



IM ANSCHLUSS AN «HUMANAE VITAE» sind Hunderte von Männern und Frauen summarisch aus ihren Stellungen als Lehrer an Universitäten, Seminaren, religiösen Bildungsstätten, kirchlichen Schulen und katechetischen Zentren überall in der katholischen Welt entlassen worden. Die Kontroverse um die Frage der Geburtenkontrolle löste die größte Säuberungswelle seit dem Modernistenstreit um die Jahrhundertwende in den katholischen Erziehungs- und Bildungsstätten aus. In einigen Ländern kam die öffentliche Entrüstung schnell zum Schweigen. In anderen dagegen haben kritische Artikel und temperamentvolle harte Auseinandersetzungen in der Presse diesen oder jenen Standpunkt gestützt, andere mehr oder weniger stark angeschlagen und letztlich jeden erschüttert. Bald schon vertauschte «Humanae Vitae» seine Rolle als Gegenstand der Kontroverse mit der eines Katalysators und ließ dabei nicht nur tief reichende Spaltungen unter den Moraltheologen, sondern auch krasse Mängel in der Gesetzgebung und im Rechtssystem der Kirche zutage treten.

Tatsächlich wurde sehr schnell offenkundig, daß die Kirche keine Möglichkeit hatte, sich mit einer Meinungsabweichung beträchtlichen Ausmaßes auseinanderzusetzen, bei der nur ein Kompromiß oder eine völlige Ablehnung zur Debatte stand. Doch was noch schlimmer war: Für die Menschen, deren Leben und berufliche Laufbahn in diesem Sumpf steckengeblieben war, gab es in der Kirche niemanden, an den sie sich hätten wenden können zur Verteidigung ihrer Grundrechte.

Wer gedenkt der Opfer?

Die Beschuldigungen, die gegen die Abweichler erhoben wurden, reichten von unterstellter Häresie bis zum Vorwurf des Treubruches gegenüber dem Heiligen Stuhl und der Untauglichkeit zur Lehrtätigkeit. Während einige der in dieser Weise Beschuldigten sich gruppieren und in ihrer Zahl die nötige Stärke fanden, gerieten manche in die Isolierung und verloren Lebensunterhalt und berufliches Ansehen in der Kirche, ohne daß es irgendeine Berufungsmöglichkeit dagegen gegeben hätte. Wie steht es heute um diese Menschen? Von den damals 19 Mitgliedern der theologischen Fakultäten der Catholic University of America sind heute nur noch drei vorhanden. Andere sind zu anderen Institutionen abgewandert oder haben ihre Lehrtätigkeit vollständig aufgegeben. Die wissenschaftlichen Arbeiten, die in der darauf folgenden Zeit andernorts erschienen sind, lassen eine Strömung weg von der Kirche erkennen, die alarmierende Ausmaße angenommen hat. Der Hauptgrund für diese Bewegung unter den Wissenschaftlern liegt nicht einmal in der Meinungsverschiedenheit als solcher. Er ist vielmehr in einem Mangel an Vertrauen der Kirche gegenüber zu suchen, da in einem kritischen Augenblick willkürliche Urteile gefällt wurden ohne feste Normen und ohne irgendeine Möglichkeit der Berufung an eine unparteiische Berufungsinstanz. Kurzum, der Fall «Humanae Vitae» hat gezeigt, wie leicht man sich Sanktionen zuziehen kann und wie das gesamte System kirchlicher Gerichte und rechtlicher Verfahren für diejenigen unwirksam gemacht werden kann, die von der amtlichen Meinung abweichen.

Die bittere Pille erschüttert die Kirche weiter in ihrem innersten Lebensbereich. Wenn es heute möglich ist, die amtliche Lehrmeinung der Kirche mit den praktischen Geboten eines lebendigen Glaubensengagements, das von ihr abweicht, auszusöhnen, müssen wir die Frage stellen: Was soll mit denen geschehen, deren aus ihrem Gewissen kommender Protest den Millionen, die Schweigen bewahrt haben, die Aussöhnung ermöglichte? Wird es zu einer Amnestie, einer Politik der Wiedereinsetzung in die alten Rechte und der Verständigung kommen? Das ist unwahrscheinlich. In dem ganzen Jahrzehnt, das seither verflossen ist, ist in der Kirche in keinem einzigen Falle ein öffentliches Urteil gesprochen worden. Nicht einer ist gerechtfertigt worden.

William Basset (San Francisco) und Peter Huizing (Nimwegen)

Aus: Das Amt derer, die richten, Vorwort zum Concilium-Heft über die Rechtsprechung in der Katholischen Kirche, Nr. 8/9, 1977 (vgl. deutsche Ausgabe S. 422).

KIRCHE/STAAT

Annäherungsprozeß in der DDR: Vermeidung von offenen Konflikten und «stille Verfolgung». – Evangelische Kirchen als Mehrheitskirche, Katholiken als Minderheitskirche – Gespräch zwischen Erich Honecker und Bischof Albrecht Schönherr – Respektierung der Gleichberechtigung aller Bürger ausgesprochen – Folgt dem anerkannten Prinzip auch das Handeln vor Ort? – Geschichtliche Situation und Wandel der Organisationsstruktur der Kirchen in der DDR – Stellungnahmen von Bischof Werner Krusche. *Robert Hotz*

MISSIONSGESCHICHTE

Die frühesten Ämter in der Kirche Koreas (1): Wie faßte das Christentum in Korea Boden? – Erste persönliche und literarische Kontakte im Gefolge militärischer Expeditionen und diplomatischer Gesandtschaften – Soziale und politische Veränderungen lassen nach theoretischer Inspiration im Ausland suchen – Suche nach neuen Lebensformen und deren praktische Erprobung – Aufbau erster Christengemeinden und Erweiterung der eigenen literarischen Produktion. *Pierre Doman, Paris*

ZEITGESCHICHTE

Zehn Jahre nach «Humanae Vitae»: Rückblick des Papstes (23. Juni) – I. *Vorgeschichte:* Vom Konzil zur päpstlichen Kommission: Stand der Doktrin in der Geburtenfrage nach der «Wende» im Verständnis der Ehe – Urzuständiges Konzil angesichts einer «zweifelhafte Kirche»? – Abschiebung der Frage auf die päpstliche Expertenkommission – Antiökumenische Polemik und innerkatholisches Ressentiment in der Argumentation der Kommissionsminderheit – Die Befürwortung einer Weiterentwicklung der Lehre seitens der Mehrheit erfolgte nach einem tiefgreifenden Bekehrungsprozeß. II. *Wirkungsgeschichte:* Der Papstentscheid und seine umstrittene Rezeption: – Die Kritik an der Enzyklika forderte die Wahrnehmung von Eigenverantwortung der Gläubigen und der Bischöfe – Andere Lesart in der Dritten Welt – Vatikanische Durchsetzungsstrategie – Zeitgeschichtliches Zusammentreffen mit dem gewaltsamen Abbruch des Prager Frühlings – Angst vor der Freiheit des Menschen? – Dialektische Wirkung der Kontestation – Die «durchlittene» Enzyklika – Wann werden die «Opfer» rehabilitiert? (vgl. Titelseite). *Ludwig Kaufmann*

PAKISTAN

Islam und moderner Staat: Zerfall politischer und sozialer Hoffnungen von der Gründung Pakistans bis zur Abtrennung von Bangladesch – Fünf Jahre Zwangsherrschaft unter Regierungschef Bhutto – Instrumentalistische Einsetzung des Islams für eigene Politik – Opposition aus dem religiös-politischen Milieu – Wie erklärt sich das Scheitern der bisherigen Sozialreformen? – Politische und ökumenische Praxis von Denkformen aus der Zeit britischer Kolonialherrschaft bestimmt. *Robert A. Büttler, Lahore*

BUCHBESPRECHUNG

Von der Freiheit eines Christenmenschen: Luthers Schrift in einer systematischen Interpretation von Eberhard Jüngel. *Nikolaus Klein, Zürich*

ZEUGNIS

Öffentliche Bekundung eines Denkprozesses: Soli. *Peter Gertz, Hamburg*

DDR: Kirche und Staat auf Annäherungskurs

Das Verhältnis von Kirche und Staat in der DDR war immer dadurch gekennzeichnet gewesen, daß offene Konflikte nach Möglichkeit vermieden wurden. Das heißt nicht, daß der Staat nicht mit Hilfe administrativer Mittel versucht hätte, den religiösen Einfluß der Kirchen immer mehr zurückzudrängen. Besonders wirksam waren dabei Behinderungen religiös Aktiver bei ihrer schulischen und beruflichen Karriere. Auch die antireligiöse Erziehung an den Schulen blieb nicht ohne Auswirkungen. Die Hauptlast der «stillen Verfolgung», wie man das Vorgehen der DDR-Behörden charakterisieren konnte, hatten im gegebenen Fall die evangelischen Kirchen zu tragen, welche auf dem Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik die zahlenmäßig weitaus bedeutendste religiöse Gemeinschaft darstellen. Entsprechend groß waren auch die Verluste, welche die evangelische Kirche zu verzeichnen hatte. Ihr Anteil an der 17 Millionen starken Bevölkerung ging zwischen 1950 und 1974 von 87% auf 50% zurück, was einer Schrumpfung der evangelischen Gläubigen um 6,3 Millionen gleichkommt.

Die katholische Kirche bot mit ihren 8% Gläubigen weniger Angriffsfläche und verlor dementsprechend auch wesentlich weniger Mitglieder. Die Zahlen liegen heute bei 1,28 Millionen Katholiken, was rund 7,5% der Gesamtbevölkerung ausmacht.

Es mag ein Zufall oder eine seltsame Koinzidenz der Geschehnisse sein, daß nur ein Vierteljahr, nachdem Polens Staatsführung wieder einmal einen Anlauf genommen hatte, ihre Beziehungen zur Kirche auf eine bessere Basis zu stellen, auch die DDR-Behörden plötzlich ebenfalls die Notwendigkeit zu solchen Maßnahmen verspürten. Jedenfalls wurde am 6. März 1978 der Vorstand des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit Bischof *Albrecht Schönherr* an der Spitze vom Generalsekretär der SED und Staatsratsvorsitzenden der DDR, *Eric Honecker*, zu einem *Grundsatzgespräch* empfangen, das beinahe drei Stunden dauerte.

Den Kirchen «als Kirchen im Sozialismus» gestand Honecker offiziell gesellschaftliche Bedeutung zu und räumte ihnen Mitwirkungsmöglichkeiten bei den «zutiefst humanistischen Zielen» der DDR ein. Er fügte hierbei allerdings noch den Satz an: «Wir gehen von der Beteiligung aller Bürger am Werk des Sozialismus aus, das im gesellschaftlichen wie im individuellen Interesse liegt.»

Noch bedeutungsvoller für die Kirche dürfte die Erklärung Honeckers sein, durch die «die Gleichberechtigung und Gleichachtung aller Bürger» und «ihre uneingeschränkte Einbeziehung in die Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft» als «Norm» bezeichnet wurde. «Dementsprechend stehe in der DDR jedem Bürger, gerade auch jedem Jugendlichen, der Weg zu hoher Bildung, beruflicher Ausbildung und Entwicklung offen», was – sofern es verwirklicht wird – ein Abgehen von der bisher den Gläubigen gegenüber geübten Praxis darstellte. Außerdem machte Honecker auch Zugeständnisse hinsichtlich des längst gewünschten Baus neuer Kirchen sowie für Sendezeiten bei Rundfunk und Fernsehen.

Von Bischof Schönherrs Antwortrede sind vor allem die Schlußsätze hervorzuheben, die auch im gemeinsamen Kommuniqué aufscheinen, das sowohl vom «Neuen Deutschland» als auch von fünf weiteren DDR-Presseorganen am 7.3.1978 im vollen Wortlaut publiziert wurde. Bischof Schönherr sagte: «Offenheit und Durchsichtigkeit sind das Barometer des Vertrauens. Das Verhältnis von Staat und Kirche ist so gut, wie es der einzelne christliche Bürger vor Ort erfährt.» Das war eine recht unverblühte Anspielung auf die Tatsache, daß die schönsten Worte von Gleichberechtigung genau so viel taugen wie ihre praktische Anwendung bis in die untersten Ebenen der Gemeindeverwaltungen, wo oft sture kleine Parteibürokraten ihr Unwesen treiben.

Immerhin, schon an Ostern und dann auch an Pfingsten sandte das «DDR-Fernsehen» kurze religiöse Beiträge. Auch der Rundfunk zeigte sich eifriger bei der Wiedergabe religiöser Sendungen und sogar in der Presse wurden religiöse Ereignisse gewürdigt, wobei übrigens auch die Katholiken zu ihrem Recht kamen. Mit anderen Worten ausgedrückt: die neue Linie erhielt Öffentlichkeitswert. Es paßt durchaus in dieses Bild, daß das SED-Zentralorgan «Neues Deutschland» Mitte Mai 1978 plötzlich auch in großer Aufmachung über ein Gespräch zwischen dem katholischen Bischof *Heinrich Theissing* (dem Apostolischen Administrator von Schwerin) und dem Vorsitzenden des Rates des Bezirks Schwerin, *Rudi Fleck*, zu berichten wußte, wobei im Grunde genommen die Abmachungen zwischen der evangelischen Kirche und dem Staat nun propagandistisch auch auf die katholische Kirche umgemünzt wurden. Etwas kürzer formuliert: Die Katholiken sollen wohl in den Genuß der gleichen Rechte wie ihre evangelischen Mitbürger kommen – sofern sie die gleichen Pflichten akzeptieren ...!

Ein dreißigjähriger gegenseitiger Lernprozeß

Das Staat-Kirche-Gespräch vom 6. März 1978 war in seiner Art ein einmaliges Ereignis und muß zweifellos als Resultat veränderter Verhältnisse beider Seiten eingestuft werden. Das offizielle Kommuniqué vermied nicht ohne Grund historische Reminiszenzen. Sicher, es hatte bereits 1953 und 1958 Gespräche zwischen Kirche und Staat in der DDR gegeben, aber da ging es erstens um die Lösung bestehender Konfliktsituationen, und zweitens hatten die verhandelnden Kirchenmänner auch gar kein eigentliches Mandat ihrer Kirchen. Und während sich die kirchlichen Vertreter 1953 noch gegen staatliche Übergriffe zur Wehr zu setzen wußten, mußten sie sich 1958 gefallen lassen, daß sie gewissermaßen zu *Walter Ulbrichts* Komparsen erniedrigt und der Führung der SED unterstellt wurden, was die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit allerdings nicht akzeptierte.

Ulbrichts Kirchenpolitik hatte nur insofern einen Erfolg zu verzeichnen, als sich die evangelischen Kirchen in der DDR mit der Zeit der Notwendigkeit bewußt wurden, daß sie in dem neuentstandenen und in der Zwischenzeit konsolidierten Staatswesen eine eigene Entität zu bilden hatten, wenn sie für die Staatsführung als Gesprächspartner überhaupt in Frage kommen wollten. 1969 löste sie sich aus ihrer Verbindung in der Evangelischen Kirche Deutschlands (als einer gesamtdeutschen Organisation) und schlossen sich zum «Bund der evangelischen Kirchen in der DDR» zusammen. Und die Bundessynode von Eisenach im Jahre 1970 anerkannte denn auch, daß man künftighin nicht eine Kirche gegen oder neben, sondern in der sozialistischen Gesellschaft sein wolle.

Die katholische Kirche in der DDR folgte dem evangelischen Beispiel zur organisatorischen Neuregelung erst sieben Jahre später, obwohl die katholischen Bischöfe in der DDR schon seit 1961 nicht mehr an der gesamtdeutschen Fuldaer-Bischofskonferenz teilnehmen konnten. So wurde denn am 26. Oktober 1976 in Gestalt der sog. «Berliner Bischofskonferenz» ein eigenes Führungsgremium der katholischen Kirche in der DDR geschaffen, das sämtliche neun Bischöfe in der DDR umfaßt. (Nachdem Kardinal Bengsch als Erzbischof von Berlin auch für West-Berlin zuständig ist, wurde aus politischen Gründen die Regelung geschaffen, daß er in dieser Eigenschaft Mitglied der Fuldaer-Bischofskonferenz bleibt.)

Allerdings waren es nicht allein die Kirchen in der DDR, die versuchten, den neuen staatlichen Gegebenheiten Rechnung zu tragen. Mit dem Sturz Ulbrichts im Jahre 1971 war auch für die SED der Weg zu einer Neuorientierung ihrer Kirchenpolitik freigeworden. Die eigentliche Wende begann schon mit dem

VIII. Parteitag der SED 1971. Auf diesem Hintergrund betrachtet, bedeuten die Staat-Kirche-Gespräche vom Frühjahr 1978 eigentlich nicht eine große Neuerung, sondern vielmehr eine Bestätigung des von Erich Honecker gesteuerten Kirchenkurses. Immerhin ist zu hoffen, daß sie dieser Politik für die Zukunft eine größere Verbindlichkeit und Nachachtung – auch bei den unteren Parteikadern – verschaffen.

Kirche unter der Herrschaft des gekreuzigten und befreienden Christus

Was aber bedeutet nun die Formel von der *«Kirche in der sozialistischen Gesellschaft»*, zu der sich die evangelische Kirche in der DDR im Verlaufe der Jahre durchgerungen hat? Wir meinen, daß sich hierzu der evangelische Bischof von Magdeburg, *Werner Krusche*, dessen mutige und offene Stellungnahmen ohnehin weite Beachtung verdienen, bisher am deutlichsten geäußert hat. Wir stützen uns im folgenden auf seine Rede, die er anlässlich der ihm von der Theologischen Fakultät der Universität Basel verliehenen Ehrendoktorwürde am 25. November 1977 in Basel gehalten hatte.¹

Auch die Kirche in der DDR habe anfänglich gehofft, ihre privilegierte Stellung mit festen und gesicherten Positionen einnehmen zu können. Als man von staatlicher Seite versuchte, die Kirche ins gesellschaftliche Abseits zu manövrieren, da habe diese klar und deutlich und «meist mit einer hübschen Dosis Antikommunismus gewürzt» reagiert. Doch schon Karl Barth habe gewarnt, daß man den Trägern der politischen Macht nicht auf der gleichen Ebene und mit den gleichen Mitteln gegenüber treten könne und dürfe.

«Wir haben es unter der Herrschaft des Gekreuzigten – allmählich, unter Schmerzen (und immer noch nicht ganz) – gelernt, Ja zu sagen zu einer Existenz einer Kirche ohne Macht, ohne Privilegien, ohne gesellschaftliche Geltung.» Die Kirche könne heute nicht mehr mit der Autorität derer auftreten, «die Recht haben und Recht behalten müssen», sondern nur noch in der Autorität der Bittenden, Fragenden und Hinweisenden, was Konfrontation und Polemik ausschließe. Und dies habe auch die Atmosphäre gegenüber den staatlichen Behörden entkrampft.

Dr. Krusche meinte: «Wir haben dieses Annehmen der Situation auf die Kurzformel <Kirche im Sozialismus> gebracht. Das heißt einmal negativ: Wir sind nicht Kirche gegen den Sozialismus, wir sind weder die 5. Kolonne des Westens, noch haben wir die Absicht, die Rolle der fehlenden politischen Oppositionspartei zu spielen. Wir entwickeln keine eigene Alternative zum Sozialismus, wie er bei uns existiert. Kirche im Sozialismus ist eine Standortbestimmung: Wir haben unseren Ort in der sozialistischen Gesellschaft und nicht außerhalb ihrer.» Doch diese Formel von der «Kirche im Sozialismus» sei zugleich auch eine Aufgabenbeschreibung: «Die Kirche möchte Menschen dazu einladen und ihnen dabei helfen, Boten und Werkzeuge der Liebe Gottes in dieser Gesellschaft zu sein.»

Kirche *im* Sozialismus bedeute aber keineswegs einfach eine Kirche *für* den Sozialismus, eine sozialistische Kirche, auch wenn die evangelische Kirche bereit sei, «mit ihren Mitteln und nach ihren Maßstäben und also *angetrieben und angeleitet vom Evangelium*» am Aufbau der in der DDR nach den Grundsätzen des Marxismus-Leninismus gestalteten Gesellschaft mitzuarbeiten. Dies sei nur möglich, wenn man zwischen dem Sozialismus als gesellschaftlicher Wirklichkeit und als Ideologie unterscheide. «Wer die Ideologie des Marxismus-Leninismus als Gegenreligion sieht – wie wir das lange Zeit getan haben: als messianisch aufgeladene Heilslehre, als prophetische Religion im Sprachgewand der Sozialökonomie –, der übersieht sehr leicht, daß der Marxismus-Leninismus im Kern eine Theorie

¹ Die Auszüge aus der Rede von Bischof Werner Krusche wurden dem Informationsbulletin «Kirche im Sozialismus» Nr. 2, Berlin 1978 entnommen, in welchem die Rede vollumfänglich wiedergegeben ist.

Die christlichen Kirchen in der DDR traten in den letzten Wochen mit Nachdruck Plänen der Regierung entgegen, mit 1. September dieses Jahres in den Pflichtschulen einen obligatorischen «Wehrkundeunterricht» einzuführen. Sie befürchteten, daß damit die Jugend des Landes zu einem Freund-Feind-Denken und unter Umständen zum Haß erzogen werden könnte (vgl. Die Zeit Nr. 27 vom 30. Juni 1978, Seite 9f.). Bei der vom 10. bis 13. April 1978 in Chantilly (Frankreich) abgehaltenen ökumenischen Kirchenkonferenz (vgl. Orientierung Nr. 8 [1978] S. 86) hielt der evangelische Bischof Werner Krusche aus Magdeburg ein Referat zum christlichen Friedensengagement der Kirchen, in dem er gegenwärtige Bedingungen kirchlicher Friedensarbeit analysierte. Diese Analysen machen deutlich, von welchem Hintergrund her die gegenwärtige Kritik am Wehrkundeunterricht zu verstehen ist. Im folgenden einige Abschnitte aus diesem Referat. (Text nach Kathpress vom 21. Juni 1978, Beilage Seite 1ff.)

... Ohne ein rückhaltloses Schuldbekenntnis der Kirche dergestalt, daß sie in der Vergangenheit Frieden gepredigt und im Widerspruch dazu leider oft genug Unfrieden untereinander und zwischen den Völkern erzeugt oder verstärkt und damit die Welt noch tiefer in ihre Friedlosigkeit hineingestoßen haben, werden wir kaum zu einem geistlich vollmächtigen Wort zum Frieden in der Welt befreit werden ...

... Zum Friedenszeugnis der Kirchen gehört der energische Einspruch gegen alle Verteufelungen des Gegners, gegen die Erstellung von Feindbildern, gegen die Begründung überzogener Sicherheitsmaßnahmen mit der Gefährlichkeit des äußeren Feindes, weil sie der selbstgerechte (und also gottlose) Versuch sind, das Böse jeweils im anderen dingfest zu machen, ihm alle Schuld zuzuschreiben und sich selber keine Korrekturen des eigenen Verhaltens zuzumuten. Exklusive Selbstidentifikationen mit dem Frieden sind dem Frieden im Wege ...

Der Einsatz der Kirche für den Frieden in der Welt wird in Zukunft insbesondere der Verhütung eines neuen Krieges durch Beendigung des Wettrüstens und den Beginn einer wirklichen Abrüstung zu gelten haben. Da die Kirchen nicht selbst Träger politischer Macht sind, wird dieser Einsatz vor allem als Bemühung um Bewußtseinsbildung geschehen müssen. Die Arbeit der Politiker und Experten muß vom Friedenswillen einer immer stärker werdenden öffentlichen Meinung begleitet sein, auf den wir als Kirchen – angetrieben und angeleitet von dem «Evangelium des Friedens» (Epheser 6, 15) – hinzuwirken versuchen werden. Die lebensbedrohenden Folgen des Wettrüstens sind zu verdeutlichen, indem die für die Aufrüstung bereitgestellten Mittel in Beziehung gesetzt werden zu den anstehenden Aufgaben und Problemen der Weltarmut, des Hungers, der Umweltverschmutzung und Ressourcenverknappung. «Auch wenn sie unverwendet bleiben, töten die Waffen durch ihre hohen Kosten die Armen oder lassen sie verhungern», heißt es in prophetischem Ernst in einer Stellungnahme des Vatikans. Die Kirchen müssen dafür sorgen, daß genügend Leute da sind, die biblische Überlieferungsinhalte und friedenswissenschaftliche Sachverhalte vermitteln und kompetente Gesprächspartner für Politiker, Meinungsmacher und Friedensarbeiter sein können ... Vor allem wird der Einsatz der Kirchen für den Frieden der Welt in einer frühzeitig beginnenden Erziehung zum Frieden bestehen müssen, in der Einübung bestimmter Grundhaltungen und Fähigkeiten, die zu friedensstiftendem Handeln tauglich machen ... Einübung in gewaltlose Austragung von Konflikten, zum Verzicht auf den Gegenschlag, zur Praktizierung der Liebe als neuer Lebensmöglichkeit. Die Einsicht, daß Frieden durch Abbau von Gewalt erreicht werden kann, wird durch die Erfahrung gewaltloser Konfliktregelungen in den verschiedensten Strukturen des menschlichen Zusammenlebens bestätigt und verstärkt ...

Bischof Werner Krusche, Magdeburg

gesellschaftlichen Handelns sein will. Er meint zwar, als Voraussetzung dafür atheistische Religionskritik, materialistische Philosophie und einen geschichtsphilosophischen Gesamtentwurf nötig zu haben, aber seine ökonomischen, soziologischen und politischen Thesen können auch für den diskutabel sein, der diese Voraussetzungen nicht teilt.»

Bischof Krusche will damit keineswegs das Evangelium auf das Ghetto persönlicher Frömmigkeit beschränkt wissen. Es hat nach seiner Ansicht für den Christen vielmehr «Orientierungswert und Maßgeblichkeit für das politische Handeln und für den Gebrauch, den der Glaube vom politischen Sachverstand macht». «Wir versuchen nicht einen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus oder jenseits von ihnen oder oberhalb ihrer, sondern wir versuchen, im Sozialismus den Weg des Nachfolgegehorsams unter der Herrschaft des Gekreuzigten zu gehen im ständigen konkreten Unterscheiden unter der Frage: Was ist in unserer sozialistischen Gesellschaft dasjenige, das dem von Gott geliebten, zur Freiheit der Kinder Gottes berufenen Menschen dienlich ist, und wo und wie haben wir uns also zu engagieren oder eben auch zu verweigern oder Einspruch zu erheben?»

Natürlich ist sich auch der Bischof der Gefahr bewußt, daß bei solcher Handlungsweise die Wahrung der Sichtbarkeit eigener Identität nicht mehr möglich ist. Er gab zu erkennen, daß die Kirche einigermaßen gelassen bleibe, wenn die eigene Presse den Eindruck erwecken wolle, es bestünde volle Identität der Kirche mit der Politik des Staates oder wenn die westlichen Medien die Kirche einmal als regimekritische Helden lobten und das anderemal als regimehörige, fragwürdige Figuren disqualifizierten. «Hierin sehen wir uns in der Nachfolge des Apostels Paulus stehen», sagte Bischof Krusche, «der die apostolische Existenz so beschrieben hat: (in Ehre und Schande, in Verleumdung und Lob, als Verführer und doch wahrhaftig).¹

Wahrscheinlich wird eine solche Selbstdarstellung der evangelischen Christen und ihrer Kirche in der DDR nicht überall Zustimmung oder Verständnis finden. Aber diese Worte Bischof Krusches geben immerhin ein recht klares Bild von der Haltung seiner Kirche, eine Haltung, die, so man sie recht begreift, wohl auch Respekt abnötigt. – Übrigens sei nur am Rande angemerkt, daß die Einstellung der katholischen Kirche in der DDR wohl kaum sehr weit von derjenigen der evangelischen Mitchristen entfernt sein dürfte.

Robert Hotz

Die frühesten Ämter in der Kirche von Korea I.

Die Anfänge der Kirche von Korea versetzen jedermann in Erstaunen. Im Jahre 1784 begleitet ein junger, gebildeter Koreaner seinen Vater nach Peking, und zwar anlässlich einer jährlichen Gesandtschaft, denn Korea war dem Kaiserreich China lehenspflichtig. Dieser junge Mann heißt I Seung-Houn, hat daheim christliche Bücher gelesen, spricht bei den Jesuitenpatres vor, erkundigt sich nach Astronomiebüchern und zeigt ein reges Interesse an geistlichen Fragen. Während seines kurzen Aufenthaltes in der Hauptstadt läßt er sich Unterricht geben und empfängt die Taufe auf den Vornamen Peter. Zurück in seiner Heimat macht er sich zum Verkündiger des Evangeliums bei den Seinen. Fünf Jahre später kann er endlich den Missionaren in Peking ein Lebenszeichen geben und ihnen mitteilen, daß sich tausend eifrige Christen trotz vieler Schwierigkeiten ganz Gott anheimstellen. Diese ungewöhnliche Gründung hat schöne Verse auf die göttliche Vorsehung und die Wirkkraft eines einfachen Laien inspiriert. Uns soll sie eher einladen, über den Entstehungsprozeß einer christlichen Gemeinde nachzudenken.

Soweit es die Dokumente zulassen, versuchen wir, die Wurzeln dieses Aufblühens zu erforschen und die mannigfaltigen Berichte chronologisch zusammenzufügen. Niemand ist überrascht vom dauerhaften Einfluß Pater Matteo Riccis, dessen Werke in Korea seit mehr als hundertfünfzig Jahren bekannt sind und studiert werden. So begegnen sich Offenbarung Gottes und Weisheit der Menschen zu einer wirksamen Verkündigung des Evangeliums:

Wir wollen ferner die notwendige Bedingung dieser blühenden Entwicklung prüfen, nämlich die Ausübung der vielfältigen Ämter. Denn diese junge Kirche verstand es von allem Anfang an, aus dem Selbstverständnis ihres Glaubens die Ämter zu finden, welche sie brauchte, nämlich diejenigen der Evangelisierung, der Taufspendung, der Versöhnung, der Führung und sogar der Eucharistiefeier. Der Bischof von Peking, sehr erfreut über diese spektakulären Fortschritte in einem Land, das man für die Evangelisierung als widerspenstig erachtete, zeigt sich sehr diskret gegenüber den Ämtern ohne Weihe; er nimmt sie ihrem Urheber nicht übel, um aber die Situation möglichst schnell zu entschärfen, unternimmt er alle Schritte, einen chinesischen Priester zu entsenden. Zu seiner beachtenswerten Discretion brachten leider seine dürftige Ekklesiologie und Sakramententheologie Verwirrung. Muß man wirklich von einer falschen Hierarchie sprechen, wenn sich eine Gemeinde organi-

siert, indem sie sich synodale und kollegiale Strukturen gibt? Muß man von Amtsüberschreitung sprechen, wenn sich die Chefs Titel der Hierarchie zulegen, auch wenn die in der Kirche üblichen Bezeichnungen sehr zweideutig sind? Ist es notwendig, von falschen Ämtern zu sprechen, wenn die meisten im strengen Sinne echt sind? Indem wir dem Lauf der Ereignisse und ihrer Sinndeutung folgen, versuchen wir die inneren Zusammenhänge dieser Gründung herauszuarbeiten. Wir wollen die Kirche von Korea ihren ureigenen Anteil zur Errichtung des Gebäudes beitragen lassen, und der Geist Gottes wird uns immer in Verwunderung halten.

Die ersten schmerzlichen Kontakte

Das außerordentliche Wachstum der jungen Kirche von Korea gegen Ende des 18. Jahrhunderts kann nur durch lange vorausgehende Infiltration erklärt werden, so daß man zeitlich so weit zurückgehen muß, wie es die Dokumente erlauben. Das koreanische Volk kam mit dem Evangelium erstmals unter besonders schmerzlichen Umständen in Kontakt. Im Jahre 1592 landete der Regent von Japan, Hideyoshi, der China erobern und sich von den lästigen Christen befreien wollte, auf Korea eine Armee von 200 000 Mann unter der Führung eines Christen namens Augustin Konishi Yukinaga. Die Christen des Expeditionskorps verlangten beim Vizeprovinzial der Jesuiten in der Japanmission einen Priester. Pater de Cespedes wurde mit dieser Militärsorge betraut. Das Verlangen, ihren Glauben auszubreiten, war bei den japanischen Christen sehr lebendig, aber die Abneigung gegen die Eindringlinge brachte jeden Evangelisierungsversuch bei Erwachsenen zum Scheitern: immerhin wird die Taufe von 200 koreanischen Kindern durch einen Edelmann aus Kiou-Siou erwähnt. Im Jahre 1598 zogen sich die Truppen endgültig zurück. Während der sieben Kriegsjahre waren jedoch mehr als 50 000 Koreaner deportiert worden. Die Jesuiten in Japan kauften eine große Zahl dieser Gefangenen los, und ungefähr 2000 empfingen die Taufe, gerührt von der Güte der japanischen Christen.

Diese Christen, unter welchen Gebildete waren, verfaßten Katechismen und übersetzten wahrscheinlich Riccis Werk «Die wahre Lehre von Gott», welches seit 1605 in Japan eingeführt war, ins Koreanische¹. Man findet bei den repatriierten Gefan-

¹ Iou Hong-Niol, «Histoire de l'Eglise de Corée», vol. I, p. 50

genen keine Spuren christlicher Praxis, die Deportation hatte ihnen jedoch die Augen geöffnet und einige zeigten sich sehr kritisch gegenüber der bisherigen nationalen Politik. Sie waren für eine Erneuerung des Herzens und des Geistes bereit. Die zweite Begegnung datiert vom Monat September 1644. Der Kronprinz von Korea, der seit beinahe acht Jahren am Hof von Peking als Geisel zurückgehalten worden war, konnte sich während sechzig Tagen mit Pater Adam Schall unterhalten. Dann durfte er in Begleitung eines christlichen Eunuchen und seiner Dienerinnen nach Seoul zurückkehren, ausgerüstet mit wissenschaftlichen und religiösen Büchern. Leider starb er siebenzig Tage nach seiner Rückkehr unter mysteriösen Umständen. Der Hof versäumte es nicht, einen Zusammenhang zwischen diesem verdächtigen Tod und den aus Peking hergebrachten religiösen Gegenständen zu vermuten. Man ließ alles verbrennen. Sechs Monate später wurden der Eunuch und die Dienerinnen weggeschickt.

Nebst diesen einzelnen persönlichen Kontakten begünstigten die alljährlich entsandten koreanischen Botschaften nach Peking die Begegnungen mit dem Evangelium. Das große Gefolge des Gesandten benützte die Gelegenheit, die Hauptstadt und ihre vier Kirchen, die zu den touristischen Sehenswürdigkeiten Pekings zählten, zu besuchen; man konnte sich dort sogar Bücher der Wissenschaft und Philosophie besorgen. Diese erregten sehr früh die Aufmerksamkeit der Gelehrten. Es seien hier einige berühmte Namen der koreanischen Literatur genannt: I Sou-Kwang (1563–1628) hat uns Besprechungen von «Der wahren Lehre von Gott» und «Über die Freundschaft» von M. Ricci hinterlassen. Ein Zeitgenosse von I Sou-Kwang, ein ebenfalls berühmter Gelehrter, Iou Mong-In (1569–1623) hat seinerseits über «Die wahre Lehre von Gott» gesprochen, indem er die Religion des großen Westens mit Konfuzianismus und Buddhismus verglich. Es scheint, daß dieser Autor auch Kontakt mit den aus Japan heimgekehrten Gefangenen hatte, denn diese westliche Religion, die im Land «Ki-Li-Si-Dan» (Christian) heißt, war nach ihm die Religion von Konishi Yukinaga.

Da wäre noch der Romanschriftsteller Ho-Gioum (1569–1618) zu erwähnen. Zeugnisse aus viel späterer Zeit behaupten, er habe geglaubt und gebetet. Sein Werk, obwohl nicht ausdrücklich von religiöser Thematik, ließe sich besser erklären, wenn sein geistliches Abenteuer berücksichtigt würde.

Die Weisheit der Lehrer

Alles in allem hinterließen diese ersten Kontakte offensichtlich wenig Spuren. Eine einfache Darbietung einer Theodizee, könnte man meinen. In Wirklichkeit bewirkte diese aufregende Epoche eine tiefe Umwälzung in den Köpfen und eine Suche nach neuen Idealen. Die erste spürbare Auswirkung dieser nationalen Katastrophen war eine Veränderung der politischen Strukturen. Die besten Gelehrten zogen es vor, sich aufs Land zurückzuziehen, um dort die Erneuerung vorzubereiten, indem sie die erstarrte offizielle Doktrin als Quelle des nationalen Unglücks kritisierten. Diese Periode deckt sich mit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Gelehrten dieser Epoche wie Iou Hiong-Quen oder Pak Se-Dang studierten nicht aus Interesse an religiösem Wissen, aber auf der Suche nach einem Denken ohne Formalismus ernsthaft diese aus Peking gekommenen Bücher. Die darauf folgende Generation setzte als Erbfolgerin der politischen Opposition das Studium fort, ohne sich direkt in die Administration einzumischen. Zwei Persönlichkeiten stehen am Anfang jener Bewegung, die zur Blüte der Kirche Koreas führen sollte: Als erster ist zu nennen I Ik (1682–1774), der sein ganzes Leben hindurch studierte und lehrte. Er las die ganze chinesische und koreanische klassische Literatur sowie die wissenschaftlichen Bücher des Westens, die in Peking erschienen. Er nahm Kenntnis von «Der wahren Lehre von Gott», von den Büchern Adam Schalls und von den «Sieben Siegen» von Dida-

cunde Tantoja.

I Ik publizierte zuerst einen Kommentar zur «Wahren Lehre von Gott», nicht ohne gewisse synkretistische Tendenzen. Dann veröffentlichte er eine sehr treffende Kritik zu den «Sieben Siegen», versehen mit einigen ungereimten Überlegungen über die Natur der Teufel! Ohne über das Werk von I Ik zu urteilen, kann man sagen, daß es den Weg zum Studium der katholischen Lehre öffnete.

Sein Schüler, An Tjong-Pok (1712–1791), ein eifriger Leser westlicher Werke, setzte das Werk seines Meisters fort. Im Jahre 1757 erhielt er folgende vertrauliche Mitteilung: «Es gibt keinen hohen Staatsangestellten und keinen berühmten Gelehrten, der nicht die Bücher der katholischen Religion gelesen hat.» Er verstand es, bei der Parteilichkeit der «Leute des Südens»² Begeisterung zu wecken. Diese Jungen wagten den Schritt vom bloß akademischen Studium zur Praxis. Als sie soweit gingen, die Ahnentafeln zu verbrennen, nahm An Tjong-Pok zweimal den Pinsel zur Hand, um sie von ihrem Irrtum abzuhalten. Aber umsonst. Es brauchte fast zwei Jahrhunderte der Akkulturation: zuerst die bloße Neugierde, dann die Leidenschaft zum Wissen, schließlich das Verlangen, ein anderes Leben zu leben, all das hatte die hervorragendsten koreanischen Gelehrten dazu geführt, sich mit diesen großen Texten der christlichen Theologie vertraut zu machen. Diese lange «sapientiale» Vorbereitung war am Ursprung der Lehrämter, die ihrerseits Dienstämter hervorbringen sollten. Das unermüdete Studium der Schriften weckte Lehrer, der Unterricht der Lehre führte dann zu den sakramentalen Ämtern. Aber wer waren diese jungen Gelehrten?

Ein außergewöhnliches Team

Ch. Dallet, der Autor der «Histoire de l'Eglise de Corée» (Paris 1874), berichtet uns von diesen Anfängen. Der erste eigentliche Konvertit war Hong Iou-Han, geboren 1736. Nachdem er alle auffindbaren Bücher der Religion gelesen hatte, entschied er sich 1770, sein sittliches Leben zu erneuern, indem er begann, sich in brüderlicher Liebe zu üben. Der zweite war I Biok, geboren 1754, und die eigentliche treibende Kraft; er organisierte Zusammenkünfte zum Studium der Religion. Als er 1777 hörte, daß gebildete Leute wie Kouen Tchou-Sin und Tjong Iak-Tjong sich in einen Tempel zurückgezogen hatten, um Philosophie zu studieren, beeilte er sich, zu ihnen zu stoßen. Während zehn Tagen studierten sie vor allem «Die wahre Lehre von Gott» und die «Sieben Siegel». Sie entschlossen sich, ihr Leben zu erneuern und den 7., 14., 21. und 28. Tag jedes Monats in geistlicher Sammlung und Askese zu verbringen. Anlässlich einer Reise, die sie erneut zusammengeführt hatte, diskutierten diese Freunde über Probleme des Jenseits, wobei andere Reisende, von ihren neuen Theorien überrascht, sie mit Fragen bedrängten. Deshalb suchten sie Mittel, diese Lehre noch zu vertiefen. Eine gute Gelegenheit ergab sich Ende 1783, als ein gemeinsamer Freund, I Seung-Houn, welcher seinen Vater, der zum dritten Botschafter ernannt worden war, nach Peking begleiten sollte, sich bereit erklärte, die nötigen Bücher heimzubringen. Im Verlauf der folgenden Jahre nahm ihre Gruppe zu. Zuerst schlossen sich der Bruder von Kouen Tchou-Sin, mit Namen Kouen Il-Sin, die Brüder von Tjong Iak-Iong und der jüngere Bruder von Tjong Iak-Tjong, ferner die ehemaligen Mitschüler I Ioun-Ha, Houang Sa-Iong und Kim Pom-Ou den ersten Gefährten an; schließlich verstärkten eheliche Verbindungen diese Freundschaftsbande: die Schwester von I Biok heiratete Tjong Iak-Tjong, I Seung-Houn heiratete die Schwester von Tjong Iak-Tjong. Wir wollen nun die Phasen der Entstehung der Kirche Koreas verfolgen.

I Biok, der eine Gelegenheit sah, sich durch I Seung-Houn Bücher zu verschaffen, traf seinen Freund und gab ihm folgende Anweisungen:

² Name einer der vier großen politischen Parteien jener Zeit, im südlichen Quartier der Hauptstadt.

Das **Bistum Trier** sucht zum baldmöglichen Eintritt

eine(n) Theologen(-in) oder eine(n) Pädagogen(-in)

als Referent für die Landvolkarbeit in der Hauptabteilung
Pastorale Dienste im Bischöflichen Generalvikariat.

Der Stelleninhaber soll mitarbeiten

- in der planerisch-konzeptionellen Arbeit unter besonderer Berücksichtigung des ländlichen Raumes
- bei der Erstellung von Hilfen für die Arbeit in den Pfarrgemeinden und Pfarrverbänden
- beim Aufbau von Landvolkgruppen

Neben einer soliden fachlichen Ausbildung wird Vertrautsein mit den Problemen des ländlichen Raumes und den sich daraus ergebenden Fragestellungen für die Kirche erwartet.

Anstellung und Vergütung erfolgen nach dem Bundesangestelltentarifvertrag mit allen im öffentlichen Dienst üblichen Sozialleistungen.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind zu richten an das **Bischöfliche Generalvikariat Trier**, Postfach 1340, D-5500 Trier

«In Peking gibt es eine katholische Kirche, und in der Kirche predigen europäische Gelehrte die Religion. Geh sie besuchen, verlange von ihnen ein Exemplar des Credo und bitte sie, dir die Taufe zu spenden. Die Missionare werden dich dann sehr gerne haben und du wirst viele wunderbare und interessante Dinge erhalten; du wirst nicht mit leeren Händen zurückkehren.»

Die Taufe von I Seung-Houn

I Seung-Houn kam am Anfang des Sonnenjahres 1784 in Peking an³. Er hatte genau vierzig Tage Zeit vor sich, dies war nämlich die Dauer einer Gesandtschaft in der Hauptstadt. Anfangs Februar begegnete er Pater de Grammont in der Kirche des Nordens. Über dieses Ereignis schreibt P. de Ventavon in seinem Brief vom 25. November 1784⁴: «Diese koreanischen Gesandten machten mit ihrem Gefolge gegen Ende letzten Jahres einen Besuch in unserer Kirche. Wir gaben ihnen religiöse Bücher. Der Sohn eines dieser zwei Herren, im Alter von 27 Jahren und sehr gebildet, las sie mit Eifer. Er sah darin die Wahrheit, und weil die Gnade sein Herz bewegte, entschloß er sich, die Religion anzunehmen, nachdem er über sie gründlich unterrichtet worden war. Bevor wir ihn zur Taufe zuließen, stellten wir ihm mehrere Fragen, auf die er zur vollen Zufriedenheit antwortete. Wir fragten ihn unter anderem, wozu er entschlossen sei, falls der König seinen Schritt mißbilligen und ihn veranlassen würde, seinen Glauben abzuschwören. Ohne zu zögern antwortete er, daß er lieber die Qualen des Todes erleiden als eine Religion verlassen würde, deren Wahrheit er klar erkannt habe. Wir versäumten es nicht, ihn darauf aufmerksam zu machen, daß die Reinheit des evangelischen Gesetzes keine

Vielweiberei dulde. Er erwiderte: (Ich habe nur meine rechtmäßige Gattin, und ich werde nie andere haben.)»

Vor seiner Rückkehr nach Korea wurde er mit Zustimmung seines Vaters zur Taufe zugelassen, welche ihm P. de Grammont spendete, wobei er ihm den Namen Peter gab. Sein Familienname ist Li (die chinesische Aussprache des Familiennamens I im Koreanischen). Dennoch hat man sich viele Fragen über die Absichten von I Seung-Houn und die Qualität seiner Instruktion gestellt. In einem Brief an die Missionare der Kirche des Nordens schreibt 1789 I Seung-Houn:

«Ich hatte wohl die Absicht, in die heilige Religion einzutreten, aber diese Intention war begleitet vom Verlangen, das ich nach Erkenntnissen der Mathematik hatte.»⁵

Wurde I Seung-Houn wirklich genügend ausgebildet? Pater de Ventavon bejaht es eindeutig, aber der Brief von Houang Sa-Iong (S. 20) scheint das Zeugnis in Frage zu stellen:

«Alle Priester, die dort waren, sagten, er kenne die Lehre nicht, und wollten ihm die Taufe nicht gewähren. Einzig Pater de Grammont (Iang im Sino-Koreanischen) bestand mit all seiner Macht darauf, daß er getauft wurde.»

War es die Ausübung der Ämter (oder die Schmach eines verdeckten Abfalls im Jahre 1791), was so sehr menschliche Kneiferei verursachte? Doch lassen wir I Seung-Houn bei seinem Gewissensstreit und seine Verteidiger bei ihren Nöten, und nehmen wir wieder den Faden der Ereignisse auf. Der junge Gelehrte wurde also getauft. Pater de Grammont schreibt:

«Der junge Herr, den ich vor meiner Abfahrt aus Peking taufte und dem ich den Namen Peter gab, weil er der erste dieser Halbinsel war, der seine Augen für den Glauben geöffnet hatte, dachte ich, daß Gott ihn zum Grundstein dieser Christenheit bestimmt habe, dieser junge Herr, so sage ich, ist zurückgekehrt in seine Heimat, ihr Apostel geworden.»⁶

Im Frühjahr 1784 war I Seung-Houn wohlausgerüstet mit religiösen Büchern zurück in Seoul. Nichts drängte ihn mehr, als seine Schätze mit seinem Freund I Biok zu teilen. Dieser zog sich zum eingehenden Studium in die Einsamkeit zurück. Etwas später, nachdem er seine Zweifel überwunden hatte, suchte er seine Freunde auf und überzeugte sie, daß sie sofort mit der Verkündigung der Frohbotschaft beginnen sollten. Er selber wandte sich an seine Freunde aus der Mittelschicht, vor allem an Tchoi Tchang-Hiou und auch an einige Adlige. Die ersten Erfolge provozierten auch das erste Murren. Ein junger Gelehrter, I Ka-Houan, ein Onkel mütterlicherseits von I Seung-Houn, begab sich an eine kontradiktorische Debatte, welche von I Biok organisiert war; er mußte sich mangels Beweisen zurückziehen. Um die Verbreitung des Evangeliums zu beschleunigen, erinnerte sich I Biok der guten Fähigkeiten eines berühmten Gelehrten, Kouen Tchol-Sin, mit dem er vor sieben Jahren an Studientagungen teilgenommen hatte. Dieser machte keine Schwierigkeiten und wurde später auch getauft. Auch sein junger Bruder, Kouen Il-Sin, zeigte sich begeistert. Im Herbst 1784 spendete I Seung-Houn seinem Freund I Biok die Taufe. «Da er die Wege des Herrn bereitet hatte, wurde beschlossen, daß er Johannes der Täufer heißen sollte.» Kouen Il-Sin, der sich der Predigt des Evangeliums weihen wollte, nahm den hl. Franz Xaver, den Apostel des Ostens zum Patron.⁷ Die Familie Kouen war eine Zeit lang das Zentrum, welches die künftigen Säulen der Kirche, nämlich I Tan-Houen und Iou Hang-Gem und andere, anzog. Nicht weit von ihnen wohnte die weithin berühmte Familie Tjong; die drei Brüder wurden später auch getauft. Der älteste, ein eifriger Katechet, starb 1801 als Märtyrer. Er hatte ein zweibändiges Werk in koreanischer Sprache redigiert, mit dem Titel: «Die wichtigsten Artikel der Religion».

³ Archiv der Propaganda, SOR, 1791–92, publiziert als Anhang in: Errichtung des ersten apostolischen Vikariats und die Anfänge des Katholizismus in Korea, Schöneck-Beckenried, S. 90–93.

⁶ Brief von P. de Grammont an P. de Létondal, Missionsprokurator in Macao, vom 23. Juni 1790 (Arch. M. E., volume 448, pp. 185–188)

⁷ Ch. Dallet, «Histoire de l'Église de Corée», Paris 1874, vol. I, p. 22.

³ Das Mondjahr begann Ende Februar.

⁴ Der Brief wurde 1785 oder 1786 im Missionsseminar Amsterdam erhalten und 1787 in den «Nouvelles des Missions Orientales» veröffentlicht.

Seine Brüder mußten öfters ins Exil, vor allem Tjong Iak-Iong, der wahrscheinlich der größte Name in der koreanischen Literatur bleibt.

Noch andere schlossen sich der Gruppe an, nämlich Hong Nak-Min und Kim Pom-Ou. Ihre Tätigkeit verlangsamte sich nicht, auch nicht im Bereich der Publikationen. Aus dieser Epoche datiert die koreanische Übersetzung des chinesischen Buches «*Erklärung der Evangelien, der Sonntage und Feste*». Es ist unmöglich, diese Konversionen in Zahlen anzugeben, aber die Verkündigung erreichte alle Klassen der Gesellschaft, was auch dadurch bewiesen wird, daß man sich bemühte, die Werke

im koreanischen Alphabet zu schreiben, welches den Frauen und Armen zugänglich war, während die Adligen so taten, als ob sie diese «Volksschrift» nicht kennen würden. Diese Annäherung der Klassen im Schoß des einen Glaubens weckte bald die schlimmsten Befürchtungen für die Erhaltung der bestehenden Strukturen der Gesellschaft.

(2. Teil folgt)

Pierre Domon, Paris

Aus der französischen Missionszeitschrift *Spiritus* 19 (1978), S. 62ff., übersetzt von Karl Weber.

ZEHN JAHRE ENZYKLIKA «HUMANAE VITAE»

Elemente zu einer kritischen Zeitgeschichte

Zehn Jahre nach ihrem Erscheinen wirft die Enzyklika «*Humanae Vitae*» zur Frage der Geburtenkontrolle, näherhin der Empfängnisregelung, immer noch einige Wellen. In Mailand wurde bereits im Juni «zu Ehren» von *Humanae Vitae* ein internationaler Kongreß abgehalten, und ein noch größerer zur Ausbreitung ihrer (bzw. zur «Ausbildung» in ihren) Lehren soll während zwei Wochen im August in Australien (Sidney) stattfinden. Triumphrufe von «rechtsaußen», wie recht der Papst inzwischen durch den Lauf der Dinge bekommen habe, berufen sich bald auf den eklatanten Geburtenrückgang (meist ohne auf den Abgang der Gastarbeiter oder gar auf die Zunahme der Erdbevölkerung zu achten), bald auf die Gefährlichkeit und Schädlichkeit pharmazeutischer Verhütungsmittel (Rückzug einzelner Marken, Warnung von Gesundheitsministerien usw.). Von anderer Seite aber wird gerade der Diskussion um «*Humanae Vitae*» (die zumal in abgelegeneren katholischen Gegenden das «Tabu» gebrochen habe) eine Mitursache am «Pillenknick» der Geburtenkurve zugeschrieben, und vor allem werden zumal in Amerika vermehrte Geburtsschäden und schwerwiegende Abnormitäten der Anwendung von Zeitwahlmethoden angelastet¹, die bislang unter Enzyklika-Anhängern als «natürlich» empfohlen wurden.

Dürfte es somit schwer halten, auf *dieser* Ebene die guten oder schlechten «Wirkungen» von *Humanae Vitae* aufzurechnen, so sollte man zudem nicht vergessen, daß die «Pille» und deren mögliche gesundheitliche und genetische Schäden in der Enzyklika überhaupt nicht erwähnt wurden. Ebensowenig enthielt ihr *Text* die prophetische Vorwegnahme des inzwischen erwachten Gespürs für die Grenzen des Machbaren: eher noch läßt sich dafür ein Ansatz in dem vom Papst zurückgewiesenen pastoralen Entwurf seiner Kommission als in der legalistisch verfaßten Enzyklika finden.

I. Vorgeschichte: Vom Konzil zur päpstlichen Kommission

Spricht man von «Erwartungen», die der Enzyklika vorausgingen, so hat man zu fragen, wodurch sie geweckt wurden. In erster Linie ist hier das *Konzil* zu nennen, insofern es die Neubesinnung auf die Ehe als Liebesgemeinschaft, die zumal seit dem Zweiten Weltkrieg in vielen Ehegruppen (zum Beispiel L'Anneau d'Or in Frankreich) auch geistlich-theologisch unterbaut worden war, auf der höchsten Ebene des kirchlichen Lehramts sanktionierte.

Welche *Abkehr* gegenüber dem antiken, vor allem *stoischen* Erbe in der kirchlichen Lehrtradition durch das Konzil voll-

Paul VI. selber hat im Rahmen der Ansprache an das Kardinalskollegium vom 23. Juni² anlässlich seines Namens- und Krönungstages rückblickend auf sein 15jähriges Pontifikat der Enzyklika *Humanae Vitae* gedacht. Er bekräftigte von ihr «zwei Prinzipien»:

«das Prinzip der Achtung vor den *Gesetzen jener Natur*, die – um mit Dante zu sprechen – «entsprungen ist aus Gottes Geist und Kunst und Ursprungsquelle»; und das Prinzip einer bewußten und sittlich *verantwortlichen Elternschaft*».

Doch bemerkenswerter als dieser inhaltliche Hinweis war die Wertung des *Erwartungshorizonts*, «bei Katholiken und einer breiten Öffentlichkeit», weswegen «*Humanae Vitae*», wie der Papst sagte, «ein schwer durchlittenes Dokument unseres Pontifikates» gewesen sei. Aufgrund «gewisser Erwartungen» habe sich nämlich der «Gedanke an vermeintliche Zugeständnisse oder Erleichterungen oder Liberalisierungen in der Sitten- und Ehelehre der Kirche *festgesetzt*» gehabt. Damit ist also an eine bestimmte Situation vor der Enzyklika erinnert, die sich dann auch nach ihrem Erscheinen auswirkte, und zwar wie erinnernlich in einer keineswegs uniformen Reaktion der Orts- bzw. Regionalkirchen. Nicht von ungefähr hat denn auch der Papst das Gedenken an die Enzyklika ausdrücklich in den Kontext der Beziehungen zwischen dem «Hl. Stuhl und den Ortskirchen» gestellt und somit mit der unerledigten Strukturfrage nach der gelebten Kollegialität bzw., wie der Papst sagte, nach der «Eigenverantwortlichkeit» der Ortskirchen und nach ihrem «Zusammenhalt mit dem Hl. Stuhl» verknüpft.

Das mag auch uns veranlassen, sowohl auf die *Vorgeschichte* von *Humanae Vitae* wie auf die Geschichte ihrer versuchten *Durchsetzung* und umstrittenen *Rezeption* zurückzublenden und einige vielleicht nicht so allgemein bekannte oder schon wieder vergessene Mosaiksteine für ein fälliges Gesamtbild dieses Phänomens kirchlicher Zeitgeschichte zusammenzutragen.

zogen wurde, hat damals in prägnanter Weise *Joseph Ratzinger* in seinem Kommentar «Die letzte Sitzungsperiode des Konzils», Köln (Bachem) 1966, S. 50–53, dargelegt. Dieses Erbe war durch zwei Kategorien gekennzeichnet, die in der kirchlichen Ehelehre dominierend waren: 1. die Kategorie des «*Zweckes*» im Rahmen einer Betrachtung des Menschen als «Gattungswesen» (von daher rührt die «klassische» Aussage von der Erzeugung der Nachkommenschaft als «Erstzweck» der Ehe!), 2. Die Kategorie des «*Naturgemäßen*» als die umfassende Norm des Ethos. Diese «Grundeinstellung des stoischen Ethos» dürfte man, so schrieb Ratzinger, «unbeschadet ihrer geistigen Höhe insofern als *Naturalismus* bezeichnen, «als die Stoa in der

¹ Vgl. B. Häring, Neue Dimensionen verantworteter Elternschaft: Theologie der Gegenwart 19 (1976), S. 1–16. – W. Korff, Knaus-Ogino am Ende – und was nun?: Theologische Quartalschrift (Tübingen), 156 (1976), S. 225–227.

² Osserv. Rom. 24. Juni 1978 (vgl. deutsche Wochenausgabe vom 28. Juni).

durchgotteten Natur zugleich das wegweisende Wirken des Logos, des allwaltenden göttlichen Sinnes fand.» Man lese in dieser Sicht das eingangs erwähnte Papstwort mit dem Dante-Zitat!

Das Konzil hat nun also in der Konstitution über Kirche und heutige Welt (GS) *beide Kategorien ausgeschieden*. Dazu Ratzinger:

«Weder die Redeweise vom Erstzweck der Kindeserzeugung noch diejenige vom ehelichen Ethos (gemäß der Natur) taucht darin auf. In dieser mit großer Mühe erstrittenen Eliminierung der antiken Deutungskategorien zeichnet sich wohl die durchgreifende Wende des ethischen Ansatzes gegenüber der äußeren Form der bisherigen moraltheologischen Tradition mit besonderer Deutlichkeit ab. Der *generativen* Betrachtung tritt eine *personale* entgegen ...» (S. 52).

Die *«durchgreifende Wende»* sah Ratzinger auch im Bereich der Geburtenkontrolle für die *«Weise, wie das Gewissen in Funktion treten kann»*, wirksam werden, obwohl er den Einwand *«nicht gänzlich unberechtigt»* fand, es könnte angesichts der *«Abstinenz»* des Textes gegenüber dieser konkreten Frage der *«Rückgriff auf das kirchliche Lehramt»* dahin führen, *«daß trotz neuer Worte in der Sache alles beim alten bleibe»*.

Der «Text» und die Fußnote

Tatsächlich bot das Konzilsdokument hinsichtlich der *Methoden* der Geburtenkontrolle zweierlei Aussagen, die schwerlich auf einen Nenner zu bringen waren. *Einerseits* hieß es im *Text*, es sei den Kindern der Kirche *nicht erlaubt*, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft, *andererseits* wurde in einer offiziellen *Fußnote* (14) eben dieses *«Lehramt»* in dynamischer Abfolge von Äußerungen Pius' XI. (Enzyklika *«Casti Conubii»*, 1930), Pius' XII. (1951) bis hin zu Paul VI. (23. 6. 1964) dargestellt, sodann auf die Abklärung bestimmter Fragen durch eine *Päpstliche Kommission* verwiesen und zum guten Schluß erklärt, *bei «diesem Stand der Doktrin des Lehramts»* beabsichtige das Konzil *nicht*, konkrete Lösungen unmittelbar vorzulegen.

Ein Mitglied eben dieser Kommission, Prof. *Alfons Auer* (der seinerzeit unter Papst Johannes durch Kardinal Döpfner vorgeschlagen worden war) hat im Wintersemester 1967/68 in einer Tübinger Ringvorlesung zur *«innerkatholischen Diskussion»* um die Empfängnisregelung³ *dreierlei Interpretationen* zum *«Stand der Doktrin»* nach dem Konzil registriert:

«Die *einen* sagen, der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel sei durch das Konzil einschlußweise erlaubt. *Anderer* meinen, die alte Lehre sei zwar wieder eingeschränkt, sie besitze aber nicht mehr den Rang eines göttlichen Gebots, sondern nur mehr den einer disziplinären Anweisung wie etwa das Freitagsgebot. Eine *dritte* Gruppe will aus der Tatsache, daß die Verweise auf Pius XI. und Pius XII. nur in einer Anmerkung und nicht im Text selber stehen, die Folgerung ziehen, daß diese Frage tatsächlich offen geblieben sei und daß die Verweise lediglich die Funktion hätten, die bisherige Entwicklung der Lehre aufzuzeigen.»

Alle diese Auslegungen nannte Auer aber *«reine Thesen oder Vermutungen»*, ja er fuhr (unter Zitierung der Herderkorrespondenz 1966/2) fort:

Jeder nüchterne Kommentator wird feststellen müssen, daß der einschlägige Text der Pastoralkonstitution *«eher eine Bestätigung des Bisherigen, denn eine Erneuerung aus biblischem Geist und heutiger anthropologischer Erkenntnis»* sei.

Diese härtere Deutung war plausibel, wenn man nicht nur den *«Text»* über die (von der Konzilskommission formulierte) Anmerkung stellte, sondern zugleich wußte, daß, um diesen Text (nämlich den Satz, was den *«Kindern der Kirche» nicht erlaubt sei*) unzweideutig auszusprechen, das Konzil sich *«im allerletzten Augenblick dem klar und hart erklärten Willen des Papstes beugen»* mußte.

³ Die Vorlesung wurde nach Erscheinen der Enzyklika unverändert veröffentlicht in: *Familie und Geburtenregelung*, hrsg. von R. Blobel, A. Flitner und R. Toelle, München (Piper) 1969, S. 153–174.

Die Ergebnisse der Expertenkommission

Als Professor Auer dies seinen Tübinger Studenten vortrug, waren bereits anderthalb Jahre vergangen, seitdem die *päpstliche Expertenkommission* ihre Arbeiten abgeschlossen und ihre Ergebnisse durch Kardinal Döpfner dem Papst überreicht hatte. Döpfner war zusammen mit Kardinal Heenan (Westminster) Propräsident der 60köpfigen Gesamtkommission sowie einer in der Schlußphase vom Papst ad hoc darüber gesetzten bischöflichen Überprüfungscommission (intern auch *«Kardinalskommission»* genannt) gewesen. *Drei* Dokumente waren von Kardinal Döpfner in Begleitung des Sekretärs der Gesamtkommission, P. Henri de Riedmatten OP, am 28. Juni 1966 dem Papst ausgehändigt worden:

► A. Ein *«Entwurf»* für ein (mögliches) Dokument über *«verantwortliche Elternschaft»* (*Schema documenti de responsabili paternitate*). Es war das eigentliche Kommissionsdokument, das auch die prüfenden Bischöfe mehrheitlich angenommen hatten. Es ging vom positiven Verständnis der Geschlechtlichkeit in der Pastoralkonstitution des Konzils aus und entdramatisierte die Methodenfrage der Empfängnisregelung.⁴

► B. Eine *«pastorale Einleitung»* (*indications pastorales*) die auf Veranlassung der Bischöfe unter Leitung des Erzbischofs von Albi (Dupuy) und unter Mitarbeit mehrerer Laien zwecks leichterer Verständlichkeit als eine Art *«Modellenzyklika»* in französischer Sprache verfaßt wurde.⁵

► C. Ein Arbeitspapier der theologischen Unterkommission, das als moraltheologisches Fachgutachten (*Documentum syntheticum*) die Autorität der Lehre von *«Casti Conubii»* untersuchte, Gründe für deren Weiterentwicklung vorbrachte und sich mit Einwänden, die aus naturrechtlicher Sicht gegen eine solche Weiterentwicklung erhoben worden waren, auseinandersetzte.⁶

Daß es sich bei diesen Dokumenten um die *«Ergebnisse»* der *«langen Diskussionen»* der *«internationalen Expertenkommission»* handelte, hat niemand anderer als Paul VI. selber in einer Ansprache an den italienischen Gynäkologenkongreß vom 29. Oktober 1966 bestätigt, dabei allerdings hinzugefügt, diese Ergebnisse könnten seiner Ansicht nach *«nicht als definitiv betrachtet werden»*, denn sie führten *«zu schweren Verwicklungen mit nicht wenigen und nicht leichten anderen Fragen, seien es doktrinaire, pastorale oder soziale ...»* Hier werde *«wieder einmal deutlich, wie enorm komplex und schwierig die Frage der Geburtenregelung»* sei.

Mehrheit und Minderheit: «zwei Rapporte»?

Dieser ersten Äußerung des Papstes war nun aber merkwürdigerweise eine Woche zuvor eine Verlautbarung des *Pressesprechers des Vatikans* vorausgegangen. Mgr. Vallainc verkündete (zu Anlaß der Eröffnung des neuen Pressebüros und damit des ersten *«Wiedersehens»* mit den Journalisten seit dem Konzilschluß) der Öffentlichkeit, der Papst habe noch keine endgültigen Folgerungen aus dem *«Rapport»* der päpstlichen Kommission gezogen. Diese habe übrigens *«zwei Rapporte»* vorgelegt: den *«mehr oder weniger zu Gunsten einer Revision der geltenden Normen verfaßten Rapport der Mehrheit»* und den jeder künstlichen Geburtenkontrolle eindeutig widerstrebenden *«Rapport der Minderheit»*, welchen Kardinal Ottaviani vorgelegt habe.

Diese Mitteilung konnte nur aus dem *Staatssekretariat* stammen, und sie machte Schule: Künftig sprach man weitherum von diesen zwei Rapporten bzw. *«zwei Gutachten»*⁷ der Mehrheit und der Minderheit, obwohl Vallainc eine Nuance erkennen

⁴ Deutscher Text in: Herderkorrespondenz 21 (1967), S. 422–429: *«Das Gutachten der Mehrheit»*. Zu dieser Überschrift usw. vgl. unten Anm. 7.

⁵ Deutsche Übersetzung in: Orientierung 32 (1968), S. 220–223: *«Die Modell-Enzyklika zu Humanae Vitae»*. Der Text wurde erst nach Erscheinen von *Humanae Vitae* bekannt.

⁶ Deutsch in: Herderkorrespondenz a. a. O., S. 439–443: *«Das moraltheologische Fachgutachten»*.

⁷ So auch die Herderkorrespondenz (a. a. O., S. 422) in ihrer Einleitung zur *«Nachkonziliaren Dokumentation»*, welche die Überschrift trug: *«Dokumente der (!) Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung»*, und dann als solches – zwischen Text A und Text C – auch das von Ottaviani überreichte Papier (*«Der Standpunkt der Minderheit»*: S. 429–439) aufführte. In der Ein-

ließ, indem er zunächst von dem Rapport der päpstlichen Kommission sprach und dann beim «Minderheitsrapport» hinzufügte, er sei von Kardinal Ottaviani vorgelegt worden.

Tatsächlich gab es beim Abschluß der Arbeiten der offiziellen Kommission *keinen* «Rapport der Minderheit», der dem Gremium wie etwa in einer parlamentarischen Kommission offen vorgelegt und mit den von der Mehrheit gebilligten Entwürfen konfrontiert worden wäre. Was Kardinal Ottaviani nach Verabschiedung der Kommission dem Papst unterbreitete, hatte genau genommen den Charakter einer Eingabe, wie sie an sich jede beliebige Gruppe oder auch der Kardinal als Chef der Glaubenskongregation einreichen konnte. Allerdings war Ottaviani der vom Papst eingesetzte nominelle Präsident der Gesamtkommission, der sich aber nach Auskunft von Teilnehmern lediglich das Einleitungs- und Schlußgebet der Sitzungen reservierte und sich im übrigen während derselben (und somit «vordergründig») kaum bemerkbar machte.

Ottaviani/Ford – geheim wie am Konzil

Sein Schritt *post festum* (um nicht zu sagen «hintenherum») erinnerte die Betroffenen an ein ähnliches Vorgehen während des Konzils, als Ottaviani (Präsident der «Gemischten Kommission» für das Ehekapitel der Pastoralkonstitution) dem Papst zusammen mit deren Beschlüssen einen eigenen *Geheimbrief* samt einer *Notiz* eines einzelnen Beteiligten einreichte und so die päpstliche Intervention «im allerletzten Augenblick» und die Einfügung im Konzilstext («den Kindern der Kirche nicht erlaubt») provozierte, von der oben die Rede war.

Eine Parallele zu jenem Vorgehen zu ziehen lag um so näher, als jene «Notiz» vom gleichen «Champion für Casti Conubii» stammte, der – notabene zu einer persönlichen Unterredung mit dem Papst zugelassen – nun auch als Hauptverfasser des «Minderheitsrapports» zeichnete: der Amerikaner *John Ford SJ*. Als wenig kollegial haben andere Kommissionsmitglieder an diesem Vorgehen nicht zuletzt die Passivität empfunden, die Ford und drei Mitunterzeichner ebenso wie Kardinal Ottaviani in der Schlußphase der Arbeiten an den Tag legten, daß sie also offenbar kaum mehr Einwände oder Korrekturen vorbrachten von dem Moment an, da ein von ihnen vorgelegtes Arbeitspapier nicht durchgedrungen war. Andererseits zeigt das Fachgutachten (C), wie weit die «Mehrheit» die Einwände der «Minderheit» berücksichtigt und zur Kenntnis genommen hatte: insofern kann man vom *Inhaltlichen* des Ottaviani/Ford-Rapports nicht einfach pauschal sagen, es sei erst «post festum» zum Zug gekommen.⁸

«Der Heilige Geist hätte den Protestanten beigegeben»

Mit welchem Hauptargument aber der «Minderheitsrapport» kämpfte, wurde offenbar, als im April 1967 derselbe zusammen mit den Kommissionstexten A und C (noch ohne B) im amerikanischen «National Catholic Reporter» (NCR) durch Indiskretion an die Öffentlichkeit gelangte.

Die Veröffentlichung erfolgte als Reaktion auf ein Gerücht, das (von einer angeblich dem «Opus Dei» nahestehenden Zeitschrift) in Tausenden von Exemplaren unter dem amerikanischen Klerus verbreitet worden war. Nach diesem Gerücht gab es eine (neue?) päpstliche Kommission, deren Mehrheit(!) das Festhalten an der bisherigen kirchlichen Ablehnung der «künstlichen Mittel» verlangt hätte. Die Veröffentlichung im NCR klärte somit zunächst einmal, wofür es in der (bekanntesten und offiziellen) Kommission eine Mehrheit und Minderheit gegeben hatte.

Die Veröffentlichung erscheint die Überreichung von «zwei getrennten Gutachten» je durch Kardinal Döpfner und Kardinal Ottaviani als ein selbstverständlicher Vorgang, der aus der Unfähigkeit der Kommission resultierte, ihre Gegensätze zu überbrücken und einen gemeinsamen Bericht zu erstellen. Im Vergleich dazu war Vallainc noch genauer.

⁸ Es entsprach diesem inhaltlichen Tatbestand, daß die Reihenfolge der Publikation in der Herderkorrespondenz das moraltheologische Fachgutachten als Antwort auf das Ottaviani/Ford-Papier erscheinen ließ, obwohl der Kommission nur ein Arbeitspapier der vier Minderheitsunterzeichner vorlag und sie nicht überprüfen konnte, welche Endfassung dem Papst eingereicht wurde. Formell und in Wirklichkeit hatte somit die Ottaviani-Gruppe das «letzte Wort».

⁹ Diese und andere Informationen über die *Päpstliche Kommission* finden sich in: H. et L. Boelens-Gijssens et Jan Grootaers: *Mariage Catholique et Contraception*, Paris 1968. *J. Grootaers* schrieb darin eine «Histoire de la Commis-

Die entscheidende Frage war, wie man nun sah, die, ob im Sinne der *Kontinuität der Lehre* Empfängnisverhütung (d. h. jeder künstliche Eingriff) «in sich» *schlecht* und (abgesehen von mildernden Umständen) «schwere Sünde» sei.

Zu dieser Frage hatte im Schoße der bischöflichen Überprüfungscommission am 24. Juni 1966 eine Abstimmung stattgefunden. *Neun* Bischöfe äußerten, es *stehe nicht fest*, daß die Empfängnisverhütung «intrinsic» schlecht sei. Drei enthielten sich der Stimme (es scheint, daß sie im Zweifel waren). *Ein* Bischof fand, es stehe «dem Sinne nach» (aber unter Vorbehalt oder «Reserve») fest. *Zwei* fanden, es stehe fest. Die ablehnenden Stimmen waren also in großer Überzahl, erreichten aber die Zweidrittelmehrheit des damals 15 (sonst 16) Mitglieder zählenden Bischofsgremiums nicht.⁹

Von den beiden ablehnenden Stimmen muß eine von Kardinal Ottaviani gekommen sein. Sein Hauptargument, das im «Minderheitsrapport» mehrfach abgehandelt wurde und in welchem der Schlußpassus gipfelte, betraf die Gefahr, die eine Änderung der Doktrin für die *Lehrautorität* der Kirche und für das Vertrauen in den *Beistand des Heiligen Geistes* mit sich brächte:

«Wenn erklärt würde, Empfängnisverhütung sei nicht in sich schlecht, dann müßte aufrichtigerweise zugegeben werden, daß der Heilige Geist 1930, 1951 und 1958 den protestantischen Kirchen beigegeben hat und daß er Pius XI., Pius XII. und einen großen Teil der katholischen Hierarchie ein halbes Jahrhundert lang nicht vor einem sehr schweren Irrtum geschützt hat, einem höchst verderblichen für die Seelen; denn es würde damit unterstellt, daß sie höchst unklug Tausende und Tausende menschlicher Akte, die jetzt gebilligt würden, mit der Pein ewiger Strafe verdammt hätten.»¹⁰

Der letzte Satz (der wörtlich genommen eine unsinnige Kompetenzüberschreitung der Hierarchie beinhaltet, aber auch schon im Sinne von «Drohung» schlimm genug ist) läßt nicht nur die *Angst* um die Autorität, sondern in etwa auch das *Ressentiment* anklingen, das in der Tat (wenn auch oft unbewußt) eine gewisse Schicht der Gläubigen erfüllte, die meinten, die «Tausende» von Verzichtenen unnötigerweise erbracht oder die «Akte» unnötigerweise gebeichtet zu haben, falls die Hierarchie jetzt anders entscheiden sollte. Im übrigen ist die antiökumenische Polemik nicht zu übersehen: im Kontext wies der «Minderheitsrapport» allerdings mit Recht darauf hin, daß seinerzeit die Enzyklika «Casti Conubii» bewußt und «feierlich» einer Erklärung der anglikanischen Lambeth-Konferenz entgegengesetzt worden war ...!

Ein Bekehrungsprozeß: um die Weiterentwicklung der Lehre

War dies nun also die Einstellung der dezidierten aber zahlenmäßig doch sehr geringen Minderheit, so war die Haltung der drei «*Zweifelfinder*» vielleicht repräsentativer. Der Papst fand es allerdings nötig, in der oben erwähnten Ansprache vom Oktober 1966 einzuschärfen, die bisher von der Kirche vertretene «Norm» dürfe «nicht als unverbindlich angesehen werden, wie wenn das Lehramt der Kirche jetzt im Zweifel wäre». Aber an einem kurz darauf in Washington gehaltenen internationalen Kolloquium über Ehefragen meinte (nach einem Bericht im Londoner «*Tablet*») ein Mitglied der päpstlichen Kommission, der deutsche Gregorianaprofessor *Joseph Fuchs SJ*, die Äußerung des Papstes stellte zwar fest, daß es «im Lehramt» keinen Zweifel gebe, sie stelle aber nicht fest, daß es keinen Zweifel «in der Kirche» gebe.¹¹

sion Pontificale» (bzw. «Histoire de deux Commissions ...», d. h. einschließlich der *Konzilskommission*): Vgl. S. 147–272, näherhin S. 244–272.

¹⁰ Herderkorrespondenz a. a. O., S. 436.

¹¹ Den Ausdruck *dubitante Ecclesia* hatte bereits 1966 *Viktor Heylen*, Sekretär der konziliaren *Submissio de Matrimonio*, als «geläufige Redeweise» in privaten Gesprächen am Konzil bezeichnet. Der Ausdruck «*sic stante doctrina Magisterii*» in der Fußnote 14 zum Konzilstext habe, so wies er in sehr bestimmter Weise nach, genau dieselbe Bedeutung. (Vgl. *Ephem. Theol. Lovan.*, t. XLII, fasc. III.) In einem Artikel der *Diakonia* (1967/2) «Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen?» berief sich Weihbischof *Joseph Reuss* ausdrücklich auf dieses kompetente Zeugnis.

Fuchs war einer der Autoren des «Schema Documenti» (A) und des Fachgutachtens (C). Nach seinen eigenen Aussagen war er aber nicht von Anfang an bei denen, die an eine Möglichkeit der *Weiterentwicklung* der Lehre glaubten. Vielmehr gehörte er zu denen, die, wie sie selber bekannten, im Laufe der Zeit eine «*Bekehrung*» durchgemacht hatten, ähnlich wie das nicht wenige Bischöfe von ihrem Konzilsenerlebnis bezeugt haben. Auch Auer betonte (in der oben erwähnten Vorlesung), daß die «deutliche Mehrheit» für die «Weiterentwicklung» «sich» in einem *jahrelangen Ringen* herausgebildet habe. Es standen sich also nicht etwa von Anfang an (bzw. gar aufgrund entsprechend gesteuerter Berufungen) zwei «Blöcke», ein großer «progressiver» und ein kleiner «konservativer» gegenüber, wie polarisierte Leute vielleicht ob der dauernden Gegenüberstellung von «Mehrheit» und «Minderheit» glauben mochten. Vielmehr hatten in der entscheidenden Frage nach der möglichen Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre innerhalb der theologischen Unterkommission (20 Mitglieder) *am Anfang* vier Befürworter sechzehn Ablehnende gegen sich. *Am Ende*, als es um die Annahme des Schlußdokuments (im Sinne der Weiterentwicklung) ging, hoben sich von 16 befürwortenden 4 ablehnende Stimmen ab. Das Verhältnis war nun also genau umgekehrt: es spiegelte den *Prozeß der Bewußtseinsbildung und des Umdenkens* wider, den die Mehrzahl der Beteiligten auf sich genommen hatte.

Hier gilt es einen Augenblick innezuhalten. War das Problem der *Weiterentwicklung der Lehre* nicht weit über die Geburtenregelungsfrage hinaus das «*Grundproblem*», auf dem alle anderen Fragen, mit der die Kirche des Konzils konfrontiert war, ruhten?

Der amerikanische Jesuit J. C. Murray war davon überzeugt, und zwar aus seiner Erfahrung mit dem Ringen um die Erklärung über die Religionsfreiheit heraus. Als dieses schließlich positiv ausging, sah er darin einen Beweis, den das Vatikanum II «wie vielleicht nie zuvor in der Geschichte» erbracht habe, daß die Kirche «den Irrtum des Archaismus, der das Denken der Kirche auf irgendeiner Stufe ihrer Entwicklung anhalten und die Möglichkeit eines neuen Wachstums versperren will, *nicht akzeptiert*».¹²

Das stimmte nicht nur für das Konzil: gerade in der Frage der Religionsfreiheit, in welcher das nötige Umdenken die *Abkehr* von Lehren der Päpste des 19. Jahrhunderts bedeutete (der Vorwurf Lefebvres!!), stimmte es auch für Paul VI., der sich bekanntlich in dieser Frage schon vor Konzilsbeginn und dann auch in der Schlußphase entschieden engagiert hat. Durfte man also von seiten des Papstes eine ähnliche Bereitschaft auch in der Ehelehre erwarten, oder gab es hier – abgesehen von der ihm sehr viel fremderen Thematik – allenfalls schon deshalb eine Blockierung, weil es sich um die Lehre *nahe* Vorgänger handelte, unter denen er selber gedient hatte?

II. Wirkungsgeschichte: Der Papstentscheid und seine umstrittene Rezeption

Wenn man von der «Tragik» des Entscheids von «*Humanae Vitae*» sprechen darf, so lag er nicht zuletzt darin, daß der Papst an dem «*Bekehrungsprozeß*» in seiner Kommission nicht unmittelbar beteiligt, sondern lediglich mit den papiernen «Ergebnissen» konfrontiert war. 1964, als er die «internationale Kommission» neu konstituierte, sprach er sich noch für eine breite Einbeziehung der einschlägigen Wissenschaften und eine ernsthafte Anhörung von «Ehepaaren» aus; 1966 fand er, die Ergebnisse der von ihm zweimal erweiterten Kommission könnten noch nicht genügen bzw., wie wir bereits oben zitiert haben, «nicht als definitiv betrachtet werden», woraus resultiere, wie «enorm komplex» die Frage sei; 1968 aber, als die Enzyklika eher unverhofft erschien, las man darin an der Stelle, wo zur Vorgeschichte eben jener Satz von 1966 zitiert war, diese Schlußfolgerung nicht mehr. Vielmehr hieß es da von den genannten «Ergebnissen» (der Kommission) weiter:

«... noch konnten sie uns davon entbinden, die schwerwiegende Frage *persönlich zu untersuchen*; schon deshalb, weil es innerhalb der Kommission nicht zu einer vollen Übereinstimmung in der Beurteilung der vorzulegenden sittlichen Normen gekommen war, und vor allem, weil einige Lösungskriterien aufgetaucht waren, die sich von der Sittenlehre über die Ehe, wie sie mit steter Festigkeit vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird, lossagten.» (Vgl. Nr. 5 samt Anmerkung 5)

Das war nun plötzlich eine – trotz der nicht gerade geschickten stilistischen Milderung (Kriterien, die sich lossagen?) – im Grunde äußerst scharfe Kritik des Papstes an der von ihm eingesetzten Kommission, die allerdings den springenden Punkt traf: die Weiterentwicklung der Lehre. Nochmals ist zu fragen: Warum konnte sich Paul VI. zu einer solchen in *dieser* Frage nicht entschließen?

Der fehlende Konsens

Der Passus gab zugleich Rechenschaft von der Option, die der Papst für sein weiteres Vorgehen traf, das heißt, daß er nun den «*Alleingang*»¹³ antrat. Das bedeutete eine schwerwiegende

Grundsatzentscheidung für die Ausübung seines Amtes: *Der Papst legte es nicht (mehr) darauf ab, den Stand des Konsensus in der Kirche abzutasten und diesen kund zu machen, vielmehr stellte er letztlich auf sein eigenes Gewissensurteil ab*. Das konnte als das «absolut Neue» in der Enzyklika (die im übrigen keine neuen Argumente brachte) angesehen werden. Wie Walter Dirks später betonte, gibt es dafür im neuzeitlichen Papsttum keine Parallele. Hingegen entspricht dem, daß in der Enzyklika immer nur vom «*Lehramt*» ohne nähere Präzisierung gesprochen wird. Das deutet darauf hin, daß Paul VI. damit exklusiv sein eigenes, «ordentliches» Lehramt bzw. das seiner Vorgänger meinte. Und obwohl schon bei der Präsentation der Enzyklika durch Mgr. Lambruschini verdienstvoll erklärt wurde, daß es sich bei ihr nicht um eine Entscheidung des «unfehlbaren» Lehramts handle, gab die Verpflichtung, die Paul VI. seinen Vorgängern gegenüber verspürte, bekanntlich *Hans Küng* den Anlaß zu seinem Buch «*Unfehlbar? Eine Anfrage*».

Die *Kritik* an der Enzyklika hakte denn auch vor allem beim Vorgehen ein. Warf man in erster Linie den «Mangel an *Kollektialität*» vor, so konnte der Vatikan immerhin darauf hinweisen, daß der Papst während der *Bischofssynode vom Herbst 1967* von nicht wenigen Bischöfen Ratschläge entgegengenommen habe. In Wirklichkeit wurde, als damals «*Fragen der Doktrin*» auf die Tagesordnung kamen, die Geburtenregelung durch Spruch des Präsidiums (Villot) von jeder Diskussion im Plenum ausdrücklich ausgenommen, den Bischöfen aber als Thema für schriftliche Einzeleingaben an den Papst nahegelegt. Dieses *Procedere* schloß also nochmals, wie schon am Konzil, in dieser Frage die kollegiale Aktion im Sinne *gemeinsam* ausgeübter Mitverantwortung, ja auch nur gemeinsamer Konsultation zum Zweck der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung, aus. Auch seither ist das Thema «*Ehe und Familie*» – trotz verschiedener Vorstöße (vor allem aus Afrika) für keine der vier weiteren Bischofssynoden vom Papst akzeptiert worden.

¹³ Dieser Ausdruck muß nicht abwertend sein: man denke an das Beispiel des Thomas More! Aber etwas anderes ist es, eine persönliche Gewissensentscheidung für sich (wie More immer betonte) zu treffen, etwas anderes, das Lehramt für die ganze Kirche auszuüben.

¹² Im Sammelband von Mgr. de Smedt, *La Liberté religieuse*, Paris (Cerf) 1967, S. 217.

Erkenntnis im Konflikt?

Dabei kann niemand übersehen, daß mit «*Humanae Vitae*» ein *Riß* durch die Kirche ging, der bis heute nicht geheilt ist und nicht zuletzt das Verhältnis zwischen Rom und den Regionalkirchen belastet, wie der Papst selber in der eingangs erwähnten Ansprache vornehm angedeutet hat.

Tatsächlich haben ja nach Erscheinen der Enzyklika viele *Bischofskonferenzen* im Sinne des vom Konzil und Papst Johannes (Eröffnungsrede) propagierten *pastoralen* Lehramts und im Sinne der dort den Bischöfen anerkannten Direktverantwortung für ihre Gläubigen erstmals ein eigenes Profil gewonnen. Ihre Stellungnahmen, angefangen mit jener der Holländer bis hin zum spät (erst im Dezember) und hart über den «Graben der Sarine» hinweg, errungenen Einigungstext der Schweizer, dürften noch in Erinnerung sein, zumal inzwischen die *Synoden* daran anknüpfen konnten. Man mag sich wundern, daß es ob einigen dieser Stellungnahmen, selbst wo sie ziemlich unverblümt ausfielen, im Unterschied etwa zur Zölibatsfrage (Holländisches Pastorkonzil!) nicht zu direkten und offenen Reaktionen Roms kam. Der Konflikt auf dieser Ebene wurde im Grunde als solcher gar nicht zugegeben. Dazu paßte, daß im «*Osservatore Romano*» während Monaten (zuerst täglich, dann wöchentlich) seitenlang praktisch nur zustimmende Stellungnahmen publiziert wurden. Trotzdem sprach der Papst bald einmal selber von einer «*Diskussion*», die seine Enzyklika in Gang gesetzt habe, und von der er hoffen wolle, daß sie dazu führe, daß «*wir alle den Willen Gottes besser erkennen*».

Die «andere Lesart» in der Dritten Welt

Dieses Wort, das später auch der deutsche Katholikentag in Essen als Botschaft des Papstes vernahm, fiel zuerst in *Bogotá*, wo der Papst wenige Wochen nach Erscheinen der Enzyklika zum Eucharistischen Kongreß weilte und die wegweisende lateinamerikanische Bischofsversammlung von Medellín eröffnete. Dort, wie überhaupt in der Dritten Welt, war die Enzyklika zum Teil ganz anders aufgenommen worden als im «reichen Norden» bzw. «Westen»

Jan Grootaers gebührt das Verdienst, die «andere Lesart von HV» in der *Dritten Welt* zusammengestellt und auf ihre besonderen Akzente abgehört zu haben.¹⁴ Er fand, die Reaktionen pro und kontra stammten vielerorts aus sonst heterogenen Richtungen, so wenn engagierte Kräfte sich gegen den «US-Imperialismus mittels Birth-Control» auflehnten und deshalb die Enzyklika begrüßten, obwohl sie ihrer Argumentationsweise nicht folgen konnten.

Zumal aus Afrika, wo die naturrechtlichen Überlegungen überhaupt nicht verfangen, ließen sich Bischöfe vernehmen, sie hätten «ganz andere Gründe», um die Enzyklika anzunehmen. Das hinderte übrigens nicht, daß zum Beispiel Kardinal Alfrink auf einer Afrikareise in jenen Wochen die Kirche im schwarzen Kontinent «von der Enzyklika aufgewühlt» fand. Begreiflich: wer das Elend der Massen und den Mißerfolg so vieler Entwicklungsprojekte der «Bevölkerungsexplosion» zuschrieb, mußte «*Humanae Vitae*» ablehnen, wer auf den Eingriff von Regierungsprogrammen in die Freiheit und Intimsphäre der Familien sah, durfte dem Papst danken. So äußerte auch ein *Helder Câmara* Sympathie für die Enzyklika, wies aber gleichzeitig darauf hin, daß sie bei seinen Leuten im Nordosten Brasiliens schwerlich akzeptiert werde.

Halten wir übrigens fest, daß hinsichtlich der «Erwartungen», die im voraus geweckt worden waren, auch das 1967 erlassene Rundschreiben «*Populorum Progressio*» einiges beigetragen hatte. Daß es nämlich den Eltern die Verantwortung zuschrieb, über die Zahl ihrer Kinder zu entscheiden, war von einigen

¹⁴ In: Pour relire *Humanae Vitae*. Déclarations épiscopales du monde entier. Gembloux, Belg. (Ed. Ducoulot) 1970, S. 51–66. Der Band bietet die bunte Palette der bischöflichen Reaktionen aus aller Welt. Vgl. auch Kap. VI von *l'Humanae Vitae*, Inchiesta a cura di F. V. Joannes (Inchiesta Idoc, Arnaldo Mondadori Ed. 1969).

Regierungsstellen (Italien, Indien) als «Bresche» in die katholische Opposition gegen die Familienplanung mit Verhütungsmitteln gedeutet worden. Wer andererseits auf den Grundduktus sah, konnte nicht umhin, zwischen der (heils)geschichtlich-dynamischen Sicht der ersten und der statisch-kasuistischen Konzeption der zweiten Enzyklika eine tiefe Kluft zu sehen. Die Anrufung als überzeitlich und unwandelbar betrachteter Prinzipien ließ kaum Raum für ein Denken, dem gerade der Wandel bzw. die Veränderung der Verhältnisse am Herzen lag. In diesem Sinn war die Dritte Welt in der Enzyklika, ebenso wie in der vorherrschend westlich geführten Diskussion um sie, schlicht «abwesend».

Repression statt Toleranz

Die Vielfalt der Beweggründe in den verschiedenen Reaktionen mochte aber schließlich sowohl in der Opposition zur Enzyklika wie im Willen zu ihrer Durchsetzung ein Stück weit neutralisierend wirken. Vielleicht hat es niemand besser als die skandinavische Bischofskonferenz erfaßt, daß es angesichts des im Kirchenvolk aufgebrochenen Konflikts in erster Linie darum ging, den «*Sinn für die Proportionen*» nicht zu verlieren:

«Es gibt in der heutigen Welt sehr viel wichtigere Probleme als die minutiöse Regulierung der Akte des ehelichen Intimlebens. Wenn unter uns über diese Dinge unterschiedliche Meinungen bestehen bleiben, so gibt es in unserem Gesamtverständnis der Ehe und der Personwürde deutlich viel mehr Punkte, in denen wir einig und die wir auch gemeinsam zu verteidigen bereit sind.»

Dieser Hirtenbrief, der mit einem Aufruf zur Toleranz und zur Friedensstiftung schließt, ist leider schon deshalb eher untypisch, weil er das Bestehen des Konflikts so deutlich und selbstverständlich beim Namen nennt. Dessen Glättung an der Oberfläche bedeutet nämlich nicht, daß er nicht auf einer wenigen spektakulären, der Weltöffentlichkeit mehr entzogenen Ebene weitergeht und weitergegangen ist. Darüber etwas enthüllt zu haben, ist das Verdienst der angesehenen Sektionsleiter für Kirchenrecht der internationalen theologischen Zeitschrift «*Concilium*», *William Basset* (San Francisco) und *Peter Huizing* (Nimwegen). Ihr Vorwort zu Heft 8/9 des Jahrgangs 1977 durchbrach endlich die Mauer des Schweigens über die «*größte Säuberungswelle seit dem Modernistenstreit*», welche im Anschluß an «*Humanae Vitae*» in der katholischen Kirche ausgebrochen ist. Wir haben die wichtigsten Passagen auf die *Titelseite* dieser Nummer gesetzt.

Dasselbe Heft enthält am Schluß (S. 487–491) die eingehende Darstellung über den «*Fall der Neunzehn von Washington*», der ursprünglich ein Fall von vierzig durch den Erzbischof von Washington, Kardinal O'Boyle (ob ihrer Stellungnahmen bzw. «Gewissenserklärungen» zu *Humanae Vitae*) *suspendierten Priestern* war. Diese Stellungnahmen waren nicht zuletzt durch die rigorosen Vorschriften des Kardinals bis hin zur Beichtpraxis provoziert. Der Bericht des Mitbetroffenen *Joseph Byron* legt offen dar, wie unheimlich schwierig und kostspielig es in einem solchen Konflikt für irgendeinen unbekanntem Priester ist, sich daraus «herauszuarbeiten» oder gar Gerechtigkeit zu erlangen: «Im heutigen Kirchenrecht», so schließt er, «bürgt nichts dafür.» Die «neunzehn» waren eine Ausnahme, weil sie sich verbündeten und ihnen ein Komitee von Kanonisten zur Seite stand. Trotzdem dauerte es drei Jahre, bis ein außerordentlicher römischer Schiedsspruch den «neunzehn» wieder zu ihrem Amt verhalf: die andere Hälfte der ursprünglichen «vierzig» war da aber längst für das Priesteramt verloren, ebenso wie (gemäß dem abgedruckten Text) aus der Professorenschaft der «*Catholic University*» der Großteil der Theologen der Zensur zum Opfer gefallen und nicht mehr zurückgekehrt ist.

Wenn aus anderen, uns näherliegenden Ländern, kaum so spektakuläre «Fälle» weltweit bekannt wurden, so nicht zuletzt deshalb, weil die «Opfer» den Konflikt als einzelne zu bestehen hatten oder weil sie schon gar nicht erst erfuhren, daß ihre Einstellung zu «*Humanae Vitae*» der Grund für diese oder jene Maßnahme (z.B. Unterlassung einer Beförderung oder Berufung) auf Grund eines gegen sie eröffneten römischen «*Dossiers*» sei. Der Text von Basset/Huizing weist aber darauf hin, wie unerläßlich für «Millionen von schweigenden Gläubigen» der Dienst jener Theologen und Priester war, die unerschrocken die Enzyklika in ihrer «Fehlbarkeit» herausstellten und so das Risiko eines solchen «*Dossiers*» und seiner Folgen eingingen. Hier wäre von europäischen Theologen das «*Konsensus-Paper*»

von Amsterdam zu erwähnen, welches aus der Schweiz *Stephan Pfürntner* unterschrieben hat. Es war dies um so riskanter für ihn, als er aufgrund seiner Antrittsvorlesung von 1967 zur Geburtenfrage bereits vom damaligen Bischof von Fribourg, Charrière, moniert und in Rom notiert war. Dabei vertrat Pfürntner denselben Standpunkt, der damals von Weihbischof *Joseph Reuss* (Mitglied der päpstlichen Kommission) in der Zeitschrift «Diakonia» 1966/4 vorgebracht¹⁵ und zum Beispiel in Zürich vom Generalvikariat allen Pfarrern als pastorale Leitlinie zugesandt worden war. Die Zeitung «Le Monde», die den Text von Amsterdam publizierte, unterschlug damals die Namen der beiden französischen Unterzeichner; offenbar um sie aus der «Schußlinie» herauszuhalten.¹⁶

Rigoroses Staatssekretariat

Gilt es somit die Stellungnahmen der Theologen auf dem Hintergrund eines ganzen Klimas von kirchlichem «Druck» zu werten, so gewinnen auch die verantwortlichen Verlautbarungen der Bischöfe erst ihr volles Gewicht, wenn man sie mit dem *Geheimschreiben des Staatssekretariats* vergleicht, mit dem sie, jeweils in der ihnen geläufigen Sprache, bedient wurden. Das Schreiben, einen Monat später (4. 9. 68) von «The Times» in London veröffentlicht, legte zunächst den Nachdruck auf die jahrelange persönliche Mühewaltung des Papstes, auf seine Kenntnis der Schwierigkeiten der Eheleute und auf sein Wissen um die «schwerwiegenden Folgen» einer Entscheidung in dieser Sache. Dann erging der Appell. Zunächst besonders eindringlich an die General- und Provinzialobern der Orden (!), dann an die «Bischöfe, Priester und Zentren der verschiedenen katholischen Organisationen»: sie alle sollen «in freudiger Ergebenheit und Unterwerfung zu Aposteln der Lehre der heiligen Mutter Kirche werden und die rechte Sprache finden, um ihre Annahme zu gewährleisten».

Hier wurde also die päpstliche Lehre schlechthin mit der «Lehre der Kirche» gleichgesetzt, deren Herolde und Exekutoren die Bischöfe genau wie alle Priester usw. sein sollten, ohne daß ihnen auch nur ein eigenes Wort in Respektierung ihrer besonderen Verantwortung zuteil wurde.

Wie man sich aber im Staatssekretariat die «Ausführung» im seelsorglichen Bereich dachte, zeigte der Schluß des Schreibens. Er verweist einerseits auf die unerläßliche Mühe der Selbstverleugnung und Selbstdisziplin, zu der die Eheleute zur «Verwirklichung des evangelischen Ideals» ermutigt werden müßten, andererseits auf die Hilfe im «sakramentalen Leben», die man ihnen als Zuflucht gegen Entmutigungen anbieten solle. Dann folgte der Satz, der direkt eine Kehrtwende in der seelsorglichen Praxis verlangte:

«Und schließlich ist es wesentlich, daß im Beichtstuhl wie in der Predigt, in der Presse und durch andere Massenkommunikationsmittel alle nur erdenkliche pastorale Anstrengung unternommen wird, damit unter den Gläubigen wie unter den Außenstehenden nicht der geringste Zweifel an dem Standpunkt der Kirche in dieser ersten Frage bleibt.»

Das ist ungefähr dieselbe Sprache, wie diejenige von Kardinal O'Boyle, wobei dieser solcher Aufforderung offensichtlich nicht bedurfte. Bleibt noch hinzuzufügen, daß eine besondere Geheiminstruktion auch an die *Nuntien* und Delegaten ging: im Einsatz für die Enzyklika erhielten sie eine neue Aufgabe – sozusagen als Einübung ihrer bald darauf (einseitig von Rom aus) verfügten neuen «Rolle» gegenüber den nationalen Bischofskonferenzen (1969). All dies bewies übrigens nur, daß die im Vorjahr der Enzyklika im Zuge der Kurienreform von Paul VI. verfügte zentralistische Vorrangstellung des Staatssekretariats mit der gleichzeitigen Einsetzung des «starken Mannes» *Benelli* nunmehr ihre «durchgreifende» Wirkung tat.

¹⁵ Vgl. Anm. 11.

¹⁶ Aus Deutschland und Österreich unterschrieben in Amsterdam: A. Auer (Tübingen), Fr. Böckle (Bonn), W. Bulst SJ (Darmstadt) und F. Klostermann (Wien).

Parallel mit Prag 68

Für die fatale Verdüsterung des «Image», das die katholische Kirche in unserem Raum für eine breite Öffentlichkeit, aber auch für nicht wenige ihrer eigenen Mitglieder durch «*Humanae Vitae*» erfuhr, trug noch eine zeitgeschichtliche Parallele bei, für die auf Seiten der Kirche niemand etwas konnte.

Die Veröffentlichung der Enzyklika am 29. Juli fiel mit dem unter bedrohlichsten Zeichen abgehaltenen Grenztreffen von Cierna zwischen den beiden Parteileitungen (Breschnew/Dubček) zusammen, und von da ab konnte man während Wochen in den Zeitungen auf ein und derselben (Ausland-)Seite Meldungen zu den beiden Brennpunkten des damaligen Interesses lesen. Es war nur ein kleiner Schritt, daß in Kommentaren dann auch bewußt Parallelen gezogen wurden, insofern man eine Entwicklung der «Liberalisierung» sowohl in der (bis Dubček stalinistischen) ČSSR wie in der (bis Johannes XXIII. uniformistischen) katholischen Kirche bedroht bzw. «gestoppt» sah.

Daß dabei allerdings «Macht» und «Primat» doch noch auf zwei recht verschiedenen Ebenen und mit entsprechend verschiedenen Mitteln eingesetzt wurden, durfte beim informierten Zeitgenossen als banale Kenntnis vorausgesetzt werden und sollte sich alsbald an den verschiedenen Folgen zeigen. Während nämlich in der ČSSR gewaltloser Widerstand und geistiger Protest (bis hin zur Selbstverbrennung als zeichenhafter Aufopferung) schrittweise und systematisch zum Schweigen gebracht wurden, erlebte die katholische Kirche – erstmals in diesem Jahrhundert, ja in diesem Ausmaß erstmals seit der Reformation – eine *Kontestation* der päpstlichen Entscheidung, die mindestens in Europa und USA breiteste Kreise sowohl des Kirchenvolkes wie des Klerus umfaßte. Dabei gab es zu Beginn vor allem den «Aufstand der Seelsorger», die nicht mehr wußten, wie sie, ohne unglaublich zu werden, weiterhin im Beichtstuhl und auf der Kanzel auftreten sollten: auf dem Weiterbildungskurs eines jungen Priesterjahrgangs einer süddeutschen Diözese wurde damals das Dilemma ob der Enzyklika bereits offen als Krise des eigenen Amtsverständnisses formuliert.

Durchlittene Enzyklika

Die positive Folge aber war, daß Priester wie Laien sich wie vielleicht nie zuvor in der Kirchengeschichte in dieser Breite auf den Primat ihres eigenen *Gewissens* besannen und daß zumal die Eheleute ihren «Eigenbereich» in jener Selbstverantwortung sahen, die das Konzil überhaupt im Sinne des «Sachgerechten» als Kriterium für den christlichen Weltendienst verkündet hatte.¹⁷ Wenn es deshalb dem Papst mit seiner Enzyklika, wie ein soeben erschienenen französisches Buch meint, letztlich darum ging, einen «*sursaut de conscience*», ein Aufspringen oder Aufblitzen des Gewissens zu provozieren,¹⁸ so drang diese *Absicht*, so ungeschickt sie im *Text* der Enzyklika formuliert sein mochte, vielleicht doch noch durch, und zwar bei den einen, die sich beim Text überhaupt nicht aufhielten und diese Absicht erspürten, bei den anderen aber gerade durch ihre Kontestation und somit «übers Kreuz gebrochen». Ob Paul VI. vielleicht dies sagen will, wenn er jetzt, zehn Jahre danach, *Humanae Vitae* ein «*documento sofferto*», die «durchlittene» Enzyklika nennt? Jedenfalls dürfen wir annehmen, er meine dabei nicht nur seine eigenen Leiden,¹⁹ sondern die der ganzen Kirche.

Ludwig Kaufmann

¹⁷ Vgl. J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln (Bachem) 1966, S. 48.

¹⁸ Jean-François Six, *Le courage de l'espérance. Les dix ans qui ont suivi le Concile*. Paris (Ed. du Seuil) 1978, S. 68.

¹⁹ Wie in kirchlicher Rede die Leiden der Welt im Papst konzentriert gesehen und darob die Leiden der Gläubigen vergessen werden können, ist am Beispiel der Hirtenbriefe eines französischen Bischofs des 19. Jahrhunderts zu verfolgen bei: Michel Lagrée, *Die Sprache der Ordnung*. Concilium 12 (1976), S. 554–558.

Pakistans Ringen mit islamischer Identität I.

Im Oktober vergangenen Jahres erschien in einer in Urdu geschriebenen Tageszeitung von Lahore¹ eine zweiseitige Bilderbeilage zum Thema «Geschichte Pakistans in drei Abschnitten»: Gründung Pakistans (1947), Aufteilung Pakistans (1970) und fünf Jahre Zwangsherrschaft in Pakistan (Dezember 1971 bis Juli 1977). Die Bilder entstammten der Feder des bekannten Zeichners Dschali und waren gedanklich untermalt von Ehsan Danisch, einem namhaften Dichter, der seiner beruflichen Zugehörigkeit wegen oft der «Arbeiterdichter» genannt wird.

Der Zerfall einer Hoffnung

Die unmittelbar innenpolitischen Zwecke des Bilderbogens – die erwähnte Tageszeitung ist Leibblatt der militant islamischen Intelligenz des Pundschar – brauchen uns als Außenstehende nicht zu beschäftigen. Hingegen ist in sachlicher Hinsicht die Tragweite der Zeichnungen für jeden Betrachter höchst bemerkenswert, nämlich als Antwort auf die Frage: Was will sich der Künstler als Muslim aus seiner Schau der pakistanischen Wirklichkeit von der Seele sprechen? Für den ersten Geschichtsabschnitt ist es die Tatsache blinder Gewalttätigkeit, für den zweiten wildes Morden und Verzweiflung, für den dritten immer noch Morden (jetzt politisch gezielt), wirtschaftliches Elend und Zerfall der sittlichen Bande. Aus den begleitenden Untertiteln tönt düsteres Klagen und Sarkasmus, harsch formuliert, aber dem Leser wohl vertraut: es sind Worte von seinen geliebten Dichtern, Filmsongs oder aus dem politischen Schlagwortarsenal. Das Ganze wirkt als ein pathetischer Aufschrei vernichteter Liebe zum islamischen Heimatland, dessen dreißigjähriges Experiment jeder Hoffnung auf soziale Gerechtigkeit Hohn zu sprechen scheint.

Was Zeichner und Dichter aufgrund künstlerischen Schwungs ins Bewußtsein rufen wollen, bestätigt andererseits politische Analyse. «Pakistan Times», das Regierungsblatt von Lahore, veröffentlichte am 23. März dieses Jahres, dem «Pakistan Resolution Day», einen Überblick über «Pakistan vor dem Zerfall seiner Einheit», d. h. also bis 1971. Wir brauchen auf das einzelne der Ausführungen nicht einzugehen. Was der Artikel seinen Lesern im wesentlichen nahelegen will, erhellt zur Genüge aus den Untertiteln. «Mißgeschick», «Torheit und Versagen», «Verbrechen und Missetaten» lauten die Charakteristiken, die den Handlungen der einzelnen Politiker beigelegt werden. Bis 1958 waren das Versuche mit der parlamentarischen Regierungsform. Sie endeten mit Feldmarschall Ayub Khans Staatsstreich, gefolgt von vier Jahren direkter Kriegsrechtsverwaltung. Diese kurze Zeitspanne war scheinbar die einzige relativ stabile und zukunftsverheißende Phase in Pakistans bisheriger Geschichte. Bei ihrer Beurteilung neigen jedenfalls die Pakistaner gemeinhin zur Milde. 1962 gab der Marschall dem Land eine neue Verfassung. Sie sollte die Regierungskontrolle über das politische Leben in etwa auflockern, seine eigene Präsidentschaft aber um so sicherer verankern. Bald jedoch kam das Staatsgefährt ins Schlittern. Bereits 1964 verriet Ayubs Kampagne zu seiner Neubestätigung im Präsidentenamt ominöses Grollen der Unzufriedenheit besonders in Ostpakistan. Ein Jahr später befand sich das Land in blutigem Waffengang mit Indien. Verheerende Folgen hauptsächlich wirtschaftlicher Art vertieften nun schnell den Gegensatz zwischen den beiden Landesteilen. 1969 führte zum Sturz Ayubs und dem Beginn einer weiteren Kriegsrechtsperiode unter Yahya Khan, dem Oberkommandierenden des pakistanischen Heeres. Obwohl mit politischen Geschäften wenig vertraut, verhalf der seither vielgeschmähte General dem Land doch zu bedeutsamer politischer Bewußtseinsnahme: erstmals zeigten landesweite, freie

Wahlen dem Pakistaner das Selbstbildnis seiner politischen Erwartungen. Das darin sich enthüllende Kräfteverhältnis freilich riß den Abgrund zwischen Ost und West mit schreckhafter Deutlichkeit auf. Mit dem totalen Sieg der «Awami League» bekannte sich Ostpakistan zu Forderungen weitestgehender Autonomie, während die Erfolge der «People's Party» in weiten Teilen der westlichen Hälfte ihrem Führer Bhutto den Einstieg in die Macht verhiessen. Keine der beiden Parteien verfügte über auch nur je einen Sitz im andern Landesteil.

Sieht man vom Gewicht internationaler, wirtschaftlicher, sozialer Faktoren – wohl, richtiger gesagt, Zwangsfaktoren – ab, so wurde nun die Erhaltung des nationalen Gleichgewichts zur reinen Kunst politisch schöpferischen Gestaltens. Dazu fehlte jedoch in Pakistan offensichtlich das nötige Genie – und von seiten der beiden Machtanwärter der Wille zur Selbstbescheidung. Die Spannung steigerte sich rasch zur Tragödie. Scheiternde Verhandlungsversuche, bewaffnete Unterdrückung, Massenfucht von Millionen über die Grenze, indische Intervention und pakistanischer Entlastungsversuch aus dem Westen sind ihre Phasen. Im Dezember 1971 war der neue Staat Bangladesch geboren.

Bhuttos Janusgesicht

Mit dem Vermerk, politischer Kommentar zu den späteren Vorgängen sei zurzeit nicht statthaft, beschließt die Regierungszeitung ihre Betrachtung. Wäre er ihr erlaubt, so steht zu befürchten, daß das gezeichnete Bild sich um weitere Züge verdüstern müßte. In ausländischer Perspektive erscheint das Bhutto-Regime zwar nicht selten in bestechender Kolorierung. Das mag mit der persönlichen Brillanz Bhuttos, seiner aristokratisch-weltmännischen Bildung und Beredtheit, seinem schillernden Witz und Charme zu erklären sein. Diplomaten, Journalisten, Finanzmagnaten erkennen und schätzen in ihm das internationale Niveau eines Typus von Gesprächspartner, wie ihn das traditionsgebundene Entwicklungsland nur spärlich aufweist. Auch vom Inland her gesehen wirkte Bhutto in seinen Anfängen als Regierungsoberhaupt bestechend. Er sprach viel vom «neuen» Pakistan, das er schaffen wolle. Er verhiess wirtschaftliche, soziale, erzieherische Reformen und führte sie teilweise durch, meist jedoch ohne seriöse Planung und immer im Trommelfeuer einer auf seine persönliche Glorie einstudierten Propaganda. Lebt der Gründer Pakistans, Muhammad Ali Jinnah, heute noch als «Qaid-e Azam» (oberster Führer) in der Erinnerung der Pakistaner fort, so ließ Bhutto sich nun als «Qaid-e Awam» (Führer des Volks) bejubeln. Er verstand es, mit zügigen Parolen den darbenden Massen ans Herz zu greifen. Sein Ruf nach «Róti, Kapra, Makán» (Brot, Bekleidung, Behausung) wurde nicht weniger populär als Heinrichs IV. «Brat-huhn auf dem Sonntagstisch eines jeden Franzosen». Das klang für den einfachen Mann unendlich viel greifbarer als die erhabenen Ziele der «Islamisierung» im Mund seiner Gegner. In Kürze, Bhuttos volksverbundenes Reden und Gebaren – als Volkstribun mit Mao-Tse-tung-Mütze vor der arbeitenden Masse, mit üppigem Turban und lokaler Tracht als Redner unter Stammesangehörigen, als raffinierter Westler vor der Intelligenz – erweckte bei vielen ein soziales Selbstbewußtsein, das Feudalismus und religiöse Tradition jahrhundertlang in Schlaf gebannt hatten. Auch die Frauen erhielten in diesem Werdepuzzle ihren Anteil. All das ist nicht zu unterschätzen und wird wohl, in welcher Form auch immer, in Pakistans Zukunft gestaltend mitwirken.

Es dauerte jedoch nicht lang, bis aus dem Hintergrund dieses fesselnden Image Bhuttos Janusfigur hervorzutreten begann. Schon die Art, wie die Reformen vorgenommen wurden, ließen beim Beobachter das starke Gefühl aufkommen, es gehe Bhutto

¹ Navá-e Vaqt, Lahore, 8. Okt. 1977

weit mehr um die Projektion seines Ichs, denn um das tatsächliche Gelingen einer Strukturverbesserung. «Schaffen Sie mir das Image eines volksverbundenen Mannes, eines Mannes, der dem Volk gehört und sich dem Volk widmet – ein Produkt der revolutionären Dritten Welt», soll Bhutto seinen Propagandasekretär angewiesen haben. Man kann es glauben, denn es ist genau das, wozu die pakistanischen Massenmedien in ihrer Gesamtheit sich jahrelang verausgabt haben. Wenige Monate nach Bhuttos Machtantritt wurde die unabhängige Presse zum Erliegen gebracht: zunächst die englisch geschriebene, dann die übrige. Nur ganz wenige Blätter konnten sich bei ständiger Abwehr obrigkeitlicher Schikanen und im Abtausch gegen obligate Reverenzerweise für die Person des «Qaid-e Awam» ein dürftiges Maß Redefreiheit sichern. Aber nicht nur Regierungschef und Volk waren nun identisch erklärt. Dasselbe hatte auch für seine Partei zu gelten. Parteigrößen und deren Günstlinge wechselten vielerorts in Staatsämter über, eine Saat von «Bhuttochen» ging auf, deren Heranwachsen einem die üble Erinnerung an das Gauleitersystem ins Gedächtnis rief. Den meisten Pakistanern war solche Systematik freilich neu, sonst hätten sie die Wahrzeichen der heraufziehenden Diktatur zeitiger beim Namen nennen können. Diese mehrten sich rasch: Schaffung einer Bhutto persönlich verantwortlichen Bundessicherheitsgruppe und einer Vielfalt anderer Polizeiformationen, «Volkswehr», systematische Repression mißliebiger Dissidenz, politisch motivierte Entlassungen, politische Entmachtung der beiden Provinzen (Nordwesten und Belutschistan), in denen Bhuttos Volkspartei nur ganz spärliche Anerkennung gefunden hatte, Verhaftungswillkür und Tortur, Straflager für politisch unbequeme Elemente in Azad Kaschmir.

Religion zuhanden des Opportunisten

Da sich Pakistan aber nicht ohne ständige Betonung der Konformität zum Islam regieren läßt, ließ Bhutto mit der ihm eigenen Findigkeit auch in dieser Hinsicht eine Fata Morgana erstehen, deren Zauberblanz ihn als Schirmherr der großen Religion glaubhaft machen sollte. Er berief mit höchstem Aufwand eine internationale islamische «Gipfelkonferenz», eine Konferenz zu Ehren des Propheten («Sira», d. h. Prophetenbiographie), ließ die Ahmadiyahsekte als vom Islam abtrünnig erklären, belegte fehlerhaftes Drucken des Korantexts mit gerichtlicher Verfolgung. Bhuttos Sorge um den Islam Pakistans ging sogar so weit, daß sein Minister für religiöse Angelegenheiten eine Liste religiöser Themen anfertigen mußte, über die an den Freitagen des Jahres in den Moscheen des Landes zu predigen sei, ein durchsichtiger Versuch, die Zungenfertigkeit der Mullas politisch in den Griff zu bekommen. So weit vorgetriebene Fürsorge verfehlte allerdings ihren Zweck. Bhutto wurde als islamischer Schutzherr nicht ernst genommen. Die Ereignisse, die nach den mißglückten Märzahlen (1977) schließlich seinen Sturz herbeiführten, erhielten ihren stärksten agitatorischen Auftrieb gerade im religiös-politischen Milieu. Gerade jene Tage wachsender Bedrängnis stellten auch zur Schau, wie opportunistischer Religion als ein Instrument politischen Feilschens nutzte. Als landesweit der Ruf nach seinem Rücktritt erscholl, hielt es Bhutto, offensichtlich in Seenot geraten, für angezeigt, dem Aufruhr mit einer Maßnahme zu begegnen, die im Vollzug jeder erstgemeinten «Islamisierung» in Pakistan weit früher und an erster Stelle hätte erfolgen müssen: die Ersetzung des Sonntags durch den Freitag als öffentlichen Ruhetag. Das bedeutete zweifellos die Erfüllung eines nicht leicht zu nehmenden Wunsches der Mehrzahl aller Muslime. Sie kam aber zu spät. Aller Eifer Bhuttos für Gipfelkonferenzen konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die «Islamisierung» in seinen Händen zu den Tricken des Taschenspielers gehörte.

Bhutto war nun isoliert. Sein im Lauf der Jahre stets arroganter und offener dargelebter Anspruch auf ungeteilte Macht entfremdete ihm in steigendem Maß die besten seiner Mitarbeiter.

Er konnte schließlich nur noch den Reigen farbloser Jasager um sich dulden, sehr zum Schaden des im Land ohnehin dünn gesäten politischen Leaderships.

Konfusion, aber auch politische Polarisierung sind das Ergebnis. Die Probleme sozialer Gerechtigkeit, wie sie der Bilderbogen uns vorgelegt hat, harren nach wie vor unvermindert hart der Inangriffnahme. Um sie dreht sich die öffentliche Diskussion, selbst wenn im Sprachgebrauch der Muslime der Begriff «soziale Gerechtigkeit» in etwa eine Neubildung bedeutet, deren sich verhältnismäßig wenige bedienen. Im Gefühl mancher hat sie den Beigeschmack politisch linksgerichteter und säkularer Phraseologie. Tatsächlich findet man sie in Pakistan fast nur im politischen Kontext diskutiert.

Gibt es «islamischen» Sozialismus?

Da scheiden sich nun die Haltungen in das, was etwas vergrößernd Polarisierung nach links und nach rechts genannt werden kann. Daß es mit der sozialen Gerechtigkeit übel bestellt ist, anerkennt jedermann freizügig. Dann aber beginnt die polemische Auseinandersetzung über die Gründe, aus denen die Mißstände zu erklären sind. Für die «Linke», zu der neben kleinen andern Gruppen der größere Teil von Bhuttos Volkspartei sich zählt, liegt die Verantwortung an der noch weitgehend feudalistischen Grundstruktur der pakistanischen Gesellschaft (Großgrundbesitz, Konzentration der industriellen Produktion in den Händen weniger Familien). Diese Struktur ermöglicht es der sozial beherrschenden Machtgruppe, das Land mit Hilfe religiöser Ideologie im Zustand massiver Ausbeutung zu halten. Aus dem Status quo bezieht überdies, so heißt es, die Schicht der islamischen Religionsdiener (Mullas, Ulemas und Pirs) ihre Daseinsrechtfertigung. Abhilfe kann nur der Sozialismus bringen. Wer aber bloßen Sozialismus im Munde führt, begibt sich in Gefahr, als unislamisch und möglicherweise religionsfeindlich abgelehnt zu werden. In seiner frühesten Fassung sprach das Manifest der Volkspartei von Sozialismus allein. Sehr bald aber stellte man fest, daß in dieser Form der Begriff nicht akzeptabel war, und so wurde das Programm auf «islamischen Sozialismus» korrigiert. «In unserer Gesellschaft ist es wirklich so», sagt ein pakistanischer Sozialpsychologe, «daß jede Neuerung erst Aussicht auf Erfolg hat, wenn sie sich mit religiöser Tradition verknüpfen läßt».² «Islamischer Sozialismus» ist tatsächlich nicht ohne Wurzeln im islamischen Bereich, wenigstens seit jüngerer Vergangenheit. Der politische Aktivist und Reformers Dschamaladdin al-Afghani (1839–79) scheint den Ausdruck im arabischen Raum erstmals gebraucht zu haben.³ Thematisch barg sich in ihm vormarxistisches und marxistisches Gedankengut aus dem Westen, das jedoch im Sinn einer dringenden Bewußtseinsnahme der dem Islam innewohnenden sozial-ethischen Grundsätze gedeutet wurde. So findet sich der Terminus auch im Munde Jinnahs, Iqbals und einiger anderer Islamtheoretiker des indischen Subkontinents. Genau auszusagen, was «islamischer Sozialismus» bedeutet, fällt allerdings schwer. Definitionen sind kaum erhältlich. Bhutto diente er als Schlagwort und Sammelbegriff, mit dem sich pragmatisches Vorgehen gegen Großgrundbesitz und kapitalistisches Monopol ideologisieren lassen sollte. Betont linksgerichtete Elemente der Volkspartei bemühten sich, den Begriff als «wissenschaftlichen Sozialismus» zu deuten. Die Partei als ganze vermied jedoch den Sinn eindeutig festzulegen.

Das war freilich mehr als genug, um die Gegenseite, nennen wir sie die «Rechte» – ein Konglomerat mehr oder weniger religiöser Gruppen verschiedenster, wenn nicht gar widersprüchlicher Ausrichtung –, in Abwehr auf den Plan zu rufen. Ihr Hauptargument ist, daß der Islam nicht bloß religiöser Glaube und Pra-

² S.M.H. Zaidi, Cultural Transmission Through Education, in Jamia Educational Quarterly, Karachi, Juli 1967, 13–25

³ Vgl. H. Mintjes, The Debate on Islamic Socialism in Pakistan, in Al-Mushir, Rawalpindi, XX, 1 (1978), 24–44

xis sein will, sondern eine in sich geschlossene, alles umfassende Lebensform darstellt. «Islam is a complete way of life», so liest und hört es der Pakistaner in unermüdlicher Wiederholung jahraus jahrein. Trifft es aber zu, daß der Islam auch über ein ihm eigenes Wirtschafts- und Sozialsystem verfügt, wie läßt sich dann noch von «islamischem» Sozialismus reden? Der Sozialismus kommt aus dem Westen. Will das Beiwort «islamisch» dieses westliche System im Islam beheimaten und damit den Anspruch des Islam, sich selber zu genügen, in Abrede stellen? Oder soll es einfach der Massenbetörung dienen? Oder, selbst vorausgesetzt, der Sozialismus bringt den Menschen genau das, was der Islam aus eigenem Bestand zu leisten fähig ist, wozu dann diese nutzlose Tautologie? Kurz, für das Denken der politisch-religiösen «Rechten» hat «islamischer Sozialismus» den Stellenwert eines klaren Widerspruchs.

Hier nun ist der Ort, die Kritik zu erwähnen, die die «Rechte» ihrerseits an den pakistanischen Zuständen sozialer Ungerechtigkeit übt. Unser vernichtender Bilderbogen entstammt ja einer durchaus konsequent rechtsgerichteten Tageszeitung. In ihrem Urteil fällt die Verantwortung ganz einfach auf die sträfliche Nachlässigkeit, durch die die islamischen sozial-ethischen Grundsätze in der bisherigen Geschichte Pakistans daran verhindert wurden, zur konkreten Entfaltung zu gelangen. Weit davon entfernt, anders als in verbalen Beteuerungen ein islami-

scher Staat zu sein, hat Pakistan in der Hand haltloser Politiker seine eigenste Lebenskraft, die ihm aus Koran und Tradition zufließt, im Nichts verströmen lassen. Einfach ausgedrückt: Pakistans Siechtum ist die Schuld «schlechter Muslime».

So summarisch diese Erklärung auch tönen mag, es ist sachlich daran mindestens soviel unbestreitbar, daß die Regierungen Pakistans, was Wirtschaftsleben und Sozialpolitik betrifft, Jahrzehnte hindurch den Grundsätzen des Islams im besten Fall Lippendienst erwiesen haben. Pakistans politische Führung bezog ihre Denkformen aus der Erbschaft der Briten und «begnügte sich damit, dem Land äußerlich eine islamische Identität zu verleihen, im übrigen aber ihre Regierungspraxis so eng wie möglich im Rahmen der säkularen Prinzipien Britisch-Indiens zu halten».⁴ Dementsprechend begünstigte sie freies Unternehmertum und privaten Kapitalismus.

Zwar wurde in den Verfassungen von 1956, 1962 und 1973 der Fragen von Zakat (Armenabgabe) und Riba (Zinsnehmen) – Kernstücke der islamischen Sozialethik, wie wir in einem zweiten Beitrag sehen werden, – Erwähnung getan, aber eben bloß als «islamische Objekte», d. h. gesondert von den maßgeblichen Wirtschaftsnormen.

Robert A. Büttler, Lahore

⁴ Ahmad Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, London, Oxf. Univ. Pr., 1967, 237 (zitiert in Mintjes, op. cit., 42)

«Zur Freiheit eines Christenmenschen»

Theoretisch systematische Vermittlung theologischen Denkens der Vergangenheit kommt dort zustande, wo sie nicht bei der reproduzierenden Darstellung dieses Denkens stehenbleibt, sondern zur Rekonstruktion fortschreitet. Solcher Übergang zur Rekonstruktion reflektiert ineins deshalb den historisch erheblichen und feststellbaren Sinn vorliegender Texte und zugleich den theoretischen Standpunkt eigener Gegenwart des Interpreten wie auch das Wissen um die Vermitteltheit dieses Standpunktes durch bisherige Geschichte. *Eberhard Jüngels* «Erinnerung» an *Luthers Schrift Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) lebt von diesem Versuch;¹ sie artikuliert einen theoretisch-praktisch relevanten Streitpunkt gegenwärtiger Theologie, wenn sie die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und christlichem Gottesbegriff als Frage nach dem Verhältnis von Verständnis der Freiheit des Menschen und der Frage nach der Wahrheit unserer Rede von Gott stellt.

Der Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, von Luthers gleichzeitig vorgetragenen theologisch-exegetischen Arbeiten (*Operationes in Psalmos* 1519–1521) abhängig, gehört neben dem, mit den Themen dieses Traktates eng verbundenen Sermon *Von den guten Werken* und den Streitschriften *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* und *Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche – Ein Vorspiel* zu den großen Reformationsschriften des Jahres 1520. Er erschien im November 1520 in deutscher, kurz danach in lateinischer Fassung. Der deutsche Text ist nach *W. Maurer* als Erstfassung zu beurteilen,² während der lateinische Text die kritische Bearbeitung und endgültige Präzisierung darstellt. Der lateinischen Fassung geht ein Sendbrief *Martin Luthers an Papst Leo X.* voraus. Dieser auf den 6. September 1520 zurückdatierte Begleitbrief wurde von Martin Luther auf Wunsch des in Kuriendiensten tätigen *Karl von Miltitz* formuliert. Karl von Miltitz war zusammen mit dem Augustiner-Eremiten-Orden und dem kursächsischen Hof an den letzten Ausgleichsbemühungen zwischen Luther und dem päpstlichen Hof beteiligt.

Luther geht in seinem Traktat³ von den beiden «einander widerstreitenden» Sätzen aus: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. – Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan» (vgl. bei L. E. Schmitt, S. 36 bzw. 37). Wird hier ein und derselbe Mensch, der Christ nämlich, sowohl Herr als auch Knecht genannt, so ist das ein das Verständnis von Herrschaft radikal ändernder Sprachgebrauch dessen, was ein freier Mensch ist. Luther beruft sich, um die Vereinbarkeit dieser beiden Aussagen zu begründen, auf die paulinische Unterscheidung zwischen zwei Menschen in *ein* und *demselben* Ich, eine sprachliche Wendung, die als die Unterscheidung zwischen *innerem* und *äußerem* Menschen einflußreich wurde. In der auch Luther bekannten philosophischen Tradition diente die Unterscheidung von *innen* und *außen* dazu, den inneren Menschen als den von äußeren Bindungen freien Menschen zu verstehen, der keiner Sache und keinem Menschen unterworfen ist und sich deshalb uneingeschränkt selbst besitzt. Demgegenüber ist für Luther der innere Mensch der Ort der Entscheidung über Freiheit und Unfreiheit des Menschen. Denn das von außen in den Menschen «hereinkommende Wort Gottes wendet den Menschen selber allererst nach innen und unterscheidet ihn dadurch als inneren Menschen von sich selbst als äußeren Menschen. Damit ist aber auch schon gesagt, daß der innere Mensch von außerhalb seiner selbst konstituiert wird» (S. 76). Diese als vom Wort Gottes im Evangelium herausgestellte Unterscheidung zwischen *innerem* und *äußerem* Menschen geht nach Luther aus der Vereinigung Jesu Christi mit dem «inwendigen Menschen» hervor. Deswegen vermag sie die Rechtfertigung des Sünders darzustellen: weil sie die Einheit von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi als den Glauben übertreffende und ihm geschenkte Gabe versteht (vgl. S. 87ff.).

Die Differenz von *innerem* und *äußerem* Menschen, die für Luthers Verständnis christlicher Freiheit grundlegend ist, markiert keine anthropologischen Konstanten; jedes gegenständliche Denken würde gerade der von Luther herausgestellten

¹ Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift. (Kaiser Traktate 30) München 1978, Seiten 128. DM 11,50.

² *W. Maurer*, Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21. Göttingen 1949, 65–79.

³ Text in der Weimarer-Ausgabe Bd. 7, 20–38 und 42–73. Eine zweisprachige Ausgabe ist leicht zugänglich: *M. Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen. Hg. von L. E. Schmitt (Neudrucke deutscher Literaturwerke Nr. 18). Tübingen 1954.

Konstitution dieser Unterscheidung widersprechen und damit das Wesen christlicher Freiheit verfehlen: ist doch diese Unterscheidung nur wirksam im Vollzug der veränderten Einstellung des Menschen zu sich selbst, die durch Jesus Christus und den Glauben an ihn bewirkt wird (vgl. S. 96ff.). Inhaltliche Aussagen über den Menschen erweisen sich so bei Luther als reflexiv, insofern sie ineins Anschaulichkeit und Kritik dieser Anschaulichkeit enthalten. So artikulieren sie zugleich formale Strukturen möglicher theologischer Sprache und verweisen so auf jene Kunst des rechten Unterscheidens, die E. Jüngel als eine Folge der materialen theologischen Grundorientierung in der Rechtfertigungslehre erkennt (vgl. S. 40, 94ff. u.ö.). Die Fruchtbarkeit eines solchen theologischen Modells, dessen Leistung darin besteht, daß es seine eigene Kritik schon impliziert, wäre in einer weiteren Diskussion dieser Grundorientierung herauszuarbeiten.⁴ *Nikolaus Klein, Zürich*

⁴ Vgl. dazu E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Zweite, durchgesehene Auflage, Tübingen 1977, vor allem S. 203-227: Das Wort als Denkbare Gottes, und S. 409-430: Die Menschlichkeit Gottes als zu erzählende Geschichte. Hermeneutische Vorüberlegung:

Denken und Handeln in Solidarität

Den folgenden Text sprach Pastor Peter Gertz, Hamburg, am 1. Juli 1978 in der Sendung «Christen zum Alltag» am Südfunk 1 (Stuttgart).

John F. Kennedy rief 1963 in Berlin der Menge zu: «Ich bin ein Berliner.» Jeder wußte natürlich, daß der Präsident Amerikaner war und bleiben würde. Doch jeder wußte auch, daß dieser Satz ein Bekenntnis war: zu der Freiheit der Bewohner dieser Stadt.

Der dänische König Christian X. ritt durch Kopenhagen. Die Passanten rieben sich die Augen. An seiner Brust leuchtete ein gelber Judensterne. Jeder wußte natürlich, daß der König Däne war und bleiben würde. Doch jeder wußte auch, daß er mit diesem Stern ein Bekenntnis ablegte: zur Solidarität mit den Angehörigen eines Volkes, das im Nazi-Deutschland den entsetzlichsten Verfolgungen ausgesetzt war.

Die nächste Ausgabe der ORIENTIERUNG erscheint als zweite Feriendoppelnummer 15/16 auf Ende August.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Clemens Locher (Frankfurt), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 2010760

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz: Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

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

Gönnerrabonnent: 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

Beide Beispiele betrachte ich nicht etwa nur als mutige politische Demonstrationen. Ich sehe sie vielmehr auch als Ausdruck einer christlichen Entscheidung, bedrängte Menschen nicht im Stich zu lassen, etwa in diesem Sinn: «Ich stelle mich dir zur Seite. Ja, in letzter Konsequenz wäre ich bereit, dein Schicksal auch mein Schicksal werden zu lassen.»

Ich selber bin während des letzten Krieges geboren. Im Grunde weiß ich nur aus Büchern, wie es damals den Juden in unserem Lande ergangen ist. Oft habe ich mich gefragt: Ist das wirklich wahr, wenn immer wieder gesagt wird: Ich habe davon nichts gewußt?

Dieser Tage erhielt ich einen Brief von einer Pastorenfrau. Sie schreibt: «Die Zeit mit den Judensternen ist mir noch sehr gut in Erinnerung – auch der Tag, an dem die letzten drei kranken, alten Juden auf einer Handkarre an unseren Bahnhof gefahren wurden. Es hat mich damals sehr beschämt, daß niemand die Hand gegen diese Maßnahmen erhob.

Was sollte man tun? Man schwieg ...»

Was sollte *man* tun? *Man* schwieg.

Mir läßt das keine Ruhe. Ich bin weit davon entfernt, mich zum Richter vergangener Zeiten aufschwingen zu wollen, denn ich weiß doch nicht, wie ICH damals reagiert hätte!

Es ist wohl auch ein Stück Utopie, sich vorzustellen, daß aus Solidarität mit den Juden sich jedermann einen Judensterne ans Jackett hätte heften können.

Was sollte *man* tun? *Man* schwieg.

Mir läßt das gerade in unserer jetzigen Zeit keine Ruhe. Denn ich sehe Ansätze in unserem Staat, die mich das Fürchten lehren: Lauschangriffe gegen Bürger in Privaträumen; Datenerfassung in öffentlichen Bibliotheken, um womöglich einem später 30jährigen vorhalten zu können, daß er als 16jähriger Schüler diese oder jene angeblich verfassungsbedrohende Literatur gelesen hätte; Gesinnungsschnüffelei bei Bewerbern für den öffentlichen Dienst, denen Fragen gestellt werden, bei deren Beantwortung der Bewerber kaum eine Chance hat, für sich das Grundrecht der freien Meinungsäußerung in Anspruch zu nehmen; ich könnte die Reihe fortsetzen ...

Ich frage: Wo bleiben all die Stimmen, die laut darauf hinweisen, daß durch solche Praktiken Jugendliche und Erwachsene in ihrer persönlichen Entwicklung unterdrückt werden? Verhindert nicht eine Demokratie das Mündigwerden ihres Nachwuchses, wenn Argwohn und Kontrolle an die Stelle alter christlicher Grundwerte wie das Verstehenwollen und Vertrauen gegenüber den Andersdenkenden treten?

Ich kann mich nicht von dem Gedanken frei machen, daß in unseren Tagen erneut eine ganze Bevölkerungsgruppe da ist, die dringend der Solidarität anderer bedarf. Es sind diejenigen, die mit ihrem kritischen Engagement das Salz in unserer Gesellschaft sind. Sie, die sogleich mit dem linksextremistischen Etikett versehen werden und – ach, wie Geistlos – sich sogleich als Staats- und Verfassungsfeinde beschimpfen lassen müssen – sie brauchen uns als verständnisvolle Freunde.

Was sollte *man* tun? Ich lehne diese Frage in dieser Form ab.

Ich frage: Was sollte *ich* tun? Klagen, jammern und mich grämen über solche Praktiken?

Ich befinde mich in einem Denkprozeß, wie ich öffentlich als bewußter Christ und Kirchenmann den Menschen in einer kommunistischen Partei meine Solidarität versichern kann. Genau so wenig, wie ich damals durch das Anheften eines Judensternes tatsächlich ein Jude hätte sein können, so wenig könnte ich heute durch meine Solidarität mit den Menschen in den K-Gruppen tatsächlich ein Kommunist sein. Doch: «Ich protestiere gegen das, was mit euch getan wird. Ich bin bereit, an eurer Seite zu stehen – als Mensch und als Christ.»

Peter Gertz, Hamburg

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich