



**D**IE LIEBE ZU DEN INDIOS wurde mir im Elternhaus, vor allem von der Mutter eingepflanzt: So erklärt der Bischof mit dem spanischen Namen *Leonidas Proaño*, den die Indios von Ecuador vor drei Jahren auf einer Versammlung ihrer verschiedenen Vereinigungen in der Küstenstadt Puertoviejo zu ihrem Sprecher und Präsidenten gewählt haben. Selber ist er nur teilweise indianischer Abstammung und gehört zu den Mischlingen. Aber auch unter ihnen zählt er sich den Armen und Ärmsten zugehörig, die keine Stimme haben. In der Gesamtbevölkerung von Ecuador machen die Indios 40 Prozent und die übrigen Campesinos weitere 20 Prozent aus, aber selbst diese sechzig Prozent zusammen haben keinen eigenen Vertreter im Parlament, wie sie auch noch keine politische Partei bilden, die für ihre ethnischen Rechte und sozialen Ansprüche eintreten würde. Von solchen ist lediglich zu Wahlzeiten die Rede, wenn die verschiedenen weißen Kandidaten aus der Stadt um Stimmen werben. Immerhin ein gewisses politisches Bewußtsein ist gewachsen, und zwar in den *organizaciones populares*, den gewerkschaftlich-genossenschaftlichen Volksorganisationen, mit deren Schaffung und Förderung Bischof Proaño in den drei Jahrzehnten seiner Amtsführung eine Pioniertat vollbrachte. Sie hat schon früh über Ecuador hinaus ausgestrahlt, ja Bischof Proaño ist mit seinem Wirken und einem von ihm geschaffenen Begegnungszentrum («El Hogar Santa Cruz») für viele Priester, Schwestern und Laienmissionare, die sich quer durch den Kontinent und bis hinauf nach Zentralamerika auf diese risikoreiche Form der Campesino-Evangelisation in ländlichen Gewerkschaften und Basisgemeinden eingelassen haben, zu einem Brennpunkt geworden, wo die Erfahrungen sich bündeln und von wo neue Impulse ausgehen. Kein geringerer als der erste Märtyrer der Campesino-Evangelisation in El Salvador, *P. Rutilio Grande SJ*, hat bekannt, er verdanke eine entscheidende Einsicht und «fundamentale Option» – die Biographen sprechen von seiner «zweiten Bekehrung» – einem Aufenthalt bei Bischof Proaño; in ihm hätten die Prinzipien einer neuen Pastoral Fleisch und Blut angenommen und die Methoden von Paulo Freire eine neue Verkörperung gefunden.

## Bischof Leonidas Proaño

Monseñor Proaño ist seit dem 26. Mai 1954 Bischof von *Riobamba* im zentralen Andenhochland von Ecuador. Sein Name und der seiner kleinen Bischofsstadt gingen rund um die Welt, als am 12. August 1976 ein privates Symposium zum Austausch pastoraler Erfahrungen – 17 Bischöfe und ihre Begleiter, Priester, Schwestern und Laien aus verschiedenen Ländern Lateinamerikas – von 40 zivilgekleideten Polizisten verhaftet und im Polizeigefängnis von Quito konfiniert, er selber, Proaño, aber in Einzelhaft verlegt und vom Polizeiminister persönlich verhört worden war. Die Anklage, es habe sich um eine «subversive» Versammlung gehandelt, war juristisch absurd, doch der Bischof konnte sich hinfort darauf berufen, daß man bei der Hausdurchsuchung bei ihm als einzig subversives Buch die Bibel gefunden habe. Die unmittelbare Wirkung für ihn selber war, daß er sofort nach seiner Entlassung zu Vorträgen mit Massenzulauf in verschiedene, auch staatlich-laizistische Universitäten eingeladen wurde. Schon immer hatte er gewünscht, daß das Evangelium nicht in den Kirchenmauern bleibe, sondern in «weltliche» Bereiche ausstrahle: jetzt konnte er Jesus Christus in einem Auditorium Maximum verkünden, das noch kaum je ein Priester betreten hatte.

Das Drum und Dran des ganzen Skandals – mehrere Bischöfe bekamen auch noch bei der Heimkehr in ihre Länder den Zugriff der «Nationalen Sicherheit» zu spüren – brachte an den Tag, was Proaño schon immer behauptet hatte: die internationale Verflechtung von Unterdrückung, Diktatur und Ausbeutung auf dem ganzen Kontinent, und zwar eben im Namen der Doktrin der «Nationalen Sicherheit». Die Wahrnehmung solcher kontinentalen Zusammenhänge von politisch-wirtschaftlicher Abhängigkeit

### PORTRÄT

**Er gab Impulse für ganz Lateinamerika:** Der Bischof von Riobamba, ein Pionier der Campesino-Evangelisation – Die Indios wählten ihn zu ihrem Anwalt – Polizei-Razzia: Anzeichen eines internationalen antikirchlichen Komplotts im Namen der «Nationalen Sicherheit» – Initiativen zur Schaffung eines kontinentalen Bewußtseins – Führende Rolle in Medellín – Bischofsjubiläum in Form einer Studienwoche. *Ludwig Kaufmann*

**Interview mit Bischof Proaño:** Diskriminierung verhinderte in Ecuador eigenständige Indio-Kirche – Keine Zulassung zum Priesterseminar ohne spanischen Adoptivnamen – Der erste Schritt in Riobamba: «Wir legen das Wort Gottes in ihre Hände» – Unter den neuen Ämtern gehören die Laienmissionare an die Spitze – Konvergierende Anstöße von Medellín und Paulo Freire.

*Interview: E. Rosner, La Asunción/Ecuador*

### SCHWEIZ

**Kirche für das Volk oder mit dem Volk?:** Welche Rolle kommt der «Basis» in der Kirche Schweiz zu? – Demokratische Tradition und demokratische Abstinenz – Volkskirchliche Struktur der öffentlich-rechtlichen Kirchengemeinde – Das Steuergeld bei den Gemeinden verschafft Basismacht – Trotzdem Entfremdungserscheinungen – Referendumsgeprüfter Volkswille gegen Trennung von Kirche und Staat – Synodale Bewegung von Rom abgeblockt – Gesellschaftspolitische Aufgaben für eine «neue Basis». *Josef Bruhin*

### LYRIK

**Befreiender Glaube sucht dichterische Sprache:** Verstummen christlicher Lyrik im Nachkriegsdeutschland – Wie konnte einer nach dem gnadenlosen Auschwitz von Gott reden? – Schon viel früher «Weltriß» und Krise der Sprache – Sprachmächtiger Jesus, sprachohnmächtige Wiederholer – Im Zitieren verliert die Glaubenssprache ihren Erfahrungsbezug – Liturgiereform und Sprachproblem – Von der Seelensprache zum gesellschaftskritischen christlichen Gedicht – Jedes Gedicht nimmt sich Freiheit – Epiphanische Kraft von Poesie und Glaube gegen verwalteten Offenbarungsbegriff.

*Paul Konrad Kurz, Gauting b. München*

### REFORMIERTE KIRCHEN

**«Status Confessionis» angesichts Apartheid:** Kirchen reformierter Tradition sind nicht auf ein bestimmtes Bekenntnis festgelegt – Aber wie bekennt man in einer aktuellen Situation, daß man Christ ist? – Christen aus der Dritten Welt bringen immer deutlicher den Status Confessionis (Bekenntnis- und Entscheidungssituation) zur Sprache – «Rassismus ist Sünde»: das Bekenntnis der Ottawa-Konferenz (1982) – Reaktion der rein-weißen Kirchen Südafrikas – Wachsende Gesprächsbereitschaft – Befragung der Mitgliedkirchen bis Ende 1984. *Leni Altwegg, Adliswil*

### BUCHBESPRECHUNG

**Bluternte.** Blut der Armen für Wohlfahrt der Reichen. *Martin Lange, München*

und Ungerechtigkeit gehörte wesentlich zu der Einsicht, von der es oben hieß, daß sie bei Bischof Proaño zu gewinnen war: Er machte klar, daß eine wirklichkeitsbezogene Pastoral daran nicht vorbeisehen und ein prophetisch verstandenes Hirtenamt sich daran nicht vorbeilügen konnte.

Die prophetische Aufdeckung von Lüge und Ungerechtigkeit ist die eine Seite von Bischof Proaños charakteristischer Berufung, die andere ist sein humanistisch inspiriertes und soziologisch interessiertes Geschichtsverständnis: es befähigt ihn, die Realität des Kontinents Lateinamerika zu erfassen. So war er denn auch an den entscheidenden kontinentalen Unternehmungen auf kirchlich-institutioneller Ebene beteiligt:

1956 gehörte er mit Helder Câmara in Rio zu den Gründern des lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM; gegen Ende des Konzils lancierte er zu dessen Verwirklichung in allen Ländern des Kontinents eine mobile Pastoralquipe (später IPLA-Institut in Quito); 1968 war er einer der Motoren der bahnbrechenden lateinamerikanischen Kirchenversammlung von Medellín; anfangs 1979 wirkte er in Puebla maßgebend in der Gruppe «realidad continental» und am entsprechenden (Ersten) Teil des Dokuments mit.

Doch obwohl er hier wie anderswo eine wichtige Rolle als Verfasser und Mitverfasser von Texten spielte, glaubte er nicht, daß es damit getan sei. Wichtiger war ihm die praktische Auswertung. Drei Monate nach der Rückkehr aus Puebla versammelte er in seinem Zentrum in Riobamba während einer vollen Woche rund 130 Bischöfe, Priester, Schwestern und Laien, darunter einige seit Medellín prominente Theologen des Kontinents wie José Comblin, Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez. Hauptthemen des Gedankenaustauschs waren die Basisgemeinden und die Theologie der Befreiung. Dabei wußte man sehr wohl, welche Gegenströmung von der inzwischen neugewählten Leitung des CELAM in ihrer Verflechtung mit der römischen Kurie ausging; waren doch nicht nur die beträchtlichen nachträglichen Veränderungen am Puebla-Dokument, sondern auch die generellen Kontrollansprüche über die Deutungen und Kommentierungen dieses Dokuments seitens des CELAM-Sekretariats bekannt geworden.<sup>1</sup>

### Eine Kirche der Indios

Jene Studienwoche von Ende Mai 1979 fiel mit dem silbernen Bischofsjubiläum von Monseñor Proaño zusammen. Sie endete mit einer großen gottesdienstlichen Feier unter freiem Himmel, die ganz von der massiven und aktiven Präsenz der Indios, ihren Gaben und Gebeten geprägt war. Auf solche Weise trat in Riobamba nicht nur ein «neuer Stil von Kirche» in Erscheinung, sondern wirklich eine neue Kirche aus Indios, eine Kirche der Indios.

Auf ähnliche Weise, auch wieder mit einer Studienwoche im Beisein von Befreiungstheologen usw. wird in diesen Tagen das 30-Jahr-Bischofsjubiläum von Monseñor Proaño begangen.<sup>2</sup> Der Rahmen ist bescheidener, doch sind alle Bischöfe von Ecuador eingeladen. Damit ist eine Wegstrecke markiert, die diese Kirche gegangen ist. In den Anfängen hatte Bischof Proaño mit seiner Einstellung einen schweren Stand. Seit dem Zwischenfall von 1976 hat sich das Verhältnis zum Kardinal in Quito und zu den Kollegen im Bischofsamt zusehends gebessert. Unter den drei aus Ecuador für Puebla bestimmten Bischöfen wurde er mit der höchsten Stimmenzahl delegiert. Heute, so kann man hören, unterschreiben fast alle Bischöfe, was ihr amtsältester Kollege sagt, auch wenn sie noch nicht fähig sind, es so wie er zu tun.

Ludwig Kaufmann

<sup>1</sup> Vgl. den Bericht in Inform. Cath. Internat. Nr. 540 (15. 7. 1979), S. 17f.

<sup>2</sup> Zu diesem Anlaß kommt die Neubearbeitung eines Buches heraus, das der Bischof vor zehn Jahren als eine Art Selbstbekenntnis schrieb: L. Proaño, *Creo en Dios y en la Comunidad* (Ich glaube an Gott und an die Gemeinschaft), Ed. Sigüeme, Salamanca 1984. Andere Veröffentlichungen Proaños haben die Basisgemeinden und die Politik zum Thema.

## Interview in Riobamba

P. Enrique Rosner, seit 13 Jahren Münchner Weltpriestermissionar in Lateinamerika, hat sich anlässlich eines Heimaturlaubs bei uns als «20jähriger Leser Ihrer Zeitschrift» zu «solidarischer Mithilfe» gemeldet. Zuerst in Lima/Peru tätig, nahm er 1976 seine jetzige Tätigkeit im Campesino-Dorf La Asunción der Diözese Cuenca im südlichen Ecuador auf. Den Bischof von Riobamba kennt er seit über zehn Jahren von «La Coordinadora», den Solidaritätstreffen von in- und ausländischen Campesinopfarrern, die an Bischof Proaño ihre geistliche Stütze haben. Nach der einleitenden Porträtskizze, die zu einem schönen Teil auf Auskünfte P. Rosners zurückgeht, folgen hier einige von uns redigierte Ausschnitte aus einem größeren Interview, das Ende Juni in einer Publikation von E. Rosner «Kirche und Evangelisation in Ecuador» zu lesen sein wird. Sie erscheint – erhältlich über Adveniat, Essen – zum Deutschen Katholikentag in München. (Red.)

**Padre Rosner (R):** Monseñor, wenn Sie auf die Kirchengeschichte von Ecuador zurückblicken: Warum konnte sich in den Anfängen der Kolonialzeit nicht eine eigenständige Indio-Kirche bilden?

**Bischof Proaño (P):** Zur Antwort bedürfte es einer ausführlichen Analyse. Zu bedenken gilt es auf jeden Fall, daß in Frage gestellt und auch auf theologischer Ebene diskutiert wurde, ob der Indio überhaupt eine Seele habe. Er wurde somit als ein minderwertiges Wesen, als Untermensch angesehen ohne andere Bestimmung als zu arbeiten. Dementsprechend wurde er mißhandelt, unterdrückt und ausgebeutet, und dieser Zustand hielt sehr lange an. Bis vor kurzem hatte der Indio selbst innerhalb der Kirche unter Diskriminierung zu leiden. Als ich in die Diözese kam, fand ich folgenden Fall vor: Ein junger Mann indianischer Abstammung hatte den Wunsch geäußert, zum Priestertum zugelassen zu werden. Die damaligen Domherren von Riobamba hatten verlangt, er müsse seinen Familiennamen ändern und einen spanischen Namen der vornehmeren Gesellschaft annehmen: nur unter dieser Bedingung war er ins Diözesanseminar aufgenommen worden. Kurz vor der Priesterweihe reagierte er dann glücklicherweise selber und bat – inzwischen war ich Bischof geworden – um die Rückgabe seines Indio-Familiennamens. Der Fall ist typisch für die Mentalität der Gesellschaft und leider auch der Kirche: Der Indio wird als minderwertig und deshalb auch für das Priestertum als ungeeignet erachtet. In dieser Diskriminierung sehe ich eine Hauptursache, warum in unserem Land so lange keine Kirche der Eingeborenen hat entstehen können.

**R.:** So gilt es also nach 450 Jahren Evangelisation sozusagen nochmals von vorne anzufangen. Wie versuchen Sie heute ganz konkret, in Ihrer Diözese Riobamba eine Indio-Kirche aufzubauen?

**P.:** Unsere Evangelisation muß jedwedem Milieu gelten, aber praktisch steht die Welt der Indios im Vordergrund. Das erste: Wir legen das *Wort Gottes* in ihre Hände. Ich meine das wortwörtlich und physisch: Sie sind glücklich, das Wort Gottes selber direkt kennenzulernen. Aus dieser Arbeit mit der Frohbotschaft werden christliche Gemeinschaften wachsen. Denn der Gemeinschaftsgeist ist bei den Indios tief verwurzelt, und es kostet nicht viel Mühe, unter ihnen eine christliche Gemeinde zu organisieren. Gemeinsam bedenken sie das Wort Gottes, und schon beginnen sich Ämter zum Dienst abzuzeichnen: Diejenigen, die so eine Reflexionsgruppe leiten, üben praktisch bereits ein Amt aus. Weitere Dienstämter entstehen ebenfalls durch das, was geschieht: Katechisten und indianische Missionare<sup>1</sup> gehen ans Werk, wobei die besondere Begabung eine Rolle spielt. Neben Indios, die fähig zum Organisieren sind, gibt es andere mit der Gabe des Tröstens: Sie suchen Landsleute auf, die in Trauer sind oder sonst Probleme haben. Wir versuchen also einerseits wahrzunehmen, was an Dienst geschieht, und

<sup>1</sup> An anderer Stelle in Rosners Publikation betont Bischof Proaño, von den drei in Puebla erwähnten kirchlichen Ämtern für Laien – Gemeindeleiter (animadores), Katecheten und Missionare – würde er (im Sinne von 1 Kor) die Missionare an die erste Stelle setzen, und zwar im Sinne der Dynamik: «daß sich die kirchlichen Zellen (Basisgemeinden) weiter vermehren».

heben es andererseits hervor, indem wir nach und nach Verantwortung übertragen. Das ist der Weg, den wir in der Diözese Riobamba gegangen sind, und ich meine, dies sei ebenso katholisch und evangeliumsgemäß, wie es dem Selbstverständnis der Indios und ihrer Weise, als Volk zu leben, entspreche.

R.: Herr Bischof, Sie waren einer der Väter und Autoren von *Medellín*: Haben Sie dort auch persönlich einen entscheidenden Impuls empfangen?

P.: Zuerst gilt es daran zu erinnern, daß die Konferenz von Medellín auf die Initiative des chilenischen Bischofs, *Manuel Larraín*, damals Präsident des CELAM, zurückgeht und daß die Absicht war – wie als Generalthema in den Dokumenten klar angesprochen –, eine Anwendung des Konzils auf die lateinamerikanische Wirklichkeit zu suchen. Ich selber nahm an den Vorbereitungen in meiner Eigenschaft als Präsident der Abteilung *Pastoral de conjunto*<sup>2</sup> teil, und der Impuls, den ich persönlich in Medellín empfang, betraf die Förderung der Gemeinschaftspastoral. In Medellín betonte man sehr den Gemeinschaftscharakter der Kirche, und es wurden dort die *kirchlichen Basisgemeinden*, wenn ich so sagen darf, aus der Taufe gehoben. Eine zweite Konstante in den Dokumenten von Medellín ist die *befreiende Evangelisation* im Sinne einer befreienden Erziehung. Der Anstoß, den ich in dieser Hinsicht empfang, vereinigte sich mit der heilsamen Unruhe, die wir hier in der Diözese Riobamba nach Bekanntwerden und Studium der Bücher von *Paulo Freire* verspürten. Darüber hinaus vermittelten uns Priester unserer Diözese, die ein Stipendium für Chile erhalten hatten und dort *Paulo Freire* kennenlernten und lehren hörten, zusätzliche, ins einzelne gehende Informationen. Diese zwei Aspekte, die Gemeinschaftspastoral und die befreiende Evangelisation, spiegeln sich hinfort in unserer Pastoralplanung wider: Die ganzheitliche Befreiung des konkreten Menschen in der Provinz Chimborazo<sup>3</sup> ist das erste Ziel; das zweite der Aufbau einer Kirche als Gemeinschaft, die sich

<sup>2</sup> Vgl. Dokumente von Medellín, Kap. 15, wo in der deutschen Ausgabe von *Adveniat* der spanische Ausdruck unübersetzt belassen wurde.

<sup>3</sup> Die nach dem höchsten Vulkan Chimborazo (6278 m) benannte Provinz hat dieselbe Ausdehnung wie das Bistum Riobamba.

der Befreiung der konkreten Menschen unserer Provinz verpflichtet weiß.

R.: Monseñor, Sie gelten als Mitbegründer des lateinamerikanischen Pastoralinstituts IPLA, das seinen Sitz zuerst in Quito hatte. Ging es nicht auch von Medellín aus, und warum wurde später die in Quito begonnene Linie nicht weitergeführt?

P.: IPLA entstand schon als Folge, ja noch während des Konzils als ein «Institut auf Wanderschaft», das die Neuerungen des Konzils allen lateinamerikanischen Ländern nahebringen sollte. Dazu schuf man ein Team von Theologieprofessoren, Spezialisten der Pastoral und Soziologen unter Leitung von *Segundo Galilea*, der zum 2. verantwortlichen Direktor gewählt wurde. Ich selber war als Präsident der CELAM-Kommission für «*Pastoral de conjunto*» verantwortlicher Leiter und Koordinator all dieser Aktivitäten landauf, landab, im ganzen Kontinent – eine große Belastung, weil es alles über so weite Entfernungen zu leiten galt. Später entschloß man sich für einen festen Sitz und wählte Quito, wo sich dann mittlerweile auch ein nationales Institut zur Erneuerung der Pastoral (INPE) mit Ausbildungskursen für Priester, Schwestern und engagierte Laien anfügte. Im Sinne des Konzils hat IPLA viel Positives, ja Großartiges geleistet, aber es stieß auch auf Widerstand, nicht zuletzt hier in Ecuador. Deshalb war vielleicht eine Verlegung teilweise zu rechtfertigen. Aber als man das IPLA – übrigens unter neuem Namen – nach Medellín verlegte, änderte man auch die Linie. Sie hatte mit einer «Wende» im CELAM überhaupt zu tun. Sie vollzog sich langsam, zeigte sich aber mit aller Deutlichkeit auf der Konferenz von *Sucre/Bolivien* (1972).<sup>4</sup> Jetzt beschloß man, die in verschiedenen Ländern wirkenden Teilinstitute zusammenzuschließen. Gleichzeitig erfolgte gewissermaßen die Absetzung von Priestern, die auf der Linie von Erneuerung und Befreiung gewirkt hatten. Man *zentralisierte* also das Institut in Medellín, jetzt aber in einer eher konservativen als befreienden und erneuernden Ausrichtung.

<sup>4</sup> Die «Wende» spiegelte sich auch in der Nachfolge von Msgr. Pironio als Generalsekretär des CELAM: Ab 1972 (bis 1979) hatte Msgr. López Trujillo dieses für die laufenden Aktivitäten maßgebende Amt inne. Über die Spannungen im CELAM vor *Sucre* vgl. ICI Nr. 420 (15. 11. 72), S. 18f.

## ZUM THEMA: KIRCHE SCHWEIZ

Es ist kein Spezifikum der «Kirche Schweiz», daß die Mehrheit derer, die sich Katholiken nennen, dem kirchlichen Leben fernstehen. Zumindest für Westeuropa gilt das ganz allgemein. Das Phänomen ist auch nicht neu in der Kirchengeschichte, es bedrängt die Kirche seit der konstantinischen Wende. Aber immer wieder öffneten sich Wege und brachen Reformbewegungen auf, die die Kirche nicht zu einer Sekte schrumpfen ließen. So liegt die Frage nahe, ob sich auch in unserer Zeit Möglichkeiten abzeichnen, wie der zunehmenden Entfremdung Einhalt geboten werden könnte.

Von dem vielen, was man auf diese Frage antworten kann, hat eines – so scheint mir – besonderes Gewicht, nämlich die weltweit steigende Bedeutung der Basisgemeinschaften und -gemeinden. Ihre Zahl geht bereits in die Hunderttausende, und sie finden sich nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in Afrika und Asien. Das Erwachen von so viel neuem Leben muß von uns energisch bedacht werden. Und zwar m. E. nicht einmal in erster Linie in dem Sinne, ob auch bei uns überall Basisgemeinschaften geschaffen werden sollen oder nicht. Zuvor müßten wir fragen: Welche Rolle kommt der «Basis» in der Kirche Schweiz zu? Entscheidend bei den Basisgemeinschaften ist ja letztlich nicht die äußere Form der kleinen Gruppe, sondern daß in ihnen das «Volk Gottes» aus seiner Objektstellung heraustritt, das Wort ergreift und Theologie, Liturgie und Caritas nicht mehr *für* das Volk, sondern *mit* dem Volk gemacht werden, dem Volk Gottes, dem das Zweite Vatikanum einen ganz anderen Platz zugewiesen hat als das Erste. Oder im Sinne

von Johann Baptist Metz: «Es ist nicht die Zeit für große charismatische Führer, nicht die Zeit der großen Propheten, es ist die Zeit der kirchlichen Subjektwerdung des Kleinen, die Zeit der kleinen Propheten und in diesem Sinn wohl auch die Zeit der Basis.» So sehe ich die Signalwirkung der Basisgemeinschaften. Man darf sie schon als Fingerzeig Gottes verstehen, wenn man vor Augen hat, daß sich diese Gemeinschaften in Verfolgung und Martyrium legitimieren und ausweisen.

Die Perspektive der Basis sollte eigentlich in einem Lande, das staatlicherseits weit mehr Mitwirkungsmöglichkeiten für alle Bürger kennt als viele andere Länder, besonderes Gewicht haben. Die Kirche Schweiz ist tatsächlich im Laufe ihrer Geschichte von den demokratischen Traditionen des Landes nicht unbeeinflusst geblieben. Wie steht es aber heute? Brachten die Impulse des Konzils eine Verbreiterung und Vertiefung der Partizipation der Gläubigen am kirchlichen Leben, indem bereits Vorhandenes ausgebaut wurde? Oder geht es der Schweizer Kirche ähnlich wie dem Staat, der nicht selten eine schlechte Beteiligung des Volkes an Wahlen und Abstimmungen zu beklagen hat, weil offenbar die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Volksrechte (Verfassungsinitiative, Gesetzesreferendum usw.) die Partizipation der Bürger allein nicht mehr zu garantieren vermögen?

Im folgenden sollen kurz drei recht unterschiedliche Einzelfragen angeschnitten werden, um zu zeigen, wo allenfalls die spezifisch schweizerische Diskussion aufgenommen werden könnte oder sollte. Andere Themen aus diesem so komplexen Ge-

biet, das von der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der Kirche über Rechte bei der Bischofswahl bis zur Ämterfrage reicht, lassen wir hier außer acht.

### Kirchgemeinde

Ein Charakteristikum der Kirche Schweiz ist es, daß sich parallel zum Netz der (nur kirchenrechtlich errichteten) Ortspfarrreien vor allem im deutschsprachigen Landesteil öffentlich-rechtlich anerkannte Kirchgemeinden finden, denen alle Katholiken am Ort als gleichberechtigte Mitglieder angehören. Die Kirchgemeinden sind zuständig für die sogenannten äußeren (materiellen) Belange der Pfarrei und haben vielfach auch das Recht, den eigenen Pfarrer zu wählen. Sie bestimmen die Höhe der zu entrichtenden Kirchensteuer und befinden über alle Auslagen. Damit entscheidet also – mit einer gewissen Ausnahme bei den großen Städten, in denen die Kirchgemeinden in Verbänden zusammengeschlossen sind – die Gemeinde vor Ort, ob bestimmte Aufgaben in Angriff genommen werden können oder nicht. Daraus ergibt sich eine große Differenz gegenüber dem Ausland. Im Gegensatz vor allem zur Bundesrepublik Deutschland kennen wir keine übergeordnete Zentralverwaltung auf Bistumsebene, welche die Gelder den Gemeinden zuteilt, oder höchstens in einem stark eingeschränkten Sinn. Das gibt der Basis große Mitwirkungsmöglichkeiten für die Gestaltung des Pfarreilebens, allein schon deshalb, weil viele pastorale Aufgaben auch ihre materielle (Kehr-)Seite haben.

Diese basisorientierte Struktur wird in neuerer Zeit immer mehr von der zunehmenden Säkularisierung und damit der Entfremdung breiter Schichten von der Kirche gefährdet. Entsprechend sinken Teilnahme und Interesse an den Kirchgemeindeversammlungen. Dazu kommt, daß sich die Kirchengaustritte mehren. Die gesamtschweizerische Volkszählung von 1980 ergab einen stark wachsenden Anteil von Konfessionslosen. Extremes Beispiel hierfür ist Basel-Stadt, wo in den letzten zehn Jahren die Mitgliederzahl der evangelisch-reformierten Kirche um 25%, die der römisch-katholischen um 30% zurückging. Gewiß sind in diesem Halbkanton Sonderfaktoren mit im Spiel, wie die Verminderung der Einwohnerzahl überhaupt, eine wenig glückliche kantonale staatskirchenrechtliche Gesetzgebung und eine systematische Austrittskampagne unter Ausländern. Ein ähnlicher, wenn auch bedeutend weniger starker Trend findet sich aber überall. Das wirft die Frage auf, ob nicht in den einzelnen Kantonen das geltende System einer gründlichen Revision bedarf, wobei auch die Ausgestaltung der Kirchensteuer, die der Kirche so viel finanzielle Sicherheit gibt, miteinbezogen werden muß.

Am 2. März 1980 haben die Schweizer in einer Volksabstimmung die Verfassungsinitiative für eine vollständige Trennung von Kirche und Staat mit 79% Nein gegen 21% Ja deutlich verworfen. Die Stimmbeteiligung betrug allerdings nur gut 34%, was sich zu einem schönen Teil daraus erklärt, daß sich niemand über den Ausgang der Abstimmung im unklaren sein konnte. Im Vorfeld der Abstimmung wurde von den Befürwortern des gegenwärtigen Systems allseits zugesagt, die bestehende Zusammenarbeit von Kirche und Staat auf ihre Angemessenheit zu überprüfen. Denn soll aus dem Zusammengehen der beiden Institutionen letztlich nicht beiden Seiten Schaden erwachsen, müssen gewisse

Bedingungen eingehalten werden. Eine dieser Voraussetzungen ist, daß die Kooperation der pastoralen Lage Rechnung tragen soll. Nicht nur die Zahl der Kirchengaustritte, sondern auch die Diskrepanz zwischen nomineller Kirchenmitgliedschaft und substantieller Kirchlichkeit wächst. Die Kirche ist dem Namen nach zwar Volkskirche, ihrer Substanz nach aber eine Minderheitskirche von Christen, die sich aufgrund freier und bewußter Entscheidung zu ihr bekennen. Dieser veränderten Lage hat man aber trotz der gegebenen Versprechungen noch kaum Rechnung getragen. Auch nicht, was am meisten Gewicht hat, bei den Kirchensteuern. Der Mut hierzu sollte nicht zu spät erwachen, damit das bisherige System im Sinne einer vermehrten Beteiligung der Basis neu belebt werden kann.

Das Konzil hat sich zu Recht skeptisch geäußert gegenüber staatskirchenrechtlichen Strukturen, die noch aus der Zeit des alten Staatskirchentums stammen (z. B. die damaligen Verhältnisse in Franco-Spanien) oder neu in vielen Ländern zur Disziplinierung der Kirche eingesetzt werden. Die Kirche darf sich nicht an den Staat binden, auch nicht mittels «goldener» Fesseln. Sie muß das Evangelium frei verkünden können. Die in der Schweiz bestehenden kirchgemeindlichen Strukturen wurden m. W. nicht als überholtes Staatskirchentum verdächtigt, auch wenn da und dort Verbesserungen für eine klarere Entflechtung von Kirche und Staat möglich und notwendig sind.

Gleichzeitig hat das Konzil viel getan, um die Laien in der Kirche wieder in ihre Rechte und ihre Verantwortung einzusetzen und sie vermehrt am Apostolat der Kirche zu beteiligen. Auf der Ebene der Pfarrei hat das u. a. zur Bildung von Pfarreiräten geführt, die an vielen Orten sehr gute Arbeit leisten. Öfters sind die Pfarreiräte gewählt und vertreten die verschiedenen Sektoren des Pfarreilebens. Indes kann man sich fragen, ob man sich bei ihrer Bildung hinreichend Rechenschaft gegeben hat über ihre Auswirkung auf die Kirchgemeinde und die Kirchenpflege, das Exekutivorgan der Kirchgemeinde. War man sich der Chancen, die im bisherigen, im ganzen durchaus bewährten Modell der Kirchgemeinde lagen, voll bewußt oder hat man es nicht etwas schnell links liegen gelassen und so der Kirchgemeinde viel von ihrer ursprünglichen und möglichen Bedeutung genommen? Das Neue und das Alte können bei sinnvoller Verknüpfung durchaus nebeneinander bestehen und sich gut ergänzen. Das Ziel muß jedenfalls eine möglichst vielfältige Artikulation dessen sein, was mit Volk Gottes gemeint ist, und es muß die nötigen Freiräume geben, damit jeweils neue «Generationen», «Schichten» und Gruppierungen zum Zug kommen können.

In diesem Zusammenhang hat sich im Kanton Zürich mit der Errichtung der katholischen Synode, dem «Kirchen-Parlament» auf kantonaler Ebene (jede Kirchgemeinde entsendet entsprechend ihrer Größe Delegierte), eine interessante Entwicklung vollzogen. Sie trägt dem eben angeführten Gedankengang auf anderer Ebene erstmals Rechnung. Vor der Errichtung dieses Gremiums gab es im Kanton Zürich einen Seelsorgerat von etwa 100 Mitgliedern. Dieser war gleichsam der Repräsentant des Volkes Gottes im Gegenüber zu den Amtsträgern. Nun – nach der Errichtung der Synode – wird der Seelsorgerat auf 30–40 Mitglieder reduziert und soll in Zukunft als Stabsorgan von «Spezialisten» zuhanden des für den Kanton zuständigen Generalvikars tätig sein. Repräsentanzfunktion für das Volk Gottes soll neu die Synode übernehmen. Das wird zwar so im Gesetz nirgends gesagt, es entspricht aber den Intentionen des Gesetzgebers, wie öffentlich festgehalten wurde. Das ist höchst bemerkenswert. Denn damit erhält ein staatskirchenrechtliches Organ eine ekklesiologische Bedeutung. Gewiß ist die katholische Synode weit davon entfernt, wie auf reformierter Seite oberstes Organ der Kirche zu werden. Im entsprechenden Gesetz wurde ein Weg gefunden, die dem Amt vorbehaltenen Kompetenzen voll zu wahren. Aber die Synode ist weit mehr als ein bloßer Zuträger von Finanzen, ein bloßer «staatskirchenrechtlicher Diener». Die Basis hat eine klare Aufwertung erfahren. Ein mutiger Weg, der in einem Land, in dem der Religionsfreiheit vonseiten des Staates keine Gefahr

## BEWUSSTER GLAUBEN

### THEOLOGIEKURS FÜR LAIEN (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der katholischen Theologie durch ausgewiesene Fachtheologen. Der Kurs bietet Akademikern, Lehrern usw. eine wertvolle Ergänzung zum Fachstudium.

**Abendkurse in Basel, Luzern, Zürich sowie Fernkurs mit Wochenenden und Studienwochen.**

Beginn des Kurses: Oktober 1984.

Anmeldeschluß: 15. September 1984.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Tel. 01/479686.

droht und in dem die große Mehrheit der Bevölkerung um den Wert von unabhängigen Kirchen weiß, verantwortlich ist und hoffentlich viel Gutes bringt. Könnte ähnliches Vertrauen nicht auch auf der Ebene der Kirchengemeinde aufgebracht werden, um eine bereits vorhandene Basisstruktur zu stärken? Dies hätte gewiß auch eine beachtliche ökumenische Bedeutung.

### Synoden und Räte

Die Synode 72, die sowohl gesamtschweizerisch wie getrennt nach Diözesen durchgeführt wurde, steht leider nicht mehr hoch im Kurs. Ein bekannter Kirchenhistoriker meinte neulich bei einem Vortrag in Basel, die Synode sei in zu großem Abstand auf das Konzil gefolgt und habe so nicht mehr an den großen konziliären Aufbruch anknüpfen können; deshalb sei sie in ihrer Wirkung auch schnell verebbt. Als ich mich letztes Jahr im Zusammenhang mit der Neuregelung der Diözesangrenzen auf den entsprechenden Synodenbeschluß berief, bekam ich von kompetenter Stelle die resignierte Antwort: Was für einen Wert hat denn überhaupt noch ein Synodenbeschluß? Wer das Synodengeschehen in der ersten Hälfte der 70er Jahre miterlebt oder mitverfolgt hat, weiß aber, daß es damals anders war. Die Bischöfe riefen alle Gläubigen auf mitzutun. Die vielen Synodalen waren mit großem Engagement bei der Sache. Und wer heute die gesamtschweizerisch oder diözesan verabschiedeten Texte liest, kann ihre nach wie vor wichtige und aktuelle Bedeutung nicht verkennen. Und war es nicht der heutige Papst, der als damaliger Kardinal von Krakau eine gesamtschweizerische Sitzung in Bern besuchte und aufgrund dieser Erfahrung auch in seiner Diözese eine Synode durchführte?

Weshalb nun die heute völlig veränderte Lage? Eine Lage, in der das Nachfolgeorgan der Synode 72, das interdiözesane Pastoralforum, in bisher zwei Sessionen praktisch keine Impulse zu geben vermochte. Eine Lage, in der in den verschiedenen diözesanen und kantonalen Seelsorgeräten nach der anfänglichen Euphorie Ernüchterung herrscht. Eine Hauptursache liegt m. E. darin, daß in wichtigen Fragen, welche die Synode und die Räte angeschnitten haben, die Diskussion nicht weitergeführt werden konnte, weil gesamtkirchlich die Dynamik des Konzils abgebremst wurde. Rom tut sich genauso wie mit der Kollegialität auch mit der verantwortlichen Mitarbeit der Laien äußerst schwer. Wenn gewichtige und korrekt vorgetragene Anfragen einer ein ganzes Land umfassenden Ortskirche nicht einmal beantwortet werden, dann wird die Grundlage der Mitarbeit gefährdet. Wenn die Durchführung von Synoden als zu gefährlich eingestuft und selbst die viel verbindlichere Form eines Pastoralforums nicht gern gesehen wird, dann muß man sich nicht wundern, wenn solche Foren und die sich in einer ähnlichen Lage befindlichen Räte in Krise geraten. Laien und Priester erfahren sich als nicht ernst genommen.

Zugegebenermaßen ist die Bischofskonferenz in einer sehr schwierigen Position. Sie hat sich für die Belange der Synode und der Räte in Rom eingesetzt. Geschah dies aber immer mit dem nötigen Nachdruck? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie mit ihrer Erklärung «Ein Jahrzehnt nach den Diözesansynoden (1972–1975)» vom letzten August den Stellenwert der Synoden-Dokumente durch eine juristisch harte Interpretation nicht eben erhöht hat. Es wäre gewiß falsch, einfach davon auszugehen, daß alle Vorschläge einer Synode gleich vollumfänglich verwirklicht werden könnten. Aber wenn es statt kleiner Schritte vorwärts eher Rückschritte zu verzeichnen gilt, dann hat das zur Folge, daß die Basis für die Mitarbeit schwerer zu motivieren ist.

Andererseits darf die große Arbeit, welche Synoden und Räte trotz allem geleistet haben, nicht zu gering veranschlagt werden, vor allem nicht so gering, wie das vielleicht manchen Konservativen lieb wäre. Gerade die Synode 72 hat viele gute und durchaus realisierbare Impulse gegeben. Sie sind noch vermehrt in die Praxis umzusetzen.

<sup>1</sup> Vgl. Schweizerische Kirchenzeitung 151 (1983) S. 549ff.

Angeregt durch das Beispiel der Katholiken haben die evangelischen Christen in der Schweiz trotz ihrer eingesessenen kantonalen Kirchenparlamente eine von den staatskirchenrechtlichen Strukturen unabhängige Synode in Gang gesetzt.

Die reformierte Zürcher Kirche hat im Zwinglijahr zu einer «Disputation» aufgerufen, an der möglichst viele Gläubige teilnehmen sollen. Dies zeigt doch, daß der «synodale Vorgang» der Schweizer Katholiken auch von außen als ein wertvolles Instrument angesehen wurde, um der Kirche neues Leben zu schenken. Das kann wiederum für die ökumenische Bewegung wichtig werden. So darf die Synode 72 nicht als Fehlgeburt eines falschen Konzilsverständnisses in die Geschichte eingehen. Sie muß als Weg erhalten bleiben, auf dem eine «Großkirche» der Basis und damit dem Volk Gottes seine evangeliumsgemäße Rolle zurückgibt.

### Kirche und Politik

Im 19. Jahrhundert und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts finden wir aufgrund der politischen und gesellschaftlich-kulturellen Minderheitsposition der katholischen Hierarchie Klerus und Laien weitgehend geschlossen in einer Linie. Es galt, nach der Sonderbundsniederlage (1847) und in der Kulturkampfperiode für die eigenen Rechte einzustehen und die eigenen Vorstellungen bei der Gestaltung von Staat und Gesellschaft einzubringen. Auch wenn es zwischen Hierarchie und Laien z. B. zur Zeit des 1. Vatikanums durchaus unterschiedliche Auffassungen gab, und auch nie alle Katholiken nur in einer Partei organisiert waren, wußte man sich doch in den meisten Fragen des öffentlichen Lebens einig und entfaltete eine recht erfolgreiche Politik.

Heute ist die Situation eine völlig andere. Die politische Gleichberechtigung ist für die Katholiken erreicht. Als Institution hat die Kirche in den ehemals reformierten Kantonen praktisch denselben Rechtsstatus erhalten wie die evangelisch-reformierte Kirche. Entsprechendes gilt von der Stellung der Protestanten in den ehemals ausschließlich katholischen Kantonen. Gesellschaftlich-kulturell und vor allem wirtschaftlich bestehen noch gewisse Unterschiede, aber sie wirken sich kaum mehr im Sinne einer Diskriminierung und Benachteiligung aus, zumal das Religiös-Kirchliche im Zuge der Säkularisierung generell in den Hintergrund tritt. Wenn die Kirche in diesem völlig veränderten Kontext ihre Mitverantwortung für Gesellschaft und Staat wahrnehmen will, sieht sie sich vor ganz neue Probleme gestellt. Die Basis findet sich auf verschiedene politische Parteien aufgefächert, und Katholiken arbeiten in vielen nicht mehr konfessionell gebundenen Verbänden und Vereinen mit. Politische Initiativen, welche sich die «Amtskirche» in jüngster Zeit als evangeliumsgemäß zu eigen machte, haben bei weitem nicht die Unterstützung einer Mehrheit der Katholiken gefunden, so in der Mitbestimmungsfrage, der Ausländerpolitik und der Dritt-Welt-Problematik. Mit anderen Worten: Es besteht eine Kluft in manchen politischen Fragen zwischen zahlreichen, im übrigen keineswegs der Kirche fernstehenden Laien und offiziellen Organen der Kirche wie Bischofskonferenz, Kommission «Justitia et Pax», Pastoralforum, Seelsorgeräten oder kirchlichen Verbänden, die je nach Frage unterschiedlich engagiert sein können. Die dadurch ausgelöste Problematik «Kirche und Politik», die übrigens auch die evangelisch-reformierte Kirche betrifft, ist noch keineswegs gelöst. Das zeigt recht deutlich eine vom Soziologischen Institut der Universität Bern gemachte Untersuchung, wonach eine Mehrheit der Schweizer wünscht, daß sich «die Kirchen um das Seelenheil und nicht um Politik zu kümmern haben».

Es ist richtig, daß Politik in erster Linie Sache der Laien ist und daß die Aufgabe der Amtsträger vor allem darin besteht, das Gewissen der Laien zu bilden. Richtig ist auch, daß in vielen Sachfragen Christen durchaus geteilter Meinung sein können, ohne deswegen schon mit Evangelium und kirchlicher Soziallehre in Konflikt zu geraten. Wenn aber die Amtskirche heute ihren Beitrag zur Gewissensbildung leisten will, kommt sie nicht darum herum, zu konkreten Sachfragen Stellung zu nehmen. Sie kann das mit unterschiedlichem Gewicht tun – von einer klaren und eindeutigen Stellungnahme bis hin zu einer sozialetischen Studie, die vorerst vielleicht nur einmal eine Diskussion auslösen

will. Kein Zweifel, daß alle diese Äußerungen der Kritik und Korrektur unterliegen können und sollen. Dennoch bleibt die Frage bestehen, wie im Bereich der gesellschaftskritischen Funktion der Kirche Hierarchie und Basis in ein richtiges Verhältnis zueinander gebracht werden können.

Vielleicht sind zwei Hinweise von Nutzen. Erstens ist zu fragen, ob nicht die Verbände und vergleichbare in jüngster Zeit entstandene Gruppierungen wieder vermehrt aktiv werden müßten. Verbände sind einerseits kirchliche Organisationen, andererseits aber Gruppierungen von Laien, die sich äußern können, ohne schon das Amt voll zu involvieren. Sie wissen sich an Evangelium und Soziallehre gebunden und können doch konkreter Stellung beziehen als das Amt, ohne deswegen schon in die Arena der Parteipolitik hinuntersteigen zu müssen. Sie wären möglicherweise ein Ort, wo Hierarchie und Basis gemeinsam die gesellschaftskritische Aufgabe der Kirche bewältigen könnten.<sup>2</sup> Ein zweiter Hinweis: Haben vielleicht die Bischöfe der Vereinigten Staaten mit der Methode, wie sie im Verlauf von drei Jahren ihren Hirtenbrief zur Friedensfrage ausgear-

beitet haben, neue Wege gewiesen? Durch die Mitarbeit vieler kompetenter Laien und die breite vorbereitende Diskussion des Dokumentes in zahlreichen Gremien ist der Hirtenbrief nicht nur zu einem Wort der Bischöfe geworden, sondern zu einer Verlautbarung der katholischen Kirche der USA. Natürlich stehen damit nicht alle amerikanischen Katholiken mit einem Schlag auf der Seite der Bischöfe. Aber für die Position der Bischöfe wird sich eine weit größere Zahl von Gläubigen einsetzen, als wenn die Bischöfe bloß ein oberhirtliches Wort im herkömmlichen Sinn gesprochen hätten.<sup>3</sup> Diese Gläubigen sind die «neue Basis», mit der die amerikanischen Bischöfe für mehr Gerechtigkeit und Frieden in ihrem Land kämpfen können. Um diese «neue Basis» geht es auch in der Kirche Schweiz.

Josef Bruhin

<sup>2</sup> Vgl. Werner Kroh, Potential für gesellschaftliche Veränderung?, in: Orientierung 1984, Nr. 8, S. 92-95.

<sup>3</sup> Vgl. Peter J. Henriot, US-Hirtenbrief zum Frieden – ein Jahr danach. Impulse für ein neues Kirchenverständnis, in: Orientierung 1984, Nr. 8, S. 87-90.

## Befreiender Glaube im religiösen Gedicht

Christliche Lyrik schien nach dem Tod von Elisabeth Langgässer, Reinhold Schneider, Rudolf Alexander Schroeder, Werner Bergengruen, Gertrud von Le Fort zu verstümmen. Zwar vernahm man noch einzelne Stimmen aus Österreich und der Schweiz. Aber wie die meisten Soldaten-Heimkehrer in den späten vierziger Jahren folgten jüngere Autoren, die in den fünfziger Jahren als Christen zu schreiben begannen, nicht mehr der Sprechhaltung und den sprachlichen Formen der «Christlichen Dichtung». Nicht nur in der Kurzprosa und im Roman, auch in der religiösen Lyrik wurde der Bruch zwischen der ersten und der zweiten Jahrhunderthälfte sichtbar.

### «Weltriß» und Krise der Sprache

Die Krise der christlichen Lyrik in den fünfziger und sechziger Jahren war eine *Krise der Sprache*. In der klassizistischen Jambensprache, in der neuromantischen Hymnensprache, in naturmagischen Versen oder klingenden Sonetten ging es nicht mehr weiter. Man konnte nicht mehr apokalyptisch drohen, warnen oder verheißeln. Das apokalyptische Tier als Gegner war (vorerst) gefallen, apokalyptisches Bewußtsein im Licht handgreiflich realistischer Wirtschaftserfolge geschwunden. Man konnte als Lyriker nicht mehr mythisch, als Lyrikerin nicht mehr naturmagisch raunen. Mythisches Denken war disqualifiziert. Der Kontakt zur Natur schwand. Unser Lebensraum wurde immer mehr asphaltiert, unser Bewußtsein in die neue ideologische Mangel geschoben. Naturerfahrung als Schöpfererfahrung wurde immer schwieriger. Sozialpolitische Kräfte der Aufklärung dirigierte das Bewußtsein in anderer Richtung. Jungen Autoren schwanden zuerst die metaphysischen Sicherheiten, später die naturlyrischen Inseln, schließlich die poetischen Gestade insgesamt. Der lyrische Satz wurde werktäglicher, der Sprechton kritischer, das Denkbild sperriger, der Blick auf die Wirklichkeit härter. Nicht zufällig endeten im Verlauf der fünfziger Jahre im bundesdeutschen Sprachraum die Reimgedichte. Die schönen Reime waren ausgelautet. Sie standen unter Harmonieverdacht und Wiederholungszwang. Sie glätteten eine geschichtlich nicht mehr gegenwärtige, bewußtseinsmäßig nicht mehr vorhandene Welt. Das sich verändernde sprachliche Bewußtsein war nicht mehr mit den Reimen im Bund.

Der «Weltriß» Georg Büchners und Heinrich Heines brach in die aufgeklärten Gehirne von Jedermann. Die darwinistischen und sozialrevolutionären Erschütterungen des 19. Jahrhunderts waren noch lange nicht ausgelitten. Aus der deutschen Dichtung des 19. Jahrhunderts ist die «Gott ist tot»-Botschaft entsprungen. Aus Nordamerika meldete sie sich als «Gott ist

tot»-Theologie gegen die eben erst von Krieg und Nachkriegsnöten sich erholenden deutschen Lehr- und Kirchenkanzeln. Während die Wirtschaft expandierte, verharrte das religiös-kirchliche Bewußtsein in seinen Einrichtungen. Solange mit den Zuwachsraten auch die Steuergelder stimmten, war man von kirchenchristlicher Seite nicht alarmiert.

Die Warnmeldungen der Schriftsteller gegen ein hemmungsloses Produktionsdenken stammen nachweislich aus den späten fünfziger Jahren. Wie hätte eine zugleich christliche und gesellschaftsbewußte Lyrik, hätte es sie gegeben, in jenen Jahren sprechen müssen? Wie viele Gegner hätte sie gehabt, wenn sie zum Beispiel, wie Reinhold Schneider essayistisch, zu Beginn der fünfziger Jahre gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik geschrieben hätte? «Principiis obsta!» – widerstehe den Anfängen –, heißt eine anderswo gern eingesetzte pädagogische Maxime. Aber bevor man widerstehen kann, muß man erkennen. Und die Erkenntnis ist in Krisensituationen selten eindeutig. Gegenargumente liegen bereit. Die Öffnung des individuell empfundenen religiösen Gedichts auf den gesellschaftlichen Horizont war verlangt. Reinhold Schneider hatte in den Vorkriegs- und Kriegsjahren mit seinen Sonetten gegen den Ungeist des Nationalsozialismus gekämpft. Wie aber sollte man mit dem neuen Zeitgeist kämpfen? In welcher Sprache, welcher poetischen Form? Die menschliche Welterfahrung zerfiel immer mehr. Das Ganzheitsbewußtsein schwand. Veränderte sich mit dem Bewußtsein die Sprache oder mit der Sprache das Bewußtsein? Die Veränderungen der Interessenlage, die Steigerungen der Warenproduktion und die mit ihr verbundenen Eingriffe in den Haushalt der Natur, die Kämpfe um die materiellen und geistigen Besitzstände konnten an der Lyrik nicht vorbeigehen. Wo kam in dieser Welt Gott vor? Wie artikuliert sich in einem solchen Produktionsfeld der Glaube? An welcher Stelle? War alles vorbei, und stand nichts bevor?

Wie konnte einer nach dem gnadenlosen Auschwitz von Gott reden? Kein christlicher Lyriker hat es getan, gewagt. Drei jüdische Autoren sprachen unter dem Leidensdruck der Vernichtungslager von Gott: Nelly Sachs, Paul Celan, Rose Ausländer. Sie haben in Versen die große «memoria passionis» geschrieben, die kein Christ, kein Professor, kein Bischof schreiben konnte. Wie redet man nach Hiroshima und Nagasaki als Christ von der Atombombe? «Der Ort der Kirche ist nicht unter dem Schild der Atombombe», hat Reinhold Schneider 1950 geschrieben. Der Satz ist damals überhört worden. Heute klingt er prophetisch. Die Thematisierung des Friedens ist bei Verse schreibenden Christen seit mehr als einem Jahrzehnt vernehmbar (bei Kurt Marti, Rudolf Otto Wiemer, Dorothee Söl-

le). Heute rufen ihn die christlichen Eulen aus dem bombengelagerten nächtlichen Wald. Die Friedensrufer als Mitläufer, Mitwarner?

Blicken wir zurück in das *lyrisch-christliche Vakuum* seit dem Tod der *Annette von Droste-Hülshoff* (gest. 1848). Im 19. Jahrhundert hat religiöse Sprache sich immer mehr aus der modernen, das heißt naturwissenschaftlich aufgeklärten, philosophisch und politisch aufklärenden Welt zurückgezogen. Christlich betrachtet war der verheißene Himmel immer weniger geerdet, das von Jesus Versprochene sprachlich wenig erfahrbar. Die Theologie unterfing den Himmel mit einem gelehrten Netz. Sie überzog die Erde mit einem subtilen Gespinnst gelehrter Landvermessung. Aber das Netz hatte Löcher. Die Begriffe litten an Auszehrung. Die geknüpften Knoten hingen bisweilen in der Luft. Eine Zeitlang verschleierte die lateinische Liturgie den Mangelzustand. Mit der Freigabe der Muttersprache durch das II. Vatikanische Konzil wurde der sprachliche Mangel offenbar.

### Sprachmächtigkeit im Christentum

Jesus selbst war sprachlich kreativ, in der Mitteilung seiner Beobachtungen und Erfahrungen wunderbar lebendig. Er hat nicht im modernen Sinn lyrisch, aber an mehreren Stellen deutlich psalmistisch gesprochen. Mit «neuen Zungen», so wird uns berichtet, sprachen die Jünger, als sie an Pfingsten den Geist Jesu erfahren hatten. Mehr als jede andere Religion ist die christliche eine Wortreligion. Wo immer die christliche Religion vital anwesend war, bezeugte sie sich durch vitale Sprache. Die sprachliche Wiederholung botschaftlicher Sätze durch Jahrhunderte schließt aber eine ungeheure Gefahr ein. Zur Formel erstarrte Sprache weckt nicht. Eine bloße Weitergabe überlieferter Sätze setzt sich dem von jeder Generation zu leistenden Sprachfindungsprozeß nicht aus. Die Formel wird dann zur Worthülse, der Satz zum Klischee, das Bild zum Zitat, die lebendige Erinnerung zur billigen Beteuerung. Das von Jesus Versprochene wird nur noch zitiert, die Botschaft nur noch metaphorisch vergegenwärtigt, weil ihr der sinnhafte und zeitgeschichtliche Kontext fehlt. Der Glaubenssatz stammt nicht mehr aus der Glaubenserfahrung. Er bezieht sich nicht auf einen Weltzusammenhang von hier und heute.

Anstoß, Verwunderung, Widerspruch, Nachdenken, Staunen, Zustimmung, Ermutigung stellen sich nicht ein. Eine solche nur traditionelle Botschaftssprache verkündet zwar das neue Leben. Aber das neue Leben wird nicht glaubhaft, weil es sprachlich und stilistisch als Greis daherkommt. Sprachsklerose hindert den Glauben an die mögliche Jugend aus Gott. Das ist einer der Gründe dafür, daß die Sprache der Verkündigung in der modernen Welt den Kontakt mit der gesprochenen Gegenwartssprache in beachtlichem Ausmaß verloren hat. Wurde auch am Zweiten Vatikanischen Konzil für die katholische Christenheit die Sprache neu entdeckt, scheinen doch einige Theologen und Bischöfe des Konzils aber das Sprachproblem verengt zu haben: nämlich als bloße Übersetzung des bereits Gewußten, nicht als Spracherkundung, als Sprachfindung des Noch-nicht-Gewußten; nicht als sprachlichen Erfahrungsprozeß, der die ganze menschliche Existenz fordert und Veränderungen des Lebendigen einschließt.

Sprache ist kein zu besitzendes Ding, sondern ein *lebendiger Prozeß*, dem sich ein Sprecher aussetzen muß. Man kann zwar den Vorrat sprachlicher Zeichen und Bilder mit dem Wasser einer Zisterne vergleichen. Wichtiger als das Wasser der Zisterne ist das lebendig fließende Wasser. Das nur fromme Wort ist wie aus der Zisterne gezogen. Das wahrhaft poetische Wort wartet im Fluß, schwimmt im Wasser, läßt die Strömung durch sich hindurch fließen. Das lebendige Wort sucht die Quelle, schöpft aus dem Brunnen.

Haben es *Christen*, wenn sie *literarisch sprechen*, schwerer als Menschen, denen keine Credo-Formel in den Eingeweiden ruhmot? Sind Christen weniger begabt, Erfahrungen zu beschrei-

ben? Oder getrauen sie sich weniger, weil sie ehrbar, als Vorbild erscheinen, auf die tradierte Lehre bedacht sein müssen? Tragen sie von Kind auf zuviel katechetisches Vor- und Überwissen in sich? Werden sie so sehr von sonntäglich-pastoralen Erklärungen gespeist, daß ihnen die werktägliche Welt weniger unerklärlich oder untröstlich erscheint? Hindert fundierter Glaube genaue Beobachtung? Blockiert unterschwellig zur Verfügung stehende Sinndeutung konkrete Wahrnehmung? Haben es Christenmenschen schwerer, sich ihren wirklichen Erfahrungen auszuliefern, weil sie sprachlich zu früh pastoral gefüttert, zu spät verunsichert und noch später wach werden? Verhindert eine zu frühe oder schnelle Spiritualisierung die Sensibilisierung der Sinne, das Ernstnehmen der Leiblichkeit? Befördert überlieferter Glaube einen Mangel an Wahrnehmung? Entlastet der Besitz von sinnstiftenden Glaubensformeln die eigene, durch Beobachtung und Erfahrungen gespeiste, sprachliche Sinnsuche ungebührend? *Die Frage nach der Sprache enthält stets die Frage nach der wahrgenommenen Wirklichkeit.*

Zweifellos liegen die Schwierigkeiten des Christen im kreativen Umgang mit der Sprache auch daran, daß die ihn umstellende Nachrichtensprache seinen Glauben nicht enthält. Ein «sonntäglich fühlbewußter» Glaube kommt ihm nicht aus der Sprache der Sensationsmeldungen, ein «werktagsnüchterner» Glaube nicht aus der Sprache der Produktion entgegen. Die informatorischen «Einsager» (Handkes Einsager) produzieren den Glauben nicht (mehr). Hier – je nach Herkunft und Schule – erlernter Katechismus, dort das informatorisch öffentliche Vakuum. Die Produktionsstätten der Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Nachrichten sind dem Christen, was gegenständliches Vorzeigen betrifft, haushoch überlegen. Befindet sich der Christ in der sprachlichen Vergegenständlichung seines Glaubens also in der Situation des Märtyrers? Ja, insofern nicht bloß die Wiederholung der Formel oder die Beteuerung des Gefühls, sondern das aus der persönlichen Existenz aufsteigende Wort verlangt wird. Nein, wenn damit eine heroische Leidenssituation bezeichnet werden soll. Je größer die Kunst, desto unerbittlicher, will sagen wahrhaftiger und bedingungsloser, die Existenz.

Die Gefahren christlicher Kunst und Literatur sind das Dekorative, das christlich sentimentale, das bloße Zitieren christlicher Inhalte, die nachempfindende Illustration von Figuren, Personen, Bildern, Sätzen. Eine fromme christliche «Gebrauchskunst» (Gebrauchsliteratur, Gebrauchsliteratur) überlagerte die aus tieferen Antrieben und Formprozessen aufsteigende Kunst. Da tritt die tröstliche Erbauung an die Stelle des auszutragenden Konflikts. Eine bloß erbauliche Literatur (Lyrik) hält im Grund die Existenz des Menschen nicht aus. Sie tröstet vor schnell. Sie läßt das Dissonante, das Unbeantwortbare, den Schmerz nicht zu. Tendenzielle Sakralität blockiert den ungestalteten Entstehensvorgang. Die Absicht kommt zu früh. Die mögliche Erfahrung des Menschen fließt nicht wahrhaft ins Wort. Der poetisch wahrnehmende Mensch muß hinaus ins «Offene». Dogmatische oder moralische Autorität schützen ihn nicht.

Literarisch weniger bewußte Menschen verbinden ihre Produktion frommer Gedichte oft mit peinlichen Äußerungen von Gefühlen und einem rigorosen moralischen Anspruch. Der Unterschied von bloß privaten und sprachlich geleisteten, also mitteilbaren, relevanten Gefühlen ist ihnen nicht bewußt. Zitate, aufpoliertes Edelvokabular, schwelgerische Paraphrase ersetzen und verraten die eigene sprachliche Arbeit. Wenn «gut gemeint» das Gegenteil von Literatur (und Kunst) ist, so ist «*fromm gemeint*» das Gegenteil von christlicher (religiöser) Lyrik.

Die Beglaubigung des religiösen Verses geschieht durch Wahrnehmung und sprachlichen Ausdruck, nicht durch Übereinstimmung mit einer Lehre. Sie ist denkbar, wünschbar. Sie gehört in vielen Fällen zum Erwartungshorizont des Lesers. Aber sie ist kein poetisches Kriterium. Die Authentizität des Ge-

dichts stammt nicht aus der Übereinstimmung mit der Autorität einer (religiösen, philosophischen, politischen) Lehre, sondern aus der durch das poetische Wort mitgeteilten Wahrheit und Form.

In der früheren christlichen Lyrik hatte sich, nicht zuletzt in den unteren Rängen, ein Sprachton in den Vordergrund geschoben, den man als *Seelensprache* bezeichnen kann. Es war eine Sprache der persönlichen Frömmigkeit, der Innerlichkeit, der auf Gott bezogenen Gefühle. Seit der Aufklärung litt religiöse Sprache, die sich aus der unfrohen Welt zurückzog, an einem Überhang an Innerlichkeit, aber auch an der Metasprache der theologischen Begriffe.

### Spracherkundung des Noch-nicht-Gewußten

Im religiös-literarischen Sprechen der beiden letzten Jahrzehnte wird, zumal in der Lyrik, immer mehr die *gesellschaftspolitische Wirklichkeit* eingelassen. Der Vers kann sogar parteilich werden; parteilich allerdings nicht im parteipolitischen Sinn (das wäre eine Form von Agitprop-Lyrik), sondern als Partei ergreifen für die gerecht erkannte Sache. Wie in der übrigen Lyrik trat auch in der christlichen (religiösen) zunehmend ein der *Umgangssprache* angenäherter Sprechton an die Stelle des ehemals hohen lyrischen Tones. Religiöse Verse werden mehr von Wahrnehmungen als von Stimmungen, oft mehr von Tagesnachrichten als von biblischen Bildern ausgelöst. Beobachtungen lösen Fragen aus, irritierende Zustände kritische Anfragen. Das Betrachtungsgedicht und das Erzählgedicht haben hier ihren Ort. Zu Ereignissen oder geäußerten Ansichten wird moralisch Stellung genommen. Drohte früheren Seelengedichten die Gefahr des bloß frommen Gefühls, so droht heutigen gesellschafts- und kirchenkritischen Gedichten die Gefahr der rhetorischen Entrüstung. Wie ein Sprecher früher auf das integre persönliche Gefühl pochen konnte, so kann ein aufgeklärter Mensch heute ohne große Selbstkosten auf seine «bessere» Moral, auf seine (Wort-)Solidarität verweisen. Die Frage nach der Authentizität des christlichen (religiösen) Gedichts ist aber heute so schwer zu beantworten wie zur Zeit eines Werner Bergengruen oder Reinhold Schneider. Vordergründig hat sich die Authentizität des Gedichts verlagert von den Anmutungen der Seele in den moralischen Anspruch. Wie die ins literarische Gebet geführte Seele ist die ins Feld geführte Moral literarisch zu prüfen an sprachlich geformter Wahrnehmung, an Kriterien der Sprache, des Ausdrucks, der Form.

Literarische Wahrheit ist zunächst dem Text immanent. Sie transzendiert aber auf mehreren Ebenen: als menschliche Kommunikation, als grundsätzlich poetische Form, schließlich als Ausdruck des Glaubens, der jedes geschlossene Feld – sei es individuell oder gesellschaftlich geschlossen – öffnet in Richtung auf die Verheißungen Jesu: am Anfang die Schöpfung, am Ende die Wohnungen beim «Vater im Himmel», dazwischen die Anstrengungen der Menschwerdung, des Zusammenlebens in Liebe, die Schmerzerfahrungen, die Hoffnung, die Scheidung des Gerichts.

Die rücksichtslose Verbrauchersprache, die Traditionsverluste der Werte und Bilder trafen die geistliche Lyrik härter als die weltliche. Von den einstigen Edelworten blieben oft nur Worthülsen übrig. Wie können Saatsbilder in einer Städtkultur, Mahlbilder in einer Zeit der Selbstbedienungsrestaurants, Himmelreichgleichnisse in einer Parteiendemokratie zum Leben erweckt werden? Welche Wege der Reflexion, Verfremdung, Entfernung müssen gegangen werden, welche neuen Erfahrungen müssen erinnert werden, bis die Mitteilung einen gemäßen, nämlich in der heutigen Wirklichkeitserfahrung energetisch wirksamen Kontext erfährt?

In der jüngeren Geschichte der religiösen Lyrik zeigte sich, daß *protestantische Autoren* sich schneller sprachlich orientieren konnten als katholische. Ich denke, daß das mit der lateinischen Sprache als liturgischer Sprache zusammenhing. Tiefere Ursachen dürften im sprachlichen und aufklärerischen Bil-

dungsdefizit katholischer Christen in den fünfziger Jahren ihren Grund haben. Gesellschaftspolitisch zeigen bis heute protestantische Verseschreiber ein *größeres Engagement* als katholische Autoren. Liegt auf der anderen Seite das «metaphysische» Gedicht *katholischen* Autoren und Autorinnen näher als *protestantischen*? Gesellschaftskritisch und mystisch schrieben die großen jüdischen Lyriker: Nelly Sachs, Paul Celan, Rose Ausländer, in gewissem Sinn auch Hilde Domin. Sie haben in den vergangenen Jahrzehnten die stärksten religiösen Gedichte geschrieben.

Das breite Feld religiöser Dichtung wird von Christen geschrieben. Manche von ihnen stehen als Pastoren, Mönche, Nonnen, Theologen im Zentrum der «professionellen» Kirche; andere bewegen sich unauffällig, sogar distanziert an ihren Rändern. Dazwischen liegt ein breites Feld von christlich geprägten, christlich gebundenen, christlich befreiten Autoren. Als erster islamischer Autor deutscher Zunge spricht der Frankfurter *Hadayatullah Hübsch*. Mit Gedichten aus dem Zen-Bewußtsein ist in absehbarer Zeit zu rechnen.

### Jedes gelungene Gedicht befreit zur Gegenwart

Die sprachlichen Töne im zeitgenössischen religiösen Gedicht sind vielfältig. Das kürzere Gedicht überwiegt. Längere Gedichte, die ihren Erzählfluß oder ihren meditativen Atem durchhalten, finden sich bei formal sehr geübten Autoren. Manche, zum Beispiel Ernst Eggimann, Heinz Piontek, Dorothee Sölle, drängen zur zyklischen Ganzheit. Gegen eine inflationistische Aufblähung des Worts wehrte man sich in den späten fünfziger Jahren mit experimentellen Formen der Satzverkürzung. Eine neue Tatsachenverbindlichkeit suchte der dokumentarische Text. Als erster unter den Christen nahm *Kurt Marti* den experimentellen, konkretistischen und dokumentarischen Sprechton auf. Später brachte er auch die collagierende Methode ein. *Dorothee Sölle* ging bei Bert Brecht in die gesellschaftskritische Poetenschule. Von ihm übernahm sie den poetischen Glaubenssatz: «Die Wahrheit ist konkret». Das Gedicht muß die gesellschaftliche Wirklichkeit, die Verhältnisse, die Ideologien, die Kampfplätze, die Fronten der Mächtigen und der Rebellierenden vorzeigen. *Eva Zeller* erkundete seit den sechziger Jahren hartnäckig die Noch-Möglichkeit der lutherischen Bibelsprache durch verfremdende Spracharbeit. Souverän mischte *Marie Luise Kaschnitz* die sprachlichen Töne in ihren späten Gedichten. *Rudolf Otto Wiemer* hat als erster deutschsprachiger Lyriker das Lob Gottes aus der Abfallwelt gesprochen.

Seit über dreitausend Jahren, seit den ägyptischen Kultliedern und den jüdischen Psalmen, haben Menschen ihr *Te-Deum-Lob* mit Blick auf den kosmischen Schöpfer und Herrn gesungen. An die Stelle des kosmisch-triumphalistischen Lobs (das freilich bei Teilhard de Chardin auf neue Weise möglich wird) tritt das demütige Lob aus dem Blick auf eine beschädigte, aber immer noch dem Menschen vom Schöpfergott zugesprochene Welt. Die sprachkritischen Psalmisten wagen sich nach Neuninive, das heute «Profitopolis» heißt. Im katholisch-pastoralen Raum arbeitet der Aachener Pfarrer *Wilhelm Willms* innovatorisch. In seine biblisch erzählenden Versgesänge nahm er den jugendlich optimistischen Popton auf. Andere Autoren arbeiten mit sprachlicher Verkürzung (Reduktion) gegen die inflationäre Nachrichtensprache. Weniger ausgeprägt erscheint, wenn man von Kurt Martis Verscollagen absieht, das christliche Langgedicht. Fällt es deutschsprachigen christlichen Autoren schwer, detailliertes Sprachmaterial zu organisieren und vom Glauben her zu durchdringen? Viele zeitgenössische Gedichte sind Gespräche; Gespräche mit der Erde, Gespräche mit den Menschen, Gespräche mit Gott.

Die von allen literarischen Strömungen unberührte *Maria Menz* aus dem oberschwäbischen Dorf schreibt (wie der letzte schwäbische Bauerdichter Christian Wagner, 1835–1918) große naive Betrachtungsgedichte. «Naiv» ist hier nicht abwertend



gemeint. Es steht im Gegensatz zu intellektuell oder methodisch reflektiert. Der Genius kann sich methodisch, und er kann sich «naiv» ins Werk setzen. Spracharbeit hat er in jedem Fall zu leisten. Aus verborgenen Orten kommt zu uns das *mystische Gedicht*, aus dem oberschwäbischen Dorf, aus dem Zürcher Kloster (Silja Walter), aus dem Eifelkloster (Stephan Reimund Senge), unerhört bis zu ihrem Tod aus dem Lavanttal (Christine Lavant). Methodisch reflektiert bewegt sich bei der in Hamburg und den USA lebenden Dorothee Sölle der mystische Impuls in das Aktionsgedicht.

Man spricht vom seismographischen Charakter der Lyrik. Keine andere literarische Form (der Witz ist mündlich) vermag so schnell wie das Gedicht zu reagieren. Nachricht und Spruch mögen sich verbinden. Pointierte Betrachtung wird verlangt. Das lyrische Notate ist erlaubt, Stellungnahme nicht ausgeschlossen.

Religiöses Bewußtsein, christliches Bewußtsein zeigen sich literarisch heute am stärksten *im Gedicht*. Tausende von Menschen – Schüler, Studenten, Lehrer, Hausfrauen, Feministinnen, Journalisten, Sozialarbeiter, Anstaltsinsassen, Pazifisten, Pensionäre, Nonnen, Pfarrer – schreiben in deutscher Sprache Gedichte. Nur ein Bruchteil dieser Texte erreicht die literarische Öffentlichkeit. Wichtig sind sie – zunächst für den Schreibenden selbst. Gedichte klären das eigene Bewußtsein. Gedichte sind die kürzeste Form, um Erfahrungen, Hoffnung, Ängste, Schmerz, Glauben, Zweifel auszudrücken. Mit Gedichten kann man sich den Mitmenschen, den Räumen, der Stadt, dem Tag, dem Wehrlosen, dem Gott zuwenden. Man kann im Nachrichtenbrei einen Standort suchen. Man kann in der fließenden Zeit Gegenwart gewinnen. Man kann seine Gefühle erkunden. Man kann mit Gedichten den Leidensdruck ventilieren. Gedichte können hüpfen, stillhalten, berühren, Abstand nehmen; protestieren, meditieren, irritieren, stören, klagen, singen. Man kann mit rhythmischen Worten sehen, hören, sprechen lernen. Man kann mit Gedichten sich und anderen Mut machen. Gedichte können beten. Sie haben ihre gelbe Stunde, ihre blaue; ihre grüne, ihre dämmergraue, ihre Eulenzzeit. Gedichte sind Augenblicke des Bekennens und Augenblicke der Identität.

Jedes Gedicht nimmt sich Freiheit: Es verkörpert den «Atem-

raum Freiheit» (Hilde Domin). Gedichte sind «Werkzeuge der Freiheit» (Walter Helmut Fritz). Religiöse, christliche Gedichte sind auch «Werkzeuge des Glaubens» und Werkzeuge der Freiheit des Glaubens; Werkzeuge, die Glauben herstellen, formen, mitteilen, aber auch Inbilder und Gestalten des Glaubens. Wo Welt, wo Sinn, wo Wesen aufleuchtet, entstehen *Epiphanien des Glaubens*. Der Mensch leuchtet im Glauben auf. Aus der Sprechhaltung und mit der Sprechrichtung fällt Licht auf den Gott des Glaubens. Das epiphanische Gedicht macht verborgenen Sinn offenbar. Es betrachtet die Wirklichkeit mit anderen Augen. Trauer, Schmerz, Kraft, Andenken, Liebe, Schönheit gewinnen eine andere, das bloß informatorische Bewußtsein unter-, übersteigende Gestalt. Es gibt eine epiphanische Kraft der Poesie und eine epiphanische Kraft des Glaubens. Im großen religiösen Gedicht verbinden, durchdringen, steigern sich die Kräfte.

Die nur theologische Betrachtung des Offenbarungsvorgangs, vor allem die theologische Fixierung des Offenbarungsbegriffs zeitigte auch Verluste. Theologisch ausgerichtete Lehrer und durch sie bestimmte Kulturphasen wollten oder konnten auf das poetische Wort nicht mehr achten. In der Folge flossen beträchtliche Ströme der Kultur an ihnen vorbei. – Wenn alle Wahrheit Zu-sich-selber-Kommen von Sinn und Aufdeckung eines verborgenen Sinns ist, so hat das poetische Wort besonderen Anteil an der Gestaltwerdung und Aufdeckung von Sinn. Schläfriger Glaube kann blind machen, Besitzglaube verfestigen, ideologischer Glaube kann Gewalt ausüben und betäuben. Lebendiger Glaube dagegen kommuniziert – wie die Poesie, wie der geistbegabte Eros. Glaube, Poesie, Eros sind kreativ. Sie können erschaffen. Sie können den Hunger wecken. Sie können Brot brechen. Sie können den Geist verändern. Das epiphanische Gedicht hat sakramentalen Charakter. Es ballt und befreit Energien des Erkennens, Wollens, Fühlens. Jedes gelungene Gedicht befreit zur Gegenwart. Jedes epiphanische Gedicht enthält und läßt im Ausschnitt Ganzheit ahnen. Autor und Leser gehören zu einer mystischen Gemeinde.

Paul Konrad Kurz, *Gauting b. München*

ZUR BUCHMESSE erscheint eine Anthologie neuer religiöser Lyrik, hrsg. von Paul Konrad Kurz unter dem Titel «Wem gehört die Erde?» (Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz).

## REFORMIERTE KIRCHEN UND APARTHEID

«Status confessionis» im Reformierten Weltbund – Ottawa 1982 und die Folgen

Kirchen des reformierten Typus (nach Calvin und Zwingli) sind nicht auf ein bestimmtes Glaubensbekenntnis verpflichtet. Einige haben das Apostolicum in ihre Liturgie aufgenommen, andere nicht. Das hat immer wieder und vor allem in jüngster Zeit zu kritischen Anfragen und Diskussionen innerhalb und außerhalb der reformierten Kirchen Anlaß gegeben. Denn einerseits ist klar: eine Kirche ohne Bekenntnis ist keine Kirche Jesu Christi, und andererseits ist ebenso klar, daß der Inhalt des Bekennens bei aller wünschenswerten Freiheit nicht ins Belieben jedes einzelnen gestellt sein kann.

Eine zweite Frage drängt sich immer wieder auf: Der Wortlaut der altchristlichen Glaubensbekenntnisse stellt auch für einen reformierten Theologen meist kein Problem dar. Er sieht den geschichtlichen Zusammenhang und bringt seine Exegese mit hinein, wenn er ja sagt dazu. Aber der Laie, dem die alten Formulierungen fremd sind, hat Mühe, etwas damit anzufangen. Ihn interessiert, sofern er engagiert ist, viel mehr die Frage: Was heißt es heute, im aktuellen Kontext, Christ zu sein und sich als solcher zu bekennen? Stimmen aus der Dritten Welt sind bei solcher Besinnung immer wichtiger geworden – wichtiger selbst als die der Märtyrer aus der Zweiten Welt. Dort ist es klar: das Bekenntnis, ein Christ zu sein, genügt an sich – ohne daß der Inhalt des Bekenntnisses genauer definiert ist –, um

sich der Verfolgung oder mindestens verschärfter Beobachtung durch den atheistischen Staat auszusetzen. Von der Dritten Welt hingegen wirst du gefragt: Wie bekennst, wie wirkst du die Botschaft von der Befreiung durch Christus, von der Parteinahme für die Armen, Schwachen und Unterdrückten, die uns unüberhörbar aus dem Evangelium entgegenklingt? Oder auch: Was heißt Bekennen in einer Welt, die so selbstverständlich «christlich» geworden ist, daß das Bekenntnis dazu kaum mehr etwas bedeutet? Die «Barmer Thesen» von 1934 waren eine Antwort auf diese Frage – und zugleich die Feststellung, daß jede Antwort letztlich nur ein Versuch sein kann, Unsagbares in die Praxis des Bekennens umzusetzen.

### Was vor Ottawa geschehen war

Dann: Ottawa 1982 – Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (RWB). Die beiden letzten Vollversammlungen, 1964 in Frankfurt, 1970 in Nairobi, hatten je ein Statement gegen die Apartheid in Südafrika verabschiedet – deutlich genug, aber immer noch so formuliert, daß die rein-weißen Kirchen Südafrikas (NGK = *Nederduitse Gereformeerde Kerk* und NHK = *Nederduitse Hervormde Kerk*) sich nicht gezwungen sahen, ihren Austritt zu erklären wie beim Ökumenischen Rat der Kirchen. So, daß die Vertreter der schwarzen Tochterkir-

## Rassismus ist Sünde

Die 1982 in Ottawa zusammengekommene Generalversammlung des Reformierten Weltbundes erklärt:

«Die Verheißungen Gottes für seine Welt und für seine Kirche stehen in direktem Gegensatz zu den Idealen und Praktiken der Apartheid. Diese mit großer Klarheit von den Propheten verkündigten und in Christus erfüllten Verheißungen sind Frieden, Gerechtigkeit und Befreiung. Sie enthalten die Gute Nachricht für die Armen und Erlösung für die Unterdrückten, aber auch Gottes Urteil über die Verweigerung von Rechten und die Zerstörung von Menschlichkeit und Gemeinschaft ...

In bestimmten Situationen muß das Bekenntnis einer Kirche eine klare Trennungslinie zwischen Wahrheit und Irrtum ziehen. Ihre Pflicht zur Treue gegenüber Jesus Christus kann die Kirche dazu führen, die Ansprüche einer ungerechten oder unterdrückerischen Regierung zurückzuweisen und diejenigen Christen öffentlich bloßzustellen, die mit dem Unterdrücker gemeinsame Sache machen oder ihm Beihilfe leisten. Wir glauben, daß dies heute auf die Situation in Südafrika zutrifft.

Die Kirchen, die reformierte Glaubensbekenntnisse angenommen haben, haben sich damit verpflichtet, als Volk Gottes zu leben und in ihrem täglichen Leben und Dienst zu zeigen, was dies bedeutet. Diese Verpflichtung ruft nach konkreter Verwirklichung in Form von Gemeinschaft zwischen den Rassen; sie bedarf des gemeinsamen Zeugnisses für Gerechtigkeit und Gleichheit in der Gesellschaft und schließt die Einheit am Tisch des Herrn ein. Indem die Niederduitse Gereformeerde Kerk und die Niederduitse Hervormde Kerk das Apartheidsystem unter Mißbrauch des Evangeliums und des reformierten Bekenntnisses nicht nur hinnehmen, sondern aktiv rechtfertigen, widersprechen sie in Lehre und Handeln der Verheißung, an welche sie zu glauben vorgeben.

Daher erklärt die Generalversammlung, daß diese Situation einen status confessionis für unsere Kirchen darstellt. Das bedeutet, daß wir dies als eine Frage ansehen, über die man nicht verschiedener Meinung sein kann, ohne die Integrität unseres gemeinsamen Bekenntnisses als reformierte Kirchen aufs Spiel zu setzen.

Gemeinsam mit den schwarzen reformierten Christen in Südafrika erklären wir, daß Apartheid (getrennte Entwicklung) Sünde ist, daß ihre moralische und theologische Rechtfertigung eine Verkehrung des Evangeliums ist und daß sie als beharrliche Gehorsamsverweigerung gegen das Wort Gottes eine theologische Häresie darstellt. Aber indem wir dies aussprechen, bekennen wir, daß wir bezüglich des Rassismus nicht ohne Schuld sind. Rassismus ist überall vorhanden, und seine Existenz ruft uns zur Buße und zu gemeinsamem Handeln. Daraus ergeben sich für unsere Kirchen bestimmte Fragen:

1. Wie bekämpfen wir den Rassismus in unseren eigenen Gesellschaften und Kirchen?
2. Wie können wir unsere Mitschuld an den rassistischen Strukturen Südafrikas besser erkennen lernen, wie sie etwa in der wirtschaftlichen Verflechtung vor allem der westeuropäischen und nordamerikanischen Länder und Kirchen mit Südafrika zum Ausdruck kommt?
3. Wie können wir ein klares Bewußtsein bewahren von der heimtückischen Art und Weise, in der Rassismus und soziales Unrecht so oft im Namen wirtschaftlicher Interessen und nationaler Sicherheit entschuldigt werden?
4. Wie können wir unserem Mitgefühl und unserer Solidarität mit den Opfern des Rassismus in Südafrika und anderswo in ihrem Ringen um Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung und menschliche Befreiung konkret Ausdruck verleihen?
5. Wie können die Kirchen am besten Beziehungen zu schwarzen reformierten Kirchen in Südafrika sowie zu (schwarzen und weißen) Kirchen und Christen aufnehmen, die in diesem Kampf engagiert sind?
6. Indem wir der Solidarität mit jenen Ausdruck verleihen, die in dieser Lage für Gerechtigkeit kämpfen, müssen wir uns auch der folgenden Frage stellen: Wie bezeugen wir die versöhnende Gnade Gottes auch für diejenigen Menschen, die nach unserer Überzeugung Unterdrücker und im Irrtum verstrickt sind?»

chen, die es gewagt hatten, unter Furcht und Zittern ihr Elend zu äußern, unbehelligt blieben. So, daß die regierungstreuen Weißen sich für ihre Unterstützung der Rassentrennung zwar nicht mehr so direkt auf die gottgewollten Unterschiede in der Wesensart verschiedener Rassen beriefen, aber um so mehr auf die göttliche Langmut, die die Unverträglichkeit verschiedener Kulturen verzeiht und eine zeitliche Trennung im Sinne der ewigen Liebe befürwortet.<sup>1</sup> So, daß sie sich immer noch auf viel Verständnis in den Bruderkirchen der westlichen Welt berufen konnten, mit denen sie im Gespräch seien.

Inzwischen aber war das «schwarze Bewußtsein» in Südafrika gewachsen. Der Schüleraufstand 1976, ausgehend von Soweto, hatte gezeigt, daß die junge Generation nicht mehr bereit war, sich in Demut der höheren Einsicht der weißen Herren zu beugen, die wohl wissen, was für ihre lieben, wenn auch etwas zurückgebliebenen Schwarzen heilsam ist. Schwarze und farbige<sup>2</sup> Theologen hatten auf dem Hintergrund nord- und südamerikanischer Befreiungstheologien ihre eigene «kontextuelle Theologie» ausgearbeitet und internationales Echo gefunden. Der historische Rückblick hatte gezeigt, daß die weiße Besiedlung der Südspitze Afrikas durch Buren und Engländer nicht nur Neuland erschlossen und ein leuchtendes Fanal christlicher Kultur im schwarzen Kontinent aufgerichtet, sondern auch Kulturen zerstört, Sklaverei begründet und eine mit Gold und Diamanten bedeckte, aber unauslöschliche Blutspur hinterlassen hatte. Außer einem Finanz-Skandal, der bis in die Spitzen der Regierung reichte, waren auch Dokumente freundschaftlicher Beziehungen höchster Stellen mit Nazi-Deutschland entdeckt worden.

Die fatale Rolle der Kirchen war aufgedeckt worden, die mit Berufung auf verschiedene kulturelle Hintergründe schon Mitte des letzten Jahrhunderts die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Weißen und Schwarzen aufgehoben und damit einen wesentlichen Grundstein zum essentiellen und legalisierten Rassismus gelegt hatten.

Der Staat hatte 1977 zu einem vernichtenden Schlag gegen alle oppositionellen Organisationen, vor allem Schwarzer, aber auch Weißer, ausgeholt. Seit 1978 hatte die Regierung Botha unter dem Diktat wirtschaftlicher Interessen zwar einige diskriminierende Vorschriften gegen Schwarze aufgehoben, verfolgte aber dafür um so erbarmungsloser das Ziel einer gebietsmäßigen Absonderung, die die 60-70 Prozent Schwarzen letztlich total vom Bürgerrecht der Republik ausschließen soll.

### Wie ein kontextuelles Bekenntnis entsteht

Beratungen zwischen schwarzen Reformierten aus Südafrika und verschiedenen europäischen Kirchen waren der Konferenz in Ottawa vorangegangen. Statements der holländischen, deutschen und schweizerischen Reformierten lagen vor. Beim Eröffnungsgottesdienst verlas ein Schwarzer eine gemeinsame Erklärung der nicht-weißen Delegierten aus Südafrika, daß sie, denen in der Heimat das gemeinsame Abendmahl mit den weißen Brüdern verwehrt sei, sich nicht in der Lage sähen, es jetzt gemeinsam mit ihnen zu feiern. Daß die Tagungsleitung diese Erklärung auf den Beginn des Gottesdienstes (nicht des Abendmahls) gelegt hatte, verhinderte zwar ein Auseinanderbrechen der gottesdienstlichen Gemeinde von etwa 500 Delegierten und Besuchern, aber die Tagesordnung war fortan gegeben. Das Thema «Südafrika und Apartheid» wurde zwar auf zwei Arbeitsgruppen beschränkt, um die übrigen anstehenden Geschäfte nicht zu gefährden, aber niemand konnte sich ihm entziehen. Schon am zweiten Tag war in Sektion II ein Vorschlag zum Ausschluß der weißen Reformierten aus dem RWB vorge-

<sup>1</sup> Etwa so äußerte sich z.B. der sog. «Landmann-Report», der von der NGK-Synode 1974 verabschiedet und ein paar Jahre später in deutscher Übersetzung in der Schweiz ziemlich breit gestreut wurde.

<sup>2</sup> Als «farbig» («coloured») werden in Südafrika die Mischlinge bezeichnet; es handelt sich um eine Restkategorie, unter die diejenigen Menschen fallen, die weder als Weiße noch als Asiaten oder Schwarze eingestuft werden.

legt worden, den man dann zur endgültigen Fassung für das Plenum modifizierte: nicht Ausschluß, sondern Suspendierung der betroffenen Kirchen, Erklärung der Apartheid zur Häresie und ihrer Ablehnung zum *Status confessionis* (vgl. *Kasten*).

Die Weltpresse hat diesen Beschlüssen ein unterschiedliches Echo gezollt: zwischen Triumph und Ablehnung fanden sich Vorwürfe wie «Richtgeist», «Dialog-Unfähigkeit», «Mißbrauch des *Status confessionis*», «Politisierung der Theologie». In der Schweiz brachte die Tagespresse, meist kommentarlos, in einigen Zeilen die Quintessenz der Beschlüsse, zum Teil fälschlicherweise als Ausschluß der NGK und NHK, ohne nähere Hintergründe oder Erwähnung der übrigen Verhandlungen. Wer dabei war, wurde mit dem Geschehen nicht so leicht fertig. Ein etwa vierstündiges Plenum, dem der Resolutionsentwurf vorlag, konnte längst nicht alle berücksichtigen, die sich zu Wort gemeldet hatten. Tiefe Betroffenheit herrschte unter den Anwesenden. Bedenken juristischer, vor allem aber menschlicher Art beherrschten die Diskussion: Einsicht in eigenes schuldhaftes Verhalten, auch hinsichtlich Rassismus, Scheu vor absoluten Aussagen und Urteilen, Angst vor den Folgen derartiger Maßnahmen, vor allem im Blick auf die anwesenden Südafrikaner, Brüderlichkeit auch den Vertretern der fehlbaren Kirchen gegenüber, Verantwortung gegenüber der Kirche, die einen delegiert hat. Daß dann die Resolution mit einem überwältigenden Mehr gegenüber wenigen Neinstimmen und Enthaltungen gutgeheißen wurde, beruht meines Erachtens hauptsächlich auf folgenden Faktoren:

► Es mußte allen Delegierten klar sein, daß ein Nein zur Resolution auch ein Nein zu den schwarzen und farbigen Kirchenvertretern nicht nur Südafrikas bedeutet hätte. Man kann schlecht proklamieren, daß Jesus auf der Seite der Armen und Unterdrückten steht und wir mit ihm, und dann die eigene Stellungnahme verweigern, wenn es schwierig wird.

► Verbale Verurteilungen der Apartheid-Politik waren vom RWB wiederholt ausgesprochen worden, zwischenkirchliche Gespräche mit den Betroffenen waren noch und noch erfolgt, seit Jahren. Geändert hatte sich nichts – außer einem differenzierteren Vokabular und zunehmender Verhärtung der Positionen. Eine weitere Erklärung, wenn auch mit stärkeren Worten, aber ohne praktische Konsequenzen, hätte geradezu lächerlich wirken müssen.

► Während bei früheren Gelegenheiten die weißen Delegierten aus Südafrika immer noch biblisch-theologisch zu argumentieren versuchten und die Schwarzen der Politisierung des Evangeliums bezichtigten, waren es diesmal sie, die von Politik sprachen, die auf gegenwärtige und künftige Verbesserungen pochten und offensichtlich alles von der Regierung erhofften. Kein Wort von eigener Schuld und allfälligem Unvermögen, von der Angst, aus der gouvernementalen Gnade zu fallen, von der Angst vor der schwarzen Mehrheit. Mit juristischen Einwänden versuchten sie die Situation bis zuletzt noch zu retten. – Die Schwarzen hingegen waren diesmal gut gerüstet: ruhig, überlegt, im Wissen um ihr moralisches und theologisches Übergewicht konnten sie klarstellen, was an den Argumenten der andern allenfalls Wunschdenken, zum Teil aber schlicht unwahr war, und im übrigen das Urteil der Versammlung abwarten. Auffallend gegenüber früher war das völlige Fehlen von Angst.

► Viele mögen im Verlauf jenes Nachmittags zum Schluß gekommen sein, daß auch Brüderlichkeit einmal Nein heißen kann und daß eine klare Position unter Umständen den Dialog mit den Verlierern sogar eher ermöglicht, zum mindesten echter macht, als ständiges Nachgeben.

Tiefe Stille folgte der Abstimmung – nichts von Triumph. Fast ungläubiges Staunen sah ich auf den Gesichtern einiger Schwarzer. Einen hörte ich sagen: «Nun kann ich auch den Weißen wieder die Hand geben, mit all diesen Brüdern im Rücken.» Die weißen Delegierten, die es nicht vorzogen, sofort abzureisen, durften während der restlichen Tage etwas von dieser «Brüderlichkeit trotzdem» spüren. Am Schlußgottesdienst allerdings nahmen sie nicht mehr teil. In eher nachdenklicher Stimmung ging die Konferenz zu Ende. Nur als der farbige südafrikanische Studentenfarrer *Allan Boesak* zum neuen Präsidenten des Weltbundes gewählt wurde, als erster Nichtweißer übrigens, ging ein Sturm der Begeisterung durch den Saal.

## Ein Durchbruch und seine Wirkungen

Vier Wochen nach diesen Ereignissen durchreiste ich mit einer Gruppe Südafrika. Auf dem Flug nach Kapstadt hatten wir in der Zeitung gelesen, daß Allan Boesak infolge Manipulationen der weißen Mitglieder der Kirchenleitung die Wahl als Moderator seiner Kirche, der NGK der Farbigen<sup>1</sup>, versagt worden war. Aber wenn wir erwartet hatten, eine niedergeschlagene Synodalversammlung vorzufinden, sahen wir uns gründlich getäuscht. Begeisterung, ja Euphorie empfing uns – und ein stockheiserer, aber glücklicher Allan Boesak. Ohne daß er das Geringste dazu hätte sagen können, waren nach den mißglückten Wahlen über das neue und eher zwielichtige Moderamen hinweg Beschlüsse gefaßt worden, wie sie in Südafrika noch nie dagewesen waren! Die Farbigen hatten mit aller wünschbaren Eindeutigkeit erklärt, daß sie die Geschicke ihrer Kirche, auch finanziell, in ihre eigenen Hände nehmen wollten. Weiße, die künftig in der Kirche der Farbigen zu arbeiten wünschten, sollten auf das «Bekenntnis von Ottawa» verpflichtet werden – dies nur ein Beschluß unter anderen. Wir hatten den Eindruck, einen wahrhaft historischen Augenblick mitzuerleben.

Das bestätigte sich weitherum im Lande. Glückwünsche aus beinahe allen Denominationen flogen nach Kapstadt. *Denis Hurley*, katholischer Erzbischof von Durban, *Desmond Tutu*, lutherischer Bischof und Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates, und zahlreiche weniger Prominente versicherten uns, wie glücklich sie seien über die Beschlüsse von Ottawa und die Auswirkungen in Kapstadt, und wie sehr das für sie und andere eine Ermutigung bedeute. Selbst die Presse, abgesehen natürlich von der rein nationalistischen, konnte ihre Genugtuung nicht ganz verhehlen – man konnte aus vielen Artikeln herausspüren, daß man solche Stellungnahmen eigentlich von Kirchen erwarte, selbst wenn man nicht damit einverstanden sei: Nur einige rechts-bürgerliche Blätter sprachen wieder einmal vom «Totalangriff» der übrigen Welt und vor allem der Kirchen gegen das arme Südafrika.

Als wir das Land verließen, war die Synode der weißen NGK im Gange. Allan Boesak war als Gast dabei, erhielt aber keine Redeerlaubnis. Dem Antrag einer beträchtlichen Anzahl von Synodalen, in Anbetracht der Umstände die Beziehungen zwischen den Rassen auf die Tagesordnung zu setzen, wurde nicht stattgegeben, sondern eine Kommission eingesetzt, die das Problem bis zur nächsten Synode in vier Jahren zu bearbeiten hat ... Für einen Austritt aus dem RWB ergab sich eine ganz schwache Stimmen-, nicht aber die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Wie diese schwebende Situation sich auswirken wird, bleibt abzuwarten. Sicher ist, daß sich auch in den Reihen der Weißen einiges tut. So hat die Kapstädter Regionalsynode im Herbst 1983 eine eindeutige Erklärung gegen getrennte Gottesdienste verabschiedet – wenn dies auch vorläufig kaum praktische Konsequenzen hat. So suchen immer mehr weiße Kirchenleute das Gespräch über die Grenzen der nationalen Kirche hinaus, oft auch direkten Anschluß bei farbigen Kirchen.

Daß die schwarze Tochterkirche der NGK<sup>4</sup> auf ihrer Synode 1983 den Schritt über die Abhängigkeit hinaus nicht wagte, ist ein trauriges Kapitel, aber nicht erstaunlich, ist doch ihre Leitung weitgehend weiß und die finanzielle Abhängigkeit dieser ärmsten Bevölkerungsklasse praktisch total. Aber auch dort wächst der Druck von innen.

Allan Boesak ist zur Symbolfigur für Schwarz-Südafrika geworden. Als Präsident der kürzlich ins Leben gerufenen «Vereinigten demokratischen Front», der bereits Dutzende von kleineren und größeren Organisationen angehören, hat er ein starkes politisches Gewicht bekommen. Von der Einheit unter den Schwarzen wird die Zukunft von Südafrika wesentlich abhängen.

<sup>1</sup> Es handelt sich um die sog. «Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk», eine von der bereits erwähnten NGK abhängige Tochterkirche.

<sup>4</sup> Gemeint ist die sog. «Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika», eine weitere, für die Schwarzen bestimmte Tochterkirche der NGK.

Der «Bruderkreis» (Broederkring), eine Vereinigung zunächst farbiger Pfarrer, dem mehr und mehr auch Laien und Andersrassische angehören, hat sich in «Bekennender Kreis» umbenannt. Die Anlehnung an die «Bekennende Kirche» in Nazi-Deutschland ist nicht zu überhören und auch beabsichtigt. Einer seiner Angehörigen hat mir einmal auf die Frage nach der Politisierung seiner Kirche geantwortet: «Das ist eine typisch westliche Frage. Für uns gibt es nur einen Christus, der Herr ist über alle Bereiche des Lebens und uns auf allen Ebenen befreien will. Darum bekennen wir uns als ganze Menschen in allen Bereichen unseres Daseins zu ihm.»

Der Reformierte Weltbund arbeitet weiter an der Bekenntnisfrage. Seine theologische Kommission hat in der Schrift «Ihr werdet meine Zeugen sein»<sup>3</sup> die Ergebnisse der Ottawa-Versammlung zusammengefaßt und erwartet die Stellungnahmen der Mitgliedkirchen bis Ende 1984. Es ist zu hoffen, daß der Durchbruch, der in Ottawa zweifellos geschehen ist, weitere Durchbrüche in Richtung auf «praktisches Bekennen» des einen und ungeteilten Evangeliums nach sich zieht.<sup>6</sup>

*Leni Altwegg, Adliswil*

Die Autorin ist reformierte Gemeindepfarrerin in Adliswil bei Zürich.

<sup>3</sup> Ihr werdet meine Zeugen sein: ein Aufruf zur Selbstbesinnung an die Kirchen des Reformierten Weltbundes, hrsg. vom Reformierten Weltbund. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983. Der oben im Kasten in gekürzter Form abgedruckte Text findet sich in dieser Schrift auf S. 38f.

<sup>6</sup> Weitere Literatur zur Thematik dieses Artikels: Apartheid und reformierte Kirche: Dokumente eines Konflikts. Im Auftrag des Reformierten Bundes zusammengestellt von Heinz-Hermann Nordholt. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983, 96 S. – Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten ... Von der Apartheid zur Bekennenden Kirche – Stellungnahmen südafrikanischer Theologen, hrsg. von J. de Gruchy und Ch. Villa-Vicencio. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn (erscheint im Sommer 1984).

## Bluthandel

«Blut ist Leben – Leben verkauft man nicht»: so lautet das Motto des brasilianischen Verbandes der freiwilligen Blutspender. Wer kann etwas dagegen einwenden? Dennoch wurde auf die Verbandsvorsitzenden geschossen – die Kugel verfehlte ihr Ziel. Ein ihr bekannter brasilianischer Medizinstudent wurde mit einem Blutdruckmeßgerät umgebracht – er wußte zuviel von Bluthändlern. Leider keine Einzelfälle.

Es geht um den schwunghaften Handel mit Blutplasma, das von bezahlten «Spendern geerntet» wird, wenn wir auf die wörtliche Übersetzung des amerikanischen Fachausdrucks «harvest» zurückgreifen. Die



**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

**Anschrift von Redaktion und Administration:** Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

**Bestellungen, Abonnemente:** Administration

**Einzahlungen:** «Orientierung, Zürich»

**Schweiz:** Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

**Deutschland:** Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700

**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

**Jahresabonnement 1984:**

**Schweiz:** Fr. 35.- / Studenten Fr. 25.50

**Deutschland:** DM 43.- / Studenten DM 29,50

**Österreich:** öS 330.- / Studenten öS 215.-

**Übrige Länder:** sFr. 35.- zuzüglich Versandkosten

**Gönnerabonnement:** Fr. 40.- / DM 50.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

**Einzelexemplar:** Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

**AZ**

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

So. 17. Juni (18 Uhr) bis Sa. 23. Juni (14 Uhr)

## Was willst Du, daß ich Dir tun soll?

Mk 10, 51

Überlegungen und Hilfen aus dem Geist der Exerzitien zur Begegnung mit Jesus von Nazaret.

Leiter: Josef Bill SJ

Auskunft und Anmeldung:

**Notre-Dame de la Route**, 21, chemin des Eaux-Vives, CH-1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg, Tel. 037/24 02 21.

*Bluternte* ist Thema eines in Wort und Bild ausgesprochen reich dokumentierten Taschenbuchs<sup>1</sup> (leider fehlt ein Register). Die Autoren sind Ärzte oder waren in irgendeiner Weise an der Bluternte beteiligt, oder die Bluternte und ihre Folgen ließen sie nicht mehr zur Ruhe kommen.

Da mit Blutplasma größere Gewinne als mit Vollblut zu erzielen sind, geht es in dem Buch meist um Plasma, sozusagen Blut ohne Blutkörperchen. Die Blutkörperchen können dem Spender zurückgegeben werden, so daß er öfter spenden kann als bei Vollblutspenden.

Das Plasma (mit über 100 Eiweißstoffen) wird zu vielen Medikamenten – darunter Impfstoffe – verarbeitet. Diese Arzneimittel können z. B. eine echte Hilfe für Bluter (Hämophile) darstellen. Allerdings werfen erhebliche Unterschiede im Verbrauch in Industrieländern die Frage auf, ob der hohe Verbrauch immer lediglich dem Wohl der Patienten dient oder auch dem der Pharmaindustrie: Jedenfalls treibt sie eine aufwendige Werbung für Produkte aus Blutplasma, wobei deren menschlicher Ursprung meist unerwähnt bleibt. Wenn mehr Plasma gespendet wird als für ärztliche Zwecke unbedingt notwendig, ist das nicht zu vertreten, weil Spender und Empfänger der Gefahr von Infektionen (Hepatitis und AIDS) ausgesetzt werden.

### Arme (ver-)bluten für Reiche

Vollblutspenden werden meist nicht bezahlt und vom Roten Kreuz sowie anderen gemeinnützigen Organisationen verarbeitet und vertrieben. Die Vermarktung von Blutplasma ist dagegen eine Domäne der Pharmaindustrie: Die «Spenden» werden bezahlt. An diesem Sachverhalt ändert sich nichts, wenn Blutbanken das mit «Aufwandsentschädigung» u. ä. umschreiben. Wie die Blutbanken – obgleich sie es leugnen – mit diesem Geld «Spender» anwerben, wird in dem besprochenen Band ausführlich dokumentiert. Die Situation von «Spendern» von Plasma in armen und reichen Ländern wird in dem Buch sehr anschaulich und einfühlsam geschildert. Sie wurden angetroffen in Indien, in lateinamerikanischen Ländern und in den USA. Wo sie auch wohnen, eines haben sie – bis auf ganz wenige Ausnahmen – gemeinsam: Sie sind bitter arm, wissen nicht, wie sie ihre Familien über die Runden bringen sollen. Und sie lassen sich durch die – an sich knauserige – Bezahlung der «Spenden» durch Blutbanken dazu verleiten, ihr Blut zu «spenden», was sie sich gesundheitlich nicht leisten können, da sie unterernährt sind. Erschwerend kommt hinzu, daß viele von ihnen so oft spenden, daß sie buchstäblich ihr Leben aufs Spiel setzen, was wiederum die Gewinne erhöht. Die Bluternte-Industrie leugnet diese Zusammenhänge, aber die Indizien, die in dem angezeigten Band ausbreitet werden, sind erdrückend: Arme (ver-)bluten für Reiche.

Die Autoren haben auch Verbesserungsvorschläge erarbeitet; die wichtigsten sind: 1. Plasmaspenden sind freiwillig und unbezahlt – wie meist Vollblutspenden. 2. Jedes Land sollte «Selbstversorger» sein, denn bisher importieren einige Industrieländer Blut und Blutprodukte. Diese beiden Forderungen werden im großen und ganzen in der Schweiz, Belgien und den Niederlanden bereits erfüllt.

Zum Schluß sei die Präsidentin des eingangs genannten Verbandes brasilianischer freiwilliger Blutspender zitiert: «Dieses ungerechte System müssen wir weltweit bekämpfen, wir hier in Brasilien, ihr in Deutschland. Freiwillig gespendetes Blut muß für alle zur Verfügung stehen, ob arm oder reich.» Wer sich dafür einsetzen will, hat mit dem Buch «Bluternte» eine schlagfertige Waffe bei der Hand.

*Martin Lange, München*

<sup>1</sup> Bluternte. Das Blut der Armen für die Wohlfahrt der Reichen. Hrsg. von Gerd Fätkenheuer, Hanns-Christoph Koch, Erich Kohler, Siegfried Pater, in Zusammenarbeit mit dem Bundeskongreß entwicklungspolitischer Aktionsgruppen (BUKO). rororo aktuell Nr. 5341. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1984, 279 S., DM/Fr. 12.80.