe und Energieträger so eng gezogen sind, wie das die langfristigen Untersuchungen wahrscheinlich gemacht haben. Die Rede vom Gesundenschrumpfen und Umverteilen gilt (noch) als utopische Träumerei. Nicht weil a priori so etwas unmöglich wäre, sondern weil wir nicht wissen, wie so etwas gemeinsam durchzuführen wäre unter möglichst gleichmäßiger Belastung aller, und weil wir umstürzende Änderungen dessen, woran wir uns gewöhnt haben, für unzumutbar halten.

Die Weigerung, sich mit solchen Gedanken anzufreunden und ihre Realisierbarkeit ernsthaft zu untersuchen, wäre nicht so schlimm, wenn wir uns Zeit lassen könnten. Aber gerade das können wir nicht, wie die Computerläufe immer wieder demonstrieren. Eine Verzögerung des Beginns einer wirksamen Bevölkerungskontrolle um 20 Jahre (ab 1995 statt ab 1975), dafür aber mit einer Übergangszeit von nur 15 statt 35 Jahren bis zum Erreichen der Gleichgewichts-Fertilitätsrate, würde die Kindersterblichkeit zwischen 1975 und 2025 vervierfachen, obwohl in beiden Fällen die Gleichgewichts-Fertilitätsrate um 2010 erreicht würde. Und eine Verzögerung der Angleichung der beiden heute so verschiedenen Wirtschaftsblocke und die Verschleppung der Zusammenarbeit würde die einen zu Almosengebern und die andern zu Bettlern machen, ein Zustand, der sicher nicht von Dauer sein kann.

Energielücke und Kernkraftwerke

Die drohende Energielücke soll durch Kernenergie (Fission und Fusion) geschlossen werden. Das ist das Programm aller Regierungen. Diese Energie sei unerschöpflich, sicher und sauber, sagt man. Ohne Zweifel, wenn man ein einzelnes Kernkraftwerk im Normalbetrieb isoliert betrachtet. Immerhin fraglich, wenn man die Anzahl der geplanten Kernkraftwerke um das Jahr 2000 bedenkt und die immer noch nicht wirklich gelösten Probleme der sicheren Isolierung radioaktiver Abfälle. Kann man die Menschheit verpflichten, diese Abfälle einige 100 000 Jahre lang rigoros zu bewachen? Man rechnet in 25 Jahren mit mehr als 1000 Kernkraftwerken, darunter schnelle Brüter, deren Risiken noch immer so groß sind, daß bis heute kein einziger der gebauten Brüterprototypen tatsächlich brütet oder gar schnell brütet. Als Brüter konzipiert läßt man diese Prototypen vorsichtigerweise als konventionelle Konverter laufen. Fusionsreaktoren, die uns angeblich aller Sorge entheben, werden im Jahr 2000 immer noch Wunschtraum sein, vielleicht sogar für immer.

Mesarović und Pöstel sind nicht die einzigen der fast täglich größer werdenden Schar, die die eben geschilderte Marschrichtung für verhängnisvoll halten. Ohne die Implikationen eines Großeinsatzes von Kernenergie gründlich analysiert zu haben und Alternativen zu formulieren, haben wir die Investitionen in Richtung Atomkraft so hoch ansteigen lassen (praktisch alle Gelder für die Entwicklung neuer Energiesysteme), daß eine Korrektur ohne verheerende, unerträgliche Vernichtung großer wirtschaftlicher Werte bald nicht mehr möglich sein wird.

Alternativen zur Energiegewinnung

Der zweite Bericht an den Club of Rome entwirft folgende Alternative: *Kurzfristig* wird der Energiebedarf durch *Roböl* gedeckt, und zwar so weit, daß ein Zusammenbruch der marktwirtschaftlich organisierten I-Länder gerade verhindert wird. Das hat zu geschehen in Zusammenarbeit, nicht in Konfrontation mit den Ölproduzenten.

Mittelfristig deckt *Kohle* (z. T. vergast und verflüssigt), ferner Ölschiefer und Teersände den wachsenden Energiebedarf. Da es sich um feste Primärenergieträger handelt, die zudem ebenso ungleich verteilt sind wie das Erdöl (gegen 90% der sicheren und wahrscheinlichen Vorräte an Kohle liegen in den I-Ländern der Regionen 1 bis 5), entstehen heute noch schwer vorstellbare Probleme des Abbaus, der Landzerstörung und des Transportes. Der Abbau fester Energieträger ist zudem energieintensiver als die Gewinnung flüssiger und gasförmiger Energierohstoffe. Der Abbau der Ölschiefer z. B. verlangt wahrscheinlich annähernd ebenso viel Energie als dabei gewonnen wird, die öltreichsten Schiefer ausgenommen. Von solchen Problemen ist in den Energieszenarios nicht die Rede. Der Leser mag die Schwierigkeiten errahnen aus der Mitteilung, daß man sich mit einem globalen Energieverbrauch von 5 t SKE (Steinkohleneinheiten) pro Kopf und Jahr zufrieden geben müsse. Die BRD verbraucht ein Steinkohlenäquivalent von 7 t, die USA von 13 t pro Kopf und Jahr.

Die so gewonnene Gnadenfrist muß genützt werden, um die *langfristige* Energiegewinnung voranzutreiben, nämlich die *Sonnenenergie*. Sie übertrifft an Sauberkeit, Sicherheit und Unerschöpflichkeit jede andere Form von Primärenergie. Sie ist zudem erneuerbar, also «Energieeinkommen», nicht «Energiekapital». Die enormen Exporterlöse der Erdölstaaten sollten u. a. dazu genutzt werden, Sonnenfarmen in den Wüsten dieser Länder zu errichten, deren Energie zur Elektrolyse von Wasser zum Zwecke der Wasserstoffgewinnung verbraucht werden soll. Die Staaten der Region 7 (N-Afrika und Mittlerer Osten) könnten dadurch auch nach Erschöpfung der Erdölreserven die Hauptenergielieferanten für die I-Länder, insbesondere W-Europa, bleiben. Diese Aussicht sollte die Region 7 zur Kooperation bewegen. Die USA ihrerseits müßten den Bau solcher Sonnenenergiefarmen im trockenen Südwesten vorantreiben, um so der Sonnenenergie das Stigma zu nehmen, die Energieform des armen Mannes zu sein.

Nehmen wir nun an, daß die Weltbevölkerung im stationären Zustand 10 Mia nicht überschreite. Die pro Kopf zur Verfügung stehende Nutzleistung sei im ersten Fall 10 kW (heutiges Niveau in USA), im zweiten Fall 4 kW (heutiges Niveau in Frankreich). Wenn wir bedenken, daß die reichen, mit relativ geringem Energieaufwand abbaubaren Lagerstätten in absehbarer Zeit erschöpft sein werden, die Nahrungsmittelproduktion ein Mehrfaches an Energie benötigen wird als heute, der Wasserbedarf teilweise durch Entsalzen von Meerwasser gedeckt werden muß und der Umweltschutz wie die Altmaterialverwertung ausgebaut werden sollten, so sind 10 kW vermutlich kein Luxus. Andererseits scheint es nicht unmöglich, mit 4 kW pro Kopf das Auslangen zu finden, ohne in die Steinzeit zurückzufallen. Die durchschnittliche Energieflußdichte (Leistung) der Sonnenstrahlung über dem subtropischen Wüstengürtel beträgt rund 250 W pro m². Der Gesamtwirkungsgrad des zu bauenden Energiesystems sei (optimistisch) 10%: Wirkungsgrad der Konversion der solaren Strahlung in elektrische Energie 20%, Wirkungsgrad der Elektrolyse 60%, Wirkungsgrad des Transportes und der Umwandlung in Nutzenergie 80% (!). Tab. 4 zeigt, was ein solches Energievorhaben bedeutet.

Zum Vergleich sei gesagt: die Fläche Saudi-Arabiens beträgt gut 2 Mio km², die Fläche Spaniens 0,5 Mio km². Die sicheren Vorräte an Eisenerzen mit mehr als 50% Metallgehalt beziffern sich auf etwa 250 Mia t (Erz, nicht Metall). Der Weltjahresverbrauch steht bei knapp 800 Mio t Eisenerz, woraus gegen 500 Mio t Roheisen erschmolzen werden. Allein der Bau der genannten Sonnenfarmen verschlänge im ersten Fall 80mal mehr Roheisen als heute global pro Jahr produziert wird.

Doch bevor mit dem Bau einer solar betriebenen Wasserstoffenergiewirtschaft begonnen werden könnte, müßten zwei Umweltprobleme untersucht werden:

- Der Einfluß auf die labile Wettermaschine, wenn über großen Gebieten der subtropischen Hochdruckzone mehrere Prozente der eingestrahelten Sonnenenergie abgefangen und in anderen Klimagürteln wieder freigesetzt werden.
- Der Einfluß stark salziger Restwässer aus den Wasserstofffabriken auf Meeresströmungen und marine Lebensgemeinschaften.

Tabelle 4

	Leistung pro Kopf, die zur Verfügung stehen soll	Benötigte Kollektorfläche zum Auffangen der Sonnenenergie	Stahlbedarf für Armierungen Gerüste usw. 10 kg pro m ²	Investitionskapital	Äquivalent in Atomkraftwerken (AKW) zu 1000 MW (Größe der heute in Bau befindlichen Kernkraftwerke)
1. Fall	10 kW	4 Mio km ²	40 Mia t	50 000-150 000 Mia \$	100 000 AKW (CH: 60, BRD: 600) *
2. Fall	4 kW	1,6 Mio km ²	16 Mia t	20 000-50 000 Mia \$	40 000 AKW (CH: 24, BRD: 240) *

* im Rahmen der Gesamtzahl entfielen auf die Schweiz 60 (bzw. 24), auf die BRD 600 (240) Atomkraftwerke

Der «erste Fall» in Tabelle 4 wird aus den verschiedensten Gründen als Zielvorstellung gar nicht in Frage kommen (Kosten, Flächenbedarf usw.). Und selbstverständlich läßt sich die kleinere Variante (2. Fall) ohne Einbusse an verfügbarer Leistung noch reduzieren (vielleicht um ein Drittel), wenn der Bedarf an niedrig temperierter Wärmeenergie für Raumheizung und Warmwasserverbrauch in den gemäßigten Klimazonen durch hauseigene Sonnenenergiesammler wenigstens teilweise gedeckt werden kann.

Die gigantischen Ausmaße der Energieerzeugungsanlagen, die notwendig werden, wenn die Vorteile einer technischen Zivilisation (ohne ihre Nachteile) der ganzen Menschheit zugute kommen sollen, müßten uns dazu bringen:

- ▶ vorhandene Energie effizienter und sparsamer zu gebrauchen, und
- ▶ zweimal nachzudenken, bevor wir einen neuen Energieverbraucher in Betrieb nehmen.

DIE ÖKUMENISCHE TRAGWEITE DER SYNODE 72

Erfahrung und Deutung eines evangelischen Beraters

Über spezifisch ökumenische Vorlagen der Synode 72 hat die Orientierung laufend berichtet, so speziell über Regelungen zur Mischehe und ökumenischen Trauung (siehe diese Stichworte in Jg. 1972 und 1973) sowie zur Interkommunion bzw. Abendmahlsgemeinschaft, eucharistischer Gastfreundschaft oder offenen Kommunion (siehe Jg. 1973 und 1974). Zum letzten Thema hat die gesamtschweizerische Synodensitzung vom 1./2. März in Bern – nach einem bezeichnenden «Nein» ihrer Vorgängerin vom vergangenen September – nun doch noch einen Text in Form einer «pastoralen Handreichung» verabschiedet, der einen Türspalt öffnet. Der folgende Beitrag, der auch darüber berichtet, hat nun aber nicht die einzelnen Texte, sondern den Vorgang der Synode als Ganzes im Auge, wie er von einem evangelischen Berater von innen erfahren und in seiner ökumenischen Tragweite auch für die «synodale Zukunft» gesehen wird. Der in Neuchâtel wohnhafte Verfasser, *Daniel von Allmen*, ist theologischer Sekretär im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund in Bern. Als evangelischer Berater der Schweizer Synode 72 ist er von Bischof Hänggi zugleich als Gast in die Basler Diözesansynode eingeladen und durch seine originale und solidarische Mitarbeit zu einer ihrer populärsten Persönlichkeiten geworden.

Die Redaktion

Nicht nur durch einige ökumenische Texte, sondern auch als Vorgang hat die Synode 72 eine ökumenische Bedeutung. Ich möchte hier ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit auf drei Aspekte hinweisen.

Erneuerung und Einheit

Das Konzil hat es festgestellt: Die Erneuerung der Kirche ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Einheit.¹ Die bloße Tatsache, daß die Synode 72 stattgefunden hat, kann unter diesem Gesichtspunkt als ein ökumenisches Ereignis bezeichnet werden.

Die Institution «Synode» kann aber unmöglich das Ereignis «Erneuerung» automatisch herbeiführen. Sie kann nur einige Voraussetzungen dazu schaffen, und der Beobachter muß einfach feststellen, daß der Wille zur Erneuerung in der Synode 72 sehr groß ist. Ein klares Zeichen dafür ist die weitherzige Aufnahme nicht-katholischer Berater auf allen Stufen der Synodenarbeit. Auch darin zeigt sich die Synode dem Geist des Konzils treu und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits sorgt sie dafür, daß Vertreter der Kirchen, mit denen die Einheit angestrebt wird, schon am synodalen Erneuerungsprozeß beteiligt sind; das tat auch das Konzil durch die Einladung von vielen und bedeutenden nicht-katholischen Beobachtern. Und andererseits folgt sie dem Rat des Ökumenismusdekrets, daß «die Katholiken die wahrhaft christlichen Güter aus dem

Damit der Leser nicht gleich ans elektrische Rasieren denkt und damit auf harmlose Bahnen gerät, ein Beispiel:

- ▶ die Rhätische Bahn mit einem Streckennetz von 400 km mit Steigungen bis zu 70 Promille verbrauchte 1973 für 4,3 Mio geleistete Zugkilometer und das Heizen der Eisenbahnwagen 44,3 Mio kWh elektrische Energie.
 - ▶ der Straßentunnel San Bernardino (6,7 km lang) benötigte allein für Lüftung und Beleuchtung 4,2 Mio kWh.
 - ▶ Umgelegt auf einen km Betriebsstrecke verbrauchte der Straßentunnel 6 mal mehr Energie als die Bahn und hat dabei erst noch bloß Luft transportiert.
- Wo energiepolitisch die Prioritäten im Streit zwischen Bahn und Straße liegen, dürfte nicht schwer zu erraten sein. Die Verdoppelung des Strombedarfs alle 10 Jahre ist kein Naturgesetz. Das hat etwas zu tun mit unseren Ansprüchen und Auswahlkriterien, und die können und müssen korrigiert werden.

Paul Erbrich, Feldkirch

gemeinsamen Erbe mit Freude anerkennen und hochschätzen, die sich bei den (...) getrennten Brüdern finden».² Diese Güter sind geistgewirkt und können als solche zur Erneuerung der katholischen Kirche beitragen.

So arbeiten nicht weniger als hundert «Vertreter anderer Kirchen»³ mit beratender Stimme an der Synode auf allen Ebenen mit. Durch den Platz, den ihnen die Synodenstatute einräumen, bekommen diese Nicht-Katholiken ein großes Gewicht in der Synode: Das einzige, was sie von den Synodalen unterscheidet, ist wohl das Stimmrecht, abgesehen von der Tatsache, daß manche Berater sich öfters zu Wort melden als viele Synodale.

Durch einige Beispiele aus eigener Erfahrung möchte ich zeigen, was diese Integration ermöglicht hat.

In der Diözese Basel, wie in den meisten anderen Diözesen der Schweiz, werden evangelische Berater nicht nur zu den Synodensessionen, sondern auch zu den diözesanen Sachkommissionen (DSaKo) eingeladen, die zur Aufgabe haben, die Beratungen vorzubereiten und nach der ersten Lesung auszuwerten. Als frisch in die Heimat zurückgekommener «Missionar» wurde ich gebeten, mich der DSaKo 10 anzuschließen (Mission – Entwicklung – Frieden). In Diskussion standen keine «ökumenischen» Probleme im kontrovers-theologischen Sinne des Wortes. Wir arbeiteten einfach an gemeinsamen Fragen, und wo wir nicht einig wurden, war es nicht wegen konfessioneller Differenzen. Sowohl in Fragen der Mission (Theologie und Strategie) als auch etwa beim Problem Verteidigung und Gewaltlosigkeit gehen die Meinungsunterschiede quer durch die Konfessionsgrenzen.

Was speziell mich betrifft, so mußte ich immer wieder staunen, wie nah wir aneinander standen: auf einer Seite der Reformierte, der als Neutestamentler nach Afrika gegangen war, der aber auch einiges über Missionstheologie gelesen, nachgedacht und geschrieben hatte, und andererseits die katholischen Priester und Schwestern, die von einer langjährigen Erfahrung berichten konnten. Und als der Freiburger Missionswissenschaftler Prof. Friedli in die Kommission kam, war erst recht das Bild der Einmütigkeit vollständig. Wenn er über eine Frage vor mir redete, konnte ich meistens meine Wortmeldung zu diesem Thema zurückziehen. Denn er hatte mir aus dem Herzen gesprochen.

² UR 4.

³ Vgl. Synodenstatut: Interdiözesan: Art. 12; diözesan: Rahmenstatut Art. 9.

¹ Ökumenismusdekret (UR) 6.

Der evangelische Berater nahm an allen Aspekten der Arbeit teil: Studium und Kritik der vorgelegten Berichte der interdiözesanen vorbereitenden Sachkommission, Vorbesprechung zur Redaktion des Kommissionsberichtes, Ausarbeitung der Abänderungsvorschläge für beide Lesungen und natürlich auch gelegentlich Übersetzungsarbeit.

Kurz: Der evangelische Berater war ein Kommissionsmitglied wie die andern. Nur stimmte er nicht mit ab, wenigstens da nicht, wo das Ergebnis unsicher war. Ein solches Zusammenwachsen einer Kommission spiegelte sich natürlich auch in den Synodeverhandlungen wider, zumal alle Kommissionen und also die meisten Synodalen ähnliche Erfahrungen mitgemacht hatten. Als die Vorlage vor die Synode kam, wurde ich ganz selbstverständlich in die Liste der Kommissionssprecher aufgenommen und hatte Abschnitte vorzulegen und zu verteidigen wie jedes Kommissionsmitglied. So ist es auch an Synodensitzungen nicht selten, daß Berater Abänderungsanträge stellen oder eine entscheidende Rolle spielen bei der Abfassung von Vermittlungstexten.

Und als der Kommissionsbericht unserer Diözesankommission als letztes Stück noch einmal der Synodenversammlung vorgelegt wurde, war der Freiburger Kollege Prof. Friedli, der Hauptverantwortliche für die Redaktion des Berichts, abwesend. In der Kommission gab es keine Frage, und ich konnte mich nicht wehren: als Sprecher der Kommission mußte der Berater allein vor die Synode treten. In der Synodenaula war ich vielleicht der einzige, der das etwas komisch fand.

Um künftige gegenseitige Beratung

Letztlich ist Erneuerung der Kirche eine Gabe Gottes. Immer wieder wird an der Synode die Stimme des Evangeliums laut, als Kraft der Erneuerung. Und oft kommt diese befreiende Stimme gerade von einem evangelischen Berater. Denn die evangelischen Teilnehmer an der Synode sind eben doch auch in einer gewissen Hinsicht «Beobachter». Sie sehen die Dinge mit neuen Augen. Sie betrachten die Probleme, über die manchmal sehr heiß debattiert wird, aus einer gewissen Distanz und können dann die Fragen von ihrem Gesichtspunkt aus mit neuem Licht erhellen. Schon das bringt Entspannung – Befreiung.

Die Synode 72 naht sich aber ihrem Abschluß. Welche Möglichkeiten der weiteren Beratung «über die Konfessionsgrenzen hinweg» werden dann bestehen? Diese Frage bleibt auf beiden Seiten offen. Einerseits fragt man sich, welche Rolle nicht-römisch-katholische Berater in «synodalen» Beratungs- oder gar Beschlußgremien der katholischen Kirche in der nachsynodalen Zeit werden spielen können. Das gilt nicht nur für den noch zu beschließenden «Schweizerischen Pastoralrat», sondern für die Beratungen auf allen Ebenen. Und umgekehrt stellt die Aufnahme evangelischer Berater zur Synode 72 eine Herausforderung an die evangelischen Kirchen dar. Hier gehtes nicht um eine Höflichkeitsgeste der Gegenseitigkeit. Auch in den Beratungen evangelischer Gremien könnten Berater aus anderen Kirchen die Rolle übernehmen, die wir Nicht-Katholiken an der Synode 72 gespielt haben, und zur Erneuerung unserer evangelischen Kirchen beitragen.

Wird man also Wege finden, katholische Berater auch im evangelischen Raum in alle Gremien einzuladen, wo über Pastoralfragen (im weitesten Sinn der Wortes) beraten und beschlossen wird? Der Einwand, der auf diesen Vorschlag hin schon geäußert worden ist⁴, die evangelischen Synoden hätten einen anderen Stellenwert als die Synode 72, ist zwar teilweise berechtigt, sollte uns aber nicht daran hindern, trotz aller strukturellen Hindernisse Mittel und Wege zu suchen, die Synodalität im evangelischen Raum, d.h. in Kirchen mit

⁴ Hans Rutz im (schweizerischen) EPD, Ausgabe B, Nr. 11 vom 19. 3. 1975, S. 1–2: «Katholische Berater an evangelischen Synoden?».

alter, manchmal nicht mehr ganz zeitgemäßer synodaler Struktur, zu erneuern.

Nach 1870 glaubten viele Protestanten nicht mehr an die Möglichkeit eines neuen Konzils. So durfte die Wiederentdeckung der bischöflichen Kollegialität und die Einberufung des 2. Vatikanums schon als ein ökumenisches Ereignis angesehen werden. Eine auf ein Konzil beschränkte Konziliarität («Konziliarität an der Spitze») wäre aber sehr unvollständig. Die *Rezeption* eines Konzils muß «konziliar» bzw. «synodal» sein.⁵ So ist die Synode nicht nur inhaltlich, sondern auch strukturell die logische Folge des Konzils. Das ist wohl allen bekannt.

Man hatte sich aber vorgestellt, daß es den Synodalen während der Synodenzeit (1972–1975) möglich wäre, das ganze Volk Gottes am synodalen Prozeß zu beteiligen. Basisgruppen, Elektorenversammlungen, Presseorgane u.a.m. waren vorgesehen. Dieser Teil der Synode kam nie richtig oder bei weitem nicht überall zum Zuge. Die Synodalen waren einfach überfordert. Und rückblickend wird man wohl feststellen müssen, daß es kaum angemessen war, von ihnen zu erwarten, daß sie diese Basisarbeit selber trieben. Die Tatsache, daß sie Synodale wurden, erhob sie auf eine Ebene der Beratung, die diese Vertreter der Basis doch wieder zu «Leuten an der Spitze» machte. Von der Basis selbst hätte die Basisarbeit getragen und getrieben werden sollen – in enger Verbindung mit den Synodalen. Das bedeutet, daß der synodale Vorgang mit dem Abschluß der Synode 72 im Herbst dieses Jahres 1975 noch lange nicht abgeschlossen sein wird. Erst nach dieser Periode wird man eigentlich merken, ob man es mit der Synode ernst gemeint hat. Wird es darum gehen, den Synodenbeschlüssen auf dem Weg der kurialen Verordnungen (durch bischöfliche Ordinariate usw.) Rechtskraft zu verleihen, oder wird man neue Formen des Dialogs finden, damit die Beschlüsse der Synode *und* die Synodalität in Beratungen auch auf den «unteren» Ebenen der Kirche Leben bekommen? Auf diese Frage kommen wir noch in einem Schlußwort kurz zurück.

Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft

Konziliarität in ihrer Fülle ist «durch volle eucharistische Gemeinschaft gekennzeichnet» oder hat «zu ihr geführt».⁶ Die Aufnahme «getrennter Brüder» in den «konziliaren» Vorgang der Synode setzt eine gewisse Anerkennung des kirchlichen Charakters der eingeladenen «getrennten Gemeinschaften» voraus, sie stellte aber auch unweigerlich die Frage nach der sogenannten Interkommunion.

Die Bitte um die Gewährung einer «gegenseitigen eucharistischen Gastfreundschaft»⁷ wird vor allem von konfessionsverschiedenen Ehepaaren und ökumenischen Arbeitsgruppen vorgebracht. Aber auch an der Synode 72 wurde sie durch die enge Teilnahme nicht-katholischer Christen zu einem echten Problem.

Ist eucharistische Gastfreundschaft möglich, solange die Kirchen nicht in echter eucharistischer Gemeinschaft stehen? Können evangelische Christen an der römisch-katholischen

⁵ Mit «Konziliarität» ist natürlich nicht die Wiederaufnahme der historischen Bewegung des «Konziliarismus» gemeint. In dieser Sache weise ich auf die sehr hilfreichen Arbeiten der Kommission des Ökumenischen Rates für «Glauben und Kirchenverfassung» und besonders auf die Berichte der Session von Löwen 1971 hin: «Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung». Beihefte zur «Ökumenischen Rundschau» 18/19, 1971, S. 224 ff.

⁶ Löwen 1971. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 18/19, S. 228. Siehe die gute Übersicht auf dieses Problem bei Gunnars J. Ansons: «Ein universales Konzil», in Ökumenische Rundschau 22/1. Januar 1973, S. 13–34.

⁷ Der französische Ausdruck «hospitalité eucharistique» ist im Deutschen weniger gebräuchlich, wohl aber nicht ganz unverständlich.

Messe die Kommunion empfangen? Und ist umgekehrt denkbar, daß ein Katholik an einem evangelischen Abendmahl kommuniziert? In einem Arbeitspapier glaubten die offiziellen ökumenischen Gesprächskommissionen diese Frage bejahen zu können.⁸ Die in anderen Diözesen für Mischehepaare bereits bestehende Erlaubnis der gegenseitigen eucharistischen Gastfreundschaft wäre auf andere Ausnahmefälle ausgedehnt worden. Diese Lösung verstößt aber gegen ausdrückliche Richtlinien des vatikanischen Einheitssekretariates. Einer gegenseitigen Aufnahme zur Eucharistie im heutigen Zustand der Kirchenspaltung hätte die Schweizerische Bischofskonferenz mit der in solchen Fällen erforderlichen Einstimmigkeit nicht zustimmen können. Sollte die Synode 72, wozu manche Progressiven neigten, verzichten, sich über dieses Thema auszusprechen? Die schweizerische Sachkommission entschloß sich, lieber einen ganz winzigen Schritt vorwärts zu tun, als eben keinen zu wagen, nachdem der große Schritt, den man vorhatte, eben unmöglich geworden war. Über die Aufnahme nicht-katholischer Christen zur katholischen Kommunion bestand schon ein bedingtes Jawort des Einheitssekretariates.⁹ Die pastorale Handreichung, die an der letzten gesamtschweizerischen Synodensitzung mit sehr großem Mehr (155 Ja, 5 Nein, 11 Enthaltungen) angenommen wurde, ist sichtlich bemüht, dieses Ja so weit wie nur möglich aufzufassen. Schwieriger zu lösen war das Problem des entsprechenden Schrittes eines Katholiken, der die Kommunion beim evangelischen Abendmahl zu empfangen wünscht. Zur Bildung des Gewissens kann die Synode nicht umhin, das Nein des Einheitssekretariates zu wiederholen.¹⁰ Wie sind aber die immer häufigeren Verstöße gegen diese Regel zu handhaben? Sind solche «Übertretungen» nicht Zeichen dafür, daß das, was wir für normal halten (an getrennten Tischen das Mahl des einen Herrn zu feiern), eben anormal ist und zugleich ein Hinweis auf das, worauf wir doch zusteuern (eine echte Gemeinschaft in Glauben und Abendmahl)? So hat man sich zu folgender Formulierung entschlossen: «Falls ein Katholik in einer Ausnahmesituation und nach Abwägung aller Gründe zur Überzeugung kommt, daß er nach seinem Gewissen zum Empfang des Abendmahls berechtigt sei, kann ihm das nicht notwendigerweise als Bruch mit der eigenen Kirchengemeinschaft ausgelegt werden, wenn auch eine gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie problematisch bleibt, solange die Kirchentrennung andauert. Auf keinen Fall darf man sich zufriedengeben mit der Trennung, sondern jeder ist verantwortlich für eine größere Einheit der Kirchen.»

Manche werden diese getrennte Behandlung der Ausnahmefälle als diskriminierend empfinden. In der Tat ist der gesamte Stil des Synodentextes noch kasuistisch genug.¹¹ Immerhin ist es wohl das erste Mal in der Kirchengeschichte, daß ein von einer nationalen Bischofskonferenz einstimmig gutgeheißenes Dokument die Möglichkeit erwähnt, daß ein Katholik guten Gewissens an einer evangelischen Abendmahlsfeier die Kommunion empfängt. Das Tor zur evangelischen «offenen Kommunion» bleibt zwar katholischerseits geschlossen. Wenn jemand aber zwischen den Stäben durchkommt, sollen die Lücken nicht hinterher geschlossen werden¹², so daß er nicht zurück könnte. Ist dieser Wille, das Tor zur (gegenseitigen) Aufnahme zum Abendmahl doch nicht mehr ganz dicht zu halten, nicht ein Schritt auf dem Weg zur Einheit? Die gegenseitige Anerkennung der Eucharistie, des Amtes, ja des

⁸ «Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen», 1973.

⁹ Ökumenisches Direktorium (1967) Nr. 55. Siehe auch die «Instructio», die diesen Passus interpretiert (1972).

¹⁰ Ibid.

¹¹ Selbst ein katholischer Synodale konnte an der Sitzung vom 1. 3. 1975 zum «pastoralen Ton» dieser Handreichung sagen: «Auch eine Ohrfeige ist eine Handreichung.»

¹² Siehe, etwas anders formuliert, dasselbe Bild bei K. Schuler, SKZ 10/1975, S. 161-162.

Kirche-Seins erfordert nicht nur theologische Gespräche zur sprachlichen Klärung, sondern eine gemeinsame Erfahrung des Betens und des Glaubens. In der ökumenischen Situation, wie sie heute an vielen Orten aussieht, kann die Eucharistie eine einheitsfördernde Rolle spielen. Daß diese Möglichkeit katholischerseits nicht mehr ganz ausgeschlossen ist, ist das Verdienst der Synode 72 und ein wichtiger Aspekt ihrer ökumenischen Bedeutung.

Und jetzt eine ökumenische Synode?

Als man die Synode 72 plante, wurden Stimmen laut, man sollte warten; bald wäre es soweit, daß man eine echte ökumenische Synode veranstalten könnte. Wie stellt man sich eine solche «Schweizerische Ökumenische Synode» (SOS!) vor? Gezwungenermaßen wäre es wohl eine «Synode an der Spitze» mit allen Kommunikationsschwierigkeiten, die solche Organe bei der Weiterleitung ihrer Ergebnisse erfahren.

Eine solche Synodalität «an der Spitze» hat kaum Sinn und Chancen, wenn keine «Rezeptionsstrukturen» bestehen. Dazu fehlt noch die «Basis». Diese Basis ist wohl die «Synodalität an der Basis».¹³ Sollte der nächste Schritt auf dem Weg zur Einheit nicht der sein, daß sich auf lokaler Ebene die lebendige und organische Zusammenarbeit in allen Fragen der Pastoral durchsetzt? Eine gute Gelegenheit dazu könnte gerade die Arbeit an den Synodendokumenten anbieten.

Wohl nur unsere Trägheit (wo die Grenze zwischen persönlicher und struktureller Trägheit läuft, wird wohl niemand bestimmt feststellen können!) hindert uns daran, «alles gemeinsam zu tun, was unser Gewissen uns nicht zwingt, getrennt zu tun».¹⁴ Wenn sich das in unseren Pfarreien und Kirchengemeinden durchsetzen könnte, wären eine echte Basis zu einer sinnvollen Konziliarität auf höherer Ebene und Strukturen zur Rezeption etwaiger «ökumenischer» Synodenbeschlüsse geschaffen. Das dürfte letztlich der wichtigste Aspekt der ökumenischen Bedeutung der Synode 72 sein: Echte Synodalität (ob innerkirchlich oder zwischenkirchlich, d. h. auf dem Wege auf eine umfassendere Einheit der Kirchen hin), ist nur in einer ständigen Bewegung lebensträchtig, als Synodalität an der Basis und von der Basis zur Spitze einerseits, andererseits als Konziliarität an der Spitze und von der Spitze zur Basis in einem ständigen Prozeß der Beratung und des Dialogs.

Daniel von Allmen, Bern/Neuchâtel

¹³ «Lokaler Christenrat oder (ökumenische Ortssynode)?» Materialdienst der Ökumenischen Zentrale Frankfurt am Main, Nr. 14, November 1973.

¹⁴ Schon das Alter dieser Formel ist ein Zeugnis für unsere Trägheit: sie wurde an der Versammlung von «Glauben und Kirchenverfassung» von Lund, 1952, geprägt, seitdem vielfach zitiert, aber kaum richtig «rezipiert», d. h. praktiziert!

Papsttum und Petrusdienst

Das Problem des Papsttums wird die letzte und schwierigste Hürde auf dem Weg der Wiedervereinigung der Kirchen sein. Bis vor kurzem blieb daher diese unlösbar scheinende Streitfrage aus dem ökumenischen Gespräch zumeist ausgeklammert. Auf die Länge würde sich jedoch eine solche Verdrängung bitter rächen. Der Dialog zwischen den Konfessionen erwies sich bei aller Annäherung in vielen Einzelfragen schlußendlich als große Enttäuschung, wenn der päpstliche Primatsanspruch ein Zusammenkommen der Kirchen letztlich doch verhinderte.

Das eben erschienene siebte Bändchen der Ökumenischen Perspektiven über «Papsttum und Petrusdienst» (hrsg. von Marc Lienhard und Harding Meyer, Institut für ökumenische

Forschung in Straßburg dürfte im deutschsprachigen Raum als ein erster Eisbrecher dienen, um das Gespräch über das bislang eingefrorene Thema in Gang zu bringen.¹ Das 150 Seiten starke Bändchen sucht von verschiedener Seite her die Zugangswege freizulegen. Es vereinigt die bedeutenden Referate zum Thema: «Braucht die Kirche einen Papst?» von *Heinrich Stirnimann* OP und *Lukas Vischer* samt den drei (orthodoxen, christkatholischen und katholischen) Voten am Ökumenischen Wochenende für Akademiker in Zürich, 26./27. Oktober 1974; das bemerkenswerte Dokument des lutherisch-römischkatholischen Dialogs in den USA über «Amt und universale Kirche» mit einer Einführung von H. Meyer über «Das Papstamt in lutherischer Sicht»; die Erklärung der altkatholischen Bischöfe vom Juli 1970 über den Primat in der Kirche und die Thesen der Internationalen altkatholischen Theologentagung zur Frage des Primats. Diese Vielfalt der gesammelten Zeugnisse erlaubt es, das schwierige Thema des Papsttums in verschiedener Beleuchtung zu sehen. Es wird offen geredet. Gerade diese Offenheit, die mit dem Willen zum gegenseitigen Verstehen gepaart ist, entschärft in wohlthuender Weise das sonst so brisante Thema.

Über das amerikanische Dokument, das schon als Markstein der ökumenischen Bewegung bezeichnet wurde, berichtete die «Orientierung» bereits vergangenen Herbst (1974/19, S. 202 ff.) im Zusammenhang mit einem Bericht des Oberseminars der beiden ökumenischen Institute der Universität München. Es diente als Textgrundlage des Seminars über «Papsttum als ökumenische Frage». Der deutschen Übersetzung dieses wichtigen Papiers schickt *Harding Meyer* eine aufschlußreiche Einleitung über das «Papstamt in lutherischer Sicht» voraus. Nach weitverbreiteter Meinung hatte Martin Luther den Kampf gegen das Papsttum zur «eigentlichen Lebensaufgabe» gemacht. Tatsächlich gehört «die radikale Ablehnung des Papstamtes zu jenen Elementen, die bis in die Gegenwart hinein das Selbstverständnis der lutherischen Kirchen und darüber hinaus wohl aller protestantischen Kirchen ganz erheblich mitbestimmt haben» (73/74). Soll diese schwere ökumenische Hypothek abgetragen werden, müssen das radikal negative Urteil des Reformators von damals und die daraus sich verfestigte antipäpstliche Tradition im Prote-

stantismus nach ihrer historischen Bedingtheit und ihrer ursprünglichen theologischen Motivation «hinterfragt» werden. Eine solche Hinterfragung ergibt nach der wohlbegründeten Meinung Meyers, daß nicht das Papsttum an sich der Schwerpunkt des theologischen Angriffs war, sondern die (wirkliche oder vermeintliche) «Evangeliumsfeindlichkeit» des damaligen Papsttums. Hinter allem häßlichen Augenschein der exzessiven Papstpolemik verberge sich nämlich als sachlicher Kern der Kampf für das reine Evangelium, d.h. für die Botschaft von der Gnade Gottes in Christus, die allein und umsonst den Menschen mit Gott versöhnt. Der Luther der Kampfjahre und sogar des Galaterbriefkommentars von 1531 sehe zwischen seinen reformatorischen Überzeugungen und der Anerkennung des Papsttums noch keinen völligen Gegensatz. (Man könnte aber auch noch den alten Luther anführen, der bekannte: «Ich bin in des Papstes Hause oder Kirche getauft, und ich will meines Vaters Haus nicht vergessen, will ihn in großen Ehren halten, ihm zu Füßen fallen, er lasse mich nur an meinen Herrn Christus glauben und mein Gewissen von Beschwerung frei halten.») Luther hatte jedoch zusehends die Hoffnung auf die Reformfähigkeit der damaligen römischen Kirche und das Vertrauen zum Papstamt als einem Dienst am Evangelium verloren. Wenn jedoch im heutigen evangelisch-katholischen Gespräch jene fundamentalen reformatorischen Streitpunkte wie der Hauptartikel von der Rechtfertigung, bei dem nach Luther «alles steht, was wir wider den Papst, den Teufel und die Welt lehren und leben», durch neue Übereinstimmungen oder Konvergenzen überwunden werden, so ist damit auch schon ein entscheidender Schritt auf dem Weg einer Lösung der Papstkritik getan. Wenn ein «erneuertes Papsttum» eindeutig dem Evangelium und der Einheit der Kirche Christi diene und wenn die Ausübung päpstlicher Macht nicht die christliche Freiheit untergrübe, dann wäre von der lutherischen Theologie aus kein Einspruch gegen ein universales Amt in der Kirche zu erheben. Die eigentliche Streitfrage würde sich dann noch um das schwierige Problem drehen, wie weit dieses universale Amt «göttlichen» oder «menschlichen» Rechtes ist.

Die Referate der Zürcher Tagung waren eine erste «Wegbereitung» zu einer möglichen Konvergenz. Von *katholischer* Seite war man bemüht, das schwer belastete Papstbild vergangener Jahrhunderte, das mehr an absolutistische Herrscher denn an einen demütigen Petrusdienst erinnert, abzubauen. Umgekehrt war man *protestantischerseits* bestrebt, bei aller Betonung der Christusherrschaft die Einheitsfunktion eines evangelisch verstandenen Petrusdienstes in Betracht zu ziehen. Pointiert formuliert ergab sich als Konvergenz: Papsttum nein, Petrusdienst ja. Diese sprachlich schockierende, sachlich aber völlig harmlose Formulierung markiert ungefähr den Weg des kommenden Gesprächs über das Papstamt.

Orthodoxie und *christkatholische Kirche* sehen den Weg zur Lösung der Primatsfrage in einer verstärkten konziliären Sicht der kirchlichen Gemeinschaft, in der der Primas jene spezifisch petrinische Funktion wahrzunehmen hätte, die den Vollzug der gemeinsamen Verantwortung der Ortskirchen ermöglicht. Diese wichtige Funktion hätte der Papst nicht als «Universalbischof», sondern als «servus servorum Dei» (Diener der Diener Gottes).

Das Neue der heutigen Diskussionslage dürfte darin liegen, daß die Petrusfrage nicht mehr als Schibboleth der Kluft, sondern als gemeinsames Anliegen der Kirchen empfunden wird. Das ist bereits ein Fortschritt. Die Papstfrage, dieses «heißeste Eisen» der Ökumene, muß die Kirche nicht trennen. Das eigentliche Gespräch hat damit aber erst richtig begonnen. Die kommenden Diskussionen werden von jeder Seite viel Offenheit, aber auch etlichen Mut fordern. Die Autoren des Büchleins haben einen guten Anfang gemacht.

Albert Ebnetter

¹ Verlag Otto Lembeck/Josef Knecht, 1975, DM 13,50

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 - Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 «Orientierung», Zürich - Österreich: Postscheck Wien Nr. 2390-127 «Orientierung» Zürich - Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 - Italien: Postcheckkonto: Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 27.— / DM 27.— / öS 185.— / Lit. 7300 / FF 50.— / US\$ 12.— / übriges Ausland: sFr. 27.— + Versandkosten.

Halbjahresabonnement: sFr. 15.50 / DM 15.50 / öS 100.— / übriges Ausland: sFr. 15.50 + Versandkosten.

Studentenabonnement: Schweiz sFr. 18.— / Ausland: DM 18.— / öS 110.— / Lit. 4500 / übrige Länder: sFr. 20.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 35.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: sFr./DM 1.70 / öS 10.—