



IN SEINEM POLITISCHEN TESTAMENT, das wahrscheinlich jetzt posthum erscheinen wird, wollte *Jean-Paul Sartre* zeigen, «wie jemand zur Politik kommt, wie sie ihn gefangennimmt und einen anderen Menschen aus ihm macht. Denken Sie daran, daß ich nicht für die Politik geschaffen war und doch durch sie so verändert wurde, daß ich am Ende selbst Politik machen mußte.» (so in einem Interview aus dem Jahre 1969). Zuvor hatte er mit apolitischer Unbekümmertheit in seiner Zeit gelebt, lebte als Stipendiat des Institut Français in Berlin in den ersten zwölf Monaten des Nazi-Terrors, bekam einen Vorgeschmack davon, «was die Nazi-Herrschaft werden sollte», dachte daran, daß die Nazis eine tödliche Gefahr für Europa werden könnten – und ließ sich doch nicht in seinen Vorstudien zu seinem ersten umfänglichen philosophischen Werk stören, das dann auch 1943 unbeanstandet von der deutschen Zensur in Paris erscheinen konnte: «L'Être et le Néant». Einen Großteil dieses Buches hatte er als Kriegsgefangener im Stalag XII bei Trier geschrieben, stark beeinflusst von Husserl und Heidegger. In einer gewichtigen Anmerkung am Schluß war das Versprechen einer politischen Moral enthalten. Diese «Moral der Befreiung und der Rettung» sei möglich, aber sie setze eine «radikale Konversion voraus». Jetzt erst, im hohen Alter, blind geworden, war er mit seinem Freund Pierre Victor dabei, das Buch zu schreiben (zu diktieren), das seine politische Ethik enthalten sollte. Im Juni letzten Jahres sprach *Rupert Neudeck* mit Jean-Paul Sartre in dessen winzigem Appartement am Boulevard Edgar Quinet im Pariser Stadtteil Montparnasse, er gab ihm eine Antwort auf die erkenntnisleitende Frage jeder Ethik: *Was tun?*

ES KOMMT, so glaube ich, darauf an, daß jeder sein eigenes Leben lebt, nicht nur innerlich, sondern objektiv, in einer Gesellschaft. Oft können wir nicht mehr handeln, weil uns die politischen Kräfte und die Institutionen die Macht gestohlen haben. Deshalb müssen wir uns erneut der Politik zuwenden. Wir müssen uns erneut die Macht nehmen, wir müssen einen wirklichen Schritt auf die Demokratie hin tun. Wir leben noch nicht in einer Demokratie, vor allem nicht in Frankreich, wo uns viele Freiheiten abhanden gekommen sind. Wir müssen die politischen Mächte und die Institutionen zurückweisen, wie sie sich uns gegenwärtig darstellen. Wir sind alle entfremdet, entfremdet von den Institutionen, entfremdet vom Staat, entfremdet von Menschen, die wiederum sich selbst entfremdet sind. Diese Entfremdungsverhältnisse muß man brechen. Man muß versuchen, für sich selbst und für die anderen zu leben. Man muß sich selbst verwirklichen, indem man sich den anderen gibt. Das ist das Wesentliche: eine Aktivität wiederfinden, die zugleich eine Aktivität für die anderen und für uns selbst ist. Dazwischen gibt es keinen wirklichen Unterschied: man verwirklicht sich selbst am besten, indem man für die anderen arbeitet. Und ich sage, daß man die Institutionen zerstören muß, die gegen die wahre Demokratie sind. Und man muß versuchen, für die zu handeln, die in der gegenwärtigen Situation am meisten bedroht und an den Rand gedrängt sind, man muß eine permanente Anstrengung machen, damit die wahre Demokratie existiert. Ich meine die wahre Demokratie und nicht alle die Lügen, mit denen man die Demokratie simuliert. Ein Staat, in dem einige Menschen höhergestellt sind als andere, in der eine Minderheit der Mehrheit sagen kann: tut dies und tut jenes – ist keine Demokratie. Das ist ein autoritärer Staat, kein totalitärer, aber ein autoritärer. Es ist der Staat, in dem wir leben. Und so soll es nicht sein. Wir müssen eine wertvolle Gesellschaft wiederfinden, in der man für die anderen und für sich selbst leben kann. Aber man kann innerhalb der Institutionen nicht zu dieser wertvollen, menschlichen Gesellschaft kommen, nur in der Aktion, in der Aktion eines jeden, einer moralischen Aktion, denn die Aktivität für den anderen ist immer eine moralische Tat.»

JEAN-PAUL SARTRE (Juni 1979)

ZEUGNIS

Lebendiger Sartre: Zu seinem politischen Engagement ist Jean-Paul Sartre erst nach 40 Jahren Lebenszeit gekommen – Die Zeitereignisse holten ihn langsam ein und führten ihn, wohin er nicht wollte – Zu viel «Revolutionstourismus» und zu langer Aufenthalt unter Parteikommunisten – Wende 1968 – Aufforderung zur Freiheit und zum Handeln – Ziel seiner politischen Philosophie: Kierkegaard und Marx miteinander vermitteln – Das «wahnsinnige Tempo» Europas und der prophetisch beschriebene Nord-Süd-Konflikt – Widerstand gegen die Verzweiflung: «Die Hoffnung aber gilt es zu begründen.»

Rupert Neudeck, Troisdorf

BASISGEMEINDEN

Kirche und Basisgemeinde – welche Zukunft?: Reaktion gegen straff-hierarchisches Kirchenschema – Wie Basisgemeinden in Brasilien entstanden – Gemeinschaft als Alternative zur Institution? – Die Kirche, die aus dem Volk entsteht, ist dieselbe, die auf den Aposteln gründet – Aber seit Medellín zwei Modelle von Kirche sichtbar: Großkirche unter Wohlhabenden und Basisgemeinden der Armen – Parole für die Zukunft: Sich öffnen, Spannung aushalten, Sauerteig bleiben.

Leonardo Boff, Petrópolis/Brasilien

Buchbesprechung und Porträt: «Die Neuentdeckung der Kirche» – Ekklesiologie der Basisgemeinden und drei «Quaestiones disputatae» – Leonardo Boff, Theologe und Poet: Verklagt, aber nicht verurteilt.

SOZIALWISSENSCHAFTEN

Bedürfnisse des Menschen als Brennpunkt: Seit dem frühen 17. Jahrhundert Aufsplitterung der Sozialwissenschaften – Die Intellektuellen, die Mächtigen und die Bürokraten – Kluft zwischen Spezialisten untereinander und zu den Laien – Neue Phase durch interdisziplinäre Studien – Drei Felder: Friede, Entwicklung, Zukunft – Von Grundwerten zu Grundbedürfnissen – Sicherheit, Wohlfahrt, Freiheit und Identität in den vier Welten – Desintegration (Tod und Revolte) als negatives Kriterium – Weisere weil gewaltlose Kulturrevolution – Durch Ausrichtung auf Bedürfnisse werden Sozialwissenschaften humaner.

Johan Galtung, Genf/Oslo

KIRCHENPOLITIK

Nach dem Tübinger Kompromiß: Künigs Lehrstuhl und Institut für ökumenische Theologie – Kirchengeschichtler sieht darin ein Signal – Drei Gründe, warum ein anderer Kompromiß scheiterte – Der jetzige kam unter Ungereimtheiten zustande – Gemäß Konkordat mußte Ortsbischof mehr Spielraum haben – Jurist gegen Äußerungen des Episkopats – Neuer Dokumentationsband in Aussicht.

Ludwig Kaufmann

Zuschrift: Hat Küng das Kolloquium abgelehnt?

Peter Görres, Osnabrück

Lebendiger Sartre

Sartres Denken schritt in immer neuen Fragestellungen, in heftigen Widersprüchen voran. In seinem wunderschönen Kierkegaard-Vortrag 1964 («Kierkegaard vivant») hatte er selbst gesagt: «Schließlich sind Divergenz, Widerspruch und Doppeldeutigkeit gerade die bestimmte Qualifikation der Existenz.» Er, der permanent die Werte der Institution und des Staates bestritt und damit in die lange Ahnenreihe der Libertären und Anarchisten eintrat, die die französische Geistesgeschichte zur Genüge kennt, er hatte sich nach dem Krieg viel zu lange im Kreis der Parteikommunisten aufgehalten, hatte sich viel zu oft als «Revolutionstourist» nach Moskau und in andere Hauptstädte des sozialistischen Lagers einladen lassen. Wie konnte er übersehen, daß sich der Kommunismus schon lange als Staatssozialismus eingegraben, daß er die Rätebewegung zerstört und aufgegeben hatte, daß all diese Regime mit dem unbedingten Postulat Karl Marx' vom langsamen Absterben des Staates nichts mehr zu tun haben wollten. Nicht schon die Niederschlagung des Ungarn-Aufstandes 1956 brachte die Wende (nein, damals schrieb er noch den ellenlangen, alle möglichen Rechtfertigungen findenden Essay «Le Fantôme Staline»), nein, erst die Okkupation der ČSSR durch die Truppen der Warschauer Paktstaaten ließ ihn zu der unerbittlichen Einsicht kommen von dem «Sozialismus, der aus der Kälte kam». Er verwarf nun eindeutig das versteinerte, das pratico-inerte System, das ganz gegen seine Ursprünge dem homo bureaucraticus und dem «seriösen Menschen» zur erneuten Machtfülle verholfen hatte. Als dieser etatistische Sozialismus sich durchsetzte, wurde der ganze «humanistische Trödel» beiseite geschafft: «die unbegrenzten Hoffnungen von 1917, der marxistische Optimismus, die acht- und vierziger Träume, der Babeuf'sche Egalitarismus, die Utopien christlichen Ursprungs».

Jean-Paul Sartre gehörte wie sein zeitweiliger Weggefährte Albert Camus in die lange Reihe französischer Moralisten, deren Werke «vielleicht das Echteste und Ursprünglichste an der ganzen französischen Literatur sind». Sein radikal-moralisches Engagement – Radikalität zugunsten der lebenden, nicht der zukünftigen Menschen galt ihm als Signum und Kriterium der Linken, die er in etablierten Parteien kaum, eher in informellen Gruppen verwirklicht sah – kompromittierte sich nicht, wie es uns allen entspricht, politischer Klugheit zu folgen, real-politische Bedingungen einzusehen und zu akzeptieren, kurz: dem «Goldenen Kalb des Realismus» zu folgen (dies hatte er, Sartre, beim Tode Albert Camus' geschrieben, man kann es wortwörtlich auf ihn selbst anwenden).

Er hat dem Einzelnen, also uns, die Freiheit aufgegeben, zu der wir verurteilt sind, auch wenn wir uns dazu entschieden hätten, nicht frei sein zu wollen. In jedem Augenblick eröffnet sich uns neu ein «Feld der Möglichkeiten», es gibt keine Chance, dieser menschlichen Verurteilung zur Freiheit zu entgehen. Das Subjekt darf weder in den Strukturen des Geschichts-, Politik- und Ökonomie-Prozesses aufgehen, noch darf es sich selbst dahinter verstecken, um ein Alibi zu haben. Es geht eine kraftvolle Ermunterung für jeden Einzelnen von dieser Philosophie aus; Sartre läßt es nicht zu, daß sich jemand mit dem Verweis auf seine Herkunft, sein Erbe, seine soziale oder ethnische Zugehörigkeit aus der Freiheit und Möglichkeit, die ihm aufgegeben sind, wegstiehlt. «Der Mensch ist das, was er aus dem macht, was aus ihm gemacht worden ist» – so lautete eine Version dieser Aufforderung zur Freiheit und zum Handeln. Eine andere, die letzte mir bekannte Variation dieses gleichen Grundsatzes sagt: «Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Beingsein herrührt».

Es ging ihm immer darum, in seiner politischen Philosophie den «Ritter der Subjektivität», Sören Kierkegaard, und den Denker des Sozialen, Karl Marx, miteinander zu vermitteln. Kierkegaard bejahte die «irreduzible Singularität

jedes Menschen in bezug auf die Geschichte». Karl Marx ging einen Schritt weiter und schrieb: «Die Menschen machen ihre Geschichte, aber unter un-mittelbar überlieferten Bedingungen.» Marx ging damit einen Schritt voran, aber auch einen zurück: denn dieser so beschriebene vollendete Kreis bleibt abstrakt und «läuft Gefahr, die menschliche Singularität aus dem konkreten Universum auszuschließen, solange sie nicht die Kierkegaardsche Immanenz in die historische Dialektik integriert». Er hatte sich als Aufgabe gestellt, «in jeder Konstellation die Singularität des Universalen und die Universalisierung des Singulären zu entdecken», sie in seinem Denken zu verknüpfen, die in der Realität ja unauflöslich miteinander verknüpft sind (Kierkegaard-Vortrag 1964).

Den Nord-Süd-Konflikt hat er nicht nur vorausgesehen, er hat schon die Zeit beschrieben, die sich heute in bestimmten Stimmen von Völkern und Einzelnen andeutet, die Zeit, da die Dritte Welt auf uns Europäer pfeifen wird. Er hat uns verpflichtet, Frantz Fanons «Les Damnés de la terre» zu lesen, um zu wissen, was mit uns in absehbarer Zukunft geschehen wird. Europa, hatte Fanon gemeint und Sartre hatte es in dem aufrüttelnden Vorwort zu diesem Buch wiederholt, «Europa hat ein derartig wahnsinniges und chaotisches Tempo erreicht, daß es sich auf Abgründe zubewegt, von denen man sich lieber so schnell wie möglich entfernen sollte». Sartre dazu: «Anders gesagt, es ist im Eimer. Eine Wahrheit, die man nicht gerne ausspricht, von der wir jedoch alle – nicht wahr, meine werten Mitteleuropäer? – bis unter die Haut überzeugt sind ...».

Sartre ist tot. All die pathetischen Sätze von dem in seinem Werk fortlebenden Sartre sind schal. Noch gestern sprach er zu uns in einem dreiteiligen Interview, das er der Pariser Wochenzeitung «Le Nouvel Observateur» für ihre 800. Ausgabe gab. Immer wieder leistete er Widerstand gegen die Trägheit, gegen Haltungen und Meinungen, die uns von der «Aktivität für die anderen und uns selbst» abhalten wollen. «Die Welt scheint häßlich, schlecht und hoffnungslos. So sagt die stille Verzweiflung eines alten Mannes, der in ihr sterben wird. Doch ich leiste ihr Widerstand, und ich weiß, daß ich in der Hoffnung sterben werde; diese Hoffnung aber gilt es zu begründen». So sagte er es in seinem letzten Interview. Ich hatte noch im März mit ihm telefoniert, seine Stimme klang immer aufmunternd, die Fragen nach seinem Gesundheitszustand wehrte er immer lachend ab. Wir hatten noch ein Interview für die zweite Maihälfte abgemacht, ich wollte einen Film über und mit Sartre mit seiner Hilfe fertigstellen.

«Lebendiger Sartre»? Solche paradoxen Titel drücken im Grunde nur aus: «Sartre ist tot», denn von einem Lebenden würde man nicht als von einem «lebendigen» sprechen. «La mort est toujours un meurtre», hat Simone de Beauvoir beim qualvollen Tod ihrer Mutter geschrieben. Jemand ist nicht mehr, der uns allen ein Zeitgenosse, manchen ein Freund war. Ich kann die Traurigkeit nicht wegwischen, die diese Nachricht auslöst, da ich noch vor kurzer Zeit seine tiefe Güte und Menschlichkeit erleben konnte. Besorgt war er um seine Rechtfertigung, er, der in die Literatur wie in einen Orden eingetreten war. Blind geworden, hatte er diesen Orden wieder verlassen, jedenfalls unterlag er nicht mehr dem unerbittlichen Imperativ: «Nulla dies sine linea». Seine Berühmtheit ging ihm auf die Nerven, und er wußte: «Die Kultur vermag nichts und niemanden zu retten, sie rechtfertigt auch nicht».

Wie eine Kafka-Parabel klang die Geschichte, die er am Ende seiner Kindheitsbiographie «Les Mots» erzählte: Er lebte in dem Alptraum, er sei der Reisende ohne Fahrkarte. «Der Schaffner ist in mein Abteil gekommen und schaut mich an, weniger streng als einst. Er möchte am liebsten wieder hinausgehen, damit ich meine Reise in Frieden beenden kann; ich soll ihm nur eine annehmbare Entschuldigung sagen, ganz gleich welche, dann ist er zufrieden. Unglücklicherweise finde ich keine und habe übrigens auch keine Lust, mir eine zu suchen. So bleiben wir miteinander im Abteil, voller Unbehagen, bis zur Station Dijon, wo mich, wie ich genau weiß, niemand erwartet».

Kierkegaard ist lebendig, hat Sartre 1964 gesagt, wenn es uns gelingt, Kierkegaard zu werden, oder wenn dieser Tote sich auch weiterhin von den Lebenden instituieren läßt, «indem er ihr Leben von ihnen borgt, sich in ihr Leben einnistet und seine Singularität von der unseren nährt». So ist auch Sartre nur dann lebendig, wenn es uns gelingt, – darf ich es so sagen – Sartre zu werden.

Rupert Neudeck, Troisdorf bei Köln

Basisgemeinde und Kirche – welche Zukunft?

Unter den Zeichen der Hoffnung und «evangelisatorischer Lebenskraft» hat die lateinamerikanische Bischofsversammlung von Puebla in den «Pastoralen Optionen» ihres Schlußdokuments (Teil V: «Unter der dynamischen Kraft des Geistes», Nr. 1309) an erster Stelle die «kirchlichen Basisgemeinschaften» hervorgehoben: *Comunidades eclesiales de base*, die man oft auch kurz «Basisgemeinden» nennt. Als deren mächtigste Verteidigerin und Promotorin in der Gesamtkirche kann heute die Kirche Brasiliens gelten, obwohl das dichteste Netz von Basisgemeinschaften (gemäß kürzlicher Auskunft des Peruaners Gustavo Gutierrez) in El Salvador zu finden ist. Anders als in dieser zahlenmäßig kleinen Martyrerkirche mit ihrer gespaltenen Bischofskonferenz stehen in Brasilien die große Mehrheit der Bischöfe, das Präsidium der CNBB (Nationale Bischofskonferenz) sowie die bekannten Kardinäle Arns und Lorscheider voll und ganz zu dieser sich rasant ausbreitenden Form christlichen Gemeindelebens. Ihr hat der brasilianische Theologe *Leonardo Boff* (vgl. Kasten!) eine Sammlung zu verschiedenen Zeiten geschriebener Studien gewidmet, die demnächst bei Grünewald/Mainz in deutscher Sprache unter dem Titel *Die Neuentdeckung der Kirche* erscheint.

Wenn in diesem Titel* so bestimmt von «der Kirche» wie von etwas Bekanntem gesprochen wird, so zeigen schon gleich die einleitenden Ausführungen (aus denen wir eine kurze Passage unserem Vorabdruck von Kap. II voranstellen), daß es sich um ein Phänomen handelt, das treffender als eine «neue Erfahrung von Kirche» (Kap. I) bezeichnet wird. Der Verfasser selber sieht darin ein neues «ekkllesiologisches Modell», das er dem Modell der «institutionellen Großkirche» gegenüberstellt. Nicht um Beschreibung geht es somit in erster Linie in diesem Buch, sondern um Deutung: Die Wirklichkeit der Basisgemeinden in ihrer dynamischen Entwicklung wird Boff zur Herausforderung an die traditionelle Lehre über die Kirche (=Ekklesiologie) und somit zur Chance, Kirche künftig anders und neu zu begreifen.

Scheint nun unser Kapitel zunächst eher «brav» und «harmlos» die «Koexistenz» und gegenseitige Ergänzung der beiden Modelle – kleine Gemeinschaften und großkirchliche Institution – im Auge zu haben, so kündigt der Schluß bereits jene brisante *Klassenzugehörigkeit* an, die den eigentlichen Aufschwung der Gemeinden an der *Basis* erst begründet hat und es erst rechtfertigt, von Basisgemeinschaften oder von «Kirche an der Basis» zu sprechen. Es geht dabei eindeutig um Kirche und Gemeinden in den *unterprivilegierten Klassen*.

Boff hat diese für die jüngste Entwicklung entscheidende Dimension in einem längeren Aufsatz gewürdigt, der vor einem Jahr in CEDOC Nr. 11 (Jan./Feb. 1979) erschienen ist, und zu Recht in die deutsche Ausgabe (als Kap. VI, S. 53–78) zusätzlich aufgenommen wurde. Mit einem zur kritischen Analyse von Institutionen geeigneten Instrumentarium, das auch neomarxistische Vokabeln keineswegs ausschließt, werden hier die (vier) traditionellen theologischen «Kennzeichen» (*notae*) der «wahren Kirche» zunächst nach dem Selbstverständnis einer «Kirche auf der Seite der herrschenden Klasse» entlarvt, bevor die Basisgemeinden als «Kirche auf der Seite der unterprivilegierten Klassen» ihre neuen Kennzeichen erhalten: nicht weniger als fünfzehn (in bewußter Anlehnung an fünfzehn «notae» bei Bellarmin!).

Wesentlich ist dabei der *befreiende Charakter* dieser Gemeinden, die sich aus Ausgebeuteten rekrutieren und zudem in einer Diaspora-Situation leben. Es liegt auf der Hand, daß die Basisgemeinden so auch eine *politische Dimension* erhalten. Boff legt aber den Nachdruck auf innerkirchliche Veränderungen: die neue Art von Apostolizität und Katholizität, die Einheit der «*Koinonia*» (Gemeinschaft) und den «neuen Stil von Heiligkeit».

Dementsprechend lautet auch eine wichtige Überschrift (Kap. V): «Der Beitrag der kirchlichen Basisgemeinden zur *Überwindung der gegenwärtigen Struktur der Kirche*». Das klingt nun schon eher revolutionär. Die wirklich «heißen» Eisen aber werden erst in einem zweiten Teil, sozusagen einem «Anhang» des Bandes (S. 77–140) angefaßt, und zwar unter dem fachtheolo-

* Der brasilianische Originaltitel (Petrópolis 1977) lautet: *Eclesiogenese*, As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja: Danach geht es also um die je neue *Geburt* der Kirche.

gisch abgesicherten Titel *Quaestiones disputatae*, der eine Behandlung der Themen in Frage und Antwort – Pro und Contra – erlaubt. Es sind ihrer drei, von denen wir das zweite ob seiner aktuellen Vorschläge hervorheben:

- das Verhältnis des historischen Jesus zur Kirche als Institution;
- die *Befähigung priesterloser Gruppen zur Feier des Herrenmahls*;
- das Priestertum der Frau und seine Möglichkeiten.

Die Fragen werden aufgrund konkret gelebter Gemeinderfahrung gestellt und in Auseinandersetzung mit Fakten und Deutungen aus Kirchen- und Dogmengeschichte diskutiert. Man sieht, was es bereits gibt und schon gegeben hat und wieviel – angesichts grundsätzlich revidierbarer (nicht unfehlbarer) Stellungnahmen Roms – für die Zukunft offen bleibt. Hier nun also das (ergänzte) Kapitel II über die Zukunft der Gemeinde (Titel und Untertitel teilweise von uns). L.K.

IN DEN LETZTEN Jahrhunderten hat sich die Organisation der Kirche nach einem straffen hierarchischen Schema entwickelt, und die Beziehungen der Christen untereinander waren vor allem rechtlich verstanden worden. So mußte der unlegbare Eindruck von Mechanisierung und Verdinglichung aufkommen. «Sollte die Kirche eine große Organisation sein, die von einer Hierarchie befehligt wird, wobei diese über die Macht verfügt und die Untertanen nur die Regeln zu beachten und die vorgeschriebenen Praktiken zu befolgen haben? Oder ist das nicht doch eine Karikatur? Vielleicht, vielleicht aber auch nicht!» Gegen diese (von Yves Congar so beschriebene) Tendenz entstanden die kirchlichen Basisgemeinden. Mit ihnen macht die Kirche, im Rahmen der ältesten und ursprünglichsten Überlieferung, eine neue Erfahrung von Gemeinschaft und Brüderlichkeit ...

Was neu ist, muß – um sich überhaupt darstellen zu können – seine eigene Sprache und eigene Kategorien schaffen. So bringen auch die Basisgemeinden eine neue Ekklesiologie hervor und führen neue Begriffe in die Theologie ein. Alles steckt noch im Anfang, das Ganze ist noch im Werden, nichts ist abgeschlossen. Bischöfe und Theologen sollten deshalb behutsam ans Werk gehen, den gerade erst geöffneten Weg achten, das Phänomen nicht gleich in pastoraltheologische Kategorien einordnen, die anderswoher und aus anderen kirchlichen Erfahrungen stammen, sich verhalten wie jemand, der erst einmal sehen, verstehen und lernen will, und kritische Wachsamkeit an den Tag legen, um richtige und falsche Wege voneinander unterscheiden zu können. Denn Kirchengeschichte bedeutet nicht nur Aktualisierung einer alten Form und Wiederaufnahme vergangener Erfahrungen aus der Geschichte, sondern ist echte Geschichte und somit Schöpfung von etwas Neuem, das man bisher noch nicht erlebt hat. Das Neue Testament und die Geschichte der Kirche bieten eine Vielfalt institutioneller Formen des Glaubens. Von der Zeit Christi bis zu seiner Wiederkunft geht die Kirche ihren Weg nicht in gerader Linie, sondern in geschichtlichem Hin und Her, schleppt die Welt mit sich und bringt sie Gott zum Opfer dar. Möglicherweise befinden wir uns augenblicklich in einer Phase, in der *ein neuer Typ von institutioneller Kirche auftaucht*. Dies aber ist nur im Licht des Heiligen Geistes zu verstehen. Deshalb gilt es, mentale Widerstände zu überwinden, kirchliche Verhaltensweisen zu verändern und sich offenzuhalten, um nicht den Geist zu ersticken.

Zunächst sei daran erinnert, wie die Basisgemeinden in Brasilien entstanden¹. Sie sind zurückzuführen auf das Bemühen um eine gemeinschaftsbezogene Evangelisierung, wie sie von den Volkskatecheten von Barra do Pirai (Staat Rio de Janeiro) und in der Bewegung für gemeinschaftsbezogene Basiserziehung mit Hilfe von Rundfunkkatechese (Natal, Staat Rio Grande do Norte) praktiziert wurde, auf die Erfahrungen des Laienapostolats und auf die Anstrengungen um die Erneuerung der Pfarrei, die ja im

¹ Vgl. J. Marins, Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika, Concilium 11 (1975) 232–237.

Rahmen einer Bewegung zur Erneuerung des ganzen Landes unternommen wurden und in den nationalen Pastoralplänen ihren Niederschlag fanden (1962–1965).

Um Gebiete zu erreichen, die vom Pfarrer nicht erfaßt werden konnten, begann Dom *Agnelo Rossi* 1956 eine Evangelisierungskampagne mit Volkskatecheten. Alles fing mit dem Zeugnis einer alten Frau an: «An Weihnachten waren die drei protestantischen Kirchen hell erleuchtet und voller Menschen. Wir hörten, wie die Leute sangen ... Nur unsere katholische Kirche blieb geschlossen und dunkel. Nirgendwo hatten wir einen Priester auftreiben können». Es hing also die Frage in der Luft: Kann, wenn keine Priester da sind, nichts laufen? In Barra do Pirai bildete Dom Agnello Rossi Gemeinschaftsleiter aus, «die innerhalb der bestehenden kirchlichen Disziplin alles tun, was ein Laie in der Kirche Gottes tun kann. Wenigstens einmal in der Woche trifft sich das Volk mit dem Katechisten, der dann die entsprechende Katechese vorliest. In der Regel verrichtet er auch die täglichen Gebete mit den Leuten. An Sonn- und Feiertagen holt er die, die weit entfernt von der Kirche wohnen, zum «Sonntag ohne Messe», zur «Messe ohne Priester» oder zum «Katholischen Gottesdienst» zusammen und begleitet gemeinschaftlich mit ihnen im Geist die Messe, die der Pfarrer in der entfernten Kirche feiert. Mit dem Volk betet er u. a. das Morgen- und Abendgebet, hält Novenen, spricht Litaneien und gestaltet in den Monaten Mai und Juni die jeweiligen Andachten».² Um die Katechese herum bildete sich dann eine Gemeinschaft mit einem Verantwortlichen für das religiöse Leben. An Stelle von Kapellen baute man Versammlungsräume, in denen Schulunterricht, Katechese und Nähkurse stattfanden und in denen man sich traf, um die die Gemeinschaft betreffenden Probleme zu lösen, einschließlich der wirtschaftlichen Fragen.

Um etwas gegen Analphabetismus, endemische Krankheiten und andere schwere menschliche Probleme zu unternehmen, richtete die Erzdiözese Natal Radioschulen und den MEB (Movimento de Educação de Base = Bewegung für Basiserziehung) ein.

Mit Hilfe des Rundfunks sorgte man für Alphabetisierung, ganzheitliche menschliche Förderung und Katechese. Sonntags versammelte sich die (priesterlose) Gemeinschaft um das Radiogerät, um dem Bischof, der die Messe feierte, zu antworten und sein Wort zu hören. 1963 gab es schon 1410 Radioschulen³. Die Bewegung breitete sich rasch über den Nordosten und mittleren Westen des Landes aus.

Die Bewegung für eine «Bessere Welt» schuf im ganzen Land ein Klima der Erneuerung. Fünf Jahre lang durchzog ein Team von 15 Personen das Land und aktivierte in 1800 Kursen alle Schichten des kirchlichen Lebens: Priester, Bischöfe, Ordensleute, Laien und Aktionsgruppen. Aus dieser Verlebendigung entstanden der Notstandsplan der Brasilianischen Bischofskonferenz und der Erste Nationalplan für die Gesamtpastoral (1965–1970). Dort hieß es: «Aufgrund ihrer Ausdehnung, ihrer demographischen Dichte und des Anteils von Getauften, die rechtlich zu ihnen gehören, setzen sich unsere Pfarreien, so wie sie im Augenblick sind, aus verschiedenen örtlichen Gemeinschaften und Basisgemeinden zusammen oder müssten sich aus ihnen zusammensetzen. Es ist also sehr wichtig, durch die Schaffung oder Dynamisierung solcher Basisgemeinden die Pfarrei zu erneuern. Allmählich wird dann aus dem Hauptkirchort eine dieser Gemeinschaften, und der Pfarrer wird allen Gemeinschaften vorstehen, die sich in dem Ausschnitt der Herde befinden, der ihm anvertraut ist.»⁴

Seit Medellín (1968) gewann diese neue kirchliche Wirklichkeit Bürgerrecht; heute stellt sie auf der ganzen Welt zweifelsfrei eines der großen Erneuerungsprinzipien der Kirche dar.⁵ Die Basisgemeinden bedeuten mehr für den «Aufbau einer lebendigen Kirche, als wenn man ihre materiellen Strukturen ausbauen wollte»⁶. Denn sie führen die Mitglieder zu einer lebendigeren und dichterem gegenseitigen Anteilnahme, weil sie ja in derselben mehr oder weniger homogenen Wirklichkeit angesiedelt sind. Dadurch können sie auch das Eigentliche der christlichen Botschaft besser leben, das in der universalen Vaterschaft Gottes, der Brüderlichkeit gegenüber allen Menschen, der Nachfolge des getöteten und auferweckten Jesus Christus, der Feier der Auferstehung und der Eucharistie sowie im schon begonnenen Aufbau des Reiches Gottes in der Geschichte besteht. Reich Gottes aber heißt Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen.

² REB (= Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis) 17 (1957) 731–737.

³ REB 23 (1963) 781.

⁴ Plan für Gesamtpastoral 58.

⁵ Vgl. das gesamte Heft 4 der Zeitschrift 11 (1975); ferner: Apostolisches Mahnschreiben Evangelii Nuntiandi 58; Bischofssynode 1974: REB 34 (1974) 945–946.

⁶ J. Marins, Concilium 11 (1975).

Gemeinschaft als Alternative zur Institution Kirche?

Das christliche Leben in den Basisgemeinden ist gekennzeichnet durch das Nichtvorhandensein entfremdender Strukturen, durch unmittelbare Beziehungen, Gegenseitigkeit, tiefe Brüderlichkeit, wechselseitige Hilfe, Gemeinsamkeit in den evangelischen Idealen und Gleichheit der Mitglieder untereinander. Das, was Gesellschaften sonst charakterisiert, gibt es hier nicht: strikte Regelungen, Hierarchien und vorgeschriebenes Verhalten je nach den Unterschieden in Funktionen und Obliegenheiten. Die Begeisterung, die das zwischenmenschliche Erleben des «Wir» erzeugt, und die Erfahrung, die erfüllende Atmosphäre des Evangeliums zu kosten, führt jedoch häufig zu einem nicht geringen Problem. Die Bischöfe müssen sich dessen gewahr sein, um keinen Illusionen zu verfallen. Gemeint ist die Gefahr, daß die Basisgemeinden eine Alternative für die Kirche insgesamt darstellen oder – weniger kühn – daß man glaubt und die Erwartung hegt, die Kirche könne als ganze zu einer Gemeinschaft werden. Welchen Wahrheitsgrad aber hat diese Aussicht? Kann die Kirche insgesamt tatsächlich zu einer wirklichen Gemeinschaft werden?

Zur Beantwortung dieser Frage hat sich die Theologie der Erkenntnisse zu bedienen, zu denen die Gesellschaftswissenschaften bei ihren Untersuchungen zum Verhältnis zwischen dem gemeinschafts- und gesellschaftsbezogenen Aspekt des menschlichen Lebens gelangt sind. In diesem Punkt halten wir uns an die Untersuchung des Soziologen *Pedro Demo*, der eine ausgezeichnete Arbeit über die «Soziologischen Probleme der Gemeinschaft» vorgelegt hat⁷.

Die heutige Soziologie hat die klassisch gewordene Gegenüberstellung F. Tönnies zwischen *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* überwunden. Danach wäre *Gemeinschaft ein soziales Gebilde, in dem die Menschen vom Gefühl der Wechselseitigkeit und der Zugehörigkeit bestimmt sind*, während in der *Gesellschaft Namenlosigkeit und indirekte Beziehungen herrschen*. Zwar soll nicht bestritten werden, daß soziale Gebilde nach Beziehungen leben, die auf Gemeinschaftsgeist gründen. In der geschichtlichen Konkretion jedoch eignen einem Sozialgebilde nicht nur diese Werte. Jede soziale Formation trägt nämlich auch die Züge von Konflikt, Egoismus, Individualismus, Interesse, Zwang zur Ordnung, Regel, Zielsetzung und Hartnäckigkeit zum Erreichen des Ziels.

Die *Gemeinschaft* ist kein Gebilde, das für eine bestimmte Phase der Menschheit typisch wäre oder derzeit in Reinform verwirklicht werden könnte. Konkret herrschen nämlich immer Machtstrukturen, und zwar in Form entweder von Beherrschung oder von Solidarität. Es gibt Ungleichheiten und Rollen, die in einer Werteskala festliegen. Geschichtlich betrachtet stellen soziale Gebilde Mischformen mit gesellschafts- und gemeinschaftsbezogenen Merkmalen dar. In diesem Sinn ist es unrealistisch, für eine klassenlose, absolut brüderliche und konfliktfreie Gesellschaft zu kämpfen. Realistisch dagegen ist der Kampf für eine Form von Zusammenleben, in dem die Liebe weniger schwierig und die Verteilung von Macht und Mitwirkung besser ist. Gemeinschaft ist folglich als eine Geisteshaltung zu verstehen, die es zu schaffen gilt, als eine Inspiration, die es den Menschen ermöglicht, sich unentwegt dafür einzusetzen, daß die Barrieren zwischen ihnen niedrigerissen werden und daß ein solidarisches und wechselseitiges Verhältnis unter ihnen entsteht.

Treffend sagt Demo: «Wenn man Gemeinschaft und Gesellschaft einander gegenüberstellt, kann man sagen, die Gemeinschaft sei die Utopie der Gesellschaft»⁸. Mit anderen Worten: Menschliches Zusammenleben steckt immer voll Spannungen zwischen dem organisatorischen, unpersönlichen und dem persönlichen, inneren Aspekt. Das Bemühen darum, daß die gemeinschaftsbezogene Dimension vorherrscht, beinhaltet deshalb auch den Kampf dafür, daß die Strukturen und Verordnungen sich nicht verselbständigen, sondern dazu helfen, daß der Mensch sich vermenschlicht und immer näher zum Mitmenschen und zu den Werten des Evangeliums findet. Dabei ist das Überwiegen des Gemeinschaftlichen gegenüber dem Gesellschaftlichen natürlich in kleinen Gruppen leichter. Daraus ergibt sich auch die Bedeutung der Basisgemeinden als Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft der Kirche.

⁷ P. Demo, Problemas sociológicos da comunidade, in: Comunidades: Igreja na Base, Estudos da CNBB 3), São Paulo 1975, S. 67–110.

⁸ A. a. O., 110. Die folgenden Zitate ebda. 79, 93, 92.

Damit der Gemeinschaftsgeist seine erneuernde Kraft bewahren kann, muß er ständig genährt werden und Impulse erhalten. Es reicht nicht, daß sich die Gläubigen zusammenfinden, um einige Aufgaben zu übernehmen. Das können auch Clubs und andere Vereine, ohne daß sie sich als Gemeinschaften verstehen. Was einer menschlichen Gruppe erst Merkmale von Gemeinschaft verleiht, ist ihr Bemühen darum, ein gemeinschaftliches Miteinanderverbundensein zu schaffen und zu erhalten, und zwar als ein Ideal und als einen Geist, der immer wieder neu geschaffen werden muß und der die Routine und alle institutionalisierenden und nivellierenden Faktoren besiegt:

«Eine auch nur relative Verwirklichung des Gemeinschaftsgeistes setzt deshalb im Regelfall einige Ausbildung voraus; denn nicht alle Mitglieder der allgemeinen Gesellschaft sind zu persönlicher Uneigennützigkeit bereit, die nun einmal notwendig ist zu einer mitgeteilten Innerlichkeit, zu einem Zusammenleben gegenseitigen Sich-Schenkens und zu einer bedingungslosen, selbstlosen Annahme der Kollegen.» Mit seinen u. a. auf Liebe, Vergebung, Solidarität, Absage an unterdrückerische Gewalt und Ja zum Nächsten gründenden Werten zielt das Christentum wesentlich darauf ab, in gesellschaftlichen Strukturen Gemeinschaftsgeist zu wecken.

Freilich ist daran zu erinnern, daß keine Gruppe, die sich etablieren und bestehen will, an der Institutionalisierung vorbeikommt. Erfolgreiche Erfahrungen müssen kodifiziert werden, was zu einer Bedrohung für die Gemeinschaft werden kann. Gemeinschaftsgeist, der bestehen will, muß fortwährend verlebendigt werden. Dies ist leichter, wenn die Gruppen verhältnismäßig klein bleiben und sich nicht von der Institutionalisierung aufsaugen lassen.

Demo zieht daraus eine für unsere Überlegung wichtige Folgerung: Eine große Organisation kann von der Gemeinschaft erneuert, nicht aber in eine Gemeinschaft umgewandelt werden. Dann fährt er fort: «Deshalb ist es sinnlos, darauf zu hoffen, daß man eine ganze Kirche durch ein Netz von Gemeinschaften organisieren kann. Denn dies würde in Wirklichkeit bedeuten, die ent-institutionalisierende Seite der Gemeinschaft zu institutionalisieren. Freilich ist damit nicht gesagt, daß die Ausgestaltung der Kirche nicht das Werk von entsprechend ausgebildeten Teams sein könnte. Aber ihr Innenleben wird offenbar dadurch erneuert, daß sie täglich aus ihren eigenen Quellen trinkt. Daraus nimmt sie im übrigen auch ihre Kritikfähigkeit und utopische Anziehungskraft.»

Mit anderen Worten: Insofern die Basisgemeinden die Gegenwart des Gemeinschaftsgeistes in Christentum und Kirche sind, können sie keine globale Alternative zur Institution Kirche sein wollen. Aber sie sind ein Sauerteig, der die Kirche ständig erneuert.

Koexistenz zwischen Institution und Gemeinschaftsgeist

Wenn wir behaupten, die Basisgemeinden könnten keine globale Alternative zur Institution Kirche sein wollen, setzten wir damit ihren Wert als erneuernde Kraft im Gewebe der Kirche keineswegs herab. Wir möchten ihre Bedeutung nur im kirchlichen Gesamtrahmen sehen. Zweifelsfrei sind sie ein *Stachel*, der die verhärteten Seiten der institutionellen Kirche wieder in Bewegung bringen kann, und sie beinhalten einen Aufruf zu einem intensiveren Leben der echten Gemeinschaftswerte, die in der christlichen Botschaft stecken. Man kann sagen, die ganze Predigt Jesu habe darin bestanden, diese gemeinschaftsbezogenen Seiten zu bekräftigen – in einem horizontalen Sinn, indem er nämlich die Menschen zu gegenseitiger Achtung, Hingabe, Brüderlichkeit und Einfachheit in ihren Beziehungen aufrief, und in einer vertikalen Linie, indem er sie öffnete für die Aufrichtigkeit eines kindlichen Verhältnisses zu Gott und für die Schlichtheit des einfachen Betens und großzügiger Liebe zum Vater. Um den institutionellen Aspekt kümmerte er sich nicht sehr, wohl aber um den Geist, der in allen Formen des menschlichen Zusammenlebens zum Tragen kommen soll.

Die Kirche ist in ihrer Gesamtheit die konkrete und lebendige Koexistenz der gesellschaftsbezogenen und institutionellen Seite mit der gemeinschaftsbezogenen Dimension. Sie verfügt über eine Organisation, die die einzelnen Gemeinschaften übersteigt und für den Zusammenhalt von ihnen allen sorgt. In ihr

Leonardo Boff, Theologe und Poet

Als unmittelbar vor Weihnachten – drei Tage nach KÜNG – auch der in Petrópolis (60 km von Rio de Janeiro) dozierende Franziskaner *Leonardo Boff* ob einer angeblichen römischen Verurteilung in die Schlagzeilen kam, unternahm als erster Kardinal *Evaristo Arns* (São Paulo) seine öffentliche Verteidigung im «Jornal do Brasil» (22. 12. 79). Arns, der im Theologat der Franziskaner während 4 Jahren Boffs Studiendirektor war und auch für sein theologisches Weiterstudium in München die Verantwortung übernahm, attestierte ihm große geistige und geistliche Gaben und eine nicht nur philosophische und theologische, sondern auch poetische Ausdruckskraft. Ein anderer, der ihn persönlich kennt, *Antonio Carlos Villaga*, erklärte sich eine Woche später in derselben Zeitung überzeugt, bei Boff handle es sich um einen «Dichter und *Mystiker*». Ist das vielleicht der Grund, daß Boff – nach dem Urteil des deutsch-brasilianischen Theologen *Joaquim Piepké* – eine Sprache spricht, die man in der Glaubenskongregation nicht versteht? Dasselbe hat man auch schon von Schillebeeckx und Küng gesagt. Doch wenn alle drei Christus dem «modernen Menschen» nahe bringen wollen, so steht für Boff eindeutig der soziale Kontext der Unterdrückten im Vordergrund. Deshalb sein Titel «Jesus Christus, der Befreier» (*Jesus Cristo libertador*): ein Buch, das schon im ersten Jahr (1972) fünf Auflagen erlebte und mehrfach übersetzt wurde.

Wer aber den poetischen und narrativen Boff kennen lernen will, greife zu seinem Buch «*Kleine Sakramentlehre*» (Originaltitel: «Sakramente des Lebens und Leben der Sakramente»), der ersten Schrift, die von ihm auf deutsch (Patmos, 1976) erschien: «Ich widme dieses Büchlein dem Gebirgszug, der immer wieder mein Fenster besucht», so fängt Boff an und erzählt, was er alles an diesem Gebirgszug sieht und erlebt, wie er ihm zu einem Sakrament Gottes wird. Ein solches wird ihm auch der Wasserbecher und der Zigarettenstummel, das Brot und die Weihnachtskerze, aber auch die Lebensgeschichte und der «Grundschullehrer».

Römisches Verfahren, aber keine Verurteilung

Anfragen und – in einem wichtigen Punkt (Auferstehung) irrtümliche – Beanstandungen Roms haben Boff seinen heiteren franziskanischen Sinn nicht genommen. Zur Zeit übersetzt er Meister Eckart und verweist darauf, daß auch dieser «größte *Mystiker*» von Rom nicht ungeschoren blieb. Das gegen ihn, Boff, gerichtete Verfahren war ohne Information des brasilianischen Episkopats eingeleitet und trotz Einspruchs von Kardinal Arns im Jahre 1975 weitergeführt worden. Einzelne konservative Bischöfe aber, vor allem Kardinal *Vicente Scherer*, haben Boff öffentlich angegriffen, und Scherer behauptete in seiner Jahresschlußansprache 1979 sogar, der Theologe sei bereits verurteilt worden. Bekannt ist auch, daß Boff im derzeitigen CELAM-Präsidium Gegner hat (López Trujillo/Kolumbien und Duarte/Brasilien). Starken Rückhalt hingegen hat er dort, wo er als Mitarbeiter bekannt ist: bei der Vereinigung der Ordensleute CLAR und in der Zentralkommission der brasilianischen Bischofskonferenz CNBB. Deren Sekretär, *Mendes de Almeida* (Weihbischof von São Paulo), attestierte Boff schon am 28. Dezember das «volle Vertrauen der brasilianischen Bischöfe». Die persönliche Intervention des Präsidenten der Bischofskonferenz, *Ivo Lorscheiter*, beim Papst im Januar (Vorbesprechung der für Juli vorgesehenen Brasilienreise) führte schließlich zur Zusage, daß Boff «nichts zu fürchten» habe.

Nach: Interview von F. Strazzari samt weiteren von ihm gesammelten Zeugnissen in: *Il Regno/Attualità* (Bologna, 15. 1. 80). – Ein ausführliches Gespräch mit Boff in Salamanca, wo er Gastvorlesungen über Bonaventura hielt, veröffentlichte *Vida Nueva* (Madrid, 9. 2. 80) unter dem Titel: «Für meine theologischen Hypothesen will ich nicht sterben».

gibt es eine Autorität, die das Symbol der Einheit in derselben Liebe und Hoffnung ist, ein Credo, das die Einheit in grundsätzlichen Dingen des Glaubens bekundet, und Globalziele, in denen alle örtlichen Gemeinschaften übereinstimmen. Soziologische Überlegungen sind deshalb für die Theologie bedeutsam, weil sie Illusionen abbauen und die Begriffe Institution und Charisma auf eine realistische Grundlage bringen.

Es könnten sich ja alte geschichtliche und ekklesiologische Irrtümer unter neuen Namen wieder einschleichen, wie etwa ein übermäßiges Betonen der Polarisierung zwischen Kirche der Überlieferung und Kirche des Evangeliums, zwischen Kirche an der Basis und Kirche da oben, zwischen Ekklesiogenese und Ekklesiologie. Aufgrund der Impulse aus dem Gemeinschaftsleben an der Basis kann es zu einer echten Erneuerung der Kirche kommen, ohne daß diese ihre Identität verliert oder in ihrem geschichtlichen Wesen

Befreiende Selbsterkenntnis

Werkwochen christlicher Persönlichkeitsbildung

- I – Aufbau der Persönlichkeit: 7.–13. Juli 80
13.–19. Oktober 80
- II – Entwicklung der Persönlichkeit: 22.–28. August 80
5.–11. Januar 81
- III – Das Gemütsleben: 27. April–3. Mai 81
- IV – Körper und Persönlichkeit: 3.–9. November 80

Diese Werkwochen werden in regelmäßigen Abständen wiederholt, wobei die Teile II, III und IV jeweils die erste Woche voraussetzen.

Leitung: Jean Rotzetter SJ, Sr. Anne-Marie Bühler, Ärztin, Sr. Andrea Dicht.

Auskunft und Anmeldung: Schriftlich oder telefonisch, Tel. (037) 24 02 21, Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives, CH-1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg.

Schaden nimmt. *Die Kirche, die aus dem Volk entsteht, ist dieselbe, die auf den Aposteln gründet.* Was sich an ihr ändert, ist ihre soziologische Erscheinungsweise in der Welt, die Formen ihrer liturgischen, kanonischen und organisatorischen Darstellung. Dagegen ändert sich nicht die fortwährende Koexistenz eines statistischen, institutionellen und bleibenden Aspektes mit einem dynamischen, charismatischen und lebendigen Faktor. In der Kirche wird immer – und das ist die Quelle ihrer Lebendigkeit – der unsterbliche Wille fortbestehen, ihre institutionelle und organisatorische Komponente mit dem Geist der Gemeinschaft zu durchdringen.

Das Problem der Kirche besteht in Wirklichkeit gar nicht in der Gegenüberstellung von Institution und Gemeinschaft. Immer wird es die beiden Pole geben. *Das eigentliche Problem liegt vielmehr in der Art und Weise, wie sowohl das gemeinschafts- als auch das gesellschaftsbezogene Element gelebt wird*, ob das eine das andere vereinnahmt, lahmlegen oder beseitigen will oder ob beide sich achten und sich in einem ständigen Hinterfragen-Lassen füreinander öffnen. Diese letztgenannte Haltung wird es nicht zulassen, daß das Institutionelle nekrophile Merkmale annimmt und ein Übergewicht erhält, wie sie auch nicht gestatten wird, daß das Gemeinschaftsbezogene in die blanke Utopie entartet, aus der Kirche insgesamt eine Gemeinschaft machen zu wollen. Die institutionelle Seite darf in der Kirche nicht die Oberhand über die Gemeinschaftskomponente gewinnen. Die Gemeinschaftskomponente muß vielmehr stets den Vorrang behalten, in ihrem Dienst steht die Institution. Andererseits muß das gemeinschaftsbezogene Element aber auch immer seinen angemessenen institutionellen Ausdruck finden.

Wohlhabende Großkirche und Basisgemeinden der Armen

Aufgrund der erneuernden und befreienden Dynamik in der Folge des Konzils und der Bischofskonferenz von Medellín treten derzeit zwei ekklesiologische Modelle in der einen Kirche deutlich zutage. Das eine tendiert in Richtung Institution/Großkirche und verfügt über institutionell eingerichtete Werke, die den Bedürfnissen der Weltkirche, der Diözesen und der Pfarreien entsprechen sollen. Dieses Modell hat sein *soziologisches und kulturelles Zentrum*, in der Regel in den *wohlhabenden Bereichen der Gesellschaft*, verfügt über gesellschaftliche Macht und stellt für die Mächtigen in der Gesellschaft den alleinigen Gesprächspartner dar. Das andere Modell konzentriert sich auf ein Netz von Basisgemeinden und hat seinen Ort in den *unterprivilegierten Schichten und armen Mehrheiten der Bevölkerung*, die von der Macht und den Öffentlichkeitsmedien ausgeschlossen sind und die horizontalen Beziehungen von Brüderlichkeit und Mitverantwortung ganz tief erleben. Die Entwicklung der letzten Jahre hat nun gezeigt, daß weder die Institution Großkirche für sich und in sich existieren kann, sondern daß sie die Basisgemeinden zu unterstützen hat, ihnen dadurch Universalität eröffnet und Kontinuität mit der Vergangenheit verschafft – noch kann das Netz von Gemeinschaften die Institution Großkirche entbehren. Mehr und mehr entdeckt die Institu-

tion, daß ihr Sinn und ihre Verantwortung darin bestehen, Gemeinschaften zu schaffen, zu unterstützen und zu ihrem Bestand beizutragen. Daraus wurde für jedermann sichtbar, daß die Einwirkung der offiziellen Kirche auf die einflußreichen Kreise in Gesellschaft und Staat geringer wurde, ihr Engagement aber damit an evangelischer Lauterkeit und prophetischer Kraft gewann. Ihrerseits verstehen auch die Gemeinschaften in zunehmendem Maße, daß die Institution Großkirche für ihre Kontinuität, katholische Identität und Einheit notwendig ist. Die Konvergenz dieser beiden ekklesiologischen Modelle und ihre dialektische Interaktion trugen dazu bei, daß sich die ganze Kirche ihres missionarischen Auftrags insbesondere unter den Armen dieser Welt bewußt wurde, weil sie ja das Leiden dieser Menschen erfährt und miterlebt. Für die institutionelle Großkirche wird deshalb folgende Entscheidung jeden Tag drängen: Entweder pflegt sie weiterhin gute Beziehungen zum Staat und den ihn darstellenden reichen Klassen, oder sie nimmt das Netz von Basisgemeinden samt ihren Forderungen nach Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Veränderung ernst. Entschieden sich die Institution Großkirche für die erste Möglichkeit, kann sie davon ausgehen, daß ihre persönliche und institutionelle Sicherheit garantiert ist und sie mit Unterstützung für ihre fürsorglichen Hilfswerke rechnen kann. Allerdings muß sie dann auf den Anspruch verzichten, die großen Volksmassen der Armen wirksam zu evangelisieren. Geht ihre Entscheidung aber in die andere Richtung, wird sie ihrer prophetischen Aufgabe wieder gerecht und entspricht den berechtigten Forderungen, die von der Erde zu Gott emporsteigen. Freilich muß sie sich dann darauf einstellen, in Unsicherheit zu leben, von offizieller Seite diffamiert zu werden und das Schicksal der Jünger Jesu zu erleiden.

Welche Zukunft hat die Basisgemeinde? – so fragten wir zuvor. Mit den erarbeiteten Daten meinen wir folgendermaßen antworten zu können: Sie hat eine permanente Zukunft, sofern es ihr gelingt, sich als Gegenpunkt zur institutionellen Kirche zu verstehen. Dabei darf sie nicht die utopistische Unmöglichkeit wollen, für sich allein den Begriff Gemeinschaft auszuschöpfen, so daß keine andere Gruppe oder kein anderes Gebilde neben ihr existieren könnte, weil sie ja angeblich die einzige Form ist, in der man heute Kirche sein kann. Die Basisgemeinde bedeutet einmal eine reichhaltige Quelle der Erneuerung für das Kirchengefüge und zum anderen eine Forderung an die kirchlichen Institutionen nach einem intensiveren Leben im Sinne des Evangeliums, damit sie möglichst nahe an die utopische Gemeinschaft herankommen. Diese gemeinschaftsbezogene Dimension war in der Kirche eigentlich nie verloren gegangen, obgleich sie wie die Glut unter der Asche aus dem Blick geraten war. Auf eine bisher noch nie dagewesene Weise kommt jetzt der erneuernde Sauer Teig zur Geltung, der in folgenden evangelischen Werten besteht: in Brüderlichkeit, Gemeinschaft, einfachem Leben in ein und demselben Glauben und in der spontanen Verehrung Christi unter den Menschen, uneigennützigem Dienst und in der Sorge um die Bedürfnisse des Bruders und der Schwester. Niemals ging in der Kirche die Utopie der Gottesherrschaft unter, die die gläubige Gemeinschaft durch immer menschlichere Bindungen, durch einen immer lebendigeren Glauben und durch immer brüderlichere Beziehungen schon vorwegnimmt. Wenn die Basisgemeinde sich den Gemeinschaftsgeist erhalten will, darf sie nicht die Pfarrei ersetzen wollen. Vielmehr muß sie klein bleiben, damit die Bürokratie vermieden und das unmittelbare Zueinander ihrer Mitglieder erleichtert wird. Sie muß sich dem Verbund der weltweiten Kirche mit ihren gemeinschaftsbezogenen Institutionen und Formen öffnen und zugleich auch die dialektische Spannung mit ihr aushalten, um sich von ihr nicht vereinnahmen zu lassen. Auf diese Weise entartet sie weder zu einer fanatischen Gruppe von Futuristen noch zu einer altmodischen Gruppe von Rückschrittsgeistern, sondern bleibt ein unentwegt wirkender Sauer Teig in der Kirche.

Leonardo Boff, Petrópolis/Brasilien

Interdisziplinäre Forschung zugunsten des Menschseins

Bedürfnisse des Menschen als Brennpunkt der Sozialwissenschaften

So wie eine optische Linse das einfallende Licht auf einen Brennpunkt hinführt, so müßten auch die Sozialwissenschaften angesichts der drängenden Weltprobleme auf Bedürfnisse des Menschen ausgerichtet werden. Bevor auf diese zentrale Fragestellung eingegangen wird, soll die geschichtliche Entwicklung der Sozialwissenschaften kurz umrissen werden. Sie ging, um im Bild der Linse zu bleiben, von einem Punkt aus, der gewöhnlich mit «Philosophie» umschrieben wurde; dann folgte ein langer, etwa 200jähriger Prozeß der Aufsplitterung, der Divergenz in ein ganzes Spektrum von Sozialwissenschaften; und nun werden wiederum einige Zeichen der Konvergenz sichtbar.

Welches sind die Gründe, welches ist die Bedeutung dieses Prozesses? Ohne Zweifel hängt die Aufsplitterung in spezifische Sozialwissenschaften mit dem Auftreten folgender drei Phänomene seit dem frühen 17. Jahrhundert bis in unsere Tage zusammen, nämlich mit dem Aufstieg der Bürokratie und des Nationalstaates, der Entwicklung des großtechnologischen Kapitalismus und der Herausbildung der Klasse der Intellektuellen mit zunehmendem Monopol über die Mittel der intellektuellen Produktion. Immer größere Bereiche konnten kontrolliert werden von einem immer stärker werdenden Zentrum aus, welches dementsprechend zu einer Kontrollplattform wurde, ausgestattet mit Bürokraten, Kapitalisten und Berufsinтеллекuellen verschiedener Art. Warum brauchte es die Intellektuellen? Weil die Handhabung des Systems für die mehr pragmatischen Mächtigen zu kompliziert wurde. Informationen mußten gesammelt, analysiert und interpretiert werden; es entstand ein Bedürfnis nach Berufsinтеллекuellen. Juristen und Politologen mußten die Tätigkeiten der Bürokraten ergänzen; Wirtschaftsfachleute interpretierten die Kapitalisten und halfen ihnen, und wissenschaftliche Forscher entwickelten ihr eigenes, rasch aufgeschossenes System mit Disziplinen und Unterdisziplinen in einem stets komplexer werdenden gesellschaftlichen System. Dieses wurde immer größer und gliederte sich auf in verschiedene Staaten, regionale Vereinigungen und dergleichen und schließlich auch in multinationale Gesellschaften, wobei die Intellektuellen diesem Prozeß mehr oder weniger folgten. Manchmal lagen sie zurück, manchmal lenkten sie das Rennen zu Verständnisformen, die aufgrund allgemeiner Gesetze die Verwaltung und Kontrolle von immer größeren Einheiten ermöglichten. Ein Beispiel: Als die westlichen Mächte Kolonialreiche aufbauten, mußten auch Formen zum Verständnis der «Eingeborenen» entwickelt werden. Diese wurden als Wesen irgendwo zwischen Mensch und Tier charakterisiert (deren Gesellschaften menschlich, nicht aber «historisch» waren); und so entstand die Sozialanthropologie als Disziplin.

Fragmentierung und ihre Folgen

Das Nettoergebnis dieses Spezialisierungs- und Ausweitungsprozesses tritt heute offen zutage. Die *conditio humana* wird von einem ganzen Spektrum von Wissenschaften untersucht: Mikrowissenschaften beschäftigen sich mit den Individuen (Psychologie), Makrowissenschaften behandeln die Welt als Ganzes (internationale Beziehungen), dazwischen liegt eine Vielfalt von Sozialwissenschaften, die mittlere Systeme analysieren (Ökonomie, Politologie, Soziologie, Sozialanthropologie usw.). Jede Disziplin wurde zu einem geschlossenen System mit Spezialisten, die immer weniger von andern zu lernen bereit waren, und mit Paradigmen arbeiteten, die immer abgeschlossener wurden, besonders dann, wenn der Ansatz der klassischen Mechanik auf die eigene Disziplin übertragen und die Mathematik zum Aufbau eindrücklicher deduktiver Systeme eingeführt wurde, die aber auch immer steriler und axiomatischer wurden.

Die Nichtwissenschaftler vermochten im allgemeinen mit den

einseitigen Einsichten in die menschlichen Beziehungen nichts anzufangen. Die Erkenntnisse waren zweifelsohne intellektuell brillant, aber unrealistisch, weil der Mensch einfach kein *homo psychologicus*, *homo sociologicus*, *homo oeconomicus* oder *homo politicus* ist. Unglücklicherweise spiegelte sich diese Trennung auch in der Aufsplitterung der ausführenden Macht in Ministerien und Departemente und schließlich auch in den spezialisierten Organisationen der UNO wider. Die Arbeit des Spezialisten mag ihn selber befriedigen, nicht aber die Leute, um die es geht.

Die Fragmentierung der Sozialwissenschaften brachte nicht nur eine zunehmende Unverständlichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse auf Seiten der Laien mit sich; sie führte auch zu einer Aufsplitterung der Sozialwissenschaftler untereinander im Interesse der Mächtigen. Gegenüber den Spezialisten haben die Mächtigen den Vorteil, nicht an Paradigmen gebunden zu sein. Ihnen war es erlaubt, die verschiedenen Aspekte zusammenzubringen und zu integrieren, ihre eigene Sicht durchzusetzen, die den verzerrten einseitigen Ansichten der intellektuellen Spezialisten oft weit überlegen war. Die Intellektuellen dagegen wurden in separaten Käfigen gehalten und regelmäßig mit Stipendien und Gehältern gefüttert, um ihre einseitigen Resultate zu produzieren, von denen das Establishment herauspicken konnte, was es wollte, d. h. Resultate, die möglichst wenig Verwirrung stifteten, den Anschein erweckten, rational und wissenschaftlich zu sein und als Grundlage dienen, die Sozialwissenschaften in Mißkredit zu bringen. Diese wetteiferten jedoch um mehr Ansehen für ihre besonderen Paradigmen im Getriebe der Macht.

Neue Phase: interdisziplinärer Ansatz

Aus der zunehmenden Kluft zwischen den Sozialwissenschaften untereinander und zu den Laien einerseits und aus der wachsenden Manipulierbarkeit der Sozialwissenschaften durch die Mächtigen andererseits entstand die *Idee der interdisziplinären Forschung*. Die Anstrengungen gingen dahin, Erkenntnisse in der Weise zusammenzutragen, daß vollständigere Bilder des *homo sapiens* in seiner sozialen, lokalen, häuslichen und globalen Umwelt entstehen konnten. Zudem ging es darum, eine größere Solidarität unter den Sozialwissenschaftlern aufzubauen. Sehr schnell wurde es in den Friedens-, Entwicklungs- und Zukunftsstudien klar, daß die einseitigen Paradigmen der am interdisziplinären Gespräch beteiligten Sozialwissenschaftler nicht einfach zusammengefügt werden konnten. Ganz neue, sehr weite und flexible Paradigmen mußten entwickelt werden, der Schritt von interdisziplinären zu trans- oder metadisziplinären Studien wurde nötig.

Um diesen gewissermaßen lockeren, reflektierteren, vielleicht philosophischen Ansatz auszudrücken, wurde immer mehr von «Studien» als von «Forschung» gesprochen.

Aber wie haben es diese Leute, die Vorkämpfer und harten Arbeiter des interdisziplinären Ansatzes angepackt, die Felder der Friedens-, Entwicklungs- und Zukunftsstudien (es wären noch andere Gebiete aufzuzählen) zu beackern? Es stellte sich sehr rasch heraus, wie begrenzt die Optik der Untersuchung war und wie sehr sie von einem bestimmten Paradigma geprägt oder sogar direkt übernommen war.

► In den *Friedensstudien* war der Ausgangspunkt die interdisziplinäre Untersuchung darüber, wie Krieg vermieden werden kann, wobei Krieg als organisierte Gewalt zwischen Kollektiven definiert wurde, von denen mindestens eines als Staat konstituiert ist. Gewalt war das Übel, das es auszurotten galt oder mit dem man mindestens richtig umzugehen hatte. Sie wurde sehr konventionell als «Schüsse aus der Wut» verstanden. Dementsprechend wurde in den Friedensstudien die Frage zentral, wie andere Sozialwissenschaftler in das Studium der internationalen Beziehungen miteinbezogen werden könnten.

► In den *Entwicklungsstudien* wurde das Problem eindeutig ökonomistisch verstanden: Entwicklung wurde auf «wirtschaftliches Wachstum» eingeeengt, dies wurde wiederum auf Zunahmen des Bruttosozialprodukts pro Kopf beschränkt, was dann so viel bedeutete wie Industrialisierung des Landes und Vermarktung seiner Produkte im In- und Ausland, sobald Entwicklung ein-

trat. Mit andern Worten: das Land sollte das tun, was die westlichen, industrialisierten, kapitalistischen Länder schon getan haben. Es gab jedoch Hindernisse, insofern die mit diesem Entwicklungsverständnis unvereinbaren Sozialstrukturen als «traditionell» bezeichnet wurden und jede abwartende Haltung als «Widerstand» definiert wurde, während Soziologen, Sozialanthropologen und Psychologen herbeigerufen wurden, um mit diesen Schwierigkeiten fertig zu werden.

► In den *Zukunftsstudien* ging es darum, wie mit dem Überfluß umzugehen sei. Die reichen Länder wurden reicher, die reichen Leute in den reichen Ländern wurden zahlreicher. Was werden sie tun, wie sollten sie ihr Leben sinnvoll ausfüllen, worin bestehen die Probleme dieser Gesellschaft? Das Paradigma in den Zukunftsstudien war flexibel; diese waren wahrscheinlich viel zugänglicher für literarisch gebildete Leute und Künstler, für Architekten und sogar ganz allgemein für Leute ohne sozialwissenschaftliche Ausbildung. Deshalb blieb dieser Studienbereich viel offener, weniger «wissenschaftlich» und wurde folglich nicht so ernst genommen wie die andern zwei Bereiche.

Kritische Fragen – neuer Ausblick

Es dauerte nicht lange, bis die bescheidene, inter- und transdisziplinäre Überwindung der Aufsplitterung der Sozialwissenschaften wiederum anfang, überwunden zu werden. Eine *breitere Konzeptualisierung* von «Friede» und «Entwicklung» tauchte auf. Insbesondere wurde gefragt, weshalb sich Friedensforschung nur mit der direkten Gewalt, die schnell tötet, beschäftigt und nicht mit der strukturellen Gewalt, die langsam tötet; warum sie nur zu tun haben soll mit Gewalt, die tötet, und nicht auch mit Gewalt, die unterdrückt und entfremdet; und schließlich, wieso sie nur die Beziehungen zwischen den Staaten oder zwischen einem Staat und einer Oppositionsgruppe, nicht aber überhaupt die Beziehungen in der Gesellschaft angeht. Diese Art von Fragestellung führte jedoch bald zu andern Konzepten des Friedens (die übrigens weniger von der römischen *Pax* beherrscht, aber um so stärker vom Mittleren Osten und seinen östlichen Friedensvorstellungen von Harmonie und Gerechtigkeit beeinflusst waren). Man begann, Friede als menschliche Selbstverwirklichung zu verstehen.

In ähnlicher Weise wurde in den Entwicklungsstudien der ökonomistische Ansatz zur Zielscheibe der Kritik, insbesondere was die «Einholvariante» betraf. Das Leitbild, die reichen Länder einzuholen, wurde in Frage gestellt. Ist es überhaupt möglich, sie einzuholen? Und wäre es wirklich wünschenswert? Die «Entwicklungsländer» begannen, die «entwickelten» Länder mit neuen Augen anzusehen, sie wurden von den Dissidenten und Kritikern in diesen Ländern stark unterstützt und entdeckt immer mehr deren Mängel. Die Rede von «unterentwickelten» gegenüber «überentwickelten» Ländern kam auf, womit man beide auf ihre Weise als schlecht entwickelt taxierte. Entwicklung wurde mehr und mehr als Entwicklung von Menschen und nicht von Ländern verstanden; die Entwicklung von Ländern war nur ein Mittel, nicht ein Ziel.

In den Zukunftsstudien ließ die Faszination für technische «Spielzeuge» und verschiedene Arten von Technologie nach, und man begann, ein tieferes Verständnis für das zu suchen, was man von der Zukunft verlangen sollte. Die Idee der Welt mit ihrer relativen Interdependenz und starken gegenseitigen Verknüpfung trat in den Vordergrund. Dies führte in den Entwicklungsstudien zur Vorstellung der *synchronischen Solidarität*: meine Entwicklung sollte solidarisch mit andern in andern Teilen der Welt erfolgen, deren Entwicklung durch meine Entwicklungsanstrengungen nicht gehindert, sondern erleichtert werden sollte. Kurz, man suchte und sucht immer noch nach kooperativen, sich gegenseitig verstärkenden Verhaltensmustern der Entwicklung, nicht nach kompetitiven Entwicklungsstrategien. Und Entsprechendes gilt für die Zukunftsstudien: die Idee der *diachronischen Solidarität mit den künftigen Generationen* machte sich breit, als die Beschränkungen der menschlichen Lebensbedingungen durch die Umwelt immer sichtbarer wurden. Der Westen hatte sich durch die Kolonisation im Raum entwickelt, er sollte nicht auch noch die Zukunft kolonisieren dürfen.

Durch all diese Bestrebungen zieht sich eine allgemeine Linie, ein Konvergenzpunkt wird sichtbar: Friede, Entwicklung und Zukunft werden immer mehr als menschliche Selbstverwirklichung, als Entwicklung von *Menschen* überall, und auch in der Zukunft gesehen. Anders ausgedrückt, diese inter- und transdisziplinären Anstrengungen wurden zunehmend auf die Menschen ausgerichtet. Noch mehr, die Frage nach der Bedeutung der Selbstverwirklichung, der Entwicklung von Menschen findet eine ansatzhafte Antwort: *es geht um die Befriedigung und um die weitere Entwicklung der Bedürfnisse des Menschen*.

Doch ist hier Vorsicht am Platz. «Friede» und «Entwicklung» sind eindeutig wertgeladene Begriffe und sollen es sein. Sie beziehen sich nämlich auf «Probleme», und zwar auf das einfache Problem, daß es zuwenig Friede und Entwicklung gibt, fast unabhängig davon, wie sie definiert werden. Und in ähnlicher Weise ist der Begriff «Zukunft» wertgeladen, sie ist nicht nur ein Zeitabschnitt, sie ist der Bildschirm, auf den all unsere Hoffnungen, z. B. bezüglich Friede und Entwicklung, projiziert werden.

Von Werten zu Bedürfnissen

Diese breitgefaßten, wertgeladenen Begriffe sollen nun als menschliche Bedürfnisse konzeptualisiert werden, um zu sehen, wieweit sie als Basis und als Konvergenzpunkt für die Friedens-, Entwicklungs- und Zukunftsstudien dienen können. Solche begrifflichen Brücken von allgemeinen Wertbegriffen zu menschlichen Bedürfnissen sind deshalb notwendig, weil man sich sehr leicht – und die jüngste Geschichte ist übertoll von Beispielen – Teile der Welt vorstellen kann, die von sehr hohen Niveaus von «Frieden» und «Entwicklung» im üblichen Sinn profitiert haben, während sie einen sehr hohen Grad der Entwürdigung der Menschen in jedem Sinn des Wortes aufweisen. Auf der andern Seite kann die menschliche Entfaltung auf einem sehr hohen Niveau sein, auch wenn wirtschaftliches Wachstum in einem bestimmten Sinn gering oder gar null ist. Erinnert sei nur an die Gesellschaften, wo lokale *self-reliance* («Selbstvertrauen»): Orientierung 1976, 74ff.) praktiziert wird, d. h. wo die Menschen selber für ihre eigene Nahrung, Kleidung, Wohnung, Gesundheit und Erziehung aufkommen, aber nur wenig oder nichts industriell produzieren und/oder vermarkten. Die Abwesenheit von Friede beeinträchtigt hingegen, im Unterschied zum fehlenden Wachstum, die menschliche Entfaltung ohne Zweifel auf direkte Weise.

Wie also können wir den Menschen näherkommen auf der Basis von Grundwerten? Der Weg führt über den Begriff des «*Bedürfnisses*». Der Begriff ist freilich problematisch und kann leicht in dieselbe Art von Scholastizismus abgleiten, wie die Instinkttheorie es vor einigen Psychologen-Generationen getan hat; wann immer man etwas antrifft, was nicht klassifiziert werden kann, wird es als «Bedürfnis» bezeichnet. Deshalb müssen einige Kriterien für die Bedingungen festgelegt werden, unter denen wir etwas als «Bedürfnis» verstehen wollen. Diese Kriterien müßten einerseits vernünftig *empirisch* in dem Sinn sein, daß etwas da sein sollte, das intersubjektiv wahrgenommen und mitgeteilt werden kann, auf das hingewiesen und von dem gesagt werden kann: «Schau, dies bedeutet, daß ein gewisses Bedürfnis befriedigt bzw. nicht befriedigt wurde.» Andererseits sollte das Kriterium auch vernünftig *universal* sein, d. h. relativ unabhängig von Raum und Zeit. Es müßte uns überdies befähigen, etwas über *menschliche* Bedürfnisse auszusagen, nicht nur über die Bedürfnisse einer besonderen Gruppe in einer besonderen Raum-Zeit-Nische. Natürlich wäre man sich sofort einig, daß das *Niveau* der Bedürfnisbefriedigung, welches ein Minimum konstituiert, mit Raum und Zeit variiert, was schon klar aus dem einfachen Beispiel der Nahrung und Gesundheit hervorgeht. Es gibt wohl kaum irgendeinen universalen Schlüssel für den *quantitativen* Aspekt der Bedürfnisbefriedigung. Doch dürfte ein hoher Grad an Universalität für den *qualitativen* Aspekt, d. h. für die *Bedürfnisdimensionen*, vorhanden sein;

mindestens sollte man eine allgemein anerkannte Liste der Dimensionen anstreben.

Unter diesen Voraussetzungen brauchen wir nur ein negatives Kriterium, welches angibt, daß die Bedürfnisse nicht (bzw. nur unterhalb des Minimums) befriedigt sind. Variiert die minimale Grenze der Befriedigung in Raum und Zeit, und zwar in unbekannter Weise, können wir bei der Abwesenheit eines positiven Kriteriums nicht wissen, ob die Dimension wirklich eine Bedürfnisdimension ist oder ob nur die Grenze noch nicht erreicht ist. Die Anwesenheit eines negativen Kriteriums zeigt demgegenüber deutlich an, daß ein gewisses Bedürfnis *nicht* befriedigt ist.

Ein solches Kriterium ist die *Desintegration*. Sie ist ein starker Ausdruck und bedeutet, daß etwas nicht mehr funktioniert. Sie ist mehr als Frustration, die als Reaktion definiert werden kann, wenn Ziele nicht erreicht werden; denn frustrierte Leute funktionieren gewöhnlich, öfters sogar besser als nicht frustrierte. Konsequenterweise sollte die Idee der Desintegration auf Ziele bezogen werden, die so tief in der psychosomatischen Struktur der Menschen verankert sind, daß sie nicht nur als Bedürfnis, sondern als *Grundbedürfnis* angesprochen werden können.

Um nicht in eine bloße Übung von «obscurum per obscurius» zu verfallen, d.h. Dunkles mit noch Dunklerem zu erklären, muß nun der Begriff der Desintegration spezifiziert werden. Dies könnte folgendermaßen geschehen:

Typen der Desintegration

	absolut	partiell
individuelles Niveau	Tod	körperliche Krankheit geistige Krankheit
soziales Niveau	Revolte	Apathie, Anomie

Die letzte Desintegration des Individuums erfolgt durch den Tod, diejenige der Gesellschaft durch Revolution. Dann folgen mehr partielle Formen: verschiedene Typen der Krankheit, des Rückzugs von vernünftigen Niveaus der Tätigkeit, Partizipation. Man braucht nicht ein besonderes Bild einer vollkommenen Gesellschaft, um diese Typen als negative Kriterien zu verstehen, obschon auf dem individuellen Niveau (und nur bei einigen Arten der Geisteskrankheit) die Typisierung bedeutend klarer ist als auf dem sozialen Niveau. Zudem gibt es kulturelle Verschiedenheiten: Wie würde man z. B. mit dem chinesischen Begriff der «Kulturrevolution» umgehen? Ist sie ein Zeichen für Gesundheit oder Desintegration einer Gesellschaft? Eine mögliche Antwort wäre: Sie könnte ein Hinweis sein, daß ein Bedürfnis zur Transzendenz in eine neue soziale Ordnung tatsächlich besteht, weil die alte Ordnung einige Bedürfnisse des Menschen nicht befriedigen kann und daß die Chinesen weise genug sind, die einzige produktive Form der Desintegration (nämlich die Kulturrevolution) so anzuwenden, daß Menschenleben geschont oder gar gerettet werden. (Wir verstehen dann die Kulturrevolution als eine grundsätzlich gewaltfreie Form der Revolution.)

Welches sind nun bei dieser Typisierung der Desintegration die entsprechenden Bedürfnisse, und wie werden die Probleme im normalen Sprachgebrauch genannt, die mit der Nichtbefriedigung dieser Bedürfnisse verbunden sind? Die folgenden Ausführungen wollen als eine Anregung verstanden sein, und es sei daran erinnert, daß die vierteilige Tabelle nicht notwendig Punkt für Punkt der vorhergehenden Tabelle entspricht. Apathie dürfte die Antwort auf Unterdrückung, nicht nur auf Entfremdung sein; Gewalt tötet nicht nur Menschen, sondern verwundet sie auch; gewisse Arten von Geisteskrankheit können aus der Armut, Unterdrückung und Entfremdung entstehen usw. Dennoch mag als Daumenregel ein Vergleich der beiden Tabellen anregend sein. (In Klammern stehen jeweils die entgegengesetzten Begriffe.)

Typen der Grundbedürfnisse und Grundprobleme

	Verhinderung der Befriedigung direkt (beabsichtigt)	strukturell (eingebaut)
materielle Bedürfnisse (körperlich)	Sicherheit (Gewalt)	Wohlfahrt (Armut)
nichtmaterielle Bedürf- nisse (geistig)	Freiheit (Unterdrückung)	Identität (Entfremdung)

Auch hier sind die Bezeichnungen der Reihen und Kolonnen mehr als Hinweise denn als Definitionen zu verstehen.

Diese vier Gruppen von Bedürfnissen müßten nun weiter differenziert werden, was nicht an dieser Stelle ausgeführt werden kann. Hier sei nur die Frage gestellt, in welchem Maße diese Typisierung zur Formulierung einiger Ideen über die gute Gesellschaft gebraucht werden kann.

Wenn man auf diese Tabelle schaut, sieht sie wie ein Katalog von Forderungen für eine gute Gesellschaft aus, und das will sie auch sein, allerdings mit dem Anspruch, daß dies nicht ein zufälliger Katalog ist, sondern einer, in dem der Begriff der Desintegration empirisch überprüfbar ist. Mit andern Worten, es wird angenommen, daß die Individuen und/oder Gesellschaften, wenn diese Bedürfnisse nicht bis zu einem gewissen Ausmaß befriedigt werden, Zeichen der Desintegration aufweisen. Und da *nicht* alle Bedürfnisse bei allen Menschen befriedigt sind, stellt die Nichtbefriedigung eine Erklärungsgrundlage für einen Großteil der Desintegration auf der Welt dar.

Wenn sie hingegen *befriedigt sind*, resultiert daraus eine Gesellschaft, in der sich jedermann eines vernünftigen *Sicherheitsniveaus* erfreuen kann, da man mit einer sehr hohen Wahrscheinlichkeit des Überlebens, nicht des Getötetwerdens, rechnen kann. Alle erfreuen sich der Befriedigung der materiellen Grundbedürfnisse und geben dem *Wohlsein*, der *Wohlfahrt* einen Sinn, und zwar in einem einfachen, wesentlich körperlichen Verständnis, aber zugleich in dem Sinn, der Menschen menschlich macht (und nicht nur gut versorgt von Organisationen): sie sind fähig, mit andern zu kommunizieren und sich selbst auszudrücken. Schließlich sind sie vernünftig *frei* in der Art, wie liberale Gesellschaften diesen Begriff herauskristallisiert haben – und sie erfreuen sich ihrer *Identität* mit sich selbst, mit andern, mit der Gesellschaft und mit der Natur. Unter diesen Bedingungen könnte man sagen, die Gesellschaft sei, wenn nicht utopisch, so doch mindestens entwickelt, wenn Entwicklung als Entwicklung von Menschen verstanden werden muß. Man könnte auch von «Frieden» sprechen, wenn Friede als menschliche Selbstverwirklichung gesehen wird. Denn wofür ist die Selbstverwirklichung gut außerhalb der Befriedigung der *menschlichen* Bedürfnisse, darunter auch des Bedürfnisses, Subjekt, nicht nur Objekt (wie in einem zoologischen Garten) der Bedürfnisbefriedigung zu sein?

Wenn wir dies sagen, bringen wir offensichtlich die Begriffe von Entwicklung und Frieden nicht nur näher zu den Menschen, sondern auch einander näher. Dies war ja das Ziel unseres Ansatzes, verbunden mit der Idee, eine Sprache zu finden, in der Vorstellungen über eine bessere Zukunft artikulierbar sind.

Um diese Ausführungen zu konkretisieren, wollen wir auf die Frage antworten, wie hoch das Niveau der Bedürfnisbefriedigung, mit andern Worten das Niveau von Entwicklung und Friede, auf der Welt sei. Um dies zu untersuchen, muß die Welt in einige grobe Kategorien eingeteilt werden, zum Beispiel nach dem Schema «Erste Welt» (die kapitalistischen, reichen Länder), «Zweite Welt» (die sozialistischen Länder), «Dritte Welt» (die kapitalistischen, armen Länder) und «Vierte Welt» (China).

Ein Bild der Bedürfnisbefriedigung auf der Welt

	Erste Welt kapitalistisch, reich	Zweite Welt sozialistisch	Dritte Welt kapitalistisch, arm	Vierte Welt China
Sicherheit	+	+	-	+
Wohlfahrt	+	+	-	+
Freiheit	+	-	-	-
Identität	-	-	+	+
Ökologisches Gleichgewicht	-	-	+	+

(Das ökologische Gleichgewicht wurde der Tabelle beigelegt, da es fundamental wichtig ist, obschon es nicht als ein direkt erfahrenes menschliches Bedürfnis, sondern nur als eine notwendige Bedingung verstanden werden kann.)

Wie die andern Tabellen ist auch diese grob vereinfacht; als Bild enthält sie aber wahrscheinlich bedeutend mehr richtige als falsche Züge. Man kann nämlich kaum bestreiten, daß China eine geringe Mobilität und Wahl von Beruf und Arbeitsplatz aufweist (vgl. Freiheit); oder daß die sozialistischen Staaten in vielen Aspekten der Freiheit schwach sind; daß die reichen kapitalistischen und die sozialistischen Länder unter Entfremdung und ökologischen Ungleichgewichten leiden (was wahrscheinlich in beiden Fällen durch die Strukturen begründet ist, die eher von der industriellen als von der kapitalistischen Produktionsweise geprägt sind); und daß die Dritte Welt der Schauplatz der meisten kriegerischen Aktivitäten, der Armut und auch der Unterdrückung ist, wobei die Strukturen, die einen Sinn von Identität schaffen, (noch) nicht vollständig durch die «Modernisierung» zerstört worden sind.

Der entscheidende Punkt des Diagramms jedoch ist der folgende: Wenn dieses Bild von Entwicklung und Frieden akzeptiert wird, kann kein Teil der Welt den Anspruch stellen, er sei entwickelt oder im Frieden; alle sind auf die eine oder andere Art schlecht entwickelt und leiden in der einen oder andern Form unter der Friedlosigkeit. Die westliche Welt kann sich nur als entwickelt bezeichnen, wenn die Werttabelle auf die ersten drei Kategorien, auf die Bedürfnisse der Sicherheit, Wohlfahrt und Freiheit zurückgestutzt wird und wenn überdies die Erfahrungen Chinas außer acht gelassen werden. Die anstehenden Problembereiche lassen sich etwa wie folgt umschreiben:

► Das Grundproblem in der Ersten Welt wäre aufgrund der Entfremdung die Apathie/Anomie, möglicherweise sogar in Form von Geisteskrankheit.

► Für die Zweite Welt würde sich die zentrale Frage im Bereich von Freiheit und Identität stellen; zusätzlich wäre aber auch wegen der Unterdrückung mit sporadischen, sogar großen Revolten zu rechnen.

► In der Dritten Welt bestünde das Grundproblem darin, daß Menschen infolge Gewalt und Hunger sterben oder unter vom Hunger verursachten Krankheiten leiden.

► Die Vierte Welt, China, würde wegen der begrenzten Freiheit sporadische Revolten aufweisen.

Kurz, es wird ein Bild der Welt geboten, das aus den obigen Überlegungen folgt und das vermutlich die gegenwärtige Welt nicht allzu falsch kennzeichnet; es zeigt an, wie wir alle schlecht entwickelt sind.

Zum Schluß sei die Leitfrage unserer Ausführungen nochmals formuliert: Haben wir in der Bedürfnissprache eine genügend breite Grundlage, so daß sie als gemeinsamer Brennpunkt der Sozialwissenschaften dienen kann?

Ein Blick in die sozialwissenschaftliche Literatur zeigt sofort, daß viele Probleme nicht in dieser Sprache ausgedrückt oder nicht leicht in sie übersetzt werden können. Dies bedeutet aber noch nicht viel. Abgesehen davon, daß wohl auch öfters weniger wichtige Aspekte der Sozialwissenschaften diskutiert werden, muß die Bedürfnissprache ja nicht als Ersatz, sondern als Brennpunkt, als gemeinsamer Nenner der sozialwissenschaftlichen Sprachen verstanden werden.

Eine solche Ausrichtung auf *menschliche* Bedürfnisse wäre eine gute Basis für die inter- und transdisziplinäre Forschung, da diese Art von Studien nicht bloß ein künstliches Verwaltungsprodukt darstellte, sondern eine Notwendigkeit wäre, sobald von verschiedenen Typen der Bedürfnisse ausgegangen wird. Das Hauptargument, die Bedürfnisse als Brennpunkt der Sozialwissenschaften zu nutzen, liegt jedoch darin, daß Menschenbilder konstruiert werden können, die von den Nichtsozialwissenschaftlern besser verstanden werden. Denn das Denken und Handeln der Menschen ist motiviert von der Suche nach Sicherheit, Wohlfahrt, Freiheit und Identität; sie haben Angst vor Gewalt, Armut, Unterdrückung und – gewöhnlich ohne es zu wissen – vor Entfremdung. Im Bedürfnisansatz liegt also mindestens ein Potential für eine humanere Sozialwissenschaft; nicht nur richtet sie sich auf konkrete Menschen, sondern sie läßt die Menschen auch aktiver am sozialwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß teilnehmen.

Damit kehren wir wieder zur Frage zurück, von der die Entwicklung der Sozialwissenschaften ausgegangen ist: Was bedeutet Menschsein, was ist der Sinn des Lebens, der Selbstverwirklichung?

Johan Galtung, Genf/Oslo

Aus dem Englischen übersetzt von Georges Enderle.

Unbereinigtes nach dem Tübinger Kompromiß

Die Situation von Hans Küng an der Universität Tübingen hat mit dem dort Mitte April gefundenen Kompromiß ihre «vorläufige Regelung» erfahren. Solange ihm die kirchliche Lehrbefugnis nicht zurückgegeben ist, sind Küng als «Professor für Theologie» und sein «Institut für ökumenische Forschung» aus dem Fachbereich Katholische Theologie ausgegliedert und unmittelbar dem Senat der Universität unterstellt. Abgesehen von Promotionen und Habilitationen seiner eigenen heutigen und künftigen Schüler in der Katholisch-Theologischen Fakultät mußte Küng auf sein Recht auf prüfungsrelevante Vorlesungen, Prüfungsabnahme und Mitwirkung bei Berufungen verzichten. Er mußte sich aber nicht, wie dies in anderen «Fällen» jeweils auf kirchlichen Wunsch geschah, in eine andere Fakultät versetzen und auf eine andere Fachrichtung, zum Beispiel Religionswissenschaft, «umpolen» lassen. Küngs Entgegenkommen besteht darin, daß er selber sein «vorläufiges Ausscheiden» aus der Fakultät erklärt hat, statt auf dem (vermutlich jahrelangen) gerichtlichen Weg für sein Verbleiben zu kämpfen.

Was aber bedeutet der Kompromiß für Kirche, Staat und Universität? Nach Auffassung des Tübinger evangelischen Kirchengeschichtlers Klaus Scholder¹ ein *Novum* mit noch unabsehbaren Folgen.

Erstmals in der deutschen Universitätsgeschichte gibt es nun einen «Lehrstuhl für christliche Theologie, der rechtlich keiner Konfessionskirche zugeordnet ist. Denn ökumenisch bedeutet hier nichts anderes als christlich.» Scholder sieht darin das Gegenteil dessen, was die «herrschende Lehre» (vertreten durch das vom Stuttgarter Ministerium eingeholte Gutachten Ulrich Scheuners) mit ihrem «unnachgiebigen Beharren auf Entfernung Küngs aus der Fakultät» sichern wollte, nämlich die «strikte Einhaltung der staatlichen Neutralitätspflicht gegenüber den Kirchen». Die mit dem neuen Lehrstuhl gegebene «Veränderung des Rechtszustandes» könnte sich nach Ansicht Scholders als weit folgenschwerer erweisen, als es ein Verbleiben Küngs in der Fakultät möglicherweise gewesen wäre. Zwar meinte der Tübinger Universitätspräsident Theis gegenüber der Presse, die Lösung für Küng solle «kein Präjudiz für andere Fälle» darstellen. Dazu Scholder, sozusagen als Zwischenruf: «Das hat niemand in der Hand!» Nicht nur auf rechtlicher, auch auf theologischer

¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.4.80, S. 27.

scher und kirchlicher Ebene sieht er Folgen voraus (vgl. *Kasten*): «Wenn sie eintreten, wird man», so mahnt der Kirchenhistoriker, «daran erinnern müssen, daß es nicht der Staat war, der diesen Prozeß in Gang gesetzt hat, sondern daß er durch die Unnachgiebigkeit der Kirche dazu gezwungen wurde».

Gab es eine andere Lösung? – Mit Hans Küng strebte zunächst die ganze, dann noch ein Teil der Fakultät im Verein mit der Universitätsleitung sein Verbleiben in der Fakultät mit Einzelregelungen für Prüfungsangelegenheiten an. Für das Scheitern dieses Kompromisses werden drei Gründe angegeben:

► Die unnachgiebige Berufung der Kirche auf das ominöse Reichskonkordat von 1933. Als unnachgiebig bezeichnet Hans Küng in einer Presseerklärung vom 10. April² «namhafte deutsche Bischöfe». Der zuständige Ortsbischof, Georg Moser, war (ob seiner Einbindung in den Episkopat, der sich seinerseits in «einer Art Kraftprobe» sah) «trotz guten Willens ... außerstande, irgendwelche Zugeständnisse zu machen» (Scholder).

► Die «mangelnde Unterstützung durch eine Mehrheit von Fakultätskollegen» (Küng) bzw. die «entscheidende Schwächung der (ursprünglich einmütigen) Kompromißfront» (Scholder) durch die Erklärung von sieben Professoren über den «wissenschafts-theoretischen Status» und die «verfassungs- und konkordatsrechtliche Garantie» der Fakultät, die bei Duldung von Kollegen ohne «Missio canonica» untergraben würden.

► Das Rechtsgutachten von *Ulrich Scheuner*, das samt der «überwiegenden Mehrheit gerade auch der evangelischen Staatskirchenrechtslehrer» die Forderungen der katholischen Amtskirche aufgrund des Konkordats unterstützte. Nach Scholder gab dieser «schulmäßige Schluß» des Bonner Experten, der (hinsichtlich des Sonderfalls Küng) «von keinem Bedenken berührt» war, den Ausschlag.

Bedenken und Vorwürfe

Beim dritten Punkt ist einzuhaken. Denn Bedenken sind von anderer juristischer Seite inzwischen sehr wohl angemeldet worden. Zunächst an die Adresse des Staates. In den «Evangelischen Kommentaren» (Nr. 3, Stuttgart, März 1980) macht der frühere Kultusminister von Niedersachsen, *Ernst G. Mahrenholz*, auf Ungereimtheiten seitens des Vatikans aufmerksam, die nicht leicht hin hinzunehmen seien. Vor allem verlangt s. E. der Kontext des Konkordats³ einen viel größeren Aktionsraum des zuständigen Ortsbischofs, dessen Funktion nicht nur auf eine «Botenrolle gegenüber dem Staat» reduziert werden darf. Ferner hätten Regierung bzw. Universitätsleitung ein Recht auf vertrauliche Absprachen mit dem Bischof, das durch die einseitigen Veröffentlichungen der Kirche (von Rom und Köln aus) verletzt worden sei. Schließlich geht es Mahrenholz um die Pflicht des Staates – unbeschadet der kirchlichen Aufsicht über ihre «Berufsausbildung» – die «freie Lehre» bzw. die «Unverfügbarkeit» dessen, was Wissenschaft sei, auch im Betrieb einer theologischen Fakultät zu schützen.

Andere Bedenken richten sich an die *deutschen Bischöfe*. Beanstandet wird nicht so sehr ihre Verhandlungsposition als vielmehr ihr eigener Beitrag zu jener «feindseligen Bitterkeit» beim Austragen von Meinungsverschiedenheiten, über die sich kürzlich Kardinal *Höffner* (bei der Amtseinführung des neuen Bischofs von Münster) «erschrocken» zeigte. Konkret werden den Bischöfen bestimmte gegen Küng gerichtete «unrichtige Tatsachenbehauptungen» und «herabwürdigende Äußerun-

² Vgl. u. a. Luzerner Neueste Nachrichten 11. 4. 80.

³ Gemeint ist die Berufung des Reichskonkordats (Schlußprotokoll zu Artikel 19) auf die Konstitution *Deus scientiarum Dominus* und auf eine (zur Anwendung der Konstitution speziell auf die deutschen Verhältnisse erlassene) Instruktion des Heiligen Stuhls vom 9. Juli 1932. Danach stünde das Recht zur Lehrbeanstandung wie zum Entzug der *Missio canonica* «gemäß den Konkordaten ausschließlich beim Bischof». Der Vatikan (als Konkordatspartner) müßte nach Mahrenholz «eigene Schritte einer Lehrbeanstandung dem verschwiegenen innerkirchlichen Dienstverkehr mit dem Bischof» vorbehalten, damit dieser noch frei bleibt, pastorale Erwägungen, mögliche Konflikte usw. in seine Entscheidung einzubeziehen. Durch ihre öffentliche Kundgabe von Lehrbedenken gegen Küng (18. 12. 79) habe die römische Kurie als «falsche Instanz» gesprochen und die Möglichkeiten des Ortsbischofs auf ein Minimum beschränkt. Die darnach «nicht minder wichtige Frage des kurialen Gesichtsverlusts» habe alle Bemühungen zur Vermittlung beschwert. (Zu letzteren vgl. Orientierung Nr. 1, S. 4ff und Nr. 2, S. 22).

Ökumenisches Signal

Wichtiger als die rechtlichen Fragen sind die theologischen und kirchlichen Probleme, die durch den Tübinger Kompromiß aufgeworfen werden. Noch vor wenigen Jahrzehnten hätte eine ökumenische Theologie in Deutschland so gut wie keine Chancen gehabt. Die großen Konfessionskirchen standen sich so geschlossen gegenüber, daß die *Una Sancta* ohne wirkliche Bedeutung blieb. Inzwischen sind jedoch – gerade in der wissenschaftlichen Theologie – die konfessionellen Unterschiede in erstaunlichem Maße eingebettet. In den exegetischen Fächern, in weiten Bereichen der Kirchengeschichte, aber etwa auch der systematischen Theologie und der Religionspädagogik wird es immer schwerer, spezifische konfessionelle Unterschiede auszumachen. Vielfach gehen die theologischen Fronten quer durch die Konfessionen. So ist es möglich, daß in Hamburg und Marburg katholische Theologen innerhalb von evangelisch-theologischen Fakultäten lehren; an manchen pädagogischen Hochschulen wird längst von Theologen beider Konfessionen gemeinsam christliche Theologie unterrichtet.

In dieser Lage könnte ein Institut für ökumenische Theologie ein Signal sein. Und sein Direktor müßte nicht Hans Küng heißen, wenn er diese Herausforderung nicht sähe.

Es gibt heute in den katholisch-theologischen wie in den evangelisch-theologischen Fakultäten nicht wenige Theologen, die sich einem ökumenischen Glauben mehr verbunden wissen als ihrer Konfessionskirche. Sie könnten unter besonderen Umständen dem Tübinger Kompromiß folgen wollen, und Staat und Kirche könnten sich schwertun, dem auf die Dauer zu entgehen.

Klaus Scholder, Tübingen

gen» zur Last gelegt, die «einer Überprüfung der Vorgänge nicht standhalten» und die (zur Entschärfung des Klimas!) zurückgenommen werden müßten. Diese Forderung erhebt ein katholischer Jurist, Rechtsanwalt *Peter Görres* (Osnabrück).

Als ehemaliger Konsistorialadvokat (Rechtsberater der apostolischen Nuntiat), vor allem aber als niedersächsischer Verfassungsrichter (seit 1957) an Verfahrensfragen interessiert, hat er sich sowohl an Kardinal *Höffner* und an das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz wie an alle 22 deutschen Bischöfe gewandt, die neben dem «Gemeinsamen Kanzelwort» auch die «*Erklärung der deutschen Bischöfe*» vom 7. Januar unterschrieben haben, die in Millionenaufgabe zur Verteilung an die Gläubigen gelangte.

Beanstandet wird von Görres zweierlei:

► Erstens die Behauptung *mehrfacher «Einladungen»* seitens der römischen Glaubenskongregation zu einem Gespräch, denen *Küng nicht gefolgt* sei.

► Zweitens der Vorwurf gegen Küng, er mache sich, wenn er in seinem Fall von einer «Verletzung der *Menschenrechte*» spreche, «*täuschender Unredlichkeit*» schuldig.

Zum Nachweis des ersten Punkts – Unrichtigkeit der Behauptung betr. Ablehnung einer Einladung zum Kolloquium – reichte Görres mit Schreiben vom 8., 17. und 25. März dem Kardinal und den Bischöfen detailliert belegte Abhandlungen ein. Als deren Beantwortung auf sich warten ließ und die Aussage über die angeblich zehnjährige Weigerung Küngs, zu einer Aussprache nach Rom zu kommen, in der Presse weiter verbreitet wurde, erhielt (unter Mitteilung an den Kardinal) auch unsere Redaktion dieses Material zugleich mit dem unten abgedruckten *Leserbrief*, der den Nachweis zusammenfaßt.

Unmittelbar vor unserer Drucklegung ging nun bei Görres eine Antwort des Sekretärs der Bischofskonferenz, Mgr. *Homeyer*, datiert vom 14. April, ein. Homeyer hält darin an der Behauptung fest, daß eine «Einladung» an Küng erfolgt sei, und zwar im Jahr 1968.

Er beachtet allerdings nicht, daß Görres von einer Einladung zu dem als «Kolloquium» rechtlich qualifizierten Gespräch gemäß *Verfahrensordnung* spricht, jener Verfahrensordnung, die es 1968 noch gar nicht gab, sondern erst 1971 (obwohl Paul VI. schon 1965 deren Veröffentlichung verlangt hatte!). Homeyer betrachtet darüber hinaus das Angebot eines Kolloquiums vom Jahre 1973/74 bzw. die Mitteilung von dessen Möglichkeit ebenfalls als «Einladung», wogegen Görres eine solche (im formell juristischen Sinn) vermisst. Homeyer läßt immerhin die Meinung gelten, die Glaubenskongregation hätte vor ihrer Entscheidung im Dezember «erneut Prof. Küng einladen sollen». Homeyer beharrt ausdrücklich auf der «faktischen Ablehnung» des «Gesprächs» mit Rom seitens Küng. Gleichzeitig erwähnt er Gespräche mit der

deutschen Hierarchie, die Küng «nicht zur Änderung seiner Lehrauffassungen» veranlaßt hätten. In seiner ganzen Antwort trägt Homeyer der Tatsache nicht Rechnung, daß es sich schon für das römische Verfahren um zwei verschiedene Bücher und für die deutsche Hierarchie nochmals um ein ganz anderes Buch («Christ sein») handelte. Er insistiert auf dem Charakter der Lehrverfahren, Abweichungen oder Übereinstimmung mit der «verbindlichen Lehre» festzustellen.

Der Hinweis auf den Charakter der Lehrverfahren berührt bereits **Punkt 2**, insofern Küngs Äußerung über verletzte *Menschenrechte* schon immer *Verfahrensmängel* (fehlende Akteneinsicht usw.) betraf und nicht erst – wie die deutschen Bischöfe insinuierten – die jetzt beschränkte «Meinungsfreiheit». Es geht in **Punkt 2** um die ob der reklamierten Menschenrechte angeblich «täuschende Unredlichkeit» von Hans Küng. Homeyer widerlegt mit keinem Satz, daß es sich hier um eine, wie Görres sagte, ungerechtfertigte Herabwürdigung Küngs handelt. Görres hält dafür, daß es gute Gründe gibt, die in den Mängeln des Verfahrens eine Verletzung der UNO-Charta 1948 sehen lassen. Dies treffe besonders für die Verweigerung der Akteneinsicht zu. Wer aber diese Ansicht nicht teile, habe kein Recht, einen, der sie vertritt, der «täuschenden Unredlichkeit» zu bezichtigen.

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß demnächst am 13. Mai (etwas später als angekündigt) im Piper-Verlag unter dem Titel *Der Fall Küng* eine große, von Norbert Greinacher und Herbert Haag herausgegebene *Dokumentation* erscheinen wird. Sie erstreckt sich auf die Vorgeschichte und den Entzug der Lehrbefugnis und bringt dann Stellungnahmen von 50 Gruppen und Institutionen, ferner solche von *theologischen Fakultäten* sowie von einzelnen Persönlichkeiten. Ein letzter Abschnitt «*Es geht weiter*» enthält u. a. den wichtigen 23seitigen Brief Küngs an Bischof Moser, ferner den Brief an den Minister und führt bis zum «Tübinger Kompromiß». *Ludwig Kaufmann*

Hat Küng das Kolloquium abgelehnt?

Zuschrift

Küng habe, so wird immer wieder behauptet, zehn Jahre lang abgelehnt, sich einem Kolloquium mit Vertretern der römischen Glaubenskongregation zu unterziehen. Auch die **ORIENTIERUNG** hat dies – mindestens für das Jahr 1975 – in ihrem redaktionellen Vorspann zum Bericht über das Kolloquium mit Schillebeeckx (Nr. 4 vom 29. 2. 80, S. 42) behauptet. Diese Darstellung des Verhaltens von Küng entspricht zwar kirchlichen Verlautbarungen, ist aber ein Irrtum, der sich an Hand der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen «Dokumentation» und deren «Fortschreibung» (31. 12. 79) widerlegen läßt.



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 0760
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 1980:

Schweiz: Fr. 32,- / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten Fr. 24,-

Deutschland: DM 35,- / Halbjahr DM 19,50 / Studenten DM 26,-

Österreich: öS 260,- / Halbjahr öS 150,- / Studenten öS 180,-

Übrige Länder: sFr. 32,- plus Versandkosten
Gönnernabonnent: Fr./DM 40,-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 1.80 / DM 2,- / öS 15,-

Küng ist ein einziges Mal von der Glaubenskongregation zu einem Kolloquium «eingeladen» worden, und zwar mit Schreiben vom 30. 4. 1968 – bei Küng eingegangen am 4. 5. – zum 9. 5. 1968. Küng hat telegraphiert: «Leider verhindert Brief folgt» und im Brief vom 30. 5. 1968 darauf hingewiesen, daß wegen «der Arbeitslast, die heute auf einem Professor der Theologie lastet ... eine nicht eingeleitete Romreise nicht zu realisieren ist, solange das Semester an der Universität andauert». Mit Schreiben vom 24. 1. 1970 hat der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Šeper, Küng bestätigt:

«Die Tatsache, daß Sie zu dem ersten Zeitpunkt, der für das Kolloquium über Ihr Buch *«Die Kirche»* kurzfristig angesetzt war, aus terminlichen Gründen nicht erscheinen konnten, ist von der Kongregation nicht als Weigerung betrachtet worden, zu dem Kolloquium überhaupt zu kommen.» Ferner wurde bestätigt: «Es ist richtig, daß das Kolloquium nicht stattgefunden hat, und zwar aus verschiedenen Gründen, für die Sie *nicht* verantwortlich sind.»

Die Kongregation wollte nunmehr abwarten, bis die aufgrund des Motu Proprio Papst Pauls VI. «*Integrae servandae*» vom 7. 12. 1965 in Arbeit befindliche *neue «Verfahrensordnung»* zur Prüfung von Lehrfragen veröffentlicht wurde; das geschah am 15. 1. 1971. Diese Verfahrensordnung wurde Küng mit Schreiben vom 6. 5. 1971 zugeleitet, und er wurde zugleich – unter Hinweis auf Nr. 13 dieser Ordnung – gebeten, zu den Thesen, die der Kongregation im Buch *«Die Kirche»* irrtümlich oder gefährlich erschienen, «sich *schriftlich rückäußern* zu wollen». Küng äußerte sich mit Schreiben vom 21. 6. 1971.

Mit Schreiben vom 12. 7. 1971 wurde Küng mitgeteilt, daß gegen sein Buch *«Unfehlbar? Eine Anfrage»* ein Lehrverfahren eröffnet worden sei. Ihm wurde eine Liste der Thesen übersandt, «die der Kongregation Schwierigkeiten für eine katholische Interpretation bereiten». Er wurde aufgefordert, sich dazu «schriftlich zu erklären». Küng äußerte sich mit Schreiben vom 24. 1. 1972.

Damit waren die Voraussetzungen dafür gegeben, daß Küng nach Nr. 13 Satz 2 Verfahrensordnung zu einem Kolloquium eingeladen werden *konnte*, d. h. zum Buch *«Die Kirche»* seit dem 21. 6. 1971 und zum Buch *«Unfehlbar?»* seit dem 24. 1. 1972. Jedoch «wurde – am 26. April 1972 – mit Billigung des Heiligen Vaters beschlossen, eine Erklärung vorzubereiten, die die katholische Lehre gegenüber den heutigen irigen Meinungen auf ekkllesiologischem Gebiet für die ganze Kirchengemeinde darlegt». Das Ergebnis ist die «Lehrerklärung» *Mysterium Ecclesiae*, die Küng mit Schreiben vom 4. 7. 1973 bekanntgegeben und die am 5. 7. 1973 veröffentlicht wurde. – Diese Erklärung war «in einem gewissen Sinne die erste öffentliche Stellungnahme der Kongregation im Hinblick auf Hans Küng» (so der Kommentar der Kongregation in der «Dokumentation» S. 5).

Zugleich wurde Küng (erstmalig) eröffnet, daß die «Ratio agendi» die «Möglichkeit eines Kolloquiums» vorsieht, und er wurde um baldige Antwort gebeten, ob er die Erklärung unterzeichnen (und so die Einstellung des Verfahrens erreichen) oder (unter Einreichung eines Terminvorschlages) die Möglichkeit eines Kolloquiums wahrnehmen wolle. Küng schien das Ergebnis eines Gespräches durch «*Mysterium Ecclesiae*» vorweggenommen zu sein; er hat unter Hinweis hierauf in einem ausführlichen Schreiben vom 22. 9. 1973 seine grundsätzliche Gesprächsbereitschaft betont, jedoch vorgeschlagen, die Frage der «Unfehlbarkeit» «nun einmal ruhen zu lassen» und «die Verfahren ohne weitere Kolloquien einzustellen».

Nach einem weiteren Schriftwechsel zwischen der Kongregation – Schreiben vom 30. 3. 1974 – und Küng – Schreiben vom 4. 9. 1974 mit Erneuerung des Vorschlages – wurde dem Vorschlag dadurch entsprochen, daß die Kongregation am 15. 2. 1975 die «Erklärung» veröffentlichte, «mit der das Verfahren der Kongregation für die Glaubenslehre in dieser Sache für jetzt beendet wird».

Im Februar 1979 erschienen zwei Schriften von Küng, in denen er sich mit der Frage der «Unfehlbarkeit» befaßte. Dies war Anlaß, ihm ohne vorangegangenes Kolloquium die «*Missio canonica*» zu entziehen, und zwar durch Erklärung der Kongregation vom 15. 12. 1979 und des Ortsbischofs Dr. Moser am 30. 12. 1979. Küng hat noch am 26. 12. 1979 durch Dr. Häring, Tübingen, Bischof Dr. Moser mitteilen lassen: «Gleichwohl wiederholt Prof. Küng in aller Form – und dies möchte er nachdrücklich auch in dieser Stunde aufrechterhalten – seine Bereitschaft zu Gesprächen» (mit der Glaubenskongregation) «unter gerechten und fairen Gesprächsbedingungen».

Zusammenfassend ergibt sich: Küng hätte von der ihm eingeräumten «Möglichkeit zu einem Kolloquium» in der Zeit vom 4. 7. 1973 (Eröffnung der Möglichkeit) bis zum 15. 2. 1975 (Einstellung des Verfahrens) = rund 1 Jahr und 7 Monate Gebrauch machen können, indem er einen Terminvorschlag gemacht hätte. Jedoch erübrigte sich ein solcher Vorschlag, weil dem Alternativvorschlag, die Verfahren ruhen zu lassen und einzustellen, durch «Erklärung» der Glaubenskongregation am 15. 2. 1975 entsprochen wurde. Im übrigen hat die Glaubenskongregation Küng niemals zu dem in Nr. 13 Satz 2 Verfahrensordnung vom 15. 1. 1971 vorgesehenen «Kolloquium» eingeladen. Es trifft somit *nicht* zu, daß Küng abgelehnt hat, sich einem Kolloquium mit der Glaubenskongregation zu unterziehen oder gar eine «Einladung» ausgeschlagen hat.
28. März 1980

Peter Görres, Osnabrück

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich