



DER TOD VON PAPST LUCIANI fügt sich wie in eine Bildsequenz von Giotto ein. Die Legende zu der Szene hat einen mittelalterlichen Klang: «Papst Johannes Paul I. wird gleich nach seiner Wahl tot aufgefunden.» Das Fresko stellt den Papst auf seinem Lager dar, zu nächstlicher Stunde sanft eingeschlafen; es läutet zur Matutin, als ihn ein Priester zur Meßfeier ruft; im Hintergrund die Leute, fassungslos und bestürzt, während schon der Tag anbricht. Für einmal wird aus Rom – Assisi ..., und die Religion wird schlicht wie eine Motivtafel, wenn dem Papst nur für eines Zeit bleibt: die Menschen das Geheimnis des Todes zu lehren. Den einzigen Kommentar zu dieser franziskanischen Parabel mag eine Benediktinerregel geben: «Die Kirche ist von ihrem Wesen her eine Gemeinschaft zum Lobe Gottes.»

Wie bei Giotto

Ich erinnere mich an Papst Luciani, als er im Winter 1969/70 als Erzbischof nach Venedig kam. Ich war dort damals Chefredakteur der Tageszeitung «Il Gazzettino». Ein paar Jahre früher hatte ein Interview, das mir Paul VI. gewährt hatte, von sich reden gemacht. Es war das erste Interview mit einem Papst in der ganzen Kirchengeschichte. Alle Welt wußte, daß mein Verhältnis zu den christdemokratischen Ministern, die die Zeitung in der Hand hatten, äußerst gespannt war. Der Kardinal wollte mich sehen. Er kam mir im düsteren Hausgang des Patriarchats entgegen und ließ sich im Halbdunkel eines kleinen Empfangszimmers nieder. Lächelnd begann er: «Ich frage Sie nicht, wie es Ihnen geht. Ich weiß, daß Sie es schwer haben: Nur Mut, nur Mut! Ihre Artikel enthalten viel Wahres. Die Suche nach der Wahrheit zieht immer Leiden nach sich.» Dann fuhr er fort: «Ich weiß, daß Sie sich zum Laizismus bekennen und kein engagierter Katholik sind. Trotzdem mache ich Ihnen Mut, denn für Euch Publizisten ist die Wahrheit alles. Machen Sie nur weiter, ich werde Ihnen nahe sein.»

Der künftige Papst trug eine gewöhnliche Soutane; sie war etwas abgewetzt, und am linken Ärmel konnte man einen Flecken erkennen. Unter dem Kleid guckten nicht die Silberschnallen der Kardinäle, sondern ein Paar schwere Bauernschuhe hervor. Als er merkte, daß ich sie anschaute, sagte er, es falle ihm nicht leicht, die Gewohnheiten eines Bergpfarrers zu ändern. Und dann fing er an, von seinen Tälern zu erzählen, von deren Pfarreien, «in denen die Leute so arm sind,

daß sie immer Polenta essen müssen». Er meinte: «Wir müssen alle den Armen nahestehen.» Als er dann auf sein Belluno zu sprechen kam, entdeckte er, daß mich eine alte Freundschaft mit Dino Buzzati – auch er aus Belluno – verband. Er liebe dessen Erzählungen, sagte er; überall sei darin von den Bergwäldern die Rede und von den Eichhörnchen, die – «wie in den Fioretti des heiligen Franz» – mit den Vögeln sprechen. Er fügte bei, daß ihm die Geschichten dieses Schriftstellers, «der den Tod nie vergißt», sehr zusagten. Aber kaum hatte er das ausgesprochen, so hielt er inne: «Eigentlich sollte ich Ihnen das heute nicht sagen. Ich weiß, der Tod hat Ihnen kürzlich Ihre Mutter entrisen. Aber trösten Sie sich, lassen Sie sich trösten, verjagen Sie den Schmerz. Der Tod ist ein Teil des Lebens, er ist ein Zeichen dafür, daß wir leben, um zum Herrn zurückzukehren. Denken Sie einfach, daß Ihre Mama im Himmel ist.»

Er redete mit mir wie mit einem Kind. Und er selber kam mir wie ein schlichter Mönch vor, ein Mönch, der alles in eine Fabel zu kleiden weiß: die Mama, «die in den Himmel gekommen ist»; die Eichhörnchen, die mit den Vögeln reden; die Religion, die ein Paar schwere Bauernschuhe angelegt hat; die armen Leute und die Polenta, die sie essen. Wenn man ihn genauer ansah, glich er mehr einem Klosterbruder als einem Kardinal: seine Haare waren kurz geschnitten, wie in den Klöstern üblich; sein Kleid war abgenutzt, seine Schuhe schadhafte; sein singender Akzent aus dem Veneto gehörte zu einer Sprechweise, die immer etwas naiv tönte: die Sprache der Klosterbrüder, die sich mit dem Volk in schlichten Bildern, in «Motivtäfelchen», in Allegorien unterhalten.

Ich habe ihn nie wieder gesehen. Als mich die christdemokratischen Minister vor die Tür gesetzt hatten, sandte er mir einen aufmunternden Brief, in dem er meine schriftlichen Äußerungen mit Lob bedachte, denn «meine Worte enthielten viel Wahrheit». So blieb der künftige Papst in meinem Gedächtnis haften, er, der in Venedig wie auf einem Giottofresko lebte, der den Leuten die Religion wie eine volkstümliche Geschichte nahebrachte und der vom Tod mit so viel Zärtlichkeit zu reden wußte. Und so scheint es mir auch, daß sein Tod ihm gleicht: dieser Tod, der ihn – nur ein paar Tage nach dem Beginn seines Pontifikats – im Schlaf überrascht hat und der umwittert ist von Geheimnis, Bestürzung und mittelalterlicher Allegorie – in einer Welt, der der Sinn für das Unmögliche abhanden gekommen ist.

Alberto Cavallari, Paris

KOREA

Kardinal Kim als Anwalt der Pressefreiheit: Er vertrat schon immer nicht nur Kirchen-, sondern Menschenrechte – Gegen Vertuschung sozialer Mißstände – Vom südkoreanischen Regime nachgebetete «Nationale Sicherheit» – «Politische» Gottesdienste, der Geheimpolizei zum Trotz.

Ludwig Kaufmann

Dokument: Predigt des Kardinals zur Presse- und Meinungsfreiheit am 5. Juni in Seoul – Keine Demokratie ohne Freiheit der Meinungsäußerung – Ihre willkürliche Einschränkung in Südkorea – Die Folge ist Mißtrauen zwischen Volk und Regierung – Wozu die Kirche herausgefordert ist: den Journalisten zur Freiheit der Wahrheitssuche verhelfen.

Kardinal Stefan Kim, Seoul

FRAUENBEWEGUNG

Amerikanischer Feminismus in Theologie und Gesellschaft: Seminar an katholischer Universität in New York – Soziale Diskriminierung und Frauenbefreiungsbewegung als Hintergrund feministischer Theologie – Stellung der Frau von Kirche zu Kirche verschieden – Zwiespältige christliche Tradition – Kritik an privatisierter Moral – Impulse aus der 3. Welt – Bewußtseinsveränderung auch bei uns.

Marita Estor, Bonn

GESCHICHTSSCHREIBUNG

Christentumsgeschichte und Befreiungsprozeß in Lateinamerika: Zum neuen Standardwerk von Hans-Jürgen Prien – «Christentum» als neuzeitlicher Begriff – Forschungsprojekte der «Studienkommission für Kirchengeschichte Lateinamerikas» – Kulturschock im Zeichen der Christenheit – Kolonialer Charakter der Aufklärung – Theologien und Pastoral abhängig von gesellschaftlichen Entwicklungen.

Nikolaus Klein, Zürich

MEDITATION

Glauben oder nicht glauben?: Literarische Parabel wider eine schlechte Alternative – Ein Roman aus dem zaristischen Rußland – Herr Oblomow und Diener Sachar im selbstgebauten Ghetto – Ein unbekümmerter Glaube ist ein kümmerlicher Glaube – Das zugestandene Anderssein der andern als Weg zur Selbstfindung.

Karl-Dieter Ulke, Leichlingen

JOHANNES PAUL I.

Wider Gräben und Mauern: Kardinaldekan Confalonieri über die «institutionelle Einsamkeit» des Papstes – Überwindung der Distanzen: Brief an den Jesuitengeneral – Dessen Votum über das Eingehen auf die Sprache der Marxisten – Der Laizist und der Papst: Beide sprachen über den Tod mit Zärtlichkeit – Ein «Zeichen» für die heutige Sendung des Papsttums – «Wahrheit» auch jenseits des ideologischen Grabens – Statt Abgrenzung Neubeginn des Dialogs (vgl. Titelseite)

L.K.

Für Presse- und Meinungsfreiheit in Südkorea

Kardinal *Stefan Sou Hwan Kim* (56), Erzbischof von Seoul, gehört dem Alter nach im Kardinalskollegium zu den elf Jüngsten. Aber ich traf ihn schon auf der Bischofssynode 1971. Er hatte dort, bei aller Bescheidenheit des Auftretens, ein sehr dezidiertes Votum zu den *Menschenrechten* abgegeben. Er beklagte, daß man kirchlicherseits meistens nur reagiere, wenn die Religionsfreiheit tangiert, d. h. die christlichen Schulen gefährdet oder andere Aktivitäten der Kirchen eingeschränkt würden. Die Religionsfreiheit dürfe nicht isoliert gesehen werden, es gelte vielmehr für die elementaren Lebensrechte aller und die allgemeinen Menschenrechte einzutreten. Dieses Thema bestimmte damals auch unser Gespräch. «Die Freiheit ist unteilbar, wir müssen sie auf der ganzen Linie gegen alle totalitären Ansprüche verteidigen»: so läßt sich die Auffassung und Forderung des Kardinals zusammenfassen.

Wie er ihr selber nachkommt, zeigt die Predigt über die *Presse- und Meinungsäußerungsfreiheit*, die wir im folgenden abdrucken. Schwerlich dürfte es ein bischöfliches Dokument geben, das mit größerem Engagement gerade für dieses Menschenrecht eintritt. Dabei erhalten aber auch die Darlegungen und Appelle von «*Communio et Progressio*», der Pastoralinstruktion der päpstlichen Kommission für die Kommunikationsmittel von 1971¹, die der Kardinal ausführlich zitiert, in diesem Rahmen eine unvermutete Brisanz. Die Predigt datiert vom 5. Juni 1978. Die schwierige Arbeit der Übersetzung wurde an Ort und Stelle in Seoul (mit Zustimmung des Kardinals) begonnen und in Deutschland vollendet.

Kardinal Kims Predigt richtet sich gegen die *Vertuschung der Wahrheit* und die Unterdrückung der Kritik in einer ganzen Reihe von «*Skandalen*», bei denen es zugleich um die individuellen und die sozialen Menschenrechte geht. Ein Exempel, das der Kardinal besonders hervorhebt, aber zugleich unter seinen unmittelbaren Hörern als bekannt voraussetzt, spielte sich in der *Dong-II-Textilfabrik* in *Inchon* ab. In der «*Frankfurter Allgemeinen*» ist der Vorfall folgendermaßen geschildert worden:

«Als man am 21. Februar dieses Jahres in der Dong-II-Textilfabrik in Inchon Frauen als Vertreter einer hauseigenen Gewerkschaft wählen wollte, wurden die jungen Arbeiterinnen, als sie zur Wahl kamen, von Männern geschlagen und mit menschlichen Exkrementen beschmiert. Sie traten daraufhin in den Hungerstreik und verloren ihre Stellung. Einige von ihnen leben zurzeit bei einer methodistischen Pfarrerin, die mit den Mädchen kämpfen will, bis sie wieder eingestellt werden.» (FAZ 14. 7. 1978: Südkoreanische Christen im Widerstand)

Die Verfasserin des Artikels, *Viola Schmid*, hat den Vorfall im Kontext der Bemühungen von «*Industriemissionaren*» und Arbeiterpriestern berichtet. Sie versuchen die Arbeiter, die gerade in der Textilbranche – nota bene auch in der Hauptstadt Seoul selber – unter unmenschlichen Bedingungen zu arbeiten haben, in kleinen (betrieblichen) Gewerkschaften zu organisieren. Gerade das aber ist der *Geheimpolizei KCIA* ein Dorn im Auge. Deshalb sucht sie das Vertrauen in die Missionare zu untergraben und sogar Zusammenstöße zu provozieren. Den Vorfall in der Dong-II-Textilfabrik hat Kardinal Kim bereits am 20. März in einer Predigt zum Anlaß genommen, um das Recht der Arbeiterinnen und Arbeiter, sich zu organisieren, als *Grundrecht* zu proklamieren. Den Kampf der KCIA gegen die Industriemission bezeichnete er als Gefährdung der Religionsfreiheit.

Wenige Tage später bei einem Ostergottesdienst im Freien mit 50 000 Gläubigen haben sechs Arbeiterinnen aus mehreren Textilfabriken bei den Fürbitten das Mikrophon ergriffen und das Recht für die Arbeiterinnen gefordert, sich selbst organisieren zu dürfen. Sie wurden verhaftet. Dieser Ostergottesdienst war durch Rundfunk und Fernsehen übertragen worden.

Nun bilden die Christen ja in Südkorea wie in den allermeisten asiatischen Ländern nur eine kleine Minderheit. Aber gerade dank ihres politischen und sozialen Engagements, bei dem zu-

dem die Ökumene zum Zug kommt, wird ihre Stimme gehört. So sind denn auch «politische» Gottesdienste keine Seltenheit.

Bei dem Gottesdienst vom 5. Juni konzelebrierte der Kardinal zusammen mit zwei andern Bischöfen und 26 Priestern in der Myong-Dong-Kathedrale von Seoul. Geistliche und Gläubige hatten sich versammelt, um für die Freiheit der Presse und der Meinungsäußerung zu beten. Hinten in der Kirche und auf dem Domplatz sah man zahlreiche Geheimpolizisten der KCIA. Nach dem Gottesdienst setzte sich Kardinal Kim ins Chorgestühl, und der entlassene Chefredaktor der bedeutendsten koreanischen Tageszeitung (*Dong-A-Ilbo*) trat an den Altar und sprach im Namen von 120 entlassenen Kollegen über die derzeitige Situation der Journalisten und der Presse. Abschließend kamen Stellungnahmen der Bischofskonferenz und der christlichen Arbeiterjugend zu den Vorfällen von Inchon zur Verlesung.

Im Unterschied zum Bischof von Wonju (der 1975 sein Eintreten für die Freiheitsrechte mit einer achtmonatigen Gefängnisstrafe büßen mußte)² ist Kardinal Kim in Korea heute so bekannt, daß ihn die Regierung offenbar nicht anzutasten wagt. In Rom, wo ich ihn bei früherer Gelegenheit im «*Pensionato Romano*» traf, fand ich ihn diesmal beim südkoreanischen Botschafter. Unser Gespräch kreiste bald um Ideologie und Methoden der «*Nationalen Sicherheit*», ein Begriff, der auch in der Predigt vorkommt. Der Kardinal zeigte sich überzeugt, daß die Regierung in Seoul für ihre Praktiken von Lateinamerika lernt. Er war deshalb auch sehr an den Auseinandersetzungen um Puebla interessiert: die Kritik an der «Entpolitisierungstendenz» im Vorbereitungspapier, wie sie Prof. Joh. Bapt. Metz artikulierte (*Orientierung* Nr. 15/16), erbat er sich per Luftpost. Kardinal Kim hat in Münster studiert und spricht fließend deutsch.

Ludwig Kaufmann

Predigt von Kardinal Kim in Seoul

Liebe Brüder und Schwestern in Christus!

Wir haben heute abend wieder eine Gebetsversammlung für die Wiederherstellung der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Wahrhaftigkeit in der Gesellschaft. Wie die trockene Erde auf den Regen wartet, wie das Volk darum zum Himmel betet, so ist es auch bei dieser Versammlung: So sollen unsere Herzen, die nach christlicher Gerechtigkeit, nach Frieden und Liebe dürsten, um den reichen Tau der Gnade Gottes beten.

Im Hinblick auf den morgigen Tag, den 6. Juni 1978, den Helldengedenktag, ist diese Sehnsucht besonders groß. Denn wir erkennen an, daß die Helden ihr Blut und ihr Leben hingegeben haben für die Entwicklung der Demokratie, auf der Basis der Gerechtigkeit, der Treue und der Liebe. Sie haben für ein freies, wiedervereinigtes Land gekämpft, nicht durch Krieg, sondern mit friedlichen Mitteln, mit geistlicher und materieller Kraft. Wir sind heute abend mit dem Ziel hier versammelt, für die Wiederherstellung der Presse- und Meinungsfreiheit einzutreten. Denn ohne Presse- und Meinungsfreiheit kann keine andere Freiheit diskutiert, kann kein Land zu einer gesunden, demokratischen Gesellschaft entwickelt werden, die auf der Basis von Wahrheit und Gerechtigkeit aufgebaut ist.

Von der Presse verschwiegene Skandale

Wir beten heute für die Wiederherstellung der Presse- und Meinungsfreiheit, weil wir im Alltagsleben so sehr ihre Einschränkung erfahren. Die Skandale in der Dong-II-Textilfabrik, deren Augen- und Ohrenzeugen wir sind, können wir nicht verschweigen und unter den Tisch fallen lassen. Diese Skandale führten

² Dem Bistum Wonju gehört auch der Dichter Kim Chi-Ha an; für seine Freilassung wurde dort am 19. Juni ein Gottesdienst in der Kathedrale gehalten.

¹ Vgl. Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 11, Paulinus-Verlag, Trier 1971.

zur Entlassung von 126 weiblichen Arbeitskräften, und nicht wenige wurden verhaftet. Trotzdem wurde über diese Skandale in den Tageszeitungen, im Radio und in den anderen Medien bis heute nichts berichtet, obwohl die Massenmedien für die Meinungsbildung des Volkes von großer Bedeutung sind. Weil die Vorfälle durch die Aufklärungsarbeit der kirchlichen Arbeiterbewegung hervorgerufen wurden, hat die Bischofskonferenz dazu eine Stellungnahme abgegeben. Aber sie ist in der Öffentlichkeit übergangen worden. Auch die evangelischen Kirchen haben gleichgerichtete Erklärungen in der Öffentlichkeit abgegeben. Auch sie sind nicht beachtet worden. Darüber hinaus gibt es noch andere Skandale, von denen wir wissen, die aber dem Volke verschwiegen wurden: der Warenhausskandal vor einem Jahr, der Skandal des Bauernvereins in Chun-Choon, der Süßkartoffelskandal in Ham-Peung, die Verhaftung der Studenten u. a. Diese Skandale sind durch das Schweigen der Medien untergegangen.

Wir haben unsere Gebetsversammlung nicht deswegen einberufen, weil unsere Meinung nicht zur Anerkennung gekommen ist, sondern weil wir selbst erfahren haben, daß die grundsätzliche Frage nach der demokratischen Entwicklung unseres Landes ohne Meinungsfreiheit nicht ernsthaft behandelt werden kann.

Wenn auch die wirtschaftliche Entwicklung durch die starke Administration gut voranschreitet, so ist die Entwicklung der Demokratie nicht möglich ohne die Entwicklung des Geistes, ohne die Berücksichtigung der Menschenwürde und der Freiheit. Weil die gesamte Entwicklung nicht auf die Interessen des ganzen Volkes Rücksicht nimmt, ist ihre Zukunft auf Sand gebaut. Wenn Sturm und Fluten kommen, wird sie zunichte. Wenn sie nicht auf die Wahrheit aufgebaut ist, wird sie keinen Wert für den Menschen und die Gesellschaft haben; schließlich kann die Gesellschaft nur unmenschlich werden. Denn wohin wird unsere Gesellschaft geführt, für wen ist die nationale Sicherheit, was bedeutet der Ausbau der militärischen Sicherheitskräfte, wem kommt die Entwicklung und das Gedeihen des Landes zugute? Das Wort der Mächtigen und Reichen ist lebendig und hat das Monopol in der Tageszeitung, aber die Situation der Armen und ihre Stimmen werden übergangen. Wir sind in tiefer Sorge um die Zukunft unseres Landes. In einem solchen Klima gibt es keine wahre Bildung und kann keine kreative Kultur erwartet werden. Die Regierung behauptet aber, in unserem Lande lebe die Freiheit der Presse und Meinung. Aber dem können wir nicht zustimmen; denn aus den Alltagserfahrungen und aus dem Gesetz geht deutlich genug hervor, daß die Meinungs- und Pressefreiheit sich in einem ungesunden Zustand befinden. Darum werden wir zunächst untersuchen, wie die Presse- und Meinungsfreiheit in den Gesetzen unseres Landes verankert ist.

Das Schicksal der Demokratie in Korea

In Korea besteht die Demokratie seit dem 15. 8. 1945. Wie jeder weiß, ist demokratische Politik nur bei freier Meinungsäußerung möglich, und die öffentliche Meinung bildet sich durch die Redefreiheit. Während der amerikanischen Militärregierung wurde nach der Befreiung von den Japanern die Presse- und Meinungsfreiheit von General Hodge in Korea deklariert. Während der japanischen Zeit durften Presseerzeugnisse ohne Zensur nicht erscheinen. Dies hat General Hodge abgeschafft. Nach der Studentenrevolution vom 19. 4. 1960 ist die Demokratie geboren, und in der revidierten Verfassung wurde die Freiheit der Presse und Rede verankert. Aber diese Freiheit hat nur für kurze Zeit bestanden. Seit dem Bestehen der publizistischen Mittel ist die Presse- und Meinungsfreiheit von allen demokratischen Lebensformen am meisten zusammengeschrunpft.

Sicher gibt es Probleme, wenn die Presse- und Meinungsfreiheit mißbraucht wird, aber wenn die koreanische Demokratie seit der Entstehung der Republik vor 30 Jahren sich zu einer echten Demokratie weiterentwickelt hätte, hätte sich die Presse- und Meinungsfreiheit in einer goldenen Mitte bewegt, ohne zu ver-

wahrlosen, aufgrund der Eigengesetzlichkeit der Presse und aufgrund einer gesunden Meinungsbildung im Volke. Aber eine solche Entwicklung hat leider nicht stattgefunden.

Wir können feststellen, wie oft die Redefreiheit im Laufe von Verfassungsänderungen immer mehr eingeschränkt wurde. Dieser Vorgang wurde vom Ausschuß der Bischofskonferenz für Gerechtigkeit und Frieden untersucht. Im folgenden wird er kurz dargestellt: Seit der Verkündung der koreanischen Verfassung am 17. 7. 1948 ist die Verfassung sechsmal geändert worden: in den Jahren 1952, 1954, 1960, 1962, 1969 und 1972. Grundsätzlich ist die Presse- und Meinungsfreiheit seit der ersten Verfassungsform festgelegt: «Die Rede- und Pressefreiheit darf nicht eingeschränkt werden. Auch im Notstand dürfen die grundsätzlich hinterfragt wird, z. B. «Richtlinien für die Ver- setet werden, darf hinsichtlich der Meinungs- und Pressefreiheit keine Zensur verhängt werden.» Diese Bestimmungen sind unmittelbar nach der Studentenrevolution am 15. 6. 1960 im Gesetz verankert worden (Artikel 28 § 2). Aber sofort nach der Militärrevolution (16. 5. 1961) wurde die Verfassung am 26. 12. 1962 im Artikel 18 geändert. Im Artikel 18 ist hinzugefügt worden, daß eine Einschränkung der Meinungs- und Pressefreiheit nicht akzeptiert werden kann. «Es können nur die Richtlinien für Zeitungs- und Zeitschriftenverlage festgelegt werden. Die Presse darf die Ehre und das Recht anderer Personen und auch die öffentliche Moral und gesellschaftliche Ethik nicht verletzen.» Wenn der oben genannte Satz nicht ernsthaft analysiert wird, scheint er richtig zu sein. Aber, wenn der Satz grundsätzlich hinterfragt wird, z. B.: «Richtlinien für die Verlage» und «Ehre anderer Personen», kann er nach verschiedenen Richtungen ausgelegt und damit zu einem Faktor für die Einschränkung von Presse- und Meinungsfreiheit werden.

Später wurden die Artikel 18 und 32 («Die grundsätzlichen Freiheits- und Menschenrechte dürfen nicht verletzt werden.») weggestrichen, und zwar durch die neuerlassene Verfassung vom 27. 12. 1972. Auch im Notstand, wenn die Verfassung eingeschränkt werden soll, dürfen die grundsätzlichen Inhalte der Freiheit und der Rechte des Volkes nicht verletzt werden. Die Aussage über die grundsätzlichen Inhalte ist sehr wichtig. Dieser Grundsatz ist verwurzelt nicht nur in der Sache selbst, sondern auch im Naturgesetz. Er ist ein von Gott dem Menschen gegebener Grundsatz. Darum gehört er zu dem elementaren Menschenrecht. Dennoch ist dieser Grundsatz in der Reformverfassung von 1972 entfernt worden. Dadurch kann die Regierung willkürlich entscheiden und die Freiheit des Volkes beliebig einschränken. Demgegenüber kann das Volk wegen dieser gesetzlichen Bestimmungen gegen die Verletzung seiner Rechte nichts sagen und unternehmen. Einen solchen Fall haben wir selbst erlebt, als die Notstandsgesetze erlassen wurden (bes. § 9 des Notstandsgesetzes). Nun können die Presse- und Meinungsfreiheit und die Grundrechte des Volkes von dem Ermessen der Politiker abhängig gemacht werden, je nachdem ob sie ihnen einen großen oder einen kleinen Spielraum zubilligen.

Gestörtes Verhältnis des Volkes zur Regierung

Was hat die Einschränkung der Presse- und Meinungsfreiheit zur Folge gehabt? Sicherlich ist es ruhiger geworden, aber diese Ruhe ist nicht jene, die in der Morgenstille auf die Sonne wartet, sondern die der dunkelsten Nacht und der verlorenen Sonne; eine Ruhe, die zum Schweigen verurteilt ist. Denn wenn die Wahrheit von der Lüge unterdrückt wird, die Gerechtigkeit und die Gewissensfreiheit mit Füßen getreten werden, dann kann man von solcher Unterdrückung auf legale Art und Weise nichts erfahren. Wie der Skandal in der Dong-II-Textilfabrik verlaufen ist, kann man in der Öffentlichkeit nicht hören, weil die Betroffenen arm und schwach sind, obgleich ihre Stimme nach Wahrheit schreit. Nicht nur ihre Stimme geht unter, sondern die Arbeiterinnen selbst werden als Opfer der Ungerechtigkeit und Korruption begraben. Außerdem ist durch die Unter-

drückung der Presse- und Meinungsfreiheit das Vertrauen zwischen Regierung und Volk und unter dem Volke selbst, aber auch die Bereitschaft zum Dialog geschwunden. Dieser Tatbestand trägt am meisten dazu bei, unsere Gesellschaft zu verdunkeln.

Ich habe noch eine große Sorge, die ich schon im vorigen Jahr bei einer Gebetsversammlung folgendermaßen vorgetragen habe:

«Das mangelnde Vertrauen zwischen Regierung und Volk, das weit verbreitete Mißtrauen im Volke selbst, die Unruhe, die Angst, das Desinteresse des Volkes, seine Entbehrungen rufen Resignation hervor und verhindern die geistige Entwicklung des Volkes. Dies ist heute für unsere Gesellschaft das vorherrschende Problem. Was können wir in einer solchen Situation erwarten? Es ist eine Tatsache, daß durch die autoritäre Machtausübung der Regierung ein hoher Stand in der wirtschaftlich-materiellen Entwicklung erreicht worden ist. Aber wenn darüber die Geistlosigkeit, d. h. die Tatsache, daß der Geist leer geworden ist, vergessen wird, dann ist das wirklich eine Tragödie für unser Volk. Es kann sein, daß die Regierung dem Hungernden das Brot allmählich reichlicher geben kann. Aber kann sie dem geistlos gewordenen Volk, dem müde gewordenen Volk, dem geistig hungernden Volk die wahre Kultur bringen, die für die Zukunft des Volkes schöpferisch und prachtvoll entwickelt werden soll? Nein! Es ist von einem solchen Volk kaum zu erwarten, daß es genügend geistige Kraft besitzt, sich vor der durch den Materialismus und Epikureismus verdorbenen Humanität zu schützen, die heutzutage in den verschiedenen Teilen der Welt zu einer inneren Verderbtheit des Menschen führt. Können wir davon Gutes erwarten? Nein! Das Vordringen des atheistischen Kommunismus ist nicht nur unser Problem, sondern zugleich ein Weltproblem. Haben wir genügend geistige Kraft, dem Vordringen des atheistischen Kommunismus und seiner organisierten Revolutionstheorie zu widerstehen? Können wir das von unserem Volke erwarten? Nein! Es ist eine falsche Auffassung, wenn man meint, daß der Kommunismus mit dem Gewehr, mit Slogans oder Massendemonstrationen zurückgeschlagen werden kann. Der Kommunismus wird heute viel eher über die Geistlosigkeit des Volkes als über die Demarkationslinie in das Land eindringen. Er dringt dort ein, wo Wahrheit und Gerechtigkeit, wo Menschenwürde und dementsprechende Werte nicht lebendig sind, wo es die große Kluft zwischen Arm und Reich gibt, wo Korruption herrscht und dort, wo die Menschen sich verlassen fühlen. Er kommt ganz leise und schleichend ohne große Mühe dorthin.»

Deshalb müssen wir mithelfen, daß Südkorea zu einer demokratischen Entwicklung geführt wird und daß unser Volk in einem geistigen Klima, das auf Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde beruht, und im Frieden leben kann. Deshalb betonen wir dies so oft, und darum haben wir diese Gebetsversammlung einberufen. Aber die unerläßliche Bedingung für die Bildung eines solchen geistigen Klimas ist gerade die Sicherung der Meinungs- und Pressefreiheit.

Sicherung der Freiheit verpflichtet die Kirche

Daher ist die Sicherung der Presse- und Meinungsfreiheit nicht nur ein Problem der profanen Gesellschaft. Ohne diese Freiheit kann keine wahre Demokratie gebildet werden. Erst recht wenn die Presse- und Meinungsfreiheit sich moralischen Ansprüchen verpflichtet weiß, leistet sie einen großen Beitrag für die Eintracht und Entwicklung der leider so gespaltenen Gesellschaft. Die päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation veröffentlichte 1971 eine Pastoralinstruktion unter dem Titel «Communio et Progressio»³:

«In den erstaunlichen Erfindungen der Technik, die der sozialen Kommunikation unter den Menschen dienen, erblickt der gläubige Christ die von der Vorkehrung Gottes gegebenen Mittel, um das Zusammenleben der Menschen auf dieser Erde zu fördern. Denn sie knüpfen neue Verbindungen unter ihnen und schaffen sozusagen eine neue Sprache, die es ermöglicht, daß die Menschen einander noch besser kennenlernen und leichter zueinanderfinden. Je mehr gegenseitiges Verständnis und Sympathie wachsen, um so schneller gelangen die Menschen zu Gerechtigkeit und Frieden, zu Wohlwollen und Wohltun, zu gegenseitiger Hilfe, zur Liebe und endlich zur Einheit. Darum gehören die Kommunikationsmittel zu den wirksamsten Kräften und Möglichkeiten, die der Mensch einsetzen kann zur Verstärkung der Liebe, die Ausdruck und Quelle der Gemeinschaft ist.» (Abschnitt 12)

«Darum sind alle Menschen guten Willens dringend zu gemeinsamen Anstrengungen aufgerufen, die Instrumente der sozialen Kommunikation in den

Dienst der Wahrheitssuche und der Wahrheitsfindung sowie der Förderung des menschlichen Fortschritts zu stellen. Der Christ wird zu dieser Mitarbeit auch noch durch seinen Glauben verpflichtet; denn das Evangelium, das die Bruderschaft der Menschen unter der Vaterschaft Gottes bewirkt, dient diesem Ziel in besonders hohem Maße, wenn es über die Kommunikationsmittel verkündet wird. Gemeinschaft untereinander und schöpferische Zusammenarbeit beruhen indessen auf dem freien Willen des Menschen. Dieser aber ist abhängig von Einflüssen aus dem seelischen, gesellschaftlichen und technischen Bereich. Durch die Art, wie menschliche Freiheit sie gebraucht, erfahren daher die Kommunikationsmittel letztlich ihre Bedeutung und Prägung.» (Abschnitt 13)

Im Abschnitt 17 der Pastoralinstruktion heißt es: «Jede Kommunikation muß unter dem obersten Gesetz der Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit und Wahrheit stehen. Reine Absicht und guter Wille allein genügen nicht, um eine Kommunikation schon als positiv zu bewerten, sie muß darüber hinaus die Dinge sachlich richtig darstellen, d. h. ein zutreffendes Bild des Zusammenhangs vermitteln und in sich glaubwürdig sein.»

Auch kann durch Massenmedien die menschliche Gesellschaft zur Entwicklung der Einheit gebracht werden, wenn sie Tatsachen und Wahrheit vermitteln. Und weiterführend lautet es im Abschnitt 18:

«Denn die Förderung der Einheit hängt ja mit der innersten Sendung der Kirche zusammen, da diese in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit ist.»

Wenn die Massenmedien, die Presse, der Rundfunk, das Fernsehen u. a., die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Liebe und Tatsachen zu vermitteln suchen, dann stimmt das mit der kirchlichen Lehre von ihrer Aufgabe überein. Daher wurde das Recht auf Information und das Recht auf Pressefreiheit vom Konzil und von den abgeleiteten Weisungen auch sehr stark betont. In der Instruktion «Communio et Progressio» heißt es weiter:

«Um diese Pflichten und Rechte zu erhalten, darf die Publizistik unter keinen Umständen politischer Macht und wirtschaftlichen Interessen unterworfen sein. Und die nationale Gesetzgebung ist verpflichtet, die Presse- und die Kulturautonomie zu schützen.»

«Damit öffentliche Meinung sich nach den ihr eigenen Entstehungsgesetzen bilden kann, muß der Gesellschaft grundsätzlich der Zugang zu den Quellen und Kanälen der Information offenstehen und die Freiheit der Meinungsäußerung gewährt sein. Meinungsfreiheit sowie das Recht, zu informieren und informiert zu werden, bedingen einander notwendig. Johannes XXIII., Paul VI. und das II. Vatikanische Konzil haben das Recht auf Information klar und deutlich herausgestellt, da es für den Menschen und unsere moderne Gesellschaft wesentlich ist.» (Abschnitt 33)

In solcher Weise lehren die höchsten Hirten in der Kirche, daß die Pressefreiheit ein grundsätzliches Recht des Individuums und der Gesellschaft ist. Darum heißt es:

«Der heutige Mensch braucht eine zuverlässige, klare, vollständige und genaue Information. Nur so kann er die Welt, in der er lebt, in ihrem ständigen Wandel verstehen. Nur so kann er sich einstellen auf die Tatsachen und die stets wechselnden Situationen, die täglich sein Urteil und seine Entscheidung herausfordern. Nur so kann er an seinem Platz einen aktiven und bedeutenden Beitrag in die Gesellschaft einbringen. Nur so ist er wirklich dabei, wo es um die Formung des wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen, menschlichen und religiösen Lebens seiner Zeit geht. Dem Recht, das aus diesen Erfordernissen erwächst, entspricht auf der anderen Seite die Pflicht, von sich aus Information zu suchen, denn das Informationsrecht bliebe nur Formel, wenn sich nicht jeder bemüht, auch informiert zu sein.» (Abschnitt 34)

«Das Recht auf Information kommt also heute nicht nur dem einzelnen zu, sondern ist auch vom Gemeinwohl her gefordert.» (Abschnitt 35)

«Die Menschen, deren Beruf es ist, die Öffentlichkeit zu informieren, erfüllen daher eine sehr wichtige und schwierige Aufgabe, die sie oft großen Belastungen aussetzt. Häufig werden sie von denen unter Druck gesetzt, die ein Interesse daran haben, die Wahrheit zu verdunkeln und zu verschweigen. Das betrifft vor allem die Korrespondenten, die in die entlegensten Teile der Welt reisen, um direkt vom Ort des Geschehens zu berichten. Während sie versuchen, die Ereignisse so zu sehen, wie sie sich wirklich zutragen, begeben sie sich zwangsläufig oft sogar in Lebensgefahr. Viele haben bei der Ausübung ihres Berufes den Tod gefunden. Darum lehnt die Kirche jede Gewaltanwendung gegen diese Korrespondenten und andere Journalisten entschieden ab.» (Abschnitt 36)

³ Vgl. oben Anm. ¹ (Red.)

Dienst der Kirche an der Wahrheitsfindung

Das bedeutet, daß die Kirche jede Gewaltanwendung, gleich ob durch politische Macht oder durch Geld, als Sünde verurteilt. Diese Aussage schließt auch ein, daß die Kirche die Pflicht hat, den Journalisten zu helfen, wenn sie ihren Dienst für die Wahrheitsfindung leisten. Die Kirche muß helfen, daß sie in einem freien Klima arbeiten können. An dieser Stelle denke ich an unsere Journalisten, besonders an die Redakteure der Dong-A-Tageszeitung, die sich im Dienst an der Wahrheit opferten und nun in Schwierigkeiten geraten sind. Ich denke auch daran, daß ein Teil der koreanischen Kirche diese Sache nicht ernst nimmt und sich nicht betroffen fühlt. Im Abschnitt 46 der Instruktion wird gesagt: «Demokratische Gesellschaften wissen sehr wohl, was die Möglichkeit der freien Verbreitung von Nachrichten und Meinungen für die aktive Teilnahme der Bürger am Leben der Gesellschaft wert ist. Darum schützen sie diese Freiheit durch Gesetze. Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte hat die Kommunikationsfreiheit als Grundforderung herausgestellt. Diese schließt notwendig die Freiheit für die Instrumente der sozialen Kommunikation ein.» Anders gesagt, in kommunistischen Ländern ist das Recht durch Gesetze sehr stark eingeschränkt, so daß das Volk keine Freiheit hat, also auch keine publizistische Freiheit, und keine Möglichkeit, am staatlichen Leben teilzunehmen.

Gerade diese Probleme sind unsere Probleme in Korea: keine publizistische Freiheit. Das größte Problem liegt darin, daß die aktive Teilnahme des Volkes am politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben durch einschränkende Gesetze bezüglich der publizistischen Freiheit behindert wird. Dies führt geradezu zur Verdummung des Volkes und schließlich zur Läh-

mung des Volkslebens. Darin besteht die Gefahr: Es werden immer mehr die Armen und Schwachen geopfert. Wenn wir die kirchlichen Stellungnahmen bedenken, können wir nicht ruhig bleiben, ohne für die Wiederherstellung der publizistischen Freiheit zu beten. Darüber hinaus müssen wir uns bemühen, durch unser Handeln das Ziel zu erreichen. Das ist genau der Weg, den unser Land und unser Volk gehen müssen. Dieser Weg führt zur sozialen Gerechtigkeit, zum Frieden und zu einer gerechteren, glücklicheren Gesellschaft. Dieser Weg erleichtert das Leben der Menschen mit wachem Gewissen und das Leben der armen und schwachen Menschen, die unter Ungerechtigkeiten leiden. Dieser Weg führt zu einem glücklichen Leben, zur Einheit und Entwicklung unseres Volkes. Dieser Weg ist die Liebe, die Christus uns gelehrt hat, die Liebe, die uns das Beispiel vom barmherzigen Samariter zeigt. Und diese Liebe ist gerade die praktische Nächstenliebe. Damit leisten wir unseren Dienst für die Schaffung einer christlichen Welt, denn wir können damit zur Entwicklung und zur Einheit des ganzen Volkes beitragen, wie die Pastoralinstruktion uns lehrt. So führt der Weg zur Einheit zwischen Kirche, Menschen und Gott. Für diese Liebe ist Christus als Mensch zu uns gekommen und gekreuzigt worden. Er hat sich für die Menschen hingegeben. Müssen wir diesem Christus nicht folgen? Wir haben keinen anderen Weg. «Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen.» So lehrt die Kirchenkonstitution des Konzils im Abschnitt 8. Die Kirche muß in allen Fällen, von der Geburt bis zum Leiden am Kreuz, mit Christus übereinstimmen. So können die soziale Gerechtigkeit und der Friede in dieser Welt erreicht werden. Amen.

Amerikanischer Feminismus in Theologie und Gesellschaft

Erstmals hatte eine katholische Universität in den Vereinigten Staaten, die St. John's University in New York, zu einem Seminar über die Frau aus feministisch-theologischer Perspektive eingeladen und sich damit den Herausforderungen der Frauenbefreiungsbewegung gestellt. Vorrangiges Ziel war es, die damit aufgeworfenen Fragen und ihre fundamentale praktische Bedeutung zu ergründen, und zwar sowohl im Hinblick auf die gesellschaftliche Stellung der Frau als auch auf ihre Rolle und ihren Beitrag in der kirchlichen Gemeinschaft. Vertreter und Vertreterinnen feministischer Theologie leisteten dazu von Sachverstand und Engagement gleichermaßen geprägte Beiträge. Diese befaßten sich mit den großen Bereichen Religion – einschließlich eines Beitrags zum Thema aus der hinduistisch-buddhistischen Tradition –, Sexualität und Arbeit. Sie vermittelten – so weit das in der Kürze der Zeit möglich war – einen fundierten Einblick in die Situation der Frau in den USA, in Ursprünge, Ziele und Probleme der Frauenbefreiungsbewegung sowie in die feministische Theologie und die eng mit ihr verbundene Praxis.

Die Frau in der US-Gesellschaft

Der Einladung waren überwiegend Frauen aus den verschiedensten christlichen Kirchen gefolgt, die vor allem im Bildungswesen oder in der Gemeindefarbeit tätig sind. Die Ordensschwestern, Pfarrerinnen, verheirateten Frauen und Mitglieder freier christlicher Gemeinschaften fanden ohne Schwierigkeiten eine gemeinsame Basis des Gesprächs und des Gebetes. Die Leitung des im Juli durchgeführten Seminars hatte Dr. *Mary Buckley*, die bei Walter Kasper in Tübingen promoviert hat.

Das Anliegen des Seminars und der feministischen Theologie ist nicht losgelöst von der realen Situation der Frauen in den Vereinigten Staaten zu verstehen. Deshalb soll diese zunächst skiz-

ziert werden. Die Situation der Frau in den USA erscheint – verglichen mit der in der Bundesrepublik – in mancher Beziehung problematischer. Zwar ist die Bildungsbeteiligung höher, als es bisher bei uns der Fall war. Aber die Chancen, eine qualifizierte Tätigkeit auszuüben, sind wesentlich schlechter. So beträgt das Durchschnittseinkommen der vollzeitbeschäftigten Frauen rund 55 Prozent dessen, was Männer verdienen. Nur 4 Prozent der mehr als 15000 Dollar im Jahr Verdienenden sind Frauen. Die Frauenerwerbsquote stieg von 38 Prozent (1960) auf 48 Prozent (1977) erheblich. Insgesamt sind 38 Millionen Frauen erwerbstätig; von ihnen sind 3,8 Millionen Alleinverdiener; ein weiterer großer Teil muß arbeiten, um das Familieneinkommen über die Armutsgrenze zu heben. Nur 13 Prozent der Frauen sind als Arbeiterinnen in der gewerblichen Wirtschaft beschäftigt, in der allein die Gewerkschaften eine Rolle spielen. 56 Prozent sind im Dienstleistungssektor überwiegend als Büro-, Verkaufs- und sonstige Hilfskräfte tätig. 15 Prozent sind in qualifizierten sozialen, technischen und Lehrberufen tätig. Die Arbeitslosigkeit der Frauen liegt über der der Männer; besonders betroffen sind die farbigen Frauen (14,8 Prozent) und Mädchen (41,1 Prozent).

Die rechtliche Stellung ist unzulänglich. Einen Arbeits- und Mutterschutz gibt es kaum. Die 1972 von Kongreß und Senat angenommene Verfassungsergänzung durch den Gleichberechtigungssatz (Equal Rights Amendment) wird voraussichtlich an der fehlenden Zustimmung von drei Staaten scheitern, wenn es nicht gelingt, eine Fristverlängerung für die Ratifizierung zu erreichen. Die amerikanische Bischofskonferenz hat sich gegen diese Verfassungsergänzung ausgesprochen.

«Women's Liberation»

Die Frauenbefreiungsbewegung ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Sie hat zwei Ursprünge:

► die sich des «Weiblichkeitswahns» (B. Friedan) bewußt gewordenen, gebildeten weißen Mittelstandsfrauen;

► die mehr sozialistisch orientierten Protestbewegungen an den Universitäten (Rassenprobleme, Vietnam, Lateinamerika).

Die Bewegung führte zur Einrichtung zahlreicher alternativer Institutionen (Frauenläden, Projekte verschiedener Art, Kommunen, Zeitschriften, Künstlergruppen usw.), zu intensiven Studien der Frauenfragen als Haupt- oder Nebenfach an fast allen Colleges und Universitäten (1970: 3 Kurse, 1973: über 3000 Kurse in sogenannten «Women's studies») und zu einer unüberschaubaren feministischen Literatur, die alle Bereiche (z. B. Architektur, Medizin, Psychologie, Recht, Ökonomie, Theologie, Betriebswirtschaft) umfaßt.

Schwerpunkte der Diskussion und Aktivitäten sind nicht nur Fragen der Abtreibungsgesetzgebung und der Homosexualität, sondern der Überwindung männlich-sexistischer Gesellschaftsstruktur und Machtverteilung. Damit wird die Frauenfrage zu einer politischen Frage im Zusammenhang mit den Rassen- und Klassenproblemen der amerikanischen Gesellschaft und eng verbunden mit der Alternative des Sozialismus zum Kapitalismus.

Ob die Frauenbefreiungsbewegung Erfolg haben wird, hängt von ihrer Fähigkeit zur politischen Organisation und Strategieentwicklung ab. Sie erscheint derzeit als eine starke gesellschaftliche Kraft zur Veränderung, die aber auch entsprechend starke Widerstände, insbesondere von der weißen Mittelklasse, mobilisiert.

Frauen in Kirche und Theologie

Die feministische Theologie in den Vereinigten Staaten hat entscheidende Impulse von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung erhalten. Später als in Deutschland haben Frauen Zugang zum Studium der Theologie erhalten, sich dann aber – teils als Folge von Quotierungsvorschriften (ein bestimmter Prozentsatz der Lehrstühle ist mit Frauen zu besetzen) – rascher in den Universitäten als Lehrende durchgesetzt. Hinzu kommt das Potential der Ordensschwestern, die hauptsächlich das katholische Bildungswesen bis hin zu den Universitäten tragen und unter denen sich Fachleute in allen Wissenschaftsdisziplinen einschließlich der Theologie befinden. So hat derzeit eine Ordensfrau den Vorsitz der amerikanischen Theologenvereinigung (American Theological Society) inne. Namhafte katholische und andere christliche Theologinnen bringen die feministische Perspektive in die verschiedenen theologischen Disziplinen ein, was sich in zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen niederschlägt. Die Frage nach der Ordination von Frauen ist eine Konsequenz sowohl der theologischen wie der praktischen Arbeit vieler Frauen und wird als Schlüsselfrage nach dem kirchlichen Verständnis der Rolle der Frau und einem erneuerten und vertieften Verständnis der Rolle des Amtes gestellt. So findet vom 10.–12. November 1978 in Baltimore die zweite «Konferenz über die Priesterweihe römisch-katholischer Frauen» unter dem Thema «Neue Frau – neue Kirche – neuer priesterlicher Dienst» statt. Die Zulassung von Frauen zur Weihe in der anglikanischen Kirche (Episcopalian Church) – inzwischen wurden rund 80 Frauen geweiht; eine amtiert als Kanonikerin an der Kathedrale in New York – hat die römische Stellungnahme zur Priesterweihe der Frau mit provoziert.

Christliche Tradition: patriarchalisch oder befreiend?

In zahlreichen Beiträgen im Rahmen des Seminars kam zum Ausdruck, wie sehr auch die gegenwärtige Industriekultur noch immer patriarchalische Züge trägt und die Institutionen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft «sexistisch» geprägt sind, d. h. Frauen benachteiligen, von Entscheidungsprozessen ausschließen und sie auf den privaten und karitativen Bereich begrenzen. Interessant war der Beitrag einer Ökonomin, die die

Berufsstrukturen in den Vereinigten Staaten und in China analysiert hat und nachwies, in welchem Maß die familiäre Sozialisation dazu beiträgt, die Frauen in bestimmte Berufe zu lenken und von anderen auszuschließen, und zwar unabhängig von einer kapitalistischen oder sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Mehrere Beiträge befaßten sich mit der für die Frauen zwiespältigen Rolle der christlichen Religion. Wie sehr die christliche Tradition die sexistischen Strukturen in Kirche und Gesellschaft verstärkt, belegt die Stellung der Frau in der Kirche, die Haltung der amerikanischen Bischofskonferenz zur verfassungsrechtlichen Grundlage der Gleichberechtigung, die hierarchische Reihung Gott – Christus – Kirche – Mann – Frau und die Gleichsetzung von Mann- und Menschsein als Norm in der Theologie. Der Einfluß der patriarchalischen Kultur, wie er weithin die biblischen Aussagen sowohl über Gott wie über den Menschen bestimmt, auf die heutige Gesellschaftsordnung wurde untersucht und mit theologischen, soziologischen und anthropologischen Argumenten zurückgewiesen.

In der christlichen Tradition wurden aber auch sowohl in der Heiligen Schrift wie in der Praxis Jesu und der Kirche die befreienden Elemente aufgedeckt. Beispielhaft wurde dies an Jesaja 49,15 und der alt- und neutestamentlichen Weisheitstheologie mit Hilfe der Exegese aufgezeigt, wo Gott jenseits maskuliner oder feminer Geschlechtlichkeit verstanden wird, wo aber über Gott auch in weiblichen Symbolen Aussagen gemacht werden, die heute zur Ergänzung der vorwiegend männlichen Ausdrucksweise notwendig sind. Das Verhalten Jesu gegenüber Frauen, seine Option für die Schwachen, Armen und Benachteiligten, seine Kriterien für die Nachfolge und den Dienst, die Rolle der Frauen in den frühchristlichen Gemeinden: dies alles sind Elemente einer christlichen Tradition, die eine feministische Theologie befreiend ins Bewußtsein des Volkes Gottes zu bringen versucht.

Damit eng zusammen hängt die Theologie der Befreiung, die in den Erfahrungen der Menschen, in den sozialen Bewegungen zugunsten der Armen Zeichen der Zeit und des Wirkens des Geistes Jesu sieht. Eine kritische Entzifferung durch die Theologie wird für ebenso notwendig gehalten wie eine Öffnung dieser Bewegungen für die in ihnen enthaltene spirituelle Dimension, wenn sie sich zugunsten und letztlich zum Heil des Menschen und der Menschheit auswirken sollen. Auf die marxistische Analyse kann heute hierbei nach Auffassung der meisten Referenten nicht verzichtet werden. Hieraus folgte eine scharfe Kritik an den gesellschaftlich-kapitalistischen Zuständen, die eine Entfaltung der Werte, die insbesondere den Frauen zugeschrieben und aufgetragen werden, allenfalls im privaten Bereich erlauben, diese letztlich aber auch dort gefährden. Angestrebt wird deshalb eine Bewußtseinsänderung und eine Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen mit dem Ziel eines humanen Sozialismus, ohne daß hierfür konkrete Maßnahmen und Vorstellungen definiert wurden.

«Das Persönliche ist politisch»

Einen breiten Raum nahmen die Diskussionen um Sexualität ein. Der Studienbericht der Amerikanischen Theologenvereinigung über Sexualität (1977) wurde vorgestellt. Er stellt sich allen heute diskutierten Fragen, sucht im Gespräch mit den Humanwissenschaften nach theologischen Antworten und hat auf dieser Grundlage pastorale Richtlinien erarbeitet. Die amerikanische Bischofskonferenz hat in einer kurzen zurückhaltenden Stellungnahme diesen Studienbericht als Lehrbuch abgelehnt, vor allem wegen der pastoralen Richtlinien. Aus der Sicht feministischer Theologie wurde die fehlende soziale Dimension von Sexualität kritisiert. Die Trennung der reproduktiven Funktion von Sexualität von ihrem Charakter als interpersonale Kommunikation wurde zugleich als Chance und Gefährdung der Frau gesehen. Die Möglichkeit, selbst über die Zeugung von

Kindern zu entscheiden, bedeutet eine Lösung aus «naturgemäßen» Zwangsläufigkeiten und erfordert erstmals eine Ethik des sexuellen Verhaltens von Mann und Frau in der Ehe. Die Verabsolutierung von genitaler Geschlechtlichkeit wurde als großes Geschäft, als Religion der säkularisierten Welt, als Surrogat für die Benachteiligten und als Kompensation für die Entfremdung in der Arbeitswelt in der gegenwärtigen Gesellschaft gekennzeichnet. Eine neue Entdeckung der Wertigkeit von Sexualität, des Zusammenhangs von Leiblichkeit und Geistigkeit steht damit in engem Bezug zu den gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen und Werten und hat eine überaus kritische wie kreative Funktion.

Hiermit wird bereits deutlich, wie sehr in der feministisch-theologischen Perspektive das Personale als politisch bedingt und bestimmt gesehen wird (*the personal is political*). Dies erfordert eine Kritik der privatisierten Moral und analytische Instrumente, die in diesem Seminar sowohl in bezug auf die Entwicklung des US-Kapitalismus, der herrschenden Wirtschaftsmächte als auch der Berufsstrukturen entwickelt wurden. Die Frauenfrage und Frauenbewegung ist von der Rassen- und Klassenfrage nicht zu trennen. Dies gilt erst recht im Blick auf die weltweite Situation der Frau. Die Schwierigkeiten, die Vertreterinnen der amerikanischen Frauenbefreiungsbewegung im Jahr der Frau hatten, Solidarität mit den Frauen der Dritten Welt herzustellen, liegen zum Teil in der Isolierung und Verabsolutierung bestimmter Probleme – wie Homosexualität und Abtreibung. Die feministische Theologie sieht es als ihre Aufgabe an, die Frage nach den Werten in einer Situation des Umbruchs radikal zu stellen, d. h. auch die gesellschaftlich-politischen Bedingungen einzubeziehen und so die Voraussetzungen für Bewußtseinsveränderungen und Handlungsstrategien zu schaffen. So ist beispielsweise die Frage nach der Rolle des Kindes nicht nur in be-

zug auf die Frau zu stellen; vielmehr sind die gesellschaftlich-politischen Bedingungen für das Heranwachsen künftiger Generationen Teil der Überlegungen individueller und gesellschaftlicher Entscheidungen.

Die Lebendigkeit und Kompetenz feministischer Theologie, wie sie in diesem Seminar in Beiträgen der Referenten und Teilnehmer zum Ausdruck kam, hat mich beeindruckt. Sicher unterscheidet sich die Situation der amerikanischen Frau in vielem von der unseren. Andererseits sind dort viele Probleme zugespitzt, wie z. B. die der Ausländerinnen, der arbeitslosen Frauen, der Benachteiligung durch Doppelbelastung, der Verunsicherung im Rollenverständnis, der geringen Beteiligung an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen. Der feministischen Bewegung bei uns fehlt jedoch weitgehend die Gruppe der gebildeten, frustrierten Frauen aus dem Mittelstand. Sie hat sich öffentlich einseitig mit den Fragen der Abtreibung und Homosexualität profiliert. Trotzdem vollzieht sich, vor allem wohl durch die stärkere Bildungsbeteiligung der Frauen, ein Prozeß der Bewußtseinsveränderung auch bei uns. Der drastische Geburtenrückgang ist vielleicht das deutlichste Signal der Verweigerung der Frauen, dem alten Rollenbild zu entsprechen. Die zurzeit diskutierte Distanzierung gerade der jungen Frauen von der Kirche erfordert eine eingehende Analyse. Wenn die Theologie auch bei uns eine kritisch-kreative Funktion in diesen Fragen übernehmen will, kann dies sicher nur durch das Engagement der Frauen selbst geschehen. Vielleicht könnte langfristig auch in unserem Raum ein ähnliches Seminar zustandekommen. Gerade die vielen auch bei uns theologisch qualifizierten und engagierten Frauen könnten dabei einen wichtigen Beitrag leisten.

Marita Estor, Bonn

DIE AUTORIN ist Mitglied der Planungsgruppe im Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung in Bonn.

Christentumsgeschichte und Befreiungsprozeß

Zu: Hans-Jürgen Prien, «Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika», Göttingen 1978.

Der Begriff «Christentum» hat seine gegenwärtige Bedeutung innerhalb der religionsphilosophischen und religionspolitischen Auseinandersetzungen im Prozeß neuzeitlicher Emanzipation gewonnen: Mit ihm als grundlegendem Stichwort vollzog sich in Kritik an Theologie und Praxis der Kirche die Auseinandersetzung um das Recht und die Möglichkeit, bestimmen zu können, was das Wesentliche und aktuell Wirkliche der christlichen Religion sei. Jede neue Verwendung dieses Begriffs ist deshalb nicht nur der Versuch, aktuelle Wirklichkeit christlicher Religion in ihrem normativen Anspruch zu beschreiben, sondern ebenso die Konfrontation mit den anhaltenden, oft verdrängten, freilich kritisch zu vermittelnden Problemen der neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsgeschichte.¹ Vor dem Hintergrund solcher Problemgeschichte ist das Buch von Hans-Jürgen Prien, «Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika», zu verstehen.² In der die Geschichte der einzelnen Kirchen übergreifenden Darstellung tritt der universale und überkonfessionelle Anspruch des Begriffs «Christentum» hervor, aber nicht thetisch als Position (vgl. 21ff.), sondern in erster Annäherung in jener kritischen Analyse, wie sie die *Dependenztheorien* ermöglichen. «Über eine Analyse von politischer, wirtschaftlicher und sozio-kultureller Dependenz hinaus kann der Historiker in

der lateinamerikanischen Kirchengeschichte die strukturelle, personelle und theologische, um nicht zu sagen, ideologische Dependenz der römischen Kirche und der protestantischen Kirchen nicht übersehen. Eine abhängige Situation bringt eben auch abhängige Kirchen und Theologien hervor.» (20). So ermöglicht die Dependenztheorie in ihrer Systematik die Frage, inwieweit Theologien und kirchliche Strukturen die Verkündigung der befreienden Botschaft des Evangeliums ermöglichen haben, bzw. inwieweit sie partikularen und kirchenorganisatorischen Interessen unterworfen waren. Dabei reduziert sich für Hans-Jürgen Prien der Begriff des Christentums als ein kritisches Prinzip nicht auf die Inhaltlichkeit bisher entwickelter Theorien der Dependenz, sondern er ermöglicht ihm, die Einsicht in die wechselnden Gehalte und Gestalten der Christentumsgeschichte mit der Utopie unabgeholter Verheißungen derselben zu verbinden, so daß das Moment des Utopischen alle normative Festlegung durch bisherige Tradition kritisiert und überwindet.

Dieser Veröffentlichung von Hans-Jürgen Prien geht innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung im lateinamerikanischen Raum eine Umorientierung in Themenstellung und Methode voraus. In seinen 1967 veröffentlichten «Hypothesen zur Kirchengeschichte Lateinamerikas» verbindet Enrique Dussel die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Gesamtprozesses Lateinamerikas mit der Frage nach der *Inkulturation* des Christentums in diesem Kontinent.³ Er zeigt, daß die spanischen und portugiesischen Eroberer

¹ T. Rendtorff, Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh 1972; F. W. Kantzenbach, Politischer Protestantismus. Zur Geschichte einer Theoriebildung: Zeitschrift für evangelische Ethik 16 (1972) 15–33.

² Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978; 1302 Seiten, DM 158,-. Zahlen im Text verweisen auf die entsprechenden Seiten des Buches.

³ E. Dussel, Hipótesis para una historia de la iglesia latinoamericana. Barcelona 1967. Vgl. L. Ossa, Die Revolution – das ist ein Buch und ein freier Mensch. Zur Inkulturation des Christentums in Lateinamerika. Hamburg 1973, 28–35.

rungen und die Christianisierung Lateinamerikas die präkolumbianischen Kulturen in ihren kreativen Möglichkeiten ausgelöscht und marginalisiert haben, so daß von einer Inkulturation des Christentums kaum gesprochen werden kann. Eine Inkulturation kann erst von der Gegenwart und der Zukunft erwartet werden, wenn die Folgen bisheriger Geschichte, nämlich der Marginalisierung ganzer Kulturen, abgetragen und die Möglichkeiten für eine legitime Volkskultur gegeben sind. Sieht E. Dussel in den «Hypothesen» im Volkskatholizismus noch die produktive Basis für eine zukünftige Inkulturation des Christentums, so versucht er in seinen späteren Arbeiten auf der Grundlage religionssoziologischer Analysen (vor allem der Untersuchungen von A. J. Büntig), Volksreligionen und Volkskatholizismus in ihren kompensatorischen Funktionen zu begreifen. Er fordert, daß der Volkskatholizismus als Spiegel einer unterdrückten Kultur in humanere Gestalten überführt werden soll, «sei es in der säkularen Gemeinschaft, sei es in einer reifen und erwachsenen christlichen Gemeinschaft»⁴. E. Dussels «Hypothesen» und weitere Veröffentlichungen wie die Analysen Eduardo Hoornaerts zur brasilianischen Kirchengeschichte⁵ bilden einen der Ausgangspunkte der Studienkommission für Kirchengeschichte in Lateinamerika (Comisión de Estudios de historia de la Iglesia en Latinoamérica, abgekürzt CEHILA), die seit 1973 in interkonfessioneller und internationaler Teamarbeit eine Kirchengeschichte Lateinamerikas plant. Als Ergebnis ihrer bisherigen Arbeitssitzungen liegen schon mehrere Publikationen vor: eine Darstellung der methodologischen Probleme der lateinamerikanischen Kirchengeschichtsschreibung und Berichte der Symposien über Bartolomé de las Casas und über die Geschichte der Evangelisation in Lateinamerika. 1977 erschien außerdem der zweite Band einer von der CEHILA geplanten allgemeinen Kirchengeschichte Lateinamerikas.⁶

Im Zeichen der Christenheit

Gegenüber der bisher üblichen Zweiteilung der lateinamerikanischen Christentumsgeschichte in Kolonialgeschichte und Geschichte Lateinamerikas seit den Unabhängigkeitskämpfen hält Hans-Jürgen Prien fest, daß nicht die Unabhängigkeitskämpfe, sondern die Auswirkungen der Aufklärung für die Christentumsgeschichte die entscheidende Zäsur bilden. «Die kaum mehr zu überbietende Abhängigkeit der Kirche vom Staat im Zeichen des Regalismus und ihre absolute Unterordnung unter das Prinzip staatlicher Souveränität offenbaren eine derartige Divergenz zwischen staatlichen und kirchlichen Zielvorstellungen, daß das traditionelle Christenheitsmodell in eine tiefe Krise geriet, die im Zeitalter der Unabhängigkeitskämpfe zum weitgehenden Zusammenbruch der kirchlichen Strukturen führen sollte.» (31) Da die neuen Staaten versuchten, die römische Kirche mit Hilfe des staatlichen Kirchenpatronats in derselben Abhängigkeit zu halten, wie es vorher die iberischen Metropolen taten, bedeutet die politische Emanzipation nach H. J. Prien keine epochale Wendung in der Geschichte des Christentums (vgl. 31). Das führt nun zu einer anderen Darstellung des historischen Ablaufs als bei E. Dussel, vor allem zu einer umfassenderen Beschreibung der «Westindischen Christenheit» vom 16. bis 18. Jahrhundert und zu einer anderen Wertung der Aufklärung.⁷ Denn Probleme neuester Zeit – die stärkere Auseinander-

entwicklung verschiedener Formen von Katholizismus, die schichtenspezifische Reduktion der römischen Kirche, das starre Festhalten am Modell der «lateinamerikanischen Christenheit», der Einbruch der Pfingstbewegung – können nur im gesamtgeschichtlichen Zusammenhang gesehen werden (vgl. 31, 395–400, 844–884 bes. 872ff., 1063–1178). Dieser historiographischen Hypothese Hans-Jürgen Priens entspricht seine *theologische* Kritik am Modell der «Christenheit».

Mit diesem kritischen Interesse stellt der Autor die Geschichte der Conquista, des Aufbaus der Kolonialverwaltung, der Einführung neuer Technologien und neuer ökonomischer Strukturen, der Errichtung kirchlicher Organisationsformen, der Arbeitsfelder und Missionsstrategien der einzelnen Orden dar (vgl. 79–326). Die Eroberung Amerikas war nicht nur eine militärische Unterwerfung und politische Zerstörung unter schrecklichen Begleitumständen; militärische Unterlegenheit und politische Entmündigung der Indios gingen einher mit einem Kampf auf Leben und Tod zwischen indianischer und iberischer Kultur. Dieser Kampf endete mit der Zerstörung der vitalen Möglichkeiten und mit der Marginalisierung der amerindischen Zivilisation. Dies bedeutete nicht nur den Verlust eigener Identität gegenüber der iberischen Zivilisation, sondern löste in der Folge auch eine Reihe von Mechanismen der Anpassung an die siegreiche Kultur aus. «So wurden die Grundlagen gelegt für die von Oscar Lewis so genannte «Kultur der Armut», die Subkultur der entwurzelten Massen, in denen der Wille zur selbständigen Entwicklung und Eigenverantwortung erstickt worden ist.» (235). Der Verlust kultureller und religiöser Identität bedeutete für die Indios die Niederlage ihrer Götter gegen den christlichen Gott. Das hinderte aber nicht, daß ihrerseits nun Elemente indianischer Kultur in die lateinamerikanische Frömmigkeit eindringen, und zwar nicht nur bei den Indios, sondern auch bei Mestizen und Kreolen (vgl. 291–326 und 844–884).

Bestimmender Hintergrund solcher aggressiver und zerstörerischer Unterwerfung der amerindischen Staaten und Völkerschaften war eine Wertung und eine Einstellung gegenüber fremder Kultur und deren Trägern, die das Menschsein beim Fremden nur soweit anerkennen konnte, wie dieser sich iberische Zivilisation anzueignen verstand.⁸ Gegeben war damit auch die Unmöglichkeit, im Kontakt mit der fremden Kultur zwischen Christentum und Kultur, d. h. zwischen dem Evangelium und der iberisch geprägten Christenheit zu unterscheiden. Zwar gab es Ansätze zu einer differenzierteren Betrachtungsweise bei einigen herausragenden Gestalten wie dem Dominikaner Antonio de Montesinos (gest. 1566) und dem Jesuiten José de Acosta (vgl. 70, 76, 214). So betonte der Inka Garcilaso de la Vega, daß die guten indianischen Bräuche beizubehalten seien, während der Bischof von Chiapas, Bartolomé de las Casas, sicher am weitesten ging, wenn er kritisierte, daß durch den Empfang des Glaubens und die Predigt alles unterdrückt würde (214). Sein klassischer Traktat über die friedliche Missionsmethode «Unico vocationis modo ...» verschwand in den Archiven; die wenigen Abschriften haben aber auf einzelne Missionare aller Orden ihre Wirkung nicht verfehlt, so in der Pastoral für Indianermisionare (Itinerario para parrocos de Indios) des Bischofs von Quito, Alonso de la Peña Montenegro (1653–87). Wenn auch im Anschluß an die Dominikaner Francisco de Vitoria und Domingo de Soto alle späteren spanischen

1492–1972. Barcelona 1972. (Überarbeitete und erweiterte zweite Auflage der Hipótesis von 1967.)

⁸ Als Dokument solchen von den Indios beklagten und von den Missionaren weithin geforderten Identitätsverlustes: das Protokoll eines Religionsgesprächs zwischen indianischen Adligen und spanischen Missionaren in Mexiko 1524: W. Lehmann (Hrsg.), Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. «Coloquios y doctrina cristiana» des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564. Stuttgart 1949, vor allem 98–110. Zu den politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen solchen Identitätsverlustes: E. Galeano, Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart. Wuppertal 1977.

⁴ E. Lafon, E. Dussel, El catolicismo popular en Argentina. Buenos Aires 1970, 241; zitiert bei L. Ossa, a. a. O., 39. A. J. Büntig, El catolicismo popular en Argentina. Buenos Aires 1969. Zur Diskussion der religionspsychologischen Hypothesen A. J. Büntigs, die in den Dokumenten von CELAM II in Medellín rezipiert wurden: G. P. Süß, Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. München/Mainz 1978, 63–69 und 98f.

⁵ E. Hoornaert, Para uma história da igreja no Brasil: Revista Eclesiástica Brasileira 33 (1973) 117–138; Ders., A formação do cristianismo guerreiro no Brasil de 1500–1800: cdba. 854–885; Ders., Formação do catolicismo brasileiro 1550–1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis 1974.

⁶ Para una historia de la Iglesia en América Latina. Ed. Nova Terra, Barcelona 1973; Bartolomé de las Casas (1474–1974) e Historia de la Iglesia en América Latina. Ebd. 1976; Para una historia de la evangelización en América Latina. Ebd. 1977; História de Igreja no Brasil (englisch: Orbis Books, New York; spanisch: Sígueme, Salamanca; portugiesisch: Vozes, Petrópolis 1977). – Hinzuzufügen ist außerdem der von J. M. Bonino herausgegebene Materialband (Zusammenkunft protestantischer Historiker innerhalb der CEHILA, Bogotá 1975): Protestantismo latinoamericano. Buenos Aires 1976. Vgl. CEHILA – Boletín No. 14–15, Septiembre 1978.

⁷ E. Dussel, Historia de la iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación

Scholastiker den Glaubenskrieg als dem Evangelium widersprechend ablehnten, vertraten sie dennoch das Prinzip der Gewaltlosigkeit der Mission und der Freiwilligkeit der Bekehrung nicht so konsequent wie Bartolomé de las Casas und Alonso de la Peña Montenegro.⁹

Die Unfähigkeit, fremde Kulturen in ihrer Eigenart zu verstehen, fand ihre Legitimation und ihren theoretischen Ausdruck im Ideal eines christlichen Reiches, d. h. einer religiös, gesellschaftlich und politisch einheitlichen Kultur, die bis in alle Lebensäußerungen von der römisch-katholischen Lehre bestimmt sein sollte. Dieses Modell der mittelalterlichen Christenheit, in Europa nach einer langen Entwicklungsgeschichte in die Krise geraten und in Frage gestellt, sollte nun in Amerika realisiert werden (vgl. 143, 205). Es brachte nicht nur die Verbindung von imperialistischer Eroberung und Kolonisation auf der einen und Mission auf der anderen Seite (die amerikanische Urbevölkerung mußte mit ihren Schätzen und ihrer Arbeitskraft nicht nur ihre eigene Mission bezahlen, sondern auch den Monarchien in Spanien und Portugal, den Eroberern und Kolonisten zu ihrem Reichtum verhelfen); das Modell «Christenheit» bestimmte darüber hinaus die Missionierungsmethoden und den Missionsbegriff der Kirche selber und machte die Kirche über das Institut des Kirchenpatronats der spanischen bzw. portugiesischen Krone von der Kolonialpolitik der Heimatländer abhängig.

Befreiungskampf und Aufklärung

Das Modell der Christenheit mußte dort scheitern, wo sich staatliche und kirchliche Interessen soweit auseinanderentwickelt hatten, daß ihre Vermittlung im überlieferten Modell der Christenheit nicht mehr möglich war. Die Vertreibung und Unterdrückung der Gesellschaft Jesu in den iberischen Staaten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1759 aus Brasilien, 1767 aus Spanisch-Amerika) war das erste Zeichen dieser Krise. Im Zusammenhang der politischen Emanzipation und der Staatenbildung in Lateinamerika weist Hans-Jürgen Prien auf jene widersprüchliche Zuordnung von Aufklärung und Unabhängigkeit hin, die in der Literatur als der «koloniale Charakter der Aufklärung in Lateinamerika» bezeichnet wird: Hauptziel ist die politische Unabhängigkeit der Republiken unter Weiterführung des Kolonialfeudalismus in die Unabhängigkeitsperiode. «Obgleich im Gegensatz zu Frankreich in Spanisch-Amerika diejenigen, die die Aufklärung «gedacht» haben, weitgehend dieselben waren, die später die Revolution «gemacht» haben, blieb die zum dauerhaften Gesetz der Nachemanzipation geronnene Wirklichkeit ... weit hinter den scheinbar unendlichen Horizonten der Theorie zurück – immanentes Problem bürgerlichen Revolutionsverständnisses, potenziert durch den latenten sozialen Konservatismus einer zur herrschenden Klasse aufsteigenden Schicht von halbfeudalen Großgrundbesitzern (und Sklavenhaltern).»¹⁰ In detaillierten Einzelanalysen verfolgt Hans-Jürgen Prien die Entwicklung von Kirche und Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Geistesleben (424–510) in den einzelnen Ländern im Spannungsbogen von Restauration und Säkularisation. Weithin war das Kräftefeld dadurch bestimmt, daß die neuen politischen Eliten sämtliche Prärogativen des Patronatsrechts der iberischen Monarchien beanspruchten, weil sie in den christlichen Traditionen der Gesellschaft die Garantien für ihre neugewonnene politische Macht sahen. Gegen Zugeständnisse in der Frage des Patronats versuchte die römische Kurie ihrerseits, durch Konkordate die

⁹ Text des Traktates von Bartolomé de las Casas bei: Antonio de Remesal, *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. Libro I.–XI. Madrid 1619. 3. Auflage, Guatemala 1966, Buch VI., 10, 771–74.

¹⁰ Hans-Jürgen Prien, Seite 366 zitiert hier: *M. Kossok*, *Aufklärung in Lateinamerika: Mythos oder Realität?*: Internationaler Amerikanisten-Kongreß 1972, III., 417–422; 420ff.

Astrid Gallati †

In das Haus der «Orientierung» ist die Trauer eingekehrt. Unsere Mitarbeiterin Astrid Gallati ist vom Herrn heimberufen worden. Zwei Jahre lang hat sie tapfer gegen das heimtückische Leiden gekämpft, dem ihr Leben so früh zum Opfer fallen sollte. Immer wieder hat sie ihre Arbeit aufgenommen: sie betreute sowohl das Telefon wie in der Administration die Abonnenten in der Schweiz und in gegen hundert verschiedenen Ländern (ausser Deutschland und Österreich).

Alle haben wir ihr fröhliches Wesen geschätzt. Selbst auf administrativen Mitteilungen zeugte nicht selten ein persönliches Wort von ihrer Herzlichkeit. Nun ist ihre helle Stimme verstummt. Nach einem Wort Dietrich Bonhoeffers, das sie sich auf die Schreibmaschine geklebt hatte, fühlte sie sich trotz der oft belastenden medizinischen Behandlung «wunderbar geborgen» und erwartete «getrost, was kommen mag».

Astrid Gallati starb im Frieden des Herrn am 4. Oktober, dem Festtag des hl. Franz von Assisi, am selben Abend, da in Rom Papst Johannes Paul I. begraben wurde. Wir bitten unsere Freunde, ihrer im Gebete zu gedenken.

Redaktion, Mitarbeiterteam und
Hausgemeinde der ORIENTIERUNG

traditionellen Privilegien der Kolonialkirche zu erhalten: katholische Religion als Staatsreligion, Regelung des Missionsrechtes, Gültigkeit des kanonischen Rechtes in Ehefragen, Privatschulrecht und kirchliche Schulaufsicht, Unterstützung der Kirche durch den Staat, Behandlung nichtkatholischer Denominationen und Religionsgesellschaften. Dieser Anspruch auf politischen Einfluß – einmal durch die Konkordatspolitik und dann auch durch Parteinahme für kirchenfreundliche konservative politische Gruppierungen – stand in einem immer größeren Mißverhältnis zur religiösen Basis der Kirche, war doch die Entwicklung gekennzeichnet von einer zunehmenden Privatisierung der Religion (vgl. 507ff., 528–534).

Protestantismus im soziokulturellen Wandel

Breiten Raum nimmt bei Hans-Jürgen Prien die Darstellung des protestantischen Anteils an der Christentumsgeschichte Lateinamerikas ein. Einerseits unterstreicht der Einbruch des Protestantismus den kulturellen Wandel, der im 19. Jahrhundert einsetzte, andererseits bedeutet die Zunahme von evangelischen Einwanderern und Missionaren auch eine Infragestellung des Modells der Christenheit, da die Einführung des Protestantismus gerade nicht «gewissen historischen Modellen» religiösen Wandels folgte. Dazu stellt Hans-Jürgen Prien im Anschluß an Boanerges Ribeiro fest: «Der Protestantismus wurde nicht zuerst durch Personen angenommen, die in der gesellschaftlichen Hierarchie so hoch gestellt waren, daß seine Annahme durch Glieder der unteren Schichten irgendwie erzwungen worden wäre. Seine Annahme ergab sich aus dem Vorschlag neuer Verhaltensnormen im religiösen System, sei er mündlich oder schriftlich gemacht, die individuell erfolgte. Der Protestantismus wurde aus freiem, spontanem Willen und oft angesichts strenger negativer gesellschaftlicher Sanktionen angenommen.» (839).

Hans-Jürgen Priens Darstellung der Christentumsgeschichte Lateinamerikas gewinnt ihre Relevanz nicht allein aus der Fülle der verarbeiteten Quellen und der Sichtung vorliegender historischer Darstellungen, sondern ebenso sehr aus der Tragweite ihrer theoretischen Perspektive. Neben der Darstellung des Ablaufs der Geschichte Lateinamerikas erweist sie ihre Fruchtbarkeit auch in der synchronen Analyse von Einzelphänomenen, so zum Beispiel der jesuitischen Reduktionen in Paraguay, der

Volksreligiosität und enthusiastischen Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Die Frage nach dem Christentum und seiner Geschichte hat sich im Zusammenhang neuzeitlicher Problemstellung entfaltet als die Frage des christlichen Bewußtseins nach sich selbst und der religiösen, gesellschaftlichen und politischen Verfassung der neuzeitlichen Welt. Als solche hat sie teil an den Folgelasten bisheriger Geschichte und ist der Versuch von deren kritischer Erinnerung.

Nikolaus Klein, Zürich

Glauben oder nicht glauben?

Literarische Parabel wider eine falsche Alternative

Über die sogenannte Glaubenskrise der Gegenwart wurde und wird so viel geschrieben, daß man den Mut zu jeder weiteren Äußerung verlieren müßte, erweckten nicht nahezu alle einschlägigen Empfehlungen, Warnungen, Analysen und Prognosen den Eindruck, auf eine falsche Alternative hinauszulaufen. Sie lassen offensichtlich, so grundverschieden sie ausfallen, letzten Endes nur zwei Möglichkeiten offen, die sich gegenseitig ausschließen: entweder gelingt es dem Christen, in einer ungläubigen Welt zu glauben – dann ist er ein Christ; oder es gelingt ihm nicht – dann ist er keiner, jedenfalls kein «guter» mehr. Daß und warum diese so plausibel anmutende Alternative auf halbem Wege stehenbleibt und keineswegs endgültig ist, läßt sich vielleicht am besten metaphorisch umschreiben – auch auf die Gefahr hin, daß ein solcher Umschreibungsversuch allzu simpel und naiv gerät.

Da weder ein theologischer Traktat noch eine religionsphilosophische Untersuchung beabsichtigt ist, können und müssen ansonsten wichtige Differenzierungen, etwa die zwischen «Glauben» und «Religion», hier außer Betracht bleiben. Originelle Einsichten sind nicht zu erwarten, eher schon Hinweise auf Übersehenes, Vergessenes und Unterschlagenes. Im übrigen kreist der folgende Umschreibungsversuch nicht um das «Was», sondern um das «Wie» christlichen Glaubens – also nicht oder zumindest nicht in erster Linie um den sogenannten «Glaubensinhalt», sondern um den sogenannten «Glaubensvollzug». Sicher ist das eine nicht ohne das andere, doch hier stehen die Einstellung und Haltung, «aus» der und «in» der einer glaubt, im Vordergrund, nicht zuletzt deshalb, weil die vielbeschworene Krise eher eine «Glaubenshaltungs-krise» als eine «Glaubensinhaltskrise» ist. Diese terminologischen Festschreibungen werden lediglich genannt, um zumindest einige mögliche Mißverständnisse auszuräumen. Gleichwohl bleiben Mißverständnisse unvermeidlich, wenn vorschnell Festgelegtes gelockert und scheinbar Endgültiges in Bewegung gebracht werden soll.

Die hier anzustoßende Bewegung entsteht aus der anstößigen Selbsteinschätzung zweier Personen in einem Roman, der 1859 im zaristischen Rußland erschienen ist. Sein Titelheld *Oblomow*, ein adliger Gutsbesitzer, lebt seit Jahren, ohne irgend etwas zu tun, in einer Petersburger Mietswohnung zusammen mit seinem leibeigenen Diener *Sachar*. Oblomow und Sachar haben mehr als drei Jahrzehnte gemeinsam verbracht – erst auf dem Land, dann in der Stadt. Sie zanken sich oft, mißtrauen und verachten einander. Ihr ungleicher Stand läßt sie an ungleichen Lebensauffassungen festhalten. Doch jeder von ihnen lebt in dem festen Glauben, er könne nie anders sein und brauche auch nie anders zu werden, als er immer war.

Sachar, ein beschränkter Lakai

Die Einstellung dieses Dieners sei als erste vorgestellt. Sie ist überraschend aufschlußreich – vielleicht deshalb, weil schon der Romanautor ihre metaphorische Transparenz im Sinne trug:

«Sachar hatte sich ein für allemal einen festen Arbeitsplan zurechtgelegt, von dem er freiwillig niemals abwich. Er stellte morgens den Samowar auf, putzte die Stiefel und den Anzug, den sein Herr haben wollte, doch niemals einen anderen, auch wenn er schon zehn Jahre im Schrank hing (...). Wenn ihm dar-

über hinaus noch etwas aufgetragen wurde, führte er den Befehl widerwillig aus, nach langen Gegenreden und Versicherungen, daß er völlig zwecklos oder unmöglich sei ... Ungeachtet alles dessen (...) mußte man ihm dennoch einräumen, daß er seinem Herrn ein zutiefst ergebener Diener war (...) Sachar wäre für seinen Herrn gestorben, weil er dies für seine unerläßliche und natürliche Pflicht erachtete oder auch für gar nichts erachtete; er wäre einfach dem Tode entgegengestürzt wie ein Hund, der im Walde auf ein wildes Tier trifft und sich ihm entgegenwirft, ohne darüber nachzudenken, warum er dies tun muß und nicht sein Herr. – Wäre es jedoch zum Beispiel nötig gewesen, die ganze Nacht am Bett seines Herrn zu sitzen, ohne ein Auge zuzutun, weil davon die Gesundheit oder gar das Leben seines Herrn abgegangen hätte, wäre Sachar sofort eingeschlafen» (92–94)¹.

Das Leben Sachars ist ohne Zweifel das eines treuen Dieners, der regelmäßig seinen Pflichten nachkommt – gehorsam, anhänglich und unterwürfig bis zur Selbstverleugnung. Seine Ergebenheit beschränkt sich allerdings auf die Einhaltung bestimmter Gewohnheiten, die zu ändern nichts und niemand befugt ist. Den festgefühten Rahmen darf nicht einmal sein Herr durchbrechen. Tut er es doch, so ohne jegliche Aussicht, ernstgenommen zu werden. Der Diener Sachar läßt sich nicht stören – weder von seinem Herrn noch von fremden Besuchern, weder von eigenen Überlegungen noch von äußeren Ereignissen. Er ist und bleibt, was er ungerührt und unerschütterlich schon immer war: ein fügsamer Leibeigener, dem niemand dreinzureden hat. Die Parallelen dieser Einstellung zu einem Glaubensverhalten, das gern als «unanfechtbar» gepriesen wird, sind leicht zu erkennen. Der festgefühte Glaube geht so lange nicht aus den Fugen, als er sich alles, was anders ist, vom Leibe hält. Gäbe er dem, was anders ist als in seinem Glauben, Zugang und Raum, so hätte er Änderungen zu gewärtigen – unglaubliche und unmögliche Änderungen. Damit nun sein Gefüge nicht durcheinander kommt, erklärt er alles andere für unbefugt und weist ihm die Tür. Ein Glaube aber, der unanfechtbar ist, weil er sich von nichts anderem bekümmern läßt, ist ein kümmerlicher Glaube. Es wäre ungerecht, diese Art zu glauben den Menschen anzulasten, die so zu glauben erzogen wurden und die keine Chance hatten, andersartige Erfahrungen zu machen. Abzulehnen ist allerdings die noch immer übliche Glorifizierung einer solchen Kümmerform. Denn ihre Folgen sind verheerend für den, der sie sein eigen nennt, wie für die, denen er sie aufwälzt.

Oblomow, ein verstiegener Edelmann

Wie verhält sich nun der Herr dieses gefügigen Dieners? Die scharfsichtige und dabei mitfühlende Ironie des Romans läßt Ilja Iljitsch Oblomow noch weniger ungeschoren. Jahr für Jahr entwirft der ideal gesinnte Adlige große Pläne zur Reform seines heruntergewirtschafteten Gutes, das er nie aufsucht, und zur Verbesserung der Lage seiner Bauern, die er kaum kennt. Unfähig, irgendeinen seiner Entschlüsse auszuführen, versinkt er immer wieder in dumpfes Nichtstun und tiefen Schlaf, bis ihn Sachar durch eine erschütternde Nachricht aufschreckt: der Hausherr hat Oblomow die Wohnung gekündigt. Der betroffene Mieter jedoch will das nicht wahrhaben. Er mag und kann und will nicht ausziehen, nie und nimmermehr, wie er Sachar mit hochfliegendem und zugleich weinerlichem Pathos klar zu machen sucht. Er beschwört die unglaubliche Zumutung mit einer nicht enden wollenden Reihe von Gründen. Und obwohl alle seine Einwände an den Haaren herbeigezogen sind, leuchten sie ihm selbst als unbestreitbar glaubhaft ein.

Sachar freilich sieht schon längst keinen Ausweg mehr. Er will seinen Herrn umstimmen und meint: «Ich dachte, wenn andere, die nicht schlechter sind als wir, umziehen, dann müßte es doch auch uns ...» Doch Oblomow unterbricht ihn: ««Andere, die nicht schlechter sind!» wiederholt Ilja Iljitsch entsetzt. «So etwas wagst du zu sagen! Jetzt weiß ich, daß ich für dich nicht mehr als irgend ein anderer bin! (...) Hast du darüber nachgedacht, was so ein anderer ist? (...) Soll ich dir sagen, was das ist? (...) So ein anderer, den du meinst, ist ein verdammter Hungerleider, ein grober ungebildeter Mensch, der in Armut und

¹ Die in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf I.A. Gontscharow, Oblomow. Vollständige Ausgabe, aus dem Russischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von J. Hahn, München 1960.

Schmutz auf einem Dachboden haust (...) Er wird vielleicht auch in eine neue Wohnung umziehen (...) Ich ein *anderer!* (...) Ich habe mir noch kein einziges Mal, seit ich auf der Welt bin, selber die Strümpfe angezogen, Gott sei Dank! (...) Wie ist dir also nur in den Sinn gekommen, mich mit den *anderen* zu vergleichen ...?» (115, 119–121).

Sachars treuherziger, unfreiwillig provozierender Hinweis auf «die anderen» hat bewirkt, daß sich Oblomows Innerstes nach außen kehrt, und was da zum Vorschein kommt, ist nicht sehr edel. Oblomow kann alles, er kann nämlich alles erklären. Oblomow weiß alles, er weiß nämlich alles besser. Oblomow macht alles, er macht nämlich alles richtig. Oblomow braucht nichts, er braucht nämlich nichts an seinem Leben zu ändern. Vom Diwan aus gebietet der Schlaftrunkene über Tun und Lassen der ganzen Welt, souverän verfügend, was zu geschehen und vor allem was nicht zu geschehen hat. Für ihn zählt nur, was seinen Vorstellungen entspricht. Abweichungen werden im Handumdrehen umgedeutet und diesem Modell angeglichen.

Natürlich wimmelt es, wohin man blickt, von Aufgaben und Schwierigkeiten, Fehlern und Bosheiten. Doch das sind Aufgaben und Schwierigkeiten für andere, Fehler und Bosheiten von anderen. Die Ahnung, er selbst könnte darin verwickelt sein, dämmert ihm kaum. In Oblomows Augen ist Oblomows Leben die maßgeschneiderte Erklärung und Rechtfertigung gelungenen Lebens überhaupt.

Diese Einstellung offenbart Grundzüge einer Glaubenshaltung, die mit jedem Problem innerhalb und außerhalb der Welt sehr rasch fertig wird. Es gibt sie noch immer oder schon wieder, diese unbeugsame und in ihrer Unbeugsamkeit furchtbare Art zu glauben. Sie hat nie geschwankt, nie gezweifelt, nie gekränkelt, nie versagt. Sie hat sich nie angesteckt, ist intakt und gesund bis ins Mark, kennt weder Wunden noch Narben. Sie verfügt über alle Voraussetzungen, die zum Glauben notwendig sind, hat alles und entbehrt nichts, kennt alles und verschweigt nichts, weiß auf jedes neue Wort einen alten Reim und auf jedes alte Wort einen neuen Reim. Sie kann sogar erklären, warum bestimmte Dinge im Himmel und auf Erden nicht zu erklären sind. Wer einen so überlegenen, reinen, ungebrochenen Glauben besitzt, irrt sich nie und erkennt sofort die Irrtümer der anderen, wird nie schwach und bedauert die Schwächen der anderen – falls er die armen, dummen und bösen anderen nicht abtut, schlechtmacht und verfolgt. Gleichwohl darf auch diese Art zu glauben nicht den Menschen angelastet werden, die so zu glauben erzogen wurden und die keine Chance hatten, andersartige Erfahrungen zu machen. Abzulehnen ist allerdings die noch immer übliche Glorifizierung dieser Verstiegtheit. Denn ihre Folgen sind verheerend für den, der sie sein eigen nennt, wie für die, denen er sie aufwälzt.

Ein durchschautes Komplott

Vergleicht man nun einen derart verfügenden Glauben mit dem zuvor skizzierten gefügigen Glauben, so zeigt sich nicht etwa ein unvereinbarer Gegensatz. Der eine bildet vielmehr die genaue Entsprechung des anderen. Wie Oblomow seinen Sachar und Sachar seinen Oblomow nicht missen kann, so können Herren- und Dienerglaube sich nicht entbehren. Sie teilen, ja «verdanken» einander ihr kümmerliches Dasein, das keiner von beiden anders führen möchte, als es ist. Oblomow und Sachar verkörpern also keineswegs zwei entgegengesetzte Lebens- und Glaubensweisen, sondern ein und dieselbe gleichsam spiegelverkehrt. Zwar brüstet sich der Überlegenheitsglaube mehr mit seiner elitären Herkunft, seinem unveräußerlichen Erbe und mit seinem hochkultivierten Urteilsvermögen, während sich der Unterwürfigkeitsglaube eher auf seine festen Pflichten, bewährten Gewohnheiten und auf seine liebevoll gepflegte Ignoranz zurückzieht. Doch ihr bestimmender Wesenszug ist der gleiche: ihre Selbstgenügsamkeit. Sie wurzelt in dem heftigen Widerwillen gegen alles, was fremd und anders ist als ihre scheinbar intakte Lebensführung; in dem tiefen Abscheu vor allem, was ihr

scheinbar gesundes Glaubensverhalten stören oder gar zerstören könnte.

Beiden Glaubensweisen gemeinsam ist die Selbsttäuschung, das ihnen angemessene Format erreicht zu haben; die Einbildung, gelungen zu sein; die Arroganz, sich durch nichts irritieren zu lassen – kurz: ihre angemaßte Perfektion und verhehlte Brüchigkeit. Denn brüchig sind beide. Darum wäre es sinnlos, die eine zu wählen und die andere zu verwerfen. Es gibt viele Arten zu glauben, viele Schattierungen zwischen dem Glauben eines Sachar und dem Glauben eines Oblomow. Doch keine ist ungebrochen. Statt nun diese Brüchigkeit zu verleugnen, käme es darauf an, sie mit allen Konsequenzen wahrzunehmen. Ein Gläubiger wird immer zugleich ein Ungläubiger sein. Dies einzusehen und anzuerkennen, ist keineswegs leicht, denn es bedeutet, in einer dauernden Spannung zu leben, die zwar nicht dauernd spürbar ist, aber immer bestehen bleibt. Gläubig und ungläubig zugleich sein, das bedeutet, den Schmerz durchzustehen, nie sicher, nie fertig, nie eindeutig zu sein.

Ein Christ, der die «Unsicherheit» seines Glaubens auf sich nimmt, muß nicht nur darauf gefaßt sein, als «unsicherer Kandidat» zu gelten, weil seine Art zu glauben einer Geisteshaltung entspringt, die an den geltenden Verhaltensregeln keinen Halt finden kann. Seine Bereitschaft, mit dem ihm innewohnenden Unglauben zu leben, bedeutet darüber hinaus, daß er das Risiko eingeht, seinen «sicheren» Glauben ersatzlos zu verlieren. Dieser Verlust droht freilich nur dem, der auf halbem Wege stehen bleibt oder der, anders gesagt, sein Haus nur verläßt, um sich ein bißchen in der Gegend herumzutreiben, dabei in dunkle Viertel gerät, die ihm unheimlich vorkommen, so daß er niemanden zu fragen wagt und schließlich vor lauter Angst nicht zurückfindet. Einer aber, der sein Haus verläßt und weder weiß, ob er je dahin zurückkehren – oder ein neues finden – oder unbehaust bleiben wird, gewinnt die Chance, in dieser Unsicherheit einen ungleich lebendigeren, wahrhaftigeren und freieren Glauben zu finden, als er je besaß – einen Glauben, der weder unterwürfig ist wie ein leibeigener Diener noch überlegen tut wie ein adliger Gutsbesitzer.

Ein wacher Augenblick

Oblomows Widerwille, die Wohnung zu verlassen und einen Umzug zu riskieren, strotzte von blindwütigen Ausfällen gegen die «anderen». Diese anderen mochten dies oder jenes für richtig halten, dies oder jenes tun. Ihn hingegen, einen Menschen, der sich – Gott sei Dank! – von Kindesbeinen an nie selbst die Strümpfe angezogen hat, brauchte das nicht zu bekümmern.

«Aber plötzlich fuhr Ilja Iljitsch hoch und öffnete die Augen», schreibt der Roman. «Ich habe mich ja gar nicht gewaschen! Wie kommt denn das? Ich habe überhaupt noch nichts getan», flüsterte er. «Ich wollte meinen Plan zu Papier bringen und habe es verschoben, (...) den Brief an den Hausherrn habe ich angefangen und nicht vollendet (...) Der Morgen ist darüber vergangen!» Er geriet ins Grübeln (...) Was ist das nur? Hätte ein *anderer* das alles gemacht? fuhr es ihm durch den Kopf. Ein *anderer*, ein *anderer* ... Was ist denn ein *anderer*? Er vertiefte sich in den Vergleich seiner selbst mit den *anderen* (...) Er mußte sich eingestehen, daß ein *anderer* alle Briefe geschrieben hätte (...) Auch ich hätte das alles (...), dachte er (...) Aber ich! Ich bin kein *anderer!* dachte er bitter, und verfiel in tiefes Nachdenken. Er befreite sogar den Kopf aus der Decke. – Es setzte einer der klaren, bewußten Augenblicke in Oblomows Leben ein» (125 f.).

Bis zu diesem Augenblick hielt der verträumte und in sich verhauste Oblomow seine Art zu leben für die einzig richtige. Daß sein Verhalten mit dem der anderen unvereinbar war, erschien ihm völlig plausibel und deshalb in Ordnung. Plötzlich aber durchzuckt ihn die Einsicht, daß diese Unvereinbarkeit ganz und gar nicht für ihn, sondern für die anderen spricht – für jene anderen da draußen, deren Aushäusigkeit er verachtet hat und von der er nun spürt, daß sie ihm fehlt. Oblomow, erschüttert bis ins Mark, möchte selbst ein *anderer* sein – nicht etwa, um seinem eigenen Leben zu entfliehen, sondern um ihm endlich auf die Spur zu kommen. Was am Leben der anderen anders ist, das

braucht Oblomow, um wirklich Oblomow zu sein. Er muß diesen scheinbaren Umweg wählen, weil es der einzige ist, der zu ihm selber führt.

Der Umschreibungsversuch bricht hier ab. Ob Oblomow seine Wohnung verläßt und wie es mit ihm weitergeht, soll offenbleiben. Die eine Geschichte ist zu Ende, die andere hat noch kaum begonnen. Aber beginnt sie nicht damit, daß der Glaube «auszieht» auf dem scheinbaren «Umweg» des Unglaubens? Und wäre das «Ziel» vielleicht dann erst erreicht, wenn die Frage «glauben oder nicht glauben» bedeutungslos wird, weil sie sich nicht mehr stellt?
Karl-Dieter Ulke, Leichlingen

Wider Gräben und Mauern

Zur Titelseite

«Die Kardinäle haben Johannes Paul I. gewählt und ihn dann allein gelassen. Ihn überfiel die institutionelle Einsamkeit seines Amtes.» Das sind nicht Worte eines Journalisten. Sie stammen vielmehr von Kardinaldekan Confalonieri. Innert zwei Monaten hat er zwei Päpsten die Totenfeier auf dem Petersplatz gesungen und zweimal ein «Prae-Konklave» geleitet, aber mit seinen 85 Jahren ist er selber nicht mehr Papstwähler. Trotzdem konnte er sich in den neuen Papst einfühlen, er, der langjährige «Insider» der römischen Kurie, der aber trotzdem nie zum Typ des Bürokraten geworden ist. Confalonieri wußte auch zu berichten, wie sich Johannes Paul I. aus der beklemmenden Enge zu befreien suchte, wie er Freunde «außerhalb der Mauern» anrief und noch am Abend seines Todes ein einstündiges Ferngespräch mit dem Erzbischof von Mailand, Kardinal Colombo, führte.

Ein anderes Beispiel, wie der neue Papst die Distanz seines Amtes zu überwinden suchte, ist das nebenan (vgl. *Kasten*) abgedruckte handschriftliche Brieflein an den Generalobern der Jesuiten, *Pedro Arrupe*, das dieser schon 48 Stunden nach Absendung seiner (von den Ordenssätzen vorgeschriebenen) Ergebenheitsadresse in den Händen hielt. Sogar die Adresse auf dem Briefumschlag hatte der Papst von Hand geschrieben, und was auf dem Blatt zu lesen stand, waren Erinnerungen an persönliche Beziehungen, die den Papst bereits mit Mitgliedern des Ordens verbanden – bis hin zur erbetenen Fotokopie eines Votums von Pater Arrupe auf der letzten Bischofssynode.

Daß ihn aber gerade dieses Votum besonders beschäftigte, führt uns über das «Familiäre» hinaus. Arrupes Intervention bezog sich auf die Frage der *Inkulturation* bei der Evangelisierung der Jugend, insofern sie heute in marxistischen Kategorien denke. Um mit ihr in einen *Dialog* einzutreten, gelte es auf dieses Vokabular einzugehen, ja die *religiöse Herausforderung des Marxismus* zu akzeptieren und die Fragen ernstzunehmen, die er aufwerfe.



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwiger Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)
Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheidggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise 1979:
Schweiz: Fr. 30.- / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten Fr. 22.-
Deutschland: DM 33.- / Halbjahr DM 17.- / Studenten DM 24.-
Österreich: öS 250.- / Halbjahr öS 150.- / Studenten öS 170.-
Übrige Länder: sFr. 30.- plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Rom, 30. 8. 78

Hochwürdigster Pater,

Ihnen und der Gesellschaft Jesu danke ich sehr für die herzlichen Glückwünsche, die Sie mir gesandt haben, vor allem für die Gebete und Messen, welche Sie feiern lassen, damit der Herr diesem armen Papst helfe, die Arbeit und die fürchterlichen Probleme anzugehen, die auf ihn warten.

Ich erinnere mich an Ihre Intervention auf der letzten Synode (in Venedig liegt noch die Fotokopie, die Sie mir auf meine Anfrage hin geschenkt haben). Ich erinnere mich auch an meine Studien an der Gregoriana (einen besonderen Gruß an P. Boyer), wenigstens grosso modo ist mir die ganze Tätigkeit präsent, die die Gesellschaft entfaltet und entfaltet hat. (Vor wenigen Monaten habe ich für eine kleine Biographie von P. Friedl eine kurze Einleitung geschrieben.)

Ihnen und allen Patres und Brüdern sende ich meinen besonderen Segen mit der Bitte, der Kirche und dem Papst durch die Arbeit, den Gehorsam und ein heiliges Leben zu helfen.

Johannes Paul I.

Wenn Johannes Paul I. von diesem Anliegen umgetrieben war, so beweist schon allein dies, wie sehr jene im Unrecht sind, die ihn schon gleich für ihren Antikommunismus in Beschlag nehmen wollten. Der Luciani-Papst ließ sich nun einmal in keines der (ohnehin überholten) Schemata von rechts und links, konservativ und progressiv und schon gar nicht in ein «Anti» einspannen. Wenn z. B. hinsichtlich Ecône Kardinal *Thiandoum*, Nachfolger von Alterzbischof Lefebvre in Dakar, sehr auf Johannes Paul I. hoffen konnte, «daß sich die Dinge einrenken würden», so mochten andererseits Anhänger der Bewegung für «Religion, Familie und Eigentum» ebenso wie manche Kirchenmänner nur betroffen, ja schockiert sein, wenn sich der neue Papst zum Privateigentum (näherhin zur Diskrepanz zwischen Praxis und Theorie in der Kirche bezüglich der sozialen Funktion des Eigentums) sehr kritisch vernehmen ließ.

War es nicht die Stellung *quer* zu den «Fronten», die so viele auf diesen Papst hoffen ließen, die angesichts der Konflikte sowohl innerhalb der Kirche wie «draußen in der Welt» vom Christentum vor allem einen Beitrag zur Versöhnung erwarten? Dabei sollte es nach Ansicht dieses Papstes überall, wo es um konkrete Menschen ging, überhaupt kein «draußen» und «drinnen» geben. Er jedenfalls ließ sich von keinem ideologischen Graben abhalten, die Begegnung zu suchen. Zeugnis dafür ist der Text auf unserer *Titelseite*. Wir haben ihn unter vielen anderen Kommentaren zum Tod des Papstes ausgewählt: Kein «Katholik» hatte tiefer als dieser «Laizist» schon in der ersten Stunde dem Sinn des *Zeichens* nachgespürt, das uns mit diesem Tod gegeben wurde.

Der Laizist und der Papst

Alberto Cavallari ist Pariser Korrespondent des Mailänder *Corriere della Sera*. Für diese Zeitung hatte er das (in seinem Text eingangs erwähnte) Interview mit Paul VI. gemacht, bevor er den Ruf an die christdemokratische Zeitung von Venedig annahm – eine berufliche Chance, um auch einmal die Funktion eines Chefredakteurs auszuüben. Die Schilderung seiner damaligen Begegnung mit dem späteren Papst ist außer im «Corriere» auch in «Le Monde» erschienen. Im «Corriere» ging ihr aber noch eine Reflexion über die *Kürze dieses Pontifikats* («Kaum die Zeit eines Lächelns») voraus.

«Liegt darin nicht», fragt Cavallari, «ein <Zeichen> des Himmels für das, was am Ende des zweiten Jahrtausends die *Sendung des Papstes* sein könnte: Nur kurz zu leben, ganz kurz zu regieren und gleich nach der Wahl auf unerklärliche Weise zu sterben, geradezu um der heutigen Welt in Erinnerung zu rufen, daß es <Geheimnisse> gibt, außerordentliche Ereignisse, die Möglichkeit unmöglichen Geschehens?»

Im Sinne dieser Frage will Cavallari die Erzählung seiner Erlebnisse verstanden wissen: «Diese persönlichen Erinnerungen konnte ich zu Lebzeiten des Papstes nicht publik machen, ohne mich dem Verdacht auszusetzen, einen Gunsterweis erhaschen oder einem Mächtigen schmeicheln zu wollen. Aber jetzt gibt es viele Gründe, um in diesem kurzen Pontifikat eine Bezeugung dessen zu sehen, was die Katholiken «Gnade», wir Laizisten aber «Vorsehung der Geschichte» nennen.»

Dieses Echo von «draußen» sollte auch «drinnen» beherzigt werden. Es ist überschrieben mit dem Satz, der für beide – Luciani und Cavallari – gilt: *Er sprach über den Tod mit Zärtlichkeit*. Ist es von ungefähr, daß es gerade hierin zum tiefsten Einverständnis kam? Schon einmal, vor zehn Jahren, war es das Thema – oder sagen wir lieber: die *Erfahrung* – von Sterben und Tod, was einen Dialog erblühen ließ. Wir denken an Philosophen aus dem marxistischen Raum wie Schaff, Machovec und Gardavsky. Manches Jahr schon ist inzwischen das Wort «Dialog» abgenutzt, ja verpönt gewesen, und zwar in den verschiedensten Bereichen. Abgrenzung war wieder Trumpf! So gilt es im Sinne des «Zeichens vom Himmel» zu beten: Hilf uns, erneut über Gräben und Mauern zu springen!

L.K.