



FREUNDEN und «Geistesverwandten» nach Jahren wieder zu begegnen, ist eine heikle Sache, zumal, wenn ihnen ganz anderes widerfahren ist, als einem selber. Meine persönlichen Beziehungen mit Menschen in Prag datieren von den Jahren 1967–68. Es war die Zeit voller Hoffnungen: in einen demokratischeren Kommunismus («mit menschlichem Antlitz»), in den «Dialog» zwischen Christen und Marxisten und, auf katholischer Seite, in die Bewegung der «konziliären Erneuerung».¹ Die ersten Schritte in die Freiheit hatten manchmal etwas Betörendes an sich, oft liessen sie aber auch noch die Spuren erlittener Leiden erkennen. Die Begegnungen weckten in mir sowohl Bewunderung wie Mitgefühl, in der Erinnerung blieb jedenfalls eine große Aufgeschlossenheit haften.

Dann kamen die Russen. Die Kontakte brachen ab. Zehn Jahre später erwies es sich keineswegs als selbstverständlich, sie wieder neu zu knüpfen. Die Hoffnungen von damals waren längst verschwunden, die großen Worte klangen falsch und die Möglichkeit zur Begegnung war sehr eingeschränkt. Was ist in einem besetzten Land «trotzdem» möglich?

Lebenszeichen einer Opposition gab es ab Ende 1977: die Berichte über Happenings der «Plastic People» (Rock-Musik)² und die Veröffentlichung der «Charta '77»³. Aber was erfüllte diese Menschen? Welchen geistigen Weg hatten sie in den zehn Jahren zurückgelegt? Worin würden wir noch übereinstimmen oder vielleicht aneinandervorbereden? – Wiederholte Bitten haben mich bewegt, die Schranke zu überwinden und den Versuch der Wiederbegegnung zu wagen. Mehr als ein Versuch ist denn auch in den Gesprächen nicht zu sehen, die im folgenden bruchstückhaft wiedergegeben sind. Daß sie äusserst sporadischen Charakter haben, ist mir bewusst. Ihr Umfeld ist durch die Charta-Bewegung abgesteckt, und darin wieder durch jene christliche Gruppe, die hier⁴ seinerzeit durch die Namen von *Václav Havel* (Mitglied der Sprechergruppe, kath.) *Ladislav Hejránek* (evang.) und *Jiří Nemeč* (kath.) gekennzeichnet wurde. Mit anderen Worten: die wenigen Männer und Frauen, die hier zu Worte kommen, haben alle als Christen die Charta unterzeichnet und sich somit einer Bewegung «legaler Opposition in der faktischen Illegalität» angeschlossen. Man sollte nicht vergessen, wie isoliert sie im besetzten Land sind, und sich keinesfalls wundern, wenn man da und dort in ihren Äusserungen auf ein Vorurteil oder auf eine Einseitigkeit, wenn nicht auf Verhärtungen oder Bitterkeiten stößt. An Verständnisschwierigkeiten hat es jedenfalls nicht gefehlt. Dieselben Wörter weckten bei mir und meinen Gesprächspartnern oft ganz verschiedene Assoziationen. Dies galt es zu riskieren, wenn «Wiederbegegnung» stattfinden sollte.

Gespräche in Prag

In einem Schuppen am Stadtrand, zwischen lauter Werkzeugen, erklärte mir mein erster Gesprächspartner einiges über die «Charta». Eine junge Frau, die hier ihr Brot verdiente, hatte gerade zwei Tage im Polizeiarrest hinter sich gebracht. Bei einer privaten Kunstausstellung mit gleichzeitiger Aufführung eines Musicals durch den Künstler war sie mit 130 weiteren Besuchern gefaßt, aber nach der für provisorische Haft vorgeschriebenen Frist wieder entlassen worden. «Das gehört auch zur «Charta», daß Künstler, die dem Regime nicht genehm sind und durch ihre Happenings das Establishment provozieren, sich irgendwo äußern können.» Mein Gesprächspartner, früher humanwissenschaftlich und literarisch tätig, stellte sich seinerseits als «Nachwächter eines Areals für Baumaterialien» vor. «Die «Charta», so erklärte er mir, «ist eben nicht nur ein Text mit Forderungen zur Einhaltung der Menschenrechte, sondern eine Bewegung.» Wie weit sie an den «Prager Frühling» anknüpfte, wollte ich wissen. «Niemand von uns verleugnet 1968, aber es ist doch ganz anders. Erstens betonen wir die Diskontinuität, während die Eurokommunisten immer von Kontinuität reden. Zweitens kommt

ČSSR

Eindrücke von einer Reise nach Prag: Wiederbegegnung mit Freunden vom Jahre 1968 – Veränderter Erfahrungshintergrund schafft Verständigungsprobleme – Christen in der Bewegung der «Charta '77» – Das Dilemma der kirchlichen Strukturen im besetzten Land – Welche geistigen Impulse für die Jugend? – Jan Patočka und die Suche nach einer menschlichen Gesellschaft – Statt Teilhards Optimismus, «jenseitiger Welt» oder Apokalyptik Option für eine Hoffnung der Bescheidenheit.
Ludwig Kaufmann

SÜDOSTASIEN

China und Viêt Nam – 2000 Jahre Hassliebe: Phasenverschiebung in der politischen, ökonomischen und technologischen Entwicklung – Eroberung des nördlichen Teils von Viêt Nam durch die frühen Han-Kaiser – Widerstand gegen die Besatzungsmacht in der wechselreichen chinesischen Geschichte – Eigenständige Rezeption der politischen Organisation Chinas – Kampf und Sieg gegen die Ming-Dynastie (15. Jhd.) – Sino-viêtnameisiche Kultur bis zum Einbruch des europäischen Imperialismus – Erstarre Mandarinen-Bürokratie verhinderte Modernisierungsprozesse – Die drei Volkslehren des Sun Yatsen – Warum gelang es den Kommunisten nicht, den Staat absterben zu lassen? – Nationalistische Staatsideologie und angestregtes industrielles Wachstum bestimmen heutige Beziehungen zwischen den beiden Staaten.
Jean-Pierre Voiret, Thalwil

RELIGIONSUNTERRICHT

Rückblick auf schulpolitische Auseinandersetzung in der Bundesrepublik (I): Nach dem Zweiten Weltkrieg wird die Wiederherstellung der Bekenntnisschule gefordert – Die verschiedenen Verlautbarungen der Deutschen Bischöfe – Hervorhebung des Elternrechts – Verabsolutes Konfessionsprinzip – Entwicklung der Schulsituation zugunsten der Gemeinschaftsschule – Bischöfliche Stellungnahme zum Grundgesetz – Religionsunterricht als ordentliches Schulfach? – Würzburger Synode und Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Konfessionsprinzip im freiheitlichen Staat.
Helmut Fox, Trier

KIRCHENRECHT

Zur Funktion des Rechts in der Kirche: Rechtsreform nach dem Vaticanum II – Die Herausforderung der These von Rudolf Sohm – Theologische Begründung durch Klaus Mörldorf und deren ekklesiologische Voraussetzungen – Ausklammerung der Geschichtlichkeit und der eschatologischen Dimension – Drei Thesen zu einem künftigen Kirchenrecht – Als dynamische und rationale Größe hat es der gerechten Lösung menschlicher Konflikte zu dienen.
Hanns Stüßer, Mainz

BUCHBESPRECHUNG

Der Papst in Mexiko: Sammlung von Dokumenten, Stellungnahmen und persönlichen Skizzen von Hildegard Lüning – Trotz dieser trefflichen Durchleuchtung steht Puebla nach den Neuwahlen im CELAM erst recht im Zwielicht.
Karl Weber

ein Dialog mit den jetzigen Parteimitgliedern überhaupt nicht in Frage. Drittens haben die Reformkommunisten nicht mehr wie damals die Führung, wir (Christen) sind nicht mehr die Anhängsel, vielmehr sind jetzt alle Gruppierungen gleichgestellt.»

Ich erfuhr weiterhin, rund achtzig Prozent der Unterzeichner seien Arbeiter, von denen die jüngeren teilweise einen alternativen Lebensstil mit Wohngemeinschaften usw. praktizierten: «Daß wir zusammen leben und einander helfen, gehört wesentlich mit dazu.» Nach dieser Kennzeichnung der Gegenwart fragte ich nach dem Anfang. Mein Gesprächspartner nahm eine im Untergrund vervielfältigte Schrift (Samisdat) heraus. Sie war dem «Ersten Sprecher» der Charta gewidmet, der ein international bekannter Philosoph, ein Phänomenologe und Strukturalist war: *Jan Patočka*. Damit ich noch mehr über ihn erführe, wechselten wir das Lokal und suchten die Studierbude eines Theologen auf. Der Mann hatte keine Schwierigkeiten, seinen Namen preiszugeben: *Josef Zervina*. Ich bin schon viermal als Professor abgesetzt worden, zweimal von den Deutschen und zweimal von den Russen.» Zur Charta und zur Bedeutung Patočkas äußerte er folgendes: «Die «Charta» zeitigt vielleicht keine politischen Erfolge, sie ist aber von großer Wichtigkeit für das Leben der Jugend: Die Jungen wissen jetzt, daß man gegen das Böse, das uns bedrückt, etwas tun kann, ja daß man überhaupt etwas tun kann im Sinne der Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung. Nach dieser moralisch-menschlichen wie auch nach der philosophischen Seite hat Patočka die Charta am tiefsten geprägt, und er wirkt heute in seinen Schülern weiter.» Zervina kannte Patočka persönlich: er traf ihn noch zwei Tage vor dem Tod, der ihn im März 1977 ereilte. Patočka starb im unmittelbaren Gefolge eines ausgedehnten Verhörs, dem er bis zur Erschöpfung unterzogen wurde, nachdem der niederländische Außenminister van der Stoep mit ihm eine Unterredung über die «Charta» geführt hatte. «Bei seinem Begräbnis wurden wir alle fotografiert, und ein Hubschrauber kreiste dauernd über dem Friedhof, damit man die Gedenkreten nicht hören sollte.» In der Nachfolge von Patočka (und Heidegger) möchte nun auch Zervina der Jugend ein «neues Denken» vermitteln: «Hier steht alles unter dem Druck des naturwissenschaftlichen und technischen Denkens, das ist das ärmste Denken, das es gibt. Es fehlt eine innere Einigungskraft, das, was früher «Eros» bzw. in unseren Kreisen «Agape» genannt wurde. Sie muß in neuen Kategorien beschrieben werden, wie: Gemeinschaft, Begegnung, Gegenwart, Aufruf/Antwort, Teilnahme.» Auf jeden Fall bezeugten die Gespräche über Patočka, welche Wirkung auch noch (oder gerade) eine tote Gestalt ausüben kann.

Zervina versprach sich von Patočkas Phänomenologie auch Unterstützung für die These von der Erfahrung als Ausgangspunkt für die Theologie, und er meinte, vergleichbar mit der Theologie Lateinamerikas aus der dortigen Erfahrung, müßte es auch eine «Theologie der zweiten Welt» geben: «Auch wir haben unsere Erfahrungen, und ich habe auf dem polnischen Theologenkongreß 1976 diese Forderung erhoben.» Was das Besondere dieser Theologie sein könnte, habe ich nun allerdings nicht mehr gefragt. Zervina bemerkte nur noch, damals habe Kardinal Wojtyła den Vorsitz geführt, und Kardinal Wyszyński habe das Postulat bald darauf in Rom nochmals aufgegriffen.

Zur vatikanischen Ostpolitik in der ČSSR

Nachdem die beiden polnischen Namen gefallen waren, kam alsbald die *kirchliche Situation* zur Sprache. Zervina machte kein Hehl daraus, daß er von der bisherigen vatikanischen Ostpolitik in der ČSSR wenig hielt. Besonders über die 1973 erfolgte Bischofsweihe von Mgr. *Josef Vrana* zeigte er sich erbittert. Vrana war allgemein für seine mehr als ergebene Haltung dem Regime gegenüber bekannt. Seine Ernennung zum Apostolischen Vikar von Olmütz erfolgte damals als Ergebnis bilateraler

Verhandlungen zwischen der Regierung und dem Vatikan, und neuerdings geht das Gerücht um, die Regierung tendiere sogar darauf, Vrana zum Nachfolger von Kardinal Tomášek als Erzbischof von Prag zu erhalten. Die wenig schmeichelhaften Qualifikationen, die Zervina für die Ostpolitik übrig hatten, kontrastierten mit den fast überschwenglichen Erwartungen, die er in den neuen polnischen Heiligen Vater setzte. Mit Wojtyła als Phänomenologen war er, wie gesagt, schon früher bekannt, doch für das Papstamt schien ihm der Charakter wichtiger zu sein als die Philosophie. Er traute ihm einen «neuen Amtsstil» der «Partizipation» zu: «Solche Teilnahme hat er in Krakau auch von Nichtglaubenden angenommen, wo es um den Kampf für die Menschenrechte ging.»

Damit waren wir wieder beim Thema der «Charta». Zervina wusste hier nun doch noch Rühmliches über Mgr. *Casaroli* zu sagen. Im Kontext der Charta 77 habe sich Casaroli sehr positiv über die Verteidigung der Menschenrechte ausgesprochen. Die Charta-Leute hörten dies umso lieber aus dem Mund des vatikanischen Aussenministers, als der Prager Erzbischof, Kardinal *Tomášek* es öffentlich missbilligt hatte, daß die Charta auch von *Priestern* unterzeichnet werde.

Vom neuen Papst zeigte sich Zervina persönlich überzeugt, daß er die Situation durchschaue. Für manche Priester, die sich einem Gewissenskonflikt gegenüber sehen, scheint diese Situation aber zum Dilemma zu werden.

Bei den Leuten oder in den leeren Kirchen?

Beim Karlsplatz fand ich noch die Reste eines katholischen Verlags, ferner die seit eh und je kitschigen Schaufenster des Devotionalienhandels »Charitas«, und vor allem steht dort die Ignatiuskirche, die 1968 jeden Dienstagabend Hunderte von Jugendlichen zu einer Messe mit Gitarrenbegleitung versammelte. Jetzt war die Kirche leer, und der Dienstag ging ohne die Lieder der Jugendlichen vorüber. Auch Jesuiten, die früher den Pfarrer stellten, waren hier keine mehr anzutreffen. Diese Situation wurde bei einer weiteren Begegnung zum Thema.

«Was hat es schon mit solchen Kirchenräumen, was mit einem Priester am Altar auf sich, wenn da niemand mehr kommt, niemand von der jungen Generation, niemand von denen, die den Glauben weitertragen sollten!» Das Gespräch – angriffig im Inhalt, mild im Ton – wurde hier von einer jüngeren und einer älteren Frau mit mir geführt. Das Thema der bloßen «Kultpriester» trieb sie sichtlich um: «Wenn einer irgendetwas tut, wird er zuerst gemahnt, dann versetzt, schließlich verliert er die Arbeitsbewilligung als Pfarrer. Ganz besonders gilt das für die Jugendarbeit. Normalerweise verläuft alles beiläufig und administrativ. Ein Wink von einem Abgesandten des Kirchensekretärs an den Pfarrer: Lassen Sie das, sonst kriegen Sie Geschichten, ist der Anfang. Will der Pfarrer nicht verstehen, findet er sich bald (unter administrativer Mitwirkung des erzbischöflichen Ordinariats) in irgendeiner Winkelgemeinde, wo noch drei alte Frauen zur Kirche kommen. Versucht er erneut, etwas in Gang zu bringen, steht er früher oder später auf der Straße oder sitzt im Gefängnis und weiß sich obendrein von der väterlichen Liebe seines Bischofs verlassen. Der nämlich will den Kult unbedingt erhalten. Das Dilemma besteht also darin: Hier der Altar und die Sakramente, die «kirchlichen Strukturen», wie man sagt, dort die Leute, die konkreten Menschen, denen zu helfen und Mut zu machen wäre.»

Was blieb vom Optimismus Teilhards?

Das Gespräch an diesem Abend erweckte in mir den Eindruck, als bestünden in Prag, trotz der so verschiedenen Umstände, ähnliche innerkirchliche Probleme, wie wir sie aus Ländern mit totalitären Regimes in Lateinamerika kennen. Es gab aber andere Begegnungen, wo ich mir mit diesem meinem Background zunächst weit entfernt von den Anliegen und Vorstellungen meiner Gesprächspartner vorkam. Das war so bei den beiden Freunden, dem Psychologen Dr. *Jiří Nemeč* und dem Mathe-

matiker Dr. Jan Sokol, die ich 1968 als gemeinsame Herausgeber und Übersetzer einer tschechischen Teilhard-Ausgabe (im Verlag des ZK der KP!) kennengelernt hatte. Mit Sokol hatte ich damals ein «Nachtgespräch» geführt, das über die geistlichen Probleme eines Christen Aufschluß gab, der in der Kampfsituation des Entweder-Oder (Christ oder Kommunist) aufgewachsen war und dann Erfahrungen machte, die ihn auf beiden Seiten differenzieren ließen. Jetzt nahm es mich wunder, woraus er inzwischen geistig lebte.

Zunächst also zu Teilhard de Chardin: Was bedeutete er ihm damals, was heute? Verfährt sein Optimismus noch angesichts der «Grenzen des Wachstums»? Sokol: «Damals sah ich in ihm die Chance, nicht nur christlich zu glauben, sondern auch christlich zu denken. Er gab mir ein neues Verhältnis zur Wissenschaft, und auch die Kommunisten waren interessiert, weil über Teilhard eine Lockerung der beidseitigen Positionen möglich schien. Für mich persönlich war es vor allem der Gedanke, Gott weniger als «Person» denn als ein «Milieu» zu denken. Gegenüber Teilhards Optimismus hatte ich aber schon damals gewisse Bedenken. Nicht ob der «Grenzen»: ohne sie gibt es kein Wachstum. Teilhard war sich dessen bewußt, er sah sogar Entwicklung nur unter Druck und keineswegs im Sinne eines quantitativen «immer mehr». Aber Teilhards Optimismus schien mir – ganz anders etwa als bei Franz von Assisi – an viele Voraussetzungen geknüpft, deren Erfüllung er immer wieder krampfhaft behaupten und nachweisen mußte.»

Für Sokol war es also nicht der «Club of Rome», der Teilhard heute in Frage stellt: «Keineswegs! Was Teilhard in dieser Hinsicht sah, bleibt heute noch gültig: er sah im Schwinden des fruchtbaren Bodens das Haupthindernis für die Evolution.» In den Berichten des «Club of Rome» witterte Sokol übrigens nicht wenig Ideologie, ja er qualifizierte dieselbe als eine «seltsame positivistisch-szientistische Apokalyptik» ab.

Hoffnung gegen Apokalyptik

Sokol meinte weiter, daß Teilhard «dem Hegel zu sehr auf den Speck gesprungen sei». Teilhard habe sich des Nihilismus zu erwehren versucht und dies vor allem habe ihn interessiert: «Aber in dieser Hinsicht interessieren mich inzwischen mehr die *«negativen Propheten»*, zum Beispiel Nietzsche, der präzise sagt, *«wie es nicht geht*, oder wie unter den Theologen Franz Overbeck und Albert Schweitzer.» Einen Impuls schöpfte Sokol gerade in diesen Tagen auch aus der Lektüre eines Aufsatzes von Norbert Lohfink «Heil als Befreiung in Israel» (1973).⁵

Hier nun aber gerieten wir unverhofft aneinander. Teils angesichts des Sammelbands, in welchem sich der Aufsatz Lohfinks befand, teils weil dieser selber diesen Ausdruck brauchte, kamen wir auf die *«Theologen der Befreiung»* zu sprechen. «Mit denen will ich überhaupt nichts zu tun haben», äusserte mein Gegenüber pauschal und impulsiv. «Bei denen gibt es noch hundertmal mehr Hegel als bei Teilhard.»

Ich versuchte nun meinerseits den Sitz im Leben der besonderen lateinamerikanischen Befreiungstheologie zu verdeutlichen, wozu Sokol bekannte, daß bei ihnen das Verhältnis zur Dritten Welt viel weniger bewusst sei als «bei euch im Westen». Allergisch reagierte er auf den Begriff der «sozialen Sünde», bzw. der «kollektiven Schuld»: «Das ist schon immer da, dieses Gefühl allgemeiner Ohnmacht und Nichtigkeit, das Bewusstsein, es seien alle (andern) gleich schuld usw. Dazu braucht man kein Christentum! Es ist nur die Frage, ob daraus ein «Komplex» oder eine Art Verzweiflung entsteht. Das ist die Stelle, wo man von Christen ein Wort erwartet: Dass nicht alles so ganz verloren ist, wie es auf den ersten Blick aussieht. Empirisch ist es ja so: man probiert immer wieder etwas, aber das meiste misslingt. Hier aber liegt der Ansatz für das Christentum, worin es durch nichts ersetzt werden kann.»

Ich gab zu bedenken, daß es für diese Überzeugung durchaus

Parallelen in der lateinamerikanischen Erfahrung der Basisgemeinden gebe, im Kampf nämlich mit dem Fatalismus. Sokol aber fand, es gelte «rigoros» über alle brauchbaren gesellschaftlichen Techniken, Theorien und Therapien das spezifisch Christliche herauszustellen, d. h. das, was wir mit den Worten *Glaube, Hoffnung* und *Verheissung* meinen. «Allerdings», so räumte er ein, «haben wir heute das Problem, daß diese Hoffnung früher ihre konkrete Gestalt in der Vorstellung von der *«anderen Welt»* hatte. Da sind wir heute so ratlos, und deshalb findet diese spezifische Rolle des Christentums, ja sein eigentlicher Kern, heute keinen Ausdruck: Es lässt sich nicht vermitteln, ja es zu leben ist schwierig, weil es keine Gestalt findet. Dabei war der Gedanke einer «anderen Welt» eine grossartige Idee und – es mag darüber lachen wer will – darauf hat die Welt 2000 Jahre lang gestanden. Sie war Ausdruck einer elementaren Hoffnung. Aber heute gibt es das nicht mehr.»

Was gibt es dann, wage ich ganz leise zu fragen. «Für mich», antwortete Sokol, «ist das Interessanteste das Ursprüngliche, wie wir es bei Jesus nach den synoptischen Evangelien finden, als die Hoffnung noch nicht eindeutig auf das «andere Leben» ausgerichtet, aber selbstverständlich auch nicht einfach, wie man heute sagt, auf ein «diesseitiges Heil» reduziert war. Ich meine also das späte Judentum und die gesamte *jüdische Tradition*, wie sie noch in Jesus lebte, die dann aber die «Christenheit» unter der Idee des «ewigen Lebens» vergessen hat: sie bieten uns das an, was wir heute brauchen, eine *Hoffnung der Bescheidenheit* im Unterschied zu apokalyptischen Gemälden. Zusammen mit der rabbinischen Auslegung des A. T. kommt auch gerade Jesus hinsichtlich dessen, wie alles am Ende ausgehen wird, mit dem *Nichtwissen* aus. In dieser Hoffnung der Bescheidenheit haben wir ihm zu folgen.»

Hier brach – aus äusseren Gründen – das Gespräch und überhaupt mein Blitzbesuch in Prag ab. Ein Leitmotiv, das immer wieder anklang, scheint mir nicht nur für die «zweite», sondern für jede Welt zu gelten: Es ist nicht völlig hoffnungslos – man kann als freier Mensch, als Christ und Mitmensch auch unter der härtesten Besetzung immer noch «etwas tun».

Ludwig Kaufmann

¹ Kirchlicher Neuanfang in Prag. Orientierung 1968, S. 149ff.

² Orientierung 1977, S. 7ff.

³ Orientierung 1977, S. 138ff.

⁴ Orientierung 1977 S. 262

⁵ Im Sammelband «Erlösung und Emanzipation» Q. D. 61, Freiburg/Br. 1973.

Zweitausend Jahre Haßliebe

Ein Krieg flackert auf, die ganze Welt spricht davon. Doch plötzlich sitzen die Gegner am Verhandlungstisch, man hört fast nichts mehr über den fernen Schauplatz. Verunsichert fragt man sich, was war das für ein Streit, steckt da nicht mehr dahinter, als der unmittelbare Anlaß? Fast könnte man ihn mit einem Generationenkonflikt, mit einer Haßliebe zwischen Vater und Sohn vergleichen: den zweitausend Jahre alten Konflikt zwischen China und Viêt Nam. China kommt zur Hochkultur fast tausend Jahre früher als sein südlicher Nachbar – nimmt man das respektive Alter der ersten Bronzeartefakte in beiden Kulturgebieten als Maßstab. Während das Bronzezeitalter seine Blüte in Viêt Nam erreicht (vgl. Ausgrabungen der im zweiten Jahrhundert v. u. Z. erbauten Zitadelle von Cô Loa – ca. 20 km von Ha Nôi entfernt – des sogenannten «Au Lac»-Königreichs), befindet sich China bereits im Eisenzeitalter, gießt serienmäßig Eisenwerkzeuge für die Landwirtschaft und bringt damit – und mit der Ausführung riesiger Drainage- und Bewässerungsarbeiten, u. a. in den heutigen Provinzen Hebei und Shenxi – eine sozioökonomische Revolution erster Ordnung zustande: die Entstehung des Legalistenstaates und bald die Einigung des Riesenreiches.

Als nun die frühen Han-Kaiser Chinas das Gebiet erobern, das heute dem Nord-Viêt Nam entspricht, und daraus anno 113 bis 111 v. u. Z. mehrere tributpflichtige Gaue (chinesisch «jun») machen, ist dort allerdings bereits eine originelle, autonome Kultur vorhanden. Spätestens von jetzt an werden aber die Völker dieses Viêt Nams die chinesische Kultur begierig aufnehmen – von den politischen Strukturen bis zur Philosophie. Sie werden aber gleichzeitig ununterbrochen gegen diese gewaltige Vaterfigur – China – rebellieren. Oft mit Erfolg.

Von den Han bis zum Ming-Rauswurf

Wie schon erwähnt, hat die erste Han-Dynastie Chinas (auch West-Han-Dynastie genannt) Nord-Viêt Nam im zweiten Jahrhundert v. u. Z. erobert und daraus, mit der heutigen Provinz Guangdong zusammen, neun unter chinesischer Komturei stehende Gaue gemacht. Die vietnamesische Bevölkerung erhebt sich bald mehrere Male gegen die Besetzer, vom 2. Jahrhundert u. Z. an um so leichter, als nach der zweiten Han-Dynastie (Ost-Han-Dynastie) China in eine längere Zeit von Wirren und Machtlosigkeit gerät (sogenannte Zeit der Drei Reiche, der nördlichen und südlichen Dynastien usw.). So kann Viêt Nam im Jahre 263 unabhängig werden, so können sogar vietnamesische Armeen in den Jahren 416–417 die chinesischen Hauptstädte Loyang und Chang'An am Gelben Fluß erreichen.

Als China wieder erstarkt, verliert Viêt Nam die Unabhängigkeit wieder, wehrt sich von neuem mit unterschiedlichem Erfolg, bis schließlich im Jahre 1009 eine Ly genannte Dynastie das «Dai Viêt»-Reich gründet, das (ab 1225 unter der Trân-Dynastie) bis im 15. Jahrhundert unabhängig von China bleibt. Dies geht allerdings nicht ohne starke Abwehrkriege gegen die Bedrohung aus dem Norden; zunächst versucht nämlich die chinesische Sung-Dynastie das Land unter Kontrolle zu bringen; nach der Eroberung Chinas durch die Mongolen versuchen dann diese, mit starken Armeen das fruchtbare Tal des Roten Flusses einzunehmen. Der Widerstand ist aber so stark, daß selbst diese brutalen Krieger aus dem weiten Norden ihre diesbezüglichen Ziele nach dem Tode ihres Führers Kubilai Khan aufgeben müssen.

Die Vietnamesen ihrerseits benehmen sich auch nicht wie fromme Lämmer. Sie zögern nicht, südchinesische Provinzen, wie die heutige Provinz Guangxi, einige Male anzugreifen; Dai-Viêt-Piraten entern auch immer wieder sehr gerne die reichen chinesischen Handelsdunnen, die in der Gegend verkehren. Und gegen Süden vergrößert Dai Viêt sein Territorium ohne große Skrupel zuungunsten des Champa-Reichs. Der Leser sollte allerdings nicht den Schluß daraus ziehen, Südostasien sei stets ein großes Tummelfeld von Banditen und Räubern gewesen. Vergleicht man diese Zeiten mit den entsprechenden Jahrhunderten in Europa, so ergeben sich im Ganzen für Südostasien größere Perioden des Friedens, längere Zeitabschnitte der kulturellen Blüte, mehr durchschnittlicher Wohlstand für die Bevölkerungen usw. Unser Thema betrifft zwar die Kriege zwischen den ungleichen Nachbarn; das bedeutet aber weder, daß Krieg ein Dauerzustand war, noch daß es das einzige war, was sie «verband».

Diese Überlegung bringt uns zurück zum Thema Kultur; gerade in diesen Jahrhunderten erlebte Viêt Nam eine große Bereicherung an chinesischer Kultur. Sie war nicht das Ergebnis eines Kulturimperialismus: nur allzu gerne haben damals die Vietnamesen (wie übrigens auch die Japaner) das, was ihnen fehlte, ob Schrift oder staatliche Institutionen, ob Kunstformen oder Religion, bei dem kulturell unbestreitbar überlegenen chinesischen Reich bezogen. Sie haben es freilich entsprechend ihrem eigenen Volkscharakter und ihrer ureigenen ästhetischen Empfindung zu einer eigenen, zweifellos originellen Kultur geformt. Aber der Ursprung war und ist unverkennbar. Selbst die Landbesitzformen unter den Ly und den Trân sind den

chinesischen Besitzformen ähnlich (königliches Staatseigentum, zunächst nichterbliche, später fest angeeignete Besitztümer von Adel und Staatsbürokratie, Gemeinschaftseigentum der Gemeinden mit Neuverteilungsregeln, zunächst wenig Privateigentum im traditionellen Sinne). Selbst der Verfall dieser Eigentumsformen (Dekadenz des Neuverteilungssystems, zunehmende Privatisierung usw.) ähnelt dem Verfall in China. Den ganzen Staat organisieren die Vietnamesen nach chinesischem Muster: es entsteht langsam ein Korps von Zivil- und von Militärmandarinen, deren Einfluß im Laufe der Jahrhunderte gegenüber dem Adel – wie in China – zunimmt. Wie in China wird die Kopfsteuer sukzessiv durch die Bodensteuer ersetzt. Wie in China erlebt der Buddhismus zunächst eine erstaunliche Blüte und wird sogar Staatsreligion. Wie in China wird er später vom Neokonfuzianismus mehr und mehr verdrängt. Dies alles findet in Viêt Nam jeweils einige Jahrzehnte bis einige Jahrhunderte nach China statt – ähnlich wie heute amerikanische «Trends» etwa ein knappes Jahrzehnt später in Europa Einzug halten.

Der chinesische Einfluß ist sogar bis an die Oberfläche der Dinge sichtbar: der Königspalast in der Hauptstadt Thang Long (dem heutigen Ha Nôi) ruht – wie in China – auf roten Säulen, während Drache und Phönix die Hauptelemente des Dekors sind. Die dem König reservierte Farbe ist, wie nicht anders zu erwarten, gelb. Wie in der chinesischen Hauptstadt wird das neue Jahr durch ein Opfer für den Landwirtschaftsgott eröffnet, wonach der König eigenhändig in einem nahegelegenen Feld eine symbolische Furche pflügt.

Eine wichtige Tradition bewahrt allerdings Viêt Nam viel konsequenter als die Chinesen: die des Bauern-Soldaten. Regelmäßig in der Kriegskunst trainiert, hatten die jederzeit mobilisierbaren Bauern einen «sehr guten militärischen Wert» – so attestiert es ein chinesischer Botschafter der damaligen Zeit. Die Chinesen haben dies ja mehrere Male zu spüren bekommen. Nach ihnen die Franzosen und die Amerikaner. Ob die Chinesen es inzwischen vergessen haben?

Der Anti-Ming-Widerstand

Es wäre sinnlos, alle Kriege der Vietnamesen mit den Chinesen darzustellen. Ein Beispiel wird genügen: der als Guerillakrieg angefangene, und als klassischer Krieg zu Ende geführte, erfolgreiche Kampf gegen die mächtige Ming-Dynastie.

Gegen Ende des 14. Jahrhunderts war der Dai-Viêt-Staat immer mehr in eine durch Mangel an Erneuerungswillen beschleunigte Krise geraten. Da China gleichzeitig die dekadente Mongolen-Dynastie verjagt und eine neue, dynamische chinesische Dynastie an die Macht gebracht hatte, kann man sich leicht vorstellen, daß Viêt Nam bald wieder eine Provinz des mächtigen Ming-Reiches wurde. Eine Provinz, die übrigens sofort und gründlich nach chinesischem Muster organisiert wurde: Aufteilung in Kantone und Bezirke, Durchführung einer Volkszählung (wichtig für die Steuer-Eintreibung!), Organisation eines Postsystems, Bau von Garnisonen usw. Diese direkte Herrschaft Chinas sollte aber nur zwanzig Jahre – von 1407 bis 1427 – dauern.

Die erste Regung des vietnamesischen Widerstands kam noch in «konventioneller» Form: zwei Trân-Abkömmlinge, zunächst Gian Dinh, später Quy Khoang, warben eine Armee an, kamen aber gegen die Ming-Verstärkungen nicht sehr lange auf – um so weniger, als diese Trân-Aristokraten uneffizient waren und in gegenseitigen Streitigkeiten verstrickt blieben. Es bedurfte Männer aus der aufstrebenden Grundeigentümer- und Mandarinenklasse, um den Widerstand breiter Bevölkerungsschichten wirksam zu organisieren und auch ideologisch zu begründen. In dieser Rolle zeichneten sich Lê Loi, ein Vertreter der aufstrebenden «Gentry» aus Lam Son (Provinz Thanh Hoa), und Nguyen Trai, ein konfuzianistischer Gelehrter, der Lê Lois Berater und Organisator wurde, aus. Ihr langwieriger Siegeszug fing am 7. Februar 1418 in Lam Son an: Lê Loi proklamierte sich selber zum König und lud alle Volksschichten ein, im Widerstand gegen die Ming-Unterdrückung mitzumachen. Der Krieg fing mit Guerillaoperationen an, die zunächst nur wenig Erfolg zeitigten. Die geistige Mobilisierung durch die Tätigkeit von Nguyen Trai trug aber langsam Früchte, und ab 1420 fingen immer mehr Provinzen an, an der antichinesischen Rebellion teilzunehmen. Der Kampf entwickelte sich, mal zugunsten der einen, mal zugunsten der anderen Partei. Ende 1425 waren aber alle südlichen Provinzen in der Hand Lê Lois, der nun seine Strategie sukzessiv vom

Guerrillakampf zum breit angelegten Angriff mit ganzen Armeen änderte. Die Ming warfen 1426 Verstärkungen von 50 000 Mann in den Kampf, dann 1427 zunächst nochmals 50 000 und nachher gar 100 000 Mann. Zu spät: das Rote-Fluß-Tal wurde wieder erobert, und das Hauptarmee Korps der Chinesen wurde am Chi-Lang-Paß vernichtet. Aus der belagerten Hauptstadt kam die Bitte des chinesischen Generalissimus um Frieden. Lê Loi entsprach dieser Bitte und ließ die Reste der chinesischen Armee nach Norden ziehen.

Die «sino-viêtnamesische Kultur» der Lê

Mit seinem Erfolg wurde Lê Loi 1427 Begründer der Lê-Dynastie, welche zunächst den Süden Viêt Nams – der Teil des Champa-Reichs war – eroberte und – mit Unterbrechungen – bis 1787 das vereinigte Viêt Nam regierte.

Das letzte Jahrhundert der Trân-Dynastie war – wie gesagt – Zeuge verschiedener Veränderungen gewesen: Degenerierung des alten Grundeigentumssystems, Entstehung einer Gentry von zunächst effizienteren Grundbesitzern, erfolgreiches Aufkommen des rationaleren Konfuzianismus gegen die buddhistische Staatsreligion, Zentralisierung des Staates zuungunsten der Aristokratie sowie, parallel dazu, Wachstum des Mandarins.

Mit der neuen Dynastie konnten sich diese Tendenzen endgültig durchsetzen, und es entstand jene Gesellschaftsform, welche sowohl in China wie in Viêt Nam, bis zum Einbruch des europäischen Imperialismus, einige Jahrhunderte überdauern sollte.

Es ist kein Zufall, daß in Viêt Nam – wie in China – der Konfuzianismus in der Prägung Zhu Xis¹ von der jungen Dynastie als Staatsideologie gewählt wurde: im gleichen gesellschaftlichen System sollte die gleiche Ideologie zum gleichen anfänglichen Erfolg und zur gleichen späteren Erstarrung führen. So wurde – in Viêt Nam wie in China – Zhu Xis Lehre fast ausschließlicher Gegenstand der Mandarinexamen; so wurde – wie in China – das ganze Land vom Netz der Mandarinenbürokratie erfaßt, was zunächst – speziell bei der Steuererhebung – sehr effizient war, was aber später furchtbar erstarrte in dem Maße, als das Mandarinat selbst erstarrte (Abnahme der sozialen Durchlässigkeit) und sich korrumpieren ließ; so wurde – wie in China – die Agrarökonomie zunächst höchst erfolgreich gefördert und entwickelt; so wurde – wie in China mit dem Ming-Kodex «Minglü»² – ein systematisches und strenges Strafrecht in der Form des «Hong Duc»-Kodex entwickelt; so wurden – wie in China – im ganzen Land konfuzianistische Denkmäler (die sogenannten «wenmiao», d. h. wortwörtlich «Kulturtempel») als Symbol der «vernunftgeprägten» Staatsmacht gebaut usw.³

Etwas blieb allerdings in Viêt Nam anders als in China: während in China der Ming-Soldat ein Berufssoldat wurde, der auf speziellen Staatsgütern (den sogenannten «jüntun» oder Militärkolonien) lebte und während später, als dieses System dekadent wurde, die Verteidigung Chinas immer öfter Söldnern anvertraut wurde, blieb in Viêt Nam die Institution des Bauernsoldaten – des Bürgers und Soldaten – immer lebendig. Bis heute. Dies sollte für alle späteren Gegner Viêt Nams weitreichende Konsequenzen haben.

Das koloniale Jahrhundert

Man könnte sich an dieser Stelle fragen, weshalb sich in Südostasien in der Zeit nach der Mongolenvertreibung keine – im materialistischen Sinne – «moderne» Gesellschaft entwickelt

¹ Zhu Xi (1130–1200): konfuzianistischer Philosoph der Sung-Dynastie. Seine an sich konservative, später zusehends dogmatisierte Interpretation des Konfuzianismus, wurde die ideologische Stütze und Rechtfertigung der zwei letzten chinesischen Dynastien (Ming- und Quing- oder Mandschu-Dynastie).

² Im Jahre 1367 veröffentlicht. Der Hong Duc-Kodex entstand 1483.

³ Ich möchte hier nicht das Gefühl erwecken, Viêt Nam habe mit den Lê keine eigene Kultur mehr gehabt: die damals entstandene Literatur beweist das Gegenteil zur Genüge. Ich will nur auf die vielen Gemeinsamkeiten und Parallelen aufmerksam machen.

hat. Warum ist in China und Viêt Nam, als der konfuzianistische Staat dekadent wurde, keine neue Klasse – wie bei uns die Bourgeoisie – an die Macht gekommen, die fähig gewesen wäre, eine effiziente Produktionstechnologie zu entwickeln, ihre Produkte in die ganze Welt zu verteilen und den europäischen Imperialismus erfolgreich abzuwehren? Die Grundlagen dazu wären da gewesen, hat doch China bis zum 15. Jh. die bessere – vorindustrielle – Wissenschaft und Technik, die besseren und größeren Schiffe, die moderneren Militärtechniken und die bessere Staatsorganisation als wir gehabt. Nun, diese Frage erforderte eigentlich ein ganzes Buch, wollte man eine einigermaßen befriedigende und vollständige Antwort darauf geben. Beschränken wir uns deshalb auf das Wichtigste:

In der Renaissance ist im Westen eine Interessengemeinschaft entstanden zwischen dem immer zentralistischer werdenden fürstlichen Staat und der aufstrebenden Manufaktur- und Merkantilismus-Bourgeoisie. Diese Interessengemeinschaft war gegen die zentrifugalen Kräfte des Feudaladels und des mittelalterlichen Zunftwesens (Handwerk und Handel) gerichtet. Man weiß, daß bei uns der zentralistische Staat und die Bourgeoisie den Sieg davongetragen haben, so daß daraus der exponentiell wachsende, moderne Kapitalismus seit dem 17. Jh. entstanden ist.

Dieser Prozeß hat in Südostasien paradoxerweise deshalb nicht stattgefunden, weil der chinesische Staat viel früher als bei uns «modern» war: von der Zeit Christi an stellte der chinesische Staat eine rationale, durch und durch organisierte Struktur dar (deshalb die Bewunderung der französischen Aufklärer für China), in welcher der Adel keine, die Staatsbürokratie dagegen eine um so größere Rolle spielte. Es ist deshalb leicht verständlich, daß diese politisch und wirtschaftlich mächtige Bürokratenklasse kein Interesse daran hatte, eine konkurrierende Bourgeoisie aufkommen zu lassen. Deshalb der langé und erfolgreiche Kampf der Mandarinen gegen den Überseehandel und gegen die zunächst erfolgreichen Anfänge der privaten Manufakturindustrie unter den Song (960–1279); deshalb die sogenannte «Stagnation» Südostasiens nach den Ming (es war in Wirklichkeit keine richtige Stagnation, sondern eher ein «nur» lineares Wachstum). Deshalb schließlich das Auswandern von vielen dynamischen chinesischen Kaufleuten nach Südostasien, u. a. nach Viêt Nam, wo ihr Erfolg, ihre Macht und der dadurch hervorgerufene Neid der lokalen Bevölkerung die Beziehungen mit China bis heute zusätzlich belasten sollten.

Unter diesen speziellen Umständen tauchten im 19. Jahrhundert die dynamischen und exponentiell wachsenden Europäer mit Schiffen und Kanonen in den chinesischen Meeren auf und blockierten dort mühelos für gut hundert Jahre den «natürlichen» (d. h. rein südostasiatischen) Fortgang der Geschichte: Viêt Nam wurde physisch, China wirtschaftlich erobert.

Die Entstehung des Nationalismus

Man versteht, daß sich bei dieser Lage der Dinge die dann langsam entstehenden Abwehrkräfte beider Völker nun nicht mehr gegeneinander, sondern nur noch gegen den äußeren Feind richteten: China und Viêt Nam wurden zu faktischen Alliierten, nicht etwa, weil sie ihre gegenseitigen Probleme gelöst hätten, sondern nur, weil sie jetzt einen gemeinsamen Gegner hatten: die Kolonialisten.

Aus dieser Situation heraus entstanden beinahe zwangsläufig zunächst rein antiimperialistische, später immer mehr sozialrevolutionär werdende Bewegungen. Fast genauso zwangsläufig mußte die imperialistische Seite im Interesse ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit die traditionalistischen Kräfte – nicht die Kräfte der Erneuerung – unterstützen. Schließlich mußte dort eine Industrie entstehen, die den Bedürfnissen Europas, nicht den Bedürfnissen Asiens, entsprach.

Interessant ist aber, daß die antiimperialistischen Kräfte Viêt Nams und Chinas ganz genau spürten, wo die Europäer ihre

überlegene materielle Kraft her hatten: obwohl die Europäer bei ihnen reaktionäre Gruppen unterstützten, merkten sie, daß die westliche Demokratieform eine bessere «Investition von Intelligenz» erlaubte, als das korrupte System der konfuzianistischen Beamtenprüfungen. Sie merkten, daß der damals in Europa blühende Nationalismus eine effizientere Mobilisierung der Geister erlaubte, als der konfuzianistische Universalismus. Sie sahen schließlich ein, daß eine potente Industrie der Schlüssel zur militärischen Macht – zur Macht überhaupt – war. Diese Ansichten sind von niemandem besser dargestellt worden als von *Sun Yatsen* in seinen «Drei Volkslehren» mit den 3 Kapiteln «Nationalismus», «Demokratie», «Wohlstand». Die gleichen Gedanken wurden aber in allen fortschrittlichen Parteien und Bewegungen vorherrschend, sowohl in Viêt Nam wie in China, bei den KPs wie bei den gemäßigeren Parteien. Das moderne Japan, dem es 1905 gelang, Rußland – eine weiße Macht – zu schlagen, schien der lebendige Beweis für diese Theorie zu sein.

Mit dem Sieg der kommunistischen Parteien in China und Viêt Nam hat sich an diesen Lehren nichts geändert: man weiß, daß für Marx Sozialismus direkte Volksmacht in Politik und Wirtschaft bedeutete, wobei der Staat als «äußere» Machtinstanz überflüssig werden und «absterben» sollte. Absterben sollte auch der Nationbegriff: brüderlicher Internationalismus war die Leitidee. Man weiß aber, daß in allen «sozialistischen» Län-

dern das Gegenteil wirklich wurde: der Staat wurde privilegiertes Instrument der Partei, allgemeiner Arbeitgeber und «Politiker»; er starb nicht ab, sondern entwickelte sich im Gegenteil zum alles kontrollierenden Machtmonopol. Die Sozialisten haben auch bisher keine Alternative zur Industrialisierung hervorgebracht. Kann man überhaupt zu Recht erwarten, daß solche Agrarländer direkt in die nachindustrielle Gesellschaft überspringen?

Man hat also heute in Südostasien eine Situation, wo Nationalismus (die Staatsideologie par excellence) und industrielles Wachstum (das Instrument des Machtstrebens) im Zentrum aller Anstrengungen stehen: wie bei uns seit dem Anfang der industriellen Ära. Marxistische oder sozialistische Etiketten ändern an dieser Grundsituation nichts. Soll man sich nun wundern, wenn diese neuen Nationalismen – wie jetzt in China und Viêt Nam – ihre Widersprüche mit Waffengewalt zu lösen versucht sind, so wie europäische Nationalstaaten in den Jahren 1870, 1914 und 1939? Immerhin hat bisher dieser frische ostasiatische Nationalismus – mit der Ausnahme Japans im 2. Weltkrieg – viel weniger Schäden angerichtet als unsere europäischen Nationen in drei großen und vielen kleineren Kriegen seit der Mitte des letzten Jahrhunderts!

Jean-Pierre Voiret, Thalwil

Religionsunterricht im Wandel (I)

Zur schulpolitischen Diskussion der letzten Jahrzehnte in der Bundesrepublik Deutschland

Nach dem Zweiten Weltkrieg, als der Religionsunterricht mit Hilfe der Besatzungsmächte seinen Platz an den deutschen Schulen wieder einnehmen konnte, forderten die katholischen Bischöfe – unter Berufung auf das Elternrecht – die Wiederherstellung der katholischen Bekenntnisschule. Im Hirtenbrief der Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands vom 28. August 1946 heißt es¹:

«Was den Schulunterricht der Kinder betrifft, so muß er das voraufgehende Recht der Eltern anerkennen (Anm. des Verf.: Mit «er» ist der Staat gemeint!), auch wenn die Schule Staatseinrichtung ist. Er kann einen Schulzwang ausüben, aber wenn er ihn verbindet mit der Zwangsschule, so ist das eine unerträgliche Einengung der Elternrechte. Er muß die Schule namentlich nach der religiösen Seite hin dem Willen der Eltern gemäß einrichten. Überall wo, sei es früher, sei es in diesem Jahre, Elternabstimmungen stattgefunden haben, haben die katholischen Eltern mit überwältigender Mehrheit die katholische Volksschule gefordert ... Die katholischen Eltern sind nicht gewillt, ihre Erziehungsrechte, die sie von Natur aus haben, durch den Staat noch einmal sich nehmen oder durch Parlamentsmehrheiten ihren eigenen Erzieherwillen vergewaltigen zu lassen. Ihr Schulideal, zumal für die Volksschule, ist ... die bekenntnismäßig gestaltete Schule, die katholische Schule.»²

Bischöfliche Stellungnahmen im Streit um die Bekenntnisschule

Obwohl der Hirtenbrief an die katholischen Eltern gerichtet wurde, daß Eltern, Kinder und Lehrer in ihrer Weltanschauung henden neuen Verfassungen des Bundes und der Länder in diesem Sinne zu beeinflussen. Folgende Schwerpunkte, die auch in den folgenden Jahren von den Bischöfen nachdrücklichst herausgestellt werden, sind zu erkennen:

- ▶ die Betonung des Elternrechts,
- ▶ die Forderung der Bekenntnisschule anstelle einer simultanen Schule,
- ▶ die Interpretation des Konfessionsprinzips, wobei unterstellt wurde, daß Eltern, Kinder und Lehrer in ihrer Weltanschauung und in ihrem Glauben eins sind,
- ▶ der warnende Hinweis auf das Schicksal der Bekenntnisschulen während des Dritten Reiches.³

Herausgefordert durch den immer heftiger werdenden schulpolitischen Kampf gegen die Bekenntnisschule, sahen sich die deutschen Bischöfe erneut veranlaßt, am 31.8. 1954 in einem

Hirtenwort zur Schulfrage Stellung zu nehmen. Bezugnehmend auf die Entwicklung in Niedersachsen, wo ein Parlamentsbeschuß nicht im Sinne der Bischöfe ausgefallen war, erklärten sie «warnend und beschwörend»:

«Nicht aus Unduldsamkeit gegenüber Andersdenkenden, erst recht nicht aus Machtstreben, sondern einzig und allein aus pflichtmäßiger Sorge für das Seelenheil der uns anvertrauten Kinder fordern wir und muß jeder gläubige Katholik die katholische Schule für katholische Kinder fordern ... Wir denken nicht daran, irgendjemandem die konfessionelle Schule aufzuzwingen, und niemals haben wir uns dagegen gewehrt, daß auch anderen vom Staate die gleichen Rechte zuerkannt werden, die wir um unseres Gewissens willen für uns selbst verlangen müssen. Wohl aber lehnen wir mit aller Entschiedenheit eine Staatszwangsschule ab, die unserem Gewissen widerspricht.»⁴

An die Gläubigen, vor allem die Eltern, wurde appelliert, «nicht nachzulassen in ihrem Kampf und Einsatz für die katholische Schule».⁵

In dem am 24. November 1956 veröffentlichten Dokument «Katholische Grundsätze für Schule und Erziehung, erarbeitet von der Fuldaer Bischofskonferenz» äußerten sich die Bischöfe folgendermaßen über die Gemeinschaftsschule:

«In der Gemeinschaftsschule werden den katholischen Kindern die besten Werte katholischer Schulerziehung vorenthalten ... Die Gemeinschaftsschule fördert den für die Religion so gefährlichen Geist des Indifferentismus und birgt wegen ihres Mangels an einer einheitlichen und somit ganzheitlichen Erziehung die Gefahr in sich, dem jungen Menschen den für das Leben so notwendigen inneren Halt zu versagen.»⁶

Die Bischöfe kämpften in aller Schärfe weiter für die Bekenntnisschule, als ginge es um das Seelenheil der Kinder. In seinem Hirtenwort an die Eltern schreibt *Kardinal Döpfner* am 13.5. 1962:

«Als Mutter der Gläubigen hat die Kirche das Recht, ja sogar die Pflicht, dafür zu sorgen, daß auch in der Schule das Kind im Geiste Christi unterrichtet und erzogen wird. Hier geht es nicht um einen Machtanspruch der Kirche, sondern um einen göttlichen Auftrag, um die Verantwortung für das Seelenheil und den Glauben unserer Kinder.»⁷

Kardinal Döpfner ist davon überzeugt, daß in der Bekenntnisschule das Kind seinen Glauben in der ganzen Breite des schulischen Lebens erfahren und verwirklichen kann.

Noch im gleichen Jahr, am 16.11. 1962, wurde in einem Gut-

achten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen «Zur religiösen Erziehung und Bildung in den Schulen» nicht nur vor den Nachteilen der Gemeinschaftsschule, sondern auch der Bekenntnisschule gewarnt:

«Die spezifische Gefahr der in der Anlage «geschlossenen» Typen der Schule liegt in ihrer Abschließung. Daher muß man Schulen katholischen oder evangelischen Bekenntnisses zunächst anempfehlen, nach Wegen zu suchen, die zu sinn- und gehaltvollen Begegnungen mit andersgläubigen Schülern und Lehrern führen ... Die konfessionelle Schule kann ihr eigenes Prinzip verfehlen, wenn sie es ideologisch versteht, es nur formal durchsetzt und nicht die Voraussetzungen schafft, daß der Glaube, dessen Bildekraft ihre Existenz pädagogisch rechtfertigt, wirklich bildend wirkt.»⁸

Als im Zuge der Schulreform die Kultusminister der Länder simultane Pädagogische Hochschulen planten, die die bisherigen bekenntnismäßig geprägten Lehrerbildungsanstalten ablösen sollten, zeigte sich, daß die Bischöfe immer noch kompromißlos an der Bekenntnisschule festhielten. Sie forderten in einem «Lehrschreiben über die Lehrerbildung an den Pädagogischen Hochschulen» vom 15. 11. 1963 eigenständige, konfessionell ausgerichtete Pädagogische Hochschulen und begründeten dies so:

«Eine bekenntnismäßig geprägte Pädagogische Hochschule bietet für eine ganzheitliche und religiöse Durchbildung der Lehramtskandidaten weit mehr Möglichkeiten als eine simultane Hochschule. Weil in christlicher Sicht die Religion im Erziehungsvorgang nicht lediglich ein Ausbildungsfach neben anderen Fächern, sondern Grundlage und Krönung rechter Menschenbildung ist, darum ist sie auch für die Heranbildung der künftigen Volkserzieher von entscheidender Bedeutung ... Mit unseren gläubigen Eltern werden wir immer den Grundsatz vertreten, daß das katholische Kind ein Recht hat auf katholische Erziehung; für die katholische Erziehung aber können wir den katholischen Lehrer nicht entbehren; der katholische Lehrer wiederum braucht eine ganzheitliche katholische Ausbildung.»⁹

Alfred Läßle stellt zu dieser Phase der Schulgeschichte der Nachkriegszeit zutreffend fest: «Rückblickend ... läßt sich sagen, daß der Kampf um das Elternrecht gleichzeitig ein Kampf um das Recht der Bekenntnisschule gewesen ist.»¹⁰

Es zeigte sich bald, daß sich die Schulsituation zugunsten der Gemeinschaftsschule entwickelt hatte. Die Bischöfe mußten sich mit der Frage auseinandersetzen, ob in öffentlichen Schulen eine Erziehung nach gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Konfessionen möglich sei. Im November 1967 brachten in Bayern die maßgeblichen kirchlichen Vertreter – Kardinal Döpfner auf katholischer und Landesbischof *Dietzfelbinger* auf evangelischer Seite – ein gemeinsam erarbeitetes Dokument zu dieser Frage heraus, in dem es heißt:

«Wir halten – unbeschadet der Unterschiede im Verständnis der christlichen Botschaft zwischen den Kirchen – eine gemeinsame Unterweisung und Erziehung nach christlichen Grundsätzen für möglich, wenn sie durch einen konfessionell bestimmten Religionsunterricht ergänzt und vertieft werden.»¹¹

Stellungnahme der deutschen Bischöfe zum Grundgesetz

Dem im Mai 1949 verabschiedeten Grundgesetz (= GG) der Bundesrepublik Deutschland stehen die deutschen katholischen Bischöfe – trotz grundsätzlicher Bejahung – zunächst sehr kritisch und enttäuscht gegenüber, weil sie darin ihre Anliegen nicht hinreichend berücksichtigt sehen. Besonders zwei Punkte sind es, die in ihrer Erklärung zum Grundgesetz vom 10. 6. 1949 «schärfste Kritik herausfordern und den Wert des Grundgesetzes wesentlich herabmindern». Es handelt sich dabei einmal um «das Recht der Eltern, den religiösen Charakter der öffentlichen Pflichtschule, die ihre Kinder besuchen müssen, zu bestimmen», das «nicht ausdrücklich als für das gesamte Bundesgebiet gültig in das Grundgesetz aufgenommen worden» ist, zum anderen um die «Bremer Klausel», wonach in Einzelfällen die Verpflichtung aufgehoben werden kann, daß der Religionsunterricht an der Schule schulplanmäßiges Lehrfach zu sein habe. In ihrer Kritik gehen die Bischöfe so weit zu erklären:

«Wir können dieses Grundgesetz, das es an der ausdrücklichen Anerkennung eines so wesentlichen und unveräußerlichen Grundrechtes – wie des vollen Elternrechtes – fehlen läßt, nur als ein vorläufiges betrachten, das baldigst

einer Ergänzung bedarf. Wir werden den Kampf um die Gewissensfreiheit und volles Elternrecht nicht einstellen. Wir wiederholen, was wir bereits in unserer Erklärung vom 11. Februar ds. Jrs. in Pützchen bei Bonn gesagt haben: «Auf diese Forderung können und werden wir – das stellen wir im Bewußtsein unserer Verantwortung in aller Öffentlichkeit fest – unter keinen Umständen verzichten.»¹²

Es ist auffallend, daß sich die Bischöfe lange Zeit immer wieder auf die ihnen in Reichs- oder Länderkonkordaten garantierten Rechte berufen haben, ohne die veränderte gesellschaftliche und politische Lage dabei zu bedenken. Eine neue Situation war entstanden, in der sich die alten Argumente als nicht mehr zugkräftig erwiesen.

Wesentlich positiver äußerten sich die deutschen Bischöfe am 23. 5. 1974 in ihrer Erklärung zum 25. Jahrestag des Grundgesetzes:

«Zunächst einmal haben wir zu danken ... Das Grundgesetz schuf ein außergewöhnlich hohes Maß an Freiheit und damit Raum zur freien Entfaltung der Persönlichkeit ... Grundsätzliche Änderungen unserer Verfassung sind deshalb heute nicht erforderlich ... Wir nehmen den heutigen Tag zum Anlaß, uns voll und ganz zu unserem Grundgesetz zu bekennen.»¹³

Der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach

Artikel 7, Absatz 3 des Grundgesetzes legt klar: «Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach.»¹⁴ Der Religionsunterricht läßt sich in einer pluralistischen Gesellschaft und einer säkularen Schule als ordentliches Lehrfach nur dann rechtfertigen, wenn er auch vom schulischen Bildungsauftrag her begründet werden kann und sich nicht als «Kirche in der Schule» versteht. Nach der Formulierung des Synodenbeschlusses *Der Religionsunterricht in der Schule* muß er sich in den «Rahmen der allgemeinen Schulziele» einfügen lassen. Es wird näherhin angeführt:

«Der von der Glaubensunterweisung in den Gemeinden abgehobene Religionsunterricht in der Schule muß zeigen, wie er teilhat an der Aufgabenstellung der öffentlichen Schule, wie er deren Ziele mitbegründet und fördert, konkretisiert, ergänzt und gegebenenfalls kritisiert.»¹⁵

Daß der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach ist, besagt u. a.: Er ist Pflichtfach für die Lehrer – hier ist die Einschränkung gegeben, daß sie die Erteilung des Religionsunterrichtes ablehnen können –, und er ist Pflichtfach für die Schüler, sofern diese keine Abmeldungserklärung abgegeben haben. Er ist weiterhin ein selbständiges Lehrfach und muß als solches eingerichtet werden, auch wenn sich nur wenige Schüler an ihm beteiligen. Da es sich um ein Pflichtfach handelt, ist es angemessen, die unterrichtlichen Leistungen zu benoten. Aus der organisatorischen Einbettung in den Gesamtunterricht läßt sich jedoch kein staatliches Gestaltungsrecht hinsichtlich des Religionsunterrichtes entnehmen.¹⁶

Das Konfessionsprinzip

Im gleichen Absatz des Artikels 7 GG heißt es: «Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt.» Es besteht jedoch kein Zweifel, daß das Grundgesetz durchaus den schulischen Charakter des Religionsunterrichts und nicht den kirchlichen («unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts») betont. Die Durchführung des Religionsunterrichts ist eine staatliche Maßnahme. Was unter «Grundsätzen der Religionsgemeinschaften» zu verstehen ist, haben diese selber zu bestimmen. Es steht nicht in der Kompetenz des Staates darüber zu befinden, welches ihre Grundsätze sind. Sie können darum auch ohne Mitwirkung des Staates ihre Grundsätze, nach denen der Religionsunterricht erteilt werden muß, ändern. Ob diese Überlegungen auch für die Frage nach der Konfessionalität des Religionsunterrichts eine Rolle spielen, sei dahingestellt. Bei der Diskussion um den Religionsunterricht wurde von vielen Seiten die Frage aufgeworfen, ob sich ein konfessionell gebundener Unterricht angesichts der gesellschaft-

lichen und schulischen Situation noch rechtfertigen lasse. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat zu dieser Frage Stellung genommen. Sie plädiert eindeutig für einen konfessionsgebundenen Religionsunterricht, der jedoch nicht «eng konfessionalistisch», sondern «offen» verstanden werden soll.

«Die Beschäftigung mit den Standpunkten anderer, der Respekt vor ihren Überzeugungen und das engagierte Gespräch mit ihnen gehört wesentlich zu einem zeitgemäßen konfessionellen Religionsunterricht ... Der Gesinnung nach ist er ökumenisch. Im Unterschied zu einem nichtkonfessionellen Unterricht geschieht die Auseinandersetzung nicht unter dem Anspruch einer (ohnehin fragwürdigen) Neutralität, sondern von einem bestimmten Standpunkt aus.»¹⁷

Die grundsätzliche Bejahung der Konfessionalität des Religionsunterrichts schließt jedoch Modifizierungen des Konfessionsprinzips, wie sie im Synodenbeschluß vorgeschlagen sind, nicht aus.¹⁸ Auch von der Verfassung her scheinen sie möglich zu sein.¹⁹

Vor allem wurden bisher Ausnahmen vom bekenntnisgebundenen Religionsunterricht den Schülern der Sekundarstufe II und der Kollegstufe eingeräumt. Dies machte die Erklärung zum Religionsunterricht vom 17. 12. 1970, erarbeitet im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von der Sonderkommission für Fragen des Religionsunterrichts in den Schulen, deutlich:

«In der künftigen Sekundarstufe II bzw. Kollegstufe können die katholischen Religionslehrer in Vereinbarung und in Zusammenarbeit mit den nichtkatholischen mehrere Kurse anbieten, zwischen denen die Schüler wählen können. In diesem Fall soll der Religionsunterricht beim Lehrer des eigenen Bekenntnisses des Schülers den größten Zeitraum einnehmen.»²⁰

Allerdings hat die katholische Bayerische Bischofskonferenz, unter Vorsitz von Kardinal J. Döpfner, die konfessionelle Öffnung des Religionsunterrichts in der gymnasialen Oberstufe bzw. Kollegstufe wieder einstellen lassen mit der Begründung:

«Es besteht das Bedenken, daß ein Abweichen vom bisherigen Verständnis

der Konfessionalität des Religionsunterrichts in der Kollegstufe nicht auf diese beschränkt bliebe. Auf weite Sicht entstünde die Gefahr, daß der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach durch Verfassung und Konkordat nicht mehr genügend abgesichert wäre.»²¹

Artikel 4 GG und sein Verhältnis zu Artikel 7 (3) GG

Artikel 4 GG, Absatz 1 besagt: «Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.» Auf den Religionsunterricht übertragen, bedeutet dies, daß in religiösen oder weltanschaulichen Fragen keinerlei Zwang ausgeübt werden darf. Über die Teilnahme am Religionsunterricht entscheiden die Erziehungsberechtigten bzw. die religionsmündigen Schüler. Der Staat garantiert den nötigen Freiraum für die Entfaltung der verschiedenen Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen unter Wahrung der Neutralität. Neutralität besagt aber nicht Gleichgültigkeit ihnen gegenüber, sondern der Staat «strebt deren positive Ermöglichung an ... Würde der Staat religiöse Fragen und Antworten ausschließlich in den Bereich des Privaten abschieben, so hätte er damit im Grunde den Neutralismus zur Weltanschauung erhoben. Eben weil der Staat bekenntnismäßig und weltanschaulich neutral sein muß, ist er zur Ausfüllung der von der Verfassung gesetzten Ziele und Inhalte des Religionsunterrichts auf die Kooperation mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften angewiesen. Solche Zusammenarbeit dient dazu, den Vollzug demokratischer Grundrechte zu ermöglichen; sie darf nicht als ein Durchsetzen von egoistischen Gruppeninteressen diffamiert werden». So argumentierte und formulierte die Würzburger Synode.²²

Eine ähnliche Auffassung ist aus der Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu den verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichts vom 7. 7. 1971 ersichtlich: Artikel 4 GG «stellt klar, daß der Staat sich mit keiner glaubensmäßigen oder weltanschaulichen Auffassung verbindet, daß er ihnen gegenüber vielmehr eine offene und tolerante Stellung einnimmt (Neutralität). Diese Haltung des Staates bedeutet nicht Wertindifferenz oder negative Gleichgültigkeit gegenüber den in seiner Bevölkerung lebenden Anschauungen. Sie kann vielmehr eine positive Würdigung der Bedeutung der weltanschaulichen und religiösen Gemeinschaften und eine Kooperation mit ihnen einschließen ...» Ferner heißt es: «Die Auslegung der Grundrechte des Grundgesetzes hat ganz allgemein zu dem Ergebnis geführt, daß der Text der Verfassung in einem Sinne interpretiert wird, der den Kern der normativen Absichten klar und umfassend realisiert, aber zugleich vermeidet, in eine zu stark wortgebundene oder zu sehr an den Vorstellungen der Entstehungszeit haftenden Sinngebung festzuhalten.»²³ Es geht hier darum, den Artikel 7, Absatz 3 GG im Hinblick auf eine veränderte Situation zu interpretieren.

Des weiteren wird vom Rat der Evangelischen Kirche der Artikel 4 in Verschränkung mit Artikel 7 gesehen: «Eine Auslegung des Artikels 7 GG muß das Verhältnis dieses Artikels zu Artikel 4 GG im Auge behalten. Die Interpretation der Grundrechte folgt allgemein dem Prinzip, daß sie in ihrem systematischen Gesamtzusammenhang zu verstehen sind. Daher ist Artikel 7 GG in verschränkender Verbindung zu Artikel 4 GG zu verstehen ... Rückt man die Bestimmungen des GG in diesen durch Artikel 4 GG vorgezeichneten Rahmen, so wird deutlich, daß die institutionelle Sicherung des Religionsunterrichts in Artikel 7 Absatz 3 nicht ein Restbestand oder ein Fremdkörper im Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften darstellt. Auch vom Verständnis des Artikels 4 GG her kann die Sicherung des Religionsunterrichts als ein begrenztes und begründetes Maß an Kooperation zwischen dem Staat und den in der Bevölkerung lebendigen Anschauungen angesehen werden. Das bedeutet, daß die Regelung des Artikels 7 Absatz 3 GG nicht im Sinne eines Privilegs der Kirchen aufgefaßt wird.»²⁴

(Ein zweiter Teil folgt.)

Helmut Fox, Trier

Ein Modell für lebendige Kommunikation in Arbeitsgruppen jeglicher Art:

Die themenzentrierte Interaktion TZI (nach Ruth Cohn)

Einführungsmethodenkurse 1979

Kursleiterin: Dr. Elisabeth Waelti, Höhweg 10, 3006 Bern

Thema: Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser bewältigen?

Adressaten: Geistliche, Lehrer, Sozialpädagogen, Psychologen und alle, die in kirchlichen, sozialen und andern Berufen neue Wege zum Menschen suchen.

Termine:	4.- 8. Juni	13.-17. Aug.	} Ort: Nähe Fribourg und Olten
	16.-20. Juli	17.-21. Sept.	
	30. Juli-3. Aug.	24.-28. Sept.	

Kurskosten: Fr. 250.-
Unterkunft: Vollpension pro Tag ca. Fr. 38.-

Einzahlung von Fr. 250.- auf Postcheckkonto 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

¹ Die Dokumente sind zitiert nach A. Läßle, *Der Religionsunterricht 1945-1975 - Dokumentation eines Weges*, Aschaffenburg 1975, oder nach dem Kirchlichen Amtsanzeiger für die Diözese Trier (seit 1965: Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier). Bekenntnisschule im heutigen erziehungswissenschaftlichen Verständnis ist eine Schule, «deren pädagogisches Konzept und Lebensstil vom Geist eines religiösen Bekenntnisses geprägt wird» (F. Pöggeler, *Bekenntnisschule*, in: Wörterbuch der Pädagogik 1, Freiburg/Basel/Wien 1977, 86). Abweichend vom internationalen Brauch, wo kirchliche Schulen Privatschulen sind, war die Bekenntnisschule in der Bundesrepublik Deutschland bis in die 60er Jahre Staats- und Regelschule. Ihr stand als Alternativform die Gemeinschaftsschule (oft mit dem Attribut «christlich») gegenüber. Heute sind die Bekenntnisschulen in der Bundesrepublik in der Regel Schulen in freier Trägerschaft der Kirchen. Sie erfahren finanzielle Förderung durch den Staat. Nur noch in wenigen Bundesländern ist die Bekenntnisschule als staatliche Grundschule auf elterlichen Antrag hin einzurichten (siehe auch F. Pöggeler, *Bekenntnisschule*, a. a. O. 86).

² Hirtenbrief der Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands (28. August 1946), zitiert nach Läßle, a. a. O. 30f.

³ Vgl. ebd. 30.

⁴ Hirtenwort zur Schulfrage (31. August 1954), zitiert nach Läßle, a. a. O. 48. ⁵ Ebd. 49.

⁶ Katholische Grundsätze für Schule und Erziehung, erarbeitet von der Fuldaer Bischofskonferenz (24. November 1956), zitiert nach Läßle, a. a. O. 59.

⁷ Kardinal und Erzbischof Julius Döpfner, Hirtenwort an die Eltern zum Schulsonntag 13. Mai 1962, zitiert nach Läßle, a. a. O. 68.

⁸ Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen «Zur religiösen Erziehung und Bildung in den Schulen» (16. November 1962), zitiert nach Läßle, a. a. O. 87.

⁹ Lehrschreiben der deutschen Bischöfe über die Lehrerbildung an den Pädagogischen Hochschulen (15. November 1963), in: Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 107 (1963) Nr. 245, S. 175f.

¹⁰ A. Läßle, a. a. O. 10.

¹¹ Leitsätze für den Unterricht und die Erziehung nach gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse (9. bzw. 21. November 1967), zitiert nach Läßle, a. a. O. 118.

¹² Erklärung der deutschen Bischöfe zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (10. Juni 1949), zitiert nach Läßle, a. a. O. 44f.

¹³ 25 Jahre Grundgesetz - Eine Erklärung der deutschen Bischofskonferenz (23. Mai 1974), Herder Korrespondenz 28 (1974) 358.

¹⁴ Hier übernimmt das Grundgesetz die Formulierung der Weimarer Verfassung vom 11. 8. 1919, in der es in Art. 149 heißt: «Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach der Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien (weltlichen) Schulen.» Auch im Reichskonkordat vom 20. 7. 1933 ist in Art. 21 (1) diese Aussage festgeschrieben.

¹⁵ Der Religionsunterricht in der Schule 2.1. in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 131.

¹⁶ Es könnten sicher noch andere Konsequenzen, die sich aus dem Begriff «ordentliches Lehrfach» ergeben, für den Religionsunterricht aufgezeigt werden. Siehe dazu auch: W. Leisner, *Das staatliche Aufsichtsrecht über den Religionsunterricht unter besonderer Berücksichtigung der Lehrpläne und Lehrmittel*, München (Privatdruck: Bischöfliches Ordinariat) 1976, 66f.

¹⁷ Der Religionsunterricht in der Schule 2.7.1, in: Gemeinsame Synode, a. a. O. 144.

¹⁸ Vgl. ebd. 2.7.5.

¹⁹ Siehe dazu Theodor Maunz, *Die Konfessionalität des Religionsunterrichts aus juristischer Sicht*, in: Schlüter/Scheele/Maunz, *Religionsunterricht konfessionell?*, hrsg. von der Schulabteilung im Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn, Paderborn 1972, 52: «Nach unseren üblichen Grundsätzen der Auslegung ist es nicht ganz ausgeschlossen, unter Religionsunterricht auch einen Unterricht zu verstehen, in dem eine volle Homogenität von Lehre, Lehrern und Schülern nicht mehr besteht.»

²⁰ Erklärung zum Religionsunterricht, Erarbeitet im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von der Sonderkommission für Fragen des Religionsunterrichts in den Schulen (17. Dezember 1970), zitiert nach A. Läßle, a. a. O. 134.

²¹ Konfessionalität des Religionsunterrichts in der Kollegstufe (7./8. November 1973), Auszug aus dem Protokoll der Bayerischen Bischofskonferenz vom 7./8. März 1973, zit. nach A. Läßle, a. a. O. 193.

²² Der Religionsunterricht in der Schule 2.2.; in: Gemeinsame Synode a. a. O. 132.

²³ Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichtes (7. Juli 1971), zitiert nach A. Läßle, a. a. O. 142.

²⁴ Ebd. 142f.

PRIMAT DES KIRCHENRECHTS?

Überlegungen zur Funktion des Rechts in der Kirche

Das Recht beherrscht mehr und mehr das Leben der Menschen, sowohl im weltlichen als auch im kirchlichen Bereich. Die steigende Flut von Gesetzen, die von den Parlamenten verabschiedet werden, ist erschreckend. Noch alarmierender aber ist die Tatsache, daß in zunehmendem Maße politische - für die Kirche: theologische - Entscheidungen von juristischen Entscheidungen bestimmt und abgelöst werden. Die Gründe, die zu dieser Entwicklung geführt haben, sind vielschichtig. Sicher hat dazu beigetragen, daß dem Recht ein konservativer, beharrender Zug eigen ist. Wer deshalb das Bestehende bewahren will, stützt sich gern auf das geltende Recht. Der Ruf nach dem Richter ist nicht selten der Versuch, Neues zu verhindern, das Gewohnt-Gewöhnliche zu sanktionieren.

In dieser Hinsicht hat die katholische Kirche die Zeichen der Zeit erkannt. Am Ende des 2. Vatikanischen Konzils wurde beschlossen, das geltende kirchliche Gesetzbuch zu revidieren und eine Verfassung zu schaffen, die für die gesamte katholische Kirche, d. h. für die lateinisch-abendländische Kirche als auch für die orientalischen Kirchen gelten sollte. Ein solches «Grundgesetz» (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) gab und gibt es bisher in der Kirche noch nicht. Ohne an dieser Stelle auf dieses Grundgesetz näher eingehen zu wollen¹, soll doch ein Aspekt herausgehoben werden, der uns in die Mitte unserer Fragestellung führt.

Im bisher letzten Entwurf heißt es in einer «Schlußbestimmung»: «Die Kanones dieses Grundgesetzes der Kirche haben Vorrang gegenüber allen übrigen kirchlichen Gesetzen wie auch

gegenüber jedweden Dekreten oder Vorschriften, von welcher Autorität auch immer diese erlassen seien. Kirchliche Gesetze entbehren jeder Rechtskraft, soweit sie den Kanones dieses Grundgesetzes entgegengesetzt sind, seien es universale, die für die Kirche eines bestimmten Ritus erlassen sind, seien es teilkirchliche; dasselbe gilt für Dekrete oder Vorschriften»². Nur dem Papst allein stehe es zu, «Vorschriften dieses kanonischen Grundgesetzes ganz abzuschaffen oder aufzuheben» (Kan. 86).

Wenn man noch nicht weiß, daß in diesem kirchlichen Grundgesetz nicht mehr vom *Volk Gottes* gesprochen wird, daß die Trennung zwischen Hierarchen und Laien festgeschrieben wird, daß das synodale und kollegiale Element vollkommen außer acht bleibt, so kennt man die Funktion und Zielrichtung dieses Grundgesetzes: es verarbeitet die Konzilsbeschlüsse, indem es sie in ihr Gegenteil verkehrt, sein Ziel ist Restauration. Wird dieses Grundgesetz Wirklichkeit, so ist der größte Teil der theologischen Forschung der Jahre nach dem Konzil für null und nichtig erklärt. Das würde dann den Primat des Kirchenrechts über das gesamte kirchliche Leben, also auch über die Theologie, bedeuten.

Der kirchenrechtlich interessierte Laie ist betroffen von einer solchen *Reform* des kirchlichen Rechts. Und man muß sich ernsthaft die Frage stellen: Woher nimmt sich die Kirche überhaupt das Recht, ihre Angelegenheiten juristisch zu regeln? Gilt nicht vielmehr die alte Sohmsche These: «Das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich»³?

¹ Der sechste und wieder einmal letzte Entwurf ist veröffentlicht in: HerKor 32 (1978) 617-632; vgl. hierzu auch: Orientierung 42 (1978) 219-222, 261-263.

² LEF Kan. 84, zit. nach der Übersetzung in HerKor 32 (1978) 632.

³ Rudolph Sohm, *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892 (Nachdruck: Darmstadt 1970), 1.

Recht in Wort und Sakrament?

Diese provokante These von *Rodolph Sohm* ist auch heute noch ein Stachel im dicken Fleisch der Kirchenrechtler. Der bekannte deutsche Kirchenrechtler *Klaus Mörsdorf* hat versucht, diese Antithetik aufzulösen – und er hat dabei nicht unwesentlich zur Verrechtlichung des kirchlichen Lebens beigetragen. Er beginnt seine theologische Grundlegung des Kirchenrechts mit dem Satz: «Die rechtliche Struktur der Kirche ist grundgelegt in ihrem heiligen Ursprung aus dem Gottmenschen und in der in ihr waltenden heiligen Herrschaft»⁴. Das Recht der Kirche ist für ihn in der Ekklesiologie selbst begründet. Bestimmend ist dabei das Bild von dem Haupt (Jesus) und den Gliedern (Christen) der Kirche. Jesus sei nach der Lehre des 2. Vatikanischen Konzils das Ursakrament und die Kirche sei «in Raum und Zeit das fortlebende Ursakrament» (13f.). Wie man bei den einzelnen Sakramenten äußeres Zeichen und innere Gnade unterscheidet, so müsse man das auch bei der Kirche tun. Das Kirchenrecht muß dann dem Bereich des äußeren Zeichens zugeordnet werden.

In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* heißt es, daß die Offenbarung in Wort und Sakrament geschieht. Für Mörsdorf haben beide «rechtlichen Charakter» (14).

Der rechtliche Charakter der *Wortverkündigung* soll dadurch zum Ausdruck kommen, daß Jesus in der Vollmacht Gottes das Evangelium verkündete. Der Auftrag Jesu an die Apostel, die Frohe Botschaft in seinem Namen weiter zu verbreiten, versteht Mörsdorf als rechtlichen Akt, der heute noch seine Gültigkeit hat, da die Kirche «in der Vollmacht des Herrn» (14) das Wort verkündet. Auch die hierarchische Struktur der Kirche soll – vom Recht her gesehen – hier ihre Begründung haben. Denn Jesus hat durch die Bevollmächtigung der Apostel zur Wortverkündigung ein Rechtsverhältnis unter den Gliedern geschaffen.

Das *Sakrament* soll ebenfalls rechtlich strukturiert sein, denn das äußere Zeichen des Sakraments bediene sich symbolischer Handlungen. Mörsdorf vergleicht das mit dem Rechtssymbol: «Als sichtbares und wirksames Sinnbild einer unsichtbaren Heilswirklichkeit ist das Sakrament mit dem Rechtssymbol verwandt» (15). Da nun die Kirche bei der Sakramentspendung im Auftrag und in der Vollmacht Jesu handelt, soll auch im Sakrament eine rechtliche Dimension verborgen liegen.

Klaus Mörsdorf kommt zu dem Schluß, daß Jesus selbst «die Grundlinien der Kirchenverfassung festgelegt und einläßliche Gebote für das Gemeinschaftsleben der Gläubigen gegeben» (24f.) habe. Das Kirchenrecht sei kein weltliches Recht, es sei vielmehr «heiliges Recht» (25), weil es eben Anteil habe an der Sakramentalität der Kirche.

Dieser Versuch einer theologischen Fundierung des Kirchenrechts kann nicht überzeugen. Er erweist sich zu sehr als Positivierung eines historischen Zustands. Ganz abgesehen davon, daß die katechismusartige Vorstellung von den Sakramenten (Einsetzung durch den historischen Jesus, äußeres Zeichen, innere Gnade) in der heutigen Theologie so nicht mehr haltbar ist, fehlt eine wichtige theologische Dimension, die das gesamte Handeln Jesu bestimmte und auch für die Kirche maßgebend ist: *das eschatologische Moment*. Die eschatologische Spannung zwischen Schon und Noch-nicht hat in Mörsdorfs Konzeption keinen Platz. Recht wird rein statisch gesehen.

Eine solche Sicht ist aber nicht nur theologisch unhaltbar, sondern auch schon rechtsphilosophisch. Es gehört zum Wesen jeden Rechts, daß es veränderbar und wandelbar ist. Es wäre unvorstellbar, daß heute nach Gesetzen aus dem Mittelalter Recht gesprochen würde. Und was für den Staatsbürger gilt, gilt gleichfalls für den Christen als Mitglied einer Kirche. Da Mörsdorf aber ja für eine Irreversibilität z. B. der hierarchischen Verfaßtheit der katholischen Kirche eintritt und diese sogar mit dem Wesen der Kirche identifiziert⁵, wundert es nicht, wenn Recht im letzten auf die Amtsträger beschränkt bleibt, weil nur diese in der Vollmacht Jesu handeln: es ist Hierarchenrecht.

Das hat nicht zuletzt seinen Grund darin, daß die Ekklesiologie, die hinter einem solchen Denken steht, heute theologisch nicht mehr verantwortbar ist.

⁴ Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. München-Paderborn-Wien, Bd. I, ¹¹1964, 13.

⁵ Vgl. hierzu Mörsdorfs Haltung zum Pfarrgemeinderat: Orientierung 41 (1977) 140–143.

Die Kirche bestünde nach diesem Konzept nur aus Papst und Bischöfen. Ihnen allein wäre alle Vollmacht übertragen. Von einer Teilhabe aller Gläubigen am Priester-, Propheten- und Hirtenamt kann dann gar nicht mehr die Rede sein. Zur Begründung heißt es lediglich, daß durch Jesus bereits Recht gegründet und an die Apostel weitergegeben worden sei, deren Nachfolger eben heute die Bischöfe seien. Wer kann eine solche theologische Grundlegung des Kirchenrechts heute noch halten angesichts dessen, was in der historischen, exegetischen und systematischen Theologie schon seit längerer Zeit diskutiert wird?

Drei Thesen zu einem künftigen Kirchenrecht

Die Schwächen dieses Ansatzes, das kirchliche Recht theologisch zu begründen, sind deutlich geworden. Wir wollen im Folgenden versuchen, in drei Thesen, die sich nicht als abschließende Antwort, sondern als offene Frage verstehen wollen, zu einem positiven Verständnis kirchlichen Rechts zu gelangen.

These 1: Für die Menschen, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekennen, steht ihr ganzes Tun und Handeln in einem neuen Sinnhorizont. Dieser Sinnhorizont wirkt stimulierend, konkretisierend, korrigierend und kritisierend auf das Leben des einzelnen und auf das Leben der Gemeinschaft der Gläubigen: die Kirche.

Von seinem Wesen her ist der Mensch auf Gemeinschaft angewiesen. Im Alten Testament war der Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk das entscheidende Moment der Strukturierung der 12 Stämme Israels. Auch alle rechtlichen Institutionen, die aus der Umwelt übernommen wurden, wurden auf diesem Hintergrund neu interpretiert. Die autonome Vernunft des Menschen erhielt durch diesen Glaubenshorizont eine qualitativ neue Ausrichtung.

Im Neuen Testament gerät der Mensch in eine noch stärkere Entscheidungssituation. Wie Untersuchungen zur Gesetzesauslegung Jesu gezeigt haben, ist es eine wichtige Intention der Bergpredigt, zu zeigen, daß die Worte Jesu «die gleiche Dignität (besitzen) wie Worte, die Moses als Gesetz verkündete»⁶. Stellten die Gesetze des Moses vom Berge Sinai noch einen Kompromiß dar zwischen dem Willen Gottes und der «Hartherzigkeit» der Menschen (vgl. Ehescheidung), so ist Jesus gekommen, um den ursprünglichen Willen Gottes wiederherzustellen. Das Entscheidende aber daran ist: Diese «Gebote sind nach Auffassung der Evangelisten nicht frei im Raume schwebend, sondern so an Jesu Person gebunden, daß man sie allein in seiner Nachfolge heilswirksam erfüllen kann» (589). Man kann aus dem Befund der neutestamentlichen Schriften mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen, daß der historische, irdische Jesus damit seinen Anspruch als absolut kennzeichnen wollte.

Für die Kirchenrechtswissenschaft ergibt sich daraus die Forderung: Wie für die gesamte Theologie, so muß auch für das Kirchenrecht das erste Kriterium für die legitime Ausgestaltung des Gemeinschaftslebens der Kirche der Wille und die Person Jesu Christi sein. Kirchliche Gesetze erfüllen ihre Funktion nur dann, wenn sie bei kritischer Prüfung den Intentionen Jesu standhalten, sie verdeutlichen und nicht verdunkeln. Wie die Gesetzesauslegung Jesu dazu diente, den Erweis zu liefern, daß er von Gott gesandt ist, so müssen die Gesetze der Kirche aufweisen, daß sie in der Nachfolge Jesu eine heilswirksame Funktion hat.

These 2: Das Recht der Kirche muß daran gemessen werden, inwieweit es dem gläubigen Menschen zu einem sinnvollen Leben in der Gemeinschaft verhelfen kann. Kirchliche Rechtsstrukturen sind also niemals Selbstzweck, sie haben vielmehr dienende Funktion.

Die Weitergabe der Botschaft Jesu verlangte notwendigerweise institutionalisierte Formen. Die Bildung dieser Formen begann in den ersten Gemeinden des NT, und gleichzeitig damit wurden die ersten rechtlichen Strukturen geschaffen. Die Kirche ist also

⁶ Klaus Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im AT, Teil I: Markus und die Parallelen, Neukirchen 1972, 589.

ihrem Wesen nach nicht nur eine mystische Größe, sondern – und so begegnet sie den Menschen zuerst – eine «reale Gemeinschaft»⁷: eine Institution.

Es ist unmöglich, an dieser Stelle den Begriff der Institution erschöpfend darzustellen, aber es sei doch – im Anschluß an J. Neumann – auf einige wichtige Merkmale hingewiesen. Das instinktionssichere Wesen bedarf der Institution zur Sicherung seiner Existenz – ein wichtiges Ergebnis der soziologischen Anthropologie. Es ist die positive Aufgabe der Institutionen (dazu zählen Ehe, Familie, Parteien, Gewerkschaften, Kirchen usw.), das menschliche Leben nach außen hin zu sichern.

Institutionen wirken strukturierend, formalisierend, ritualisierend, stabilisierend und koordinierend. In der Soziologie spricht man deshalb davon, «daß Institutionen die «verfallsbereite» menschliche Natur «entlasten»» (269). Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit für diese entlastende Funktion ist es, daß der einzelne Mensch ernst genommen wird und daß ihm eigenverantwortliches Handeln zuerkannt wird. Dann erst kann eine Institution ihre vornehmste Aufgabe erfüllen, nämlich «den Vollzug der verschiedenen ineinander verschränkten Funktionen sowohl inhaltlich als auch strukturell zu gewährleisten und eben dadurch freies, also verantwortliches Handeln dem Menschen zu ermöglichen» (268).

Dies gilt nun voll inhaltlich auch für die Institution Kirche. Die Aufgabe der ersten Gemeinden als Institution war die Weitergabe der Botschaft Jesu. Alle rechtlichen Normierungen waren auf die Erreichung dieses Zieles ausgerichtet. Erst die weitere Entwicklung und Ausbreitung des Christentums machte es nötig, daß rechtliche Normierungen gefunden wurden, die das Miteinander der Christen regelten. Doch auch diese Ordnungen müssen immer rückgebunden bleiben an den, auf dem sich die Institution ihrem Wesen nach gründet: auf Jesus den Christus.

Für das Kirchenrecht ergeben sich daraus weitere Forderungen: Die rechtlichen Strukturen müssen die Gewähr bieten, daß alle Glieder der Kirche die Möglichkeit haben, verantwortlich zu handeln. Für das Kirchenrecht heißt das konkret: Es muß den Mut haben, Recht und Gesetze dahingehend weiterzuentwickeln, daß sie dem heutigen Stand der menschlichen Entwicklung und den gesellschaftlichen Möglichkeiten entsprechen. Damit ist nicht eine unkritische Anpassung an den oft bösen Geist der Zeit gemeint, aber wohl die positiv-kritische Aufnahme und Verarbeitung zeitgemäßen Verhaltens.

These 3: Die bestehenden kirchlichen Strukturen sind nicht von Gott ein für allemal verfügt. Gott hat vielmehr dem Menschen den Auftrag gegeben, seinen Lebensraum, wozu auch die Kirche gehört, je neu und immer menschenwürdiger zu ordnen.

An dieser Stelle muß das Verhältnis Theologie-Kirchenrecht näher beleuchtet werden. Ist es die Aufgabe der Theologie, die Offenbarung des Wortes Gottes immer neu zu durchdenken und dem Menschen zu verantwortbarem Glauben zu verhelfen, so bildet das Kirchenrecht auf dem Hintergrund der theologischen Ergebnisse die notwendigen Strukturen aus, in denen verantwortliches Handeln möglich ist. Kirchenrecht und Theologie sind also zwei verschiedene Disziplinen, die beide ihre eigenen Begriffe und Methoden haben. Der spanische Kirchenrechtler *Teodore Jiménez-Urresti*⁸ vergleicht sie im weltlichen Bereich mit der Philosophie und der Rechtswissenschaft. Der Jurist treibt keine Philosophie, und doch erhält er die Begründung seiner Wissenschaft von der Philosophie her.

Für das Kirchenrecht ist nun gerade ein Aspekt der Ekklesiologie am wichtigsten: Die Kirche darf nicht nur von ihrem Wesen her gesehen werden, sondern auch von ihrer jeweiligen sozialen

⁷ Vgl. zum Folgenden: Johannes Neumann, Kirche–Institution–Recht, in: G. Bitter/G. Müller (Hg.), Konturen heutiger Theologie, München 1976, 260–278.

⁸ Teodore Jiménez-Urresti, Kirchenrecht und Theologie – Zwei verschiedene Wissenschaften, in: Concilium 3 (1967) 608–612.

Wir Priester sind gefordert –



wir schaffen's
nur gemeinsam!

Internationale Gemeinschaft von Diözesanpriestern – von der Kirche als Säkularinstitut anerkannt – lädt Diözesanpriester, unverh. Diakone, Priesteramtskandidaten, die an priesterlicher Spiritualität und Gemeinschaft, an einem wirksamen pastoralen Konzept und an missionarischer Ausrichtung interessiert sind, zur Mitarbeit ein.

Priestergemeinschaft, Hardtgrundweg 22
6240 Königstein 3, Telefon 0 61 73/45 60

Struktur her. Die Theologie liefert hierfür ihre spezifisch theologischen Einsichten und Ergebnisse. So haben wir in den letzten Jahrzehnten verstehen gelernt, daß die Kirche, die Sakramente und die hierarchische Ordnung zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, unter bestimmten sozialen, kulturellen und historischen Umständen entstanden. Die Praxen der ersten Gemeinden zeigen, daß von einer Grundstruktur her die verschiedensten Ausformungen möglich waren und auch heute noch möglich sind.

In diesem Bereich, in der Ausformung der Grundstruktur der Kirche in der Praxis ist das Tätigkeitsfeld des Kirchenrechts angesiedelt. Es ist also die Aufgabe des Kirchenrechts, die soziale Struktur der Kirche durch Gesetze zu positivieren. Für ein Urteil über die Lehre der Kirche ist das Kirchenrecht nicht zuständig. «Allein die Theologie kann ein Urteil in der Lehre aussprechen: das Urteil der Übereinstimmung mit der objektiven offenbaren Wahrheit» (609). T. Jiménez-Urresti beschreibt deshalb das Kirchenrecht kurz «als Wissenschaft der Positivierung und Praxis» (609).

Daraus ergeben sich weitere Forderungen an das Kirchenrecht: Das Kirchenrecht muß seiner theologischen Grundlage treu bleiben; die Kirchenrechtswissenschaft muß sich theologisch verantworten. Wie es einen Fortschritt in der Erkenntnis der Theologie gibt, so gibt es auch einen Fortschritt im Kirchenrecht. Wie die Theologie muß das Kirchenrecht dabei seinem transzendenten und eschatologischen Ziel treu bleiben, denn Ziel und Zweck der Kirche ist das Heil und die Freiheit des Menschen.

Die Kirchenrechtswissenschaft muß sich aber auch juristisch verantworten, denn ihre Aufgabe liegt in der Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen der Glieder der Kirche.

Zusammenfassung

Ein Kirchenrecht, das seine Aufgaben optimal erfüllen will, das seiner theologischen Bezugswissenschaft gerecht werden will

und das als Rechtswissenschaft ernst genommen werden will, darf sich wesentlichen Einsichten nicht verschließen und muß sich darüber Rechenschaft geben:

► Rechtliche Normen sind auch in der Kirche nicht aus dem geschichtlichen Prozeß des Menschen und der Welt herausgehoben. Sie sind geschichtlich entstanden, müssen historisch verstanden werden und sind als solche wandelbar und veränderbar. Auch das Kirchenrecht ist eine *dynamische* Größe.

► Rechtliche Normen können auch in der Kirche nicht autoritär vorgeschrieben werden. Sie müssen für den, den sie betreffen, einsehbar, rational vermittelbar und überprüfbar sein. Sie sind nur dann sinnvoll, wenn sie anerkannt werden. Auch das Kirchenrecht ist eine *rationale* Größe.

► Rechtliche Normen dürfen auch in der Kirche kein Instrument der Herrschaft sein. Seine vornehmste Aufgabe ist es vielmehr, menschliche *Konflikte* im Lichte der religiösen Glaubenserfahrung menschlich und gerecht zu lösen.

Hanns Stüßer, Mainz

Buchbesprechung

Hildegard Lüning, **Der Papst in Mexiko**, Notizen, Bilder, Dokumente von der Dritten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz, Patmos Verlag Düsseldorf, 1979. DM 15.80.

Hinter dem Titel und der Papstidylle auf dem hochglanzkaschierten Vierfarbenschlag steckt zum guten Glück für den Leser etwas mehr als das Übliche. Dutzende von Papstbüchern kommen zur Zeit weltweit auf den Markt. In Verlegerdeutsch heisst dies: «Der jetzige Papst verkauft sich gut.» Dieses Buch ist ganz anders: Da findet man keine «Mitra-auf- Mitra-ab-Mystik», kein «Garde-à-vous fixe» für die päpstliche Schweizergarde, gepaart mit der Jovialität eines noch rüstigen Papstes, der Babies küsst. Dieses Buch führt mitten hinein ins noch junge Pontifikat samt seinen säkularen Auseinandersetzungen und Widersprüchen, die sich im Zusammenhang mit der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Puebla gezeigt haben und sich weiterhin zeigen.

Frau Lüning ist die Leiterin des Kirchenfunks beim Süddeutschen Rundfunk. Sie war in Mexiko dabei. Aus ihrer früheren Tätigkeit beim Hilfswerk «Misereor» brachte sie eine reiche Erfahrung und ungewöhnliche Kenntnisse über Personen und Sachverhalte in der lateinamerikanischen Kirche mit. Witzig und mitfühlend engagiert sind ihre Notizen, die sie zwischen Interviews und Dokumenten einfügt: die bisher gelungenste «Puebla Story». Das Buch erhebt ausdrücklich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Wie könnte es auch: Man



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig 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:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 2010760
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise 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

Bischöflich Beauftragter für Radio und Fernsehen in der deutschen Schweiz

Auf den 1. August 1981 ist die Stelle des bischöflich Beauftragten für Radio und Fernsehen in der deutschen Schweiz neu zu besetzen. Auf diesen Zeitpunkt tritt der bisherige Beauftragte von dieser Aufgabe zufolge Erreichung der Altersgrenze zurück.

Erwünscht ist: Kontaktfreudiger, beweglicher Theologe mittleren Alters mit Seelsorgeerfahrung, Medieninteresse und Sprachkenntnis.

Der Arbeitsort ist die Arbeitsstelle für Radio und Fernsehen in Zürich. Der Nachfolger in dieser Funktion soll anderthalb Jahre Zeit zur Ausbildung und Einführung haben.

Auskünfte:

Arbeitsstelle für Radio und Fernsehen, Bederstraße 76, 8002 Zürich, Tel. (01) 202 01 31

Bewerbungen:

An den Medienreferenten der Schweizerischen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Johannes Vonderach, Hof 19, 7000 Chur.

lese bloß ihr Kapitel, wie die Journalisten behandelt wurden, wie man vonseiten des CELAM-Sekretariats eine Barriere errichtete, verdienten Journalisten die Akkreditierung verweigerte, die offiziellen Pressekonferenzen zu nichts sagenden Anlässen ritualisierte und sonst noch in Kontaktverweigerung machte. Umso erstaunlicher wirkt die Reichhaltigkeit der Informationen, welche die Verfasserin ausserhalb der «Mauern der Freiheit» sammelt. Hinter diesen Mauern herrschte Redefreiheit, so wurde mehrfach beteuert, aber nicht nach aussen. Nicht nur die Journalisten, sondern auch die sogenannten Befreiungstheologen, die in Medellin an der Ausarbeitung der Texte noch mitwirken durften, blieben in Puebla ausserhalb der «Mauern der Freiheit». Doch es entstand eine Mitarbeit eigener Art, weil sie sich auf eigene Kosten in einem schäbigen Hotel der Stadt aufhielten und einige Bischöfe den Weg zu ihnen nicht scheuten. Gerade bei ihnen entdeckte die Verfasserin Angstfreiheit bezüglich des Konferenzverlaufs und Vertrauen in den Heiligen Geist. Sie vermittelt auf ein paar Seiten, warum diese Art Theologie noch immer mehr gesprochen als geschrieben wird, weil sie sich noch bewegt.

Als fleissige Reporterin macht sie sich auf die Suche nach den «jesuitischen Grünschnäbeln» und den linken Kirchenunterwanderern, über die ihr Kollege, Robert Held, von der heimischen FAZ in Puebla auf Schritt und Tritt stolpert. Man erfährt, was eine gewisse Presse gewissen Leuten zulieb schreibt. Der Papst hat ja selber gesagt: «Seid Priester, nicht politische Führer». Aber schon im nächsten Kapitel wird geschildert, wie die Verhältnisse tatsächlich sind und die Frage sich stellt, ob ein Priester schon politisch ist, wenn er dem Menschen hilft, die eigene Ohnmacht zu überwinden. Zur Sprache kommen auch die Konferenztabus, etwa die Eingabe der brasilianischen Bischofskonferenz bezüglich der Schaffung eines neuen Typs von Priestern aus dem Volk, um so dem Priestermangel zu begegnen. Im letzten Jahrzehnt hat die Kirche in Lateinamerika gut 850 Priester verloren. «Verloren durch Verfolgung, Festnahme; auch Mord, vor allem aber durch Ausweisung.»

Die Wünsche von Indiobauern aus Peru an den Papst und die Konferenz von Puebla lauteten: «Wir wollen eine Kirche in Poncho und Strohhut.» Hinter diesem Wunsch verbirgt sich eine ganze Entwicklung seit Medellin: Die Kirche ist dem Volk näher gerückt. Es ist deshalb auch eine verfolgte Kirche. Die Kirche in Poncho und Strohhut steht hier in einer dialektischen Spannung zur Kirche in Soutanen, die in Puebla prüft und wertet, was seit Medellin geschehen ist, die sich aber letztlich durchringt zu einer Botschaft der Befreiung.

Allerdings konnte die Verfasserin die unerklärliche Wahl von *Alfonso Lopez Trujillo* zum Präsidenten des CELAM und dessen brasilianischem Intimus Erzbischof *Luciano José Cabral Duarte* zum ersten Vizepräsidenten noch nicht kommentieren.

Geriet Puebla durch ein mysteriöses Nachspiel doch noch unter ein anderes Vorzeichen?

Karl Weber