



HEUTE STEHT DER STAAT vor der realen Möglichkeit, daß er in die Perversion eines Versorgungsstaates abgleitet, so daß er nicht die Klärung und herrschaftsfreie Auswahl der zu befriedigenden Bedürfnisse leistet, sondern: machtvolle Interessengruppen und Parteien – indem sie den Staat für ihre Sonderinteressen mißbrauchen – wählen nach ihrem Machtkalkül aus, welche Bedürfnisse durch bürokratische Zuteilung befriedigt werden und welche nicht. Der Versorgungsstaat ist dabei nicht nur der großen Versuchung ausgesetzt, ein passives Empfängertum entsehbeter Konsumenten zu konstituieren, sondern er versorgt darüber hinaus die Staatsbürger gleichsam in einem perversen Altruismus, aber bloß um seiner selbst als Staat willen: *panem et circenses* in moderner Aufmachung zur Machterhaltung der Mächtigen. Der Staat – repräsentiert in seinen Mächtigen – schützt und fördert sein asoziales Eigenleben, nicht den konkreten Menschen.

Die Macht, die der Versorgungsstaat besitzt, erzeugt auf der Seite der Versorgungsempfänger die Gegenmacht in der Gestalt grenzenlos wachsender ungestillter Bedürfnisse, denen gegenüber sich der Versorgende (der Staat) permanent schuldig weiß, wie er auch umgekehrt von seiten der sogenannten Bedürftigen unter die Projektion der Schuld («dieses und jenes habe ich unbedingt und rechtmäßig von Dir zu bekommen») fällt.

Der Staat erfüllt seine Aufgabe, Selbstdarstellung der Ich-Wir-Gestalt menschlicher Freiheit zu sein, demnach nur in dem Maße, wie er einerseits in das staatliche System Garantien einbaut, die das Schmarotzertum auf Kosten des Ganzen unmöglich machen, und andererseits durch seine eigene Aktivität den kommunikativen Einsatz, die qualitative Leistung, Pflichten und Verantwortung seiner Staatsbürger fördert.

A.d.R. Wer die Tendenz zum Versorgungsstaat kritisiert, steht in Gefahr von der Gegen Tendenz einvernommt zu werden und einer falschen Alternative Vorschub zu leisten, wie sie die Klischees von Wahlkämpfen charakterisieren.

Genau gegen diese Alternative – «Unfreier Sozialstaat oder unsozialer Rechtsstaat» – ist die Publikation gerichtet, aus der der obige Text stammt. Der unmittelbare Kontext macht dies noch deutlicher. Er handelt von den *Menschenrechten*: Sollen sie nicht abstrakt und formal-rechtlich bleiben, sondern konkrete Wirklichkeit werden, muß die doppelte Perspektive der *Freiheits-* und *Sozialrechte* akzeptiert und verknüpft werden. (In der Sprache eines Helder Cámara: «Wie soll ich meinen Leuten die Errungenschaften der Freiheit anpreisen, dieweil sie nichts zu beißen haben?».)

NUR DIE REALISIERUNG der Dialektik sozial vermittelter politischer Freiheitsrechte und der politisch vermittelten sozialen Grundrechte vermag die Entzweiung von geordneten (beziehungsweise zu ordnenden) ökonomisch-sozialen Strukturen und freier, einmaliger, unvertauschbarer Personalität zu überwinden und zu einer Synthese zu bringen. Diese jedoch hat zu ihrer Voraussetzung nicht die Entzweiung als solche, sondern entfaltet eine der politisch-sozialen Freiheitsstruktur immanente und somit seinsmäßige Einheit.

Für die Struktur des Staates liegt gerade hier die Basis für die «Einheit in Verschiedenheit» von sozialem Rechtsstaat und freiem Sozialstaat. Die Grundrechte sind zentral im Wesen menschlicher Freiheit situiert und in ihrer Sozialstruktur verankert. Der Staat hingegen erwächst aus der politischen Verwirklichung der Grundrechte (als den konkreten Rechten des konkreten Menschseins).

Wie sehr auch immer die Vollzugsformen des Staates schon gesellschaftlich (wie die Vollzugsformen der Gesellschaft immer schon staatlich) vermittelt sind, so sehr hat der Staat sich dem Druck der Verbände, der gesellschaftlichen Gruppen beziehungsweise der politischen Ideologie einer «hypostasierten Gesellschaft» zu widersetzen. Er darf sich nicht zum verlängerten Arm und ausführenden Instrument ihrer Sonderinteressen auf Kosten der Allgemeininteressen reduzieren lassen.

Herwig Büchele, Wien/Innsbruck

Aus: Christsein im gesellschaftlichen System, Europaverlag, Wien 1976

Marxismus

Marx in China und die «Muttermaie der alten Gesellschaft»: Auch in China ereignet sich, was Marx bekämpfen würde: Staatsbetriebe «orthodoxer» als genossenschaftliche Unternehmungen – Gewinnen die marktwirtschaftlichen Strukturen durch die Hintertüre die Oberhand? – Zwei Widersprüche – In der Industrie, vor allem aber im Staats- und Parteiapparat unterscheidet sich China kaum von der UdSSR. *Jean Pierre Voiret, Thalwil*

Polen

Die Muttergottes spricht Polnisch: Der nationale Charakter der Marienverehrung von Tschenstochau – Für uns befremdlich, nur aus dem polnischen Schicksal verständlich – «Politische Theologie» in der Sprache der Volksreligion? – Im Gnadenbild der Jasna Gora verdichtet sich die Freiheitsgeschichte und nicht die Restauration – Eine Nation überlebt ohne Eigenstaatlichkeit – Wie lange läßt sich eine ungebrochene Einheit von Nation und Religion noch aufrechterhalten?

Theo Mechtenberg, Wrocław

Dokument: Hirtenbrief der polnischen Bischöfe zur Vorbereitung der 600-Jahr-Feier von Tschenstochau – Schicksalsdaten polnischer Geschichte und die Rolle des Gnadenbildes.

Menschenrechte

Sind sie Maßstab auch für die Kirche(n)?: Dreifacher Anlaß für die Fragestellung – Dialogbereitschaft Kirche-Gesellschaft, Revision des Kirchenrechts, Konfliktfälle – Aktualität des reformerischen Impulses für die katholische Kirche – Das Problem läßt sich nicht bloß binnenkirchlich angehen – Konfusion von Menschen- und Christenrechten im Entwurf zur Lex Fundamentalis – Fragwürdigkeit der Übertragung von Menschenrechtskatalogen – Freiheit der Theologie als Testfall – Die Dauerkonflikte und welche Rechtsmängel sie enthüllen – Wann wird die Kirche wieder «vorbildliches Recht» schaffen? *Ludwig Kaufmann*

Diskussion

Nochmals: «Christsein in Peru»: Was bezweckt das Moralisieren? – Marx scharfsichtiger als seine christlichen Epigonen – Der unverantwortliche Bruch zwischen theologisch-moralischer und politisch-pragmatischer Problemebene. *Norbert Strotmann, Puquio/Peru*

Buchbesprechung

Christsein im gesellschaftlichen System: Eine Verbindung von Sozialphilosophie und Theologie (vgl. Titelseite):

Herwig Büchele, Wien/Innsbruck

Marx in China und «Muttermale der alten Gesellschaft»

Um eine Aussage über die zukünftige Evolution der Wirtschaft der Volksrepublik (VR) China machen zu können, muß man zuerst die prinzipiellen Unterschiede zwischen Marktwirtschaft und sozialistischer Wirtschaft kurz darlegen. In der Marktwirtschaft gibt es grundsätzlich Eigentümer von Produktionsmitteln einerseits und die Masse der Nichteigentümer von Produktionsmitteln, d.h. die «arbeitende Bevölkerung» andererseits. Die arbeitende Bevölkerung muß nun ihre Arbeitskraft verkaufen (darum spricht man im Kapitalismus vom «Arbeitsmarkt»). Da nach Marx der Wert der Arbeit höher ist als der Preis, den der Arbeitende für den Verkauf seiner Arbeitskraft erhält, entsteht für den Besitzer von Produktionsmitteln ein Mehrwert, den er wieder investieren kann; daher das Wachstum der kapitalistischen Wirtschaft.¹

Die sozialistische Wirtschaft basiert dagegen zunächst auf dem genossenschaftlichen Prinzip, dessen Entwicklung man üblicherweise in der Geschichte der Arbeiterbewegung auf Robert Owen (1771–1858) zurückgehen läßt, – obwohl es schon früher genossenschaftliche Formen der Wirtschaft gab wie z.B. die Allmendwirtschaft in der Schweiz.² In der genossenschaftlichen Wirtschaft sind alle Produzenten (arbeitende Bevölkerung) gleichzeitig Eigentümer ihrer Produktionsmittel, man spricht von Gemeingut.

Staatssozialismus

Nun hat sich im sozialistischen Lager ein Phänomen entwickelt, das Marx nicht vorgesehen hat und das er wahrscheinlich *bekämpfen* würde – nämlich der sogenannte Staatssozialismus. (Er steht ja im Widerspruch zur Theorie des «Absterbens des Staates» in der sozialistischen Phase.)

Diese wirtschaftspolitische Entwicklung hat es mit sich gebracht, daß sich in allen sozialistischen Ländern – und auch in China – ein staatlicher Sektor der Wirtschaft (also staatliche Unternehmen) neben dem genossenschaftlichen Sektor entwickelt hat. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß der staatliche Sektor in den sozialistischen Ländern offiziell als der fortschrittlichere – der «kommunistischere» – betrachtet wird. Eines spricht natürlich für diesen Standpunkt: Der staatliche Sektor ist theoretisch Eigentum des ganzen Volkes – nicht nur eines lokalen Kollektivs. Was aber bedenklich sein kann, ist die mögliche Identifikation der Staatsorgane – einer beschränkten Zahl Partei- und Staatsbürokraten also – mit dem «ganzen Volk»! Die wesentliche Frage in diesem Zusammenhang ist also: Kontrollieren die Massen Staat und Partei, d.h. sind die Räte (Sowjets) die eigentlichen Träger der Macht und der Staat nur provisorisches, ausführendes Organ, oder werden die Massen von Staat und Partei kontrolliert – was nicht mehr Diktatur des Proletariats, sondern Diktatur des Komplexes «Staats- plus Parteibürokratie» ist.

Überbleibsel der bürgerlichen Ordnung

Die zweite, damit zusammenhängende Frage ist: Gelingt es in der Übergangsperiode nach der Revolution, die marktwirtschaftlichen Strukturen endgültig zu verlassen, oder gewinnen sie wieder durch die Hintertür die Oberhand? Und warum?

¹ Zur Werttheorie von Marx, siehe Karl Marx: «Lohn, Preis und Profit» und vor allem dessen sehr klares Vorwort von Engels, oder natürlich, wenn man Zeit hat: «Das Kapital».

² In diesem Zusammenhang ist die Idee der selbsttragenden Wirtschaftseinheit Owens (Colony of «New Harmony»), verglichen mit der Idee der chinesischen Volkskommune von besonderem Interesse.

Daß es in der ersten Phase des Sozialismus zwangsläufig noch bürgerliche Strukturen in der Wirtschaft gibt, hat Marx selber klar gesehen; er schreibt in der «Kritik des Gothaer Programms»:

«Womit wir es hier zu tun haben, ist eine kommunistische Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer Grundlage entwickelt hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht; die also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft (...) Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann, außer seiner Arbeit, und weil andererseits nichts in das Eigentum der Einzelnen übergehen kann, außer individuellen Konsumtionsmitteln. Was aber die Verteilung der letzteren unter die Produzenten betrifft, herrscht dasselbe Prinzip wie beim Austausch von Warenäquivalenten ...»

Hat nun diese Warnung von Marx in der sozialistischen Praxis etwas genützt? Wir wollen uns zunächst die sowjetische Praxis kurz anschauen.

Erster Widerspruch: Es gibt in der Sowjetunion, neben riesigen Kombinat, auch Tausende kaum rentabler Kleinunternehmen. (Feststellung von Gosplan-Direktor Nowikov in seinem Bericht am XXI. Kongreß der KPdSU.) Es gibt auch, neben dem sozialistischen Warenaustausch, wo das Geld nur noch eine buchhalterische Funktion erfüllt (im Produktionsgüter-Sektor, also in der Schwerindustrie), einen nichtsozialistischen Warenaustausch, wo der Tauschwert und nicht der Gebrauchswert maßgebend ist und wo das Geld, wie auf dem «Freien» Markt, die Funktion eines realen Warenäquivalents spielt (nämlich im Konsumgütersektor).

Der zweite Widerspruch der sowjetischen Marktwirtschaft ist einerseits, daß die Aneignung der Produktionsmittel nicht privat ist (sozialistischer Aspekt), die Verwaltung dieser Produktionsmittel aber bürokratisch ist, d.h. von einer Minderheit gewährleistet wird (revisionistischer Aspekt).

China wohin?

Ist die Situation in der VR China grundsätzlich anders? Viele Autoren wie Bettelheim³ meinen, es sei der Fall. Sie legen mit vielen Einzelheiten dar, wie das Volk an der Verwaltung der Wirtschaft teilnimmt, wie dieselbe scheinbar viel dezentralisierter ist als in der Sowjetunion usw. Tatsächlich ist vor allem die kommunale Struktur der Landwirtschaft ein neues Element (neu gegenüber der russischen Praxis – wenn nicht gegenüber der Theorie). Die Strukturen in der Industrie sind dagegen viel weniger verschieden vom russischen Modell – wenn auch die Handhabung der Verwaltungsmacht anders geartet zu sein scheint. Man darf aber nicht vergessen, daß die «Muttermale der alten Gesellschaft» in der chinesischen Wirtschaft – kleine «paraprivate» Unternehmen, Marktmechanismen, private Spar- und Bankkonten, Salärhierarchie usw. – immer noch sehr zahlreich sind.⁴ Vor allem aber muß man betonen, daß die Strukturen von Staat und Partei in der VR China grundsätzlich nicht anders als in der Sowjetunion sind, das heißt, daß man es nach wie vor mit einer autoritären KP leninistischer Prägung und einem Staatsapparat zu tun hat, welche die Tendenz haben, die Macht der Räte kurzzuschließen. Somit ist die Frage der Diktatur des Proletariats und alles, was dies in Hinblick auf die Demokratie in der Verwaltung der Wirtschaft bedeutet, nach wie vor offen. Dies ist besonders in der neuen Verfassung der Volksrepublik sichtbar, obwohl darin jetzt das Streikrecht bejaht ist. Meines Erachtens wird es noch eines langen Kampfes bedürfen, bis man mit Sicherheit sagen können: Die Wirtschaft Chinas hat den Punkt erreicht, wo es kein Zurück zur Marktwirtschaft geben kann.

Jean Pierre Voiret, Thalwil

³ China nach der Kulturrevolution, Trikontverlag 1976.

⁴ Diese Tatsache und die entsprechenden Gefahren sind 1975 mehrmals in der Peking-Rundschau erwähnt worden.

DER NATIONALE CHARAKTER POLNISCHER MARIENVEREHRUNG

Die kirchliche Situation Polens ist aufgrund aktueller Gegebenheiten sowie geschichtlicher Voraussetzungen in mancherlei Hinsicht eine andere als die ihrer westlichen Nachbarn. Ein Unterscheidungsmerkmal ist die Marienfrömmigkeit des polnischen Volkes, für deren Intensität und Eigenart es im deutschen Sprachraum kaum einen Vergleich gibt.

Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Hirtenbrief des polnischen Episkopats, der in zwei Teilen am 25. April bzw. 2. Mai 1976 zur Verlesung kam. Er stellt den Auftakt einer von den polnischen Bischöfen initiierten 6-jährigen Vorbereitung auf das im Jahre 1982 fällige Jubiläum der 600jährigen Präsenz des Gnadenbildes der Madonna von Czestochowa dar. Schon aus diesem Grunde verdient das Hirtenschreiben auch außerhalb Polens Beachtung, handelt es sich doch hier um eine weitgeplante und großangelegte Aktion, die das polnische Volk religiös mobilisieren soll, und zwar unter der spezifischen Akzentsetzung national bestimmter Marienverehrung.

Derartige Aktionen sind für die polnische Volkskirche typisch. Der Hirtenbrief, dessen Wortlaut im folgenden mit unwesentlichen Kürzungen zur Kenntnis gebracht wird, erinnert selbst an die Große Novene, mit der sich die Kirche Polens in den Jahren 1957–1965 auf ihr Millennium vorbereitete. Diese pastorale Initiative des polnischen Episkopats stand damals für westliche Beobachter im Schatten des allgemeinen Konzilsinteresses. Erst durch die Tausendjahrfeier selbst, die die polnische Kirche und Nation im Jahr nach dem Konzil beging, wurde man stärker auf sie aufmerksam. Doch im deutschen Sprachraum stand damals das durch den Briefwechsel zwischen dem polnischen und deutschen Episkopat in Gang gebrachte Bemühen um eine Aussöhnung zwischen beiden Völkern so im Vordergrund, daß dem gegenüber der besondere nationale und marianische Charakter des polnischen Millenniums zurücktrat.

Insofern es um den bloßen Aufweis des nationalen Charakters polnischer Marienverehrung geht, bedarf der jüngste Hirtenbrief der polnischen Bischöfe keines Kommentars. Die nationale Bedeutung des Marienheiligtums auf der Jasna Góra bei Czestochowa ist in aller Deutlichkeit ausgesprochen und mit einer bestimmten Interpretation historischer Fakten verbunden. Maria erscheint nicht nur in einem metaphorischen, sondern in einem sehr direkten Sinn als die «Königin Polens».

Der nationale Charakter polnischer Marienverehrung wird den deutschen Leser, für den es kaum etwas Vergleichbares gibt, befremden. Doch soll hier nicht in erster Linie Kritik provoziert werden; es geht vielmehr darum, das einem Fremde und Andersartige zur Kenntnis zu nehmen. Oder anders gesagt: im Denken und Urteilen jene Toleranz zu üben, ohne die ein kirchlicher Pluralismus nicht bestehen kann.

Das ist freilich durch Information allein nur schwer zu erreichen; ein Minimum an Verstehen ist nötig. Jeder Verstehensprozeß beginnt jedoch damit, das Andersartige in seiner Andersartigkeit zunächst einmal gelten zu lassen und es nicht vorschnell dem eigenen Begriffsapparat zu unterwerfen. So wird man sich hüten müssen, in diesem Hirtenbrief voreilig ein Stück politischer Theologie zu sehen – ob mit oder ohne die Metzschen Anführungszeichen. Denn die religiöse Interpretation historischer Fakten geschieht hier nicht im Interesse der Festigung bestehender Herrschaftsstrukturen, sondern verbindet sich im Gegenteil mit der Freiheitsgeschichte des polnischen Volkes. Damit wäre ein Grundaxiom der «politischen Theologie» erfüllt – wenn auch die Argumentationsweise des Hirtenbriefes ganz auf der Linie einer traditionellen politischen Theologie zu liegen und von dem Metzschen Entwurf durch eine Welt getrennt scheint.

Die geschichtliche Voraussetzung einer so oder so gearteten politischen Theologie trifft für die polnische Kirche nicht zu. Ihr theologisches Denken ist zwar traditionell – aber nicht im politischen Sinne restaurativ-reaktionär. Der Traditionsbruch, der für die westliche Theologie mit der Aufklärung und der mit ihr verbundenen gesellschaftlich relevanten Religionskritik eine radikal neue Situation schuf, hat sich in Polen nicht (oder noch nicht) ereignet. Daher scheint dort eine religiöse Sprache und Argumentationsweise (noch) möglich, die sich im Westen unter den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft verbietet.

Die befremdende Andersartigkeit des sich in dem Hirtenschreiben aussprechenden nationalen Charakters polnischer Marienverehrung muß aus der besonderen Bedingtheit polnischer Geschichte verstanden werden. Dazu ein paar Hinweise: Das polnische Volk hat im 18./19. Jahrhundert – und jüngst in den Jahren der Okkupation – die Erfahrung gemacht, wie man ohne Eigenstaatlichkeit und von übermächtigen Feinden umgeben als Nation geschichtlich überdauern kann, eine Erfahrung, wie sie nur wenigen Völkern der Welt zuteil wurde. Die Folge war die Ausprägung eines ungewöhnlich starken Nationalbewußtseins, das indes nicht automatisch, sondern durch eine ungeheure Anspannung aller nationalen Kräfte – von der Literatur bis zur Religion – zustande kam.

Aufgrund geschichtlicher Erfahrung ist das polnische Nationalbewußtsein religiös geprägt; die Religion hatte sich in der Epoche der Unterdrückung und Unfreiheit als entscheidende Kraft für die Erhaltung der Nation erwiesen. Es drängt sich hier eine keineswegs willkürliche, sondern durch zahlreiche literarische Zeugnisse belegbare Analogie zum jüdischen Gottesvolk auf: Wie Israel so hatte auch das polnische Volk inmitten übermächtiger Feinde durch das Bündnis mit der geschichtsüberlegenen Macht Gottes Bestand. Symbol dieses Bündnisses ist für das polnische Volk Maria, seine Königin, im Gnadenbild auf der Jasna Góra.

Durch diese spezifische Denkweise erhielt das politische Denken in Polen einen quasi-religiösen Charakter. Aus der Geschichte ist der besondere Messianismus der polnischen Romantiker bekannt. Doch betrifft der religiöse Charakter des politischen Denkens nicht nur bestimmte Ideen und Konzeptionen, sondern Stil und Struktur des politischen Denkens überhaupt. So operiert beispielsweise der Hirtenbrief – durchaus auf der Linie polnischer Tradition – mit einem Begriff der Nation, der dem einer religiösen Gemeinschaft gleichkommt; entsprechend erfahren patriotische Pflicht und nationale Treue eine religiöse Verklärung. Auch die Interpretation mißglückter Versuche, die nationale Freiheit zurückzugewinnen, im Sinne eines religiösen, politisch durchaus relevanten Glaubens an ihren Wert weist in die gleiche Richtung. Solche Denk- und Redeweise ist allein aufgrund der besonderen geschichtlichen Situation Polens, vor allem der letzten zwei Jahrhunderte, verständlich und durch die eigene geschichtliche Erfahrung gedeckt.

Die Frage ist freilich, wieweit der Impuls geschichtlich vermittelter Erfahrungen reicht und ob Polen nicht gegenwärtig oder in naher Zukunft eine Phase durchläuft, die einem Bruch mit der bisherigen national-religiösen Tradition gleichkommt. Eine solche als Gefahr verstandene Möglichkeit ist – wenn gleich mehr zwischen den Zeilen – dem Hirtenbrief auch zu entnehmen; die neuerliche religiöse Mobilisierung wäre dann als geplante Gegenreaktion zu verstehen. Wie dem auch sei – angesichts des weltweiten und für die Menschheit höchst bedeutsamen Problems, mit zunehmender Säkularisierung die geistigen Traditionen zu wahren, ist der Hirtenbrief der polnischen Bischöfe auch über die Grenzen Polens hinaus einer aufmerksamen Lektüre wert. *Theo Mechtenberg, Wrocław*

«Sechs Jahrhunderte Königsherrschaft Mariens auf der Jasna Góra»

Geliebte Kinder Gottes polnischer Nation!

Vor einigen Monaten, am Marienfest des 1. Januars, kündigten wir euch als eure polnischen Bischöfe den bevorstehenden Jahrestag an, an dem vor 600 Jahren das Gnadenbild der Muttergottes nach Czestochowa kam und das Heiligtum auf der Jasna Góra¹ entstand. Vereint mit euch beschlossen wir, uns sechs Jahre hindurch auf das kommende Jahresgedächtnis nach besten Kräften vorzubereiten, damit die polnische Nation – ob im Lande selbst, ob außerhalb der Grenzen – Maria auf der Jasna Góra die gebührende Ehre an Dank, Liebe und kindlichem Vertrauen erweise.

Aus der Kirchengeschichte unseres Vaterlandes kennen wir Fakten, die unter Beweis stellen, daß uns die Königin von der Jasna Góra besondere Gnaden zukommen ließ, und zwar nicht nur im persönlichen Bereich, sondern auch für die gesamte Nation. Daher wurde ihr wundertätiges Bild zum nationalen Symbol der Königin Polens.

Es verlangt uns danach, auf die Geschichte zurückzugreifen, um an einigen Beispielen die von Geschlecht zu Geschlecht während enge Verbindung der Geheimnisse göttlicher Gnade mit dem menschlichen Handeln zu zeigen . . .

STILL KAM das Bild der Gottesmutter zur Jasna Góra. Bis zum heutigen Tag findet sich kein Dokument, das darüber Aufschluß geben könnte, auf welche Weise das Gnadenbild in den Besitz des Paulinerordens im alten Czestochowa kam. Auch die Gründungsakte des Klosters enthält keinerlei Hinweis auf das Bild. Ernst Jan Dlugosz² erwähnt als polnischer Historiker in seinem Werk «Liber beneficiorum», daß Fürst Wladyslaw Opolczyk den Paulinern bei der ersten Gründung im Jahre 1382 das Bild zum Geschenk gemacht habe. So kam also die Allerseligste Jungfrau zu einem Zeitpunkt zur Jasna Góra, als Polen ohne König war; ihre Gegenwart inmitten des polnischen Volkes begann auf diskrete Weise, in der Verborgenheit und Stille eines Einsiedlerordens.

Schnell gewann die Madonna von Czestochowa die Herzen der Gläubigen, und zwar wegen – wie J. Dlugosz schreibt – «des milden Ausdrucks ihres Antlitzes, das zu leben schien, und alle, die es ansahen, mit besonderer Frömmigkeit erfüllte» (vergl. «Liber beneficiorum»). Im Jahre 1429 schrieb König Wladyslaw Jagiello an Papst Martin V., daß das Volk in Massen bei jener Kirche (auf der Jasna Góra) zusammenströmt, in der Hoffnung auf Erlösung und um Ablässe zu gewinnen. Die Pilger mußten vor der Madonna von Czestochowa Gnade im Überfluß erfahren haben, denn sie hinterließen zahlreiche Votivgaben.

Der Ruhm des Segens der Gottesmutter von der Jasna Góra währte von Geschlecht zu Geschlecht und verbreitete sich im ganzen Lande . . .

UNTER DEN PILGERSCHAREN vor dem Bilde der Madonna von Czestochowa befanden sich neben dem Volk auch der Adel und die Ritterschaft, Priester, Bischöfe und polnische Könige. Sie sahen in ihr nicht nur ihre liebende Mutter, die das Flehen ihrer Kinder erhört, sondern auch die mächtige Herrscherin, die über das Los der gesamten Nation und der Kirche in Polen wacht. Könige und Hetmane brachten ihr – im lebendigen Glauben an die erfahrene Hilfe – ihren Dank dar für den Sieg des polnischen Heeres. Als Zeichen ihrer

Dankbarkeit sandten die Könige die vom Feind eroberten Fahnen zur Jasna Góra . . . Die Jasna Góra wurde mehr und mehr zu einem *nationalen Heiligtum*.

Maria von der Jasna Góra war für die polnischen Herrscher dank ihres Glaubens eine Kraft, die sie niemals missen wollten . . .

Von altersher war man bemüht, die mächtige Herrin von der Jasna Góra, die die betende Nation mit Gaben überhäufte, am Sitz ihrer Herrschaft würdig zu ehren, indem man diesen Ort mit äußerem Glanz umgab. Schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts wurde ein erstes Heiligtum errichtet, nachdem es schon vordem eine Kapelle in Stein für das wundertätige Bild gegeben hatte. Von der Mitte des 17. Jahrhunderts an empfing die Madonna von Czestochowa die Pilger in einer Wehrburg. Über die Errichtung dieser Feste wachten Sigmunt III. Waza und Wladyslaw IV.

BEI DIESEN machtvollen Erweisen des Glaubens und der Ehrerbietung gegenüber der Gottesmutter hatte man ganz sicher die Ereignisse der nahen Zukunft nicht vorausgesehen. Es waren dies Geschehnisse, durch die die Herrin von der Jasna Góra für alle Zeiten über die Christusgläubigen polnischer Nation ihre geistige Herrschaft errichtete. Die Geschichte Europas weiß um das Jahrhundert, in dem der schwedische König Karl Gustav im Norden ein protestantisches Imperium schaffen wollte. Im Jahre 1655 überschritt das schwedische Heer die Landesgrenze. Ohne auf Widerstand zu stoßen, nahm der Feind Städte, Festungen und Dörfer. Die durch

Und so betete der Feind:

Schon *Gustav Adolf von Schweden* betete im Juli 1630 bei seinem Angriff auf die deutsche Ostseeküste nach der Landung in Pommern zu Gott um günstigen Wind für die nachfolgenden Invasionstruppen, «daß ich dein heilig Werk fortsetzen möge» – denn «du weißt, daß dieser Zug und mein Intent ja nicht zu meinen, sondern einzig und allein zu deinen Ehren und deiner bedrängten Kirche zu Trost und Hilfe angesehen und gemeint ist».

Häresien im Glauben geschwächten Magnaten verrieten Kirche und Vaterland; der König mußte aus dem Lande fliehen. Die Schweden vernichteten alles, was polnisch und katholisch war, so gründlich, daß man ihren Aufenthalt in unserem Lande als «Sintflut» bezeichnete. Der Vormarsch der Eroberer kam erst vor der Jasna Góra zum Stillstand. Die Verteidigung dieser Feste leitete der heldenhafte Prior Augustyn Kordecki. 40 Tage und Nächte hindurch (18. November bis 27. Dezember) war sie vom Feinde belagert, doch sie hielt stand. Die Verteidigung der Jasna Góra galt als Wunder. Sie war für die Nation und alle Schichten, die in der Einheit mit der Kirche verblieben waren, ein Fanal.

Die Allerseligste Jungfrau bediente sich des Mutes und der Widerstandskraft einer Handvoll Streiter und erwirkte der Nation damals die Gnade zu begreifen, daß für die Verteidigung privater Interessen, für Zank und Streit keine Zeit ist, wenn der Feind seine Hand nach unbezahlbaren Schätzen ausstreckt und sie vernichtet – die Freiheit des Vaterlandes und den katholischen Glauben. Die Verteidigung der Jasna Góra hatte somit für das Vaterland eine unerhörte Bedeutung, und das nicht nur militärisch, sondern vor allem geistig. Sie war

¹ Jasna Góra = Heller Berg; Sitz des Paulinerklosters mit dem Gnadenbild; bedeutendster polnischer Wallfahrtsort.

² Jan Dlugosz: bedeutender polnischer Historiker; lebte von 1415–1480.

der Herold, der im Lande zur allgemeinen Gegenwehr aufrief. Die Macht dieses Aufrufs war so gewaltig, daß er alle Herzen berührte und alle Stände im Kampf mit dem Eindringling vereinte. Man verstand, von welcher großen Bedeutung eine gottgetreue und mit der Kirche vereinte Nation ist.

AM ERSTEN APRIL 1656 rief König Jan Kazimierz in der Lemberger Kathedrale in einer feierlichen Weihe die Gottesmutter zur Königin Polens aus. Es war klar, daß die Königin Polens ihren Thron auf der Jasna Góra besitzt. Es war offenkundig, daß die Einigung und Befreiung des Landes die Tat derer war, die vom lebendigen Glauben an die Macht der Madonna von Czestochowa erfaßt waren. So stand der Akt von Lemberg in Verbindung mit der Jasna Góra als der Hauptstadt der Königin Polens.

Wie tief die Wurzeln dieser Bindung der polnischen Nation an Maria von der Jasna Góra reichen, zeigt ein Satz aus der Konstitution des Sejm aus dem Jahre 1764, in dem es heißt, daß «die Republik ihrer Heiligsten Königin, der Jungfrau Maria, in dem durch Wunder berühmten Bild von Czestochowa für immer ergeben sei und durch ihre Fürbitte alles Nötige erhalte».

EINER DER herrlichsten Akte der Verehrung, die Maria von der Jasna Góra erwiesen wurde, war die Krönung des Kindes und der Mutter im Gnadenbild im Jahre 1717. Mehr als 10 Tage währten die Feierlichkeiten; am 8. September, dem eigentlichen Krönungstag, hatten sich Hunderttausende von Gläubigen versammelt.

Die Tatsache der Krönung des Gnadenbildes, der das Einverständnis Papst Klemens' XI. zugrunde lag, besaß einen doppelten Sinn. Sie zeigte vor allem, daß der Hl. Stuhl das Gnadenbild als wundertätig anerkannte, d.h. als ein Zeichen göttlichen Wirkens, als ein Bild, durch das Gott besondere Gnaden gewährt. Das Bild der Herrin von der Jasna Góra wurde als eines der ersten in der Welt überhaupt gekrönt. Für das Bewußtsein der Nation war die Krönung der Madonna von Czestochowa darüber hinaus die Proklamation als immerwährende Königin Polens. Und sie, die Mutter und Königin Polens, erwies sich in Zeiten der Freude und des Leids als treue Patronin ihres Volkes

Geliebte Kinder Gottes! Vor mehr als 250 Jahren vermochten es unsere Vorfahren, dankbar zu sein für die empfangenen geistigen Gnaden; würdig ehrten sie die Gottesmutter durch den Krönungsakt. Heute verfügen wir über eine fast 600-jährige Erfahrung der geistigen Herrschaft der Madonna von Czestochowa über unser Volk. Verpflichtet uns das nicht als Nation, der Königin Polens auf der Jasna Góra zu huldigen und ihr unseren Dank zu erweisen?

Seit sechs Jahrhunderten beugt sich die Königin von der Jasna Góra im Zeichen des wundertätigen Bildes tagtäglich über die Kinder der Nation, ob sie im Lande selbst oder im Ausland leben. Indem wir dieses große Geheimnis der göttlichen Gnade bedenken, bitten wir euch, vereint mit euren Bischöfen an jedem Tag betend vor der Gottesmutter zu verharren. Wir bitten, daß ihr allabendlich – wenn möglich um 21.00 Uhr – vor dem Bilde der Madonna von Czestochowa Appell haltet und Herz und Sinn zur Jasna Góra erhebt. Im gemeinsamen Gebet wollen wir dann als katholische Nation ausrufen: «Maria, Königin Polens, ich stehe vor Dir, sinnend und wachend.» Es ist unser Wunsch, daß dieser Appell von Czestochowa zu einem täglichen Akt der Dankbarkeit unserer Mutter und Königin gegenüber werde, ein Akt der Dankbarkeit für ihre 600-jährige Herrschaft und Fürbitte – für ein günstiges Geschenk der Kirche und des Vaterlandes. Wir wünschen weiter, daß jede Abendmesse mit dem Gesang dieses Appells endet . . .

(Bis hierher wurde der Hirtenbrief am 25. April 1976 verlesen.)

Geliebte Kinder Gottes polnischer Nation!

... Heute, am Vortage des Festes der Gottesmutter als der Königin Polens³ verlangt es uns danach, euch die einigende Gegenwart und das helfende Wirken der Herrin von der Jasna Góra in den Wechselfällen des Lebens zu zeigen, wie sie unsere Nation mit dem Augenblick der Teilungen erfuhr...

IN DER ZWEITEN Hälfte des 18. Jahrhunderts sah sich Polen der wachsenden Gefahr gegenüber, seine Unabhängigkeit zu verlieren. Die gläubigen Söhne des Vaterlandes sahen diese Gefahr voraus und erhoben sich zu einem bewaffneten Protest, der in der Geschichte als Konföderation von Bar bekannt ist. Die edelgesinnten Konföderanten sammelten ihre schwachen und schwindenden Kräfte innerhalb der Mauern der Festung von Czestochowa. Noch im Januar 1771 widerstanden sie unter der Führung von Kazimierz Pulaski der Belagerung durch zaristische Truppen.

Doch bald nahte der Tag, an dem Polen als Staat zu existieren aufhörte – für über 100 Jahre. Die drei Teilungsmächte beraubten unser Vaterland des Rechts auf Selbständigkeit. Heute, aus der Distanz von zwei Jahrhunderten, wissen wir es besser zu schätzen, daß man eine Nation, die ihre Hoffnung auf den Herrn setzt, nicht vernichten kann.

Es blieb die Nation, und mit ihr – die Kirche Christi sowie die ehrende und liebende Verbundenheit mit der Mutter auf der Jasna Góra. Das waren die Mächte, dank denen die Nation Bestand hatte und schließlich die Freiheit erlangte. Trotz der Grenzkordone hielt die Madonna von Czestochowa die Einheit der Nation aufrecht. Aus allen Winkeln der zerschlagenen Republik strömte während der Epoche der Unfreiheit das Volk Gottes betend zur Jasna Góra. Die Gottesmutter stärkte seinen Glauben und die Hoffnung auf Rückgewinnung der Freiheit. Die Jasna Góra wurde zur Bastion der Hoffnung auf ewige und zeitliche Güter.

IM JAHRE 1863 kam es zum sogenannten Januaraufstand. Auf ihren Standarten trugen die Aufständischen das Bild der Königin Polens von der Jasna Góra. Sie wurde zum Ansporn und zum Beistand; sie zeigte vor aller Welt, daß die in Unfreiheit gequälte Nation zwar leidet, aber lebt. Der Aufstand brach zusammen, doch viele von denen, die damals gekämpft hatten, sollten die Freiheit des Vaterlandes noch erleben. Die Teilungsmächte fürchteten diese Kraft, die den Polen beistand. Im russischen Teilungsgebiet hieß es in Verlautbarungen der Zaren, die Mutter Gottes von Czestochowa sei die «erste Revolutionärin» und ihr Bild beschwöre die Idee der Unabhängigkeit Polens. Kosakenabteilungen erfüllten peinlich genau den Befehl, Bilder der Madonna von Czestochowa aus den polnischen Häusern zu entfernen.

Dessen ungeachtet stand die Nation treu zu ihrer Herrin. Selbst Polen, die das Land verließen, nahmen ein Bild Marias von der Jasna Góra mit auf den Weg. Für sie war es in der Emigration ein Symbol der Einheit mit dem Vaterland und der Kirche in Polen und ist es bis auf den heutigen Tag.

DIE LEBENDIGE Verbundenheit der Nation mit der Königin Polens in ihrem wundertätigen Bild findet auch in den Werken der Schriftsteller, Dichter und Maler der Epoche der Unfreiheit seinen Ausdruck. Durch diese Werke verstärkte sich das Vertrauen zur Gottesmutter noch mehr. Im Namen derer, «die das lichte Czestochowa verteidigt», begann

³ Am 3. Mai feiert die polnische Kirche Maria als die Königin Polens. Um den nationalen Hintergrund dieses Festes zu verstehen, muß man wissen, daß dieser Tag durch die «Konstitution vom 3. Mai» (1791) tief im nationalen Bewußtsein verwurzelt ist. Damals hatte der sogenannte Vierjährige Sejm eine neue Verfassung verabschiedet und entscheidende Reformen beschlossen. Durch Intervention der Teilungsmächte kamen diese Bestrebungen allerdings nicht zum Tragen.

Wir suchen für das Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen in Essen zum nächstmöglichen Termin eine(n)

Diplom-Soziologen(in)

als wissenschaftliche(n) Mitarbeiter(in) für empirische Forschungsaufgaben im Bereich der Kirche.

Voraussetzung sind Interesse an religionssoziologischen Fragestellungen, Kenntnisse der Methoden empirischer Sozialforschung sowie Bereitschaft zur Mitarbeit in einem Team junger Sozialwissenschaftler.

Die Einstellung erfolgt nach Vergütungsgruppe BAT-Vka II. Daneben werden sonstige Sozialleistungen in Anlehnung an die Regelungen des öffentlichen Dienstes gewährt.

Katholische, kirchlich-engagierte Bewerber bitten wir, ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen zu richten an das Bischöfliche Generalvikariat, 4300 Essen, Zwölfling 16, Postfach 1428.

Mickiewicz sein Nationalepos... Auf historischen Bildern zeigten Jan Matejko und Artur Grottger die Königin Polens von der Jasna Góra als Hilfe und Schutz unserer Nation...

NACH JAHREN der Aufstände und Verbannungen, der Hoffnung und des gläubigen Gebets gewann die Nation ihre Freiheit zurück. Die erste Standarte im freien Polen, die am 31. Oktober 1918 auf dem Regierungsgebäude in Krakau gehißt wurde, war eine Proklamation der Unabhängigkeit des Vaterlandes und zugleich ein Bekenntnis, daß wir seine Wiedergeburt dem Gebet zur Königin Polens verdanken. Diese Standarte zeigt nämlich auf der einen Seite den weißen Adler, auf der anderen – das Bild der Madonna von Czestochowa. Auch von den Fahnen der großpolnischen (1918–1919) sowie der schlesischen Aufstände (1919–1920; 1921) blickte die Herrin von der Jasna Góra. Sie begleitete die Aufständischen in den Kampf um die Rückkehr polnischer Erde und ihre Vereinigung mit der Heimat. Am 27. Juli 1920 verkündeten die polnischen Bischöfe unter Führung des Primas Dalbor auf ihrer ersten Fahrt zur Jasna Góra die Allerseligste Jungfrau erneut als die Königin Polens und unterstellten das gesamte freie Vaterland ihrem Schutz.

Die Nation gab den Lauf der Ereignisse in den ersten Jahren des wiedererstandenen Polens der wunderbaren Macht der Herrin von der Jasna Góra anheim. Am 3. Mai 1926 spendeten Frauen aus Dankbarkeit für ihre Hilfe Szepter und Reichsapfel, die Insignien königlicher Herrschaft, die dem Gnadenbild auf der Jasna Góra beigegeben wurden.

UNSER VATERLAND sollte in Kürze noch eine schreckliche Erfahrung durchleben – die 5jährige Nacht der Okkupation. Noch heute entdecken wir immer wieder, welche mächtige Kraft die Madonna von Czestochowa für die Polen war. Sie half ihnen, Verfolgungen und Kerker, Folterungen und Konzentrationslager zu ertragen. Häufig erwarb man um den Preis des täglichen Brots Farben, um ihr Bild zu malen; in hoffnungslosen Lebenslagen richtete ihre Gegenwart den Geist auf. Für das kämpfende Polen war die Herrin auf der Jasna Góra auf Fahnen, auf unter Uniformen verborgenen Medaillons und Medaillen ein Anker des Glaubens und die Hoffnung auf Sieg.

Im August 1944, während des Warschauer Aufstandes, wurde die Hauptstadt zu einem gewaltigen Altar der Madonna von Czestochowa. Ihr königliches, zerrissenes Antlitz wachte besorgt über die Reihen der Aufständischen und die leidgeprüften Einwohner Warschaus – in allen Unterständen, Kellern, Torbögen und Höfen der noch nicht zerstörten Häuser. Wer dies nicht selbst miterlebte, kann es sich nur schwer vorstellen.

ENDLICH KAM das Ende der Konzentrationslager, der Alarme, der Angst und der Flucht. Inmitten der verlöschenden Glut des Krieges strömten die Polen am 8. September 1946 von allen Seiten auf zerstörten Straßen oder nach langer Fahrt in Güterzügen zur Jasna Góra. Eine fast millionenköpfige Menge versammelte sich vor dem Thron der Königin Polens, zusammen mit den Bischöfen und dem Primas August Kardinal Hlond. Und der Aufbau einer neuen Ordnung in unserem Vaterland begann mit dem Ruf: «... Unsere Herrin und Königin! Unter deinen Schutz fliehen wir... Erlebe dem polnischen Volk Festigkeit im Glauben, Heiligkeit des Lebens, Sinn für Berufungen.»

IN DEN LETZTEN 30 Jahren durchlebt die Nation in Hinblick auf eine planmäßige politische Atheisierung eine große Glaubensprobe. Und wieder erweist sich Maria von der Jasna Góra als «Hilfe in der Verteidigung». – Diesmal verteidigt sie unsere Treue zu Christus und Kirche, diesen großen Wert für die Einheit der polnischen Nation. Aufgrund der Weihe der Nation in Czestochowa vom 26. August 1956 ist die Gottesmutter die Wächterin über das katholische Gewissen Polens. Sie bereitete die Nation im In- und Ausland durch die Große Novene auf das Millennium vor und half so, den unantastbaren Schatz des hl. Glaubens zu bewahren. Die Weckerin der Herzen und Gewissen begab sich im Bilde der Heimsuchung auf den Weg, in jeden Winkel polnischer Erde, zu allen Diözesen, Pfarreien und Gotteshäusern, zu den Ordensgemeinschaften und Familien, um Einheit zu stiften, zu helfen, die Seelen zu heilen, und ihre Kinder dem lebendigen Gott zuzuführen. Die Gottesmutter hielt das gläubige Volk in den Konzilswachen zum Gebet an, als wir die Arbeit der Gesamtkirche auf der Jasna Góra und in den Pfarreien ihrem Schutz unterstellten. Sie zog hinaus in die Welt, als am 4. Dezember 1965 der Primas Polens in der Konzilsaula allen Konzilsvätern ein Abbild der Madonna von Czestochowa überreichte und damit bezeugte, daß die Kirche in Polen durch sie und dank ihrer stärkenden Gegenwart Bestand hat.

Am 3. Mai 1966 nahm die Gottesmutter auf der Jasna Góra im Rahmen des Millenniums den feierlichen Akt entgegen, mit dem sich die Nation ihrer Mutter übereignete, – zur Freiheit der Kirche in Polen und in der Welt. Gestützt auf die geschichtliche Erfahrung der mütterlichen Hilfe der Allerseligsten Jungfrau erreichte unsere Hingabe einen Höhepunkt, indem wir ihr unsere Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weihten.

GELIEBTE Kinder Gottes! In Gedanken durchwanderten wir das 600jährige Kapitel unserer vaterländischen Geschichte. Wir taten dies, um die Gegenwart und das Wirken der Mutter Christi in unserer Geschichte zu belegen, das Wirken derer, die nach dem Willen Gottes im Gnadenbild von Czestochowa als Königin herrscht. Doch die Geschichte gläubiger Herzen und polnischer Gewissen ist noch um vieles reicher.

Wir haben den Wunsch, unserer geliebten Königin gemeinsame Akte der Danksagung darzubringen, zu denen wir das gesamte polnische Volk innerhalb und außerhalb des Landes einladen. Heute verkünden wir den 3. Mai dieses Jahres, das Fest der Königin Polens, als Tag des Dankes der Nation. Kinder, Jugendliche, Eltern! Kommt morgen in unsere Kir-

chen und Kapellen, um am Gebet und den Dankgottesdiensten teilzunehmen.

Wir wenden uns an euch Polen, die ihr außerhalb der Grenzen unseres Landes lebt. Jährlich am 3. Mai werden wir besonders für euch beten. Im Herzen und im Geiste vereint, laden wir euch ein zu dem gemeinsamen Dankgebet für die sechs Jahrhunderte der Präsenz Mariens, der Königin Polens, in ihrem Gnadenbilde auf der Jasna Góra.

In diesem Jahr sollen alle Majandachten Ausdruck des Dankes sein an die auf der Jasna Góra thronende Gottesmutter. Umgeben während dieser Andachten in Liebe ihr mit den polnischen Farben geschmücktes Bild, singt von Herzen, mit den Lippen und mit der Seele.

DIE MENSCHENRECHTE FÜR DIE KIRCHE(N)?

Die Frage, ob die Menschenrechte auch für das innere Leben der Kirchen von Bedeutung und dementsprechend wahrzunehmen und durchsetzbar zu machen sind, wird in letzter Zeit immer häufiger gestellt, und zwar sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht. In dem Maße nämlich, als im allgemeinen Rechtsbewußtsein die Freiheitsrechte nicht nur dem Staat, sondern allen gesellschaftlichen Mächten gegenüber als schützenswert erachtet werden, muß – zunächst einmal von außen gesehen – auch eine Kirche sich fragen lassen, wie weit sie sich als Gesellschaft innerhalb unserer Gesellschaften oder als Gruppe unter unseren Gruppen dieser Wertordnung unterstellt, wie weit sie diese «Rechte» also nicht nur für sich und ihre Glieder von den andern Mächten fordert, sondern sie auch im eigenen Rahmen respektiert und zur Geltung bringt. Das ist in besonderer Weise dann aktuell, wenn die Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts fungieren, mit den Staaten in einem Vertragsverhältnis stehen, gemeinsam mit ihm Institutionen (z.B. Theologische Fakultäten) führen und somit als Partner auftreten, die mit denselben Menschen und ihren Rechten (z.B. als Angestellte oder Beamte) befaßt sind wie der Staat. Der Staat ist in diesem Fall zweifellos berechtigt zu fragen: Mit wem hab' ich's zu tun?

Dreifacher Anlaß

Die Bereitschaft, sich solcherart von der heutigen «Welt» bzw. «Gesellschaft» befragen und in Frage stellen zu lassen, hat die katholische Kirche auf dem Konzil mit der Pastoral-Konstitution «Gaudium et spes» (1965), der Ökumenische Rat in Genf auf der Konferenz «Kirche und Gesellschaft» (1966) bekundet, womit zugleich eine Phase und ein Klima bezeichnet ist, das dem gemeinsamen, ökumenischen Eingehen auf die Menschenrechte günstig war.

Nicht ohne Zusammenhang mit diesem ersten grundlegenden Anlaß hat sich für die römisch-katholische Kirche ein zweiter geboten: Der vom Initiator des Konzils, Papst Johannes XXIII. formulierte Auftrag zur *Revision des Kirchenrechts*. Der Präsident der dafür bestellten «Kodexkommission» (ihr Plenum umfaßt rund 60 Kardinäle und ebensoviel Konsultoren), Kardinal *Pericle Felici* gab vor der ersten Versammlung der Welt-Bischofssynode vom Jahre 1967 bekannt, daß es u.a. darum gehe, die *Rechte der Person* und das *Rekursrecht* auszubauen. Diese Mitteilung wurde wenig beachtet, weil zur gleichen Zeit das Projekt einer «*Lex Fundamentalis*» (Grundgesetz, Verfassung) bekanntgemacht wurde.

Dieses Projekt, das auf die (von den latinisierten Maroniten unter Widerspruch der Melchiten lancierte) Idee eines «Einheitskodex» oder mindestens einer gemeinsamen Grundlage für den bisher «doppelten» Kodex der lateinischen und der orientalischen Kirchen zurückging, wurde von Papst Paul VI. am 20. 11. 1965, also kurz vor Abschluß des Konzils der Kodexkommission, nahegelegt. Es hat dann vor allem vom Jahr 1970/71

Es mag sein, daß viele von euch durch häusliche oder berufliche Pflichten zur angesetzten Zeit nicht zur Kirche kommen können. Bemüht euch dann, in euren Wohnungen das Bild der Madonna von Czestochowa feierlich zu schmücken. Vor ihrem Bilde sagt im Monat Mai – mit der gesamten Familie oder auch allein – im Geiste der Verbundenheit mit der Nation der Königin von der Jasna Góra betend Dank für die Gnaden, die durch sechs Jahrhunderte allen im Vaterland lebenden Kindern Gottes zuteil wurden. Verbleiben wir in dieser Dank-sagung vor der Königin Polens! «Zusammen mit ihrem Sohn segne euch die Jungfrau Maria.» Amen.

Warschau, 15.1. Plenarkonferenz des Episkopats (18./19. 2. 1976)

an, als erstmals bis dahin geheimegehaltene Entwürfe bekannt wurden, zu einer ganzen Welle von Publikationen geführt, in denen neben dem grundsätzlichen Für und Wider ein solches «Grundgesetz»¹ auch die Frage nach der *Geltung von Grundrechten im kirchlichen Bereich* verhandelt wurde. Der 1971 den Bischöfen zugestellte Entwurf (textus emendatus) ist zwar wie Kardinal Felici vor der Allgemeinen Bischofssynode 1971 zugab, auf breiten Widerstand gestoßen; dennoch ließ der Kardinal nichts von einer Absicht erkennen, das Projekt fallenzulassen.

Nach zuverlässigen, wenn auch keineswegs offiziell bestätigten, Informationen ist das (dem gegenwärtigen Papst angeblich besonders teure) Projekt denn auch tatsächlich weitergeführt und ein neuer Entwurf inzwischen fertiggestellt worden. Man hat ihn allerdings nicht einmal allen Mitgliedern und Konsultatoren der Kodexkommission zur Kenntnis gebracht. Er soll viel mehr unter strengster Geheimhaltung dem Staatssekretariat übergeben worden sein. Das mindeste was man sagen kann: auch dieser Zugang zu unserer Frage ist nach wie vor aktuell.

Der dritte Anlaß sind konkrete *Konflikte*, zu denen es in den letzten Jahren in der Kirche, und zwar wiederum in der katholischen, gekommen ist. Konflikte haben es in sich, «den Kontrahenten und der Gemeinschaft vielfach erst Normen und Regeln ins Bewußtsein» zu bringen, «die bis zu diesem besonderen Konflikt schlummerten», war vor einem Jahr auf einem Akademikertag in Linz zu hören.² Auf die hier gemeinten «Fälle» bezogen wäre der Satz allerdings eher dahin abzuwandeln, daß die Konflikte einen *Mangel* an Spielregeln aufdeckten, die anderswo, nämlich im zivilen Bereich, längst zum elementaren Instrumentarium einer Konfliktlösung gehören. Stichworte wie mangelnde *Akteneinsicht*, mangelnde *Wahl eines Verteidigers*, mangelndes *rechtliches Gehör* stehen in unserem Sprachraum vom «Fall Küng» und vom «Fall Pfürtner» in Erinnerung. Sie waren anderswo, z.B. in den USA, nicht minder aktuell.

Da gab es den «Fall Curran & Co.». Das waren Professoren und Seelsorger, insgesamt 42 Priester, die wegen ihrer Opposition zur Enzyklika «*Humanae Vitae*» vom Erzbischof von Washington, Kardinal O'Boyle, suspendiert worden waren. Dort mußte damals – zumal es sich um einen Kardinal handelte – ein Schiedsverfahren eigens erfunden werden. Nebenher wurde aber von der amerikanischen Kanonistenvereinigung ein genereller Vorschlag für schiedsgerichtliche Verfahren auf verschiedenen diözesanen und regionalen Ebenen ausgearbeitet und von der Vollversammlung der US-Bischöfe im November 1969 versuchsweise angenommen. Die konkreten Verfahrensvorschläge wurden ausdrücklich zum Schutz «allgemeiner Rechte und Freiheiten» gemacht, wo die bestehenden Rechtswege als unangemessen empfunden werden. Die «Orientierung» (1970/1, S. 3) berichtete darüber unter der Überschrift «Schutz der Menschenrechte in der Kirche».

¹ Orientierung 1971, 85 ff., 124 ff., 142 ff.

² Hauptreferat von Prof. Heinz-Rolf Lückert: «Mit Konflikten leben lernen» (vgl. Diakonia 1975, 221–230).

Ein System von Schiedsverfahren ist inzwischen auch von der Gemeinsamen Synode der BRD-Bistümer in Würzburg beschlossen worden, während die Synode 72 der Schweizer Bistümer eine Eingabe nach Rom zur Reform der Lehrverfahren verabschiedet hat. Auch hier berief man sich auf elementare Menschenrechte.

Im Belieben der Kirchen?

Aus diesem Überblick über den dreifachen Anlaß, die Frage nach den Menschenrechten in der Kirche zu stellen, erhellt zur Genüge, daß diese Frage vor allem für die *katholische* Kirche von besonderer Aktualität ist. Denselben Eindruck nahm man auch von dem *Straßburger Kolloquium* vom 7./8. Mai 1976 mit, das wir in einem früheren Artikel (Nr. 10, S. 117) ein erstes Mal kommentiert haben. Zumal ein Referat des durch zahlreiche Publikationen bekannten lutherischen Juristen, Professor *M. U. Scheuner* (Bonn) ließ erkennen, daß es wenig Sinn hat, auf ökumenischer Ebene gemeinsam über die konkrete Durchsetzung der Menschenrechte innerhalb der verschiedenen Kirchen zu beraten. Das müsse, so erklärte Scheuner rundweg, jede Kirche von ihrer eigenen Struktur her tun.

Scheuner ging noch einen Schritt weiter und, indem er ganz auf der Linie der lutherischen Tradition blieb, erklärte er: Außer bei Vertragsverhältnissen mit einem auf bestimmte Rechtsgrundsätze pochenden Staat könnten die Menschenrechtskataloge überhaupt nicht auf die Kirchen angewandt werden, denn manche von diesen Rechten, wie zum Beispiel das Recht auf Eigentum, seien «ohne Konsequenzen für die Gläubigen». Zu übernehmen sei die Idee, daß es für das Leben in Gemeinschaft, auch in kirchlicher Gemeinschaft, gewisse «Grundrechte» im Sinne von Sicherheitsmaßnahmen und Garantien für die Einzelperson im Innern der Gemeinschaft geben müsse. Es handle sich aber weniger um Rechte gegenüber der kirchlichen Macht (im Sinne «individualistisch» verstandener «Autonomie» und Überschätzung des Menschen) als um Grundprinzipien eines Lebens in Gemeinschaft. Dieses bringe zwar Situationen genug mit sich, die zu ihrer Bewältigung juristisch formulierter Garantien bedürfen, aber jede Formulierung von Rechten müsse der Anerkennung Christi als Haupt und der davon sich ableitenden Kirchenstruktur konform sein.

Nach dieser Auffassung, in der «Menschenrechte» als ideologisch besetzter Begriff³, und Kirchenstruktur als etwas ein für allemal Gegebenes erscheinen, sucht man vergeblich den mit den Menschenrechten verknüpften *Reformgedanken*, wie er, mindestens vom ersten Impuls her, verschiedenen Versuchen zur Neuformulierung von Grundrechten im nachkonziliaren katholischen Lager zugrundeliegt.

Scheuners Referat hatte denn auch durch seine unglückliche Platzierung am Schluß des Straßburger Kolloquiums zur Folge, daß der reformerische Impetus, den katholische Juristen und Kanonisten zu Händen der eigenen Kirche eingebracht hatten, weitgehend verpuffte. Immerhin blieb Scheuners These nicht un widersprochen. Ein Jurist äußerte die Befürchtung, daß die Kirchen zum «Refugium» von Leuten werden könnten, die die Menschenrechte nicht anerkennen. Der Staat könne es hinnehmen, daß innerhalb verschiedener Vereinigungen seitens der Mitglieder auf gewisse Rechte verzichtet werde, aber er müsse darauf bestehen, daß es *Rechte* gibt, die *unverzichtbar* und *unveräußerlich* sind.

Die Problematik spitzt sich auf die Frage zu, wie weit müssen sich auch die Kirchen den Menschenrechten bzw. gewissen Menschenrechten unterstellen, und wie weit können innerhalb der Kirchen gewisse «Christenrechte» formuliert werden? Es geht hier also nicht mehr darum, wie weit es auch christliche Motivationen für die allgemeinen Menschenrechte gibt, sondern wie weit die Kirchen einerseits Menschenrechte als etwas auch für sie Vorgegebenes zu respektieren haben, andererseits in ihrem eigenen (aus dem Evangelium und aus einer kritischen

³ Daß die Menschenrechtserklärungen von (individualistisch-rationalistischen) Ideologien durchsetzt sind, ist freilich nicht zu bestreiten (vgl. unseren ersten Artikel in Nr. 10): das erschwert ihre Rezeption in mehr kommunitär verfaßten Ländern der Dritten Welt, wie in Straßburg auch von katholischer Seite zu hören war.

Sicht auf die eigene Geschichte hergeleiteten) Selbstverständnis das Material für spezifisch auf die christliche Gemeinde bezogene *Grundrechte* vorfinden, an denen – analog wie an den Menschenrechten – die einzelnen Regeln und Gesetze für das Gemeindeleben zu messen wären.

«Der Menschheit eingefügt»

Hier ist somit eine klare und notwendige Unterscheidung gefordert, mögen auch im praktischen Zusammenleben und im Rechtsbewußtsein der Gläubigen Menschenrechte und Christenrechte ineinanderwirken und zusammenfließen. Wichtig ist, daß der erste Teil der Frage – nach der Geltung der Menschenrechte in der Kirche – nicht nur «binnenkirchlich» angegangen wird. Hier ist der *Kontext des Dialogs mit der nichtkirchlichen Gesellschaft* und die Bereitschaft von ihr zu lernen, sich von ihr im Dialog verändern zu lassen, wesentlich. Unter den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils hat vor allem die Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» (GS) diese Bereitschaft ausdrücklich formuliert und postuliert, und in diesem Dokument über die «Kirche in der Welt von heute» wird auch weitaus am häufigsten auf die Menschenrechte Bezug genommen (vgl. Art. 27, 29, 60, 71, 73–75, 77–81 samt Verweisungen auf «*Pacem in terris*», der katholischen Magna Charta der Menschenrechte!).

Im Hintergrund von alledem steht das Bewußtsein, zu dem sich das Konzil an einigen Stellen ausdrücklich bekennt, daß die *Kirche Bestandteil der einen Menschheitsfamilie*», «der Menschheit eingefügt» ist (GS 11).

Dagegen ist inzwischen allerdings wieder der Ruf laut geworden, die Kirche müsse ihre *Identität wahren*. Selbst unter den Redaktoren des soeben zitierten Konzilstextes gab es solche, die meinten, um Dialog zu führen, müsse sich die Kirche dem «Menschengeschlecht» (*genus humanum*) gegenüberstellen. Dem widersprach einer, der gewiß nicht im Verdacht steht, die Identität der Kirche aufgeben zu wollen: *Joseph Ratzinger*. In seinem Kommentar zu diesem Abschnitt der Pastoralkonstitution⁴ geißelt er den «tief eingewurzelten Extrinsizismus des kirchlichen Denkens». Das «Unverständnis der Redaktoren» (Ratzinger war selber dabei) kann er sich nur «aus der langjährigen Gewöhnung an die Ausklammerung der Kirche aus der allgemeinen Entwicklung wie aus dem Rückzug in eine kleinkirchliche Sonderwelt» erklären.⁵

Im gleichen Sinn wendet sich gegen solches Reservatsdenken eine jüngst erschienene Studie über die Menschenrechte in der Kirche, die – auf dem Hintergrund interdisziplinärer Arbeiten – vor allem rechtssoziologische Zusammenhänge zu bedenken gibt. Sie stammt von *Stephan Pförtner*, wurde 1975 als Vortrag vor der «*Leserinitiative Publik*» gehalten und neuerdings in die Zeitschrift für Evangelische Ethik (1976/1, 35–63) aufgenommen. Über den geschichtlichen Kontext des Dialogs hinaus betont Pförtner auch grundsätzlich (unter Berufung auf ihre *ethische Qualität*), die Geltung der Menschenrechte für die Kirche könne nicht gesellschafts isoliert bestimmt werden; vielmehr sei sie im Horizont einer allgemeineren Entwicklung auszumachen:

«Neben der gemeinsamen Geschichte von Kirche und Gesellschaft in der Entfaltung ihres Rechtsbewußtseins verlangt die ethische Substanz der Menschenrechte ihre allgemeine Geltung. Denn diese Rechte werden im Namen der Gerechtigkeit für alle proklamiert. Die Kirche kann sich ihrem Anspruch am wenigsten entziehen. Sie kann sich in diesem Zusammenhang legitimerweise nicht darauf berufen, eine in sich abge-

⁴ Im 3. Konzilsband des LThK, S. 316.

⁵ Im Kontext geht es um die unbefriedigende Benennung der «*Gesprächspartner*» auf beiden Seiten (Volk Gottes, Kirche, Konzil hier, Welt, Menschheit, Menschen dort). Ratzinger: «Die Kirche findet ihr Gegenüber im Menschengeschlecht, etwa in den Nichtchristen, Nichtgläubigen usw. Aber sie kann sich nicht außerhalb davon stellen und kann sich auch nicht aus Dialoggründen selbst aus ihm ausklammern, um künstlich eine Solidarität herzustellen, die in Wahrheit ohnedies ihr Geschick ist.» Das «Unverständnis der Redaktoren», von dem Ratzinger spricht, betrifft diesen Sachverhalt.

geschlossene und nach eigenen Gesetzen lebende Gesellschaft zu sein – eine «societas perfecta», wie es frühere katholische Theorie gern geltend machte. Vielmehr muß sich hier das Verständnis auswirken, das das Zweite Vatikanum entwickelt hat.»

«Der Menschheit eingefügt»: so ist die Kirche nach diesem Verständnis. Das heißt – auf unsere Frage bezogen –, daß die Kirche hier kein spezielles Rechtsbewußtsein – etwa klerikaler Art – geltend machen darf. Sie muß, so formuliert es Pfürtner, «bei der Interpretation der Menschenrechte somit an ein allgemeines Humanitäts- und Rechtsbewußtsein anknüpfen, wie es sich in der Gesellschaftsgeschichte der Neuzeit entwickelt hat.»

Wenn hier nun schon geraume Zeit von «Kirche» im Singular gesprochen wird, so ist anzumerken, daß Pfürtner seinen Artikel über die Menschenrechte in der *römisch-katholischen Kirche* geschrieben und zunächst auch einem katholischen Publikum vorgetragen hat. Er kommt zum Schluß, wie ihn inzwischen das Straßburger Kolloquium zu bestätigen scheint, daß sich für die andern christlichen Kirchen mindestens teilweise andere theoretische und praktische Zusammenhänge für unser Problem ergeben wie für die katholische Kirche. Indem wir uns im folgenden ebenfalls auf die katholische Kirche beschränken, möchten wir aber – mit Pfürtner – festhalten, daß gewisse Grundfragen, wie zum Beispiel um das Spannungsverhältnis zwischen Individualfreiheiten und Forderungen der Systemanpassung («Berufsverbot» für «linke» Pfarrer?) auch die reformatorischen Kirchen durchziehen. Ja sie gehen «jede Tendenzgemeinschaft an, mag es sich nun um politische Parteien oder Gewerkschaften, um Staatsgebilde oder Kirchen handeln.»

«Grundrechte» in der «Lex Fundamentalis»

Bei der Frage, welche Menschenrechte unsere Kirche als unveräußerlich anzuerkennen hat, gilt es nochmals, auf einer *Begriffsklärung* zu insistieren. Die Ausweitung des Begriffs «Menschenrecht» auf alles mögliche ist ein Unding: sie führt zur Inflation. Menschenrechte betreffen grundsätzlich *alle Menschen* als solche. Ihr Katalog unterliegt allerdings einer Entwicklung. Deshalb ist die Unterscheidung Grundrechte/Menschenrechte nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt ein für allemal zu fixieren. Zum Beispiel hat im letzten Jahrhundert die Schweizer Bundesverfassung vieles (nur) für «alle Schweizer» festgesetzt, was wir heute für «alle Menschen», die in der Schweiz wohnen, fordern müssen.

Die Unterscheidung zwischen Menschenrechten und anderen (spezifisch christlichen) Grundrechten *nicht* gebührend berücksichtigt zu haben, ist ein Hauptpunkt der Kritik, die gegen den (letztbekanntesten) Entwurf einer *Lex Fundamentalis* (1970/71) erhoben wurde. In der Perspektive eines immer noch «drohenden» Grundgesetzes bleibt diese Kritik nach wie vor bedenkenswert, und so nimmt sie auch einen beträchtlichen Raum ein im neuesten, hier anzuzeigenden Buch des Tübinger Kirchenrechtlers, Johannes Neumann: *Menschenrechte – auch in der Kirche?*⁶

«Was sind überhaupt Grundrechte?», so fragt Neumann. Er sieht in ihnen nicht nur Rechtsgrundsätze, sondern ein ganzes Geflecht von *Rechtsgütern*, die erst ein menschenwürdiges «Funktionieren» des Zusammenlebens ermöglichen. So kann man den Begriff «Grundrechte» funktional auf eine bestimmte Gemeinschaft beziehen und somit von «spezifisch kirchlichen Grundrechten» sprechen. Als solche sind sie dann aber von den *allgemeinen Grundrechten* zu unterscheiden, die wir auch «Personenrechte», «Freiheitsrechte» oder eben «Menschenrechte» nennen.

Für Neumann kann nun – zumal nach dem Dokument von Papst und Bischofssynode 1974 – «kein Zweifel mehr daran bestehen, daß die Menschenrechte grundsätzlich auch in der Kirche gelten (sollen)». Aber etwas anderes ist es, sie als Voraussetzung und somit als «vorkonstitutionelle» Rechte anzuerkennen, etwas anderes, sie gesetzlich im kirchlichen Recht zu konkretisieren. Wie schwierig dies ist, zeigt gerade der Entwurf zu einer «Lex Fundamentalis», in welchem ein förmlicher *Katalog von Grundrechten* aufgeführt ist.

Genau genommen handelt es sich (nach der Überschrift zu den Kanones 10–25 im *textus emendatus*) um einen Katalog von «Grundpflichten und Grundrechten». Er findet sich in Artikel I, der von der «Gesamtheit der Christgläubigen» handelt. Doch damit beginnt auch schon die *doppelte Konfusion*, auf die seinerzeit (1971) der Straßburger Kanonist René Metz aufmerksam gemacht hat. Er eruierte aus den genannten Kanones (näherhin ab Kan 13, § 2) *vierzehn Grundrechte*. Doch verdienen alle gleichermaßen diesen Namen? Da lesen wir zum Beispiel vom Recht, der Hierarchie (wörtlich den «geweihten Hirten») die eigenen Bedürfnisse zur Kenntnis zu bringen, vom Recht von denselben Hirten die «geistlichen Güter» zu empfangen, vom Recht, sich in den theologischen Wissenschaften auszubilden und vom Recht überhaupt eine christliche Erziehung und Bildung zu erhalten. Soweit es sich hier um «Rechte» handelt, betreffen sie die Laien: für die «Hirten» bedeuten alle vier Punkte «Pflichten». Es handelt sich also nicht um «Grundrechte» jedes «Christgläubigen», sondern um Rechte, die sich aus dem Gegenüber von Laien und Klerus ergeben. Und das ist die «erste Konfusion»: zwischen *Christenrechten* und *Laienrechten*.

Menschenrechte und Christenrechte

Schwerwiegender stuft Metz die «zweite Konfusion» ein: zwischen «Christenrechten und» «Menschenrechten». Die Konfusion gründet zunächst in der Erwartung, die durch die feierliche Einleitung zum ganzen Artikel geweckt wird. Da heißt es nämlich (Kan 3), die Kirche anerkenne aufgrund der Gottebenbildlichkeit «in allen und in jedem einzelnen Menschen die der menschlichen Person eigene Würde», und sie bestätige daher auch «die Pflichten und Rechte, die sich daraus ergeben». Zugleich wird auf die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit (Dignitatis humanae DH Nr. 1 & 14) verwiesen (die ihrerseits auf die Enzyklika «Pacem in terris» zurückverweist). Das löst notwendigerweise die Erwartung aus, daß «die Kirche» hier im Sinne der genannten Dokumente mit ihrem ausdrücklichen Verweis auf den gesamtgesellschaftlichen Kontext (DH 1: das Bewußtsein der «Menschen unserer Zeit») auch den Christen bzw. den Gläubigen *zunächst als Menschen* in seiner Würde «anerkennt» und in seinen Rechten «bestätigt» bzw. diese, wie es auch noch heißt «schützt»; sie also als etwas Vorgegebenes, von ihr Unabhängiges in der Schöpfungsordnung Grundgelegtes betrachtet.

Doch diese Erwartung wird enttäuscht, und zwar gerade deshalb, weil es nicht bei dieser Grundsatzklärung sein Bewenden hat, sondern (nach einigen Kanones über Berufung und Beitritt zur Kirche) der bereits erwähnte «Katalog» von «Grundrechten» folgt, in welchem kunterbunt zwischen spezifischen Christen- (oder wie wir sahen Laien-) rechten elementare Menschenrechte auftauchen, als ob diese in der Kompetenz der Kirche lägen.

Zwei von diesen Rechten finden sich bereits in der Déclaration von 1789, nämlich das Recht auf eine Rechtsprechung nach «Vorschrift» und «Billigkeit» (nach feststehenden Prozeß- und Verfahrensregeln: Kan 20, § 2) sowie das Recht auf strikte Legalität im Fall eines Strafverfahrens: «Niemand darf bestraft werden, es sei denn in dem vom Gesetz selbst umschriebenen Fällen und auf die von ihm festgelegte Weise» (Kan 21). Beide Punkte finden sich auch in der Menschenrechtserklärung von 1948 sowie zwei weitere: nämlich das Recht, die legitimen Rechte auf gerichtlichem Weg oder auf dem Verwaltungsweg wahrzunehmen und zu verteidigen (Kan 20, § 1) sowie das Recht auf die Wahrung des guten Rufes (Kan 23). Alle vier Punkte sind auch in der Enzyklika «Pacem in terris» unter den «allgemeinen und unveräußerlichen Rechten des Menschen» aufgeführt. Auch das Recht, frei den eigenen Lebensstand zu wählen (Kan 23) ist dort «jedem Menschen» zugesprochen.

Nun könnte man ja denken, mit der Aufführung von Menschenrechten unter den Christenrechten sollten die ersteren nur noch überhöht werden! Die Kirche würde dann ihren Mitgliedern sagen: «Was ihr als Menschen schon selbstverständlich als Rechte habt, wird für euch (aufgrund der Taufe, als ‚Brüdern Christi‘) in der Kirche in eminentem Sinne wirk-

⁷ Diese Überschrift, die (wie mehrere andere) im «textus emendatus» (in Klammern) als neue auftaucht, fehlt in der deutschen Ausgabe der Herder-Korrespondenz (1971, 240–249) und ist dort vor Kanon 10 einzusetzen.

⁶ Benziger-Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 200 Seiten, Fr./DM 14,80.

sam.» Doch im Kontext des genannten Katalogs kommt geradezu der gegenteilige Eindruck zustande. Da die allermeisten der aufgezählten «Christenrechte» (z.B. auch der Gleichheitsgrundsatz im Kan 10 und die «Koalitionsfreiheit» in Kan 16) mit *«einschränkenden Klauseln»* versehen sind, die sie von der kirchlichen Gesetzgebung abhängig machen (statt umgekehrt!), wirkt das Ganze als *«Abwehr»* (R. Metz: «reflexe de défense», «pénible impression . . .»). Neumann seinerseits erklärt zu diesen Klauseln: «Menschenrechte aber, die jeweils durch positives Recht *in der Substanz* begrenzt sind, verdienen diesen Namen nach unserem heutigen Verständnis nicht. Die Grundrechte müssen vielmehr Norm und Grenze einer jeden Ordnung sein» (40).

Das ganze Bemühen, Menschenrechtskataloge in Form kirchlicher Kanones nachzuahmen, findet Neumann höchst fragwürdig. Er sieht in der Grundrechtsliste der «Lex fundamentalis» vor allem «Proklamationen nach außen»⁸ und Programmsätze ohne rechtsverbindliche innerkirchliche Wirkung. Das Bestreben, möglichst viele Grundrechte in der kirchlichen Ordnung zu formulieren, führt nach ihm zu «peinlichen Banalitäten» (vgl. die oben erwähnten «Laienrechte», z.B. der Hierarchie die eigenen Bedürfnisse zur Kenntnis zu bringen). Dasselbe Bestreben mache auch deutlich, wie problematisch es sei, «Gebote und Weisungen des Herrn in Gesetze der Kirche umzugießen». Ist es zum Beispiel, so fragt er sinnvoll, aus dem Auftrag des Herrn: «Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker» ein Grundrecht zu formulieren, nämlich das Recht (und die Pflicht) für alle «darauf hinzuwirken, daß der göttliche Heilsratschluß mehr und mehr alle Menschen . . . überall auf der Erde erreiche» (Kan 12)?

Zur laufenden Praxis (Glaubenskongregation)

Doch lassen wir – für heute – das Projekt der «Lex Fundamentalis»: Wichtiger als die ausdrückliche Bekenntnis zu Menschenrechten wäre ja deren tatsächliche, wenn auch nur implizite Berücksichtigung, und auch hier wiederum nicht nur in einer langfristig konzipierten Gesamtrevision des Kodex, sondern in der laufenden Gesetzgebung, in den Verordnungen, die inzwischen erlassen werden und in den Verhaltensweisen, die sich einspielen.

Ein Überblick über nachkonziliare kirchliche Gesetzgebung und Rechtspraxis fehlt noch: er würde sicher einige positive Schritte im Hinblick auf «Personenrechte» (z.B. in der Mischehenregelung, obwohl noch einiges zu tun bleibt!) zutage fördern; aber es gibt auch Rückschritte. Neumann erwähnt das sogenannte «*Laisierungsverfahren*»: es dürfte in bezug auf die christlichen Grundrechte eines der juristisch trübsten Kapitel der gegenwärtigen kirchlichen Rechtspraxis sein» (66). Daß es den heutigen «quasi-förmlichen» Verfahrensweg für Priester praktisch erst seit 1964 gibt, macht die Sache nicht besser, denn dasselbe («schwer durchschaubare») Verfahren dient jetzt auch dazu, Priester, denen ein schlechter Lebenswandel, Irrtümer der Lehre oder ein anderer schwerer Grund angelastet werden, aus dem geistlichen Stand *«auszuschließen»*: Solches war bisher nur in einem ordentlichen Prozeßverfahren möglich! Zudem bleibt auch für die um Laisierung Bittenden das Verfahren diskriminierend genug. Juristisch skandalös ist vor allem eine Drohung gegenüber Antragstellern, die sich nicht «diskret» verhalten: da behält sich die Kirchenleitung das Recht vor, noch *nachträglich* öffentlich zu erklären, daß der Betreffende dispensiert wurde, «weil die Kirche ihn für die Ausübung des priesterlichen Dienstes als *nicht geeignet* hielt».⁹

⁸ Neumann beruft sich hier auf den «Nachsatz» in Kan 3 «et profitetur», wonach die Kirche die Menschenwürde nicht nur «anerkennt, sondern auch *öffentlich für sie eintritt*». Es handelt sich dabei um einen ergänzenden Einschub des «textus emendatus»: die proklamatorische Absicht kam also erst jetzt – zusammen mit der Überschrift (vgl. Anm. 7) – deutlicher zum Zug.

⁹ In Straßburg wurde vom Kanonisten Jean Schlick (Direktor des CERDIC) dieser ominöse Vorbehalt zur «Diskriminierung einer ganzen Vergangenheit» als «einzigartig in der gesamten Rechtsgeschichte der Kirche» bezeichnet: eine Instanz (Bistum), die den Fall gar nicht entschieden hat, kann etwas nachträglich als Dispensgrund angeben, was allenfalls gar keiner war (d.h. den Entscheid nicht beeinflußt hat) und was vielleicht im Dossier des Betroffenen gar nicht vorkommt.

Die Laisierungsverfahren sind heute bei der römischen *Glaubenskongregation* angesiedelt. Deren angestammtes Revier sind aber die *Lehrbeanstandungsverfahren* gegen Theologen. Nicht von ungefähr nimmt dieses andere «trübe» Kapitel den ganzen zweiten Teil (89–192) von Neumanns Buch ein, Überschrift: *Die mühsame Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche*. Es beginnt mit rechtstheoretischen, historischen und theologischen Überlegungen zum Ringen um die «Rechtgläubigkeit». In der Einstellung zum Irrtum, im Anspruch, die Wahrheit juristisch zu «verwalten» und das Glaubensbekenntnis gegen Irrgläubige «wie ein Strafgesetzbuch gegen Straftäter» anzuwenden, sieht Neumann das grundlegende «juristische Mißverständnis» das, wie einst der Inquisition auch heute noch den «Verfahren» der Glaubenskongregation zugrunde liege. Deren Kritik hat Neumann in dieser Zeitschrift zweimal zur rechten Zeit eingehend formuliert:¹⁰ Das Buch bietet zusätzlich die größeren Zusammenhänge, aber auch einige neue Präzisierungen. Auf eine sei hier speziell hingewiesen, weil sie direkt einen Grundsatz betrifft, den Kardinal Felici für die Gesamtrevision des Kirchenrechts formuliert hat: den nötigen Ausbau des *Rekursrechts*.

Neumann macht – entgegen den Behauptungen des Sekretärs der Glaubenskongregation Erzbischof Hamer von 1974¹¹ – deutlich, daß es gegen einen Entscheid der Glaubenskongregation «kein ordentliches Rechtsmittel» gibt, daß also ein Autor (und/oder sein Bischof), der meint, die veröffentlichte Verfahrensordnung sei nicht eingehalten worden, an keine Kontrollinstanz rekurrieren kann. Das Betrüblichste daran ist nicht der bestehende Mangel, sondern daß er offenbar nicht einmal eingesehen, jedenfalls nicht zugegeben wird. Auch der Schweizer Synode 72 lag bei ihrer Eingabe nach Rom zur Reform der Lehrverfahren nicht zuletzt am Instanzenzug (die Bischofskonferenz mit ihrer Theologenkommission als erste Instanz)! Nun ist aber – trotz Besuch von Erzbischof Hamer bei den Schweizer Bischöfen im März dieses Jahres – bisher keine Antwort auf diese Eingabe bekannt geworden, die eine effektive Bereitschaft zur Reform erkennen ließe. Solange diese fehlt, hängt notabene auch das von Neumann ebenfalls (154–179) kommentierte *Lehrverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz* in der Luft: sein Verhältnis zu den römischen Regelungen ist in keiner Weise geklärt.

Ein Dauerkonflikt als Testfall

Die «Freiheit der Theologie», meint Neumann, sei ein Testfall. Ist sie das? Der Einwand drängt sich auf, gemessen an der Gesamtzahl der Gläubigen seien der Theologen wenige. Im gleichen Sinn läßt sich das Thema «Menschenrechte in der Kirche» überhaupt damit abtun, es betreffe «existentiell» nur die Priester und Ordensleute, die sich freiwillig – wie im Staat die *Beamten*¹² – gewisser Rechte begeben und sich in die Verfügung kirchlicher Vorgesetzter übergeben hätten. Aber es kommt nicht auf die Zahl der Betroffenen an, sondern ob *irgendeiner* in seinem *Menschsein* betroffen ist. Dann sind im Grund *alle* betroffen.

Die Freiheit der Theologie ist ein Testfall, weil er zugleich mit Veröffentlichung und Öffentlichkeit, mit Information und Kommunikation zu tun hat: das geht schon direkter alle an. Die Freiheit der Theologie ist ein Testfall, vor allem weil hier – in einem kirchlichen Zentralbereich – die Spannung von Glauben und Denken auszuhalten und zwischen hierarchisch-pastoralem und wissenschaftlichem Lehramt ein Dauer- oder *Systemkonflikt* auszutragen ist. Es sind nun einmal die Konflikte, zu deren humaner Bewältigung die Menschen das Recht erfunden haben. Voraussetzung, daß das Recht «spielt» ist

¹⁰ Orientierung 1971, 40 ff., 47 f.; 1974, 155 ff.

¹¹ Vgl. Hamers Interview in der Herder-Korrespondenz 1974, 238 ff.

¹² Die besondere Treuepflicht des Beamten schränkt gewisse Rechte ein, hebt sie aber keineswegs auf. Seit dem Mißbrauch der Beamtentreue im Dritten Reich ist die westliche Gesetzgebung bestrebt, den Menschenrechten auch im *Beamtenrecht* mehr Rechnung zu tragen. (Vgl. O. K. Kaufmann, Grundzüge des schweiz. Beamtenrechts, Schweiz. Zentralblatt für Staats- und Gemeindeverwaltung, 1972, 379 ff., besonders die Abschnitte 2.6.1: Persönliche Freiheit und 2.6.2: Meinungsäußerungsfreiheit und Pressefreiheit).

aber, daß wir Konflikte als etwas Normales und Menschliches betrachten. Wo sie nur als lästige Störung bewertet werden, die es zu vermeiden gilt, können die Partner nicht mehr offen zueinander sein. Sie müssen Teile ihrer Persönlichkeit unterdrücken: Menschen «ohne Streit und Konflikte» leben als «halbe» Menschen zusammen.¹³

In unserer Kirche waren Konflikte lange Zeit verpönt, und so sind sie verdrängt worden. Wenn ein Konflikt zugegeben wird, wie dies am Europäischen Bischofssymposium mit dem Referat Coffy zu Lehramt und Theologie (Orientierung Nr. 6 und 7) der Fall war, ist das ein Silberstreifen am Horizont. Und wenn gar Symptome und Ursachen auf den verschiedenen Ebenen des Konflikts aufgedeckt und eine veränderte Situation wahrgenommen wird, so kann man auf etwas hoffen, was mehr bedeutet, als allfällige punktuelle Revisionen: auf eine Bewußtseinsbildung, die fällige Reform einer ganzen Mentalität. Ob dieser Prozeß aber auch in die verfestigten kirchlichen Rechtsstrukturen einzudringen vermag? Hier ist der Horizont noch düster. Optimismus sei nicht angebracht, ließ sich vor einiger Zeit ein Kanonist vernehmen,¹⁴ und in den verschiedenen Studien zu unserem Thema eröffnen die Ausblicke in die Zukunft wenig günstige Perspektiven.

Die überall auftauchende Klage ist die mangelnde *Durchschaubarkeit* der Rechts- und Verwaltungsvorgänge. Bezüglich der Glaubenskongregation hat selbst ihr Sprecher und Sekretär, Erzbischof Hamer, den Mangel an Information zugegeben. Er geht so weit, daß sowohl der Betroffene eines Verfahrens wie sein Bischof bzw. die interessierten Bischöfe gar nicht wissen, ob und wann ein Verfahren begonnen hat: das große Malaise, das den ganzen Ablauf des Pförtner-Konflikts kennzeichnet hat! Die Scheu, sich in die Karten schauen zu lassen, Verfahrensregeln vollständig zu veröffentlichen, ja überhaupt verbindliche Rechtsnormen anzuwenden und rechtlich unverbindliche Absprachen zu bevorzugen, mag mit Paternalismus oder italienischem Genius zu erklären sein. Aber es erweckt den Eindruck, daß man etwas zu verbergen habe, daß man keine Kontrolle und Überprüfung – der eigentliche Sinn des Rekurses bzw. Instanzenzugs! – zulassen wolle und daß es somit keinen effektiven Schutz gegen *Willkür* gebe. Dieser aber ist das Um und Auf jeder Rechtsordnung, die diesen Namen verdient.

Das kruziale Problem hinter all dem ist die theologisch untermauerte «Gewalteneinheit» in der katholischen Kirche, die immer noch in der Gewandung des Feudalzeitalters und des fürstlichen Absolutismus einerschreitet, heute aber auch unvermeidlich Assoziationen an die Praxis moderner totalitärer Regimes weckt. Sollen Entscheidungsvorgänge (seien sie rechtlicher oder theologischer Art) durchsichtiger werden, müßte eine Struktur- und Rechtsreform in unserer Kirche in der Richtung auf Entflechtung im Sinne der Gewaltentrennung ausgerichtet werden. Davon ist «oben» noch kaum etwas zu spüren: man wird sich somit auf die «kleinen Schritte» von «unten» zu verlegen haben. Sucht man aber nach einem Konzept, so müßte man gar nicht so weit suchen. Wir sind seinerzeit (im ersten Artikel) von der *Europakonvention* ausgegangen, wie sie sich auf das innerstaatliche Recht auszuwirken beginnt. Wir kommen zum Schluß auf sie zurück. In *Arti-*

¹³ H. R. Lückert, vgl. Anm. 2.

¹⁴ Knut Wolf, Die Menschenrechte in der katholischen Kirche (Diakonia 1974/6, 376–387). Der Autor dieses freimütigen Artikels, dem ein *literarischer Überblick* zum Thema beigegeben ist, beruft sich auf seine Erfahrung mit kirchlichen Gerichten und Verwaltungsvorgängen, wenn er schreibt: «Einsprüche gegen kirchliche Verwaltungsakte erscheinen immer noch so weit von einer Realisierung entfernt wie die Erreichung der Milchstraße, so daß einfach aus diesem Grund ganz ohne Zweifel in der katholischen Kirche eine für Außenstehende geradezu unglaubliche Rechtsunsicherheit herrscht.» Für das «wenig entwickelte Rechtsempfinden» im kirchlichen Bereich macht Wolf neben der hierarchischen Struktur die Blickverengung auf das Ehrerecht und eine allgemeine «Scheu» bzw. «Ungeschicklichkeit», Rechtsdifferenzen sauber auszutragen, verantwortlich. Die daraus resultierenden Schäden für die kirchliche Rechtspflege hält er für «möglicherweise unheilbar»: das Schwinden der entsprechenden Mentalität, meint er, käme einem «Wunder» gleich!

kel 6 sind die wesentlichen und elementarsten Postulate für ein «fares Recht» zusammengefaßt.¹⁵ Würde es unserer Kirche, die – angefangen mit ihren Klöstern und Orden – einst so viel dazu beigetragen hat, daß Macht kontrolliert, Willkür eingedämmt und Recht zur Basis des Zusammenlebens in diesem Kontinent wurde: würde es ihr so schlecht anstehen, sich zu dem zu bekennen, was ihr Recht Schritt um Schritt wieder zu einem «vorbildlichen Recht» machen könnte?

Ludwig Kaufmann

¹⁵ Art. 6 umschreibt die Rechte des Angeklagten, vornehmlich den Anspruch auf rechtliches (gerichtliches) Gehör.

Nochmals: «Christ sein in Peru»

Zuschrift zu Nr. 5/1976, Seite 51ff.

«Die Tatsache, daß das heutige Peru wieder eine bürgerliche neukapitalistische Regierung besitzt, dürfte vielleicht die tiefere Erklärung» dafür sein, daß Herr Pfarrer Otto Brun – trotz lateinamerikanischer Spielregeln der Politik – nicht des Landes verwiesen wird. – Doch der sympathische Schweizer ist mir bestenfalls ein «Anlaß» zu dieser Brief-Reaktion; der Anlaß scheint es mir allerdings Wert, zu seinem Brief, der Symbolcharakter trägt (also für viele ähnliche Publikationen steht), Stellung zu nehmen.

Eine solche Stellungnahme hätte die Publikation des Briefes in einem anderen Organ – etwa in einer Missionszeitschrift – nicht provoziert; denn die Motivation von helfenden Freunden läuft nun einmal nicht über langatmige Ausführungen dessen, was der Fall ist, sondern zumeist (aus Zeit-Kosten-Gründen) über moralisierende Appelle. Man ist beim Lesen des Artikels zunächst überrascht über die vorgelegte Perspektive und den Informationsstand, seine Art, Theologie, ja Theologie «konkret» und doch nicht ohne Exegese zu treiben. Dem, der in ähnlicher Situation arbeitet, stellen sich aber doch bald, nach der gebührenden Zeit des Staunens, Bedenken, die man vielleicht so formulieren könnte: Das Heidenkind ist tot, es lebe das Heidenkind.

Letzterer Satz besagt nicht viel ohne Kommentar: Seit wenigstens einem Jahrzehnt (Halbfas, Rahner oder gar Sölle) ist der Motivationskanal zur Unterstützung kirchlicher Dienste in Partnerkirchen über die Stereotype «Heidenkind» bekanntlich verstopft. Will der Artikel (und ähnlich schattierte, die es inzwischen zur Genüge gibt) nichts anderes, als einen neuen Motivationskanal zur Überlebenshilfe solcher Tätigkeit ermitteln, dann ist das folgende ein Schuß nach hinten und nur überflüssig. Will er mehr sein als Motivation zur Hilfe seitens der Schwesterkirchen, dann lohnt es auf die eine oder andere Problemhinsicht einzugehen, da Verdunkelungsgefahr für andere Hinsichten besteht.

Erstens: Es sollte vorab festgestellt werden, was nicht zur Diskussion steht: Die Kirche (und dies ist ein moralisierender Satz) sollte Stellung nehmen zugunsten der «Armen» in sog. unterentwickelten Ländern – und dies möglichst praktisch, auf Änderung der bestehenden Verhältnisse (national wie international) zielend. Ein starkes Engagement der Kirche zugunsten der armen Mehrheiten in «unterentwickelten» Ländern hat ein gutes biblisches Fundament.

Zweitens: Die Pastoral in der Situation von Herrn O. Brun sowie des Schreibers (und dies ist eine Feststellung) hat es vornehmlich mit armen Menschen auf dem Land zu tun, deren Situation sich sogar zu verschlechtern scheint im gegenwärtigen Peru.

Was bezweckt das Moralisieren?

Die ganze Wucht der Differenz trifft dann aber die praktische Überführung vom ersten Punkt in ein Pastoralprogramm. Die Analyse der Situation der Länder der Dritten Welt und die in der Vergangenheit aufgeführten Faktoren ihrer Ursachen ist hier nicht zu diskutieren. Was an solchen wie der vorliegenden Publikation störend und auf Dauer unerträglich wirkt, ist das geringe Problembewußtsein, das durch ein um so stärkeres Moralisieren des Themas aufgewogen wird. Gegen lange christliche Tradition trifft für diese Moralform zu, daß sie sich «an kontrafaktisch stabilisierten Erwartungen» (N. Luhmann) orientiert, Realitätsanalyse durch Projektion einer bisher stornierten heilen Welt ablöst. Bei einer solchen Form der Theologie wird der Unterschied zwischen Religion und Magie (und ihrer in hiesigen Zonen noch häufigen Form des «Gesund-Betens») immer unschärfer. Es ist mit keinem Wort die Rede von den in den Anden noch anzutreffenden «primitiven Wirtschaftsformen», von den Eigenarten hiesiger Gesellschaftsformen, kultureller Selbstdefinition, deren Inter-

dependenz mit einer kaum beherrschten und beherrschbaren Natur... (J. Röpke, Tübingen 1970); es drängt sich der Eindruck auf, daß K. Marx mehr Respekt hatte vor der Eigenständigkeit außereuropäischer Wirtschaften (vgl. seine Anm. zur asiatischen Produktion und zur Situation Rußlands) als seine Epigonen im Gewand christlicher Moral.

Mag der letzte Abschnitt nicht ohne Polemik sein; er wurde geschrieben aus dem Zweifel heraus, daß solche Perspektiven letztlich den Menschen helfen, um die es geht. Es bleibt doch fraglich, was derartig moralisierende Pauschalen eigentlich bezwecken. Wenn es heißt: «Das heutige Ergebnis der Landreform hat gezeigt, daß die Regierung in ihren Taten sich nicht für die Armen entschieden hat, sonst hätten ihre Anstrengungen in erster Linie den kargen Gebieten der Anden und des Altiplano gegolten», so könnte man die Kurzatmigkeit solcher Argumente mit einer sich auf regierungsamtlicher Planung stützenden Darstellung aufweisen: «Die Konzentration von Förderungsmaßnahmen auf sorgfältig definierte Vorzugsräume erfolgt unter der Einsicht, daß weite Gebiete insbesondere in der überbevölkerten und vom Entwicklungspotential her sehr beschränkten Gebirgsregion letztlich nur durch Bevölkerungsentzug («passive Sanierung») eine Steigerung des Prokopfeinkommens zulassen, daß der Bau von Schulen und Straßen und die Verbesserung der Agrarstruktur die Tragfähigkeit nicht vergrößern kann und daß die dezentralisierte Ansiedlung von Industrie auf die Dauer den Entwicklungsrückstand nicht beseitigen wird, zumal das Arbeitsplatzangebot gering bleibt und die Industrieproduktion durch regionale Standortbedingungen verteuert wird» (Sandner/Steger: Lateinamerika, Frankfurt/Main 1973, 240).

«Da fasse dann mit starken Händen...»

Dem Schreiber liegt nichts an der Rechtfertigung von Regierungen, noch weniger von Militärregierungen. Aber das Zitat zeigt, daß zwischen der theologisch-moralischen Problemebene und einer politisch-pragmatischen ein unverantwortlicher Bruch besteht. Theologische Wissensrückstände können, selbst wenn sie im Gewand der Moral auftreten, gegenüber den Betroffenen längerfristig unmoralisch sein, denn «Gut-Sein» muß man nicht nur wollen, es bleibt an Verwirklichungsbedingungen geknüpft. Vor diesem Hintergrund wäre vielleicht europäischen theologischen Fakultäten zu empfehlen, nicht nur beliebte Seminare zu lateinamerikanischen Theologien abzuhalten, sondern zugleich zu diesen Seminaren Fachleute einzuladen aus den von diesen Theologieformen vereinnahmten Wissensgebieten. Die Leichtigkeit theologischer Rede – gerade auch zur crux der Theologie im 20. Jahrhundert, der Reich-Gottes-Rede – geriete ins Stocken. Die Kritik europäischer Theologie an Alternativen aus Lateinamerika hat ihr Recht schon darin, daß die Zentralkorrektur-idee dieser Alternativen – trotz vielbeschworener Autochthonie – europäischer Provenienz ist.

Martin Buber referiert einmal «Wenn du einen Menschen aus Schlamm und Kot heben willst, wähne nicht, du könntest oben stehenbleiben und

Die nächste Ausgabe erscheint als zweite Ferien-Doppelnummer 14/15 am 10. August.



ORIENTIERUNG 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

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

Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz, Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheck Stuttgart 62 90-700
Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheck Roma 1/28545

Abonnementspreise:

Schweiz: Fr. 28.— / Halbjahr Fr. 16.— / Studenten
Fr. 19.—

Deutschland: DM 29.— / Halbjahr DM 16.— / Studenten
DM 20.—

Österreich: öS 195.— / Halbjahr öS 120.— / Studenten
öS 120.—

Übrige Länder: sFr. 28.— plus Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 10.— plus Porto

dich damit begnügen, ihm eine helfende Hand hinabzureichen. Ganz mußt du hinab, in Schlamm und Kot hinein. Da fasse dann mit starken Händen und hole ihn und dich ans Licht» (Ders.: Chassidim. Zürich 1949, 427). Daß diese Haltung angesichts der Armut in Lateinamerika eine dringende Forderung ist, der auch der Verfasser dieses Gegenbriefes nicht nachkommt, muß verschämt eingestanden werden. Dennoch scheint es ihm christlich keine Möglichkeit, sich aus der Verantwortung zu stehlen durch Projektion von simplifizierten Großschuldnern (dies leugnet keineswegs Strukturprobleme!). Wenn wir aber an dieser Stelle zumindest andeuten könnten, daß die Menschen in unserer Zone tiefer in «Schlamm und Kot» stecken, als dies durch neue Import-Export-Ideologien erklärt wird, wäre schon etwas getan. Es ist verführerisch angesichts der Armut ein «ungefülltes» Klassenraster anzulegen (womit wiederum nichts gegen die Verwendung eines «gefüllten» marxistischen Klassenbegriffs gesagt ist): solches hilft zwar dem aufgeschlossenen Priester, der auch in Lateinamerika seine Funktionsverluste erlebt und entsprechende Identitätsneufindung anstrebt. Dagegen wäre auch noch nichts einzuwenden, würde durch solch neue Selbstbestimmung der erklärten Zielgruppe geholfen; genau dies aber bezweifle ich: es ist auffällig in dem vorliegenden Brief, daß der Schreiber auf «seine» konkrete Erfahrung und Praxis nur moralisierend und mit minimalen Informationswerten eingeht, aber über die «ganze» peruanische Politik, die «ganze» Landreform urteilen kann.

Norbert Strotmann, Puzio/Peru

Buchbesprechung zur Titelseite

CHRISTSEIN IM GESELLSCHAFTLICHEN SYSTEM von Herwig Büchele SJ erscheint in dem (traditionell der Sozialdemokratie nahestehenden) Europaverlag Wien und ist zugleich die Programmschrift für die Arbeit der «Katholischen Sozialakademie Österreichs», deren Leiter der Autor seit zwei Jahren ist. Auf knapp 100 Seiten nimmt Büchele, der auch noch an der theologischen Fakultät Innsbruck Sozialethik doziert, in einer sehr dichten Form zu einigen Grundproblemen der modernen Industriegesellschaft Stellung. Dabei verschlingen sich sozialphilosophische mit theologischen Gedankengängen zu gegenseitiger Bereicherung, aber immer mit der nötigen Sorgfalt, die Vermischung vermeidet. Im Unterschied zur Scholastik bilden nicht sachorientierte, sondern personale Grundbegriffe den Ausgangspunkt: ICH – WIR – ICH. Mit Recht wird betont, daß das geistige Subjekt «ICH» von vornherein und nicht erst nachträglich, auch nicht bloß aus Hilfsbedürftigkeit, sondern von seinem auf Transzendenz angelegten Wesen her gemeinschaftsbezogen ist. Das ICH ist nicht ohne Gemeinschaft, die Gemeinschaft nicht Anerkennung und Respektierung des personalen «ICH» und seiner Freiheit. So ist Büchele trotz mancher an Hegel und Marx¹ anklingenden Gedankengänge von Individualismus gleich weit entfernt wie von Kollektivismus und vermag diese Position auch in schwierigen Fragen durchzuhalten. Es gelingen ihm dabei eine Reihe von einleuchtenden und richtungweisenden Formulierungen und Stellungnahmen.

Bezeichnend für diese Position sind, bei aller Betonung der sozialen Bezüge und Pflicht zur Solidarität, die Ausführungen über den *Versorgungsstaat*: vgl. *Titelseite*.

Größten Wert legt Büchele auf die *Erziehung* und *Gesinnung*. Zwar geht es nicht ohne erhebliche Strukturveränderungen – aber diese sind wertlos ohne den Wandel der Gesinnung, bewirken höchstens, daß der «Knecht zum Herrn», der (bisherige) «Herr zum Knecht» wird, ohne eine grundsätzliche Wandlung zur «herrschschaftsfreien» Gesellschaft für alle. Die Beispiele sind heute in allen Kontinenten nicht lange zu suchen. Andererseits tritt Büchele aus denselben Gründen energisch für *Mitbesitz* und *Mitbestimmung*, «Partizipation» der Arbeiterschaft ein. Wenn hier auch manche Ausführungen den bekannten Romantizismus des traditionsreichen Wiener Sozialkatholizismus (Vogelsang, Lugmayr, Orel, Frodl, Knoll usw.) zu streifen scheinen (besonders deutlich im Abschnitt über den gewaltlosen Widerstand S. 99–101), so ist doch der Autor als Vorarlberger klug und nüchtern genug, sich nicht gleich auf bestimmte «allgemein verbindliche» Modelle festzulegen, sondern ist notwendigen und realistischen, wenn auch kühnen Experimenten, zugetan. Er will sie auch selber in einigen befreudeten österreichischen Betrieben erproben und so die nötigen Erfahrungen sammeln. Das ist sehr zu begrüßen und wird manche Erkenntnisse liefern, die vielleicht neue Perspektiven und echte unerwartete Möglichkeiten eröffnen, zugleich aber auch vor Versteigerungen bewahren.

Jakob David

¹ Vgl. die bedeutende und anspruchsvolle Arbeit desselben Autors: H. Büchele, *Zu einer konkreten Ontologie der Gesellschaft. Der «positive Humanismus» und das Problem der Universalisierung der Denkform von Karl Marx*. Verlag Anton Pustet, München-Salzburg 1974.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich