Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

# ORIENTIERUNG

Nr. 12 41. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, den 30. Juni 1977

FELLBACH «hat ein neues Kind. Hat es schon vor seiner Geburt so um sich geschlagen, daß man an seine Abtreibung dachte: Was wird auf die Stadt zukommen, wenn es in die Flegeljahre kommt.» Mit diesen Worten präsentierte *Sigmund Kripp SJ* (49) am 4. Juni der Bevölkerung des bei Stuttgart gelegenen Gemeinwesens ihr neues *Jugendhaus*. Um sich geschlagen hatte freilich nicht der vom Innsbrucker Architekten Lackner erstellte Rundbau, der an diesem und am folgenden Tag aus Anlaß der Eröffnung je tausend Besucher anzog, sondern sein Inhalt. Denn «Jugendhaus», das sind zunächst einmal die jungen Leute selber, die hier ihr «Treff» finden, den «überdachten Markt», wie Kripp sagt, den entschwundenen Dorfplatz oder die gesuchte Fußgängerzone. Bis abends um sechs sind es jüngere, etwa 12–16jährige, nachher Größere bis über 25, die sich einfinden. Sie fanden sich schon zuvor in einem inzwischen abgerissenen Haus, das die Stadt zur Verfügung gestellt hatte; aber bei den ersten Kontakten gab es alsbald Funken: Konflikte, Aggressionen, Schlägereien, Gewalt. Denn was sich da «traf», paßte gar nicht ohne weiteres zusammen.

## Lächeln im Schatten ...

Gastarbeiter, Ausgeflippte und Schwererziehbare, Gymnasiasten und Hilfsarbeiter: was es da alles gibt unter diesem «Dach», was das «Abenteuer eines Jugendhauses» ausmacht, das ist ebenso plastisch wie gelassen erzählt, in dem Taschenbuch, das jeder, der etwas über «Jugend» wissen will, lesen sollte. Der Titel «Lächeln im Schatten»[1] läßt nicht vermuten, wie konkret und vielfältig die Situationen und Schicksale dieser Jugendlichen sich darbieten, die von Kripp in *Kommunikation* untereinander und mit der Umwelt, der familiären, beruflichen und öffentlichen gesehen werden. Das Buch ist gleichzeitig ein Rechenschaftsbericht über den Aufbau des Jugendhauses von seinen Anfängen: der Initiativgruppe von zwei Dutzend 20–25jährigen, die seit 1972 von der Stadt einen «Treff» forderten. 1974 akzeptierten sie den von der Stadt als «Sozialarbeiter» angebotenen Kripp als einen der Ihren: Es sprach wohl für ihn, daß ihn in Innsbruck das kirchliche und bürgerliche Establishment abgesetzt hatte (vgl. Orientierung 1973, S. 268ff.). Auf den letzten Seiten erhält man sogar Aufschluß über Finanzen, Mitarbeiter und das mögliche Maß an «Selbstverwaltung» bzw. an Verantwortung, die Jugendliche auf sich nehmen können. Kripp ist nicht nur ein scharfer Beobachter, sondern auch ein nüchterner Beurteiler.

## ... Grinsen in der Sonne

Unmittelbar vor der Eröffnung kam ein zweites, ganz anderes Buch heraus, ein Bildband[2] «auf der Suche nach der Seele junger Menschen». Entstanden aus der Zusammenarbeit mit einem außerordentlichen Fotografen *(Kurt Mimmler,* bekannt durch Fotografik-Ausstellungen in Österreich und Deutschland), läßt er die Jugendlichen selber zu Wort kommen, sei es durch selbstverfaßte Zeugnisse und Versuche (einige von erstaunlicher literarischer Qualität), sei es in ab Tonband aufgenommenen Gesprächen. Daß davon mehrere im italienischen Original wiedergegeben sind, zeigt die gewollte und inzwischen gelungene Integration der ursprünglich «sprachlosen» Gastarbeiterjugendlichen. Das Thema Gewalt ist jetzt sozusagen keines mehr, weil die Anonymität aufgelöst ist und die verschiedenen Gruppierungen gelernt haben, einander anzunehmen. Aus ihren dreizehn Clubräumen führt sie die neue Architektur notwendig zusammen, mögen es Calabresen, Neapolitaner, Sizilianer oder eben – Fellbacher sein. Allerdings, dieses einander (und sich selber) annehmen bleibt immer neue Aufgabe. Wie sehr

JUGEND
**Das neue Kripp-Haus in Fellbach:** Ein moderner Dorfplatz für Jugendliche – Am Anfang viel Konflikt und Gewalt – Überwindung durch Auflösung der Anonymität – Zwei Bücher geben Rechenschaft – Zeugnis eines Siebzehnjährigen.
*Ludwig Kaufmann*

LITERATUR
**Ninive in der Innerschweiz:** Gertrud Leuteneggers zweiter Roman: «Ninive» – Ein präparierter Riesenwal als Anlaß des Wiedersehens für zwei junge Leute – Liebe im Zwiespalt zwischen der Einheimischen (Erzählerin) und dem Sohn einer Gastarbeiterin – Dem bösen Feind und seiner Hoffart widersagen – Anerkennung des Mythos in der Kirche und der Ideologie im Sozialismus – Doch für beide kein Vertrauen – Dreifaltigkeitsdreieck, Jonaserzählung, Tantum ergo – Geht die Autorin in der Prophetenrolle nach Ninive?
*Paul Konrad Kurz, Planegg*

PHILOSOPHIE
**Der Marginalismus ist ein Humanismus (I):** Marginalien werden an den Rand von Texten geschrieben – Der Text als das Werk des Homo faber – «Randposition» negativ oder positiv? – Der «Macher» wird Betreuer und Bediener – Läßt sich die Funktionärswelt vermenschlichen? – Die Beton-Ödnis übermalen und das Elend übertünchen zur Verteidigung des Textes – Der Schritt in den Abstand – Gemeint ist nicht die methodische Distanz – Sonntagserlebnis einer Zehnjährigen – Komponenten, die menschlich machen, sind am Rand zu vermuten. *Heinz Robert Schlette, St. Augustin*

ČSSR
**Kleines Mosaik zur Religionsfreiheit:** Ihre Verletzungen in der ČSSR – Dokument 9 der Charta 77 – Die KSZE-Schlußakte von Helsinki über die Menschenrechte – Beispiel einer «gesetzlichen» Verfassungsauslegung: Privatmessen nach lfd. Nr. 2520/75 reglementiert.

KIRCHE
**Die Angst vor der «anderen Hierarchie»:** Das Rätesystem und die Mitsprache der Laien – Am Pfarrgemeinderat scheiden sich die Geister – Seine Beschlußfähigkeit ein Ärgernis für die Mörsdorfschule der Kanonisten – W. Aymans geht es um den Vorsitz des Pfarrers – Das Konzil spricht von «Teilhabe aller Gläubigen an dem Dienst des Leitens» – G. May fixiert die Tradition auf den Kodex von 1917 – Analogie: eine moderne Großstadt mit Gaslaternen beleuchten – Das synodale Element und die wahre Gleichheit (J. Neumann und P. Krämer) – Das kirchliche Amt in einer demokratischen Hierarchie: nicht Kumulation, sondern Integration der Charismen (W. Kasper).
*Hans Stüsser, Bonn*

VATIKAN
**Neue Rolle für Benelli:** Ein Einschnitt vor Ende des Pontifikates – Revirement in der obersten Kirchenleitung – In zehn Jahren hat sich die zentralisierende Kurienreform durchgesetzt – Erhält jetzt der italienische Episkopat den starken Mann? – Spekulationen für das übernächste Konklave. *L.K.*

## Gedanken eines Siebzehnjährigen

In der «Teestube» des Jugendhauses

Meine Erfahrungen in der Teestube waren bis jetzt eigentlich recht negativ.
Für die meisten Besucher stellt die Teestube einen Treff dar, wo man seine Kumpel und Freunde findet und manche sich vom Arbeitsplatz erholen können. Für sehr viele hat die Teestube auch die Aufgabe eines zweiten Zuhause. Entweder es ist einem einfach zu langweilig zuhause oder man kriegt sich dauernd mit den Alten in die Haare. Die Teestube ist somit auch ein Fluchtort aus den Zwängen eines festgefahrenen bürgerlichen Lebens.
Doch genau hier fängt der Problemkreis der Teestube an; entflieht man den Zwängen unserer Umwelt wie Schule, Arbeitsplatz, Elternhaus usw. und versucht, in der Teestube zur Ruhe zu kommen und «Gleichgesinnte» zu finden, so wird man hier in ein vielleicht ebenso perfektes System eingegliedert, das genauso aus Zwängen und Unterdrückung besteht. Dieses System kann man vielleicht am besten durch eine Frage erläutern: Gibt es in der Teestube wirklich jemand, der sich so verhält, wie er wirklich ist?
Ich habe in der Teestube bis jetzt vielleicht 3 oder 4 Typen gesehen, die sich so verhalten haben, wie sie wirklich sind, aber auch nur, weil sie im Moment seelisch total fertig waren. Und die andern? Im Grunde sind wir alle unbewußt gezwungen, den andern dauernd etwas vorzumachen: Bei den einen ist man wer, wenn man saufen kann und zeigt, was für ein Mordskerl man ist, bei andern ist man nur wer, wenn man mit der Faust «Gerechtigkeit» ausübt, und wiederum bei anderen gilt man, wenn man sich recht ausgeflippt gibt. Kurz gesagt, man muß vor den anderen dauernd, meist unbewußt, «action» bringen, um von ihnen die Anerkennung zu bekommen, die man einfach braucht.
Irgendwie ist die ganze Situation ziemlich kaputt: es scheint nicht möglich zu sein, daß man Liebe und Anerkennung bekommt, wenn man normal ist, denn Tatsache ist ja, daß wir alle im Grunde eine Show abziehen, inklusive unser Kripp, der in diesem System auch drinhängt. Ich glaube auch, daß dieses Grundproblem, das nicht nur in der Teestube, sondern leider überall in unserer Gesellschaft auftaucht, Hauptschuld ist an der fehlenden Solidarität und überhaupt an dem Haß zwischen einzelnen Gruppierungen in unserem Jugendhaus.
Doch will die Teestube eigentlich genau das Gegenteil erreichen, sie will verbinden, und im Jugendhaus soll man sich selbst «verwirklichen» können. Ich frag' mich echt nur, wie das in einer solchen Situation vor sich gehen soll, wenn man sein wirkliches Verhalten praktisch vor der Tür abstellen muß.
Seit Jahren schon laufe ich mit einer Maske umher, die ist mein zweites Gesicht geworden. Ich habe gelernt, wie man es macht, seine Schwächen zuzudecken und die Gefühle zu verbergen. Ich lächle verbindlich, aber mein Lachen ist nicht echt; ich lege Sicherheit an den Tag, aber in Wirklichkeit spiele ich Theater. Ich tue so, als fiele mir alles in den Schoß, als irrte ich niemals, als hätte ich weder Sehnsucht noch Heimweh.
Warum bin ich nicht so, wie ich wirklich bin?
Wenn ich allein und für mich bin, fällt mir die Maske vom Gesicht. Wenn dann bloß einer käme und sagte: «Ich mag dich trotzdem, ich will dich so, wie du bist – ich brauche dich!»

*Wolfgang*

die Wirklichkeit hinter dem Verlangen zurückbleibt, welche Masken auch gerade Jugendliche untereinander tragen, bringt das Zeugnis eines Siebzehnjährigen zum Ausdruck, das wir im *Kasten* abdrucken. Die «Teestube», über die er sich seine «Gedanken» macht, war der Anfang des Jugendhauses, als es noch aus zwei Räumen einer alten Schule bestand. Sie ist auch heute noch, vor allem für die Jüngeren, der eigentliche «Treff».

*Ludwig Kaufmann*

---

[1] S. Kripp, Lächeln im Schatten. Patmos-Verlag Düsseldorf 1976, 140 Seiten.

[2] Grinsen in der Sonne. Großformatiger Bildband, konzipiert von Sigmund Kripp, fotografiert und gestaltet von Kurt Mimmler. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1977, 112 Seiten. DM 40.–.

# Ninive in der Innerschweiz

Nicht nur die österreichische, auch die jüngere Schweizer Literatur brachte in jüngster Zeit eine erstaunliche Anzahl hochbegabter Autoren hervor. Zu ihnen zählt die 1948 in Schwyz geborene *Gertrud Leutenegger*. Mit ihrem Roman *«Vorabend»* (1975) hat sie sich im ersten Anlauf einen Platz in der zeitgenössischen literarischen Szene erobert. Ein junges Mädchen geht am Vorabend einer Demonstration in Zürich durch die Straßen, erinnert sich der Kindheit und Jugenderfahrungen, bedenkt den unterschwelligen Protest der vielen nicht solidarisierten Menschen. Leutenegger verfährt mit ihrem autobiographischen Material literarischer als die annähernd gleichaltrige Karin Struck. Sie erzeugte sofort die klassische Ganzheit der epischen Form durch die geschlossene Einheit von Heldin, Handlung, Zeit.

Der neue Roman *«Ninive»*[1] erzählt die Geschichte von «Fabrizio und Ich». Zwei junge Menschen sehen sich im heimatlichen Dorf wieder. Sie haben ihre ersten Erfahrungen als arbeitende Menschen gemacht; er als Zeitungsverkäufer in den U-Bahn-Schächten von Berlin, sie als Museumskustodin in einem Schweizer Gebirgsdorf (der Leser erkennt das Nietzschehaus in Sils Maria). Das Erzähl-Ich, die junge Frau, erinnert ihre gemeinsame Kindheits- und Liebesgeschichte, versammelt die jüngsten, keineswegs ermutigenden Erfahrungen. Anlaß des Wiedersehens ist der 23 Meter lange präparierte Riesenwal. Er wird auf der letzten Station seiner Reise durch Europa auf dem Bahnhof des Heimatdorfes in der Innerschweiz ausgestellt: Moby Dick als Ausstellungsstück auf einem riesigen Eisenbahnwagen. Fabrizio, der Sohn einer italienischen «Fabriklerin», und sie, die Einheimische, verbringen die Nacht auf Sacktuchdecken am Bahnhof. Ankunft und Zerstörung des präparierten Ungetüms begrenzen die Handlungszeit.

«Fabrizio und ich» sind zurückgekehrt an den Ort ihrer Geburt, «um die Strenge ihrer geheimen Geschichte wiederzufinden», um das zu klären, was schon ihre Kindheit «als gewaltiger Schatten ins Zwielicht zog». Das Gefühl des Unwerts bedrängte Fabrizios Gastarbeiter-Mutter im Schweizer Dorf, bedrängte Fabrizio und seine blinde Küchen-Wirtin im jetzigen Berlin, bedrängt die Erzählerin und die jungen Frauen mit ihren Kindern in einer Schweizer Dorfkommune. Das Mißtrauen gegenüber dem sozialen Versuch eines neuen Zusammenlebens und die Macht des Besitzes, schaubar im Dorf, anonym in der Großstadt, erwürgen den Lebenshunger der Jungen. Das Uneingestandene des eigenen Zustandes hindert die eigene Befreiung und die der anderen. «Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden, auch ihr Wahnsinn bricht an uns aus», notierte der Philosoph, dessen Zimmer die Erzählerin als Kustodin gelangweilten Touristen zeigt. Bewältigung der persönlichen Vergangenheit,

---

[1] Gertrud Leutenegger: Ninive. Roman. Suhrkamp-Verlag 1977. 175 S. Ln. DM 20.–

Eröffnung einer persönlichen Zukunft in einer politischen Gemeinschaft, die Personwerdung zuläßt und die Veränderung des Festgefahrenen erlaubt, ist das unterschwellige Thema des Romans. «Wir wollen in die Welt reisen», sagt die Einheimische, die Erzählerin, zu Fabrizio. «Wir wollen uns nicht immer wieder auf das Zerquälende der Fronten festlegen. Uns aber auch nicht von den notwendigen Unterscheidungen lossagen, nicht das Vermischte unserer Situation verkennen. Wir sind in eine Vermischung der Welten hineingeboren. Wir leiden an diesem Zwitterzustand, an dieser Vermischung. Aber vielleicht schützt sie uns auch vor endgültigem Terror.» Sie möchte – in einer Parodie auf das katholische Taufgelöbnis, aber durchaus ernst gemeint –, daß alle «dem bösen Feind» und seiner «Hoffart» widersagen. Dabei wird unterstellt, daß die zum Klischee degradierten Katechismusvorstellungen von «Hoffart» und «bösem Feind» die Wirklichkeit nicht erreichen. Wer sorgt für die Tat des Gelöbnisses, wer für den Gesinnungswandel, wer für die Frucht der Erkenntnis? «Die Kirchentüren sind aufgerissen, der Sozialismus aber ist ein roter Psalm geblieben.» Dies scheint zu heißen, daß die Kirchen die ersehnte Veränderung nicht bewirken können, ein ideologisch psalmistischer Sozialismus aber auch nicht. Die mythisch-liturgische Kraft der Kirche und die ideologische Kraft des Sozialismus werden anerkannt. Vertraut wird beiden Kräften nicht.

Im Bild des Wals verdichtet sich eine komplexe Symbolvorstellung. Seine Ungeheuerlichkeit, sein Labyrinth von Blutgefäßen, sein Walbauch, die Freßgier, der riesige Herzmuskel: sie sind die Welt, Umwelt; sie sind das Ungeheuer des Lebens selbst. Der Wal zeigt überlegene Lebenskraft. Diese Kraft bedroht zugleich den Anschauenden, sie bleibt zuletzt undurchschaubar.

Der Roman stellt wiederholt christliche und biblische Beziehungen her: das Auge Gottes im Dreifaltigkeitsdreieck der Schutzengelkapelle, das Motiv von Tod und Auferstehung, zuletzt die mythische Jonaserzählung vom Propheten, der nach Ninive muß. Das Dorfmilieu ist katholisch. Der Ambraduft aus dem verwesenden Wal wird in Beziehung gesetzt zum Fronleichnamsfest. «Ein kleiner weißer Himmelssee schwebt die Hostie in der Luft.» Die Menschen singen vor der Monstranz «Tantum ergo Sacramentum Veneremur cernui». Das Fest ist da als herrliche Gegenwart und Ahnung. Was es im Dorf, in den beiden Besuchern konkret bewirkt, wird nicht gesagt.

Ninive erscheint zu Beginn des Romans als Märchenmotiv im Kinderlied: «Es kommt ein Herr aus Ninive, der will die jüngste Tochter haben.» Wo ist Ninive? Weit fort, heißt die Antwort zur Zeit des Kinderliedes. Ninive ist hier, wir sind Ninive, steht am Romanende. In einem Zwischenzustand, zwischen dem an Vorurteilen erstarrenden Dorf und einem «neuen Jerusalem», zwischen der kapital-bösen Stadt und dem «zitternden Utopia» schreit Jonas aus der Tiefe des Wals. Nimmt das Erzähl-Ich mit seinem gegenüber der Menge besseren, wahren Bewußtsein die Rolle des Propheten an? Wie *Wolfgang Weyrauch* 1955 meinte: «Die Schriftsteller sind die Stellvertreter der Propheten, die verschollen sind»[2]? Geht die Autorin in der Prophetenrolle nach Ninive? Sie zitiert den Klageschrei des Jonas und die Stimme seines Gottes. «Und mich sollte nicht jammern Ninive, eine so große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen sind, die nicht wissen, was rechts oder links ist, dazu auch viele Tiere?» Diese Verheißung aus dem Buch Jonas hört am Ende der Nacht auf dem Bahnhof die Erzählerin aus dem Sonnenaufgang. «Wir sind (noch) nicht untergegangen mit dem Wal.» Die Zukunft bleibt offen. Wer wird sie gestalten? Wer wird denen im Dorf, denen in der Stadt, den jungen Menschen und den Liebenden Leben verleihen? Was nützt individuell aufgeklärtes Bewußtsein, *wenn* die Verhältnisse so nicht sind? Der Roman deutet dunkle Erfahrungen aus der Vergangenheit, nennt Angst und Sehnsucht der Gegenwart. Welche Kraft wird in Ninive siegen? Der Roman endet offen, mit einem Satz, der geradezu an Jakob Böhme erinnert: «Auf einer weiß vor uns aufrollenden sausenden Fläche gehen wir in die kommende Zeit.»

*Paul Konrad Kurz, Planegg bei München*

[2] Wolfgang Weyrauch, in: Mein Gedicht ist mein Messer. Lyriker zu ihren Gedichten. Hrsg. Hans Bender. München 1955, 1961 als List-Taschenbuch.

# DER MARGINALISMUS IST EIN HUMANISMUS I.

Marginalien wurden und werden an den Rand von Texten geschrieben. Was aber soll das Wort «Marginalismus» heißen, was meinen wir mit dem Titel: «Der Marginalismus ist ein Humanismus»?[1] Beziehungsreich, absichtsvoll und nicht ohne ein spielerisches Moment wähle ich eine Metaphorik, wenn man will: eine Bildlogik, um einen Humanismus zu kennzeichnen, den es in unseren Tagen zu erkennen und anzuerkennen gilt. Freilich darf das Metaphorische nicht überfordert werden; das, worauf es ankommt, sind die Intention und die «Wirklichkeitsnähe»[2] solchen Sprechens.

Marginale Gruppen oder Randgruppen nennt man in der Soziologie und bereits in der Umgangssprache solche, die in einem als weitgehend homogen und einheitlich vorausgesetzten Ganzen (natürlich eine höchst brüchige Voraussetzung ...) als weniger charakteristisch und ausschlaggebend gelten (z. B. Behinderte, Clochards, Zigeuner, «Gastarbeiter», Drogenabhängige usw.); in der Umgangssprache bedeutet «marginal» so wenig wie nebensächlich, halt nur am Rande und als Randphänomen (in einem negativen Deutungshorizont gegenüber dem als positiv unterstellten Zentrum) interessant, eine Quantité négligeable, mit der man zwar gelegentlich sich zu befassen hat, die aber «eigentlich» als nicht sehr wichtig, als vermeidbar, als zufällig gilt.

### Das Verhältnis von Rand und Text

Unsere Frage jedoch meint etwas ganz anderes: Es geht um einen Ort, der als Randposition einem Text zugehört oder korrespondiert. Wird dieses *Verhältnis* als ein allgemeines bestimmt – und nicht nur als ein spezielles, obwohl es sich in speziellen Hinsichten, d. h. an sehr verschiedenartigen «Texten», entfalten läßt –, so wird klarer, was hier als Marginalismus bezeichnet wird: die immer wieder zu konstatierende Relation zwischen Randexistenz und Existenz im Text oder Textexistenz. (Ob diese Relation notwendig ist, kann [zunächst] offen bleiben; in

[1] Daß dieser Titel in Anlehnung an Sartres «L'existentialisme est un humanisme» (1946) formuliert ist, wird auffallen. Sartre stellte nicht eine Frage (wie der deutsche Titel «Ist der Existentialismus ein Humanismus?» vermuten läßt), sondern legte eine These, ja ein Programm vor. Man kennt Humanismen unterschiedlicher Art und Bedeutung: umfassende und partikulare (z. B. den christlichen); elitäre und kommunikationsfähige oder Kommunikation suchende; vergangene, gegenwärtige; vollkommene, abgerundete und unvollendete (z. B. den Humanismus Camus'), defiziente (z. B. den Marxschen, solange ihm Anthropologie und Psychologie fehlen). Aber Sartres «... est un humanisme» meinte nicht: «einer unter vielen», sondern: «ein wirklicher» ...

[2] Dieses Wort übernehme ich von dem (heute kaum beachteten) Wiener Philosophen Robert Reininger (1869–1955); vgl. dessen Werk: Metaphysik der Wirklichkeit (1931). München/Basel ³1970, spez. Bd. I, S. 6–13; s. auch: W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Stuttgart ²1960, Bd. I, S. 288–314.

der Gegenwart freilich sieht es so aus, d.h. diese Relation ist nicht dinglich-seinsmäßig vorhanden, sondern «vermittelt».)

Wenn wir uns zu der Frage veranlaßt sehen, ob der Marginalismus ein Humanismus sei, so haben wir es offenbar mit einem Text zu tun, dessen «Humanität» nicht (mehr) gewiß ist. Der Mensch, der am Rande des Textes Mensch ist – homo marginalis[3] –, befindet sich nicht an einem welt- und zeitlosen «Ort», wohl jedoch in jener Distanz zum Text, welche das Verhältnis zu diesem erst ermöglicht. Der Ort am Rande und dieses Verhältnis sind aber nicht ein für allemal fixiert und unveränderlich, weil es der Text nicht ist, auf den der Randort und die Randexistenz bezogen sind.

Worte wie «Rand», «Randposition», «Randfigur», aber auch «marginal» und «Marginalien» sind wie gesagt negativ besetzt, und zwar auch dann, wenn man sensibel genug ist, um die Probleme in den als negativ geltenden Randzonen ernstzunehmen. Dies belastet die Skizzierung eines Marginalismus, der als ein Humanismus positiv ausgezeichnet werden soll. Der Vorzug des Marginalistischen wird indes um so einsichtiger, je präziser bestimmt werden kann, was wir unter «Text» verstehen.

**Der Text als das Werk des Homo faber**

Der Text, das ist weder die Welt, noch die Natur, noch die Geschichte, noch das Seiende oder gar das Sein, noch die Wirklichkeit, noch die Gegenwart, noch das Ganze – denn all diese Titel schließen das Marginale ein. Der Text ist das Werk des Homo faber, oder genauer: Insofern der Mensch als Homo faber agiert, hat er den Text geschaffen und schafft er ihn auch künftig. Wir diskutieren hier nicht, wie es früher war, ob es vor 1000 Jahren, vor 5000 oder vor 200 bereits den Homo faber gab und einen von ihm geschaffenen Text; wir beschränken die Problematik von Marginalismus als Humanismus auf die gegenwärtig erfahrbare und erkennbare Situation als Bedingungshintergrund und Kontext jeder philosophischen (und nicht nur philosophie-historischen) Aussage. So betrachtet, fassen wir den Text als das vom Menschen – insofern er Homo faber ist – Gemachte.

Der Homo faber, der «Macher», hat Gewaltiges hervorgebracht: eine zweite, technisch-wissenschaftlich organisierte, funktionierende «Natur». Der Homo faber ist für das von ihm Gemachte etwas Ähnliches wie die Weltseele der Alten für die «erste Natur»: nämlich Lebens- und Wirkungsprinzip, das dem von ihm Bestimmten überlegen ist. Indiz und Symbol für die Größe der Macht des Machers ist die Automatik, das Selbstablaufen des Gemächtes, nachdem es einmal gemacht wurde. Zwar greift der Macher in das Gemächte, in das, was «abläuft», immer wieder ein und unterscheidet sich dadurch vom müßigen Gott («Deus otiosus») des Deismus, aber nachdem er das Gemächte gemacht hat, ist er ihm gegenüber nicht mehr frei: Aus dem einst schöpferischen Macher des Gemächtes wird dessen Betreuer und Bediener. Was er als System auf der Basis der Natur hergerichtet hat, entfaltet seine eigene Schwerkraft, zeitigt seine eigenen Konsequenzen und fordert Preise. Dieses Dilemma des Homo faber in seiner fabricatio wurde unter dem Stichwort «Dialektik der Aufklärung» bereits von Adorno und Horkheimer analysiert, und es fehlt auch nicht an sogenannter konservativer Kulturkritik, die diese «Gefahren» – wirklich oder angeblich – immer schon bemerkt hatte. Doch nicht um Siege im Wettspiel um das Zuerst-Wissen geht es hier, vielmehr um den Text selbst und dessen Rückwirkung auf den Homo faber: Nicht ein Sklave ist aus ihm geworden, wie der Kulturpessimismus behauptet, wohl aber ein «Funktionär», ein Homo fungiens seu functionalis, und zwar in allen Kapiteln und Winkeln des Textes.

[3] Die Formulierung «L'uomo marginale» fand ich zuerst als Titel eines Heftes der Zeitschrift «Studi Cattolici» (Nr. 129 vom November 1971), die in Mailand erschienen ist und von der ich Näheres nicht weiß. Doch wer der «Vater» des «Homo marginalis» ist, muß unsicher bleiben.

Allein, den Text zu verteufeln, wäre Träumerei. Doch nicht minder schlafwandlerisch und bedrohlich wäre es, ihn hinzunehmen, wie er sich unter dem Druck der von ihm selbst hervorgebrachten Zwänge und Abläufe ständig fortschreibt.

**Nicht Sklave, sondern Funktionär**

Natürlich haben wir den Homo fungiens nicht nur technisch zu verstehen. Auch Politiker gehören unter diesen Titel, desgleichen Ökonomen, Wissenschaftler, Administratoren, aber auch, doch vielleicht zum geringsten, die Arbeiter. Ja, jeder ist Macher, jeder arbeitet und schreibt an dem großen Text mit, und insofern er es tut, ist der Mensch als zum Homo fungiens gewordener Homo faber. Der so hergestellte Text wurde bereits und wird in immer noch größerem Maße unabhängig von Steuerungen und Eingriffen. Mehr und mehr sieht es so aus, als gäbe es niemand, der für den sich fortschreibenden Text verantwortlich zeichnete. Wir nennen deshalb diesen Text ahuman. In ihm ist es mit dem Menschen nichts, ist der Mensch zwar gestikulierend und funktionierend anwesend, aber gerade deswegen als Mensch abwesend oder, schärfer formuliert: tot. Jenes Textganze, das wissenschaftlich-technisch-wirtschaftlich-politisch administrativ ins «Rollen» gebracht wurde, entstand weitestgehend absichtslos, ungeplant, «naturwüchsig», nicht-vernünftig oder, wenn man lieber will: irrational. In diesem Urteil stimmen unterschiedliche Theoretiker und Kulturkritiker überein.[4]

Aber, so darf man fragen, hätte es denn wirklich anders zugehen können? Würde dies nicht ein vorausgreifendes, umfassendes Totalwissen voraussetzen, über das die Menschen nicht verfügten und von dem nach wie vor nicht sicher ist, ob sie jemals solches Wissen und damit solche Macht in Händen haben werden und ob es wünschenswert ist, daß sie sie besäßen? Der Text also schreibt sich mit enormer wissenschaftlicher, technischer, ökonomischer und anderweitiger Anstrengung im Grunde unwissend fort. Ihm fehlt das Bewußtsein von sich selbst. Einmal inszeniert, absorbiert er mit der Automatik und dem Gefälle seines Ablaufs jedwede Zögerlichkeit, d.h. er bringt den Streß hervor und re-produziert und verschärft ihn ständig. Im-Text-Sein bedeutet im Streß-Sein. Da noch niemand den Streßzustand als Bei-sich-Sein ausgegeben hat, ist zu folgern, daß Im-Text-Sein ein Sich-fremd-Sein bedeutet, einen Zustand der Entfremdung und damit der A-humanität, vor deren Absinken in In-humanität dann kein wirksamer Schutz mehr besteht. Die ahumane Existenz im Text und als Text ergibt sich also aus der Dominanz der menschlichen Rolle und Funktion als Homo faber und Homo fungiens. Da aber der Mensch immer auch Homo faber ist – nur Illusionisten könnten das leugnen –, behält Text überhaupt zwangsläufig eine kulturontologische Legitimität. Zugleich wird jedoch sichtbar, daß der ahumane, entfremdete und entfremdende, serielle, sich totalisierende und damit das marginalistische Moment tendenziell eliminierende Text eine vermittelte Realität darstellt, die als solche nur eine scheinhafte «zufällige Notwendigkeit» besitzt. Nur weil und wenn dies der Fall ist, kann gefragt werden, ob und wie der Text, mit dem wir es zu tun haben, überhaupt kritisierbar und, wenn auch vielleicht nur mit Maßen, re-humanisierbar ist.

[4] Vgl. z.B. M. Horkheimer und Th.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. (1944) Frankfurt 1969, S. 26, 45 u.ö.; J. Habermas, Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichen Zivilisation, in: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied/Berlin 1963, S. 251 («Die Irrationalität der Geschichte ist darin begründet, daß wir sie ‹machen›, ohne sie bisher mit Bewußtsein machen zu können.»); H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. (1964) Neuwied/Berlin 1967, S. 202–204 sowie auch: H. Gruhl, Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unserer Politik. Frankfurt 1975, S. 243–270; I. Fetscher, Wer kann die Entwicklung steuern? In: Merkur 30 (1976) Nr. 333, S. 101–112, spez. 101f.

### Musikalisch manipulierter Einkauf im Supermarkt

Zweifellos geschehen innerhalb des Textes mancherlei Aktivitäten, die als Versuch solcher Rehumanisierung gelten können. Angefangen von dem schier unendlichen Aufwand an Rhetorik und Pädagogik, die die Annahme der sogenannten Realität empfehlen, über all jene politischen und religiösen Sprachwelten und -spiele, die bewußt Öl und eben nicht Sand im Getriebe des Ablaufs sein wollen, sowie jene Arten von Bestätigungs- und Beschwichtigungskunst, die beispielsweise die Ödnis von Neubaublocks und Industrieanlagen mit Farben zu übermalen begonnen hat, die auch das Elend übertünchen, bis hin zu den Kämpfen um größtmögliche Gewinne und Vorteile für jedermann, um das Fell eines großen Bären, den man für erlegt hält, und weit darüber hinaus reicht die im Text verbleibende, sich nicht von ihm distanzierende Bemühung, «die Dinge zu vermenschlichen».

Allein, diese Bemühungen, die der Verteidigung des Textes dienen und die totale Integration in ihn zum Zweck haben, erweisen sich in der Erfahrung des Alltags wie in der Logik intellektueller Kritik nicht erst seit gestern als trügerisch und eitel. Die Vervollkommnung eines in vieler Hinsicht komfortablen Existierens in der Welt der Abläufe verstellt nur die Möglichkeit, die Textexistenz von außen betrachten zu können, in ihrer A-humanität zu begreifen und Bezirke wirklicher Humanität zu errichten. Der Text bleibt trotz und wegen jener Verschlimmbesserungen der Bereich des Ablaufenden, der Automatik, des Stresses. Ihm eignet, wie konzediert, eine gewisse Notwendigkeit, in ihm ist stets hinreichend zu tun, um die A-humanität zu verwalten und mit wohlfeilen Worten wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Frieden zu kaschieren, ja, man verfügt – ob man sich auf Machiavellis Begriff des «Scheins» oder Sorels Begriff des «Mythos» beruft oder nicht (weil man sie vielleicht nicht einmal kennt) – über wirksame Instrumentarien des Zynismus, die die Menschen im Text bei Laune halten: Wer sich, wie man das nennt, «menschlich behandelt» fühlt – sei es am (noch vorhandenen) Arbeitsplatz, beim musikalisch manipulierten Einkauf im Supermarkt oder selbst in den überflüssigen Wirrnissen der diversen Bürokratien –, stellt sich dem Getriebe nicht so bald entgegen, im Gegenteil, er unterwirft sich, nimmt das scheinbar Unabänderliche hin, ja eignet es sich innerlich an (internalisiert es) mit Formen der psychologischen Lebensbewältigung, religiös scheinender Meditationsnostalgie, oft gar mit dubiosem Vertrauen auf eine obwaltende Ordnung in und hinter allem.

### Gemeint ist nicht die methodische Distanz

Doch wie der Text trotz seiner A-humanität nicht schlechterdings zu verteufeln ist, sondern in seiner Dialektik, d. h. in seiner vermittelten Erforderlichkeit, erkannt werden muß (will man nicht die Naivitäten des älteren Kulturpessimismus wiederholen), so kann auch der Randbereich des Textes nicht undifferenziert zur Oase der Humanität, zum Dorado des Bei-sich-Seins erklärt werden. Ob man «die heutige Menschheit» – wie Carl Friedrich von Weizsäcker formulierte[5] – «von außen» betrachten kann, darf getrost als zweifelshaft gelten, aber wir verstehen, was gemeint ist: Menschen hatten und haben die Fähigkeit, sich zu distanzieren, ja diese Möglichkeit der Distanz war ihnen – oft mehr, als politisch, religiös und gesellschaftlich zuträglich war – die Bedingung der Möglichkeit von Kritik oder aber – von Gedanken überhaupt. Oft nennt man zweideutig und polemisch «Außenseiter»[6], wer den Schritt in die Distanz zum Text, den Schritt in die marginalistische Position gewagt hat, um von dort auf den Text blicken zu können. Doch das, was wir den Text nennen, läßt sich niemals total von außen betrachten (läßt sich nicht einmal umschreiten), denn der marginalistische Ort bleibt stets durch den Text bestimmt, auf den er bezogen ist, d. h. er ist nicht der archimedische Punkt jenseits des Textes, von dem man sich die totale Schau und das totale Wissen versprechen mag. Dennoch, der Schritt an den Rand, in den Abstand, die entschiedene *Weigerung*, sich vom Text mit- und fortschreiben zu lassen, ermöglicht einen Blick «von außen», der nicht horizontal auf den Gegenwartstext fixiert ist, vielmehr auch zurück- und vorauszuschauen vermag, dessen Sehschärfe freilich undeutlicher wird, je weiter sich der Blickwinkel ausweitet.

Daß die marginalistische Position möglich ist, weiß man natürlich längst; aber zumeist versteht man sie rein methodisch. So sagt man, zum Denker, zum Philosophen, zum Künstler gehöre ein gewisser «Abstand von den Dingen»; wer ihnen zu nahe stehe und wer damit von vornherein Absichten, «Interessen» verfolge, könne nicht wirklich «erkennen». Diese klassische Methodologie, im Begriff der antiken theoria beschlossen, wird heute in Frage gestellt: Von der Physik bis zur politischen Theorie erkennt man, daß wir immer schon involviert sind, d. h. als die, die wir seinsmäßig und praktisch sind, am Erkenntnisprozeß beteiligt, «mit im Boot», «embarqué» (wie Pascal in einem anderen, aber vergleichbaren Zusammenhang sagt [vgl. Fr. 233, ed. L. Brunschvicg]); die reine Distanz der absichtslosen Theorie mag als wissenssoziologisch gesehen elitäres Ideal des Standes der Denker in Antike und Mittelalter seine historische Rechtfertigung finden, dem kritischen Denken erweist sie sich als Illusion.[7] Doch wir sprechen hier nicht über diese methodische Distanz, obwohl deren Vergegenwärtigung bei einem ersten Zugang zur Kennzeichnung der hier gemeinten marginalistischen Existenz sicherlich von Nutzen ist. Denn Marginalismus, von dem wir fragend vermuten, er sei ein Humanismus, bedeutet etwas weit Konkreteres und Realeres als jener methodische Marginalismus der Vergangenheit.

Noch führt der Text, über den wir sprechen, einen Randbereich mit sich, und obwohl er die Tendenz hat, sich bis zur Randlosigkeit zu verbreitern, d. h. die Reflexion über sich mehr und mehr einzuschränken, halten wir einstweilen daran fest, daß die Möglichkeit marginalistischer Positionen bestehen bleibt, weil Menschsein nach allem, was wir erfahren und wissen, sich in den Rollen von Homo faber und Homo fungiens nicht erschöpft. Größer als die Gefahr der Totalisierung des Textes ist eine andere: die Gefahr der Ausfüllung der Randzone – um wiederum in der gewählten Metaphorik zu verbleiben – mit zahllosen privaten oder auch dummen Bemerkungen, die zum Text keinerlei Beziehung haben und ihm somit nichts anhaben können.

### Chance für alle Komponenten des Menschseins

Welche Formen die hiermit angedeutete Dialektik des Marginalistischen annehmen kann, sei an einem einzigen Beispiel erläutert. Ein zehnjähriges Kind in einer ländlichen Gegend schrieb zum Thema «Wie ich den Sonntag verlebt habe» folgenden Aufsatz: «Ich stand um halb elf auf. Ich sah ARD-Ratgeber Gesundheit, es gefiel mir gut. Dann sahen wir die Sendung mit der Maus, sie war lustig. Danach aßen wir Mittag, und wir räumten nach dem Mittagessen die Küche auf. Wir guckten danach: Peter ist der Boß, es gefiel mir nicht so gut. Besser gefiel mir: Indian River. Danach schalteten wir um und guckten: Abschied mit fünfzehn. Der Film war toll. So um halb vier sahen wir einen amerikanischen Spielfilm. Ich weiß nicht, wie er hieß, aber er war schön. Dann guckten wir die Forsythe Saga. Dann sahen wir die Leute von der Shilo Ranch. Dann gingen ich, meine Mutter, mein Bruder und meine Schwester zur Kirche. Dann ging ich insBett.»[8]

[5] Vgl. C. F. von Weizsäcker, Die heutige Menschheit – von außen betrachtet, in: Merkur 28 (1974) Nr. 313 und 314, S. 505–518 und 607–616.

[6] Vgl. H. Mayer, Außenseiter. Frankfurt 1975.

[7] Vgl. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als ‹Ideologie›. Frankfurt 1968, S. 146–155.

[8] Aus: Süddeutsche Zeitung v. 23. 2. 1976, S. 19.

Was sich hier ereignet und festsetzt, läßt sich verallgemeinern, indem wir eine Formulierung von Albert Camus auf diese Fatalität marginalistischen Verhaltens beziehen. Den künftigen Geschichtsschreibern werde, so liest man in «La Chute», zur Beschreibung des modernen Menschen ein einziger Satz genügen: «Er hurte und las Zeitungen.»[9] Es handelt sich um die zeitgemäße Version des Komplexes «circenses». So wird die verbleibende Marginalität zum schlechten Reich der Freizeit statt zum Reich menschlicher Freiheit und Selbstentfaltung, als welches allein Marginalismus den Titel «Humanismus» verdient. Aber: Noch in der simpelsten und anspruchlosesten Praxis der «loisirs» ist ein Moment enthalten, das der Text nicht kennt und nicht brauchen kann: jenes andere des Menschseins, das in Titeln wie Homo ludens und Homo viator anklingt und seit alters im Begriff des Glücks, aber auch in der aristotelischen Grundformel der Anthropologie «ζῶον λόγον ἔχον» seinen Ausdruck fand. Marginalismus gewährt die Chance, daß all jene Komponenten des Menschseins zum Zuge kommen, für die im Text des Homo faber und Homo fungiens kein Platz ist. Gerade diese «Komponenten» aber sind es, die ein Angesicht menschlich machen, selbst noch das des Homo faber, wenn er damit aufhörte, es zu sein, und begänne, mehr Mensch als Macher zu werden. Daß Marginalität als Möglichkeit verspielt oder gar nicht erst wahrgenommen wird, falsifiziert nicht die Vermutung, Marginalismus sei ein Humanismus und, wie jetzt hinzugefügt werden soll, Humanismus sei Marginalismus. Deswegen, weil das existentialistische Freiheitspathos des frühen Sartre manche bizarren Formen des Sich-zu-sich-selbst-Machens hervortrieb, hörte der Existentialismus nicht auf, ein Humanismus zu sein. Das Maß, nach dem darüber zu befinden ist, ob ein gedanklich kohärentes Konzept als Humanismus gelten kann – und zwar, wie nicht anders möglich, in einer bestimmten, vielfach vermittelten Situation, die zweifellos nicht so bleiben wird, wie sie ist –, ist allein die möglichst vielen einsichtig zu machende, kommunizierbare Wirklichkeitsnähe. Das heißt heute: Da der Text a-human (geworden) ist und sich die Versuche, ihn zu (re-)humanisieren, als frustrierend erweisen, als das bekannte Hineingießen in ein Faß ohne Boden, liegt es der Wirklichkeit näher, zu vermuten und zu erwarten, daß Humanismus einzig am Rande des Textes anzutreffen oder zu realisieren ist, daß also Humanismus Marginalismus und Marginalismus Humanismus ist.

(2. Teil folgt.) *Heinz Robert Schlette, St. Augustin/Bonn*

[9] A. Camus, Théâtre, Récits, Nouvelles, ed. R. Quilliot. (Bibliothèque de la Pléiade) Paris 1962, p. 1477; deutsch: Der Fall. Hamburg 1957, S. 9.

# Tschechisches Mosaik zur Religionsfreiheit

In Belgrad wird bekanntlich seit dem 15. Mai die Nachfolgekonferenz der «KSZE» (= Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) von Helsinki vorbereitet. Zweck der Belgrader Konferenz ist es, eine erste Bilanz über die Verwirklichung der Schlußakte der Europäischen Sicherheitskonferenz von Helsinki durch die Unterzeichnerstaaten zu ziehen. Ein wichtiger Aspekt ist die Gewährleistung der *Religionsfreiheit*. Wie sieht hier die Wirklichkeit zum Beispiel in der *CSSR* aus? Zur Dokumentation unserer Leser tragen wir im folgenden einige Mosaiksteine zusammen. Und zwar zuerst eine kurze Liste von *Vorwürfen* und eine längere von *Forderungen* angesichts der offensichtlichen *Verletzungen* der Religionsfreiheit in der Tschechoslowakei. Die Forderungen sind von der «Bewegung Charta 77» (siehe unten) erhoben worden. Als Beleg, wie die von der Verfassung gewährleistete Freiheit zu «religiösen Handlungen» sowohl durch allgemeine Regierungsverordnung wie durch von ihr abgeleitete «staatlich bestätigte» Kirchenverordnung eingeschränkt ist, und zwar bis hin zur «privaten» Messfeier, bringen wir authentische Texte im *Kasten*. Schließlich stellen wir all dem den Wortlaut der KSZE-Schlußakte über die «Achtung der Menschenrechte ...» gegenüber.

*Die Redaktion*

### Verletzte Religions- und Glaubensfreiheit in der ČSSR

1. Entgegen der in Helsinki feierlich zugesagten Gewissens- und Religionsfreiheit herrscht in der ČSSR auch weiterhin der Zwang zur materialistischen und atheistischen Ideologie des Marxismus-Leninismus.
2. Wo Studien- und Prüfungspläne und selbst Lehrentwürfe einer theologischen Ausbildungsstätte der künftigen Geistlichen durch ein staatliches Amt bestimmt werden, kann von einer Glaubensfreiheit nicht die Rede sein.
3. In der ČSSR gibt es keine freie Religionsausübung; durch Verwaltungsmaßnahmen wird sie eingeschränkt, behindert und verdrängt; Angst vor Repressalien hält gläubige Menschen davon ab.
4. Selbst private Meßfeiern von katholischen Geistlichen, die zur Ausübung der Seelsorge keine staatliche Genehmigung besitzen, sind ohne besondere Erlaubnis verboten. Ebenso sind Bischöfe, auch wenn sie als solche vom Staat anerkannt sind, in ihrem pflichtgemäßen Vollzug rein religiöser Handlungen behindert. Trotz jahrelangen Bemühens des Hl. Stuhles ist es bisher nicht gelungen, für alle Bistümer einen Bischof zu ernennen.
5. Die Zwangsatheisierung der Jugend in der ČSSR wird mit allen Mitteln vorangetrieben.
6. Unmenschlich sind auch noch nach dem 1. August 1975 die Maßnahmen gegen katholische Ordensfrauen (29, 30, 31).
7. Ein wissenschaftlicher Austausch auf dem Gebiet der Theologie wird fast ganz unterbunden.[1]

### Das Dokument 9 der «Bewegung Charta 77»

Im folgenden handelt es sich um Auszüge aus dem «Dokument 9» der tschechoslowakischen «Bewegung Charta 77». Dieses Dokument, das sich mit der Religionsfreiheit in der ČSSR befaßt, ist vor einigen Wochen der Regierung des Landes übermittelt worden. Es trägt die Unterschrift des Sprechers der Charta, Exaußenminister Dr. *Jiří Hajek*. Überschrieben ist es mit einem Zitat aus dem 17. Jahrhundert von *Johannes Amos Comenius*, dem tschechischen Bildungsreformer und Bischof der Böhmischen Brüder (die ihrerseits unter dem Mangel an Religionsfreiheit zu leiden hatten!): «*Omnia sponte fluant, absit violentia rebus* – Alles soll frei und ohne Gewalt geschehen.»

▶ Es ist von äußerster Wichtigkeit, daß es Gläubigen genauso wie Nichtgläubigen möglich ist, ohne Furcht vor Repressalien ihre Ansichten zu vertreten, und zwar auch dann, wenn sie nicht mit den offiziellen übereinstimmen ... Ebenso ist es notwendig, den Artikel 20 unserer Verfassung zu respektieren (in diesem Artikel ist die Chancengleichheit aller Bürger verankert).

▷ Unvereinbar damit ist, wie üblich bei der Bearbeitung von Bewerbungen um Arbeit, die Tendenz, Druck auf Menschen auszuüben, damit sie ihre «altmodischen religiösen Ansichten aufgeben». Obwohl die Religionszugehörigkeit seit mehr als 20 Jahren auf offiziellen Dokumenten nicht mehr erscheint, ist bekannt, daß sie oft eine wichtige Rolle bei der Bewertung von Menschen spielt ...

▷ Es ist notwendig sicherzustellen, daß Gläubige und Nichtgläubige die gleichen Möglichkeiten haben, Lehrer, Professoren, wissenschaftliche Angestellte, Beamte und Angestellte bei Gericht und anderen Institutionen zu werden, ohne daß sie ihre Gesinnung verbergen müssen.

▶ Gläubige sollten ihren Glauben frei und ohne Behinderung praktizieren können. Ebenso sollten sie uneingeschränkt ihre Ansichten in der Presse veröffentlichen können. Ein christlicher oder jüdischer Künstler, Lehrer, Wissenschaftler, Philosoph,

[1] Zit. nach «Religionsfreiheit nach Helsinki» Verband der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine Unitas, Würzburg 1977, S. 12f.

Theologe oder Publizist hat das gleiche Recht, am kulturellen Leben seines Landes teilzunehmen, wie ein aktiver Anhänger des Marxismus-Leninismus.

▷ Es ist unvereinbar mit der Gewissens-, Meinungs- und Redefreiheit, daß bestimmte Berufe (z. B. Lehrberufe) für diejenigen vorbehalten sein sollen, die schwören, daß sie der Ideologie der herrschenden politischen Macht anhängen ...

▶ Die Redefreiheit schließt das Recht auf einen Ideenaustausch über Grenzen hinweg ein. Dieses Recht wird verletzt, wenn verhindert wird, daß man religiöse und andere Literatur aus dem Ausland erhält und daß man seine Meinung international verbreitet. Es ist falsch, die Verbreitung von religiöser Literatur und sogar der Bibel als ein Vergehen gegen den Staat zu betrachten (es ist z. B. absolut verboten, die Heilige Schrift im Gefängnis zu lesen).

▶ Jedermann sollte ohne Diskriminierung eine Ausbildung zustehen. In zwei internationalen Verträgen hat die tschechoslowakische Regierung sich verpflichtet, das Recht der Eltern auf die religiöse und moralische Erziehung ihrer Kinder zu sichern. Wenn eine solche Erziehung teilweise in der Schule stattfindet, ist es die Pflicht des Staates, dafür zu sorgen, daß auf Eltern, die ihre Kinder in den Religionsunterricht schicken, kein Druck ausgeübt wird, daß Kinder aufgrund ihres Glaubens nicht lächerlich gemacht werden und auch keinerlei Diskriminierung ausgesetzt sind.

▶ Unsere Verfassung verkündet das Recht auf friedvolle Versammlung ...

Das bedeutet, daß Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht haben, Kongresse und Treffen (einschließlich Seminare) sowohl in kirchlichen Gebäuden als auch an öffentlichen Orten abzuhalten. Kirchliche Organisationen und ökumenische Vereinigungen sind in diesem Zusammenhang besonders betroffen; ebenso klösterliche Orden.

▷ Schließlich muß das Prinzip des Arbeitsgesetzes von 1949 voll Anwendung finden, wonach Mitglieder des Klerus Kirchenangestellte sind und von dieser beauftragt werden, ihre Mission zu erfüllen ...

▶ Es wäre tragisch, wenn die Menschenrechte als etwas betrachtet würden, das ganz einfach politischen und ideologischen Zielen unterworfen werden kann. Wir glauben immer noch, daß unser Gesellschaftssystem fähig ist zu sichern, daß diese Rechte nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern auch durch eine allgemeine Initiative verwirklicht werden – in einer Atmosphäre von gegenseitigem Vertrauen und von gegenseitiger Zusammenarbeit.[2]

## Die ČSSR-Verfassung von 1960 ...

*Art. 32, I:* «Die Gewissensfreiheit ist gewährleistet. Jeder kann jeglichen religiösen Glauben bekennen oder bekenntnisfrei bleiben, auch religiöse Handlungen vollziehen, soweit sie nicht im Widerspruch zum Gesetz stehen.»
*Art. 32, II:* «Das religiöse Bekenntnis oder die Überzeugung kann kein Grund dafür sein, daß jemand die Erfüllung einer ihm durch das Gesetz auferlegten Bürgerpflicht verweigert.»

## ... und ihre Auslegung ...

In der noch immer gültigen Regierungsverordnung Nr. 219/49Sb vom 18. Oktober 1949 über die wirtschaftliche Sicherung der römisch-katholischen Kirche durch den Staat heißt es unter anderem:
§ 16,1. «Jegliche geistliche Tätigkeit können sowohl Welt- als auch Ordenspriester nur mit staatlicher Genehmigung ausüben.»
§ 17,1. «Jede Bestellung eines Geistlichen auf eine mit staatlicher Genehmigung errichtete Stelle bedarf einer vorhergehenden Genehmigung durch den Staat.»

## ... an Hand eines praktischen Beispiels

Im Rundschreiben der Apost. Administratur der Erzdiözese Prag vom 25. August 1975 (staatliche Bestätigung lfd.Nr. 2520/75) findet sich folgender Passus:
*7. «Geistliche, die nicht auf einer bestimmten Stelle in der Seelsorge mit staatlicher Zustimmung gemäß § 17 der angeführten Regierungsverordnungen angestellt sind, dürfen nur dann privat Messen zelebrieren, wenn ihnen dazu der Sekretär für Kirchenangelegenheiten des zuständigen Bezirksnationalausschusses die Zustimmung im Sinne des § 16 der angeführten Regierungsverordnungen erteilt hat. Bei der Erteilung dieser Zustimmung wird festgelegt, daß der Geistliche privat Messen nur ohne Beteiligung der Öffentlichkeit zelebrieren darf. Zugleich wird nach dem Aufenthaltsort des Gesuchstellers der Ort festgesetzt, wo der Geistliche privat die Messe lesen darf, die Zeit dieser Zelebration und die Dauer der erteilten Erlaubnis.»*[3]

**KSZE-Schlußakte über «Achtung der Menschenrechte**

und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit»[2]

Die Teilnehmerstaaten werden die Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion achten.
Sie werden die wirksame Ausübung der zivilen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen sowie der anderen Rechte und Freiheiten, die sich alle aus der dem Menschen innewohnenden Würde ergeben und für seine freie und volle Entfaltung wesentlich sind, fördern und ermutigen.
In diesem Rahmen werden die Teilnehmerstaaten die Freiheit des Individuums anerkennen und achten, sich allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu einer Religion oder einer Überzeugung in Übereinstimmung mit dem, was sein Gewissen ihm anbietet, zu bekennen und sie auszuüben.
Die Teilnehmerstaaten, auf deren Territorium nationale Minderheiten bestehen, werden das Recht von Personen, die zu solchen Minderheiten gehören, auf Gleichheit vor dem Gesetz achten; sie werden ihnen jede Möglichkeit für den tatsächlichen Genuß der Menschenrechte und Grundfreiheiten gewähren und werden auf diese Weise ihre berechtigten Interessen in diesem Bereich schützen.
Die Teilnehmerstaaten anerkennen die universelle Bedeutung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, deren Achtung ein wesentlicher Faktor für den Frieden, die Gerechtigkeit und das Wohlergehen ist, die ihrerseits erforderlich sind, um die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen und der Zusammenarbeit zwischen ihnen sowie zwischen allen Staaten zu gewährleisten.
Sie werden diese Rechte und Freiheiten in ihren gegenseitigen Beziehungen stets achten und sich einzeln und gemeinsam, auch in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen, bemühen, die

[2] Zit. nach «Kathpress» Nr. 113, Beilage 1f., Wien 15. 6. 1977

[3] Zit. nach «Situation der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei» Schweiz. Nationalkommission Iustitia et pax, Freiburg 1976, S. 13/18.

universelle und wirksame Achtung dieser Rechte und Freiheiten zu fördern.
Sie bestätigen das Recht des Individuums, seine Rechte und Pflichten auf diesem Gebiet zu kennen und auszuüben.
Auf dem Gebiet der Menschenrechte und Grundfreiheiten werden die Teilnehmerstaaten in Übereinstimmung mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen und mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte handeln. Sie werden ferner ihre Verpflichtungen erfüllen, wie diese festgelegt sind in den internationalen Erklärungen und Abkommen auf diesem Gebiet, soweit sie an sie gebunden sind, darunter auch in den Internationalen Konventionen über die Menschenrechte.

# Die Angst vor der «anderen Hierarchie»

## Zur theologischen Kontroverse um Pfarrgemeinderat und Rätesystem

Das «Malaise» mit den «Räten», d.h. den nachkonziliaren Gremien auf Diözesan- und Pfarreiebene hat verschiedene Gründe. Überschneidungen der Zuständigkeiten und Aufgabenbereiche sowie mangelnde Verbindlichkeit der erarbeiteten Optionen wurden schon früh beklagt. Qualifizierte Laien fragten sich, ob sie sich nicht besser anderweitig engagieren sollten. Das Verhältnis «Priester – Laie» steht in diesem wie in verwandtem Zusammenhang (kirchliche Dienste) einmal mehr zur Diskussion. Dabei werden immer wieder theologische (bzw. für theologisch gehaltene) Argumente ins Feld geführt, die es deshalb zu prüfen gilt. Welche Rolle *nichttheologische* Aspekte spielen, dürfte darob allerdings nicht übersehen werden. Der ganzen Thematik («Synodales Prinzip») widmete sich letzten Herbst ein Symposium deutschsprachiger Pastoraltheologen in München. Ausführlicher Bericht mit Hauptreferat von J. Neumann und Beiträgen von P. Zulehner u. a. siehe in: Pastoraltheologische Informationen, Folge 5, Februar 1977, 138 Seiten (Geschäftsstelle: Waldschmidtstraße 42a, 6000 Frankfurt 1). *(Red.)*

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil angeregte Schaffung von Räten in der katholischen Kirche ist erneut in der Diskussion. Das Konzil selbst hatte kein neues Recht geschaffen, sondern das in das Ermessen der einzelnen Bistümer gestellt. Dazu sollten Synoden einberufen werden, auf denen die Probleme der einzelnen Bistümer oder Regionalkirchen diskutiert werden sollten. Die Bistümer der Bundesrepublik Deutschland hielten daraufhin eine «Gemeinsame Synode» ab, deren Sitzungen in den Jahren von 1970 bis 1975 im Würzburger Dom stattfanden. Ende letzten Jahres nun wurden die Beschlüsse dieser Synode gesammelt – es hatte vorher schon Einzelveröffentlichungen gegeben – einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. («Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I», Herder-Verlag 1976, 19,– DM).

Als einer der letzten wurde auf der vorletzten Sitzung der Synode im Mai 1975 der Beschluß «Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche» verabschiedet. Schon während der Beratung der Vorlagen war es zu teils heftigen Kontroversen gekommen, die bis zuletzt nicht ganz ausgeräumt werden konnten und von denen auch die vorgeschriebene, aber relativ knapp erreichte $^2/_3$-Mehrheit (mit 174 Ja-Stimmen, 52 Nein-Stimmen, 11 Enthaltungen) ein Zeugnis ablegt.

Worum ging es der Synode? Auf eine knappe Formel gebracht kann man sagen: Es ging der Synode darum, konkret rechtlich zu klären, wie in der heutigen geschichtlichen Situation der Welt alle Glieder der Kirche an ihrer Sendung teilhaben können.

Schon kurz nach dem Konzil hatten die einzelnen Diözesen in den Jahren 1967–69 erste Schritte unternommen, indem sie das sogenannte *Rätesystem* in der Kirche aufbauten. Schon damals war dieser Versuch, vor allen Dingen die Rolle der Laien stärker als bisher zu betonen, nicht unumstritten gewesen. Die Synode hatte sich deshalb zur Aufgabe gemacht, die verschiedenen Lösungen zu vereinheitlichen, indem sie eine Rahmenordnung für alle Räte erarbeitete, an die sich die einzelnen Diözesen als Norm für eine Reform ihrer Gesetzgebung halten sollten. Das Ergebnis ist das oben erwähnte Synodenpapier.

Die naturgemäß größte Beachtung finden die Regelungen, die sich auf die Ebene der Pfarrei beziehen (Teil III), weil davon alle Glieder der Kirche betroffen sind. Die Synode betont, daß in jeder Pfarrgemeinde – wo dies vielleicht bisher noch nicht geschehen sein sollte – «ein Pfarrgemeinderat zu bilden» (1.1) sei.

Die Tatsache allein, daß es in der hierarchischen Verfassung der Kirche ein Gremium geben soll, das zum überwiegenden Teil aus Nicht-Amtsträgern, also Laien besteht und nicht nur beratend, sondern auch beschließend (1.2 tätig sein soll, bedeutet auf dem Hintergrund der jüngeren Vergangenheit der Kirche eine revolutionierende Neuerung, die wohl heute von den meisten Christen noch nicht ganz erkannt ist und die weitreichende Konsequenzen in sich birgt. So ist es nicht übertrieben, wenn man sagt: Am *Pfarrgemeinderat*[1] scheiden sich die Geister. Die einen sehen darin einen Verrat an dem Grundanliegen des Konzils und einen Verstoß gegen die hierarchische Verfaßtheit der Kirche, die anderen sehen im Pfarrgemeinderat gerade den Geist des Konzils verwirklicht und glauben, nur durch noch weitgehendere «Demokratisierung» könne die katholische Kirche glaubhaft den einzelnen ernst nehmen und ihren Auftrag in verwandelter Welt erfüllen.

Deshalb sollen im folgenden die Stellungnahmen namhafter Kirchenrechtler und eines Dogmatikers zum Problem Pfarrgemeinderat referiert und konfrontiert werden. Ohne klare theologische Konzeption und Prüfung der pro und kontra vorgebrachten Argumente läßt sich in diesem wie in anderen Bereichen kein gangbarer Weg für ein «Aggiornamento» der Kirche in kommenden Zeiten denken.

### Eine neue Hierarchie?

Die Auseinandersetzung um das Rätewesen in der katholischen Kirche – besonders um den Pfarrgemeinderat – beginnt schon in den Jahren 1967–1969, als die ersten Pfarrgemeinderäte eingerichtet wurden. Hierbei geht es besonders um die Stellung des Priesters, um sein Verhältnis zum Laien und um die hierarchische Verfaßtheit der katholischen Kirche.

Als einer der ersten hat *Klaus Mörsdorf* seine Kritik an den neu eingesetzten Pfarrgemeinderäten geäußert (vgl. K. Mörsdorf, Die andere Hierarchie, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 138 (1969) 461–509). Für ihn ist der größte Stein des Anstoßes, daß diese Gremien nicht nur als beratende, sondern auch als «beschließende und ausführende Organe» (462) eingerichtet wurden und sich deshalb – nach seiner Auffassung – die Kompetenzen der Räte mit denen der geistlichen Amtsträger überschneiden. Für ihn erhebt sich deshalb die Frage, «ob die so verfaßten Laienräte mit der Verfassung der Kirche vereinbar» (462) seien. Als Begründung gibt er an: «Verkündigung und Heiligung, überschreiten, wiewohl die Laien auf ihre Weise daran teilhaben, so sehr den Eigenbereich der Laien, daß es nicht angeht, so zu tun, als ob es sich lediglich um eine ‹institutionelle Erneuerung des Laienapostolates› handle.» (473) Wenn man das so sieht, stellt sich natürlich die Frage, was ist der sogenannte ‹Eigenbereich› der Laien und was der ‹Eigenbereich› der

[1] Es fällt befremdlich auf, daß in den jüngst von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten «Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste», worin es um das Verhältnis Priester – Laie auf Gemeindeebene geht, die Vokabel «Pfarrgemeinderat» kein einziges Mal vorkommt.

Geistlichen? Diese Frage müßte zuerst theologisch-dogmatisch beantwortet werden. Mörsdorf versucht das aber nicht, sondern es geht ihm vor allen Dingen darum, die Tradition und den Status quo zu wahren. Deshalb interpretiert er die Aussagen des Konzils in der Weise, daß die Laien nur in beratender Funktion z. B. an der Leitung einer Pfarrei teilhaben dürfen; «die Zuständigkeit und die Verantwortung der geistlichen Hirten» darf «nicht eingeschränkt werden» (467). Mörsdorf betont, daß die Einheit des Volkes Gottes – ein Terminus, der vom Konzil wieder neu in Erinnerung gerufen wurde und die grundsätzliche Gleichheit aller Christen betont – gerade in seiner hierarchischen Struktur besteht. Wenn – wie durch das Rätewesen geschehen – nicht mehr nur der Pfarrer, sondern außer ihm noch (zusätzlich) der Pfarrgemeinderat die Pfarrei nach außen hin vertritt und sich dieses Prinzip nach oben hin fortsetzt, so sieht Mörsdorf darin den «Versuch des Aufbaues einer anderen Hierarchie» (477).

**Die verschiedene Verantwortung von Priester und Laie**

Den neuesten Beitrag zur Diskussion um das Rätewesen in der Kirche hat *Winfried Aymans*, Professor für Kirchenrecht in Bonn, mit seiner Schrift «Mitsprache in der Kirche» (= Kölner Beiträge 22, Köln 1977) geliefert. Er greift damit aktuell in eine Auseinandersetzung ein, die z. Zt. im Kölner Erzbistum um eine Reform der Satzung des Pfarrgemeinderates geführt wird. Aymans ist der Meinung, daß es sich in erster Linie «bei der Organisation des kirchlichen Rätewesens um ein theologisches Problem handelt» (9). Er sagt deshalb gleich zu Anfang, daß die geistliche Vollmacht «einen in der Kirche eigenständigen und von der Gemeinschaft als ganzer gesonderten Existenzgrund» (9) hat, was sich unmittelbar aus der apostolischen Sukzession herleitet. Immer wieder betont er diese scharfe Trennung von Gottesvolk und Träger des geistlichen Amtes. Es ist dann nur folgerichtig, wenn er fordert, daß der Pfarrer als Leiter der Pfarrgemeinde auch der Vorsitzende des Pfarrgemeinderates sein soll.

Damit ist ein wichtiger Punkt in der Systematik des Synodenbeschlusses «Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche» getroffen. In ihm heißt es nämlich, daß der Pfarrer nicht gleichzeitig Vorsitzender des Pfarrgemeinderates sein soll, obwohl andererseits aber auch wieder betont wird, daß der Pfarrer eine «besondere Verantwortung für die Einheit der Gemeinde» (Teil III, 1.9 Abs. 2a) hat, was wohl im herkömmlichen Sinne als ‹gesonderte› Verantwortung verstanden werden darf. Wenn man nun die «besondere Verantwortung» des Pfarrers darin konkretisiert sieht, daß der Pfarrer die Pfarrgemeinde leitet, so erhebt sich die Frage nach einer Möglichkeit der Synthese von Hierarchie und Rätesystem. Aymans hält eine Lösung dieser Frage nur so für möglich, daß die Entscheidungskompetenz und die Verantwortung der «geistlichen Hirten» in keiner Weise verändert werden, d.h. das bestehende Rätesystem muß so verändert werden, daß die vorkonziliare Situation wiederhergestellt ist. Begründet wird dies mit der ‹sacra potestas›, der geistlichen Vollmacht des Amtsträgers, die ihm beim Sakrament der Priesterweihe verliehen wird.

Doch auch der einfache Gläubige hat seine spezifische Aufgabe und Verantwortung. Die Aufgabe der Laien besteht darin, daß sie sich mit «unterstützenden Anregung(en) jeglicher Art, aber auch negativ in der Wahrnehmung aufbauender Kritik» (17) an der Leitung der Pfarrgemeinde beteiligen, was ja vom Konzil gefordert wurde. So ist die Aufgabe des Pfarrgemeinderates klar als ‹beratend› umschrieben. Aymans steht damit im Gegensatz zur Synode, glaubt aber die Intentionen des II. Vatikanischen Konzils verwirklicht zu haben (21).

Wenn man sich die Begriffe «Leitung» und «Verantwortung», wie Aymans sie gebraucht, näher anschaut, so erkennt man, daß sie in zwei Bedeutungen aufgespalten sind. Einmal meint «leiten» das Recht (aufgrund der ‹sacra potestas›) und die Pflicht (die Gläubigen sollen «sich an ihren geistlichen Hirten halten können» [17] des Pfarrers, das Leben der Pfarrgemeinde zu bestimmen und zu verantworten, zum anderen meint «leiten» für die Laien, den Pfarrer zu beraten. Die Entscheidungsbefugnis hat also immer der Pfarrer. Von einer «Teilhabe aller Gläubigen an dem Dienst des Leitens» (16), wie sie das Konzil gefordert hat und wie auch Aymans es formuliert, kann also nur noch im übertragenen Sinn gesprochen werden.

Bei dem Begriff «Verantwortung» sieht es ähnlich aus, denn Aymans knüpft die Verantwortung von Priester und Laie an je verschiedene Aufgaben in je verschiedenen Bereichen. Da – wie wir gesehen haben – dem Pfarrer die Aufgabe des Leitens zufällt, hat er auch allein die Verantwortung für die Gemeinde. Dem Laien hingegen ist die Aufgabe des Anregens und aufbauenden Kritisierens zu eigen – er trägt also die Verantwortung unmittelbar nur für sein eigenes Tun.

Damit wird aber die Vorstellung von einer «Verantwortung in der gemeinsamen Sache des Gottesvolkes» (21) lediglich dem Wort nach aufrecht erhalten, denn konkret bestände sie nach diesem Verständnis lediglich für den Pfarrer.

Man sieht also:

- Auf der Basis der ekklesiologischen Argumentation in der Art von W. Aymans und K. Mörsdorf werden die Begriffe ‹leiten› und ‹Verantwortung› in bezug auf den Laien zu Leerformeln.
- Der Grund dafür liegt in einem falschen Verständnis von Priester und Laie; es wird sich aber zeigen, daß es noch andere ekklesiologische Entwürfe gibt, bei denen das Verhältnis Priester – Laie der heutigen Situation adäquater umschrieben werden kann.
- Die Begriffe ‹Verantwortung› und ‹leiten› müssen daraufhin konkretisiert werden.

**Die Zweiteilung des Gottesvolkes**

Der in Mainz tätige Kirchenrechtler *Georg May* faßte 1973 in einem entlegen erschienen Artikel (G. May, Das Verhältnis von Pfarrgemeinde und Pfarrer nach gemeinem Recht und nach Mainzer Diözesanrecht, in: Diaconia et Ius, Festgabe für H. Flatten zum 65. Geburtstag, hg. v. H. Heinemann u.a., München – Paderborn – Wien 1973, 205–225) sozusagen genial alle Argumente zusammen, die je vorher und nachher gegen ein Rätesystem in der Kirche vorgebracht worden sind. Seine Argumentation läßt sich in sieben Punkten zusammenfassen:

▷ Auch die Laien haben eine Verantwortung, aber «auf ihre Weise», d.h. für ihre eigenen Handlungen und nicht für das übergeordnete Ganze, die Gemeinde.

▷ Die Laien haben die Aufgabe, «in der rechten Ordnung der zeitlichen Dinge Gottes Reich zu suchen», während die Priester «ihre spezifische Berufung zum heiligen Dienst haben» (205). May teilt also das Volk Gottes in zwei Teile auf.

▷ Die Amtsträger sind von Christus eingesetzt; ihnen muß der Laie «gehorchen» (206).

▷ Räte wurden vom Konzil sowieso nur «gleichsam im Vorübergehen» angeregt, und sie haben in der Diskussion eine «ungebührliche Bedeutung erlangt» (206).

▷ Nach den Aussagen des Konzils haben die Räte lediglich eine unterstützende Funktion, jede weitere Kompetenz verstößt gegen «die Zuordnung der geweihten zu den nicht-geweihten Gliedern des Gottesvolkes» (207). Auch er ist demnach der Meinung, Räte dürften nur beratende Funktion haben und Empfehlungen aussprechen.

▷ Die rechtliche Stellung des Pfarrers ist 1917 in den Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches als ‹Leiter der Pfarrei› formuliert, was sich mit «dieser Strukturierung ... auf biblischem Boden» (209) bewegt.

▷ Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat an diesen Bestimmungen nichts geändert. Der Priester ist aufgrund des Weihesakramentes mit Christus gleichgestaltet; er ist das Haupt und der Hirte, die Laien sind die Glieder und die Herde.

Die oben dargestellten Auffassungen verstehen sich wohl selbst als ‹traditionalistisch›. Dabei geht es ihnen aber nicht eigentlich um die Rückbesinnung auf eine große alte Tradition der Kirche, wozu nun ja eben das synodale Element von den «Ältesten» der judenchristlichen Gemeinden bis zum römischen «Konsistorium» des Hochmittelalters usw. gehören würde. Vielmehr legen sie sich auf eine bestimmte Tradition fest, die ihren Abschluß mit dem Codex Iuris Canonici 1917 gefunden hat. Daß es immerhin noch andere in die Zukunft weisende (die Vergangenheit trotzdem nicht vergessende) Konzeptionen gibt, zeigen die folgenden zwei Kirchenrechtler. Und auch daß sie in der «Zunft» noch nicht ausdrücklich das Übergewicht haben,[2] ist wohl kein Zufall, sondern eher symptomatisch zu nennen.

**Das synodale Element**

*Johannes Neumann,* der in Tübingen Kirchenrecht lehrt, weist in seinem für diese Fragen grundlegenden Werk (Synodales Prinzip, der größere Spielraum im Kirchenrecht, Freiburg 1973) daraufhin, daß man den Begriff ‹Demokratisierung›, wenn man damit synodale oder kollegiale Elemente in der Kirchenverfassung bezeichnet, differenzierter und dem Wesen der Kirche angemessener gebrauchen muß. Denn wenn die Ratsgremien – z. B. der Pfarrgemeinderat – auch nach außen hin wie ‹weltliche› Gremien aufgebaut sind, etwa mit Geschäftsordnung, Vorsitzendem, Ausschüssen, Debatten, Beratungen usw., so sind sie doch ihrem Wesen nach etwas anderes. Weder erhält nämlich das Mitglied des Pfarrgemeinderates sein Mandat vom Volke (trotz Wahl!), noch erhält der Bischof seine Funktion vom Papst (trotz Ernennung!), sondern sie haben beide ihre Gewalt «‹von Gott› empfangen. Sie sind nicht demokratisch legitimierte Mandatare der Gemeinde, sondern berufene Verkünder des Wortes Gottes» (10).

Man sieht daran, daß das synodale oder demokratische Element in der Kirchenverfassung wesentlich tiefer greift als jede weltliche Demokratie es vermag. Denn in der Kirche ist durch die Taufe jeder mitverantwortlich für deren Sendung. Deshalb ist auch die Antinomie Priester – Laie von vornherein zu vermeiden, allein schon deshalb, weil es nach Fronten- oder Parteienbildung aussehen könnte.

Die Angst vor einer ‹anderen Hierarchie›, wie sie gelegentlich geäußert wurde, ist also völlig unbegründet und beruht lediglich auf einem Mißverstehen dessen, was Demokratie in der Kirche heißt bzw. heißen könnte. Dieses Mißverständnis wird allerdings dann verständlich, wenn man die Kirche als Einheit von Haupt und Gliedern versteht. Wenn man diese Vorstellung dem Wesen der Kirche zugrunde legt, kommt man notwendigerweise zu der Ablehnung jeglichen demokratischen Elementes, denn wie ja das Bild sagt, bestimmt das Haupt (= Priester) das, was die Glieder zu tun oder zu lassen haben. Gerade an diesem Beispiel sieht man deutlich, wie die Kirche oft Strukturen der politischen Umwelt aufgenommen bzw. unkritisch übernommen hat, was es gerade heute zu vermeiden gilt. So kommt Johannes Neumann zu dem Ergebnis: Demokratische oder – wie er sagt – «synodal-kollegiale Gremien, als verantwortliche Beratungs- und Leitungsorgane der Kirche, sind für die katholische Kirche keine wesensfremde und revolutionäre Neuerung, sondern sind ... nur die Folge eines notwendigen Prozesses der Regenerierung der kirchlichen Verfassung ... Es besteht ein – theologisch wie kanonistisch vertretbarer – Spielraum bei der Ausformung neuer Modelle einer mitverantwortlichen Teilhabe an der Sendung der Kirche, den es zu nutzen gilt» (95f.).

**Die wahre Gleichheit**

Auch *Peter Krämer,* z.Z. Privatdozent für Kirchenrecht an der Universität Bonn, versucht in seiner 1973 erschienenen Studie «Dienst und Vollmacht in der Kirche» (= Trierer Theologische Studien 28) die scheinbaren Antinomien ‹Priester – Laie› und ‹Hierarchie – Rätewesen› zu einer fruchtbaren Synthese zu bringen. Dabei geht es ihm gerade darum aufzuzeigen, daß das II. Vatikanische Konzil selbst dazu wertvolle Hinweise und Anregungen gegeben hat. Wenn aber seine Ergebnisse konträr sind zu denen der oben dargestellten Trias Aymans, May, Mörsdorf, so weist das einmal auf die Abwendung von der von einer Schule (Mörsdorf-Schule) vertretenen Meinung hin, zum anderen aber zeigt es, daß das Konzil – wie auch aus dem Verlauf eindeutig hervorgeht – seine Aufgabe nicht so verstand, Rezepte auszustellen, die nur noch eingelöst zu werden brauchten, sondern sein Anliegen war, die Richtung anzugeben, in die die Zukunft der Kirche zu gehen habe.

Krämer weist darauf hin, daß es nach dem Konzil nicht mehr angeht, «den Laien die Aufgabe in der Welt, den Klerikern aber die Aufgabe in der Kirche zuzuordnen» (60), denn das hat das Konzil ausdrücklich zurückgewiesen, wenn es sagt, daß die Laien am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi ‹auf ihre Weise› teilhaben. ‹Auf ihre Weise› heißt aber nicht, daß sie deshalb weniger, sondern daß sie auf eine spezifisch laikale Weise an diesem Amt teilhaben. Was das konkret in der Praxis bedeutet, ist freilich bis heute theologisch-dogmatisch noch nicht hinreichend bedacht, wenn es auch schon fruchtbare Ansätze gibt (s. u.). Daß es sich dabei um eine dringende Aufgabe handelt, die in Kürze bewältigt werden muß, zeigen allein die statistischen Daten über die Zunahme der Laientheologen und die Abnahme der Priester und die daraus folgenden soziologischen Konsequenzen und Veränderungen für die katholische Kirche.

Es würde nun zu weit führen, den Umdenkungsprozeß nachzuzeichnen, der auf dem Konzil bezüglich des Verhältnisses ‹Laie – Priester› stattfand. Nur soviel: Wenn noch in *Entwürfen* zu Konzilstexten auf der einen Seite der Priester als der «Regierende» und «Befehlende», auf der anderen Seite der Laie als der «Gehorchende» und «Untergebene» angesprochen wird, so betonen die *beschlossenen* Texte die wahre Gleichheit («vera aequalitas»), die im Volke Gottes waltet (64). Diese Gleichheit hat nichts mit Gleichmacherei zu tun, wie vielleicht manche Kritiker meinen, die allzu sehr die Unterschiede betonen zu müssen glauben, wie ja auch der weltliche Rechtsgrundsatz der ‹égalité› seit der Französischen Revolution eine individuelle Verschiedenheit der Menschen nicht ausschließt, sondern beinhaltet und voraussetzt.

So kann das Konzil dann auch an der Unterschiedenheit von gemeinsamem und besonderem Priestertum festhalten, ohne in die alte Antinomie zu verfallen. Krämer gibt dann auch zu bedenken, daß das Konzil keine scharfe Abgrenzung zwischen Laien und Priestern formuliert hat, obwohl eine solche gefordert wurde (vgl. 67). Damit betont das Konzil nochmals unmißverständlich, daß «die ganze Kirche eine priesterliche Gemeinschaft› bildet» (69) und daß Priester und Laie mehr verbindet als trennt.

P. Krämer kommt deshalb zu dem Ergebnis, «daß es keine Bereiche der kirchlichen Heilssendung für die Welt gibt, von denen der Laie ausgeschlossen werden könnte» (112).

Er fordert deshalb konkret, daß allen Gliedern der Kirche ein Mitwirkungsrecht eingeräumt wird bei der Besetzung kirchli-

[2] In ähnlichem Sinn wie Neumann und Krämer hat sich auch der Münchner Kirchenrechtler *Heribert Schmitz* in verschiedenen Publikationen ausgesprochen. Unter den deutschen Kanonisten, die sich zum Problem geäußert haben, halten sich demnach zahlenmäßig Gegner und Befürworter derzeit die Waage. Die positive Einstellung der Pastoraltheologen ist unbestritten, was u. a. eine große Kontroverse von Prof. *Karl Forster* mit Prof. Aymans, ferner das im Vorspann erwähnte Symposium bezeugt. Zu den kanonistischen Einwänden von Aymans-May-Mörsdorf sei ein Satz von J. Neumann festgehalten: *Nachkonziliare Institutionen mit dem rechtlichen Instrumentarium des Codex Iuris Canonici steuern zu wollen, ist mit dem Versuch vergleichbar, eine moderne Großstadt mit Gaslaternen, die Laternenanzünder benötigen, zu beleuchten.* *(Red.)*

cher Ämter (also vor allen Dingen bei Pfarrern und Bischöfen) und daß die Räte mit beratender und beschließender Funktion weiter entfaltet werden (113).

Man kann also sagen: Die Antinomie ‹Priester – Laie› kann nur so überwunden werden, daß nicht eine wesensmäßige, sondern eine *funktionale* Unterschiedenheit betont wird und die der Unterschiedenheit zugrunde liegende ‹wahre Gleichheit›. Der sichtbare Ausdruck dieser Gleichheit sollte in einer ‹Demokratisierung› der Kirche bestehen, die durch das Konzil schon in Bewegung gesetzt wurde. So ist eine Demokratisierung nicht nur berechtigt, wie Krämer meint (114), sondern geradezu notwendig.

Was dies inhaltlich bedeutet, ist jedoch erst in Anfängen sichtbar, denn eine Demokratie, wie sie der Kirche nottut, kann keine «Volksherrschaft» im weltlichen Sinne sein; das ginge am Wesen der Kirche vorbei. Denn eine Demokratie, wie sie für die Kirche zu fordern ist, ist keine Herrschaft des Volkes, sondern eine Herrschaft des Volkes Gottes, das seine Macht nicht aus sich heraus, sondern von Jesus Christus verliehen bekommen hat.

**«Demokratische Hierarchie»**

Für diese Fragen auch heute noch wegweisend erweist sich ein Vortrag, den der Dogmatiker *Walter Kasper* im Jahre 1969 auf der Frühjahrstagung des ZK der deutschen Katholiken in Bad Godesberg unter der Überschrift «Ort und Funktion der Seelsorge- und Laienräte in der Kirche» (abgedruckt in: Berichte und Dokumente 3, hg. v. ZK der deutschen Katholiken, Bad Godesberg 1973, 3–24) gehalten hat. Auch für ihn sind, wie für die Verfechter der ‹Tradition›, Fragen der Organisation keine äußerlichen, sondern «eminent theologische Fragen» (6). Die Kirche, die ausgezogen ist, Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit der Welt zu verkünden, worauf in neuerer Zeit vor allem *J.B. Metz* aufmerksam gemacht hat, muß auch in ihren Strukturen einen Anhalt dafür bieten, daß es sich nicht um eine Utopie im schlechten Sinn des Wortes handelt.

Die Struktur der Kirche ist nach zwei Seiten hin normiert: Zum einen muß sie sich immer wieder daran erinnern, daß sie vom «Wort und Werk Jesu Christi» ihren Ursprung hat; zum anderen muß sie sich immer bewußt bleiben, daß sie kein Selbstzweck ist, sondern daß sie «für die Menschen und für die Menschheit insgesamt da» (6) ist. Wenn man die Geschichte der Kirche betrachtet, dann zeigt sich, daß sie sich dieser doppelten Normierung immer bewußt war, daß aber durch die Verlagerung der Gewichte auf die eine oder andere Seite oft Spannungen entstanden, die unheilvolle Konsequenzen nach sich zogen, im Extremfall Kirchenspaltungen. Und auch wir sind heute wieder für dieses Problem sensibler geworden, wenn man nur etwa an den Fall Lefebvre denkt. So könnte man formelhaft etwa sagen: Die Sendung der Kirche vollzieht sich in je konkret-geschichtlichen Verhältnissen, die gemessen werden müssen am Auftrag Jesu Christi. Ein ‹Aggiornamento› der kirchlichen Strukturen ist also eine bleibende Aufgabe.

Was läßt sich nun von diesen allgemeinen Aussagen konkret auf unsere geschichtliche Situation hin aussagen? Eines scheint klar: Das Bestehende hat nicht aufgrund seiner Faktizität Daseinsberechtigung, weil es etwa einmal so in einem kirchlichen Gesetzbuch aufgeschrieben wurde, sondern es muß sich immer wieder neu vor der jeweiligen geschichtlichen Situation rechtfertigen, denn es ist selbst als Produkt einer bestimmten geschichtlichen Situation anzusehen. Damit man dabei aber nicht einem historischen Relativismus verfällt, muß die konkrete Ausgestaltung immer an der Norm, die Jesus Christus ist, gemessen werden. Dieser Tatsache ist auch das II. Vatikanische Konzil gerecht geworden, wenn es von einer ‹pilgernden Kirche› gesprochen hat, die sich immer wieder erneuern muß.

Wenn man nun z. B. von der ursprünglichen Bedeutung, die das Wort ‹Laie› (griech. laos) hat, ausgeht, so zeigt sich: ‹Laie› ist ursprünglich ganz einfach derjenige, der zum Volke Gottes gehört. Alle Glieder der Kirche, vom Papst bis zum einfachsten Christen auf der Straße, sind ‹Laien›. Unsere heutige Unterscheidung zwischen Preister und Laie stammt aus viel jüngerer Zeit, und sie darf deshalb nicht «der Ausgangspunkt zur Bestimmung des Wesens der Kirche» (8) sein. So bestätigt eine einfache Analyse des biblischen Sprachgebrauchs die Aussagen des Konzils.

Wenn also Demokratie bedeutet, daß unter allen Menschen eine ‹wahre Gleichheit› herrscht und wenn gleichzeitig alle Getauften an der Sendung der Kirche verantwortlich teilhaben sollen, dann ist eine Demokratisierung der Kirche nicht nur möglich, sondern unumgänglich. Dabei können viele Elemente der weltlichen Demokratie – wie etwa Rätewesen, Gerichtsbarkeit – übernommen werden. Dem Argument, dann könne oder müsse über Glaubenswahrheiten abgestimmt werden, ist entgegenzuhalten: Es ist schon immer Lehre der Kirche, daß die «Gesamtheit der Gläubigen ... im Glauben nicht irren» (LG 12) kann. Deshalb sind ja auch Dogmen keine Entscheidung ‹von oben›, sondern sie werden verkündet, wenn und weil sie den Glauben der ganzen Kirche widerspiegeln. Es ist nicht einzusehen, warum das nicht durch demokratische Strukturen besser herausgestellt werden könnte, vorausgesetzt natürlich, man nimmt die ‹Gesamtheit der Gläubigen› ernst.

Die Stellung, die das kirchliche Amt (also Priester und Bischöfe) in einer solchen «demokratischen Hierarchie» – wie ich es einmal nennen möchte – einnimmt, muß deshalb funktional gesehen werden. So sagt auch W. Kasper: «Die Funktion des Amtes ist also *nicht die Kumulation* (der Aufgaben und Verantwortung, der Verfasser), sondern nur die *Integration* aller Charismen» (13). Wenn man dann sagt, die besondere Funktion des Pfarrers besteht in der Leitung der Gemeinde, so heißt das nicht, daß ihm letztlich das Recht zufällt, allein zu bestimmen, sondern daß er die Pflicht hat zu koordinieren, was nicht nur soziologisch, sondern zuerst theologisch gemeint ist (vgl. 15). Nur unter dieser Voraussetzung ist zu fordern, daß der Pfarrer die Leitung des Pfarrgemeinderates als sichtbares Zeichen seiner Funktion übernehmen sollte.

Rätesystem in der Kirche heißt dann auch nicht Repräsentanz verschiedener Parteiungen oder hierarchischer Klassen, sondern Repräsentanz der verschiedenen Dienste und Charismen und so verstanden, der je verschiedenen Verantwortung in der Kirche. Es geht also in keiner Weise um den Aufbau einer «anderen Hierarchie», sondern um den Aufbau einer «demokratischen Hierarchie», also einer neuen Hierarchie, die sichtbares Zeichen der fundamentalen Gleicheit aller Christen sein soll.

*Hans Stüßer, Bonn*

# Neue Rolle für Benelli

Vom «Ende des Pontifikats» spricht man in Rom schon seit geraumer Zeit. Der Ausdruck bezeichnet nicht etwa einen als bevorstehend erwarteten Abschlußtermin, sondern eine Phase des Auslaufens: Man erwartet keine einschneidenden Änderungen mehr, sieht aber auch noch kein Ende ab. Solcher Einschätzung der Dinge zum Trotz ist es dieser Tage zu einem *Revirement* in der obersten Kirchenleitung gekommen, das durchaus einem Einschnitt gleichkommt und eine immerhin zehnjährige Phase abschließt. Wir meinen das Ende der «Ära Benelli».

Erzbischof Giovanni Benelli (56) war der Mann, auf den die von Papst Paul VI. vorgenommene innervatikanische *Zentralisierung* zugeschnitten erschien. Er war erst sechs Wochen zum Substituten des Staatssekretariates berufen, als die *Kurienreform* in Kraft trat: Sie machte das Staatssekretariat zum unmittelbaren Exekutivorgan des Papstes und zur Schaltstelle des ganzen Apparates. Der Posten aber, dessen Bezeichnung

eigentlich die Funktion eines «Untergebenen» meint, entwickelte sich alsbald zu dem eines «Exekutivdirektors». Schon allein seine nur mit derjenigen des Papstes konkurrierende Schaffenskraft befähigte Benelli, alles an sich zu ziehen. Nicht zuletzt seinen nominellen Vorgesetzten, den Kardinalstaatssekretär, der ihn an Körperlänge weit überragte, stellte er in den Schatten, und er brachte es so weit, daß keine vatikanische Behörde, auch kein Kardinalpräfekt, ohne ihn mit dem Papst verkehrte. Erst recht ging nichts ohne ihn «hinaus»: Dabei ist nicht nur an Beschlüsse, Bischofsernennungen usw., sondern auch an die Information zu denken.

Benelli hatte der Korruption, d.h. in diesem Fall der käuflichen Indiskretion den Kampf angesagt. Aber das führte, wie selbst die kuriennahe «La Civiltà Cattolica» an ihm aussetzte, zu einer «anhaltenden und zum großen Teil ungerechtfertigten Geheimniskrämerei» und zu entsprechend lächerlichen Pannen.

Der Nachfolger, Erzbischof *Giuseppe Caprio (62)*, ist gut sechs Jahre älter. Man sagt ihm mehr Kompromißbereitschaft nach, auch kenne er von seiner bisherigen Tätigkeit her alle Zweige der Kurie. Er war leitender Beamter der vatikanischen Finanzverwaltung. Es dürfte nicht zuletzt sein Auftrag sein, die von Unesco-Bewunderer Benelli aufgeblähte Bürokratie – das Personal hat sich seit dem Konzil verdreifacht – mit Rücksicht auf die prekäre Finanzlage zurückzuschrauben. Das sog. «Machtvakuum» aber, das Benelli zurückläßt, gibt möglicherweise dem amtierenden Kardinalstaatssekretär *Villot* (71) wieder etwas mehr Spielraum. Vor allem ist damit zu rechnen, daß, wie dies bei alternden Päpsten öfters der Fall war, der persönliche Sekretär des Papstes, Mgr. *Macchi*, an Gewicht und Einfluß gewinnt.

Was aber erwartet Paul VI. künftig von Benelli, daß er sich jetzt dieses Mitarbeiters von zweifellos ungewöhnlichen Fähigkeiten begeben hat?

Die Spekulationen der Presse richteten sich fast *unisono* auf den «Kronprinzen»: Nach dem Modell seiner eigenen Laufbahn, die ihn nach dreißigjähriger Vatikanarbeit auf den Bischofsstuhl von Mailand und von da ins Konklave führten, wolle der Papst seinem «Favoriten» die für eine Wahl zum Papst fast unerläßliche «pastorale Erfahrung» in der Leitung eines großen Erzbistums zuteil werden lassen.

Die wenigsten Kommentatoren aber dachten an die Rolle, die Benelli schon demnächst in der *italienischen Bischofskonferenz* spielen dürfte. Diesem Gremium, kurz CEI (Conferenza Episcopale Italiana) genannt, sind in den letzten Jahren immer mehr Aufgaben zugefallen; es fehlen ihm aber «oben» die profilierten Persönlichkeiten für eine überzeugende Führung. Anderseits erschien es gerade in so heiklen Momenten wie vor den Wahlen vom vergangenen Sommer unerträglich, wie das Präsidium der CEI (Präsident und drei Vizepräsidenten) unter dem kaschierten Diktat des Vatikans stand. Dessen «Eingriffe» in die italienische Politik lösten heftige Kritik aus (vgl. Orientierung 1976, Nr. 11/12, S. 124ff.: «Kaiser und Papst» in Italien). Wer aber wußte nicht, daß da das Staatssekretariat, näherhin Mgr. Benelli, aktiv geworden war? Tatsächlich gehörte das «Dossier Italien» – mit Ausnahme der dem «Außenminister» *Casaroli*[1] vorbehaltenen Konkordatsfrage – zu seinem Revier, freilich immer unter der formellen Verantwortung des Papstes.

Als Erzbischof von Florenz und möglicher Kandidat für das im Frühjahr 1978 neu zu wählende Präsidium der CEI könnte Benelli auf diesem Feld mit der Zeit allenfalls in eigener Verantwortung und mit offenem Visier tätig werden. Damit würde die CEI vom Odium ihrer Unmündigkeit befreit, dem sie nota bene seinerzeit durch ihre relativ unabhängige Reaktion auf das obgenannte «Diktat» schon einen beachtlichen Stoß versetzt hat. Anderseits müßte gerade diese für Benelli neue Spielanlage, in der er nicht zum vornherein eine in den Mauern eingenistete «vatikanische Mafia» zu fürchten braucht, den nötigen Stil der Kooperation provozieren: die Fähigkeit nämlich, die Benelli nach qualifiziertem Urteil bisher abging, *Autorität zu delegieren*. Er wird ja bald einmal nicht allein der «neue Mann» auf einem der italienischen Hauptsitze sein: auch Mailand und Turin sind neu zu besetzen, und das wird nun wohl nicht mehr so direkt von seinen Gnaden geschehen.

Einen starken und zugleich ihm getreuen Mann für die italienische Kirche: dies dürfte die dezidierte Absicht Pauls VI. im Blick auf die nähere Zukunft sein. Dabei sollte man bei der politischen Etiquettierung des am 3. Juli in Florenz einziehenden Erzbischofs die durchaus aufgeschlossene Rolle nicht vergessen, die er 1962–65 unter Nuntius Riberi in Madrid im Hinblick auf eine Lösung der Kirche vom Franco-Regime gespielt hat. Und falls ihm damals die Einsicht geschenkt wurde, welch große Aufgabe in einem Land die Versöhnung sein kann, so wird er angesichts des Isolotto und anderer Basisgemeinden vielleicht nun doch auch neue Wege gehen wollen.

Was aber die Qualifizierung zum Papstkandidaten betrifft, so kann man dafür aufgrund der allgemeinen Abneigung vor einem zu langen Pontifikat und selbst bei Heranziehung der biographischen Parallele von Substitut Montini/Papst Paul VI. getrost das *übernächste* Konklave abwarten. Beim nächsten ist allerdings trotzdem mit Benelli zu rechnen: Kaum als Kandidat, aber als einflußreicher Elektor. *L. K.*

[1] Die Ablösung von Erzbischof Casaroli (62) steht ebenfalls bevor: Man spricht von ihm als Nachfolger von Kardinal Wright in der Leitung der Kleruskongregation.

## El Salvador: Ausrottung der Jesuiten?

Bis zum 20. Juli hätten alle Jesuiten (rund 80) das Land zu verlassen, nachher könne man nicht mehr für ihr Leben bürgen. So gab die Organisation der «Weißen Krieger» (Rechtsterroristen) am 20. Juni bekannt. Wer die Ausreise hindere oder etwas für die Jesuiten tue, habe ebenfalls mit Konsequenzen zu rechnen.

Ein den Medien übergebenes Communiqué ging noch weiter und drohte ab 20. Juli mit «systematischer Hinrichtung». Die «Weißen Krieger» haben bereits für zwei Priestermorde die Verantwortung übernommen, ohne dafür belangt zu werden. Zur Tätigkeit der Jesuiten in der Pfarrei Aguilares (30000 Landarbeiter der ärmsten Zone) vgl. Nr. 9/Titelseite. Sie führen ferner eine Universität, eine Mittelschule und eine Zeitschrift. Eine Artikelserie über die ungerechte Verteilung des Volksvermögens hat großes Aufsehen erregt.

**Die nächste Ausgabe erscheint als erste Ferien-Doppelnummer 13/14 am 26. Juli**

ORIENTIERUNG

*Herausgeber:* Institut für weltanschauliche Fragen
*Redaktion:* Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebneter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
*Anschrift* von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Ø (01) 201 07 60
*Bestellungen,* Abonnemente: Administration
*Einzahlungen:* «Orientierung, Zürich»
*Schweiz:* Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61
*Deutschland:* Postcheckkonto Stuttgart 62 90-700
*Österreich:* Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127
*Italien:* Postcheckkonto Nr. 29 290 004
*Abonnementspreise 1977:*
*Schweiz:* Fr. 29.– / Halbjahr Fr. 16.– / Studenten Fr. 20.–
*Deutschland:* DM 31.– / Halbjahr DM 16.– / Studenten DM 22.–
*Österreich:* öS 210.– / Halbjahr öS 120.– / Studenten öS 140.–
*Übrige Länder:* sFr. 29.– plus Versandkosten
*Gönnerabonnement:* Fr./DM 35.– (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
*Einzelexemplar:* Fr./DM 1.70 / öS 12.– plus Porto

AZ

8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion