



CONCILIUM – KONZIL: Das Wort, der Name bezeichnete damals eine klare Sache. Wir waren uns sicher, mit der großen Mehrheit der Bischöfe einzugehen. Heute ist das anders: Um das Wort gibt es Streit.» Mit dieser Aussage wurde am 30. Mai in Einsiedeln eine Pressekonferenz zum Anlaß der Jahrestagung des Direktionskomitees der vor 20 Jahren gegründeten Internationalen Zeitschrift für Theologie «Concilium» eröffnet. «Wir haben im Direktorium der Zeitschrift», so war weiter zu hören, «den Eindruck, daß das Konzil heute dazu benutzt wird, die Reform der Kirche zu bremsen. Die Mehrheit des Konzils wollte jedoch, daß seine Beschlüsse dem Geiste nach, der vorwärtsdrängt, und nicht dem Buchstaben nach ausgelegt werden.»

Treue zum Konzil – Treue zur Geschichte

Diese Worte fielen im Horizont von *Befürchtungen* um die von Papst Johannes Paul II. auf Ende November (24. 11.–8. 12.) anberaumte *außerordentliche Bischofssynode*. Von Kirchenrechtlern geäußert, nähren sie sich zunächst von der im neuen Kirchenrecht erfolgten Antastung der traditionellen Stellung des ökumenischen Konzils, wozu die Stiftung «Concilium» schon 1983 ihre «Sorge» äußerte.¹ Neben jüngsten Äußerungen des Papstes in Belgien² gibt auch das Projekt der kommenden Synode als solches Anlaß zur Besorgnis, insofern hier das geschichtliche *Ereignis* Konzil durch eine sehr viel weniger repräsentative und viel zentralistischer verfaßte Institution und Veranstaltung, eben die Bischofssynode³, festgeschrieben und ihr auf diese Weise gewissermaßen untergeordnet werden könnte. Die Sprecher von «Concilium», wie u. a. *Hans Küng*, *Johann Baptist Metz* und *Eduard Schillebeeckx*, machten klar, daß es ihnen bei ihrer «Treue zum Konzil» nicht um die Einstufung in die Kategorien «progressiv» und «konservativ» gehe, sondern darum, eine *Treue zur Geschichte* zu entwickeln. Das heißt vor allem, daß die vom Konzil geweckten, bis heute nicht eingelösten Hoffnungen und Erwartungen einzuklagen sind. An drei Aspekten wurde dies verdeutlicht:

▷ Die Lehrautorität der Glaubenden selber: Auf sie gilt es zu pochen, damit das Lehramt vor allem auch auf den Schrei der Armen hört.

▷ Das Prinzip der Kollegialität: Es muß auf allen Ebenen, vor allem aber im Sinn der Autonomie der Ortskirchen, gegen die akute Gefahr einer die ortskirchlichen Prozesse blockierenden Politik der Bischofsernennungen wirksam vertreten werden.

▷ Die kulturelle Polyzentrik: Die Aufbrüche, in denen sie aufscheint, sind zu respektieren, weil die Kirche erst in dem Maße, als sie «Dritte-Welt-Kirche» wird, ihre stets beanspruchte Universalität einlöst und sich als «Weltkirche» verwirklicht.

In diesem dritten Aspekt klingt die aus geschichtlicher Sicht entworfene theologische Grundinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils durch *Karl Rahner* an: Nach der kurzen Periode des Juden-Christentums und der Periode der Kirche im begrenzten Kulturkreis des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation begann im II. Vatikanum und wurde kirchenamtlich festgehalten die *dritte Periode*, «in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist»⁴.

Wie die Zeitschrift selber sich im Verlauf der zwanzig Jahre im Sinne der Polyzentrik entwickelt hat, ja in ihrer «polyzentrischen Grundstruktur» zu einem «Modell» für einen echten Dialog von Angehörigen verschiedener Kulturen⁵ wurde, müßte nun im einzelnen sowohl am Ausbau der Sektionen als auch an der Berufung neuer Direktoren bzw. Konsultoren und Mitarbeiter sowie an den aufgegriffenen Problemen und der Art der jeweiligen Fragestellung gezeigt werden. Dazu gäbe es ein ganzes Buch zu schreiben; als Instrumentarium zu einem solchen Unternehmen wird ab September dieses Jahres ein Registerband zur Verfügung stehen.⁶ Hier soll nur noch etwas ganz Bescheidenes folgen: der Niederschlag eines kurzen Gesprächs mit dem eigentlichen Initianten von «Concilium» über die Ursprungsgeschichte.

KIRCHE

Die vom Konzil geweckten Hoffnungen einklagen: Vor 20 Jahren erschien zum erstenmal die Internationale Zeitschrift für Theologie «Concilium» – Inspiration durch verlegerische Initiative und Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen am Konzil. *Ludwig Kaufmann*

JUDENTUM

Robert Raphael Geis – ein deutscher Jude und Rabbiner: Zu einer posthumen Veröffentlichung von Briefen, Aufsätzen und Reden – Als Jude in der deutschen Geschichte und Kultur verwurzelt – Gesprächspartner evangelischer Theologen und an Kirchentagen – Leiden an der Unerlöstheit der Welt – Juden und Christen als Gottes Minderheit. *Willehad Paul Eckert, Düsseldorf*

ÖKUMENE

Suche nach einer realistisch denkbaren Glaubenseinheit: Zur Diskussion der Thesen von Fries und Rahner: *Einigung der Kirchen, eine reale Möglichkeit* – Konzentration auf These II – Zwischenkirchlich nicht mehr an Glaubenseinheit fordern, als kirchenintern möglich ist – Die geistesgeschichtliche Situation: gesamtgesellschaftlicher Konsens nicht mehr voraussetzbar – Der Angriff von *E. Herms*, Rahner verinnahme die aktuelle Wissensproblematik für ein autoritäres Wahrheitsverständnis – Die Attacke im *Osservatore Romano*. *Peter Neuner, Passau*

Bewegung im anglikanisch-katholischen Dialog: Breite Diskussion des «Schlußberichts» von ARCIC – Positive Antwort der Bischöfe von England und Wales – Erreichte Konvergenz in den Fragen von Eucharistie und Amt – *Koinonia* als heuristisch-integrativer Begriff – Papsttum als ein Haupthindernis – Abschließende anglikanische Stellungnahme für 1988 geplant – Zweite Runde wird durch ARCIC II weitergeführt. *Peter Hebblethwaite, Oxford*

ETHIK/THEOLOGIE

Arbeitslosigkeit in gesamtgesellschaftlicher Perspektive: Der Zusammenhang von Arbeit und Menschenwürde – Zu *Dietmar Mieths* Überlegungen – Menschliche Tätigkeit darf nicht im Sinne von Lohnarbeit eingegrenzt werden – Kategorienfehler bisheriger «Theologien der Arbeit» – Sozialethische Überlegungen angesichts der Arbeitslosigkeit – Grundeinkommen ohne Arbeit – Zu Thesen von *H. Büchele* und *L. Wohlgenannt* – Arbeit soll möglichst auf viele verteilt werden – Grundeinkommen als erwerbsunabhängige Güterverteilung – Analyse der in den USA geführten Diskussion – Schritte zu einer kommunikativen Gesellschaft. *Josef Bruhin*

FLÜCHTLINGE

«Cap Anamur II» mußte Hilfe einstellen: Aufnahmebereitschaft für Flüchtlinge ist gering geworden – 50 Flüchtlinge zuviel gerettet – Wo finden sie Platz? *Rupert Neudeck, Troisdorf b. Köln*

Ein Laie am Ursprung

«Nein, wir können doch nicht schreiben, was wir wollen»: Mit diesen Worten habe Karl Rahner die Idee einer internationalen Zeitschrift für Theologie in den Jahren 1959/60/61 dreimal abgelehnt. So erzählt mir der niederländische Verleger *Paul Brand*, von dem die Idee ausging. Es scheint mir bemerkenswert – ähnliches wäre für das theologische Werk Karl Rahners zu zeigen –, welche Bedeutung dem verlegerischen Einsatz und Risiko und damit der Initiative von Laien in Geschichte und Ursprung von «Concilium» zukommt. Paul Brand war im gleichnamigen Verlag seines Vaters vor allem mit theologischen Büchern befaßt und begab sich seit 1958 jährlich für drei Wochen auf die Reise zu Verlegern und Autoren in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hier schloß er Freundschaft mit *Oscar Bettischart*, der seinerseits in Brands Haus in Holland zu Besuch war, als von den beiden gemeinsam der Titel der neuen Zeitschrift aus der Taufe gehoben wurde. Doch bis dahin war ein weiter Weg, galt es doch, die maßgebenden Theologen zu gewinnen: «Ich traf u. a. Metz und Küng, aber vor allem beeindruckte mich Rahner. Er war ein herrlicher Mensch, schenkte mir viel Zeit und sprach mit mir über Theologie und theologische Publikationen. Gegen meine Idee führte er ins Feld, daß jedes Land seine eigene Zeitschrift habe und daß ihm ein solches Unternehmen viel zuviel Arbeit abverlangen würde. Unterdessen war aber das Konzil angekündigt worden, und das Konzil war international. Darauf insistierte ich und schlug gleichzeitig vor, daß jedes Heft seinen eigenen Direktor haben könnte, so daß die Arbeit verteilt würde.» Rahner war, so erzählt Brand weiter, von der Idee beeindruckt, blieb aber bei seiner Ablehnung, sah er doch seinen Haupteinwand – die römische Zensur – nicht entkräftet. «Es war während der ersten Konzilssession, am 20. November 1962. In der historischen Abstimmung über den Entwurf Ottavianis «De fontibus revelationis» – Quellen der Offenbarung – wurde dieser von 63 Prozent der Bischöfe abgelehnt. Am gleichen Abend ging ich zu Rahner: «Jetzt können Sie schreiben, was Sie wollen. Die Bischöfe sind hinter Ihnen und gegen Ottavianis.» Rahner sagte: «Gut!». Am folgenden Morgen ging ich zu Küng, am Nachmittag zu Schillebeeckx, beide sagten zu, und damit war der Anfang gemacht. Als nächsten gewann ich *Congar*, und von da ab war es leicht: Wer wollte schon als guter Theologe nicht mit diesen vier zusammenarbeiten?»

Brand weiß allerdings auch von Gegnerschaft zu berichten. Zwei Namen fallen: Msgr. *Carlo Colombo* (Theologische Fakultät Mailand)⁷ und P. *Jean Daniélou* (Institut Catholique Paris): «Die beiden waren verbündet. Der erste versuchte, als Mitglied des Direktionskomitees die Sache von innen in Obhut zu nehmen, indem er die Freiheit zu denken und zu schreiben beschränken wollte. Ihm, dem Bischof, widerstand aber ein anderer Bischof im Komitee, der Melchit *Neophytos Edelby* (Damasus), sehr wirksam. Der zweite hielt seine Mitbrüder im Jesuitenorden in Paris und England mit dem Argument ab, mit «Concilium» werde ein der Kirche gefährliches «Machtinstrument» geschaffen. *Henri de Lubac* aus Lyon, der trotzdem zu uns stieß, zog sich unter dem offensichtlichen Druck von Daniélou nach zwei Jahren wieder zurück.» Im weiteren Verlauf des Gesprächs erzählt Brand noch manches über die Organisation, die Übergabe seines «Kindes» an eine unabhängige Stiftung (Leitung durch den niederländischen Geschäftsmann *A. van den Boogaard*), die Übernahme der nach Sprachen verschiedenen Ausgaben durch Verlage in USA/England, Frankreich, Italien, Spanien, Portugal (später Brasilien) usw., die ersten Sitzungen im Hotel «Del Sole» beim römischen Pantheon und die eigentliche Gründungsversammlung in einem Hotel an der Autobahn nahe Saarbrücken.

Als Anfang 1965 «Concilium» Nr. 1 erschien, war das Konzil noch in vollem Gang: Das Zusammenleben und Zusammenwirken dort – Theologen untereinander, Theologen und Bischöfe, Theologen und nichtkatholische Beobachter – waren zugleich

Kairós und «Sitz im Leben». Zusammen mit der verlegerischen Initiative war es das Entscheidende in der Ursprungsgeschichte.

Ludwig Kaufmann

Anmerkungen

¹ Sorge um das Konzil. Eine Erklärung der Stiftung «Concilium» zum neuen Codex Iuris Canonici: Concilium 19 (1983) S. 558f.

² Ansprache an die Bischöfe in Mecheln, Osservatore Romano vom 19.5.1985, S. 6.

³ Die «außerordentliche» Bischofssynode ist noch weniger repräsentativ als die «ordentliche», insofern sie zur Hauptsache lediglich die derzeitigen Präsidenten der Bischofskonferenzen und nicht ad hoc gewählte Delegierte umfaßt. Die Präsidenten sind von Rom bestätigt, und im Sonderfall Italien wird der Präsident sogar vom Papst ernannt. Die Möglichkeit, daß eine Bischofssynode ähnlich dem Konzil «zusammen mit dem Papst» in eigener Vollmacht Beschlüsse fasse, wurde seinerzeit von Paul VI. nicht ausgeschlossen, aber der jeweiligen Festsetzung durch den Papst vorbehalten. Bisher ist dies noch nie erfolgt, ja seit 1971 hat keine Synode mehr selber ein eigenes Dokument veröffentlicht, und selbst die an den Papst gerichteten «Propositionen» wurden neuerdings geheimgehalten. Mit anderen Worten: Die Synode steht nur mit dem Papst, nicht aber mit der Gesamtheit der Kirche und Welt als Öffentlichkeit in Kommunikation.

Die bevorstehende «außerordentliche» Synode ist erst noch in ihrer Dauer gegenüber allen früheren um die Hälfte gekürzt, obwohl ihre Thematik gemäß der am 1. April an die Bischofskonferenzen versandten Frageliste grundsätzlich das gesamte «Kirchenbild» des Vatikanums II «ad intra» und «ad extra» umfassen soll, damit von da aus sowohl den «Irrtümern» und «Mißbräuchen» bei der Interpretation des Konzils wie den «Schwierigkeiten» bei seiner Anwendung («auch angesichts der im seither erfolgten Zeitenwandel neu auftretenden Herausforderungen») «Korrektur» bzw. Abhilfe zuteil werde.

⁴ Vgl. K. Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils: Schriften zur Theologie 14, Zürich 1980, S. 287–302. – Ders., Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils: ebd., S. 303–318.

⁵ Konrad Lienert im Tagesanzeiger (Zürich, 1.6.1985, S. 5).

⁶ 20 Jahre Concilium. Register 1965–1984. Grünewald, Mainz 1985. Ca. 96 Seiten, ca. DM 18,80.

⁷ Zu diesem Versuch bekennt sich Msgr. Colombo auch selber ganz offen. Vgl. seine Äußerungen in «30 giorni», Januar 1985.

Ein deutscher Rabbiner

Nur schmal an Umfang ist das literarische Werk von *Robert Raphael Geis* (1906–1972), aber es ist bedeutend durch seinen Rang und wegweisend für ein fruchtbares Gespräch von Juden und Christen. Der Initiative christlicher Freunde, der evangelischen Theologen *Helmut Gollwitzer* und *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, war es zu verdanken, daß aus Anlaß seines 65. Geburtstags unter dem Titel «Gottes Minorität – Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland» ein Sammelband mit den wichtigsten Aufsätzen von Geis erscheinen konnte.¹ Nun sind es wieder zwei evangelische Christen, der Soziologe *Dietrich Goldschmidt* und die Theologin *Ingrid Ueberschär*, die mit der Veröffentlichung seiner Briefe, Reden und Aufsätze das Andenken an Rabbiner Geis – *Aba Geis*, wie ihn seine Freunde nannten – wachhalten.² Beide Sammelbände ergänzen einander, fast möchte man sagen: bedingen einander. Man muß den beiden Herausgebern und dem Chr. Kaiser Verlag für die mutige Tat der Herausgabe der Briefe, Reden, Aufsätze großen Dank wissen.

Robert Raphael Geis war ein deutscher Rabbiner. Ein deutscher Rabbiner, das ist eine Seltenheit geworden. Im Grunde gehört dieser Typus eines Geistlichen – das Wort Geistlicher

¹ Gottes Minorität. Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland. München 1971 (umfaßt 14 Arbeiten aus den Jahren 1950–1969). Außerdem sei noch hingewiesen auf: Vom unbekanntem Judentum. Freiburg 1961, 2. Aufl. 1975; Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933. Herausgegeben und eingeleitet zusammen mit H.-J. Kraus. (Theologische Bücherei 33). München 1966.

² Leiden an der Unerlöstheit der Welt – Robert Raphael Geis 1906–1972. Briefe, Reden, Aufsätze, herausgegeben von Dietrich Goldschmidt in Zusammenarbeit mit Ingrid Ueberschär. Chr. Kaiser-Verlag, München 1984; 400 Seiten, DM 48.–.

hier einmal als Bezeichnung für einen verstanden, der religiöse und geistige Kompetenz und Autorität besitzt – der Vergangenheit an; denn er war für das deutsche Judentum repräsentativ. Das deutsche Judentum aber wurde durch Hitler und seine Schergen vernichtet. Was vom deutschen Judentum in die Emigration gerettet wurde, sah sich einem Prozeß der Transformation unterworfen. Die im Nachkriegsdeutschland wiedererstandenen kleinen jüdischen Gemeinden unterscheiden sich sehr von den Gemeinden, wie sie vor Hitler bestanden. Schon der Name der Dachorganisation in der Bundesrepublik – «Zentralrat der Juden in Deutschland» – deutet eine Distanz an, die es früher nicht gab, nicht zu geben brauchte.

Ein deutscher Rabbiner lebte in der deutschen Kultur so gut wie in der jüdischen Tradition, fühlte sich als Jude und Deutscher. Er besaß eine deutsche Gymnasialbildung; er hatte an einer deutschen Universität studiert. Germanistik und Geschichte waren gern gewählte Fächer. Dieses Studium wurde mit der Promotion abgeschlossen. Robert Raphael Geis hat seine Dissertation dem Sturz des Reichskanzlers Caprivi (1831–1899) gewidmet. Sie erschien 1930 in der Reihe der *Historischen Studien*. Der Geschichte galt überhaupt das besondere Interesse von Geis. So ist es denn kein Zufall, daß er an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, an der er seine Ausbildung zum Rabbiner erhielt, vor allem Förderung durch den Historiker *Ismar Elbogen* (1874–1943) fand. Dabei ging es freilich nicht nur um Fachfragen. Ismar Elbogen wurde für Geis so etwas wie ein väterlicher Freund. Ihn durfte er vertrauensvoll um Rat fragen. Auf sein Verständnis, seine Hilfe durfte er in kritischen Stunden rechnen. Das wog umso mehr, als das Verhältnis zum eigenen Vater viele Jahre, ja bis zu dessen Tod, fast immer ein gespanntes war. Der Vater konnte sich weder mit der Berufswahl und dem Lebensweg noch mit den Anschauungen von Robert Raphael Geis aussöhnen. Hilfe hatte er von seinem Vater in Krisenzeiten nicht zu erwarten. Im Gegenteil: die Schwierigkeiten, denen er sich gegenüber sah, waren in den Augen des Vaters nur ein Indiz dafür, daß sein Sohn den falschen Weg gewählt hatte, schlimmer noch, daß er ein Versager war. Aus dem gestörten Verhältnis zum Vater mag sich wenigstens zum Teil erklären lassen, was für die Beziehungen von Geis zu andern Menschen, auch Freunden, charakteristisch ist. Die Herausgeber des vorliegenden Bandes der persönlichen Aufzeichnungen meinen dazu: «Daß sich Intensität der Nähe wie des Bruchs in Geis' persönlichen Beziehungen immer wieder finden; sie zeigen einen ungewöhnlich engen Bezug von Emotion und Ratio. Idiosynkrasien brechen durch, deren Herr zu werden eins der Lebensprobleme von Geis war» (S. 278).

Deutsches Judentum

Liebe zu Deutschland, Leiden an Deutschland: das kennzeichnet Robert Raphael Geis. Das war aber auch für viele deutsche Juden bezeichnend. Die Gewißheit, daß Schwester und Schwager den Tod in den Gaskammern von Auschwitz erleiden mußten, hinterließ eine nie heilende Wunde in seiner Seele. Dennoch kehrte er, dem die Auswanderung nach Erez Israel gelungen war, bei der ersten sich bietenden Gelegenheit – nach Zwischenstationen in Zürich, London, Amsterdam – nach Deutschland, in die Bundesrepublik zurück, konnte sich freilich mit der Adenauerzeit nicht anfreunden. Die Leiden an Deutschland hoben die Liebe zu Deutschland nicht auf. Den Gründen dieser Liebe der Juden zu Deutschland spürt sein Aufsatz nach, den er erstmals 1957 in der *Gegenwart* veröffentlicht hat: «Von Deutschlands Juden». Während Gershom Scholem heftig bestritt, daß es je eine deutsch-jüdische Symbiose gegeben habe, hielt Robert Raphael Geis an der Tatsache dieser Symbiose fest, als «eine der wenigen Symbiosen in der langen jüdischen Leidensgeschichte». Sein Briefwechsel mit *Eva Gabriele Reichmann*, der langjährigen Mitarbeiterin des «Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens» und später der *Wiener Library* und des *Leo Baeck Institute* in

London (beides Institutionen, die dem Andenken an das deutsche Judentum gelten), beschäftigt sich intensiv mit dem «deutsch-jüdischen Verhältnis». Gleich der erste Brief enthält das Leitmotiv des Briefwechsels. Unter dem Datum des 8. Mai 1961 heißt es: «Wenn der Untergang des deutschen Judentums im Geistigen und Persönlichen unsereins nicht losläßt, so ist die Dankbarkeit groß, wann immer aus Vergangenheit wieder geliebte Gegenwart wird» (S. 279). Dies aber geschieht in der Begegnung mit gleichgesinnten und gleichgebildeten Menschen. Nachdenkenswert jedoch ist auch dieser Satz aus dem Brief vom 7. Juni 1964: «Gewiß, es gibt der Herzkrankheiten viele in unserer Generation, aber doch will ich meinen, daß das Herz deutscher Juden in einer besonderen Weise mitgenommen ist und dauernd strapaziert wird und auf dieser Erde – auch bei wirklicher Altersweisheit – nicht mehr zur Ruhe findet» (S. 292). Acht Jahre später erlag Geis seinem Herzleiden.

Der Rabbinerausbildung in Deutschland, im Deutschen Reich, standen bis 1938 drei Institutionen zur Verfügung: das orthodoxe Allgemeine Rabbinerseminar in Berlin, das konservative Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau und die grundsätzlich allen Richtungen offenstehende, vor allem aber von liberalen Juden besuchte *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. Abgesehen von einem Studienjahr in Breslau studierte Geis an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Hier legte er am 6. März 1932 seine wissenschaftliche Rabbinatsprüfung ab. Diese Hochschule hatte somit für seine jüdische Ausbildung entscheidende Bedeutung. Seine erste Anstellung erhielt er als Jugendrabbiner in München. *Harry Maor* erinnert sich an den Eindruck, den der junge Rabbiner damals auf ihn machte, seine «zarte Figur», ein «übermütiger Junge, ein bißchen dandyhaft gekleidet, aber doch ein überzeugender zorniger junger Mann» (S. 35). Kein Wunder, daß es zum Zusammenstoß mit der Gemeinderepräsentanz kam: «Seine würdevoll wirkende Respektlosigkeit war zu provokant» (S. 36). Geis scheiterte in München. Wie Harry Maor wohl zu Recht meint, hinterließ dieses Scheitern ein tiefsitzendes Trauma, beeinflusste seinen Weg als Rabbiner negativ. Geis war es bestimmt, den Weg des Unzünftigen, eines Draußenstehenden zu gehen. Aber gerade aus seiner «Unzünftigkeit erklärt sich auch die geradezu charismatische Wirkung, die er damals wie später auf Menschen ausübte» (S. 37). Zwar amtierte er wiederholt als Rabbiner. Doch blieb er nie sehr lange im Amt. Der Nachruf von *Ernst Ludwig Ehrlich* ist überschrieben: «Rabbiner ohne Gemeinde» (S. 367). Doch auch die wissenschaftliche Laufbahn blieb im Grunde ein unerreichtes und wohl auch unerreichbares Traumziel. Zwar wurde er am 24. Oktober 1969 zum Honorarprofessor für Judaistik an der Pädagogischen Hochschule Duisburg und am 9. November 1971 zum Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen ernannt. Aber er konnte in Göttingen nur noch zwei Veranstaltungen übernehmen. So liegt über seinem Leben der Schatten der Tragik. Er war weder der typische Gemeinderabbiner noch der zünftige Wissenschaftler, aber, wie *Simon Lauer* in der Rückerinnerung schreibt, er «besaß etwas, das nie von vielen geschätzt worden ist und heute offen diffamiert wird: Er hatte echte Bildung, die mit sogenannter Anpassungsfähigkeit wenig, sehr viel mit wahrer Treue zu tun hat» (S. 369).

«Unüberhörbare Frage nach der menschlichen Tat»

Rabbiner Geis besaß die Gabe der Rede und der Diskussion. Er wirkte wie ein Prophet. Er hatte wirklich etwas zu sagen. Sein Charisma weckte ihm Freunde. Er fand sie vor allem unter deutschen evangelischen Theologen. Nicht selten waren es Grenzgänger, wie er selbst einer war. Die Begegnung mit ihnen bestimmte das Bild, das Geis von Christen gewann, wie sie im guten Sinne sein können. Zur Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche, zu der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils «Nostra aetate» und späteren Aussagen, finden sich in dem Gedenkband keine Äußerungen. Das kann kein Zufall

sein. Geis scheint dafür keinen Blick gehabt zu haben. Aber von seinen evangelischen Freunden lernte er viel, mit ihnen lernte er, ihnen wies er Wege zum Verständnis des Judentums, mit ihnen begründete er die *Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden beim Kirchentag*. Weil er Partnerschaft suchte und schätzte, konnte er zwar für den Dialog plädieren, mußte aber Mission ablehnen. Einem Judenchristen wie *David Leuner* versagte er nicht seine Freundschaft; denn er wußte die Überzeugung des andern zu respektieren. Aber er konnte sehr empfindlich reagieren, ja er scheute vor ungerechten Äußerungen nicht zurück, wenn er den Eindruck gewann, daß hinter der Gesprächsbereitschaft der Christen sich missionarische Absichten verbergen könnten. Er konnte mit seiner Polemik in die Öffentlichkeit flüchten. Aber in der Krise bewährten sich die Freunde. Sie vergaßen nicht, was sie Rabbiner Geis verdankten. Er blieb auch in der Krise für sie der *Aba Geis*. Sie wußten ihn zu versöhnen. *Aba Geis* litt an der Unerlöstheit der Welt. Darum hätte der Obertitel dieses Gedenkbuches gar nicht besser gewählt werden können.

Das Leiden an der Unerlöstheit der Welt machte den Wesenskern von *Aba Geis* aus. Sein Leiden aber veranlaßte ihn zur Stellungnahme, zu seinen theologiepolitischen Äußerungen, seiner Kritik an bürgerlicher Sättheit, am Verschließen der Augen vor der schreienden Not. Er wußte sich eins mit den Leidenden und den Mitleidenden. Er erkannte, daß auch die Christen sich heute bewußt werden, eine Minderheit zu sein; Juden

und Christen sollten sich als Gottes Minderheit zusammenfinden, um die Leiden aufzuheben, beizutragen zur Erlösung der Welt. Was *Robert Raphael Geis* zu sagen hat, ist auch heute noch aktuell. Er verdient es, daß er vorgestellt wird, daß seine Persönlichkeit, sein Lebenszeugnis erinnert werden.

Der Absicht, das Lebenszeugnis des *Robert Raphael Geis* durch eine Buchveröffentlichung auch den Späteren mitzuteilen, standen freilich erhebliche Hindernisse entgegen, nicht zuletzt die Tatsache, daß er vor seiner Übersiedlung von Düsseldorf nach Baden-Baden, seiner letzten Lebensstation, den größten Teil seiner Korrespondenz vernichtet hatte. Die Suche nach Zeugnissen, nach Spuren des Wirkens erwies sich als mühsam. Aber sie war doch nicht erfolglos. Das Ergebnis ist beachtlich. Aus den Selbstzeugnissen und den Zeugenberichten der andern, der Freunde zumal, ergibt sich so etwas wie eine Biographie des deutschen Rabbiners, des *Aba Geis*. Gegliedert ist sie in acht Abschnitte, die teils seinen Lebensstationen, teils seinem Wirken als Prediger und Streiter für das Königtum Gottes gelten, teils auch seinen Überlegungen zum deutschen Judentum und zum Verhältnis der Juden und der Christen. Der Briefwechsel mit den Weggenossen und deren Zeugnisse runden den Band ab. Es ist den Herausgebern gelungen, ein lebendiges Bild von *Aba Geis* zu vermitteln, dem deutschen Rabbiner, dessen Beispiel als Brückenbauer einer Verständigung von Christen und Juden uns im Heute verpflichtet.

Willehad Paul Eckert, Düsseldorf

«Die besseren Argumente werden sich durchsetzen»

Zwischenbilanz zu den Ökumenethesen von *Heinrich Fries* und *Karl Rahner*

Der Jubiläumsband 100 der *Quaestiones disputatae* von *H. Fries* und *K. Rahner*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg-Basel-Wien 1983), hat bereits unmittelbar nach seinem Erscheinen ein breites Echo ausgelöst. In den ersten beiden Jahren sind 5 Auflagen erschienen. Nun hat der Verlag als 6. Auflage eine Sonderausgabe veröffentlicht, die durch eine Bilanz über «Zustimmung und Kritik» von *H. Fries* erweitert wurde (S. 157–189).

Das Buch hat, wie in diesem Rückblick deutlich wird, vom Tag seines Erscheinens an Aufsehen erregt. Denn schließlich stellen hier Theologen, deren Kompetenz unbestritten und deren Namen weit über den Kreis der Fachwissenschaftler hinaus auch in den Gemeinden einen guten Klang haben, ohne großes Wenn und Aber die These auf, daß Kircheneinigung heute eine reale Möglichkeit sei, wenn man sie nur auf allen Seiten ernsthaft wolle. Das klang so ganz anders, als die offiziellen, volltönenden Absichtserklärungen zur Ökumene, die durch eine gegenteilige Praxis immer wieder Lügen gestraft werden.¹ An der Basis hatte man den Eindruck, wie ihn *Christ in der Gegenwart* formulierte: «Zum ersten Mal seit vielen Jahren kommt aus der Theologenküche wieder ein guter Duft, der Mut macht in der Sache Christi. Daß Ökumene theologisch korrekt möglich ist, erscheint dabei als größte Überraschung.»² Doch vielleicht hat man gerade an der Basis nicht immer sorgfältig genug unterschieden: Es wurde nicht die Einigung als bereits bestehende Möglichkeit dargestellt. Vielmehr haben die Verfasser die nach ihrer Überzeugung erfüllbaren Bedingungen für eine dann mögliche Einigung umrissen.

Mehrere der wichtigsten überregionalen Zeitungen im deutschen Sprachraum griffen die Anregung des Buches auf: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (K. A. Odin)³, *Rheinischer Merkur/Christ und Welt* (W. Dirks)⁴, *Neue Zürcher Zeitung*⁵.

Letztere stellte vor allem heraus, daß die Aufsehen erregenden Thesen nicht von jungen Leuten stammen, die ihrem Übermut freien Lauf gelassen hätten, sondern von betagten Männern: dem fast achtzigjährigen *Karl Rahner* und dem ebenfalls mehr als siebzigjährigen *Heinrich Fries*.

Die bedeutsamste inhaltliche Äußerung der ersten Wochen kam von *Eberhard Jüngel* in der *Süddeutschen Zeitung*⁶. Er bezeichnete das Buch als die vielleicht wichtigste theologische Publikation des (Luther-)Jahres. Er schrieb: «Nach der Lektüre dieser Schrift wage ich zu behaupten, daß alle Feiern zur 500. Wiederkehr des Geburtsjahres Luthers ihren Sinn verfehlt hätten, wenn Theologie und Kirche sich der Provokation nicht stellen würden, mit der diese beiden katholischen Ökumeniker auf den skandalösen Tatbestand reagieren, daß ein halbes Jahrtausend nach der Reformation evangelische und katholische Christen noch immer in getrennten Kirchen leben, daß also die eine heilige, katholische und apostolische Kirche noch immer nicht sichtbar ist.»

Natürlich gab es auch Stimmen, die dem Unternehmen sehr skeptisch gegenüberstanden oder es auch in Bausch und Bogen ablehnten. Hier ist vor allem die Äußerung von *Kardinal Ratzinger* anzuführen, der über das Buch schreibt: «Ein Parforceritt zur Einheit, wie ihn neulich *H. Fries* und *K. Rahner* mit ihren Thesen angeboten haben, ist ein Kunstgriff theologischer Akrobatik, die leider der Realität nicht standhält. Man kann die Konfessionen nicht wie auf einem Kasernenhof zueinander dirigieren und sagen: Hauptsache, sie marschieren miteinander; was sie dabei denken, ist im einzelnen nicht so wichtig.» Und: «Die Wahrheitsfrage durch ein paar kirchenpolitische Operationen zu überspringen, wie dies im Grunde *Fries* und *Rahner* vorzuschlagen scheinen, wäre ein ganz und gar unverantwortliches Verhalten.»⁷

Inzwischen wurden diese ersten, mehr spontanen Reaktionen abgelöst durch eine detailliertere Auseinandersetzung mit den

¹ Vgl. hierzu *H. Fries* im Vorwort, S. 5.

² *Christ in der Gegenwart*, 26. 7. 1983.

³ 21. 7. 1983.

⁴ 26. 8. 1983.

⁵ 29. 9. 1983.

⁶ 1./2. 10. 1983.

⁷ *J. Ratzinger, Luther und die Einheit der Kirche: Internationale katholische Zeitschrift* 12 (1983) S. 568–582, hier S. 573, 577.

einzelnen Thesen. Dabei konzentrierte sich die Diskussion auf die ursprünglich von K. Rahner konzipierte *These II*. Während die anderen Thesen in breitem Umfang auf Ergebnisse der ökumenischen Diskussion der vergangenen Jahre zurückgreifen können, betritt diese These (zusammen mit These I) weithin Neuland.⁸ Sie besagt: «In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber über These I hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen ... Bei diesem Prinzip würde nur das getan, was jede Kirche heute schon ihren eigenen Angehörigen gegenüber praktiziert.»

Diese These ist der methodische Schlüssel zu dem ganzen Werk. Jüngel bezeichnet sie als «Diplomatie der ökumenischen Verständigung», ohne die eine «Hoffnung auf Einigung der Kirchen jedenfalls zurzeit völlig unrealistisch wäre». Die These bedeutet, daß die Kirchen sich gegenseitig in ihren Glaubensaussagen anerkennen können, daß um dieser Glaubensaussagen willen heute eine gegenseitige Exkommunikation nicht mehr unabdingbar ist. Allerdings verteilt sie, wie Jüngel ausführt, die Lasten zwischen den Kirchen recht ungleich: «Die These II scheint den reformatorischen Kirchen erheblich mehr Toleranzbereitschaft zuzumuten als der römischen Kirche. Müssen diese doch künftig als zumindest möglicherweise wahre Sätze schweigend respektieren, was das römische Lehramt für verbindlich erklärt hat. Und das ist bekanntlich nicht wenig. Es erschien der evangelischen Christenheit bisher durchweg als *zuviel*, und zwar keineswegs als des *Guten* zuviel.»

Jüngel ist überzeugt, daß diese Anerkennung für evangelische Christen möglich ist, wenn man die formulierten Sätze im Verhältnis zur existentiellen Wahrheit des Evangeliums als *Adiaphora* versteht, die man als unerheblich auf sich beruhen lassen kann. Dieser Deutung widerspricht Fries. Es geht nach seiner Überzeugung nicht um eine Zurücknahme der «formulierten» Wahrheit, «sondern um die Aufhebung der mit der Leugnung dieser Wahrheit verbundenen Strafbestimmung der Exkommunikation».⁹ Es wird also nicht der Wahrheitscharakter der später definierten Glaubensaussagen in Frage gestellt. Es geht lediglich um die Trennung der positiven Aussage des Dogmas von der negativen Formulierung in der Strafandrohung. Die Dogmen der späteren Zeit werden nicht bezweifelt. Es soll aber eine Urteilsenthaltung über sie von der Androhung des Anathems befreit werden.

Im letzten Teil der These II gibt Rahner eine geistespolitische Begründung für seine Ausführung: Die Differenziertheit gegenwärtiger Erkenntnisformen mache es unumgänglich, auch konkurrierende Verstehensformen zu akzeptieren und in erkenntnistheoretischer Toleranz nebeneinander stehen zu lassen. Eine Urteilsenthaltung, wie sie überall praktiziert werden muß, könne nicht mit Irrtum gleichgesetzt werden. Gegen den Begriff «Urteilsenthaltung» hat H. Meyer erhebliche Vorbehalte angemeldet. «Urteilsenthaltung» und «Glaubensgemeinschaft» aber gehen nicht nur nicht zusammen, sondern schließen sich aus.¹⁰ Auch W. Breuning hat hier seine Vorbehalte angemeldet: «Stimmhaltung für sich allein würde wohl nicht genügen.»¹¹ Tatsächlich geht das Buch, wie Fries konze-

⁸ Zu erinnern wäre allerdings an die Diskussion um die «fides implicita», die in der ökumenischen Diskussion der 50er und 60er Jahre geführt wurde. These II steht auf S. 35; dazu gehören Erläuterungen auf den Seiten 35–53. These I, auf die in These II Bezug genommen wird, lautet: «Die Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden, sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend.» (S. 23, mit Erläuterungen S. 23–34).

⁹ S. 167 mit einem Zitat von W. Kasper (aus: F. Haarsma, W. Kasper, F. X. Kaufmann, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen. Kirche im Gespräch. Freiburg-Basel-Wien 1970, S. 82).

¹⁰ H. Meyer, in: Theologische Literaturzeitung 109 (1984) Sp. 312–314, hier Sp. 314.

diert, über eine bloße Urteilsenthaltung weit hinaus. In den Thesen III–VIII macht es Aussagen vornehmlich über die Struktur der Kirche, die es den nicht-katholischen Kirchen ermöglichen sollen anzuerkennen, «daß die konfessionspezifische Praxis einer Konfession nicht evangeliumswidrig ist und deshalb auch nicht verurteilt und abgelehnt werden darf».¹² Diese erstrebte Anerkennung könnte vielleicht besser mit «Urteilsenthaltung» als mit «Urteilsenthaltung» umschrieben werden. Eine derartige Toleranz wird nicht nur faktisch innerhalb aller Kirchen praktiziert, sie muß auch, wie Fries ausführt, Konfessionen gegenüber geübt werden, wenn man nicht zwischenkirchlich ein höheres Maß an Einheit fordern will, als man es innerkirchlich für hinlänglich hält.

Geheime Gegenreformation?

Kurz vor Erscheinen der Sonderausgabe wurden noch zwei scharfe Angriffe auf das Buch veröffentlicht. Auf die erste konnte H. Fries in seiner Bilanz noch eingehen. Sie stammt aus der Feder des evangelischen Theologen E. Herms: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan.¹³ Diese Schrift ist wohl die schärfste Kontroverse innerhalb der wissenschaftlichen Theologie, die ich in den vergangenen Jahren gelesen habe. Wie Herms dem Buch von Fries und Rahner – vor allem der These II – vorwirft, geht es ihnen nicht um die Anerkennung von Wahrheit, sondern allein um die Anerkennung von Personen, die alles vertragen «außer dem expliziten Widerspruch gegen sie» (S. 25). Und diese Personen sind natürlich – wie sollte es bei katholischen Theologen anders sein – «die römische Kirche und ihr Amt» (S. 25). So entlarvt Herms den Vorstoß von Rahner und Fries als Fortsetzung der Gegenreformation mit anderen Mitteln, nämlich denen der ökumenischen Bewegung. Das ganze Unternehmen sei durchaus gefährlich, denn viele evangelische Christen haben noch nicht bemerkt, daß der «Rahner-Plan» im Grunde nichts anderes sei als der Versuch, die nicht-römischen Kirchen zu vereinnahmen. «Die Eingliederung reformatorischer Kirchen in die römische vollzieht sich durch die Konversion ihrer Führer – zumindest zu jener implizit römischen Position –, der sich dann ihre Gemeinden fügen» (S. 37).

Zufolge Herms beschließt Rahner in These II die Darstellung der geistesgeschichtlichen Gegebenheit angesichts der «Entdifferenzierung des öffentlichen Bewußtseins» (im Klartext: der Verdummung der Öffentlichkeit) «mit dem dringenden Rat, sie auszunutzen» (S. 153). Denn sie rufe geradezu nach orientierenden Autoritäten, und das kommt dem römischen Denken und seinem Lehramt unmittelbar zugute. Rahner verfährt, so Herms, nach der Regel, die «Klarheit einer Rede zurückzustellen hinter ihrem pragmatischen Effekt» (S. 44), er hofft auf die «Faszination, die von seinen Undeutlichkeiten ausgeht» (S. 45). Dankbar erweist sich Herms Rahner gegenüber nur dahingehend, daß der protestantische Theologe «nun mit großer Klarheit und Gewißheit sagen kann, was für ihn als Ziel der ökumenischen Bewegung *jedenfalls nicht* in Betracht kommt» (S. 159).

Wie kommt Herms dazu, Rahner und Fries (den er verhältnismäßig schonend behandelt) vorzuwerfen, ihr ökumenischer Vorstoß diene allein der Unterwerfung der nicht-römischen Kirchen unter das römische Lehramt unter Verzicht auf die Wahrheitsfrage? Der Grund für diese Unterstellung (oder soll-

¹¹ W. Breuning, in: Theologischer Literaturdienst 1/1984.

¹² S. 130.

¹³ Veröffentlicht als Band 24 der Reihe «Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes». Göttingen 1984. Zur Kritik an Herms vgl. auch P. Neuner, Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am «Rahner-Plan»: Theologische Revue 81 (1985) Sp. 1–8.

RÖMISCH-KATHOLISCHE LANDESKIRCHE DES KANTONS AARGAU

Unsere Synode hat beschlossen, daß für die Katholiken im Aargau ein Kantonales Pfarrblatt geschaffen werden soll und ein(e)

REDAKTOR(IN)

im Hauptamt anzustellen sei. Stellenantritt: Herbst 1985.

Wir suchen für diese interessante Aufgabe eine/n Mitarbeiter/in mit journalistischer und redaktioneller Erfahrung, kirchlicher Gesinnung, ökumenischer Offenheit und Kontaktfreude.

Abgeschlossenes Theologiestudium ist erwünscht. Kenntnis der aargauischen Verhältnisse ist vorteilhaft.

Bewerbungen mit Lebenslauf und Angaben über bisherige Tätigkeit und Gehaltsanspruch sind bis zum 1. Juli 1985 zu richten an: Sekretariat der Römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Aargau, Feerstraße 8, 5000 Aarau.

Für Auskünfte wenden Sie sich bitte an Arnöld Helbling, Kantonaldekan, Klosterstraße 14, 5430 Wettingen, Tel. (056) 269831, oder Peter Bircher, Sekretär der Landeskirche, Feerstraße 8, 5000 Aarau, Tel. (064) 221622.

te man besser von Beleidigung sprechen?) liegt in seinem Offenbarungsverständnis. Demzufolge vertritt die katholische – Herms spricht allerdings immer nur von der römischen – Kirche eine Konzeption, nach der Offenbarung zu einer Lehre, einem Satz, einer Sachwahrheit wird, die das kirchliche Lehramt verbindlich tradiert und vorlegt. Katholisches Offenbarungsgedanken bedeutet Unterwerfung unter eine nicht hinterfragbare Autorität des Lehramts. Im Gegensatz dazu ist Offenbarung im protestantischen Verständnis unmittelbare göttliche Erleuchtung, die anlässlich der kirchlichen Predigt Evidenz vermittelt. Offenbarung kann nach diesem Verständnis niemals tradiert werden, es gibt kein Amt, das sie mit Autorität vorlegen könnte.

Grunddifferenz im Wahrheitsverständnis?

Diese Differenz ist zufolge Herms nicht nur ein in sich stehender kontradiktorischer Widerspruch, sondern dies stellt eine Grunddifferenz im Wahrheitsverständnis selbst dar, die alle Einzelpunkte der Dogmatik in ihren Bann zieht. Kein Punkt der Glaubenslehre kann sich diesem Fundamentaldissens entziehen, so daß in beiden Kirchen auch dort kontradiktorisch Widersprüchliches gemeint ist, wo man die gleichen Worte verwendet. Weil sie dies verschleiern, sind, wie Herms ausführt, nicht nur die Thesen von Rahner und Fries zu verwerfen, sondern auch die ökumenischen Dokumente der vergangenen Jahre, wie das «Lima-Papier» und die Texte «Das Herrenmahl» und «Das geistliche Amt in der Kirche».¹⁴ Hier stehen überall

¹⁴ Leicht zugänglich in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene 1931–1982. Hrsg. und eingeleitet von H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer. Paderborn und Frankfurt 1983; Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission 1978 (S. 271–295); Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission 1981

die gemeinsamen Formulierungen unter einem gegensätzlichen Grundentscheid und meinen darum in beiden Kirchen kontradiktorisch Gegensätzliches. Man habe sich protestantischerseits in diesen Dokumenten sogar auf den katholischen Grundentscheid eingelassen und damit die eigene Position unversehens preisgegeben.

Was Herms als das katholische Offenbarungsverständnis ansieht, hat vielleicht manchen Anhalt im Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus. Aber in gar keiner Weise ist damit der Katholizismus insgesamt getroffen oder gar in einer Schärfe bestimmt, die eine eindeutige Grenzziehung gegenüber dem evangelischen Offenbarungsverständnis ermöglichen würde. Herms hat, wie Fries nachweist, eine Kritik am katholischen Offenbarungsverständnis aufgegriffen, wie sie vor allem die Hauptvertreter der dialektischen Theologie vor rund 50 Jahren formuliert haben. Aber sogar Karl Barth hat nach dem Zweiten Vatikanum seine Kritik erheblich modifiziert und weithin zurückgenommen. Herms kritisiert einen Katholizismus, der sich selbst in dieser Karikatur kaum wiederzuerkennen vermag. Was er über das evangelische Offenbarungsverständnis schreibt, das angeblich eine kontradiktorische Grenzziehung zum Katholizismus möglich und nötig macht, ist keineswegs die evangelische Grundüberzeugung, sondern lediglich seine sehr subjektive Konstruktion. Sie wird jedenfalls der Theologie der Offenbarung von W. Pannenberg, E. Jüngel, W. Joest und P. Tillich nicht gerecht und muß diese als unevangelisch bezeichnen. Herms vergleicht ein Konstrukt des Protestantismus mit einer Karikatur des Katholizismus; beide können die kirchlichen Wirklichkeiten, die sie angeblich zentral bestimmen, nicht angemessen wiedergeben. Es zeigt sich, daß die Diskussion in formalen Grundentscheiden offensichtlich nur schwer der Gefahr entgehen kann, an der immer komplexeren Wirklichkeit der Kirchen vorbei zu argumentieren.¹⁵

Attacke im *Osservatore Romano*

Während Herms also Fries und Rahner vorwirft, ihr Konzept diene lediglich dazu, die protestantischen Kirchen an Rom zu verkaufen, und dies möglichst ohne daß die Betroffenen es bemerkten, hat der *Osservatore Romano* in seiner Ausgabe vom 25./26. Februar 1985 den genau entgegengesetzten Vorwurf erhoben, nämlich «daß der Grundgedanke der Verfasser dergestalt ist, daß er sie eindeutig außerhalb der katholischen Rechtgläubigkeit stellt». Autor dieses Aufsatzes, der in die deutsche Ausgabe des *Osservatore Romano* nicht aufgenommen wurde, aber in Auszügen in Übersetzung im *Rheinischen Merkur/Christ und Welt* erschien,¹⁶ ist der französische Dominikaner Daniel Ols. Er wirft Fries und Rahner nicht weniger vor, als «einen wahrhaften und tiefen Umsturz des katholischen Glaubens». Er setzt dem sein Einheitsmodell entgegen: «Zu behaupten, daß eine kirchliche Gemeinschaft sich mit Rom vereint, heißt, daß sie den Glaubensinhalt annimmt, wie ihn die katholische Kirche verkündet ... die katholische Kirche darf in keiner Weise das verändern oder relativieren, was sie unter Leitung des Hl. Geistes definiert hat ... So kann es keine wahre, sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche geben, ohne daß dies nicht die Zustimmung zu allen und zu jedem einzelnen der Dogmen, die von ihr verkündet werden, nach sich zöge.»

In der gleichen Nummer des *Rheinischen Merkur/Christ und Welt*, in der dieser Aufsatz veröffentlicht wurde, hat Heinrich Fries seine Antwort darauf gegeben, nachdem er in der «Bilanz» dazu nicht mehr hatte Stellung nehmen können. Er zeigt, daß Ols das Konzept einer Ökumene als Rückkehr nach Rom vorlegt, das bereits durch das II. Vatikanum überwunden wur-

(S. 329–357); Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen («Lima-Dokument») 1982 (S. 545–585).

¹⁵ Vgl. hierzu P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene: Stimmen der Zeit 202 (1984) S. 591–604.

¹⁶ 16. 3. 1985.

de und das heute kirchenamtlich nicht mehr vertreten wird. In seinen Vorwürfen verbinden sich die Selbstgefälligkeit einer «definitiv beanspruchten Rechtgläubigkeit», ein Kirchenbild, das hinter die Erkenntnisse des II. Vatikanums zurückfällt, und ein gewolltes oder ungewolltes Mißverstehen der vorgetragenen Thesen. Aber «von der Not, der Schuld und dem Ärger der getrennten Christenheit ist bei Ols kein Hauch zu verspüren».

In dieser «theologisch schmalbrüstigen Attacke»¹⁷ aus Rom ist weniger die Argumentation als vielmehr die Frage nach dem Verfasser von Interesse. Denn daß Ols, ein gerade 30jähriger Ordensmann, der bisher theologisch in gar keiner Weise ausgewiesen ist, von dem man nur weiß, daß er sich wegen seiner überkonservativen Vorstellungen mit seinen französischen Ordensbrüdern überworfen hat, von sich aus diesen Artikel veröffentlichten konnte, ist wohl ausgeschlossen. Ols selbst hat inzwischen geäußert, er habe seinen Aufsatz «auf Bitte der Hierarchie» geschrieben.

Auf der Suche nach dem vermeintlichen Hintermann wurde immer wieder Kardinal Ratzinger genannt. Doch hier ist man

¹⁷ Unter dem Titel «Attacke» von *ru* gezeichnet: Herder-Korrespondenz 39 (1985) S. 153f.

offensichtlich auf der falschen Spur; es wäre ja auch kaum vorstellbar, daß der Präfekt der Glaubenskongregation hinter diesem dümmlich-arroganten Angriff steht. Inzwischen vertreten Beobachter des Osservatore die Auffassung, der Artikel richte sich sogar indirekt gegen Kardinal Ratzinger, der in seinen Veröffentlichungen immer wieder betont, daß Einheit der Kirchen keineswegs Rückkehr nach Rom bedeute, ja daß bei einer Union von der Orthodoxie nicht verlangt werden müsse, daß sie die Dogmen über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes für sich übernimmt. Jedenfalls wird inzwischen der Artikel von Ols in Rom selbst als Panne bezeichnet, die im Bereich der Ökumene und innerhalb der römischen Hierarchie einen noch nicht absehbaren Schaden angerichtet habe.

Die Reaktionen auf die Thesen von Fries und Rahner haben in den vergangenen beiden Jahren die verschiedenen Einstellungen zur Ökumene gleichsam wie in einem Mikrokosmos zusammengefaßt. Die «Verurteilungsenthaltung» müssen wir aber offensichtlich noch lernen. Denn eine Kirche, die in ihrem eigenen Rahmen mißliebige Tendenzen forsch *verurteilt*, hat sich die «Diplomatie ökumenischer Verständigung» (Jüngel) noch nicht zu eigen gemacht und ist noch nicht ökumenefähig, selbst wenn sie ihren Willen zur Einheit immer wieder lauthals betont.

Peter Neuner, Passau

Bewegung im anglikanisch-katholischen Dialog

Die Antwort der katholischen Bischöfe von England und Wales zum Schlußdokument der ARCIC

Als Ergebnis einer 12jährigen Zusammenarbeit konnte die Internationale Anglikanisch-Römischkatholische Gesprächskommission (ARCIC) Ende März 1982 ihren Abschlußbericht¹ vorlegen. Nach den Konsensdokumenten über die *Eucharistielehre* (Windsor, 1971), über *Amt und Ordination* (Canterbury, 1973) und *Autorität in der Kirche I* (Venedig, 1976) enthielt der Schlußbericht das neuverfaßte Dokument *Autorität in der Kirche II*, das die noch umstrittenen Fragen², vor allem die Stellung des Papstes in der Gesamtkirche betreffend, zu lösen versuchte. Unmittelbar nach der Publikation des Schlußberichts veröffentlichte die Vatikanische Glaubenskongregation unter ihrem damals erst kürzlich ernannten Präfekten, Kardinal Ratzinger, eine kritische Stellungnahme³, die die Hoffnungen auf eine umfassende Einigung dämpfte. Inzwischen hat in beiden Kirchen ein breiterer Rezeptionsprozeß der ARCIC-Dokumente eingesetzt. Auf anglikanischer Seite hofft man, bei der Lambeth-Konferenz von 1982 zu einer abschließenden Stellungnahme zu kommen. In der Zwischenzeit wurde eine neue Anglikanisch-Römischkatholische Gesprächskommission (ARCIC II) eingerichtet; unter den strittigen Fragen beschäftigt sie sich vor allem mit dem Wesen der Kirche und mit der Rechtfertigungslehre. Über die Reaktion der katholischen Bischofskonferenz von England und Wales auf den Schlußbericht von ARCIC I berichtet *Peter Hebblethwaite* im folgenden Beitrag. *Red.*

Am 17. März 1982 schrieb Kardinal *Willebrands*, der Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, an die Bischofskonferenzen der ganzen Welt. Er fragte nach ihrem «wohlüberlegten Urteil» darüber, ob der Schlußbericht der ARCIC «in seiner Substanz in Übereinstimmung mit dem Glauben der katholischen Kirche» stehe. Unter den nun nach und nach einlaufenden Antworten war diejenige der US-Bischöfe im November 1984 die erste. Sie billigten den Entwurf. Darauf folgte die Stellungnahme der Bischöfe von England und Wales⁴; sie wurde am 8. Mai veröffentlicht. Die englischen Bischöfe glauben

ohne Zweifel zu Recht, daß sie historisch und geographisch gesehen einen Auftrag haben, «mit dem guten Beispiel voranzugehen». So führen sie aus: «Unsere Antwort wird eine besondere Bedeutung für die Fortführung des Dialogs zwischen unseren beiden Gemeinschaften haben, vor allem in diesem Land, wo die anglikanische Gemeinschaft ihr Zentrum hat und wo gute Beziehungen zwischen den Kirchen zu einer gemeinsamen Erfahrung geworden sind.»

«Konvergenzbewegung in die richtige Richtung»

Die Antwort der englischen Bischöfe ist positiv. Sie halten fest, daß in den Fragen von Eucharistie und Amt eine «substantielle Übereinstimmung» erreicht worden sei. Bezüglich der *Autorität in der Kirche* (und im besonderen der Unfehlbarkeit) ziehen sie es jedoch vor, von der «Möglichkeit substantieller Übereinstimmung, ohne daß diese schon voll erreicht» sei, zu sprechen. Hier setzen sie noch Fragezeichen hinter die Behandlung einiger Inhalte durch die ARCIC, aber sie betonen, daß sie sich «voll für eine Lösung dieser Schwierigkeiten engagieren» und ihre Antwort als «einen Beitrag zu diesem Prozeß» anbieten.

So üben sie eine ausdrücklich konstruktive Kritik an ARCIC. Es wäre falsch, von einem Stillstand oder von einer Sackgasse in der Ökumene zu sprechen, sagte Bischof *Francis Thomas*, der die Antwort der Presse vorstellte. Er bemerkte weiter: «Es gibt eine Konvergenzbewegung in die richtige Richtung, und diese Bewegung ist nicht auf irgendwelche unüberwindlichen Hindernisse gestoßen.»

Bemerkenswert ist an der Antwort vor allem, daß sie die Methode der ARCIC-Dokumente voll und positiv anerkennt. Dies war insofern bedeutsam, als die Glaubenskongregation in ihren elfseitigen, vom 29. März 1982 datierten «Bemerkungen zum Schlußwort der Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission» hinsichtlich der Methode kritische Töne angeschlagen hatte.

Doch die englischen Bischöfe können gegen die Kritik der Glaubenskongregation einige Worte von Papst *Johannes Paul II.* anführen, die dieser am 4. September 1980 an die Mitglieder der ARCIC I richtete: «Ihre Methode bestand darin, den in Feindschaft und Kontroverse entstandenen Denk- und Ausdrucksweisen auf den Grund zu gehen, miteinander den großen gemeinsamen Schatz zu untersuchen und ihn in eine Sprache zu

¹ Schlußbericht der Anglikanisch-Römischkatholischen Internationalen Kommission: H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Paderborn und Frankfurt 1983, S. 133-189. In diesem Band ist auf den Seiten 194ff. auch die gemeinsame Erklärung Papst Johannes Pauls II. und des Primas der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, Erzbischof Robert Runcie, in der Kathedrale von Canterbury am 29. Mai 1982 abgedruckt.

² Vgl. Orientierung 1982, S. 50ff.

³ Vgl. Osservatore Romano, 6. 5. 1982.

⁴ Siehe The Tablet, 11. 5. 1985, S. 491ff.

kleiden, die sowohl der Tradition entspricht wie gleichzeitig auch die Einsichten einer Zeit zum Ausdruck bringt, die sich nicht mehr des Streites rühmt, sondern gegenseitige Annäherung im Hören auf die ruhige Stimme des Geistes sucht.»⁵

Ein Beispiel für den Erfolg dieser Methode ist die Verwendung des Begriffs *koinonia*, in dem die unterschiedlichen Auffassungen über das Wesen der Kirche eingefangen werden. ARCIC hat deutlich gemacht, so die englischen Bischöfe, wie «fruchtbar und entwicklungsfähig dieser Begriff ist». Er ist im Neuen Testament verwurzelt und den Einsichten des Zweiten Vatikanums treu. Er hilft zu einem neuen Verständnis der Kirchen ihrer selbst und auch untereinander.

Bischof Thomas sagt dazu: «Wir stehen an der Schwelle zu einer neuen Beziehung unter den Kirchen.» Aber hier gibt es auch noch Fragen, die der Klärung bedürfen. Ich führe drei Beispiele an, doch nicht um den Gegnern der ARCIC Munition zu liefern, sondern um zu beweisen, daß in der Arbeit der ARCIC keine billigen Kompromisse geschlossen und noch weniger Positionen einfach preisgegeben wurden. So beschäftigt etwa die englischen Bischöfe die Frage, warum einige Anglikaner laut ARCIC «jede Form der Anbetung Christi im aufbewahrten Allerheiligsten unannehmbar finden».

Die amerikanischen katholischen Bischöfe haben sich auch mit diesem anglikanischen Vorbehalt befaßt. Sie suchen eine Erklärung: «Vielleicht liegt dieser Position die Befürchtung zugrunde, daß die Anbetung andere Formen der Gegenwart Christi (in seinem verkündigten Wort, in seinen Jüngern, in seinem Abendmahl und im Herzen der Gläubigen) abwertet.»

Einige Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft sind neuerdings zur Ordination von Frauen übergegangen, und bereits steht dies auch auf der Generalsynode in England zur Debatte. Dazu bemerken die katholischen englischen Bischöfe: «Die Ordination von Frauen ist in der anglikanischen Gemeinschaft eine Tatsache und erscheint als ein schweres Hindernis für die Wiedervereinigung unserer Kirchen.»

Das Papsttum als ein Haupthindernis

Aber dies sind relativ sekundäre Fragen, gemessen am Hauptproblem, bei dem es um das Verständnis des «universalen Primats» oder – einfach und untheologisch ausgedrückt – um den Papst geht. Die Anglikaner haben einen großen Schritt gemacht, als sie zugestanden, es erschiene «angemessen, daß in

einer zukünftigen Einheit ein universaler Primat in der beschriebenen Weise durch jenen Stuhl (Rom) ausgeübt werden sollte». Doch das Problem ist trotz allem, daß die katholische Lehre das Petrusamt nicht nur als nützlich, angemessen oder als eine legitime historische Entwicklung sieht, sondern, wie es die englischen Bischöfe ausdrücken, als «der Kirche zuinnerst wesensgemäß». Sie erklären: «Wir halten es für notwendig, daß ein universaler Primat in der Kirche verwirklicht ist, und wir sehen nicht, daß über diese Frage schon eine Einigung erzielt worden wäre.» Die Amerikaner nehmen dieselbe Position ein. Sie bezeichnen das Petrusamt «nicht als Ergebnis einer revidierbaren Vorsehung: Es ist positiv gewollt als Gnade zum Wohl der ganzen Herde Christi». Daher ist es nicht bloß eine zeitliche Regelung, eine mögliche, von Menschen ersonnene Institution, vielmehr gehört es zum Wesen der Kirche.

All diese Fragen werden nun auf die Tagesordnung der ARCIC II gesetzt. Der katholische Co-Präsident von ARCIC II, Bischof *Cormack Murphy O'Connor* von Arundel und Brighton, blickt optimistisch in die Zukunft. Er sagte mir, daß die neue ARCIC der evangelikalischen Seite in der anglikanischen Gemeinschaft mehr Aufmerksamkeit schenken werde, und daß sie sich mit der praktischen Frage beschäftigen will, wie eine Versöhnung hinsichtlich der kirchlichen Ämter gefunden werden kann. Doch was heißt das konkret? Wird es zur gegenseitigen Handauflegung kommen, oder was stellt man sich vor? In seiner Sicht wird ARCIC II daher damit beschäftigt sein, wie man von einer Gemeinschaft in Teilbereichen zur vollen Gemeinschaft gelangt. Von den englischen Bischöfen wurde die Kommission auch mit der Behandlung verschiedener anderer Probleme beauftragt, so namentlich mit den Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Großbritannien.

Andere anglikanische Kirchen sind vom Staat getrennt und haben somit dieses Problem nicht. Doch daß das Verhältnis von Kirche und Staat in England immer noch ein Streitpunkt ist, wurde deutlich, als der Buckingham-Palast Prinz Charles und Prinzessin Diana angeblich verbot, an der Papstmesse teilzunehmen. Das war aber, so darf man annehmen, nur ein vorübergehendes Symptom. Für die nächste Zukunft machen die Amerikaner einen interessanten Vorschlag: «Wir hoffen, daß man die ARCIC II bitten wird, ihre Ergebnisse für eine Katholische Bischofssynode mit anglikanischer Vertretung und Mitsprache bereitzumachen.» *Peter Hebblethwaite, Oxford*

Aus dem Englischen übersetzt von Martin Maier.

⁵ Vgl. *Osservatore Romano*, 19.9.1980.

Arbeitslosigkeit und gesellschaftliche Verantwortung

Neulich wurden im Fernsehen je ein Direktor eines europäischen Automobilherstellers und eines nicht weniger gewichtigen Versicherungskonzerns gefragt, ob sie sich Rechenschaft gäben über die Folgen der dritten industriellen Revolution, die in steigendem Maße und in immer schnellerem Tempo Arbeitsplätze wegrationalisiert. Ihre übereinstimmende Antwort war: Es bleibt uns kein Spielraum. Der marktwirtschaftliche Konkurrenzkampf zwingt uns zu einem Höchstmaß an Rationalisierung. Das Problem der zunehmenden Arbeitslosigkeit muß *gesamtgesellschaftlich* gelöst werden. Mit dieser Antwort, so fügten sie hinzu, wollten sie keineswegs die Industrie von jeglicher Verantwortung ausnehmen, sondern klar herausstellen, daß nicht die Industrie allein, sondern alle gesellschaftlichen Kräfte (Gewerkschaften, Parteien, Bildungs- und Kultursektor, Staat usw.) herausgefordert sind.

Wird aber diese *gesamtgesellschaftliche Verantwortung* tatsächlich wahrgenommen? Wie gebannt richtet sich doch der Blick der großen Mehrheit immer noch auf die eherne Schlange ökonomischen Wachstums und erwartet davon Zukunft und Heil. Inzwischen ändert sich an der Gesamtentwicklung und insbesondere am Los der 20 Millionen Arbeitslosen (darunter

ein Viertel Jugendliche und bereits 40% Langzeitarbeitslose) allein in den europäischen OECD-Staaten kaum etwas. So prognostizieren die fünf führenden Wirtschaftsforschungsinstitute der Bundesrepublik zwar für das laufende Jahr ein Wachstum von real 2,5% der nationalen Wirtschaft, gleichzeitig rechnen sie aber mit einer weiteren leichten Zunahme der Arbeitslosigkeit.¹ Wachstumsraten von 5-7%, um noch vor der Jahrtausendwende die Arbeitslosigkeit zu beseitigen, sind weder zu erwarten, noch wären die entsprechenden Kosten im Umwelt-, Human- und Sozialbereich zu verantworten, wenn sich die Güter und Dienstleistungen alle zehn Jahre verdoppelten.²

Herkömmliche Mittel und Wege vermögen also nicht mehr zu genügen. Auch haben wir nicht endlos Zeit zur Verfügung. Das zeigen etwa Städte mit sehr hoher Arbeitslosigkeit (bis zu 40%), wo die Gesellschaft zusammenzubrechen droht und die

¹ Vgl. *NZZ* 30.4.85, S. 17. Was die allgemeine Entwicklung und den sog. Sonderfall Schweiz betrifft, vgl. Bruno Gruber, *Kein Sonderfall Schweiz*, in: *Orientierung* 47 (1983) 37-40.

² Vgl. Friedhelm Hengsbach, *Arbeit anders verteilen*, in: *Orientierung* 47 (1983) 265-268.

Demokratie gefährdet ist. Deshalb verdienen zwei Veröffentlichungen dieses Jahres, die von völlig unterschiedlichen Problemstellungen her Teilaspekte der genannten gesellschaftlichen Verantwortung bedenken, vorgestellt zu werden.

Arbeit – Inbegriff der Menschenwürde?

In seiner neuesten Publikation «Arbeit und Menschenwürde» nimmt sich der Tübinger Ethiker *Dietmar Mieth* der Frage nach dem Stellenwert der Arbeit für den Menschen an.³ Durch die Mikroelektronik erfährt sowohl die Quantität wie die Qualität der Arbeit einen grundlegenden Wandel. Der Trend in Richtung weiterer Arbeitszeitverkürzung ist offensichtlich.⁴ Kann infolgedessen die (Erwerbs-)Arbeit weiterhin als der Inbegriff der Würde des menschlichen Lebens bzw. der menschlichen Selbstverwirklichung gedeutet werden? Wie sind Art und Charakter der Arbeit im Rahmen des tätigen Lebens in Zukunft zu beurteilen? Nur wenn wir diese Frage richtig beantworten, können wir die gesamtgesellschaftliche Herausforderung der Arbeitslosigkeit verantwortlich angehen. Das Anliegen von Mieth, der sich seit seiner 1969 veröffentlichten Untersuchung «Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa*»⁵ mit dieser Problemstellung befaßt, ist es daher, «die Engführung der menschlichen Tätigkeit auf die Dominanz der Arbeit aufzuzeigen und damit eine Fixierung der menschlichen Bedeutsamkeit des tätigen Lebens (Selbstverwirklichung, soziale Anerkennung, Sinnbedürfnis) auf den entlohnten Arbeitsplatz aufzuheben» (S. 6). Dadurch will der Autor freilich die Notwendigkeit einer sozialethisch begründeten und motivierten Arbeitsbeschaffung keineswegs relativieren; vielmehr geht es ihm um eine Entkrampfung der Problemlage hinsichtlich der Arbeitsplatzbesitzer und einer gesellschaftlichen Mentalität, die einen bestimmten Typ von «Arbeit» überbewertet.

Die klassische Definition von Arbeit lautet so: «Arbeit ist jede fortgesetzte angespannte und yerordnete Tätigkeit, die der Erzeugung, Beschaffung, Umwandlung, Verteilung oder Benutzung von materiellen und ideellen Daseinsgütern dient.»⁶ In dieser Definition lassen sich tatsächlich fast alle Tätigkeiten als Arbeit unterbringen, angefangen von der des Kanalarbeiters bis zu der des Politikers und Künstlers. Mieth fragt sich nun, ob dieser definitorische Zugang zum Phänomen der Arbeit wirklich sinnvoll ist, da die unterschiedlichsten menschlichen Faktoren zusammengefaßt und damit auch eingeebnet werden. So etwa die merkwürdige Gespaltenheit, die das ganze Phänomen der Arbeit durchzieht: Auf der einen Seite ist sie die größte Entfremdung und Mühsal, auf der anderen Seite das größte Bedürfnis des Menschen nach tätigem Selbstaussdruck. An diesem grundlegenden phänomenologischen Unterschied möchte Mieth festhalten und ihn als Unterschied von «Arbeit» und «Werk», von «Arbeiten» und «Wirken» charakterisieren.

Die Unterscheidung findet sich auch sprachlich in den verschiedenen klassischen Traditionen. So sind im Lateinischen «opus» und «operatio» dem Wirken zugeordnet, «labor» und «negotium» dagegen halten die Fremdbestimmtheit der Tätigkeit fest, und zwar der körperlichen Tätigkeit in «labor» und der geistigen Beschäftigung in «negotium» (im Gegensatz zu «otium»). Aristoteles unterscheidet zwischen «praxis» als der Tätigkeit, in der der Mensch sich selbst besorgt, in der er also «wirkt», und «techné» als der Tätigkeit des Menschen, in der er Produkte herstellt und so als Subjekt hinter der Produktherstellung

³ Dietmar Mieth, *Arbeit und Menschenwürde*, Herder, Freiburg/Br. 1985, 120 S., DM 12,80.

⁴ Während nach dem Arbeitsstatistischen Jahrbuch 1984 der Internationalen Arbeitsorganisation in Genf die Südkoreaner 1983 durchschnittlich noch 54,9 Std. pro Woche arbeiteten, lagen die Schweiz mit 43,2 Std., die USA, die UdSSR und die BRD mit gut 40 Std. im Mittelfeld. In vielen Fällen betrug aber die Arbeitszeit auch bereits weit weniger als 40 Std., in Finnland 32,3 Std., in Österreich 33,3 Std. und in Norwegen gar 30,6 Std. für die Männer, 24,9 Std. für die Frauen.

⁵ Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, Regensburg 1969.

⁶ Hellpach (1912), zit. nach Walter Kerber, *Arbeit*, in: *Handwörterbuch des Personalwesens*, hrsg. von Eduard Gaukler, Stuttgart 1975, S. 52ff.

zurückbleibt. Mieth sucht diesen Unterschied auch in der biblischen Sprache nachzuweisen. Richtig ist, daß «abodah» die eigentliche «Arbeit», Fron, Sklavenarbeit oder Dienstbarkeit bedeutet. Fraglich ist aber, ob sich dazu das Wort «melakah» als schöpferische Tätigkeit in Gegensatz stellen läßt. Die Vokabel wird sehr unterschiedlich gebraucht und nicht, wie Mieth anführt, von Gott ausgesagt.⁷

Der theologische Hintergrund

Der phänomenologischen und sprachlichen Unterscheidung entspricht eine theologische Unterscheidung, die in der «Theologie der Arbeit» der 50er Jahre und in verschiedenen ihrer Repräsentanten bis heute außer acht gelassen wird. Gott «arbeitet» nicht, er *wirkt*. Er ist nicht der erste «Arbeiter» oder in irgendeiner Weise eine Modellform menschlicher Arbeit. Gottes Wirken ist freie, nicht fremdbestimmte Selbsttätigkeit. Gott benutzt keinerlei Instrumente bei seinem Wirken, «sondern er wirkt grundsätzlich alles, was er selbst wirkt, mit sich selbst und durch sich selbst. Es gibt also hier keinen Unterschied zwischen Subjekt der Tätigkeit, Instrument der Tätigkeit und Erfolg der Tätigkeit» (S. 17). Infolgedessen kann auch das Schöpfungswerk Gottes nicht zum Symbol *menschlicher Arbeit* werden, auch nicht die Erlösungstätigkeit Gottes, dargestellt im Christus-Ereignis. Schließlich erfolgt auch eschatologisch gesehen die Verwandlung des Kosmos, an der der Mensch mitwirkt, nicht unter dem Zeichen der Arbeit, sondern des Werkes und des Wirkens.

Das bedeutet aber dann für den Menschen, daß er nur insofern Ebenbild Gottes ist, als seine Tätigkeit *Wirken* ist. Das Wirken ist eine Fortsetzung des Segens Gottes und der Gottebenbildlichkeit, Arbeit aber eine Folge des Sündenfluchs. «Wenn die menschliche Tätigkeit ihre Gottebenbildlichkeit, also den theologischen Begriff der Menschenwürde, darin findet, daß sie Gott als Schöpfer abbildet, dann kann diese Symbolkraft nur insofern in der menschlichen Tätigkeit liegen, als sie *wirkt*» (S. 18).

Natürlich ist die Unterscheidung zwischen Arbeiten und Wirken analytischer Natur. Im Alltag liegt in der Regel eine Mischung von Arbeiten und Wirken vor. Ebenso klar ist, daß Arbeit nicht durchwegs negativ betrachtet werden darf. Es ist nochmals zu unterscheiden zwischen der Arbeit, die der Erfüllung der menschlichen Grundbedürfnisse dient, und der Arbeit als Ausdruck der strukturellen Entfremdung, biblisch «merimna», Sorge (vgl. die Maria-Marta-Geschichte Lk 10, 38–42).

Im griechischen Denken, das später auch im Westen dominierte, wurde diese biblisch-schöpfungstheologische Unterscheidung zu wenig aufgenommen. Es dominierte der Gegensatz zwischen *Aktion* und *Kontemplation*, zwischen einer stets als entfremdet gesehenen menschlichen Tätigkeit, wozu auch die «praxis» gehörte, einerseits, und einer Selbsttätigkeit andererseits, in der der Mensch sich eher schauend als tätig zu seiner Wirklichkeit verhält. Das brachte die Gefahr mit sich, die konkrete Existenz des Christen auf zwei Ebenen aufzuteilen: eine Ebene mit dem Vorrang des menschlichen «Wirkens» als Schau (Kontemplation), die andere Ebene «als Verwandlung der fremdbestimmten Tätigkeit, d. h. der Arbeit, durch ihre theologische Absegnung und ihre spirituelle Umdeutung zur höchsten Form schöpferischer Tätigkeit» (S. 20), etwa wenn *Johannes Tauler* sagt, daß der arme «Miskärner» in seiner Tätigkeit die göttliche Wirklichkeit nachvollziehe.⁸ Die Gefahr dieses Denkens ist es, daß die wahre Dimension des Wirkens übersprungen wird. Mieth macht aber ebenso deutlich auf das große Mißverständnis des Wirkens als Arbeit in der Neuzeit aufmerksam. Da wird auf der einen Seite das Defekte an der Arbeit gesellschaftlich verschleiert und spirituell verbrämt, auf der anderen Seite wird ihr durch eine enthumanisierende kapitalistische

⁷ Übrigens steht «melakah» nicht in Verbindung mit «melek» (König), wie Mieth angibt, sondern mit «malak» (Bote).

⁸ Vgl. D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, S. 290ff.

Produktionsweise auch noch der Restbestand von menschlichem Wirken genommen.

Das theologische Mißverständnis einer spirituellen Identifizierung von Arbeit und Werk konstatiert Mieth auch bei der Enzyklika «*Laborem exercens*» (1981). Sie unterscheidet zwar zwischen der Subjekt- und der Objektseite der Arbeit und tritt so für einen Zuwachs an menschlicher Befreiung ein. Aber diese Unterscheidung allein ist nach dem Autor nicht ausreichend, um den Unterschied zwischen Arbeit und Werk deutlich zu fassen. Im Grunde wird die Würde der menschlichen Arbeit vom Wirken her «hergestellt». So wenn es in der Enzyklika heißt: «Das Bewußtsein von der menschlichen Arbeit als einer Teilnahme am Gotteswirken muß, wie das Konzil lehrt, auch das gewöhnliche alltägliche Tun durchdringen, denn Männer und Frauen, die beim Erwerb des Lebensunterhaltes für sich und ihre Familie ihre Tätigkeiten so ausüben, daß sie ein sinnvoller Dienst für die Gesellschaft sind, werden mit Recht überzeugt sein, daß sie durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln ...»⁹

Ein anderes Problem ist historischer Natur. Durch die Ineinsetzung von neuzeitlicher industrieller Arbeit mit der Tätigkeit des Menschen schlechthin kommt in der Enzyklika auch der grundsätzliche Wandel des neuzeitlichen Arbeitsverständnisses nicht wirklich in Sicht. Die Konsequenz davon ist, daß das neuzeitliche Recht auf Arbeit unter dem Gesichtspunkt der Menschenwürde als ein Recht des Menschen auf Wirken und nicht als ein Recht des Menschen auf Erfüllung seiner Grundbedürfnisse interpretiert wird. Darum hält Mieth fest: «Wenn man die theologische Unterscheidung ernst nimmt, dann könnte, theologisch gesehen, das Recht des Menschen auf Arbeit nur so interpretiert werden, daß es ein Recht des Menschen auf eine schlichte *Notwendigkeit* enthält, nämlich die ökonomischen Mittel zu erwerben, seine Grundbedürfnisse zu befriedigen» (S. 29f.). Tut man das nicht, so entsteht im Hinblick auf die Arbeitslosigkeit das gravierende Problem, daß der Arbeitslose seine Existenz nicht einfach dahin interpretieren kann, daß ihm jetzt die notwendigen Mittel fehlen, «sondern er erfährt seine Existenz so, als sei er um ihren Sinn und seine Menschenwürde gebracht» (S. 30). Dabei hängt die Würde des Menschen nicht von seinem Arbeitsplatz, sondern von seiner Selbstverwirklichung ab. Es geht um ein Wirken und nicht um ein Arbeiten. – In zwei weiteren Schritten verdeutlicht Mieth dann noch seine Grundposition: Die Entfremdung in der Arbeit wird theologisch als Folge der Sünde gedeutet, und es werden die Voraussetzungen humaner Befreiung in der Arbeit, aber auch im Wirken näher dargelegt.

Das bisher skizzierte erste Drittel des im ganzen nur 120 Seiten umfassenden Bändchens halte ich angesichts der heutigen Entwicklungen für grundlegend. Mieths Überlegungen sind so etwas wie ein Schlüssel, um das Problem der Arbeitslosigkeit von letztlich entscheidenderen Gesichtspunkten her anzugehen als

⁹ «*Laborem exercens*» Nr. 25/4.

Wir suchen zur Ergänzung unseres Pfarreiteams für Teilzeiteinsatz (halbe Stelle) in Uetikon

(Laien-)Theologen(-in)

für folgende Aufgabenbereiche:

- Religionsunterricht/Jugendbetreuung
- Erwachsenenarbeit
- Mithilfe in Liturgie
- Seelsorge in Heimen

Stellenantritt nach Vereinbarung. Wohnsitz in Uetikon a. S. erwünscht. Besoldungs- und Anstellungsbedingungen gemäß Anstellungsordnung der Römisch-katholischen Zentralkommission des Kantons Zürich.

Für nähere Auskünfte wenden Sie sich bitte an Herrn Pfarrer A. Schuler, Männedorf, Tel. (01) 920 00 23.

Schriftliche Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind an den Präsidenten der Kirchenpflege, Herrn L. von Felten, Appisbergstraße 10, 8708 Männedorf, zu richten.

nur von ökonomischen, deren oft vordringliches Gewicht damit in keiner Weise bestritten sei. Theologische Einsichten bieten keine unmittelbaren Problemlösungen, aber sie zielen auf ein Umdenken, das heute – in mancher Hinsicht: glücklicherweise – unumgänglich geworden ist. Die von Mieth aufgezeigte Sicht darf als eine der Leitlinien für die Wahrnehmung der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung gelten.¹⁰

Im zweiten Teil seiner Studie macht der Autor – offenbar in Zusammenarbeit mit dem Wirtschaftsethiker der St. Galler Hochschule, Georges Enderle – Vorschläge zur Analyse und Therapie der Arbeitslosigkeit. Er diskutiert die Möglichkeiten insbesondere im Hinblick auf sozialetische Kriterien. Die Studie ist als ganze für alle an der gesellschaftlichen Entwicklung Interessierten wichtig und in ihrer Kürze und Verständlichkeit auch zugänglich.¹¹

Grundeinkommen ohne Arbeit

Einen ganz anderen Aspekt gesamtgesellschaftlicher Verantwortung behandeln der Innsbrucker Sozialethiker und Jesuit Herwig Büchele und Dr. Lieselotte Wohlgenannt, Mitarbeiterin der Katholischen Sozialakademie Österreichs in Wien. Ihre Thematik und zugleich ihre These lautet: Angesichts der sich stetig zurückbildenden Möglichkeit, über Erwerbsarbeit seinen Lebensunterhalt zu verdienen, ist es angezeigt, daß alle zur Sicherung ihrer Existenz ein von der Erwerbsarbeit unabhängig ausbezahltes (arbeitsloses) Grundeinkommen erhalten. «Grundeinkommen ohne Arbeit» heißt denn auch der Titel der in der Reihe «Soziale Brennpunkte» erschienenen Veröffentlichung.¹² Das klingt auf den ersten Blick völlig utopisch. Wer aber bereit ist, den beiden Autoren auf ihrem Gedankengang zu folgen, wird bald einmal feststellen, daß das von ihnen anvisierte Ziel nicht einfach als ökonomische oder gesellschaftspolitische «Science-fiction» abgetan werden kann. Für ihr Konzept können sich Büchele/Wohlgenannt auf so namhafte und von den unterschiedlichsten Standpunkten herkommende Leute berufen wie den Ökonomen Milton Friedman, den Menschenrechtskämpfer Martin Luther King oder die Europäer Ralf Dahrendorf, André Gorz und Gunnar Adler-Karlsson. Die auf uns zukommenden Entwicklungen fordern neue Perspektiven. Hier wird eine aufgezeigt.

Ausgangspunkt für die Überlegungen ist neben der Arbeitslosigkeit auch die sogenannte Unfinanzierbarkeit des Sozialstaates. Die soziale Sicherheit baut heute auf lohnsummengebundenen Beiträgen der Arbeitnehmer und Arbeitgeber auf, die nicht kapitalisiert, sondern direkt «umgelegt», also an Rentner, Arbeitslose usw. ausbezahlt werden. Das bedeutet: Je weniger Arbeitende, desto weniger Beitragsleistungen bzw. verfügbare Mittel; je mehr Arbeitslosigkeit, desto höhere Ausgaben (Die Arbeitslosengelder und der Ausfall entsprechender Einnahmen ergaben 1983 in der BRD den Betrag von 55 Milliarden DM!). So wird der Sozialstaat unfinanzierbar, obwohl sich an der Leistungsfähigkeit und der tatsächlichen Leistung der Wirtschaft nichts geändert hat. In einer Zeit, da die vorhandene Erwerbsarbeit stetig geringer wird, muß dieses System eine Änderung erfahren. Die Arbeit oder die Einkommen –

¹⁰ Oswald von Nell-Breuning sieht diese Perspektive – die so alltäglich auch wiederum nicht ist! – auch in «*Laborem exercens*» eröffnet und meint: «Darauf als Fernziel hat unsere Arbeitsmarktpolitik sich einzustellen und umzustellen. Vor allem aber ist es in meinen Augen eine pädagogische, eine sozialpädagogische Aufgabe, die Menschen geistig umzurüsten auf diese sich allmählich nähernde neue Gestalt menschlichen Daseins ... Hier sehe ich den Schwerpunkt dieser Enzyklika» (Neue Gesellschaft 1984, S. 121).

¹¹ Zu dieser Thematik vgl. auch: Quellenband 5 der Reihe «Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft»: Vom tätigen Leben. Erarbeitet von Dietmar Mieth und Rudolf Walter mit einem Essay von D. Mieth, Herder, Freiburg/Br. 1984.

¹² Herwig Büchele/Lieselotte Wohlgenannt, Grundeinkommen ohne Arbeit. Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft. Bd. 11 der Reihe «Soziale Brennpunkte», hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Europaverlag, Wien 1985, 192 S., DM 14,-, Fr. 14,-, öS 98,-.

oder beides zugleich – sind anders zu verteilen. Um die Dauerarbeitslosigkeit vieler Millionen mit ihren katastrophalen Folgen zu verhindern, ist die Arbeitszeit massiv zu kürzen und so die Arbeit auf möglichst viele zu verteilen. Wenn Güter und Dienstleistungen immer mehr von Computern und Robotern und immer weniger durch menschliche Arbeitskraft erbracht werden, wird es zunehmend fragwürdiger, Güterversorgung und Güterverteilung vom Einsatz menschlicher Arbeitsleistung abhängig zu machen. Ein Grundeinkommen könnte eine solche erwerbsarbeitsunabhängige Güterverteilung ermöglichen. Zu Recht halten die Autoren fest: Wachstum und Vollbeschäftigung sind keine Ziele für sich, sondern Wege zu einem andern Ziel, nämlich: «Ein ausreichendes Maß an Wohlstand zu schaffen und so zu verteilen, daß alle daran teilhaben können. Dieses Ziel bleibt weiterhin bestehen; um es zu erreichen, sind heute andere Wege einzuschlagen» (S. 15).

Ökonomische Utopie?

Die ökonomischen Gesichtspunkte des Vorschlags behandelt Lieselotte Wohlgenannt (Teil II). Sie beginnt mit einer gedrängten Darstellung der auch für uns Europäer interessanten Diskussion um ein Grundeinkommen, wie sie in den USA während gut 15 Jahren vor dem Amtsantritt Präsident Reagans auf breiter Basis in Wissenschaft, Wirtschaft und Politik geführt wurde. Da es um eine grundlegende Reform des ganzen, unübersichtlich gewordenen und kostenaufwendigen Wohlfahrtsystems ging, waren keineswegs nur irgendwelche elitären oder alternativen Gruppierungen engagiert. Erstaunlich ist die große Unterstützung, welche die Idee von seiten der Ökonomen verschiedenster Lager fand, gerade auch weil der Vorschlag eines Grundeinkommens in wirtschaftlicher Hinsicht ernstzunehmende Vorteile bietet. Praktische Experimente und Computersimulationen großen Stils begleiteten die Diskussionen. Die Einführung scheiterte aber am politischen Widerstand der «Vernünftigen», die wohl bereit waren, Waisen, Behinderte usw. zu unterstützen, aber nicht, arbeitsfähige Erwachsene mit «Steuerdollars» zu füttern. Inzwischen hat die «neue» Politik Reagans (Steuererleichterung für die Reichen und drastische Kürzung des Wohlfahrtsprogramms) gewiß keine Lösung gebracht: Im Land der stärksten Wirtschaftsmacht der Welt leben 35 Millionen (15%) unter dem gesetzlich festgelegten Existenzminimum.

Die Hauptfragen werden so angegangen, daß nicht abstrakte Theorien geboten werden, sondern gezeigt wird, wie ein Grundeinkommen in die ganz konkrete Gesellschaft des heutigen Österreich mit seinem Wirtschafts- und Steuersystem, seinem sozialen Netz integriert werden könnte. Das ermöglicht es auch dem Nicht-Spezialisten, einigermaßen zu folgen, während der Fachmann die Möglichkeit hat, das Vorgetragene nachzuprüfen. Es werden fünf Szenarien vorgestellt und diskutiert. Mehr als erste Annäherungen wollen sie nicht sein. Es zeigt sich auch am Beispiel Österreichs, daß die Idee eines Grundeinkommens wirtschaftlich gesehen keineswegs so absolut utopisch und unfinanzierbar ist, wie man zunächst meinen möchte. Die Sache scheint finanzierbar zu sein und größere Verteilungsgerechtigkeit zu versprechen. Es eröffnet sich hier eine Perspektive, die für die Zukunft hilfreich sein könnte.

Selbstverständlich wirft die Idee, jemandem ein Einkommen zur Verfügung zu stellen, ohne Gegenleistung in Form von Erwerbsarbeit zu fordern, eine ganze Reihe von individual- und sozialetischen Fragen auf. Büchele versucht sie in Teil I zu beantworten, indem er sich sowohl den Einwänden stellt wie auch die wichtigsten ethischen Beweggründe und Motive nennt, die für ein Grundeinkommen sprechen. Um zu zeigen, daß der Autor den Einwänden nicht ausweicht, seien einige, mit denen er sich auseinandersetzt, genannt: Wo bleibt die Gegenleistung? Soll das Nichtstun gefördert werden? Eine Gesellschaft ohne Müllerarbeiter und Krankenpfleger, aber reich an Schwarzarbeitern? «Brot und Spiele» auf modern? Sollen die Armen der armen Länder unsere Armen finanzieren? Kann mit Geld die Sinnkrise bewältigt werden? Büchele ist sich bewußt, daß

sich gegen seine Gegenargumente wieder neue Einwände anmelden ließen. Vor allem deshalb, weil ein Grundeinkommen die Menschen aus vielen Abhängigkeiten und Zwängen heraus zu mehr Freiheit führen kann. Freiheit hat aber bekanntlich zwei Seiten, sie kann zum Guten wie zum Schlechten benützt werden.

Voraussetzung für eine kommunikative Gesellschaft

Der Autor sieht im Grundeinkommen eine Voraussetzung zu einer kommunikativen Gesellschaft, zu deren Verwirklichung selbstverständlich viel mehr erforderlich ist als ein ökonomischer Systemwechsel in unserem Sozialgefüge. Die Chance ist zu nützen. Denn wenn wir der gegenwärtigen Entwicklung nicht stärker gegensteuern, laufen wir Gefahr, uns in eine Apartheid-Gesellschaft (Beschäftigte/Arbeitslose – Reiche/Arme) hineinzumanövrieren und im erbarmungslosen Konkurrenzkampf die Probleme an die je Schwächeren, vor allem auch an die armen Länder weiterzureichen (Büchele spricht von «Vernichtungsdrohung»). Dieser Konkurrenzgesellschaft gegenüber skizziert der Autor eine Gegengesellschaft mit mehr Selbstbestimmung, mehr Mitbestimmung und Partizipation in allen Bereichen. Dazuhin sollen die primären Sozialsysteme (Haushalt, Nachbarschaft, kleine soziale Netze) ausgebaut und die sekundären (Markt, Großindustrie, Verbände, Staat) so gewandelt werden, daß sie kooperativ-kommunikativer Steuerung zugänglich werden.¹³ «Die Wandlungen unserer Wirtschafts- und Lebensweise erfordern nicht einen «Kampf» gegen die Arbeitslosigkeit, sondern einen «Kampf» zur Befreiung der Arbeit. Dieser Kampf entzündet sich an fünf Grundfragen:

1. Was soll gearbeitet werden? Welche Produkte tun gut, welche nicht; und wieviel wovon?
2. Wie soll gearbeitet werden? Die Mitentscheidung über das Wie ist die Voraussetzung für lebensfreundlichere Antworten auf das Was der Arbeit.
3. Wieviel soll gearbeitet werden? Und wieviel wovon – im autonomen und im formellen Sektor?
4. Wer arbeitet – und wer arbeitet wo? Wie kann der Zugang zu guter Arbeit, die im Tun wie im Ergebnis als sinnvoll erfahren wird, allen geöffnet werden? Wie kann die verbleibende schlechte Arbeit, die bloß notwendig ist und nichts darüber hinaus, gerecht aufgeteilt werden?
5. Wer entscheidet, wem, in welcher Höhe das Produkt der Arbeit zugesprochen wird?» (S. 93)

Es sei nicht verschwiegen, daß die Kritik Bücheles an der gegenwärtigen Gesellschaft hart, zuweilen doch wohl zu hart ist. Man glaubt dann und wann ein wenig einen alttestamentlichen Propheten reden zu hören, auch in der Schilderung der anzustrebenden neuen Gesellschaft. Dennoch: Büchele will sich nicht an einem unkritischen anthropologischen Optimismus orientieren und die Wirklichkeit einfach überspringen. Aber er wehrt sich zu Recht auch gegen einen Pessimismus, «nach dem der Mensch prinzipiell böse und korrupt ist, ein Mensch, der ständig der Kontrolle, des Zwangs und der Abhängigkeit bedarf und deshalb einer rigiden Ordnung unterworfen und durch festgefügte Strukturen diszipliniert werden muß» (S. 99). Veränderungen zum Guten sind möglich. Die Geschichte hat es bewiesen, auch wenn ein langer Kampf nötig war und vieles zuerst als bloße Utopie abgetan wurde (Verbot der Sklaverei und Kinderarbeit, allgemeines Wahlrecht, Gewerkschafts- und Streikrecht, Sozialversicherung).

Zu bedauern ist, daß die Wege zum anvisierten Ziel nicht konkreter dargelegt und nur am Schluß von Teil II kurze Hinweise angefügt werden, wie das Konzept politisch mehrheitsfähig werden könnte. Gerade nach dem negativen Ausgang der Bemühungen in den USA muß gründlich überlegt werden, mit welchen politischen und gesellschaftlichen Kräften ein solches

¹³ Vgl. Peter Gilg / Beat Kappeler / Werner Geissberger / Rolf Deppeler, Mehr Demokratie im Föderalismus. Mitwirkung in neuen Räumen, Polis NF Nr. 8, Basel 1982. – Vgl. Besprechung von Josef Bruhin, in: Orientierung 46 (1982) 149f.

Konzept in irgendeiner Form und irgendeiner Weise auf den Weg der Verwirklichung gebracht werden könnte. Sonst bleibt es tatsächlich Utopie. Die Autoren sind sich dessen auch bewußt. Ihre erste Absicht ist indes, zu einem Perspektivenwechsel anzuregen, über die Alltagsrealitäten hinauszudenken. Dies gelingt ihnen in bemerkenswerter Weise, so daß man die Publikation nicht einfach «links liegen lassen» sollte.

Josef Bruhin

Fünzig zuwenig

Nun hat es sie doch noch gegeben: Drei Jahre nach der erzwungenen Rückkehr der *Cap Anamur I* gab es eine Fortsetzung der Aktion, allerdings unter sehr viel beschränkteren Bedingungen. «Cap Anamur II» hieß «Jean Charcot», war ein ozeanographisches Forschungsschiff, 74 m lang, 14 m breit, 15 Knoten Geschwindigkeit und war ein französisches Schiff unter französischer Flagge. Die deutsche Bundesregierung war den Wünschen der französischen nicht gefolgt, die ein gemeinsames deutsch-französisches Schiff mit einer gemeinsamen Quote von Aufnahmeplätzen einrichten wollte. So sorgten die beiden Partnervereine, die Pariser «Médecins du Monde» und die deutschen Notärzte vom Komitee Cap Anamur, dafür, daß das Schiff gemeinsam gechartert, besetzt und bezahlt wurde. 465 000 DM oder 155 000 Dollar hat das Schiff in einem Monat gekostet. Bis zum 25. Mai schon 125 000 Dollar oder 375 000 DM. Und in den Redaktionen wurde wieder der Kopfpfeis errechnet. 375 000 DM bei 355 geretteten Bootsflüchtlingen, das sind fast 1000 DM für einen Geretteten. Grausam, aber wahr und wirklich: Die Zahl der Geretteten muß in einem angemessenen Verhältnis zu den aufgewandten Geldern stehen.

Der Wind hat sich gedreht in Europa, ein Teil der humanitären Lichter ist ausgegangen. Vor sechs Jahren zogen wir mit einer großen Publikumswelle an Unterstützung, Spenden und Beifall los. Noch am 11. September 1980 sagte der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt im ZDF: «Wir haben vier Millionen Ausländer, und wir wollen nicht sechs haben. Aber: Wir müssen einige auf jeden Fall aufnehmen. Das sind die, die in ihrem eigenen Land auf Leib und Leben verfolgt werden. Viele Menschen kommen aus Vietnam, die auf dem Meer aufgefischt werden in irgendwelchen kleinen, lächerlichen Booten, in de-

nen sie zu ertrinken drohen. Das sind Menschen; die Asyl brauchen.» Das ist lange her. Mitte 1982 wurde die *Cap Anamur* zur Rückkehr gezwungen. Es war ein Akt der Erpressung, denn es gab noch Geld für das Schiff. Es war auch ein Akt offizieller Täuschung der Bevölkerung. Es wurde regierungsoffiziell so getan, als würde sich das Problem der Bootsflüchtlinge nach der Rückkehr des Schiffes erledigen, hatte das Schiff selbst das Problem ja «induziert» (der berüchtigte «pull-factor»).

«Das kann ich als Christ nicht verantworten»

Die 355 innerhalb von zehn Tagen geretteten Bootsflüchtlinge waren Beweis genug, daß das Problem der Menschen auf dem Meer weiterbesteht. Für die Veranstalter bedurfte es seiner nicht, aber vielleicht doch für die Regierungen, damit sie mit Menschenleben weniger leichtfertig umgingen. Die 355 Flüchtlinge schufen auch wieder das unvermeidliche Problem, das aus den Tagen der *Cap Anamur* bekannt war. Bei 300 garantierten französischen und 50 garantierten kanadischen Aufnahmeplätzen gab es da schon wieder einen (wie die Verwaltungsleute sagen) «Überhang» von fünf Menschen. Und das Schiff war ja noch unterwegs. Ja, sogar zwei Schiffe, denn die französische Regierung hatte zur Protektion gegen Piratenangriffe ein Patrouillenboot, den *Aviso-Escorteur* «Victor Schoelcher», in das Suchgebiet geschickt, das in zwei Nächten in dramatischen Rettungsaktionen 218 Menschen gerettet hatte. Was tun? In der Bundesrepublik hatten sich Bund und Länder am 5. März 1982 gesetzlich verschworen, so etwas wie eine «systematische Rettungsaktion» nie mehr zuzulassen. Weiterhin sollte (gemäß internationalem Seerecht) unter Strafe gerettet werden müssen, aber nur, wenn Schiffbrüchige einem Schiff zufällig vor den Bug kamen. Nicht gerettet werden sollte, wenn man die Todgeweihten absichtlich traf. Nur ein Bundesland war dieser der «Cap Anamur» auferlegten Einschränkung nicht beigetreten: Niedersachsen. «Das kann ich als Christ nicht verantworten», hat Ernst Albrecht in der Sitzung der Ministerpräsidenten gesagt, ich weiß es von einem Teilnehmer. Niedersachsen behielt sich vor, «aus humanitären Gründen auch weiterhin Flüchtlinge außerhalb der gemeinsam vereinbarten Kontingente aufzunehmen». In einem Brief an Kohl bietet Albrecht an, «für die Aufnahme von 100 Flüchtlingen in Niedersachsen die entsprechenden Erklärungen abzugeben». Aber der Widerstand in Bonn gegen den eigenmächtigen Niedersachsen ist groß. Erst als ich selbst gemeinsam mit Franz Alt vom Südwestfunk am 23. Mai im Kanzleramt empfangen wurde, stimmte die Regierung zu: 100 Flüchtlinge nimmt Niedersachsen auf.

Als ob es nicht die Strecke Jerusalem-Jericho wäre ...

Auf der Strecke von Jerusalem nach Jericho, hier: von Singapur nach Bangkok, dürfen nur *die* «unter die Räuber Gefallenen» aufgenommen werden, auf die die modernen Samariter «zufällig» treffen. Und: Die christlichen Seefahrer sollen durch diese Straßen und Wege fahren und schippern, als ob es nicht die Strecke von Jerusalem nach Jericho wäre. In bewegenden Worten hat Bischof Franz Kamphaus jüngst am 19. April beim Entwicklungspolitischen Kongreß der CDU darauf hingewiesen: Es gehe nicht nur darum, die Wunden des Überfallenen zu verbinden, sondern auch «die Ursachen der Räuberei» zu beseitigen. Im Südchinesischen Meer darf man nicht einmal absichtlich die unter die Räuber Gefallenen suchen und sie bergen und medizinisch betreuen.

Die Aktion mußte am 4. Juni vorläufig unterbrochen werden. – Es waren noch 165 Flüchtlinge gerettet worden, für die nur die 100 Plätze des deutschen Bundeslandes Niedersachsen sowie magere – aber zwanzigmal Leben rettende – der italienischen Regierung bereitstanden: 50 zuwenig. Die Aktion geht sofort weiter, wenn sich die europäischen Länder entschließen, ihren nationalen Egoismus aufzugeben und gemeinsam die Lasten (und die Freuden) der Menschenrettung im Südchineseer zu teilen.

Rupert Neudeck, Troisdorf b. Köln



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, 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 80-27842

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

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 10070)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien; Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1985:

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.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

AZ

8002 Zürich