



# ORIENTIERUNG

Nr. 8 51. Jahrgang Zürich, 30. April 1987

Was ist des Unschuldigen  
Schuld –  
Wo beginnt sie?  
Sie beginnt da,  
Wo er gelassen, mit hängenden  
Armen  
Schulterzuckend daneben steht,  
Den Mantel zuknöpf, die  
Zigarette  
Anzündet und spricht:  
Da kann man nichts machen.  
Seht, da beginnt des  
Unschuldigen Schuld.

**G**ERTY SPIES, am 13. Januar 1987 neunzig Jahre alt geworden, hat einen großen Teil ihres Lebens in Schwabing (München) verbracht. Sie stammt aus einer liberalen, deutschen jüdischen Familie, heiratete nichtjüdisch und wurde 1942 nach Theresienstadt deportiert. 1945 kehrte sie in ihre frühere Wohnung nach Schwabing zurück. Im KZ Theresienstadt schrieb G. Spies ihre ersten Gedichte; nach 1945 hat sie weitergeschrieben (erste Veröffentlichung 1947 im Freitag-Verlag): Märchen- und Kindergedichte, Satirisches, politisch engagierte und Schwabinger Gedichte. 1984 erschienen ihre Aufzeichnungen unter dem Titel *Drei Jahre Theresienstadt* (Chr. Kaiser Verlag); jetzt, 1987, unter dem Titel *Im Staube gefunden*, eine Auswahl ihrer Gedichte (Kaiser-Traktate, N.F. 5, mit einem Vorwort von Rachel Salamander, Chr. Kaiser Verlag, München 1987); diesem Bändchen ist der obige Text entnommen.

Als einer Frau, die «dem Tod entronnen ist», sind Gerty Spies die alltäglichen Dinge zu Scherben geworden, die sich nicht mehr zusammenfügen lassen. Spricht sie so in den im KZ geschriebenen Gedichten von der ihr verlorengegangenen Welt («Und kein Weg führt aus dem kranken / Herzen in die Welt zurück.», S. 14), so fragt sie in späteren Gedichten nach der Schuld der Überlebenden («Schmach über mich! Wer dem Tod / Entronnen, der hat schon versagt!», S. 72) und sieht in der Erinnerung jene Kraft, die die Toten am Leben erhält. Unterlassung des Gebotenen (vgl. das oben abgedruckte Gedicht *Was ist des Unschuldigen Schuld*, S. 67) und Unterwerfung unter die Dummheit (vgl. u. a. *Monolog der Dummheit*, S. 91) machen den Menschen zum Mörder seines Mitmenschen.

Nikolaus Klein

## THEOLOGIE

**Im Kontext der Armut und der Religionen:** Zu einem Sammelband des Theologen *Aloysius Pieris SJ* (Sri Lanka) – Ein Standpunkt jenseits des Streites um Befreiung und Inkulturation – Untrennbare Beziehung von Armut und Religiosität – Jesu' Selbstentäußerung als Handlungsmodell – In marginalen Gruppen erwächst eine prophetische Kraft.

Ulrich Dornberg, Münster/Westf.

## CHILE

**Wider die Kultur des Todes:** Zur Situation der Kirche in Chile – Wachsende Bedeutung der städtischen Armensiedlungen (poblaciones) für die Protestbewegung – Nach dem gescheiterten Attentat auf Staatschef Pinochet (8. September 1986) – Eine Regierung führt Krieg gegen das eigene Volk – Bischof *Carlos Camus* äußert sich über Staatsterror und Gegengewalt – Beschwichtigungspolitik des Kardinals von Santiago – Kesseltreiben gegen das Solidaritätsvikariat – Abstrakte Rede von Versöhnung verschleiert die Wirklichkeit – Wachsende Bedeutung von Gruppen für aktive Gewaltlosigkeit.

Ruth Schlette, Bonn

## SCHWEIZ

**Armut in einer Wohlstandsgesellschaft:** Sozial-ethische Elemente des amerikanischen Wirtschaftshirtenbriefes und die gesellschaftliche Wirklichkeit der Schweiz – Ausgrenzung von Menschen durch Arbeitslosigkeit – Soziale Folgen eines verkleinerten Arbeitsmarktes wurden aufgefangen – Ausländer, Frauen und ältere Arbeitnehmer trugen Hauptlast der «Gesund-schrumpfung» – Diskriminierende Wirkung der Armut im Industriezeitalter – Ihre klassische Form: Armut im Alter – Neue Niedriglohn-Gruppen (Working Pools) und Feminisierung der Armut – Elemente einer partizipatorischen Sozialethik – Arbeit kann nicht mehr verteilt, sondern muß geteilt werden.

Antonin Wagner, Zürich

## LITERATUR

**L. Blaga und H. Marti – eine literarische Freundschaft:** Schweizerisch-rumänischer Kultur- und Literaturtausch – Zwischenkriegszeit als Blütezeit rumänischer Dichtung – Deutschsprachige Uraufführung von «Meister Manole» in Bern (Nov. 1929).

Albert von Brunn, Zürich

**Unterwegs zum Gott der Langsamkeit:** Peter Handkes autobiographische Erzählung *Nachmittag eines Schriftstellers* – Die Stunden außerhalb des Schreibens – Wer ist der ideale Erzähler? – Existenz des Schreibers ist dem Werk gleichrangig.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

## BUCHBESPRECHUNG

**Peter Hebblethwaite beschreibt die Römische Kurie:** Akteure und Institutionen – Wer führt Regie? – Programm für ein «6. Laterankonzil»: Bischofsernennungen und Nuntien.

L. K.

# Theologie der Befreiung in Asien

Da sich das hiesige Interesse an neueren kirchlichen und theologischen Entwicklungen in der Dritten Welt vornehmlich auf den lateinamerikanischen Kontinent richtet, fristet Asien diesbezüglich eher ein Mauerblümchendasein. Zu sehr leidet die Wahrnehmung dortiger kirchlicher Neuaufbrüche unter Vorurteilen, so daß sie sich immer wieder mit Verdächtigungen von verschiedenen Seiten auseinandersetzen haben, wie z. B. der unpolitischen «Inkulturation» in eine vermeintlich in ihrem Kern weltflüchtige Kultur, ein Vorurteil, das durch hiesige Rezeptionen Asiens (bzw. dessen, was man dafür hält) genug Nahrung bekam.

Daher blieb hierzulande nahezu unbeachtet, daß die Diskussion in Asien selbst inzwischen schon wesentlich weiter ist. Befreiungstheologische Anstöße haben nicht nur auf den christlichen *Philippinen*, sondern auch in nichtchristlichen Ländern wie *Indien*, *Sri Lanka* und *Korea* Fuß fassen können. Viele dieser Neuansätze verstanden sich dabei bewußt im Gegensatz zu traditionellen Inkulturationsansätzen. So kam es zu einer Kontroverse zwischen Befreiungs- und Inkulturationsprotagonisten, die 1979 in Sri Lanka auf dem 3. Treffen der *Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT)* ihren Höhepunkt hatte.

Ausgelöst wurde sie dort durch *Aloysius Pieris*, Jesuit und erster Christ Sri Lankas, der an einer dortigen buddhistischen Universität in buddhistischer Philosophie promovierte.<sup>1</sup> Seine Rede hat seitdem weite Kreise gezogen und ist nun in dem vorliegenden Band zum ersten Mal auch in Deutsch zugänglich.<sup>2</sup> Bei diesem Buch handelt es sich zweifellos um die wichtigste deutschsprachige Neuerscheinung asiatischer theologischer Literatur seit Raimundo Panikkar's *Christus, der Unbekannte im Hinduismus* von 1965.<sup>3</sup>

Es vereinigt dreizehn vorzüglich übersetzte Aufsätze, die der Autor zwischen 1970 und 1986 geschrieben hat und die bisher zum Großteil kaum zugänglich waren. Bei der Auswahl der Aufsätze für dieses mit verschiedenen Registern und Verzeichnissen sehr gut ausgestatteten Buches vermissen ich jedoch leider seinen wichtigen Artikel *Western Christianity and Eastern Religions*. Dieser Aufsatz, der zwar in einer früheren Fassung bereits auf deutsch erhältlich ist<sup>4</sup>, erleichtert die kirchen- und theologiegeschichtliche Einordnung der Überlegungen Pieris'. Daß dieser umfangreichere Aufsatz hier fehlt, wird jedoch kaum am mangelnden Willen des Autors oder des Herausgebers dieser insgesamt herausragenden Reihe *Theologie der Dritten Welt* gelegen haben, sondern eher an der Preispolitik des Verlages.

Pieris plädiert darin für ein Ende dieser «nutzlose(n)» (162) «Befreiungs-Inkulturations»-Debatte. Für ihn kann Inkulturation nicht von Befreiung getrennt werden, will man der Wirklichkeit Asiens gerecht werden, die gerade durch das untrennbare Aufeinanderbezogenheit von Armut und Religiosität gekennzeichnet ist. Ausgehend von dieser Voraussetzung, die sicherlich für diejenigen, die mit der asiatischen Realität nicht vertraut sind, nicht so leicht nachzuvollziehen ist, skizziert Pieris die Konturen einer wirklich asiatischen Befreiungstheologie. Wie kann sie – so fragt er – wachsen, wenn man sich nicht auf die befreienden Ströme jener asiatischen Religiosität einläßt,

<sup>1</sup> Zu A. Pieris vgl. die Gesprächsnotizen von L. Kaufmann in: *Orientierung* 49 (1985) S. 105. Vgl. dort auch eine frühere Fassung eines der Aufsätze aus dem vorliegenden Buch (ebd. S. 102–106).

<sup>2</sup> Aloysius Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Theologie der Dritten Welt). Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1986, 270 Seiten, DM 39,50.

<sup>3</sup> Jüngst in einer völlig überarbeiteten Fassung unter dem Titel *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Mainz 1986) neu aufgelegt.

<sup>4</sup> A. Pieris, *Das Christentum des Westens und die Religionen des Ostens*, in: *Evangelisches Missionswerk* (Hrsg.), *Theologie in der Dritten Welt*. Hamburg 1979, S. 4–39.

die diese Kulturen so prägt? Nur dann kann auch die unfreiwillige Armut der Massen beseitigt werden.

Die Armut ist überhaupt der Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen. Sie ist eine äußerst vielschichtige Wirklichkeit. Nicht von der Armut gilt es sich zu befreien, sondern vom «Mammon». Als Haltung der inneren Loslösung und äußeren Entsagung von materiellem Reichtum ist die Armut vielmehr eine gewaltige Kraft im Kampf gegen Mammon und seine Folgen der strukturellen Sünde, wenn die so freigesetzte Energie wie u. a. bei *Gandhi* umgesetzt wird zur Befreiung von den politischen Strukturen des Mammon. In einer so gelebten Armut, die in den religiösen Traditionen Asiens soteriologisch verwurzelt ist, verbindet sich das befreiende Potential von Religiosität und Armut zu einer enormen Kraft. Jesus hat diese Armut auf beispielhafte Weise verwirklicht. In ihm hat Gott den Bund mit den Armen gegen die Herrschaft des Mammon geschlossen. Er verwirklichte diesen Bund in der Armut der doppelten Selbstentäußerung, die er in der Taufe durch Johannes am Jordan (Symbol einer befreienden Strömung damaliger Religiosität) und im Tod am Kreuz (Symbol für den Kampf gegen Mammon) vollzog.

## Prophetische Gruppen an den Rändern

Aus dieser christologischen Interpretation ergibt sich Pieris' ekklesiologischer Ansatzpunkt. Von Christus kann in Asien heute nur dann authentisch gesprochen werden, wenn die Kirche oder Teile von ihr voll und ganz in Armut und nichtchristliche Religiosität eintauchen, wenn sie sich im «Jordan asiatischer Religiosität und dem Kalvaria asiatischer Armut taufen lassen» (78). Diese Doppeltaufe ist das Kriterium, daß aus der christlichen Ortskirche in Asien eine *asiatische* Ortskirche wird. Dieser Taufe haben sich bereits einige wenige prophetische Gruppen an den Rändern der Kirche unterzogen, die man anderswo Basisgemeinden nennen würde. Sie entsprechen dem monastischen Ideal, das trotz unterschiedlicher Ausprägung einen gemeinsamen Nenner zwischen westlichem Christentum und östlichen Religionen darstellt, so sehr sich dessen institutionalisierte Formen im Laufe der Zeit von diesem Ideal auch entfernt haben mögen. In diesen Gemeinschaften entwickelt sich eine neue «Theopraxis», die bereits «Theologie treiben» (Doing theology) und also «Formulierung von Theologie» (157) ist. Diese noch vorwiegend mündlich tradierten Theologien sind christlicher Ausdruck nicht-christlicher Befreiungserfahrungen.

Pieris entwickelt seine Theologie im Ausgang von religiösen Erfahrungen und der religiösen Praxis der Armen Asiens und nicht von einzelnen philosophischen Spekulationen oder isolierten rituellen Vollzügen aus. Jede Befreiungstheologie in Asien, die Theologie des Volkes und nicht nur Theologie einer kleinen christlichen Minderheit sein will, kommt – das hat die bisherige Diskussion innerhalb von EATWOT bereits gezeigt – an seinen fundamentalen Fragen nicht vorbei: Wie kann eine solche Befreiungstheologie außerhalb der befreienden Ströme in den Religionen jener asiatischen Völker entstehen?

Pieris' theologischer Entwurf ist ein in sich offenes System. In den Aufsätzen seines Buches werden neben den ekklesiologischen Anstößen auch solche für eine erneuerte Spiritualität, Pastoral und Liturgie gegeben, nicht zuletzt jedoch für die missions- und religionstheologische Diskussion. Mußten sich da auch die weitestgehenden bisherigen Ansätze (etwa im Gefolge Rahners oder Panikkar's) in ihrer christologischen Zuspitzung letztlich den Vorwurf eines subtilen oder auch nur unbewußten christlichen Kolonialismus gefallen lassen, so liegt mit Pieris' Plädoyer für ein «baptismales Eintauchen» (120) der erste Ansatz einer in ihrem christologischen Kern nichtkolonialistischen asiatischen Theologie vor.

Pieris' theologische Reflexionen sind aus konkreten religiös-politischen Erfahrungen entstanden, die er an der einen oder anderen Stelle des Buches verdeutlicht. Wer jedoch Protokolle eines grass-root-Theologietreibens erwartet, wird enttäuscht sein. Pieris, als noch stark europäisch gebildeter Theologe, ist eher ein «Theologe des Übergangs» (Antonio B. Lambino), dessen Bedeutung darin liegt, aus der fundierten Kenntnis sowohl der asiatischen Religionen sowie der christlichen Tradition heraus einerseits die Grenzen europäischer Inkulturations-

und lateinamerikanischer Befreiungsmodelle in Asien aufzuzeigen, andererseits den Horizont und die Perspektiven eines (bereits anfanghaft vorhandenen) wirklich asiatischen Christentums und ihrer Theologie zu umreißen.

Ein – im wahrsten Sinne des Wortes – bahnbrechendes Werk, das jedem empfohlen sei, der sich ernsthaft mit Asien oder mit Befreiungstheologie bzw. letztlich mit den Herausforderungen weltkirchlicher Realität auseinandersetzen will.

Ulrich Dornberg, Münster/Westf.

## Auf der Seite der Opfer – auf der Seite des Lebens

Bericht über die Kirche in Chile

Da ist sie, die Angst. Sie schnürt mir die Kehle zu. Ohrenbetäubender Hubschrauberlärm, das Rasseln von Panzerketten auf der Straße, Schüsse. Kreisende Lichtbündel peitschen durch das Dunkel der Kapelle. Theater? Ich bin mit Wollfäden an meinen Stuhl gefesselt, wie alle anderen Zuschauer auch. Vorne wird jetzt ein Mensch von zwei Uniformierten auf die Knie gezwungen, sie treten ihn, ein Schuß. Er bricht zusammen.

Es ist «nur» Theater, was sich da in der barackenähnlichen Kapelle an der Avenida Independencia im Norden von Santiago abspielt, und ich bin nur ein Zuschauer. Ich kann wieder fortgehen aus der Hölle, in der die anderen hier Tag für Tag leben. Ich kann die Angst abschütteln – sie nicht. Was ich an diesem Abend im Oktober 1986 in Santiago gesehen habe, war der Schlußpunkt eines Experiments, wie die Angst zu überwinden sei. Unter dem trockenen Titel «Juristische Bildungsarbeit mit Bewohnern der Elendsviertel» (Taller Juridico Poblacional) hatten sich solche Bewohnerinnen und Bewohner (Pobladores) sieben Monate lang mit Gerechtigkeit und Gesetzen befaßt, mit dem Recht jeder und jedes einzelnen und den ständigen Rechtsverletzungen, denen sie ausgesetzt sind. Sie hatten ihre Erfahrungen und ihr Wissen zusammengetragen, Juristen und Theologen befragt und nach und nach Klarheit darüber gewonnen, was es bedeutet, *Subjekt* des Rechtes zu sein, wie das Recht zu verteidigen und zu schützen sei und wie man sich in Situationen zu verhalten habe, in denen das Recht gebrochen wird: Wenn zum Beispiel Soldaten im Kampfanzug, mit geschwärztem Gesicht und schußfertigem Gewehr in die Siedlung eindringen, die Türen eintreten und alle Männer auf dem nächsten Fußballplatz zusammentreiben. Wenn die Wohnung des Nachbarn verwüstet, ein Freund verhaftet, oder im Morgengrauen an der Friedhofsmauer ein Fremder erschossen wird.

Das ist die Wirklichkeit; die Pobladores in der «juristischen Werkstatt» brauchten sie nicht zu erfinden; sie kennen sie aus eigenem Erleben. Während des Kurses hatten sie sie mit dramatischen Mitteln zu gestalten versucht. Diese Szenen führten sie nun, zum Abschluß des Kurses, Freunden, Nachbarn und Helfern vor. An den Wänden der Kapelle stellten sie Fotos und Zeitungsausschnitte aus, in denen diese Wirklichkeit abgebildet war. Und unter den Zuschauern fand man dann rasch Protagonisten der dargestellten Fälle, zum Beispiel die beiden Maryknoll-Patres aus den Vereinigten Staaten, deren Wohnung vor kurzem verwüstet und ausgeraubt worden war.

### Land im Krieg

Daß dieses Experiment zustandekam, ist der katholischen Kirche zu verdanken. Das für die Nordzone von Santiago zuständige Vikariat hatte den Raum zur Verfügung gestellt und jede Art von Beratung angeboten. So konnten sich die über 20 Teilnehmer – Frauen und Männer, Junge und Alte – Woche für Woche treffen, sich aufeinander einlassen, immer genauer und offener die Ängste benennen, unter denen sie im privaten und im öffentlichen Bereich stehen, und Wege suchen, die Angst und ihre lähmenden Folgen zu überwinden. Wie sie an diesem

Abend vor ihr Publikum traten, war der beste Beweis für die befreiende Wirkung dieser Arbeit.

Die «Poblaciones» (früher übersetzte man dieses Wort mit «Arbeiterviertel», heute muß man «Elendsviertel» sagen: so einschneidend sind die Folgen von Pinochets Wirtschaftspolitik!), die Poblaciones spielten in der Protestbewegung der jüngsten Jahre eine wichtige Rolle. Besonders Frauen und jugendliche Arbeitslose folgten den Aufrufen der politischen Opposition zu Demonstrationen gegen das Regime. Regelmäßig waren es die Poblaciones, in denen die Militärdiktatur mit Gewalt zurückschlug. Bei den Militäreinsätzen und Razzien gab es immer wieder Tote und Verletzte. Massenhafte Verhaftungen trafen besonders die Pobladores. Die wiederum wehrten sich, indem sie an den Protesttagen Barrikaden an den Einfahrtsstraßen zu den Siedlungen errichteten und in Brand steckten. Die Kinder und die Jugendlichen warfen mit Steinen nach Polizisten und Soldaten: eine Spirale der Gewalt war in Gang gesetzt, bei der jedoch die Mittel und die Macht höchst ungleich verteilt waren.

### Mauer des Schweigens

Nach dem gescheiterten Attentat vom 8. September 1986 hatte Pinochet zum zweitenmal in kurzer Frist den Belagerungszustand ausgerufen. «Wir stehen im Krieg», hatte er wenige Stunden nach dem Attentat erklärt und damit den Auftakt zu einem erbarmungslosen Feldzug gegen Oppositionelle aller Couleur, besonders gegen «Marxisten», «Terroristen» und Verteidiger der Menschenrechte, gegeben.

Mit Publikationsverboten, Zensur und dem staatlichen Meinungsmonopol wurde eine Mauer des Schweigens errichtet, in deren Schutz eine neue Welle von Gewalt, Terror und Unterdrückung das Land überzog, wie sie ihresgleichen seit dem Putsch von 1973 nicht mehr gehabt hatte. Sprecher der Bürgerrechtsbewegung; Gewerkschafter; Pobladores; Anwälte, die politische Gefangene verteidigen; Untersuchungsrichter, die Verbrechen der Sicherheitskräfte nachgehen; Mitarbeiter von Menschenrechtsorganisationen; Sozialarbeiter; Journalisten; Priester und Bischöfe erhielten Morddrohungen. Todesschwadronen tauchten auf und verschleppten und ermordeten Andersdenkende.

«Die Hölle» fand eine spanische Journalistin im Oktober/November 1986 in Chile<sup>1</sup>; ihr Zeugnis gehört zu den wenigen Berichten, die das oktroyierte Schweigen durchbrachen. Der bevorstehende Besuch des Papstes und gewisse Konzessionen von seiten des Regimes – Aufhebung des Belagerungszustandes, Erlaubnis der Rückkehr für weitere Exilierte –, lenkten seit dem Jahresbeginn 1987 von der fortgesetzten Vergewaltigung der Menschenrechte ab. Daß der Zustand des inneren Krieges nicht vergessen wurde, dafür hat wenige Wochen vor der Ankunft des Papstes ein chilenischer Bischof gesorgt. Am 8. März 1987 erschien in der regimetreuen Tageszeitung «El Mercurio» ein

<sup>1</sup> Maruja Torres, Chile, Viaje a los infiernos, in: El País Semanal, N° 504 und 505, 7. und 14. Dezember 1986.

Interview<sup>2</sup> mit dem Bischof von Linares, *Carlos Camus*, in dem er sagt, unter moralischen Gesichtspunkten träge die Urheber des Attentats auf Pinochet «nicht allzugroße Schuld» («Yo diría que desde al punto de vista moral, no tienen tanta culpa»). Und auf die entsetzte Rückfrage der Gesprächspartnerin: «Wie das, Monsignore?!», antwortet dieser: «*Es wurde ihnen der Krieg erklärt, und sie haben daraus ihren Krieg gemacht ...*»<sup>3</sup>

Für das Regime war der unbequeme Bischof hinfort nicht nur ein «Marxist» (diesen Ruf hat er schon lange), sondern auch ein «Apologet der Gewalt». In den regimetreuen Medien setzte eine Diffamierungskampagne gegen Camus ein; er erhielt Morddrohungen. Die Regierung legte eine offizielle Beschwerde beim Heiligen Stuhl ein. Der Erzbischof von Santiago, Kardinal *Juan Francisco Fresno*, hielt eine Entschuldigung beim Regierungschef für angebracht, aber über ein Drittel der Mitglieder der chilenischen Bischofskonferenz erklärte sich mit dem Bischof von Linares solidarisch.

Wenn die chilenische Kirche die Kriegserklärung Pinochets an einen Teil der Chilenen ernst nimmt, erhält die Diskussion um Gewalt und Gegengewalt eine andere Qualität. Carlos Camus hat mit seinem Rekurs auf die theologische Lehre vom Widerstandsrecht gegen die Tyrannen ein Tabu gebrochen. In den letzten Monaten vor dem Papstbesuch schien sich die Verurteilung der Gewalt von rechts wie von links, ohne Unterscheidung, durchzusetzen, vermutlich auf Veranlassung des Kardinals, der eine nationale Versöhnung großen Stils anstrebt. Carlos Camus hat in seinem Interview keinen Zweifel daran gelassen, daß der staatliche Terror, z. B. die Folterung und Ermordung von Wehrlosen, mit anderen Maßstäben zu messen ist als die Gewalt der Verfolgten.

### Entscheidung für die Armen oder ...

Trotz sichtbarer interner Spannungen bietet die chilenische Kirche nach dem Papstbesuch ein positives Bild. Die Nähe der chilenischen Bischöfe zum Volk, die Vertrautheit der Menschen mit den Bischöfen fällt gerade im Vergleich zur argentinischen Kirche auf. Der Bischofskonferenz und ihrer Hartnäckigkeit bei der Vorbereitung der Reise von Johannes Paul II. ist es zu verdanken, daß dem chilenischen Regime die von ihm geplante Selbstdarstellung gegenüber der Weltöffentlichkeit nicht gelungen ist. Dieses positive Bild wird allerdings gestört durch Gesten der Willfährigkeit gegenüber dem Diktator, wie sie Kardinal Fresno zunächst in seinem öffentlichen Bedauern über die Aussagen von Bischof Camus und in der Karwoche durch die Entlassung des Bischofsvikars für die Jugendseelsorge im Erzbistum Santiago, *Juan-Andrés Peretiatkowicz*, gezeigt hat. Peretiatkowicz war von Regierungsseite für die massiven Proteste während der Papstmesse für die chilenische Jugend im Nationalstadion verantwortlich gemacht worden. In beiden Fällen ist der Kardinal damit dem Drängen der Regierung nachgekommen, statt daß er den Bischof und den Vikar verteidigt hätte.

Es gab schon im vergangenen Jahr Befürchtungen, daß Kardinal Fresno die chilenische Kirche den Wünschen Roms entsprechend «entpolitisieren» wolle. Aber die Äußerungen einzelner Bischöfe und vor allem die offiziellen Stellungnahmen der chilenischen Bischofskonferenz schienen bis in die jüngste Zeit jene Linie zu bestätigen, die der frühere Erzbischof von Santiago, Kardinal Silva Henriquez, verkörpert hatte: Eine Kirche, die sich auf die Seite der «Armen» stellt, ohne die «Reichen»

auszuschließen; eine Kirche, die auf die prophetischen Stimmen hört, auch wenn sie ihnen nicht immer folgt.<sup>4</sup>

### ... Gratwanderung zwischen «Reichen» und «Armen»?

Gewiß, die chilenische Kirche spiegelt Strukturen und Konflikte der chilenischen Gesellschaft. Laien, Ordensleute, Priester und Bischöfe vertreten kontroverse Positionen in theologischen, pastoralen, sozialen und politischen Fragen, und gerade in der Beurteilung der Militärdiktatur trennt auch die Katholiken ein tiefer Graben. Politiker links und rechts des Grabens möchten die Kirche für ihre jeweiligen Ziele einspannen. Die einen kritisieren sie, weil sie sich in die Politik einmische und sich für die Überwindung des Militärregimes ausspreche; den anderen ist sie dem Regime gegenüber zu zögerlich, ja schwach bis zur Willfährigkeit.

Aber trotz dieser Gegensätze hat die chilenische Kirche in ihren offiziellen Äußerungen (Hirtenbriefe, zwei pastorale Fünfjahrespläne, Erklärungen des ständigen Ausschusses) spätestens seit dem April 1974 eine kritische Haltung gegenüber der Militärdiktatur einzunehmen und durchzusetzen versucht. Carlos Camus weist 1985 in einem Aufsatz nach, wie sich die kirchliche Lehre über die christlichen Werte Freiheit, Partizipation, menschliche Würde und Demokratie in den Dokumenten der chilenischen Bischofskonferenz niedergeschlagen hat.<sup>5</sup> Nicht in Allgemeinplätzen sprechen die Bischöfe, sondern sie versuchen, konkrete Antworten auf konkrete Situationen zu geben. Sie greifen die Aushöhlung des Arbeitsrechts und der Gewerkschaften, die Ausbeutung der Landarbeiter, die Verschlechterung der Bildungschancen, die Verweigerung politischer Mitbestimmung und die Arbeitslosigkeit auf. Sie prangern die Vergewaltigung der Menschenrechte, die polizeistaatlichen Übergriffe, die Abhängigkeit der Justiz an. Wenn sie den Terrorismus des Staates und die Gewaltanwendung durch einzelne verurteilen, so lassen sie keinen Zweifel, daß den von einem politischen Willen getragenen Staatsterrorismus die größere Schuld trifft, weil mit ihm der Sinn und Zweck des Staates pervertiert werde. In diesen mehrheitlich verabschiedeten Erklärungen der Bischofskonferenz oder ihres Ständigen Komitees herrscht ein offener, unmißverständlicher, kühner Ton.

Das ist um so erstaunlicher, als längst nicht alle Bischöfe die Diktatur ohne Wenn und Aber verurteilen. Die Exkommunikation der Folterknechte und ihrer Hintermänner, die 1981 von einigen Bischöfen ausgesprochen wurde, hatte nicht die Unterstützung der anderen Prälaten gefunden. Nur in wenigen Diözesen gibt es «Solidaritätsvikariate», die den politisch Verfolgten und den Opfern der Wirtschaftspolitik, den Verzweifelten und den Verelendeten mit Rat und Tat beistehen.

### Gelebte Solidarität

Als seinerzeit der Erzbischof von Santiago, Kardinal Silva Henriquez, 1975 ein neues Vikariat einrichtete, die *Vicaría de la Solidaridad*, war die Skepsis groß. Das kirchliche Amt galt als Nötbehelf; nie würde es – so dachte man – das ökumenische «Friedenskomitee» ersetzen können, in dem sich religiöse Gruppen zur Verteidigung der Menschenrechte zusammenschlossen hatten und das von Pinochet aufgelöst worden war. Die Vicaría wurde zur wichtigsten Menschenrechtsorganisation Chiles, zur Stimme der Stimmlosen und Verstummen. Sie steht für diejenigen ein, die an Leib und Leben bedroht sind,

<sup>2</sup> Eine leicht gekürzte Übersetzung des Interviews erschien in «Solidaridad auf Deutsch» (Hrsg. Kath. Studentengemeinde, Münster), Nr. 87, März 1987.

<sup>3</sup> Im Kontext des Interviews diskutiert der Bischof auf differenzierte Weise die ethischen Fragen, die hinsichtlich der möglichen Einstellung zur gegenwärtigen Regierung zu beachten sind. Die Möglichkeiten sieht er von der positiven Mitarbeit, z. B. eines Ministers, bis zum bewaffneten Widerstand.

<sup>4</sup> Eine 1985 durchgeführte Untersuchung unter Katholiken Santiagos zeigt, daß die Oberschicht sich von der Kirche entfernt, weil sie mit der «politischen Linie» der Kirche nicht übereinstimmt. Zwei Drittel der Befragten aus der Oberschicht erklärten sich beispielsweise gegen die Aussagen der Hierarchie zu den sozialen Folgen der Wirtschaftspolitik. – Vgl.: Mensaje N° 357, März-April 1987, S. 74–79. Vgl. ferner u. a.: Iglesia, Teología, Política. Ediciones Chile y América. Publicación del Centro de Estudios Sociales (CESOC). Santiago de Chile 1984.

<sup>5</sup> Carlos Camus, La Iglesia Chilena y el Gobierno Militar, in: Mensaje N° 337, März-April 1985, S. 111–113.

für Gefangene, Verschwundene, Gequälte, Verbannte und für deren Angehörige. Sie fordert die Grundrechte ein, welche die Würde jedes Einzelnen begründen: politische Teilhabe, Bildung, Gesundheit, Wohnung und Ernährung. In einem Land, in dem große Gruppen der Bevölkerung durch eine hemmungslose Marktwirtschaft an den Rand – das heißt: in extreme Armut – gedrängt wurden und immer noch werden, ist dies allein schon eine wahre Sisypusarbeit ... Angesichts wachsender Apathie auf Selbsthilfe zu setzen, ist ein kühnes Unterfangen – gar schon vor kirchlichem Hintergrund, wo Caritas und die Angst vor sozialer Veränderung so stark verwurzelt sind.

▷ Die Vicaría bietet juristischen Beistand für politisch Verfolgte an. Ihre Anwälte verteidigen politische Häftlinge. (Dabei gilt allerdings, ebenso wie bei Amnesty International, Gewaltanwendung als Ablehnungsgrund.)

▷ Die Vicaría dokumentiert alle ihr bekannt werdenden Menschenrechtsverletzungen. Damit ist sie zu einer wichtigen Quelle für Informationen über das Unrecht der Diktatur geworden.

▷ Die Vicaría veröffentlicht eine professionell gemachte Zweiwochenzeitschrift «Solidaridad», die trotz Selbstzensur und manchen Kompromissen zu einem wichtigen Kommunikationsmittel geworden ist. Sie gehörte zu den wenigen oppositionellen Zeitschriften, die unter dem Belagerungszustand 1986 nicht verboten waren.

▷ Die Vicaría trägt zur Bewusstseinsbildung bei. Mit ihrem Programm «Erziehung zu den Menschenrechten», das auf den Erkenntnissen von Paulo Freire aufbaut, erreicht sie die Menschen in den Elendsvierteln.

▷ Mit der Unterstützung von Werkstätten für Arbeitslose, Lerngruppen für Gesundheitsdienst, Elternerziehung, Frauenkreisen und ähnlichen Initiativen greift die Vicaría Anstöße und Bedürfnisse von Menschen auf, die vom Staat und seinen Sozialdiensten sich selbst überlassen werden. Sie stärkt ihren Überlebenswillen und ihren Mut.

### Terror gegen die Kirche

Nicht nur die Vicaría de la Solidaridad in Santiago, sondern auch kleinere und größere kirchliche oder christlich inspirierte Menschenrechtsorganisationen in der Hauptstadt und in den Provinzen sind dem Regime ein Dorn im Auge. Die dort arbeiten, sind oft Fremde in ihren Familien. Sie sind zunehmend Zielscheibe für einen ungeheuren Einschüchterungsapparat auf seiten des Staates, der sich offener und anonymer Drohungen bedient, juristischer Mittel und geheimer Kommandos. Mord, Verschleppung, nächtliche Überfälle, obszöne Anrufe, getötete Tiere vor der Haustür als Drohgesten, Verfolgung auf Schritt und Tritt, Einbrüche, Folter in den eigenen vier Wänden – niemand kann sich das wahrhaft höllische Terrorarsenal ausdenken, mit dem in den letzten Jahren Mitarbeiter von Menschenrechtsorganisationen verfolgt wurden. Die Spur von allen diesen Terrorbanden und Todesschwadronen geht eindeutig in die Sicherheitsdienste. Aber niemand kann diese Spuren so gut verwischen, wie ebendiese «Dienste». (Erst jüngst verdichten sich konkrete Anhaltspunkte.)

Einer ganz speziellen Form der Verfolgung sieht sich die Vicaría de la Solidaridad seit einem Jahr ausgesetzt. Der Innenminister, selbst praktizierender Katholik, setzt alles daran, Mitarbeitern der Vicaría eine Verwicklung in terroristische Verbrechen nachzuweisen. Mit Hilfe eines Provokateurs und mit einer bis ins kleinste vorbereiteten Inszenierung sollte eine selbstverständliche Hilfeleistung für einen Schwerverletzten zur Falle werden. Die juristische Aufklärung dieses «Vergehens» wurde in die Hand des Militäranklägers gelegt, der auch die von linken Gruppen angelegten Waffenlager und das Attentat auf Pinochet vom September 1986 verfolgt. Für ihn besteht zwischen den drei Tatkomplexen ein enger Zusammenhang. Setzt er sich vor dem Militärgericht durch, könnte dies das Ende des Solidaritätsvikariates bedeuten.

Die Situation ist paradox und gefährlich: Das Regime setzt sämtliche ihm zur Verfügung stehenden Mittel – gesetzliche und ungesetzliche – ein, um die wichtigste Menschenrechtsorganisation des Landes einzuschüchtern bzw. außer Gefecht zu setzen. Sie soll, das ist die klare Absicht der Strafverfolgung

von Mitarbeitern des Solidaritätsvikariates, mit den Aktivitäten bewaffneter oppositioneller Gruppen in Verbindung gebracht werden.

Ende April 1986 wurden der Rechtsanwalt *Gustavo Villalobos* und der Arzt *Ramiro Olivares*, beide Mitarbeiter des Solidaritätsvikariates, zusammen mit zwei Ärzten und einem Arzthelfer der Chiloé-Klinik unter der Beschuldigung verhaftet, gegen das Waffenkontrollgesetz verstoßen zu haben. Sie hatten einem Schwerverletzten geholfen, von dem sie zum Zeitpunkt der Hilfeleistung weder wußten, daß er in einen bewaffneten Überfall auf eine Bäckerei verwickelt war noch daß er Mitglied einer militanten oppositionellen Gruppe war.

Zwar kamen die beiden Mitarbeiter der Vicaría nach über dreimonatiger Haft gegen Kautionsfrei. Bereits im Dezember 1986 jedoch ließ der Militärankläger den Doktor Olivares erneut verhaften, diesmal wegen Verstoßes gegen das Antiterrorgesetz. Ein gleichzeitiger Haftbefehl gegen Villalobos wegen Verschleierung terroristischer Handlungen wurde zunächst vom Obersten Gerichtshof außer Kraft gesetzt.

Seither trat Stille ein in diesem Kesseltreiben gegen die Vicaría de la Solidaridad; es steht jedoch zu vermuten, daß es nach dem Besuch des Papstes wieder aufgenommen wird. Der Ausgang wird jedoch nicht nur von den Akteuren auf seiten des Regimes abhängen; sondern auch von der Entschiedenheit des Erzbischofs von Santiago, dem das Vikariat untersteht. Bisher hat der Kardinal in dieser Sache nicht öffentlich für sein Vikariat Stellung genommen; die Zurückweisung der Angriffe und Unterstellungen geschah vielmehr durch den Vikar, Msgr. *Tapia*. Dem Kardinal sei, so ist zu hören, die Arbeit der Vicaría zu wenig von der Sorge um die Seelen bestimmt; durch das Eintreten für die Rechte der Unterdrückten gleite sie allzuleicht in «das Politische» ab.

### Gerechtigkeit und Versöhnung

Solange in Chile die «Kultur des Todes» herrscht, die von chilenischen Bischöfen im Angesicht des Papstes angeprangert wur-

#### BILDUNGSHAUS BAD SCHÖNBRUNN

Do., 30. Juli, (18.30) – So., 30. August (9.00)

### Große Exerzitien nach Ignatius von Loyola

für Männer und Frauen ab 20 Jahren  
mit Constantin Becker SJ und Mitarbeiterin

Fr., 31. Juli (18.30) – Fr., 7. August (9.00)

### Exerzitien für Priester und Mitarbeiter (-innen) im kirchlichen Dienst

mit Werner Grätzer SJ und Sr. Irmgard Braun

Sa., 8. August (18.30) – Mi., 19. August (9.00)

### 10tägige Einzelexerzitien

mit Werner Grätzer SJ und Sr. Irmgard Braun

Für alle Kurse gilt: Kleingruppe, persönliche Begleitung,  
Angebot von Leibübungen.

Programme und Anmeldung:

Bildungshaus Bad Schönbrunn, CH-6311 Edlibach/Zug,  
Telefon 042/52 16 44

de, ist das Solidaritätsvikariat unersetzlich. Keine andere Institution in Chile vermag dem Mißbrauch der Macht und der Beugung des Rechts mit solcher Autorität entgegenzutreten. Es verkörpert die Hinwendung der Kirche zu den Leidenden, Unterdrückten, zu den Opfern. Es verkörpert aber auch den Weg von einer paternalistischen Kirche, die *für* die Armen eintrat, zu einer brüderlichen Kirche, die *mit* den Armen lebt, auf sie hört, von ihnen lernt.

Es ist diese Kirche, die in den Jahren der Unterdrückung gewachsen ist. Die andere, die «alte» Kirche, ist in Gefahr, mit der Diktatur identifiziert zu werden. Zwischen den Katholiken, die eine Kirche fern der Politik wünschen, und den anderen, die sich als Kirche für die Rechte aller Menschen einsetzen, ist Verständigung schwierig geworden. So könnte der päpstliche Appell an die Chilenen, sich miteinander zu versöhnen, schon innerhalb der Kirche auf taube Ohren stoßen.

Wenn abstrakt von Liebe und Frieden und Versöhnung gesprochen wird, dann besteht die Gefahr, die Wirklichkeit zu verdrängen. Darauf weisen Priester, kirchliche Sozialarbeiter und christliche Gemeinschaften hin. Erst müsse man bedenken, was die Menschen trennt, die Ungerechtigkeit beim Namen nennen,

die Ursache der Gewalt erkennen. Viele haben begonnen, Gewalt und Unrecht nicht nur im staatlichen Unterdrückungsapparat oder beim politischen Gegner zu suchen, sondern in sich selbst. Die Pobladores, die miteinander ein besseres Verständnis ihrer Rechte suchen; andere, die miteinander lernen wollen, Mütter und Väter in vollem Sinne zu sein, sind auf diesem Wege. Auch Gruppen, die sich der aktiven Gewaltlosigkeit verschreiben, gehen vom Erkennen der Gewalt in jedem einzelnen Menschen und in der Gesellschaft aus. *Alejandro Jiménez*, Bischof von Valdivia, zeigt in seinem Hirtenbrief vom Februar 1986 «Der Weg Jesu angesichts einer Gesellschaft von Unterdrückern und Unterdrückten»<sup>6</sup> die Möglichkeiten auf, als Christ die Unterdrückung zu leben, Ängste, Schwächen und Egoismus zu überwinden und «ein Mensch der Versöhnung» zu werden. Für ihn ist die christliche Basisgemeinde der Weg, der zur Überwindung der Unterdrückung führt und eine «echte Versöhnung vorbereitet, die objektiv und konkret ist und nicht nur ein vager, sentimentaler oder illusorischer Wunsch».

*Ruth Schlette, Bonn*

<sup>6</sup> Deutsche Übersetzung in: *Weltkirche* 3/1986, S. 85-93.

## Wider die Ausgrenzung des «Rests»

Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Um eine Sozialpolitik der Teilnahme

Am 13. November 1986 sind die katholischen Bischöfe der USA mit einem Hirtenbrief zum Thema «Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Die katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft» an die Öffentlichkeit gelangt.<sup>1</sup> Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle beinhaltet nicht nur die Teilnahme der Menschen am politischen Leben, sondern bedeutet auch Beteiligung am wirtschaftlichen Wohlstand. Der Hirtenbrief identifiziert vier Bereiche, in denen diese ethische Forderung verletzt wird und die aktive Beteiligung möglichst aller Menschen am Wirtschaftsleben in Frage gestellt ist: Beschäftigung (Nr. 136-169), Armut (Nr. 170-215), Landwirtschaft (Nr. 216-250) und Beziehungen zur Dritten Welt (Nr. 251-292). Damit stellt der Hirtenbrief eine unverhohlene Kritik an der Wirtschafts- und Sozialpolitik der Reagan-Administration dar, die der Forderung nach wirtschaftlicher Gerechtigkeit für alle klar zuwiderläuft.

In den folgenden Ausführungen soll versucht werden, einen Bogen zu schlagen vom Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe zur gesellschaftlichen Wirklichkeit der Schweiz. Unter Ausklammerung des internationalen Bezugsrahmens (Entwicklungsländer) und der in den USA unter einem besonderen Vorzeichen stehenden Landwirtschaftsproblematik wird anhand der Arbeitslosigkeit und der Armut untersucht, inwiefern auch in der Schweiz Prozesse der wirtschaftlichen Ausgrenzung ablaufen. Sodann soll die Forderung der US-Bischöfe auf aktive Beteiligung aller Menschen am Wirtschaftsleben aufgegriffen werden. In diesem Zusammenhang können die Grundzüge einer Sozialpolitik der Teilnahme (Partizipation) entwickelt werden. Im Gegensatz zur klassischen Sozialpolitik, die versucht, ineffiziente Verteilungsvorgänge durch Umverteilung effizienter zu gestalten, wird dabei der Gedanke des Teilens in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt.

### Ausgrenzung durch Arbeitslosigkeit

Arbeit stellt die wichtigste Form der Teilnahme am Wirt-

schaftsleben dar. Vollbeschäftigung bildet damit eine Grundvoraussetzung zur Verwirklichung der Forderung nach Gerechtigkeit für alle. Die Bischöfe sehen in der rund 7prozentigen Arbeitslosigkeit in den USA aus ethischer Sicht eines der Hauptprobleme der amerikanischen Gesellschaft (Nr. 138). Verglichen mit der Situation in den USA hat man den Eindruck, der Arbeitsmarkt funktioniere in der Schweiz – mit ihrer etwa zehnmal niedrigeren Arbeitslosenrate – reibungslos. Es ist aber zu beachten, daß die unterschiedlichen Arbeitslosenquoten das Ergebnis unterschiedlicher Rahmenbedingungen sind und daher wenig aussagen über die Arbeitsmarktprozesse in den beiden Ländern. Wie die OECD kürzlich ausführte<sup>2</sup>, hat das Arbeitskräfteangebot in den USA von 1973 bis 1984 um mehr als 25% zugenommen. Auch die Beschäftigung ist angewachsen, allerdings langsamer und unregelmäßiger als das Arbeitskräfteangebot, was besonders 1975 und 1982 zu einer starken Zunahme der Arbeitslosigkeit geführt hat. Im Gegensatz dazu haben in der Schweiz Arbeitskräfteangebot und Beschäftigung zwischen 1974 und 1976 massiv und zwischen 1981 und 1983 nochmals – allerdings etwas weniger stark – abgenommen. Die Veränderungen im Arbeitskräfteangebot und im Beschäftigungsvolumen (Arbeitsplätzeangebot) waren aber sowohl umfangmäßig wie zeitlich so perfekt aufeinander abgestimmt, daß es während der ganzen Periode nie zu einer Arbeitslosigkeit größeren Ausmaßes gekommen ist. Der schweizerische Arbeitsmarkt hat sich damit auch in Zeiten rückläufiger Beschäftigung als äußerst flexibel erwiesen. Diese Flexibilität ist auf drei Faktoren zurückzuführen:

► Im Zeitraum 1975/76 wurden drei Viertel des mehr als 7prozentigen Beschäftigungsrückganges von ausländischen Arbeitskräften ohne Niederlassungsbewilligung getragen, 17% gingen zu Lasten der heimischen Arbeitsbevölkerung (Schweizer und niedergelassene Ausländer), während nur 8% zu einer Erhöhung der Arbeitslosigkeit führten. In der zweiten Rezession von 1982/83 wurde der bescheidenere Beschäftigungsrückgang von 2% noch zu knapp der Hälfte von ausländischen Arbeitskräften getragen, 20% gingen auf Kosten der heimischen Arbeitskräfte und ein Drittel hat sich in der Erhöhung der Arbeitslosenzahlen niedergeschlagen.

► Offensichtlich hat das ausländische Arbeitskräftepotential in der zweiten Rezession – nach erfolgter Stabilisierung auf relativ tiefem Ni-

<sup>1</sup> «Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the US Economy», veröffentlicht u.a. in: *Origins* 16 (1986) 409-455. Eine deutsche Übersetzung mit einem einführenden Kommentar von Friedhelm Hengsbach SJ wurde in der Reihe «Publik-Forum-Dokumentation», Frankfurt 1987, herausgegeben. Im folgenden wird auf die Nummer des entsprechenden Abschnitts im Hirtenbrief verwiesen. – Der erwähnten deutschen Übersetzung fehlt leider der aufschlußreiche Anmerkungsapparat (Red.).

<sup>2</sup> Vgl. OECD, *Economic Surveys* 1985/86, Switzerland. Paris, 38ff.

veau – weniger zur Flexibilität des Arbeitsmarktes beigetragen als 1975/76. Dafür kamen nach dem zweiten Erdölchock 1982/83 die Frauen der schweizerischen Wirtschaft zu Hilfe und sorgten für eine niedrige Arbeitslosigkeit. Ein erheblicher Teil des Beschäftigungsabbaus wurde nämlich von jenen Arbeitnehmerinnen (Schweizerinnen und niedergelassene Ausländerinnen) getragen, die mehr oder weniger freiwillig aus dem Erwerbsleben ausschieden und daher nicht als Arbeitslose in Erscheinung traten. Diese Auffangaktion kommt deutlich in der Entwicklung der Erwerbsquote der Frauen zum Ausdruck: Während die Erwerbsquote des weiblichen Bevölkerungsteils in den USA seit 1965 einen stetigen Aufwärtstrend aufweist und 1984 bei über 60% angelangt ist, hat sich die Erwerbsquote der Frauen in der Schweiz im gleichen Zeitraum kaum verändert und ist seit Beginn der 70er Jahre sogar leicht gefallen.<sup>3</sup> Neben dem leicht fallenden Trend belegen aber vor allem die zyklischen Schwankungen der Erwerbsquote um den Trend die Bedeutung der Frauen für die Flexibilität des schweizerischen Arbeitsmarktes. Die Erwerbsquote hat im Rezessionsjahr 1983 beispielsweise auf 48,6% abgenommen, gegenüber 50,3% im Boomjahr 1981.<sup>4</sup> Offensichtlich weist das Beschäftigungsverhalten der schweizerischen Arbeitnehmerinnen eine markante «zyklische Flexibilität» auf.

► Noch ausgeprägter als die weibliche Erwerbsquote weist die männliche Erwerbsquote einen fallenden Trend auf, was natürlich ebenfalls zur Flexibilität des Arbeitsmarktes beigetragen hat. Dabei dürfte die rückläufige Erwerbsquote neben der Verlängerung der Ausbildungsdauer bei der jüngeren Generation vor allem mit der stetigen Abnahme des durchschnittlichen Pensionierungsalters in Zusammenhang stehen. Diese Tatsache deutet darauf hin, daß auch durch vorzeitige Pensionierung gegen Beschäftigungsprobleme angeknüpft wird. Das wiederum belegt, daß neben den Ausländern und den Frauen vor allem auch ältere Arbeitnehmer auf dem schweizerischen Arbeitsmarkt eine besonders große Anpassungslast übernehmen.

Im Gegensatz zu den Ausländern und den Frauen, die als Arbeitslose oft gar nicht in Erscheinung treten, kann man die Bedeutung älterer Arbeitnehmer für die Flexibilität des schweizerischen Arbeitsmarktes auch gut anhand der Arbeitslosenstatistik nachweisen. Zwar ist die Arbeitslosenquote der älteren Arbeitnehmer über 60 Jahre niedrig und liegt deutlich unter der gesamtschweizerischen Quote. Das heißt nichts anderes, als daß die statistische Wahrscheinlichkeit arbeitslos zu werden, bei älteren Arbeitnehmern geringer ist, als beim Rest der Erwerbsbevölkerung. Richtet man das Augenmerk aber nicht auf die Bestandesgröße der Arbeitslosen, sondern auf die Dauer der individuellen Arbeitslosigkeit, ergibt sich eine interessante Feststellung: Ältere Personen bleiben – fall sie einmal arbeitslos geworden sind – wesentlich länger stellenlos als jüngere Personen.<sup>5</sup> Die durchschnittliche Dauer der Stellensuche der über 60jährigen betrug 1986 mehr als 320 Tage und lag damit deutlich über dem gesamtschweizerischen Durchschnitt von 173 Tagen.<sup>6</sup> Daß ältere Arbeitnehmer von der Arbeitslosigkeit stärker betroffen werden, zeigt auch die Statistik der ausgesteuerten Arbeitslosen, bei denen die älteren Arbeitnehmer überproportional vertreten sind.<sup>7</sup>

Eine niedrige Arbeitslosenquote heißt nicht unbedingt, daß der Arbeitsmarkt als primäres Verteilungssystem in der Schweiz im Vergleich zu den USA gewissermaßen «rest»los funktioniere. Eine Untersuchung, die nicht nur auf die Bestandesgrößen (von Arbeitslosen) abstellt, sondern auch Stromgrößen und damit die dynamischen Austauschprozesse auf dem Arbeitsmarkt in Betracht zieht, zeigt, daß auch in der Schweiz Verteilungsprozesse ablaufen, die gewisse soziale Gruppen als Rest vom Arbeitsmarkt ausgrenzen und damit von einer vollen Beteiligung am Wirtschaftsleben ausschließen. Zu ihnen zählen in erster Linie Ausländer, Frauen und ältere Arbeitnehmer. Nur weil der Mechanismus des primären Verteilungssystems die Anpassungslast vor allem auf die Schultern dieser sozialen Gruppen verlagert hat, konnte der Druck auf den schweizerischen Ar-

beitsmarkt reduziert und die registrierte Arbeitslosigkeit relativ niedrig gehalten werden.

### Ausgrenzung durch Armut

Die Mängel des primären Verteilungsmechanismus des Arbeitsmarktes beeinflussen natürlich die Einkommensverteilung einer Gesellschaft. Neben der Arbeitslosigkeit und der durch das Beschäftigungssystem verursachten Ausgrenzung vom wirtschaftlichen Leben befassen sich die US-Bischöfe daher besonders auch mit der Armut, die ebenfalls eine Form wirtschaftlicher Ausgrenzung darstellt. Sie können bei ihren Betrachtungen an eine längere Tradition von Armutsforschung und Armutspolitik in ihrem Land anknüpfen.<sup>8</sup> So bestehen relativ genaue Untersuchungen über die Wohlstandsunterschiede in den USA. Der «Current Population Report» des *US Bureau of Census*, auf den der Hirtenbrief Bezug nimmt, weist eine Armutsrate von gegenwärtig 14% aus, was einer absoluten Zahl von 33 Millionen Amerikanern entspricht (Hirtenbrief Nr. 170).

Diese Angaben des *US Bureau of Census* basieren auf einer Schätzmethode, die zu Beginn der 60er Jahre vom *Council of Economic Advisers* entwickelt worden ist. Damals wurde das lebensnotwendige Minimaleinkommen für eine vierköpfige Familie zu Preisen von 1962 auf 3000 Dollar festgelegt.<sup>9</sup> Dieser Einkommensbetrag stellt eine Art absolute Armutsgrenze dar. Obwohl diese Armutsgrenze seither an die steigenden Preise und den Lebensstandard angepaßt worden ist, hat sie sich im Verhältnis zum durchschnittlichen Familieneinkommen von 48% im Jahre 1959 auf 35% im Jahre 1982 zurückgebildet (Hirtenbrief, 3. Kapitel, Anmerkung 27). In einer dynamisch wachsenden Wirtschaft stellt eine absolute Einkommensgrenze daher eine ungeeignete Methode dar, um die in Armut lebende Bevölkerung zu erfassen. Armut stellt eben ein relatives und kein absolutes Phänomen dar. Als arm ist zu betrachten, wer zu kurz kommt im Hinblick auf das Maß an Lebenschancen, Lebenskomfort und Selbstrespekt, das eine Gesellschaft als normal betrachtet. Das Existenzminimum sollte daher im Sinne einer relativen Armutsgrenze als soziales, gesellschaftliches Existenzminimum definiert werden, das in einem angemessenen Verhältnis zum allgemeinen Lebensstandard der Bevölkerung stehen muß.

Heute geht man bei der Festlegung der Armutsgrenze – z. B. in einer Untersuchung der *Commission of the European Communities*<sup>10</sup> – vielfach vom Durchschnittseinkommen je Person oder Konsumenteneinheit aus. Der Betrag von 50% des Durchschnittseinkommens gilt als soziales Existenzminimum. In der Schweiz liegt die auf diese Art standardisierte Armutsgrenze nach den neuesten zur Verfügung stehenden Verteilungsstudien bei Fr. 13200.– je Konsumenteneinheit pro Jahr oder rund Fr. 1000.– pro Monat.<sup>11</sup> Daß diese standardisierte Armutsgrenze nicht einfach aus der Luft gegriffen ist, zeigen etwa die Ratsätze der schweizerischen Konferenz für öffentliche Fürsorge.<sup>12</sup> Im Sommer 1982 wurde ferner eine ausführliche Erhebung über die ökonomische Lage der Universitätsstudenten in Zürich durchgeführt. Dabei wurde eine Art soziales Existenzminimum von Fr. 14400.– pro Jahr ermittelt. Der Minimalbetrag, der nicht unterschritten werden darf, liegt bei knapp Fr. 10000.– pro Jahr.

<sup>8</sup> Vgl. J. K. Galbraith, *Let Us Begin: An Invitation to Action on Poverty*. Harper's Magazine, CCVIII (March 1964), 16, 18, 23, 24, 26.

<sup>9</sup> Vgl. B. A. Weisbrod (Hrsg.), *The Economics of Poverty. An American Paradox*. Englewood Cliffs 1965.

<sup>10</sup> Vgl. Commission of the European Communities, *Final Report from the Commission to the Council on the First Programme of Pilot Schemes and Studies to Combat Poverty*. Brussels 1981.

<sup>11</sup> Vgl. R. E. Leu, B. Buhmann und R. L. Frey, *Die personelle Einkommens- und Vermögensverteilung der Schweiz 1982*, in: *Schweiz. Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik*, 122 (1986), 111–141.

<sup>12</sup> Vgl. A. Wagner, *Arme Schweizer – reiche Schweiz. Zur Armutsdiskussion in einer Wohlstandsgesellschaft*, in: *Soziale Arbeit* 35 (1986), 415–422.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 45.

<sup>4</sup> Vgl. OECD, *Employment Outlook*. Paris 1984, 106.

<sup>5</sup> Vgl. u. a. B. Marelli, G. Sheldon und R. Stampfli, *Risiko und Dauer der Arbeitslosigkeit in der Schweiz. Bestandesaufnahme der Jahre 1978–85*, Bern 1986.

<sup>6</sup> Vgl. Bericht des Bundesrates, *Die Langzeit- und Sockelarbeitslosigkeit in der Schweiz*. Bundesamt für Industrie, Gewerbe und Arbeit, in: *Die Volkswirtschaft* 60 (1987), 9–27, 9ff.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 17.

In der Schweiz mußten 1982 etwas mehr als 10% der Haushalte mit einem Einkommen von Fr. 13 200.- oder weniger je Konsumenteneinheit auskommen. Das entspricht etwa 250 000 Haushalten oder bei 2,6 Personen pro Haushalt in der untersten Einkommensgruppe etwa 650 000 Personen.

Obwohl die Methode der standardisierten relativen Armutsgrenze einen Eindruck vom quantitativen Ausmaß der Armutproblematik gibt, bleibt das Verfahren in gewissem Sinne willkürlich und damit anfechtbar. Statt zu berechnen, welcher Anteil der Bevölkerung unterhalb einer standardisierten Armutsgrenze lebt, kann man aber auch feststellen, welches Einkommen eine als Bruchteil der Gesamtbevölkerung zu definierende ärmste Einkommensschicht im Maximum bezieht. Mit anderen Worten: Statt die Bevölkerung zu erfassen, die unterhalb einer standardisierten Einkommensgrenze lebt, kann man die Einkommenssituation der Bevölkerung beschreiben, die einem standardisierten Bevölkerungsanteil entspricht. Teilt man die Einkommensbezieher in zehn gleich große Prozentgruppen (Dezile) ein, entspricht das unterste Dezil demjenigen Bevölkerungsteil, der als arm betrachtet werden kann. Aufgrund der vorhandenen Verteilungsdaten wissen wir, daß die Einkommensobergrenze für diese Gruppe nach Steuerabzug Fr. 12 900.- pro Konsumenteneinheit beträgt (1982). Zu dieser Einkommensschicht zählt also ein Steuerpflichtiger, der als Einzelperson ein verfügbares Einkommen von etwas mehr als Fr. 1000.- pro Monat erzielt.

Diese Methode zur statistischen Erfassung der Armut hat den Vorteil, daß sie nicht nur Aufschluß über die Einkommenssituation armer Haushalte gibt, sondern auch qualitative Merkmale (wie Alter, Geschlecht oder Erwerbstätigkeit) des in Armut lebenden Bevölkerungsteils aufzeigt.<sup>13</sup>

### Drei Formen von Armut

*Klassische Armut:* Die klassische Armut in einem reichen Industrieland wie der Schweiz bleibt die Armut im Alter.<sup>14</sup> Die 70jährigen und älteren machen etwa einen Drittel der Einkommensunterschicht aus. Ganz generell ist festzuhalten, daß die wirtschaftliche Lage einzelner – besonders älterer – Rentner weniger rosig ist, als in den herkömmlichen Maßzahlen der Einkommensverteilung zum Ausdruck kommt. Zu den manifest armen Rentnern müssen die etwa 30 000 Personen gerechnet werden, die zwar ergänzungsleistungsberechtigt wären, ihren Anspruch aber nicht geltend machen. Man könnte diese alten Menschen als «verschämte Arme» bezeichnen. Neben den manifest wirtschaftlich bedrängten gibt es auch latent wirtschaftlich bedrängte Rentner. Zu ihnen gehört wohl ein Großteil der 130 000 Personen, die beispielsweise 1985 Ergänzungsleistungen bezogen haben. Obwohl sie dank den Ergänzungsleistungen über dem relativen Existenzminimum liegen, sind sie mit ihren niedrigen Einkommen immer noch jedem unerwarteten Vorfall preisgegeben und können leicht zu Fürsorgefällen werden.

*«Working Pools»:* Die Armutspopulation in einem hochentwickelten Industrieland besteht nicht ausschließlich und auch nicht mehrheitlich aus jenen Menschen, die nicht mehr im Erwerbsleben stehen und im Rahmen des Sozialversicherungssystems sowie durch Fürsorgeleistungen am Erwerbseinkommen der aktiven Generation beteiligt werden. Vielmehr sind neben diesen klassischen Armen immer mehr auch im Erwerbsleben stehende Menschen zur Armutbevölkerung hochentwickelter Industrieländer zu zählen. Die amerikanischen Bischöfe erklären in ihrem Hirtenbrief die Existenz solcher «Working Pools» mit der Tatsache, daß besonders im Dienstleistungsbereich, wo

neue Jobs geschaffen werden, niedrige Löhne bezahlt werden (145). Diese Vermutung wurde neuerdings von einer Untersuchung des gewerkschaftlichen Dachverbandes AFL/CIO bestätigt. Danach sind seit 1979 in der amerikanischen Wirtschaft 2,3 Mio. Arbeitsplätze in der Industrie mit einem Durchschnittsverdienst von 444 Dollar pro Woche verlorengegangen, während bei den 9,2 Mio. an neu geschaffenen Stellen im tertiären Sektor im Mittel nur 272 Dollar pro Woche verdient werden.<sup>15</sup> Auch in der Schweiz läßt sich die Existenz von «Working Pools» damit erklären, daß in einzelnen Branchen niedrige Löhne bezahlt werden. Der Durchschnittslohn einer Verkäuferin beträgt nur wenig mehr als Fr. 2000.- im Monat. Mehr als die Hälfte der 150 000 unter dem Landesmantelvertrag stehenden Bauarbeiter verdienen monatlich weniger als Fr. 3000.-. Zu den niedrigen Löhnen hinzu kommt das Problem, daß immer mehr Langzeitarbeitslose ihren Höchstanspruch an Versicherungsleistungen ausgeschöpft haben. 1984 sind in der Schweiz rund 8000 Personen ausgesteuert worden. 1985 kamen nochmals fast 12 000 ausgesteuerte Personen dazu.<sup>16</sup> Obwohl diese Zahlen nicht einfach kumuliert werden dürfen, erhöht sich so das Potential an «Working Pools».

*Feminisierung der Armut:* Das dritte Strukturmerkmal der Armutproblematik in einem hochentwickelten Land wie der Schweiz liegt in der Feminisierung der Armut. In der Tat sind die Frauen in der untersten Einkommensgruppe mit 18,2% Frauenanteil gegenüber 8,2% Männeranteil deutlich übervertreten. Das gleiche Bild ergibt sich übrigens in der Einkommensgruppe der 10% ärmsten Rentner. Zu dieser Feminisierung der Armut dürften vor allem die in der Schweiz (wie in andern Industrieländern) immer noch großen Lohnunterschiede zwischen Männern und Frauen beitragen. Neuerdings hat neben den Lohnunterschieden auch die Arbeitslosigkeit zu einer Feminisierung der Armut geführt. Die Arbeitslosigkeit der Frauen, gemessen an ihrem Beschäftigungsanteil, überwiegt nämlich gegenüber der Arbeitslosigkeit der Männer. Auch liegt die durchschnittliche Dauer der Arbeitslosigkeit bei Frauen über derjenigen von Männern. Und trotz des deutlich tieferen Anteils der Frauen an den Erwerbstätigen, gibt es fast so viele ausgesteuerte Frauen wie Männer.

### Elemente einer partizipatorischen Sozialpolitik

Die Darstellung der Beschäftigungssituation und der Einkommensverteilung in den beiden vorausgehenden Abschnitten hat deutlich gemacht, daß die Forderung der amerikanischen Bischöfe nach aktiver Beteiligung aller Menschen am Wirtschaftsleben auch für die Schweiz ihre Aktualität hat. Wohl bestehen quantitative Unterschiede bezüglich Arbeitslosigkeit und Wohlstandsdisparitäten. Aber auch hierzulande führt die Funktionsweise von Verteilungsprozessen im Wirtschaftsleben zu einer Marginalisierung gesellschaftlicher Gruppen und zu einer Ausgrenzung vom wirtschaftlichen Wohlstand.

Ein Teil der Ausgrenzungsproblematik liegt im sekundären Verteilungsmechanismus des schweizerischen Sozialversicherungssystems begründet. Bestimmte Strukturmerkmale der AHV (Alters- und Hinterlassenenversicherung) beispielsweise haben zu unerwünschten Nebeneffekten auf die personelle Einkommensverteilung geführt. Die auf dem durchschnittlichen Lebensinkommen basierende Rentenformel wirkt sich angesichts der immer noch bestehenden Lohnunterschiede zwischen Männern und Frauen zusammen mit der zivilstandsabhängigen Ausgestaltung dieses Versicherungssystems besonders für alleinstehende (geschiedene und ledige) Frauen nachteilig aus. Die durch die Neuregelung der betrieblichen Altersvorsorge (Obligatorium der Zweiten Säule) hervorgerufene Steigerung der Lohnnebenkosten führt zu einer Zunahme der Langzeitarbeitslosigkeit bei älteren Arbeitnehmern. Nach der Auffassung

<sup>13</sup> Vgl. U. Ernst, Die Wohlstandsverteilung in der Schweiz. Stand und Entwicklung der personellen Einkommens- und Vermögensverteilung. Dörschhofen 1983.

<sup>14</sup> Vgl. P. Gilliland (Hrsg.), *Vieillir aujourd'hui et demain*, Lausanne 1982 und P. Gilliland (Hrsg.), *Rentiers AVS. Une autre image de la Suisse*. Lausanne 1983.

<sup>15</sup> Vgl. NZZ 1987, Nr. 9, S. 17.

<sup>16</sup> Vgl. Bericht des Bundesrats (s. Anm. 6), 19.



Betroffener ist ein über 50jähriger Arbeitnehmer auf dem Arbeitsmarkt tot. Die soziale Absicherung der Langzeitarbeitslosigkeit bewirkt wegen der mit der dreistufigen, föderalistischen Struktur verbundenen Unterschiede in den kommunalen und kantonalen Regelungen eine nicht zu rechtfertigende Vielfalt der Einkommensverhältnisse bei Arbeitslosen.<sup>17</sup>

Grundlegender jedoch als die Funktionsmängel des sekundären Verteilungsmechanismus ist langfristig gesehen die Rolle, die der primäre Verteilungsmechanismus des Arbeitsmarktes spielt. Die mikroelektronische Revolution wird dazu führen, daß mehr bestehende Arbeitsplätze beseitigt als neue geschaffen werden. Der fortschreitende Prozeß der Automatisierung löst eine Freisetzungstendenz auf dem Arbeitsmarkt aus und beeinträchtigt die Funktionsweise dieses primären Verteilungsmechanismus. Immer häufiger wird von Individuen und Gruppen um die knapper werdenden Arbeitsplätze rivalisiert. Die Nutzung des Gutes «Arbeit» durch ein Individuum oder eine Gruppe tangiert die Nutzung durch ein anderes Individuum oder eine andere Gruppe – oder schließt sie gar aus. Die Integration einer Gesellschaft durch Arbeit wird aber erschüttert, wenn erhebliche Teile der Erwerbstätigen nicht mehr der Arbeitswelt zugeführt werden können.

In dieser Situation kann Arbeit nicht mehr verteilt werden, sondern wir müssen lernen, uns in die Arbeit zu teilen. Die Notwendigkeit geteilter Arbeit wird tiefgreifende gesellschaftliche Änderungen zur Folge haben. In einer Gesellschaft, in der Arbeit nicht verteilt, sondern geteilt wird, kommt der Arbeitszeitverkürzung und der Arbeitszeitgestaltung eine vorrangige Bedeutung zu. Besonders muß die Teilzeitarbeit immer mehr anstelle der Vollzeitarbeit treten. Das wiederum bedingt neue Formen der Arbeitsorganisation (Jobsharing) und favorisiert neue Lebensmodelle, etwa im Zusammenhang mit der Abgrenzung von Hausarbeit und Erwerbsarbeit. Die Verknappung der Arbeit bei gleichzeitiger Zunahme der Arbeitsproduktivität wird auch dazu führen, daß die Einkommenserzielung nicht mehr ausschließlich an den Arbeitseinsatz gekoppelt werden muß. Jeder Mensch sollte für eine bestimmte Zeit – vielleicht etwa die Hälfte der heute geltenden Lebensarbeitszeit – für die Sicherung der Altersvorsorge und für die Finanzierung eines Grundeinkommens der von der Arbeit Befreiten arbeiten, um sich nachher ändern – nicht zuletzt auch sozialen – Tätigkeiten zuzuwenden. Die im Hirtenbrief erwähnte «negative Einkommenssteuer» nimmt diese Idee eines arbeitsunabhängigen Grundeinkommens auf (215). Sie stellt eine mutige und moderne Alternative zum geltenden Gesellschaftssystem dar.

Im Gegensatz zu einer Sozialpolitik, die den Gedanken des Teilens und der Teilnahme in den Mittelpunkt rückt, befaßt sich die klassische Sozialpolitik vor allem damit, ineffiziente Verteilungsvorgänge effizienter zu gestalten oder durch Umverteilungsmaßnahmen zu korrigieren, um damit gegen Armut und Arbeitslosigkeit anzukämpfen. Die vielfältigen Verbesserungen des Sozialversicherungssystems spielen dabei ebensosehr eine Rolle wie die Bemühungen, durch konjunkturelle und strukturelle Beschäftigungsmaßnahmen die Arbeitslosigkeit abzubauen. Wer trotz dieser Vorkehrungen nicht mehr in den Arbeitsmarkt integriert werden kann, wird aber als Langzeitarbeitsloser ausgesteuert oder eben als «Rest» vom Wirtschaftsleben ausgegrenzt. In diesem Sinn spricht man heute auch in der Beschäftigungspolitik vom Restrisiko und meint damit das Phänomen, «daß in allen Volkswirtschaften auch unter günstigen konjunkturellen Umständen ein Rest von Arbeitslosigkeit zurückbleibt».<sup>18</sup> Demgegenüber würde in einem neuen Gesellschaftssystem mit einem arbeitsunabhängigen Grundeinkommen niemand mehr als arbeitslos ausgegrenzt. Vielmehr würde nur noch unterschieden zwischen solchen Erwerbspersonen, deren laufendes Einkommen aus früheren (oder kommenden) und solchen, deren Einkommen aus den in der Gegenwart erbrachten Leistungen abgeleitet ist.

Mit ihrer ethischen Forderung nach Gerechtigkeit für alle wenden sich die amerikanischen Bischöfe letztlich gegen die Ausgrenzung des «Rests». Der Begriff des Restrisikos entspricht

naturwissenschaftlichen Denkkategorien, die durch Entwicklung technischer Kontrollverfahren den ausgegrenzten Rest unschädlich machen und ein «restlos» funktionierendes System gewährleisten sollen. Technokratischer Glaube an die Machbarkeit hat sich aber auch der Gesellschaftspolitik bemächtigt. Offizielle Stellen haben kürzlich sogar im Rahmen der Asylpolitik mit dem Begriff des Restrisikos operiert. Der Gedanke der Teilnahme und die ethische Forderung nach Gerechtigkeit für alle widersetzt sich letztlich dem technischen Verfügungswissen und dem Glauben an ein «restlos» funktionierendes System.

Antonin Wagner, Zürich

## Schreibfreier Nachmittag

Seit dem Mutterbericht *Wunschloses Unglück* (1972) teilt Peter Handke in Schüben Autobiographisches mit. Seit der Tetralogie *Langsame Heimkehr*, deutlich auch im letzten Roman *Die Wiederholung*, sehen wir ihn unterwegs zur wahren Selbstgestalt, unterwegs auf einer persönlichen Weltsuche. Der Schreibende ist schon lange ein Wanderer geworden. Wandernd entspannt er; wandernd spricht er abermals mit sich selbst; wandernd sucht er, wahrnehmend, die Ingestalt der Dinge.

In der Erzählung *Nachmittag eines Schriftstellers*<sup>1</sup> erkennt der Leser Handkes gegenwärtigen Wohnort Salzburg, den Mönchsberg, Salzach und Altstadt. Die bezeichneten Orte heißen wiederum allgemein «die Stadt», «der Fluß», «die Brücke», «das Gasthaus». Nach der Schreibtischarbeit am Vormittag steigt der Erzähler vom Mönchsberg hinab in die Altstadt. Er sucht Menschennähe, spürt seine Scheu. Er kauft eine Zeitung, überfliegt sie süchtig, bleibt am Kulturteil hängen, bedauert die Abhängigkeit eines dem Tod nahen Kollegen von der Meinung der Redakteure. Er selbst hat sich von solcher Abhängigkeit befreit. Beim Gang durch die Innenstadt wittert er in den Blicken Jugendlicher «Verständnislosigkeit oder gar Feindschaft». Er fühlt sich Passanten ausgesetzt, ihren abfälligen Reden über den Schriftsteller, ihrer Fotografier- oder Autogrammwut. Es treibt ihn in der Vorweihnachtszeit hinaus an den Stadtrand. Längst weiß er, daß der Rand der ihm gemäße Ort ist: am Rand der Menschen, am Rand der Schreibenden. Auf freiem Feld gewinnt er «Namenlosigkeit» (die Odysseus-Gestalt schimmert durch), ein Gefühl der «Entgrenzung», ja «Entselbstung». Der Wanderer preist «die Erleuchtung», die aus der «Langsamkeit» kommt. Er träumt von einem einfachen Raum nur mit Tisch, Stuhl und Bleistiften. Die mystische Textur der «Leere» scheint durch, gesteigert im Anruf an die Leere als «Geliebte». Abends setzt er sich im Stadtrand-Gasthaus zu anderen «Randexistenzen», fühlt sich wohl in ihrer schlichten Aufrichtigkeit. Statt der schönen Frau, die der ästhetische Besucher hinzuwünscht, betritt ein Betrunkener die Kaschemme, widerlich stinkend, Worte stammelnd ohne verstehbaren Zusammenhang. Die chaotische Gestalt verwandelt sich überraschend in einen graziösen Tänzer.

Der Schreibende erinnert seinen wiederholt kafkaesken Alptraum. Ein Richter erklärt sein tagsüber Geschriebenes als «ungültig und nichtssagend», als «Sünde», auf die «Verdammnis» steht. Tagbewußt fragt der Autor, wessen Taten und Leiden so exemplarisch und stellvertretend wären, daß man sie episch oder auch nur lyrisch überliefern müßte. Wo war ein preiswürdiger Herrscher, wo ein wahrhaft olympischer Sieger, der Andenken verdiente? Und die zweite klassische Frage (zuletzt Rilkes vehemente Frage): «Welchem Gott war noch – angesichts des von heute auf morgen möglichen Weltuntergangs – ein Preisgesang anzustimmen?» Schließlich die dritte (Heideggerische) Frage: «In wem war noch die Kraft, sich über einen abwesenden Gott zur Klage aufzuschwingen?» Merkwürdigerweise

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 17.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 9.

<sup>1</sup> Peter Handke, *Nachmittag eines Schriftstellers*. Erzählung. Residenz Verlag, Salzburg 1987; 93 Seiten, DM 24,-.

bezieht sich Handkes Überlieferungsfrage nur auf den Mann. Der Schreibende ist sich seiner doppelten Niederlage als «Gesellschaftsmensch» und Gesellschaftsschriftsteller bewußt. Während er provozierend die alten – heute unüblichen – Grundfragen eines Schriftstellers stellt, erblickt er am Nebentisch einen aufmerksamen Lauscher, sieht in ihm eine höhere Instanz, einen auratischen «Gesetzgeber». Wäre nicht er der ideale Erzähler? Der Handke-Leser erkennt hier sowohl die Andreas Loser-(d.h. Lauscher-)Gestalt aus dem Salzburgroman wie den «gesetzgebenden Augenblick» aus dem ersten Bericht der *Langsamen Heimkehr*. Die Grundmuster aus Handkes Erzähl-Landschaft scheinen immer deutlicher durch.

### Unterwegs zum Gott der Langsamkeit

Verspätet trifft der Schreibende in der Stadt noch einen alten Übersetzer. Dieser, einst selber Autor, hat zu verlässlicher Klarheit gefunden. Auch er ein «Horcher». Lange hatte er geglaubt, es sei ihm in seinem Innersten «etwas wie ein Urtext mitgegeben». – Günter Eich hatte noch 1956 auf dem (einzigem) deutsch-französischen Schriftstellertreffen in Vézelay von der «Urtext»-Suche gesprochen. Mit dem Älterwerden hat sie nicht nur Eich, sondern auch unser Übersetzer-Autor aufgegeben. Der Anspruch erschien ihm als «Sündenfall»; Schreiben als Herstellung eines «Zusammenhangs» wurde ihm zum Alptraum. Erst als Übersetzer wurde er wieder angstfrei. Urtextsuche oder Übersetzer, Herstellung eines Zusammenhangs oder stückweiser Bericht? – das bleibt für den Schreibenden bis auf weiteres eine offene Frage.

Über Steinstufen und Serpentina gelangt er zu seinem Haus. Im nachhinein erscheint ihm der ereignislose Nachmittag als ständiger Zweikampf – mit der Menge, mit dem Schreiben, mit sich selbst. «Statt zu grübeln, wollte er gemächlich nur so weiter erzählen ... Warum hatte man nie einen Gott der Langsamkeit erfunden?»

Handke erzählt nicht nur einen schreibfreien Nachmittag, nicht nur den Gang hinab in die Stadt und hinaus zu den Menschen. Es hat sich ihm gehend, hörend, erinnernd, betrachtend etwas geklärt. Er erweitert das ästhetische Programm seiner *Sainte-Victoire*-Prosa um die Frage der Sprechhaltung und der episch würdigen Überlieferung. Einmal mehr fließen Autobiographisches und Poetisches, authentisch Berichtetes und ästhetisch Bedachtes zusammen. Was die Herausgeber der Sophienausgabe für Goethe notierten, gewinnt auf andere Weise zunehmend für Peter Handke Bedeutung. Gleichrangig mit dem Werk stellt sich die Existenz des Schreibers dar.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

## Literarische Freundschaft: L. Blaga und H. Marti

Die Zeit zwischen den Weltkriegen war für die rumänische Literatur äußerst fruchtbar. Vier große Dichter erreichten in diesem Zeitraum ihre Vollendung – George Bacovia, Tudor Arghezi, Ion Barbu und Lucian Blaga. Einer von ihnen, Lucian Blaga (1895–1961), hat eine seiner fruchtbarsten Schaffensphasen als Presseattaché der rumänischen Botschaft in Bern von 1928 bis 1932 verbracht.

Am 9. Mai 1895 im Dorf Lančräm in Siebenbürgen als Sohn eines orthodoxen Dorfpfarrers geboren, besuchte Blaga die deutsche Schule in Mühlbach (Sebeş-Alba) und das Gymnasium in Kronstadt (Braşov). In Wien promovierte er 1920 mit einer Arbeit über «Kultur und Erkenntnis». Nach dem Abschluß seines Studiums entfaltete Blaga eine umfangreiche literarische und publizistische Tätigkeit. 1926 trat er in den diplomatischen Dienst des Königreichs Rumänien und war Presseattaché in Warschau und Prag, bevor ihn das «Ministerul de Ex-

terne» am 1. April 1928 nach Bern beorderte, wo ihn bald eine herzliche Freundschaft mit dem damaligen literarischen Redaktor des *Bund*, Hugo Marti, verband.

Hugo Marti war 1928 einer der wenigen Schweizer, die sich in der Kultur Rumäniens auskannten, war er doch 1915, mitten im Ersten Weltkrieg, vom Fürsten N. G. Cantacuzino als Hauslehrer nach Bukarest gerufen worden. Die unsichere politische Lage zwang die Fürstenfamilie bald, die Hauptstadt zu verlassen und nach Sinaia überzusiedeln. Nach dem Kriegseintritt Rumäniens (1916) mußte Hugo Marti Rumänien verlassen. Er schlug sich von Jassy aus nach Rußland durch und kehrte über Norwegen in die Schweiz zurück, wo er ab 1921 die literarische Redaktion des *Bund* übernahm. Seine Erlebnisse in Rumänien schilderte Marti fesselnd in seinem *Rumänischen Intermezzo*, das 1926 bei Francke in Bern erschien. Zwischen den beiden Literaten entstand alsbald eine enge Freundschaft, die sich in einem regen Briefwechsel niederschlug, der leider nurmehr zur Hälfte erhalten ist: Blagas Briefe gingen verloren, diejenigen Hugo Martis wurden von Dorli Blaga 1985 beim Kriterion-Verlag in Bukarest veröffentlicht.<sup>1</sup>

Der vorliegende, notgedrungen fragmentarische Briefwechsel kreist um drei Projekte, die Marti und Blaga in diesen Jahren realisieren wollten – die rumänische Übersetzung von Martis *Rumänischem Intermezzo*, eine Sondernummer des *Kleinen Bund* über moderne rumänische Literatur und die Übersetzung und deutsche Uraufführung von Lucian Blagas Mysterienspiel *Meister Manole*, das der Dichter 1927 in Hermannstadt (Sibiu) publiziert hatte.<sup>2</sup>

Lucian Blaga zeigte sich sehr beeindruckt vom *Rumänischen Intermezzo* seines Schweizer Freundes. Er unternahm große Anstrengungen, um die rumänische Übersetzung, die er selbst besorgte, beim Verlag Pauker-Graur (Adevărul) unterzubringen, was schließlich auch gelang: 1930 erschien in der Reihe *Biblioteca Dimineața* das *Intermezzo Românesc*; versehen mit einem Vorwort des Übersetzers, wofür Hugo Marti seinem Freund am 15. April 1929 herzlich dankte: «Für Ihre rührenden Anstrengungen, die bei der *Biblioteca Dimineața* zu einem so erfreulichen Erfolg geführt haben, werde ich Ihnen mündlich danken; heute nur: Ich bin froh! Besonders glücklich über die Zusage zu einem Vorwort; keine Stimme könnte mich Ihren Landsleuten besser vorstellen. Herzlichen Dank; ich weiß solchen Dienst zu schätzen.»

Und Hugo Marti belohnte diesen Freundschaftsdienst reichlich: Zunächst nahm er die Sondernummer «Das neue Rumänien» des *Kleinen Bund* (11. Mai 1929) an die Hand, wobei er inhaltlich ganz den Wünschen Blagas entgegenkam. Die Übersetzung besorgte der deutsch-siebenbürgische Erzähler und Lyriker Oskar Walter Cisek (1897–1966). Das Ergebnis muß dennoch zumindest für Hugo Marti nicht restlos befriedigend gewesen sein, schreibt er doch in dem erwähnten Brief vom 15. April 1929: «Die Rumänien-Nummer des Kl(einen) B(un)ds habe ich auf den 11. Mai vorgesehen (...) inhaltlich ist sie nicht überwältigend – es wird in der Nummer etwas viel von Popen und Mönchen die Rede sein!» Und zu Ciseks Übersetzungen meint der literarische Redaktor des *Bund* (26. Februar 1929): «Von den Übersetzungen bin ich, offen gestanden, etwas enttäuscht: Sie werden das bitte unserem Freund Cisek nicht sagen! Ich versuche da und dort etwas zu verbessern, aber vieles ist irreparabel.» Aus heutiger Sicht erscheint jedoch Martis Kritik als zu hart: Wenn man bedenkt, daß in dieser Sondernummer bereits 1929 auf die volkstümliche Kosmogonie Südosteuropas, das sogenannte Kosmogonische Tauchen hingewiesen wurde<sup>3</sup> und Lucian Blaga in seiner Übersicht zur rumäni-

<sup>1</sup> Lucian Blaga–Hugo Marti, Im Zeichen der Freundschaft. Hrsg. von Dorli Blaga. Kriterion-Verlag, Bukarest 1985. Diese Briefausgabe enthält auch *Meister Manole* von L. Blaga und *Rumänisches Intermezzo* von H. Marti.

<sup>2</sup> D. Vatamaniuc, L. Blaga, 1895–1961. Biobibliografie. Bukarest 1977.

<sup>3</sup> M. Eliade, Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Übers. von Altrud und Rolf Homann. Köln-Löwenich 1982.

schen Literatur bereits *Ion Barbu* (1896–1961) und *Mateiu Ion Caragiale* (1885–1936) erwähnte, dessen Hauptwerk *Craii de Curtea Veche* (Die Vier vom Alten Hof) erst drei Jahre zuvor in der Zeitschrift *Gândirea* erschienen war, so muß man wohl zugeben, daß der *Kleine Bund* 1929 eine treffende Momentaufnahme der rumänischen Gegenwartsliteratur vermittelte.

### Meister Manole und seine Frau

Mehr Erfolg als der Sondernummer des *Kleinen Bund* sollte dem dritten Projekt des helveto-rumänischen Freundespaars bestimmt sein – der deutschen Übersetzung und Uraufführung des *Meisters Manole*. *Meşterul Manole* ist eine der bekanntesten rumänischen Volksballaden: Die Hauptfigur muß die eigene Frau in das im Bau befindliche Kloster von Curtea de Argeş einmauern, damit das Bauwerk Bestand hat. Es handelt sich um die rumänische Version des in ganz Südeuropa bekannten Motivs des Bauopfers.<sup>4</sup> Erstmals von Vasile Alecsandri (1818 bis 1890) publiziert, ist diese Ballade in der rumänischen Literatur ein beliebtes Thema geblieben, das im 19. und 20. Jahrhundert mehrere Bearbeitungen erfuhr. Mircea Eliade weist in seiner Studie über die Ballade auf deren enge Beziehung zum beruflichen Milieu der Maurer und ihrer Berufsgeheimnisse hin.<sup>5</sup> Die Besonderheit der rumänischen Version besteht dabei in der zentralen Rolle des Baumeisters, dessen Tod die Wiedervereinigung mit der kurz zuvor geopferten Frau bedeutet.

Diesen Besonderheiten trägt Lucian Blaga in seinem Mysterienspiel Rechnung. Sein dramatisches Werk ist – mit den Worten von Marian Popa<sup>6</sup> – ein «Theater der Situationen mit mythologischen Andeutungen (...), das die Form mittelalterlicher Mysterienspiele (...) annehmen kann». In Übereinstimmung mit der expressionistischen Ästhetik zeigt Blaga eine Vorliebe für Konflikte zwischen ewig menschlichen Gegensätzen, hier der Liebe zur Frau und dem unbezwingbaren Drang zu bauen: «Mein Meister träumt», sagt Manoles Frau Mira im Theaterstück. Und sie fährt fort: «Für ihn ist das braune Weib eben nicht alles, aber sagen wir – die Hälfte von allem. Die andere Hälfte ist dieses.» Dabei zeigt sie auf die Kirche, während Manole entgegnet: «Zwischen euch beiden mache ich keinen Unterschied, für mich seid ihr eines.»<sup>7</sup> Angesichts des unvollendeten Bauwerks, das jede Nacht von neuem einstürzt, und der unverhohlenen Drohung des Wojwoden, der Manole das Vertrauen zu entziehen beginnt, entschließen sich die Maurer zum Äußersten – sie schwören, die erste Frau, die sie besuchen kommt, in die Kirche einzumauern: «Die soll es sein, die zuerst kommt, ihren Mann zu sehen, ihren Bruder zu sehen, ihren Vater zu sehen!» Als Mira kommt, bleibt Meister Manole nichts anderes übrig, als dem Schwur Folge zu leisten. Ruhelos streicht er um das nunmehr vollendete Bauwerk herum, vermeint, die Stimme seiner Frau aus der Mauer zu hören. Als der Wojwode naht, die Kirche zu weihen, stürzt sich Manole vom Glockenturm.

Hugo Marti und Lucian Blaga machten sich gemeinsam an die Übersetzung, und am 19. November 1929 fand im Berner Stadttheater die deutsche Uraufführung statt – ein großer Erfolg: «Der *Meister Unglück*. Mit einem Auge mißt er fortwährend, mit dem anderen betet er», schrieb damals der Theaterkritiker des *Bund* (20. 11. 29). «Grausam und wild ist diese Sage (...). Und doch hat ein moderner Dichter sie so zu gestalten gewußt, daß das Grauen schwindet. Es ist nicht allein volkswundliches Interesse, das den Schöpfer des Dramas, den Rumänen Lucian Blaga, auf diesen Stoff gewiesen hat. Er fand darin ein Motiv, das jeden echten Künstler bewegen, ja aufs Tiefste erre-

gen muß. Die Not des Schöpfers, dem sein Werk wieder unter den Händen zerschellt, die unsägliche Qual des hoffnungslosen Ringens um die Gestalt des Werkes, das man fertig im Sinne trägt, und am Ende die Erkenntnis: wer ein großes Werk schaffen will, muß schwerste Opfer bringen können (...). Zum Schluß rief die Dichte, der Aufführung mit sichtlicher Ergriffenheit folgende Zuhöreremenge die Darsteller und den dieser deutschen Uraufführung seines Werkes beiwohnenden Dichter in heller Begeisterung auf die Rampe.»

Dieser Apotheose der literarischen Freundschaft Lucian Blaga–Hugo Marti sollte jedoch bald das Ende folgen: Hugo Marti erkrankte bereits 1928 an einem schweren Lungenleiden, das ihn 1932 dahinraffen sollte. Lucian Blaga wurde am 1. November 1932 nach Wien abberufen, bevor er 1939 in seine Heimat zurückkehrte. In einem Brief an Ion Breazu (24. 4. 1937) schreibt er über seinen toten Schweizer Freund: «Es war eine große Tragödie (...). Es war in Davos, und die letzten Worte an die Gattin lauteten: Grüße an die Blagas.» Übrig bleiben die Erinnerung an eine einzigartige literarische Freundschaft und die ausgezeichnete Übersetzung eines Schlüsseldramas der rumänischen Gegenwartsliteratur, die es wert wäre, neu entdeckt zu werden.

Albert von Brunn, Zürich

## «Im Vatikan»

Dem Phänomen «Vatikan» rücken alle paar Jahre Autoren und Fotografen zu Leibe, letztere mit immer raffinierteren Methoden, die es ermöglichen, sowohl die Kolossalität der Bauten wie die besondere Atmosphäre dessen, was sich darin abspielt, wiederzugeben. Der Textteil mag demgegenüber mehr oder weniger brillant, informativ, historisierend oder auf Aktualität aus sein, das «Geheimnis», wie es hinter den Mauern wirklich zugeht, wie dort was, nach welchen Leitbildern und Methoden, analysiert und entschieden wird, welche Personen oder Gruppen, welche permanenten Mechanismen, welche außerordentlichen Einfälle (Eingebungen?) oder welche unberechenbaren Launen den Ausschlag geben – darüber erfährt man meistens über ein paar Anekdoten hinaus wenig bis gar nichts.

Doch nun verspricht ein soeben erschienener Buchtitel unserer Neugierde entgegenzukommen: *Wie regiert der Papst*.<sup>1</sup> Ein Bild von Johannes Paul II. insinuiert, daß es um diesen Papst und seine Regierungsweise gehe. Man ist daher versucht, die Titelfrage zu präzisieren: Wie regiert ein Papst auf Reisen?

Das hier zu besprechende Buch gibt, um es gleich vorwegzunehmen, auf diese Frage keine Antwort. Es handelt nicht (oder fast nicht) vom reisenden Papst. Im Original heißt es schlicht «Im Vatikan» (*In the Vatican*). Der Verfasser, Peter Hebblethwaite, war nicht nur Berichterstatter am Konzil und an den Bischofssynoden, sondern hat auch eine Zeitlang in Rom gelebt. Sein persönliches Verhältnis zu dieser Stadt scheint gleich in den zwei ersten Kapiteln durch, wo er mit einem charmanten Rundgang über «Brücken, Mauern und Brunnen» die Geschichte abschreitet, die im Wandel «von der heiligen zur weltlichen Stadt» zum heutigen Aussehen und Begriff von «Vatikan» geführt hat. So wird uns zum Beispiel zur Kenntnis gebracht, daß man bis ins 15. Jahrhundert hätte sagen müssen: «Der *Lateran* hat soeben ein Dekret erlassen, das geistliche Kleidung verbietet» (was tatsächlich geschah) (16), und wir werden auch daran erinnert, daß der Begriff «heilige Stadt» in den Lateranverträgen mit Mussolini verankert ist, jenen Verträgen, denen der Bau der «Via della Conciliazione», dem Symbol der «neugefundenen Harmonie zwischen den beiden Tiberufern», und eine überschwengliche sowohl faschistische wie kirchliche Rhetorik über die Bedeutung Roms folgte. Hebblethwaite zitiert eine Rede Pacellis (damals Kardinal-Staatssekretär), des späteren Pius XII., der mit Livius begann, um von den legendären, «Menschliches mit Göttlichem» vermischenden Ursprüngen der Stadt zu ihrer neuen «Berufung auf ein übernatürliches Ziel» vorzudringen und schließlich den «vatikanischen Haushalt des gemeinsamen Vaters» als den «Haushalt aller Söhne der Kirche» zu preisen. Hier setzt Hebblethwaite seinen Rotstift an: «Es war 1936 einfach nicht wahr, und es ist 1986 nicht wahr, daß die Söhne (und Töchter) der Kirche sich im Vatikan zu Hause fühlen. Zum größten Teil können sie nicht einmal hineinkommen.» (28f.)

<sup>4</sup> Hans Diplich, Das Bauopfer als dichterisches Motiv im Südosten (Schriftenreihe A des Südostdeutschen Kulturwerks, Nr. 15). München 1976.

<sup>5</sup> M. Eliade (vgl. Anm. 3), der Beitrag über Meister Manole und das Kloster von Arges.

<sup>6</sup> Marian Popa, Geschichte der rumänischen Literatur. Deutsch von Thomas Kleininger. Bukarest 1980.

<sup>7</sup> Diese Szene aus dem ersten Akt (3. Szene) in: Lucian Blaga–Hugo Marti, Im Zeichen der Freundschaft. Bukarest 1985, S. 18.

<sup>1</sup> Peter Hebblethwaite, Wie regiert der Papst. Benziger Verlag, Zürich–Köln 1987, 272 Seiten.

Womit wir beim Thema angelangt wären: «*Im Vatikan*», oder wie andere schreiben würden bzw. geschrieben haben: «Hinter den Türen des Vatikans», oder bündig «Vatikan intern»<sup>2</sup>. Nach mündlicher Auskunft des Autors ist sein Thema «Die Kurie». In unserem Buch nimmt es seinen Anfang mit Kapitel 5 «Petrus und seine Sekretäre» bzw. mit den lapidaren Sätzen: «Die Römische Kurie steht im Dienst des Papstes. Sie ist in Wirklichkeit sein Sekretariat.» (70) So gut, so recht. Sechs Zeilen weiter liest man von derselben Kurie: «Sie tut nicht stets, was der Papst wünscht.» Und dann ist von den «Außenseiter»-Päpsten wie Johannes XXIII. und Papst Wojtyła die Rede, die im Unterschied zu «Insider»-Päpsten wie Pacelli und Montini «zuerst lernen müssen, wie man mit diesen selbstbewußten Prälaten umgeht». – Hat sich Johannes Paul II. mit einer «polnischen Mafia» umgeben? Hebblethwaite scheint diesen Mythos abbauen zu wollen. Er zitiert Msgr. Jacques Martin, der bis Ende 1986 Präfekt des Päpstlichen Haushalts war: «Ich bin das Bindeglied zum Papst, der Lift sozusagen. Aber außer dem Lift gibt es auch noch eine Hintertreppe, und die ist vollgestopft mit Polen.» (71) In beiden Bildern, Lift und Treppe, geht es aber vor allem um die Privataudienzen und um das päpstliche Frühstück. Hebblethwaite findet es verständlich, daß jemand beim Frühstück, wenn überhaupt, ein Gespräch in der Muttersprache führen will. Ein anderer Mythos ist die «Macht» der Kurie. Der Autor ist auch da skeptisch. Die Kongregation für die Ordensleute zum Beispiel sieht er eher in «Ohnmacht». Er sieht auch (trotz vielfacher Verflechtung der Dikasterien auf der Ebene der Kardinalsversammlungen) «kein wirkliches Gefühl einer «Kabinetts»-Regierung» wirksam werden, wobei es überrascht, daß er nicht intensiver auf die innervatikanische Zentralisierung durch Paul VI. und auf den «Sekretärsrat» eingeht, den der von ihm eingesetzte Substitut Giovanni Benelli dirigierte. Er attestiert ihm allerdings, daß er «mit Sicherheit alles über Kontrolle» wußte, demotiert aber die Vorstellung vom «Menschenfresser», als den er ihn selber 1973 im Londoner «Observer» (unter beträchtlichem Aufsehen!) geschildert habe. Noch auffallender ist, daß vom heutigen Nachfolger Benellis, Martinez Somalo (seit 1979), nicht einmal der Name fällt<sup>3</sup> und man so auch nicht erfährt, wie es mit der «Kontrolle» weiterging.

#### Exponenten der Römischen Kurie

Was die Personen betrifft, so ist es von der Rangordnung sowie vom Dienstanter her sicher gerechtfertigt, daß Kardinal-Staatssekretär Agostino Casaroli ungefähr fünf Seiten gewidmet sind. Von seinen zwei Lehrmeistern, Tardini und Montini, sei er eher dem zweiten zuzuordnen, und es wird denn auch eine Rede Casarolis zitiert, in der er Paul

<sup>2</sup> Titel eines unter dem Pseudonym Hieronymus 1973 in Stuttgart erschienenen Buches.

<sup>3</sup> Die Bemerkung machen wir unter Vorbehalt: Leider hat die deutsche Ausgabe kein Register, an dem sich Notizen aus der Lektüre gezielt nach Namen verifizieren ließen.

## ORIENTIERUNG

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

#### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 0760  
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber,  
Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein,  
Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz  
(Gauting), Heinz Robert Schfette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

#### Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-  
Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-  
Österreich: öS 350.- / Studierende öS 240.-  
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-  
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder  
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

#### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 / Schweizerische 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

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

VI. als einen Mann des Dialogs pries und anmahnte, daß sein Pontifikat nicht so leicht abgeschrieben werden könne und daß «Dialog» als Förderung des Konzils nunmehr zur dauernden katholischen Tradition gehöre (92, bezogen auf 26.9. 1984). Casaroli wird in diesem Zusammenhang «Freiheit des Geistes» zuerkannt. Vermerkt wird auch eine «feinfühlig» Distanzierung von Kardinal Ratzingers erster Instruktion über die Theologie der Befreiung, ein Schritt, der aber in seiner Öffentlichkeit «ohne Beispiel in den Annalen der Römischen Kurie» sei. Konkret ging es um die «grobe Sprache», die in der Instruktion auf die Ostblockländer gemünzt war. Casaroli, als Architekt der «Ostpolitik» unter Paul VI., ließ sie sich nicht gefallen.

Daß Casaroli so ausführlich, sein Nachfolger als Leiter des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten, Achille Silvestrini, aber nur gerade in einer Zeile vorgestellt wird, hat wohl damit zu tun, daß Casaroli den jetzigen Papst auf seinen Reisen begleiten muß und daß ein Journalist wie Hebblethwaite bei diesen Gelegenheiten relativ leicht mit ihm ins Gespräch kommt. Eine andere Gestalt des Staatssekretariats – im «Anuario» (Päpstl. Jahrbuch) an 4. Stelle aufgeführt – erfährt ebenfalls eine ausführliche Schilderung, aber einfach als Beispiel «um die zufällige Natur kurialer Ernennungen zu beleuchten». Es handelt sich um Msgr. Giovanni Coppa, der nach Hebblethwaite die «Gesamtaufsicht über das Team, das die Papstreden schreibt» ausübt. Im «Anuario» ist diese Aufgabe nicht zu erkennen, sie scheint somit dem Geheimbereich anzugehören.

#### Bischofsernennungen – von Lateranum II zu Lateranum VI

Ein derzeit besonders aktuelles Kapitel trägt den Titel «Ernennung und Ämterbesetzung» und handelt von der Bischofskongregation. Daß die Bischöfe von Rom aus ernannt werden, hat, so wird deutlich, keine lange Tradition in der Kirche; es geht auf eine «Erfindung des 19. Jahrhunderts» zurück, bei der die Bischöfe in den USA, wo es keine Domkapitel gab, eine ungewollte Schlüsselrolle spielten. Hebblethwaite zitiert (mit Pessimismus für die «Gegenwart», aber als möglichen Lichtpunkt für die Zukunft) den neuen Codex: «Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten.» Die Hoffnung auf eine Rückkehr zur Wahl in den Ortskirchen – die Wahl durch die Domkapitel hatte das Lateranum II (1139) eingeschärft – drückt Hebblethwaite in der Vision eines «Lateranum VI» als «nächstes Konzil» (noch vor dem Ende des Jahrhunderts) aus. Die (sehr maßvolle) Eröffnungsrede des dazumal regierenden Papstes, der den Auszug aus dem Vatikan vollzogen hat, um wieder mitten unter dem Volk der Stadt zu leben, stellt als bescheidenes, aber konkretes Einstiegsprogramm für die Konzilsarbeit die Bischofsernennungen und die Nuntiaturen zur Diskussion.

Die Ernennung von John O'Connor zum Erzbischof von New York im Kontext der Wahl Reagans erfährt die wohl schärfste Kritik, die in diesem Buch zu lesen ist. Sie wird allerdings in einem Nachwort ein Stück weit zurückgenommen, nachdem O'Connor sich inzwischen der von Reagan propagierten weiteren Finanzierung der Contras in Nicaragua entgegengestellt hat.

Im Zusammenhang mit den Bischofsernennungen (wie im Kontext Brasilien/Befreiungstheologie) bringt der Autor endlich auch die Frage nach dem persönlichen Eingreifen des derzeitigen Papstes ins Spiel: Es wird vor allem bei den sogenannten «Überraschungen» vermutet. Daß Johannes Paul II. sich zur Befreiungstheologie «bekehrt» habe, nimmt Hebblethwaite nicht an, wohl aber, daß er (durch die Begegnung in Rom) zu einem besseren Verständnis der brasilianischen Bischöfe gelangt sei.

Drei Kapitel widmet der Autor der «neuen Kurie» der Sekretariate und der Kommissionen. Im Kapitel über die Kommunikation kommen seine direkten Erfahrungen mit dem Pressesaal und seinem heutigen und früheren Direktor zum Zug. Das ausführlichste Kapitel ist dem Einheitssekretariat gewidmet, für das dauernd die Abkürzung mit den italienischen Initialen SPUC verwendet wird. Spätestens hier empfindet der deutschsprachige Leser ein gewisses Malaise. Zum einen ob der stark von einem englischen Mitglied (Stewart) geprägten Information, zum ändern, weil die deutsche Übersetzung ungenügend betreut und der Autor nicht konsultiert wurde. Auffallende Schnitzer\* sollten in einer 2. Auflage bereinigt werden.

Ludwig Kaufmann

\* Zum Beispiel S. 176: Kardinal Bea, «Sohn eines bayrischen Holzfällers», muß heißen: ... eines badensischen Zimmermanns und Baumeisters. Ebda. der Karmeliter Pater Pierre Duprey: der Weiße Vater ... S. 177: «... besteht in der katholischen Kirche»: ... ist verwirklicht in der katholischen Kirche (Lumen Gentium Nr. 8, vgl. LThK, I. Erg. bd. S. 173f.: Übersetzung von «subsistit in Ecclesia catholica»). S. 178: August Hasler ... aus der Diözese Chur: korr.: St. Gallen.