

# O ORIENTIERUNG

Nr. 21 51. Jahrgang Zürich, 15. November 1987

**R**OM, 30. OKTOBER. Über den Platz zwischen dem «Karlsarm» am Petersdom und dem Palast des Heiligen Offiziums mit anschließender Audienz- und Synodenhalle kommen noch einige wenige Bischöfe herauf, um am «Campo Santo Teutonico» vorbei zu jenem Haus der heiligen Marta zu gelangen, in das sie der Papst zum Mittagessen geladen hat. Eine milde Herbstsonne verklärt diesen Abschiedstag der Bischofssynode, an dem mit einem Mal auch der Journalist unbehellig vor der kleinen Türe der vatikanischen Buchhandlung stehen und mit dem einen oder anderen Bischof ins Gespräch kommen kann. Daß diese persönlichen Begegnungen auch für die Bischöfe untereinander bei weitem das wertvollste an einer Synode darstellen, konnte man in diesen Tagen noch und noch hören. Sie verstärken das, was man die «horizontale Katholizität» nennen mag: Austausch von Erfahrungen von Ortskirche zu Ortskirche, gemeinsames Erspüren der Zeichen der Zeit, Solidarität angesichts von Anfechtungen, Verfolgungen, Nöten und Herausforderungen, Bestärkung im Glauben und im Engagement für Gerechtigkeit und Frieden usw. Von alledem kann es eigentlich nie zuviel geben, und aus dieser Sicht muß die Bischofssynode als institutionelle Chance gewertet werden, die nicht leichtfertig vertan oder abgebaut werden darf.

Weniger positiv fällt das Urteil aus, wenn die Rede auf die Funktion der Synode als Beratungsorgan des Papstes und das Prozedere dieser «Beratung» zur Sprache kommt. Hierzu gab es Kopfschütteln und kaum verhehlten Unmut. Aber nur der Unerfahrene kann das Erstaunen teilen: Hat man auf den vorausgegangenen Synoden sehr viel Besseres erlebt? Vielleicht muß hier kurz daran erinnert werden, wie die Arbeit der Synode abläuft. Nach der diesmal sehr ausgedehnten Reihe von Wortmeldungen zur «Generaldebatte» (2.-14. Oktober) verwandte man drei Tage zur intensiven Aussprache in den nach Sprachen aufgeteilten sogenannten «Kleinzirkeln» (circoli minores), worüber insgesamt 12 Berichte (in der Größenordnung zwischen 6-29 Maschinenseiten) angefertigt wurden. An drei weiteren Tagen erarbeiteten die gleichen Zirkel sogenannte *Propositionen*, die man zum größeren Teil besser «Thesen» oder «Sätze» nennen würde. Ein Vorschlag, alle Zirkel sollten voneinander ihre verschiedenen Propositionen zum gegenseitigen Studium erhalten, verhallte unbeantwortet. Vielmehr wurde – unter entsprechender Reduktion – eine «einzige Liste» von Propositionen erstellt, wozu das Sekretariat mit seinen Experten sich mit den Berichterstattern der Zirkel zusammensetzte. Diese Liste stand innerhalb der Zirkel nochmals kurz zur Diskussion, bevor das Plenum am 27. Oktober zur ersten Abstimmung schritt. Bei ihr konnten noch Textänderungen (modi) eingegeben werden. Nach deren allfälliger Einarbeitung kam es zur zweiten und definitiven Abstimmung. Ihr Ergebnis wurde am Abend des 29. Oktober in der Aula bekanntgegeben, womit die eigentliche Arbeit der Synode ihren Abschluß fand.

## Verdrängte die Synode die Frauenfrage?

Dieser formale Ablauf, der gegen Ende von zunehmender Hektik und noch rigoroser werdender Geheimhaltung gekennzeichnet war, stand inhaltlich zugegebenermaßen unter Konformitätsdruck («größtmögliche Einigung in der Formulierung der verschiedenen Themen und Probleme»), so daß die ursprünglich zur Darstellung gelangte Vielfalt des kirchlichen Lebens immer mehr eingeebnet und verengt wurde. Was auf konkrete Situationen bezogen geäußert worden war, mußte in der Form abstrakter Sätze auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden, ohne daß für eine Darstellung von Mehrheits- und Minderheitsmeinungen bzw. für unterschiedliche Antworten auf unterschiedliche Herausforderungen und Voraussetzungen Platz geblieben wäre. Kein Wunder, daß viele Bischöfe in den verabschiedeten Propositionen ihre Anliegen nicht mehr wiedererkannten. Im folgenden sei dargestellt, wie bei diesem Gang der Dinge ein wichtiges Anliegen auf der Strecke blieb, bzw. einmal mehr zur Strecke gebracht wurde: die

### BISCHOFSSYNODE

**Die verdrängte Frauenfrage: Dritter Bericht zur Bischofssynode** – Zu Geschäftsordnung und Arbeitsweise – Einebnung ursprünglich zur Darstellung gelangter Vielfalt kirchlichen Lebens – Wachsender Konformitätsdruck im Inhaltlichen – R. G. Weakland und G. Schwenzler erinnern an den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frauenfrage – Domestizierte gemischte päpstliche Arbeitsgruppe (von 1973 bis 1976) – Frage nach Ordination der Frau durfte nicht gestellt werden – Halbherzige Vorschläge in den einzelnen Sprachgruppen der Synode – Die Angst der Kirchenmänner vor der Frau.

Ludwig Kaufmann

### THEOLOGIE/KUNST

**Das halbvergessene Bilderkonzil von Nizäa:** Von Kaiserin Eirene einberufen, um den Bilderstreit zu beenden – Partiieller Konsens – Mißverständnisse und Kritik bei den Theologen Karls des Großen – Ikonoklasten ließen ornamentalen Bilderschmuck und didaktischen Gebrauch von Bildern zu – Konzil hebt die anamnetische Funktion der Bilder hervor – Wirkungsgeschichte der Beschlüsse im Westen – Dingmagie und energetischer Kunstbegriff – Die Herausforderung der künstlerischen Avantgarde für die systematische Theologie.

Alex Stock, Köln

### SOZIALLEHRE

**Kirche als Kontrastgesellschaft?:** Zu einer Publikation von Herwig Büchle – Politische Theologie und Theologie der Befreiung sprengen den Rahmen kirchlicher Soziallehre – Nachdruck auf den gesellschaftspolitischen Sinn *allen* kirchlichen Handelns – Kritik an ideologischer Wirkung traditioneller katholischer Soziallehre – Ethos der Bergpredigt im Kontext der Universalgeschichte verstanden – Theorie-Praxis-Problem von gelebter Praxis her entfaltet – Unzureichende gesellschaftstheoretische Bestimmung der christlichen Gemeinde. Peter Eicher, Paderborn

### GEMEINDE

**Dritter Kongreß christlicher Basisgemeinschaften Westeuropas:** Erfahrungen und Beobachtungen eines Teilnehmers – Treffen vom 8. bis 11. Oktober 1987 im spanischen und französischen Baskenland – Ethnische Autonomie angesichts des modernen Nationalstaates – Verständigungsprobleme zwischen den baskischen Organisatoren und den übrigen Teilnehmern – Kein innerkirchlicher Ort für Basisbewegungen in Europa? – Vielfalt von Organisationen in den romanischen Ländern – Zur Situation in Polen.

Louis Zimmermann, Kriens

### INTERVIEW

**Bischof W. F. Napier zu Südafrika:** Als Farbiger zwischen europäischer Gesellschaft und afrikanischer Kultur aufgewachsen – Auch die Kirche spiegelt die Strukturen der Apartheid wider – Angegriffene kirchliche Presse wegen ihrer Kritik an der Rassenpolitik – Pastoral orientiert sich an der Überwindung struktureller Ungerechtigkeit – Druck anderer Staaten als Mittel zur Situationsveränderung – Mangelnde Rechtsstaatlichkeit in Südafrika.

Interview: Peter Modler

konkrete Anerkennung der gleichen Würde und Rechte von Mann und Frau in der Kirche, besonders auf die Ämter und Dienste bezogen.

Das Thema «Frau in der Kirche» klang in der Generaldebatte der ersten Synodenhälfte in mehr als 30 Voten an. Herausragten dabei die beiden Interventionen von Erzbischof *Rembert G. Weakland* (Milwaukee) und von Bischof *Gerhard Schwenzer* (Oslo). Beide erinnerten daran, daß bereits die Synode des Jahres 1971 über die «Gerechtigkeit in der Welt» den Papst zur Schaffung einer gemischten Kommission aus Frauen und Männern zwecks gründlichen Studiums der Frage aufgefordert hatte.

Den Zusammenhang mit dem Thema der Gerechtigkeit hatten damals die kanadischen Bischöfe mit einem von Kardinal *Flahiff* vorgebrachten Votum hergestellt. Zur Überwindung jeglicher Diskriminierung der Frau sollte nach ihrer möglichen Rolle in «neuen Ämtern» gefragt werden. Noch früher hatte der internationale Laienkongreß von 1967 in Rom eine ernsthafte theologische Erforschung der Fragen um den Platz der Frau auch in der sakramentalen Ordnung der Kirche (Weihesakrament) gefordert. Gerade diese Frage durfte aber die schließlich im Mai 1973 von Paul VI. gegründete Kommission nicht behandeln. Ob ihrer wenig intensiven Arbeitsweise traten fünf von fünfzehn weiblichen Mitgliedern mit einem gemeinsamen Schreiben an den Papst zurück, ohne daß sich deshalb irgend etwas geändert hätte. Im gleichen Jahr 1976, als die Kommission aufgelöst wurde<sup>1</sup>, erschien, ohne deren Zutun, die Verlautbarung «*Inter insigniores*» der exklusiv männlich zusammengesetzten Glaubenskongregation mit ihrem negativen Entscheid zur Frage der möglichen Priesterweihe der Frau.

#### Die Voten der Bischöfe Weakland und Schwenzer

Wie nun Erzbischof Weakland berichtete, führten die Bischöfe der USA ab 1983 im Hinblick auf einen gemeinsamen Hirtenbrief Hearings durch, bei denen sie «getreu» die römische Auskunft weitergaben, daß die katholische Kirche das Weihesakrament für die Frau nicht in Erwägung ziehe. Immer wieder aber sei auf diesen Hearings gefragt worden, warum so viel Jurisdiktionsmacht in der Kirche an eben dieses Sakrament gebunden und somit die Frauen von allen Entscheidungen ausgeschlossen seien. In seinem Votum schlug Weakland einige «praktische Schritte» zur Überwindung des unzweifelhaft auch in der Kirche, nicht zuletzt in ihrer Sprache, grassierenden Sexismus vor. Die beiden ersten Schritte sollten sein, daß allen Laien, also auch den Frauen, sämtliche liturgischen Funktionen, die nicht die Priesterweihe erheischen – er nannte ausdrücklich «z. B. Meßdiener, Lektor, Akolyth, Prediger» –, aber auch «Entscheidungs- und Administrationsfunktionen auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens (Diözesanämter, Gerichte, höhere Ämter in der Kurie und im diplomatischen Korps)» offenstehen sollten.

Bischof Schwenzer ging noch weiter und forderte eine wachsende Mitarbeit der Frauen im gesamten seelsorglichen Bereich, nicht zuletzt durch Mitwirkung an der Seminarbildung, an den theologischen Fakultäten und in allen kirchlichen Gremien «von den kleinen Gemeinschaften und lokalen Komitees bis zur Römischen Kurie». Ausdrücklich forderte er «Mitverantwortung und Mitentscheidung von Frauen in der vatikanischen Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute», wo es ja nicht zuletzt um die runde Million Schwestern geht, die es in der ganzen Welt gibt (fünfmal mehr als männliche Ordensleute). Doch nicht nur in diesen weitergehenden Konkretisierungen lag die Bedeutung des Votums von Bischof Schwenzer, sondern in der Aufforderung an die Bischöfe, sich ernstlich zu fragen, ob nicht im Verhalten der kirchlichen Hierarchie und des Klerus mit die Gründe zu suchen seien, warum

<sup>1</sup> Vgl. unseren ersten und zweiten Bericht von der römischen Bischofssynode in Nr. 19, S. 211f. und Nr. 20, S. 216ff.

<sup>2</sup> Vgl. *L'actualité religieuse dans le monde*, Nr. 48 vom 15. September 1987, S. 10f. – Ferner: *il regno*, Nr. 325 vom 15. 2. 1976, S. 56f.; *La donna nel Vaticano e nella chiesa*; *il regno* Nr. 336 vom 1. 9. 1976, S. 344ff.; *Raccomandazioni della commissione di studio «La donna nella chiesa e nella società»*.

es heute auf seiten der Frauen neben zunehmend kompetenter Mitarbeit so viel Frustration, ja eine Vertrauenskrise gegenüber der Kirche gebe. Gefühle, die bis zum Ekel an der Kirche gingen, dürften nicht einfach ignoriert werden, desgleichen nicht die Aggressivität der Sprache auf Demonstrationen usw., wenn es da etwa heiße, eine Versammlung von zölibatären Greisen sei unfähig, die Probleme der Frauen zu behandeln. Und der Bischof wies auch auf den «stillen Auszug» der Frauen aus der Kirche hin ...

Füllte das Thema «Frau» die beiden Voten von Weakland und Schwenzer voll aus, so war es bei anderen einer unter mehreren Punkten, so etwa bei Weihbischof *Gabriel Bullet* (Lausanne), der den Ausschluß der Frau von der kanonischen Einsetzung zum Akolythen oder zum Lektor eine «wirkliche Diskriminierung» nannte.

Die Wiedergabe eines solchen Satzes mußte man vergeblich in der zusammenfassenden «*Relatio*» am Schluß der Generaldebatte suchen. Was es hier an Erwähnungen gab – zum Beispiel hätten zwei Synodenväter eine Anspielung auf das «antike Amt der Diakonissin» gemacht –, war überdeckt von ausführlichen Erwägungen über das spezifisch Weibliche und spezifisch Theologische, das im Unterschied zu so abwegigen Begriffen wie «Macht» usw. in der Kirche allein die richtigen Kriterien abgebe. In den *Fragen*, die am Schluß der *Relatio* den Sprachzirkeln zur Diskussion gestellt wurden, hieß es dann immerhin unter Nr. 7: «Zu welchen kirchlichen Diensten (Ministeria), die, weil nicht von der Priesterweihe abhängig, Laien übertragen werden, sollen Frauen Zugang haben? Welche theologischen und kanonischen Gründe sprechen für, welche gegen ein Diakonat der Frau? In einem weiteren Fragenkomplex (Nr. 11) wurde am Schluß nach den «dringlicheren Wegen» zur Förderung der Rolle der Frau in der Kirche gefragt.

#### Von den Sprachzirkeln zu den «Propositionen»

In den *Berichten* der 12 Sprachzirkel wird für das Diakonat der Frau mehrheitlich eine gründliche Erforschung des historischen Tatbestands gefordert; zwei bis drei Zirkel lehnen entweder die Bezeichnung «Diakonissin» ab oder leugnen die Kompetenz der Synode in dieser Sache («es bedürfte eines neuen Konzils; bis dahin wäre es besser, zu schweigen»: lateinischer Zirkel). Soweit das Diakonat als Stufe zum Priestertum und als zum Weihesakrament gehörig aufgefaßt wird, stößt der Einbezug der Frau ziemlich durchgängig auf Ablehnung. Anders die übrigen «Dienste». Der vom belgischen Kardinal Daneels vorgetragene Bericht des ersten französischen Zirkels (A) wünscht für die Frauen den «Zugang zu allen Verantwortlichkeiten, für die nicht die Vollmacht durch das Weihesakrament erforderlich ist». Einstimmig bei zwei (orientalischen) Enthaltungen fordert der zweite französische Zirkel (B) unter seinem Präsidenten, Kardinal Malula, eine Änderung der Bestimmungen hinsichtlich der «Ministeria» (Lektor, Akolyth) zugunsten der Frau. Von den beiden englischen Zirkeln lehnt der erste die Meßdienerinnen ab, während der zweite auf die Freiheit der Ortskirchen pocht und die Frage in die Kompetenz der Bischofskonferenzen gestellt sehen will. Die Frage der Zulassung der Frau zu den verschiedenen «Diensten», speziell zu denen des Lektors und des Akolythen, vermischt sich bei den restlichen Zirkeln (drei spanisch-portugiesische, je ein italienischer und deutscher) mit einer Kritik an einer päpstlichen Neuordnung, dem *Motu proprio* «*Ministeria quaedam*», das als Alternative für die sogenannten «Niederer Weihen», die (entgegen altkirchlicher Praxis) als Stufen zum Priestertum angesehen worden waren, neue Dienstämter einrichtete. Man kritisiert die Terminologie und die gleichzeitige Beschränkung dieser Ämter auf die Männer.

Sehen wir uns nun die *Propositionen* an, so muß als erstes auffallen, daß in den beiden Propositionen (18 und 19) über die «Ministeria», also in dem Bereich, in welchem Frage 7 angesiedelt war, die Frau überhaupt nicht mehr eigens genannt wird. Das kann man im guten Sinn verstehen, wenn von der «Beschreibung» der «gläubigen Laien» als «Männer und Frauen» ausgeht, die «durch die Taufe in Christus eingegliedert und mit der gleichen christlichen Würde ausgestattet alle miteinander das Volk Gottes bilden» (Nr. 3). Die *Propositio* 18 wünscht nun allerdings eine Revision des obgenannten *Motu proprio* «*Ministeria quaedam*» «unter Berücksichtigung der Gebräuche der Ortskirchen» und wünscht dabei gleichzeitig die Angabe von «Kriterien» für die Auswahl der Träger der je verschiedenen Dienstämter; aber dem Wunsch nach Revision wird außer

hinsichtlich des Vokabulars keinerlei Angabe mitgegeben, in welcher Richtung (zum Beispiel mehr oder weniger solche Dienstämter) man sich die Revision wünscht. Bei der abschließenden Pressekonferenz wurde dies kritisiert, worauf ein Vertreter der Synode darauf pochte, die Synode müsse dem Papst die Freiheit lassen. Replizierend ließ sich fragen, ob auf diese Weise die Synode überhaupt noch einen «Rat» erteile. Bei genauem Zusehen wird man immerhin die eine Richtungsangabe finden, es seien die «Gebräuche der Ortskirchen» zu respektieren, was doch wohl heißt, ihnen in diesen Fragen größere Freiheit zu lassen. Der spezifische Impetus zugunsten einer Gleichstellung der Frau, bzw. zu einer Aufhebung der Diskriminierung in diesem Bereich der Ministeria (vgl. oben Msgr. Bullet) ist dabei allerdings verlorengegangen.<sup>3</sup>

### Kirchliche Frauenfrage – kein Thema in der 3. Welt?

Bei der erwähnten Pressekonferenz meinte eine Frau aus den 60 «Laienhörern und -hörerinnen», man habe die Frauenfrage im Laufe der Synode «globaler» in die Laienfrage integriert. Bei einem andern Pressegespräch (zu dem die deutschen Bischöfe einluden) hieß es, die Frauenfrage habe sich im Verlauf der Synode «beruhigt». Ferner verwies man auf die Dritte Welt, dort stelle sich die Frauenfrage für die Kirche kaum. Solche Auskünfte können nicht ohne jeden Verdacht der Verdrängung oder gar des geistlichen Neokolonialismus entgegengenommen werden.

Ein lateinamerikanischer Bischof gab im persönlichen Gespräch zu bedenken, daß es an der Synode gar nicht die *Freiheit* gegeben habe, die Probleme wirklich so anzugehen, «wie wir sie spüren». Immer komme jemand und halte einem vor: «Das kannst du doch nicht so sagen.»

<sup>3</sup> Unter den «Konkreten Wünschen zur Wahrung der Würde der Frau» (Prop. 47) sind immerhin noch zwei dem «Leben der Kirche» gewidmet (Teilnahme an Beratungen und Entscheidungsfindungen sowie an der «Vorbereitung pastoraler Dokumente und missionarischer Projekte»); der Hinweis auf römische Kurie und diplomatisches Korps ist aber ebenfalls auf der Strecke geblieben.

Das sei zumal bei den «großen» Problemen so, wenn sie einer von Grund auf anschneiden wolle. Nach Beispielen gefragt, nannte er als erstes das Thema «Frau»: «Von der Priesterweihe der Frau sprechen, war wie von einer Häresie sprechen.» Der Bischof hatte den Eindruck, daß diese Vorentscheidung auch die Diskussion verwandter Probleme (zum Beispiel Diakonat) blockierte, so daß es keinen Erkenntnisfortschritt gab: «Du kannst nicht echt fragen, wie einer, der etwas schlicht nicht weiß.» Vielleicht ist das der Grund, daß für den Außenstehenden viele Äußerungen an der Synode so tautologisch wirken.

Direkter auf die oben erwähnte Auskunft angesprochen, antwortete ein afrikanischer Bischof: «Natürlich stellt sich die Frauenfrage bei uns nicht so wie in den USA und in Westeuropa, wo sie im Kontext der Kontestation erhoben wird. Eine Tendenz, dem Klerus seine Machtpositionen streitig zu machen, ist bei uns kaum erkennbar. Frauen sind bei uns sozusagen allgegenwärtig: in den Pfarreiräten und in den Basisgruppen, sie singen im Chor und wirken als Katechistinnen («mamas-catéchistes»). Wenn sie bisher noch nicht als Gemeindeleiter (mokambi) fungieren, so ist das eine Frage der Zeit, nicht des Prinzips: Im Prinzip kann eine Frau, vorausgesetzt sie hat die entsprechende Ausbildung, bei uns jeden Posten übernehmen, der nicht die Priesterweihe erfordert. Aber in der Frage der Frau, wie sie an der Synode behandelt wird, gibt es ein tieferliegendes Problem. Die Angst davor zeigt sich in Pseudobegründungen wie diesen: «Wenn ihr Mädchen an den Altar stellt, laufen euch die Buben weg.», oder: «Wenn ihr mit Ministrantinnen anfangt, werdet ihr keine Priesterberufe mehr bekommen.» In Wirklichkeit deckt man damit mehr als notdürftig das Grundproblem zu, an das man nicht zu rühren wagt, die Sexualität. Man ist noch nicht so weit, diese Realität als Geschenk des Schöpfers anzuerkennen und an ihren rechten Platz zu stellen. Wenn der Westen eines Tages dazu gelangt, diese Wirklichkeit zu entmythifizieren, so wird das Problem der Frau sich anders darstellen. Unterdessen wird hierzu nicht wenig Bluff herumgeboten. Ich wiederhole: Der Kern des Problems besteht im Mangel an Mut, mit den Augen des Glaubens die Realität des Sexus zur Kenntnis zu nehmen.»

Ludwig Kaufmann

## Das halbvergessene Bilderkonzil

Zum 1200-Jahr-Jubiläum des 2. Konzils von Nizäa

Im Herbst 787, genauerhin vom 24. September bis 23. Oktober, tagte im kleinasiatischen Nizäa jenes Konzil, das heute als siebtes in der Reihe der ökumenischen Konzilien gezählt wird. Es ist das letzte ökumenische Konzil, das von West- und Ostkirche gleichermaßen anerkannt wird und das einzige der bisherigen Geschichte, das eine Frau einberufen hat, die byzantinische Kaiserin *Eirene*.

Im theologischen Gedächtnis, zumindest der westlichen Christenheit, nimmt dieses Konzil einen vergleichsweise geringen Rang ein. Theologen sprechen üblicherweise von dem Konzil von Nizäa und meinen damit das erste, berühmte im Jahre 325. Nizäa II (787) gehört eher zu den dogmengeschichtlichen Unbekannten.<sup>1</sup> So geht das in diesem Jahr zu feiernde 1200-Jahr-Jubiläum im Verhältnis zu anderen Konzilsjahrfeiern auch eher in akademischer Stille vor sich. Die Rezeption dieser Kirchenversammlung war schon gleich am Anfang schwierig. Karls des Großen fränkische Theologen attackierten sie scharf in den «*Libri Carolini*»; im Osten brachen die Auseinandersetzungen, die der Konzilsbeschluß beenden sollte, im 9. Jahrhundert erneut auf. Der Konsens war in der Sache offenbar nicht so ökumenisch einhellig, wie es die Bischofsversammlung beanspruchte.

<sup>1</sup> Grundlegende dogmengeschichtliche Information und Bibliographie bietet: G. Dumeige, Nizäa II (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige/H. Bacht, Bd. 4), (Paris 1978), Mainz 1985; weiterführend sind die Vorträge eines internationalen Colloquiums, das 1986 in Pa-

Die Sache, um die es ging, war die Bilderfrage, und der am 23. Oktober 787 verabschiedete Beschluß («*Horos*») lautete: «Wir beschließen in aller Sorgfalt und Einmütigkeit: So wie der Typus (Gestalt) des kostbaren und lebensspendenden Kreuzes sind auch die verehrungswürdigen und heiligen Bilder, ob sie aus Farben, Mosaiksteinchen oder anderem geeignetem Material gemacht sind, anzubringen in den heiligen Kirchen Gottes, auf den heiligen Geräten und Gewändern, auf Wänden und Tafeln, an Häusern und Wegen, und zwar sowohl das Bild unseres göttlichen Herrn und Erlösers Jesus Christus wie unserer jungfräulichen Herrin, der heiligen Gottesgebärerin, der ehrwürdigen Engel und aller Heiligen und Gerechten. Denn je öfter sie durch die bildliche Darstellung betrachtet werden, um so mehr werden die, die sie betrachten, zur Erinnerung an die Urbilder und zur Sehnsucht nach ihnen angeregt und dazu, ihnen ihren Gruß und ihre Verehrung zu widmen, nicht die eigentliche Latreia (Anbetung), die allein der göttlichen Natur zusteht, sondern so, daß wir ihnen wie dem Typus des kostbaren und lebensspendenden Kreuzes, wie den heiligen Evangelien und den anderen heiligen Kultgegenständen Weihrauch und Lichter zu ihrer Verehrung darbringen. So war es ja schon bei den Alten frommer Brauch; denn die Ehre, die man dem Bild erweist, geht auf das Urbild über, wer ein Bild verehrt, verehrt die darin dargestellte Person.»<sup>2</sup>

ris stattfand: F. Boespflug/N. Lossky (ed.), Nicée II 787–1987. Douze Siècles d'images religieuses, Paris 1987).

<sup>2</sup> Mansi XIII, 377 C–380 A (eigene Übersetzung).

## Auch Bilderfeinde verehrten heilige Dinge

Der Beschluß des Konzils suchte einen Streit zu beenden, der seit über einem halben Jahrhundert das byzantinische Reich theologisch und politisch erschüttert hatte. Die Bilderstreitigkeiten waren ausgebrochen, nachdem sich Kaiser *Leo III.* die latent immer vorhandene, aus der urchristlich-biblichen Aversion gegen die Götzenbilderei stammende, christliche Bilderfeindlichkeit offiziell zu eigen machte und in Dekrete und Aktionen umsetzte. Zu Beginn des Jahres 727 ließ er das Christusbild am Palasttor zerstören. «Das Bild war beim Volk beliebt und hochverehrt, vor allem von den Frauen. Diese stürzten sich auf die Leute, die das Bild zerstören sollten und warfen die Leiter um, so daß der Spatharius, der oben auf ihr stand, herunterfiel. Die Aufständischen wurden hart bestraft mit Verstümmelung, Auspeitschung ..., mit Verbannung und Geldstrafen.»<sup>3</sup> Der Streit um die Bilder, in dem sich theologische, politische, ökonomische Interessen mischten, schloß Gewalt gegen Sachen und Personen ein. Das II. Nicaenum hat ihn keineswegs beendet; aber an seinem Beschluß wird erkennbar, worum es theologisch ging.

Es ging nicht um Bilder überhaupt. Ornamentaler Kirchenschmuck und didaktischer Bildergebrauch galten weithin als unproblematisch. Die Ikonoklasten waren auch nicht einfachhin radikale Spiritualisten, denen jedwede sichtbare Materialisation als Verrat an der reinen Anbetung im Geist und in der Wahrheit gegolten hätte. Kaiser *Leo III.* ersetzte das zerstörte Christusbild am Palasttor (das übrigens ein früheres Kaiserbild abgelöst hatte) durch das Zeichen («Typos») des Kreuzes.

Das Kreuz, die Evangelienbücher, die kultischen Gefäße und natürlich die Eucharistie selbst wurden von den Bilderfeinden durchaus verehrt. Darum formuliert das Konzil die entstehende Streitsache ausdrücklich als Gleichstellungsproblem: Die Bilder sollen jenem von keinem bestrittenen Bestand heiliger Dinge gleichgestellt werden. Diese Gleichstellung war das Ärgernis der Bilderfeinde, Rückfall in heidnische Idololatrie und christologische Häresie in einem.

## Entstehung und quasi-sakramentaler Rang der Bilder

Bilderverehrung gab es nicht von Anfang an. Sie ist dem Christentum von seitwärts zugewachsen.<sup>4</sup> Sie hat ihren Ursprung nicht in der offiziellen Liturgie, sondern in der privaten Frömmigkeit. Sie ist herausgewachsen aus der Verehrung der Reliquien Christi und der Heiligen. Indem das fromme Interesse vor allem den visuellen Kontakt mit der menschlichen Gestalt des Heiligen sucht, gewinnen Körperabdrücke, wunderbar entstandene oder aufgefundene Bilder (*Acheirōpoietā*), schließlich von hochverehrten Heiligen gesegnete Bilder im Reliquienwesen die Oberhand. Bildwunderlegenden bezeugen, wie sich christlicher Reliquienkult und heidnische Bildmagie zu neuen Devotionsformen verbinden. Diese zunächst private Bilderfrömmigkeit ist im Laufe des 6./7. Jh. auch in den öffentlichen Bereich der städtischen Religionsübung aufgestiegen, indem sie Funktions- und Verehrungsformen sowohl der *Palladia* wie des Kaiserbildkults adaptierte. So hatte sich von unten her, aus der Volksfrömmigkeit heraus der Bereich der *sacra* die Bilder erweitert, die eben nun nicht mehr nur katechetisch-symbolisch die heilige Lehre veranschaulichten, sondern selbst quasi-sakramentalen Rang erhalten hatten. Diese in der Christenheit des 8. und wieder des 9. Jh. heftig umstrittene Frömmigkeitspraxis sucht das II. Nicaenum kirchenamtlich zu legitimieren. Ihre Vollzugsform wie deren bildontologischen Prämissen lassen sich aus dem Text des Beschlusses religionsphänomenologisch erheben.

Das Konzil hat Einzelbilder im Auge, die an diversen Orten im sakralen Raum, aber auch in der Stadt, an Häusern und Wegen

erscheinen. Es hat eine Frömmigkeit des Blicks im Auge, der immer wieder im Bereich der Kirchen, aber auch in der Profanität der Polis von Bildern angezogen wird. Die Kirche und Stadt eingefügten Bilder sind Blickfänge, die den vagabundierenden Blick der Menschen auf sich ziehen, festhalten.

Diese Faszinationskraft hat wohl ihre Bedingung darin, daß es sich um bildnisartige Bilder handelt. Als Bildgegenstände werden Personen genannt, Christus, Maria, die Engel, Heilige. Das muß nicht heißen, daß jeder szenische Kontext auszuschließen oder nur an Bildnisse im strengen Sinne zu denken wäre; aber fokussiert ist die anthropomorphe Gestalt, ihr Gesicht, ihr Blick.

Der faszinierende Anblick dieser einzelnen Bilder hat nun eine eigentümlich doppelte Wirkungsrichtung. Einerseits zieht er den Betrachter in sich hinein, in den prototypischen Bildgrund; Erinnerung und Sehnsucht werden durch das Bild hindurch angezogen vom und zum fernen Urbild. Andererseits ist die Stelle des materiellen Bildes selbst ein Ort der Präsenz eben dieses Urbildes, der den Betrachter stellt und ihm hier vor Ort sinnliche Akte der Verehrung abverlangt, Gruß und Kuß, Weihrauch und Lichter. Indem das Bild den Betrachter zugleich mit Sehnsucht und Ehrfurcht erfüllt, in sich hineinzieht und vor sich verharren läßt, bekundet es seine eigentümlich numinose Macht.

G. Lange hat die vom Konzil hervorgehobene anämnetische Funktion der Bilder frömmigkeitsgeschichtlich in den Zusammenhang einer «Spiritualität der *«mnēmē theou»*», des Gottesgedenkens gestellt, die in der neuplatonisch beeinflussten Spätantike heidnisch, jüdisch und christlich eine große Rolle spielt.

## Die Wirkungsgeschichte des Konzils im Westen

Das Bilderkonzil und die es umgebenden byzantinischen Bilderstreitigkeiten sind im theologischen Gedächtnis der westlichen Christenheit mit dem Beginn des Mittelalters eine Nebensache geworden und geblieben. Trotz der atemberaubenden Entwicklung, die die bildende Kunst im abendländischen Europa genommen hat, war die Bilderfrage nie ein theologisches Zentralthema. So akut sie auch durch den reformierten Ikonoklasmus praktisch noch einmal wurde, das Trienter Konzil ist erst in seiner allerletzten Sitzung dazu gekommen, in einem kurzen Dekret ein paar allgemeine Direktiven zu formulieren. Das Interesse der westlichen Theologie ist primär in Anspruch genommen von den Themen «Sakrament» und «Wort» und deren ekklesiologischen Einbettungen. Sofern die Bilder im theologischen Diskurs erscheinen, werden sie auf dieser Achse eher dem Pol «Wort» zugeordnet; ihre Botschaft, ihr dogmatischer und sittlicher Gehalt, ihr pädagogischer und propagandistischer Wert interessiert und wird zum vorrangigen Kriterium der Auswahl, Interpretation und Kritik. Im Gnadenbilderwesen geraten die Bilder eher in die Nähe des Sakraments, was von reformatorischer Theologie als Rückfall in paganen Aberglauben angesehen und verurteilt, von der römisch-katholischen in Kontinuität mit der byzantinischen Praxis und Lehre zumindest für die Winkel der privaten und paraliturgischen Volksfrömmigkeit konzediert wird, freilich nicht, ohne immer gleich auch vor magischen Mißverständnissen und -bräuchen zu warnen.

## Der religiöse Status der Bilder

Daß das II. Vaticanum nicht besonders bilderinteressiert und -freundlich war, ist inzwischen von verschiedenen Seiten beklagt worden.<sup>6</sup> Es ist nicht zu bestreiten und ist von seiner leitenden Idee der um den Altartisch versammelten Gemeinde

<sup>3</sup> G. Lange, Wort und Bild. Die Katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. Würzburg 1969, S. 182-200.

<sup>6</sup> Vgl. J.-R. Bouchet, Une oubliée du concile Vatican II: l'icône, in: F. Boespflug/N. Lossky, a. a. O., S. 397-402; A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt a. M. 1981.

<sup>3</sup> G. Dumeige, a. a. O., 90.

<sup>4</sup> Vgl. vor allem E. Kitzinger, The cult of images in the age before iconoclasm, in: *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), S. 86-150.

her, die gemeinsam das Wort Gottes hört und das Mahl des Herrn feiert, auch nicht anders zu erwarten. Die Erinnerung an das Bilderkonzil könnte so an Defizite erinnern. Doch wäre es zu kurz gegriffen, wollte man dies direkt als sinnlich-visuelle Nachbesserung einer überverbal geratenen Liturgie verstehen oder gar als Aufruf zu einer rebyzantinisierenden Ikonenfrömmigkeit. Beides geschieht und mag seinen Lauf nehmen. Die Theologie aber ist zur Reflexion verpflichtet und d. h. hier zum Nachdenken über den religiösen Status des Bildes in der modernen visuellen Kultur. Wohin das gehen könnte, kann hier nicht ausgeführt, soll aber in einigen Punkten angedeutet werden:

► Unsere Stadtlandschaften und Innenräume sind von Bildern und Blickfängen durchsetzt, freilich kaum mehr von jenen, die das II. Konzil von Nizäa als Stellen des Gottesgedenkens im Auge hatte. Die Warenästhetik beherrscht das visuelle Feld. Wenn sich die Religion dort hineinbegibt *ad propagandam fidem*, muß wenigstens die Theologie noch die Bedingungen solcher Medienereignisse reflektieren, damit die erfolgreichen Mittel nicht den heiligen Zweck hintertreiben. – Was geschieht eigentlich, wenn die Fernsehkamera den Papst aus allernächster Nähe beim Beten beobachtet und alle Welt es dann live auf dem Bildschirm sehen kann, hautnah dabei, wie der Heilige Vater (zu Gott doch) betet? Was ist das für ein «religiöses» Bild?

► Daß die religiösen Bilder im II. Vaticanum kaum Beachtung fanden, hängt gewiß auch mit dem prononcierten Gemeinschaftscharakter des Reformprogrammes zusammen. Der dem Gottesdienst beiwohnende, sich im Bildwerk der Kirche oder der Andachtsbilder des Gebetsbuchs freischweifend ergehende Gläubige wurde gerade als die individualistisch-private Degenerationsfigur empfunden, die in neuer Gemeinschaftserfahrung überwunden werden sollte. Das Bild fordert und bindet in eigentümlicher Weise den einzelnen. Es erstellt, indem es auftaucht, eine Situation des vis-à-vis, die den Blick des einzelnen auf sich zieht und festhält und doch durch seine stille Präsenz zu eigenen Gedanken freigibt. Bilder sind, wie die Geschichte des Andachtsbildes seit dem späten Mittelalter zeigt, primär Haltestellen einer privaten Frömmigkeit. Mit der Bilderfrage steht unter neuzeitlichen Bedingungen also auch die Bedeutung des religiösen Subjekts und seiner individuellen, offiziell nicht regulierten Erfahrung zur Debatte.

► «Mach die Materie nicht schlecht», ruft zu Anfang des 8. Jh. der palästinensische Mönch *Johannes von Damaskus* in einer seiner Schriften zur Verteidigung der Bilder dem Verächter der Bilder zu.<sup>7</sup> Die Bilderverehrung ist für ihn wie für die anschließende bilderfreundliche Theologie das Siegel auf die Inkarnation, auf die Materialisation Gottes im Fleisch der Welt. Die Bilderfeindschaft aber gilt ihm als Mißtrauensantrag gegen den Leib, die Materie, die Schöpfung, durch die Gott zum Menschen kommen wollte und unter deren Umgehung der Mensch nicht zu Gott kommen kann. Die Bilder evozieren den Zusammenhang von Schöpfung und Inkarnation. – Die christliche Schöpfungstheologie, die sich in den letzten Jahrhunderten in Rückzugsgefechten mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft verzehrt hat, ist neuerdings auf umweltethischem Umweg wieder aufgeblüht. – Die Kunst der Moderne ist dort, wo sie sich der Dienstbarkeit gegenüber den großen Gegenständen der Geschichte von Religion und Nation entzogen hat, auf weite Strecken schöpferische Naturkunde, Erkundung dessen, was die Materie jenseits des bloßen Augenscheins und nackten Nutzens für den Menschen noch an anschaulichen Mysterien bereithält, Aufheben und Zu-Ehren-Bringen auch noch des niedrigsten, verachtetsten Materials. Mit dieser Kunst bekommt die Theologie erst dann zu tun, wenn sie darüber nachzudenken anfängt, was Gott mit der Materie zu tun hat, der konkreten Materie der Welt, der die Zuneigung und Arbeit der Künstler gilt.

<sup>7</sup> Die Schriften des Johannes von Damaskus III, *Contra imaginum calumniatores orationes III*, ed. B. Kotter, Berlin-New York 1975, Imag. I, S. 16, 32f.

## Dingmagie – Theologen – Künstler des 20. Jh.

► In den Akten des II. Konzils von Nizäa werden auch allerlei Bildwundergeschichten erzählt, die den Kritikern bisweilen als Indiz für den nicht besonders hohen theologischen Stand dieser Versammlung gegolten haben. Johannes von Damaskus, der auch solche Geschichten erzählt, hat den Bildern Gnade und Kraft zugesprochen. Die wunderbaren Phänomene unterscheiden sich nicht wesentlich von heidnischer Dingmagie. Davor haben dann später auch nicht nur die reformatorischen Theologen gewarnt, sondern auch das Trienter Konzil, wenn es mahnt, nicht wie die alten Heiden zu glauben, daß in den materiellen Bildern selbst irgendeine Göttlichkeit oder Kraft wohne, daß sie vielmehr nur durch ihren Verweis auf die Urbilder verehrungswürdig seien.<sup>8</sup> – In der Kunst und Kunstkritik der Moderne ist das Wort «Magie» nicht so verpönt wie bei den christlichen Theologen. Es geht ja bei den Bildwerken nicht nur darum, was sie bedeuten, sondern welche Kraft von ihnen ausgeht, welche Energie sie in sich haben und ausstrahlen. Der Sinn vieler Künstler des 20. Jh. für magische Objekte und Praktiken von Stammeskulturen liegt offen zutage, ohne daß daraus von Picasso bis Beuys eine kulturgeschichtliche Regression resultierte. In einem Interview hat *Joseph Beuys* bemerkt: «Ich habe erlebt, an dieser Stelle, als kleines Kind, daß man mit Material etwas Ungeheures ausdrücken kann, was für die Welt ganz entscheidend ist, so hab ich's erlebt. Oder daß die ganze Welt abhängt von der Konstellation von ein paar Brocken Material. Von der Konstellation des Wo-eine-Sache-steht, des Ortes, geographisch und des Wie-die-Sachen-zueinanderstehen, ganz einfach. Das ist nur scheinbar äußerlich Brot, aber in Wirklichkeit ist es Christus, das heißt also, Transsubstantiation von Materie. Solche Dinge spielen auch bei Filz und Fett eine Rolle ... Was könnte überhaupt der Sinn der Kunst sein, wenn sie nicht

<sup>8</sup> Vgl. DS<sup>96</sup>, 1823.

### Aus dem geistlichen Werk von Karl Rahner Predigten und Meditationen zum Kirchenjahr



Karl Rahner hat unzählige Christen in ihrem Glaubensleben bereichert. In diesem Band sind seine wichtigsten und prägnantesten Predigt- und Meditationstexte gesammelt und in den Rahmen des liturgischen Kirchenjahres eingefügt. Es sind Texte von hoher Sensibilität für die Fragen und Glaubensnöte unserer Zeit. Ein ideales Begleitbuch durch das Kirchenjahr für die Verkündigung und zur persönlichen Betrachtung.

NEU: 576 Seiten, gebunden DM 39,-/Fr. 35.90  
ISBN 3-451-21055-X

VERLAG HERDER

etwas liefern kann, was substantiell für den Menschen unentbehrlich ist.»<sup>9</sup>

Der hier vorgetragene energetische Kunstbegriff rückt die gar nicht okkulte Dingmagie der Kunst in eine irritierende Nähe zum Sakrament. Dabei wird ein Begriff («Transsubstantiation»), den viele moderne Theologen eher zu meiden oder zu ersetzen versuchen, ausgerechnet von einem Vorkämpfer der künstlerischen Avantgarde zu Ehren gebracht. Das sind Irritationen der Kunst, die die zeitgenössische Theologie aus ihren

<sup>9</sup> Zit. nach A. Zweite (Hrsg.), *Beuys zu Ehren* (Ausstellungskat. Städt. Galerie im Lenbachhaus München), München 1986, S. 37.

## Kirche als Kontrastgesellschaft?

Zu einer Neukonzeption der katholischen Soziallehre

«1968» steht in Westeuropa als Symbol für die politische Selbstaufklärung der am Fortschritt der Wirtschaft orientierten Nachkriegsgeneration in Europa und weltweit als Symbol des neu erwachten Selbstbewußtseins der von den Industrienationen in die Unterentwicklung getriebenen Völker dieser Erde.

Die seit 1968 sich profilierende neue politische Theologie<sup>1</sup> hat in diesem Kontext die messianische Vision der Bibel kritisch-aufklärend auf die bürgerliche Religion der europäischen Industriestaaten bezogen, die sich von den Opfern ihrer eigenen Freiheitsgeschichte desolidarisiert. Für die politisch aufgeklärte Theologie ist es gerade die Erinnerung an das kommende Reich des gekreuzigten Herrn der Geschichte, welche die erbarmungslose Ungerechtigkeit der nationalen und internationalen Verhältnisse kritisch enthüllt. Die apokalyptische Vision von den Völkern, unter denen Gott sein Zelt aufschlägt, um die Tränen zu trocknen und den Tod zu verbannen, trägt das politische Handeln der Gemeinden und die Praxisreflexion der Theologie. Damit hört die Apokalyptik auf, die Schreckensvision vom Ende der Geschichte oder der schlechte Trost für das Unglück dieser Geschichte zu sein. Die Apokalyptik kommt wieder zum ursprünglichen Sinn, nach welchem *apo-kalyptein* «das Verborgene aufdecken» heißt: die Hoffnung auf die messianische Zeit läßt die hoffnungslosen Zustände kritisch analysieren und gibt den Glaubenden den politischen Mut zum Kampf gegen die Unterdrückung.

«1968» steht für die Weltkirche, aber auch als Datum für die Selbstvergewisserung der «Verdamnten dieser Erde», wie sie in den Beschlüssen der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín laut geworden ist. Medellín entwarf eine konstruktive Pastoral der Befreiung von Unterdrückten, deren Verelendung heute in das Bewußtsein der Unterdrückten selbst einrückt. «Die Befreiungstheologie will eine neue, veränderte Gesellschaft in Christus. Deshalb ist sie politisch engagiert. Es gibt ohnehin keine Theologie, die nicht politisch engagiert ist.»<sup>2</sup> Mit dieser prägnanten Kurzformel von Kardinal Aloisio Lorscheider ist die Aufgabe der Christen nicht nur für Lateinamerika, sondern auch für Europa umrissen. Die apokalyptische *Vision* von der Herrschaft des Messias, der auf seinem Throne spricht: «Siehe, ich mache alles neu» (Apk 21,5), wird für die Befreiungstheologie wie für die neue politische Theologie zum *Imperativ* für ein glaubendes Handeln in Solidarität mit den Befreiungskämpfen der Unterdrückten selbst.

<sup>1</sup> Vgl. B. Wacker, *Politische Theologie*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (Hrsg. P. Eicher), Bd. 3, München 1985, 379–391 (Lit.); J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1977; P. Eicher, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*. München 1983; J. Ebach, *Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung*, in: *Einwürfe* 2 (1985) 5–61.

<sup>2</sup>Kard. A. Lorscheider, «Was wir von euch erwarten», in: *Publik-Forum* 13 (1984) 20.

eingeschliffenen Bahnen bringen können.

Das II. Konzil von Nizäa, das letzte formell von West und Ost anerkannte ökumenische Konzil, hat seine eigentliche Wirkungsgeschichte ohne Zweifel im Osten gehabt, über tausend Jahre lang. Die westliche Kultur hat einen anderen Weg genommen. Wenn wir in ihr, jubiläumsbedingt, den byzantinischen Bilderstreit zum Gedächtnis bringen, dann ist das kein verspäteter Schwenk auf den Weg der Ikone, sondern der Versuch, die Streitsache von damals im Feld unserer modernen Kultur wiederzuerkennen. Solche Arbeit des Gedenkens ist die angemessene Gratulation, die die Theologie zu einem Konzilsjubiläum abstatten kann.

Alex Stock, Köln

Sowohl die neue politische Theologie als auch die Theologie der Befreiung sprengten mit diesem ihrem Insistieren auf dem gesellschaftspolitischen Sinn *allen* kirchlichen Handelns entschieden den Rahmen der katholischen Soziallehre, welche durch ihre methodische und praktische Unterscheidung von Glauben und gesellschaftlichem Handeln den politischen Sinn der biblischen Apokalyptik aus den Augen verlor. Für die politisch sensibel gewordenen Theologien kann dagegen die biblische Botschaft nicht verkündet werden, ohne daß diese Verkündigung in der Nachfolge Jesu eine auch materiell befreiende Praxis des «messianischen Volkes»<sup>3</sup> wird, die sich auf die Gesellschaft als ganze bezieht.

Während – nüchtern besehen – die Hoffnungen von 1968 in den Basisgemeinden der Kirche der Unterdrückten nicht erloschen sind, sondern zu konkreten Wegen des gesellschaftlichen Engagements geführt haben, steht eine Verwirklichung der politischen Aufklärung in den europäischen Gemeinden mehr denn je aus. Mit dem «Ende der Alternativen» von 1968<sup>4</sup> stellt sich für die Theologie in Europa deshalb verschärft die Frage, ob diese Aufklärung die Defizite der katholischen Sozialethik selber zu überwinden vermag, und zwar in einer Weise, die der biblischen Verheißung eines «neuen Himmels und einer neuen Erde» in der ausdifferenzierten Industriegesellschaft gerecht wird. Das neue Buch von *Herwig Büchele* (*Christlicher Glaube und politische Vernunft*. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. Düsseldorf 1987) gibt Anlaß, diese Grundfrage nach dem unbefriedigten Verhältnis von kirchlicher Verkündigung und politischer Praxis der Christen für die europäische Situation zu präzisieren. Dabei bestehen vor allem drei Dimensionen in Herwig Bücheles Konzeption.

▷ Erst einmal die ernüchternde Kritik an der ideologischen Wirkung der traditionellen katholischen Soziallehre; man kann nach der Lektüre dieses Buches einfach nicht mehr so weitermachen wie bisher.

▷ Dann aber auch der theologisch überzeugende Versuch, das «Ethos» der Bergpredigt aus seinem moralistischen Mißbrauch zu befreien, indem es in das Drama von Gottes Heilshandeln in der Geschichte Jesu Christi hineingestellt wird.

▷ In der Perspektive dieser «komponierenden Ethik», die das Theorie-Praxis-Problem auch wirklich für die Praxis bedenkt, überzeugt schließlich besonders die Konzentration auf das Handeln der Gemeinde, wobei deren Identifikation mit einer «Kontrastgesellschaft» aus theologischen und sozialwissenschaftlichen Gründen allerdings problematisch bleibt.

### Die Kritik

Herwig Büchele konstatiert aus Erfahrung – er war elf Jahre Leiter der katholischen Sozialakademie Österreichs und ist ge-

<sup>3</sup>Lumen gentium, 9.

<sup>4</sup>Vgl. M. Horx, *Das Ende der Alternativen*. München <sup>2</sup>1987.



genwärtig Professor für katholische Sozialethik an der Universität Innsbruck – die völlige Wirkungslosigkeit der päpstlichen Soziallehre und der ihr entsprechenden katholischen Sozialethik (13–58). Diese Soziallehre ist zum Spielball eines beliebigen Gebrauchs von strukturalistischen oder strukturprogressiven Kräften in der Wirtschaft, in den Parteien, Verbänden und kirchlichen Sozialinstituten geworden. Den Grund für diese hochgradige Ideologiefähigkeit der katholischen Soziallehre sieht Büchele mit ihren Kritikern aus den Reihen der neuen politischen Theologie (bes. Werner Kroh<sup>5</sup>) in ihrer theoretischen Distanzierung von der politischen Praxis der Gemeinden. Als bloß naturrechtlich argumentierende Prinzipienmoral kann die katholische Soziallehre nicht zur konkreten Handlungslehre werden, wie sie vom biblischen Ethos gefordert und ermöglicht wird. Sie denkt nicht nur ungeschichtlich und individualistisch, sondern vermeidet in ihren globalen Zielbestimmungen auch die Analyse der wirtschaftlich, militärisch und politisch verselbständigten Handlungsmittel. Sie wirkt konfliktverdrängend statt widerstandsermutigend, ja, sie muß selbst als «ein Widerstand gegen Aufklärung und Analyse» (44) begriffen werden. Die katholische Soziallehre läßt insgesamt den Bezug zur kritischen Analyse der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Unterdrückungsstrukturen ebenso vermissen wie eine kritische Theorie über die kirchliche Praxis selbst.

Um den Stellenwert dieser kritischen Bilanz für heute richtig einschätzen zu können, ist allerdings der ganze Weg von der naturrechtlich argumentierenden Soziallehre Leos XIII. bis zu den biblisch begründeten sozialen Botschaften des Lehramtes heute mit zu berücksichtigen. Hatte Leo XIII. 1891 nur die katholischen *Bischöfe* in die soziale Pflicht genommen, so erhoffte sich vierzig Jahre später Pius XI. von der «neuen Ausgießung des Geistes der Frohbotschaft ... die durchgreifende Erneuerung der menschlichen Gesellschaft in Christus». <sup>6</sup> Die religiöse Erneuerung *aller Katholiken* sollte die Gesellschaft von selbst verwandeln. Erst Johannes der XXIII. wagte es 1961 – seit *Mater et Magistra – allen Völkern*<sup>7</sup> Christus als das «Licht der Welt» zu verkünden, das auch die politische Vernunft und die soziale Verantwortung der Nichtglaubenden zu erhellen vermag. Zwanzig Jahre später kam auf der Bischofssynode von Rom dieser Prozeß insofern zum Abschluß, als nun die ethische Evidenz der biblischen Botschaft der solidarischen Praxis der Gemeinden selber anvertraut wurde: «Für uns sind Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil (ratio constitutiva) der Verkündigung der frohen Botschaft ... Der Auftrag, das Evangelium zu verkünden, erfordert heute den ungeteilten Einsatz für die volle Befreiung des Menschen.»<sup>8</sup>

Herwig Büchele bleibt – ohne es ausdrücklich zu machen – diesem Weg der katholischen Soziallehre in seiner Kritik und in seiner prospektiven Weiterführung verpflichtet. Er will die katholische Soziallehre deshalb auch nicht in eine politische Theorie oder in die Theologie der Befreiung aufheben, vielmehr will er sie *erneuern*. So geht seine Kritik nicht an die Wurzeln der politischen Bedeutung der traditionellen Unterscheidung von Natur und Gnade, nach welcher Gottes freie Offenbarung die «anima naturaliter christiana» in Anspruch nimmt – und damit auch den sozialpolitischen Bereich den lehramtlichen Weisungen unterstellt (194–212; 222–228). Seine Kritik verschärft vielmehr den traditionellen Anspruch, die politische Vernunft in ihrer Angewiesenheit auf die kirchliche Botschaft in Pflicht zu nehmen (222–228) und sie dadurch erst recht zu sich selbst, zu ihrer schöpfungsgemäßen «Autonomie» zu bringen

(194–212). Die originale Kraft der Erneuerung, die Büchele anzielt, liegt in der Immanenz seiner Kritik: Er bezieht die praktische Vernunft der katholischen Soziallehre auf die historisch-kritisch freigelegten Bestimmungen des biblischen Weges zur Gerechtigkeit (129–193). Und dies führt ihn zur Forderung nach der praktischen Verwirklichung von Kirche als der alternativen Gesellschaftsform schlechthin.

### Die Kontrastgesellschaft

Nach dem Zweiten Vatikanum kann sich die «religiöse Ordnung» der Kirche nur *indirekt* auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich beziehen; doch «fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft ... nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein».<sup>9</sup> Obwohl auch Büchele jede theokratische Normierung für das gesellschaftliche Handeln vermeiden will, zielt seine Erneuerung der Soziallehre doch auf die Überwindung dieser abstrakten Trennung zwischen dem religiösen und dem politischen Handeln. Denn die historisch-kritisch freigelegte Botschaft Jesu läßt sich nicht auf eine «rein religiöse» Dimension reduzieren. Zwar können aus ihr keine Prinzipien für das soziale Handeln deduziert werden, aber das in der Bergpredigt zusammengefaßte «Ethos Jesu» fordert doch zu einer «politischen Handlungslehre unter christlichem Vorzeichen» (167) heraus: Sie führt zu einer «politischen Ethik» (136).

Büchele vermeidet – das macht die theologisch starke Seite seiner Neukonzeption der Soziallehre aus – jede Moralisierung der Bergpredigt, weil er ihr «Ethos» allein durch die Hingabe Jesu bis zum Kreuz erfüllt sieht. Indem der gekreuzigte Auferweckte allen Glaubenden an der Wirklichkeit des von ihm verkündeten Reiches Gottes Anteil gibt, bricht Gottes Reich in dieser unserer Geschichtszeit selber an. Und so kommt durch die Geschichte Jesu Christi Gottes Heilshandeln – allein aus Gnade – der real existierenden Gesellschaft zugute. In dieser Geschichte kommt es zum «Aufbruch der Liebe und des Dienstes mitten in der ausbeutenden Macht», zum «Aufbruch des Friedens inmitten der Herrschaft der Gewalt» und zum «Aufbruch des Teilens inmitten privatisierenden Eigentums». (137) Ein solches Aufbrechen ereignet sich nicht schon in der Verkündigung von Normen, sondern allein auf dem Weg der Nachfolge, welcher immer neu der politischen Situation gerecht zu werden sucht (sehr musikalisch nennt Büchele dies eine «komponierende Ethik», 85–112). Der Glaube, der sich der Wirklichkeit Jesu Christi verdankt, wirkt direkt politisch, indem er den Weg der Nachfolge *geht*.

Im engen Anschluß an die Exegesen von Norbert Lohfink (AT) und seinem Bruder Gerhard Lohfink (NT) kritisiert Büchele nun aber jede individualistische Vermittlung von Glaube und politischem Handeln.<sup>10</sup> Denn Jesus suchte nicht die Einzelnen für sich, sondern «will, was Gott schon immer mit Israel gewollt hat: daß die Herrschaft Gottes in einem bestimmten Volk aufleuchten und über dieses Volk alle Welt erleuchten soll; daß es eine «Gesellschaft» in der Welt gibt, an der man ablesen kann, wie die Lebensordnung Gottes aussieht; daß es eine Jüngergemeinde gibt, die zur Stadt auf dem Berg und zum Licht der Welt wird».<sup>11</sup> Durch die Ausgießung seines Geistes erschafft Jesus Christus dieses erneuerte Israel zur «göttlichen» (73) oder – etwas bescheidener – zur «christlichen Kontrastgesellschaft» (175–179). Noch zurückhaltender sprach Büchele

<sup>9</sup>Gaudium et spes, 42.

<sup>10</sup>Vgl. bes. N. Lohfink, Die messianische Alternative. Adventsreden. Freiburg–Basel–Wien 1984; ders., Kirchenträume. Reden gegen den Trend. Freiburg–Basel–Wien 1983; G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens. Freiburg–Basel–Wien 1982; ders., Wem gilt die Bergpredigt?, in ThQ 163 (1983) 264–284.

<sup>11</sup>G. Lohfink, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht, in: ThQ 162 (1982) 236–253, 253, zit. bei H. Büchele, 69.

<sup>5</sup>W. Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. München 1982; F. Klüber, Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre. Köln 1982.

<sup>6</sup>Quadragesimo anno, No. 138.

<sup>7</sup>Mater et Magistra, No. 262; vgl. 1–9.

<sup>8</sup>De iustitia in mundo, No. 6 und 36.

zwei Jahre früher von der «Alternative» und einem «praktizierbaren Gegenentwurf»<sup>12</sup>, während es jetzt – unter dem Einfluß der Gebrüder Lohfink – um die Kirche als die befreiende «Gegengesellschaft» geht (70f.). Durch die Vermittlung solcher Gemeinden soll die Wirklichkeit Jesu Christi befreiend in die durch und durch krisenhaft gezeichnete Gesamtgesellschaft ausstrahlen.

#### Für die politische Freiheit der christlichen Gemeinde

Mit den Alternativbewegungen von «1968» teilt diese politische Handlungslehre die Sehnsucht nach der kollektiven Identität und nach der Gruppe, die ihre Mitglieder dem «herrschenden System» (138) und der «repressiven Öffentlichkeit» (140 u. ö.) entzieht. Die «Liebe», welche alle Verhältnisse der Kontrastgemeinde prägen soll, ist so konkret gemeint, daß sie auch die ökologischen Unternehmen und die alternativen Banken dieser kirchlichen Gesellschaft (77; 187) zu bestimmen hat: Es ist offenbar an eine Art integrierte Gemeinde gedacht, die in sich selbst die Gesellschaft auf christliche Weise reproduziert (154–159). Wie in der utopischen Alternativbewegung sollen diese ordensähnlichen<sup>13</sup> Basisgruppen nicht Selbstzweck bleiben, sondern die Veränderung der ganzen Gesellschaft mit ermöglichen. Während jedoch die «68er» gelernt haben, daß es schon viel ist, wenn in der Gesellschaft relativ alternative Gruppen *überlebensfähig* sind, kommt Bücheles katholische Sozialethik jetzt erst recht zur Hoffnung, daß durch das «produktive Vorbild» (156) der sichtbaren Kirche die Gesamtgesellschaft verändert werde und so die Auferstehung Jesu zu ihrer «Wesensfülle» komme (150). Ein politisches und drei theologische Bedenken könnten diese «Erneuerung» der Soziallehre – unter Aufnahme von Bücheles eigenen Intentionen – daran hindern, heute wiederum hinter die Einsichten einer theologisch aufgeklärten Apokalyptik zurückzufallen:

▷ Politisch können die Christen auch nach Büchele nur wirken, wenn sie von der Politik zu lernen bereit sind. Dabei wirken aber heute die rechtliche Verfassung und die demokratischen Verfahrensweisen der politischen Organe selber als positiver

<sup>12</sup>Vgl. H. Büchele, L. Wohlgenannt, Grundeinkommen ohne Arbeit. Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft. Wien-München-Zürich 1985, 81–85.

<sup>13</sup>Vgl. a. a. O., 65.

Kontrast zu den rechtlich ungesicherten und undemokratischen Strukturen der Kirche in ihrer gesellschaftlichen Verfaßtheit. Von der Kirche als «Kontrastgesellschaft» zu reden, ist im Blick auf die in ihr herrschende Rechtlosigkeit der Frauen, der Laien und Laisierten allerdings – wenn auch im umgekehrten Sinne – wahr.

▷ Die römische Konzeption des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft ist noch immer von der Idee der Kirche als der «vollkommenen Gesellschaft» (*societas perfecta*) bestimmt.<sup>14</sup> Büchele kritisiert zu Recht deren angeblich «rein religiösen» Charakter. Aber seine Konzeption *kann* – gegen seine Intention – auch als Form dieses integralistischen Katholizismus gelesen werden, der sich der modernen Verfassungswirklichkeit als vorbildliche Gesellschaft in der Gesellschaft entgegenstellt, nachdem er seiner säkularen Privilegien verlustig ging.

▷ Eine halbe Aufklärung ist gut, eine ganze wäre besser. Und so kann man nur hoffen, daß nach der ideologiekritischen Aufklärung der katholischen Soziallehre auch die Ideologie einer integrierten Gemeinde ihren sozialkritischen Aufklärer findet. Theologisch gesagt, kann die Kirche nicht als gesellschaftliche Realität «das Licht auf dem Berge» werden, sondern nur durch die Wirklichkeit, die sie verkündet und zeichenhaft anzeigt: durch das von ihr dankbar bezeugte und hoffend erlebte Ankommen des verheißenen Reiches Gottes selbst.

▷ Schließlich kann offenbar auch eine erneuerte katholische Soziallehre von der Theologie der Befreiung (und von der Kritik der dialektischen Theologie an jedem religiösen Sozialismus) noch ein Entscheidendes lernen: die Freiheit der Gemeinde zur politischen Solidarität und zur Zusammenarbeit mit den nicht-kirchlichen gesellschaftlichen Kräften selbst. Es ist richtig; daß die Kriterien für dieses Engagement *in* der Gemeinde gesucht werden müssen – aber daß die Gemeinde selbst zum politischen Subjekt werden soll, um «Politik in erster Person» wahrzunehmen, das wäre das Ende der Freiheit eines Christenmenschen *von* der Welt und *für* die Mitmenschen, mit denen zusammen er als Glaubender ein solidarischer Bürger dieser Welt bleibt.

Peter Eicher, Paderborn

<sup>14</sup>Vgl. K. Walf, Die katholische Kirche – eine «societas perfecta»? in: ThQ 157 (1877) 107–118.

## Basisgemeinschaften Europas treffen sich

### Erlebnisbericht eines Teilnehmers

«Der Reichtum unserer Bewegung ist ihre Vielfalt.» Dieses Wort eines französischen Delegierten gibt einen spezifischen Charakterzug der christlichen Basisgruppen-Bewegung Westeuropas wieder, die vom 8.–11. Oktober 1987 mit über 500 Vertretern aus 13 Ländern (inkl. Gäste aus Polen, Brasilien, Chile, Südafrika und den Philippinen) im spanischen und französischen Baskenland ihren 3. Internationalen Kongreß durchführte. Er stand unter dem Thema «Christliche Basisgemeinschaften – Objekt und Subjekt einer neuen Evangelisierung».

Damit schloß sich dieser Kongreß thematisch seinen zwei Vorgängern an. 1983 initiierten die Holländer das erste Treffen in Amsterdam zum Thema «Befreiender Glaube in Europa»; 1985 trafen sich in Turin 1200 Vertreter und bearbeiteten das Thema «Die europäischen christlichen Basisgemeinden in den Befreiungskämpfen».

Diese drei innerlich verwandten Themenkreise verraten deutlich den theologischen und gesellschaftlichen Ort dieser noch jungen Bewegung. Der unmittelbare Anlaß der Entstehung solcher Gruppen mag in den einzelnen Ländern verschieden sein, alle stehen aber bewußt auf dem Boden des jüdisch-christlichen Befreiungsgedankens und suchen die Linie der Befreiungsbe-

wegung aufzunehmen, die sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht – von Moses über Jesus bis hin zu Camillo Torres oder Martin Luther King, vom Sklavenaufstand über die Arbeiter- und Studentenbewegung bis zu den Basisgemeinden Lateinamerikas. Wenn auch die meisten Vertreter der europäischen Gruppen der sozialen Mittelschicht entstammen – im Unterschied zu den Armen und Ärmsten in lateinamerikanischen Basisgemeinden –, verbindet sie doch die Entscheidung für die Basis: *für* unterdrückte Völker und Gruppen, *für* den «kleinen Mann und die kleine Frau» am Rande von Gesellschaft und Kirche *gegen* ein politisches, wirtschaftliches und kirchliches Herrschaftssystem, das der befreienden Botschaft Jesu widerspricht.

Diese Stoßrichtung war der Grund, warum sich die baskischen Delegierten des «Europäischen Kollektivs», eine regelmäßige Arbeitsgruppe der Ländervertreter, mit Nachdruck um die Durchführung dieser europaweiten Versammlung beworben hatten. In einer Selbstdarstellung erklären sich die «Comunidad de Cristianas Populares de Euskal Herria» (christliche Volksgemeinschaften des Baskenlandes) solidarisch mit den Klassen und Gruppen, die für nationale und soziale Befreiung kämp-



fen. In diesem Kampf sehen sie die Hand Gottes im Spiel, der sich in Jesus von Nazareth auf die Seite aller Unterdrückten gestellt hat. «Inmitten dieses Prozesses voll von Konflikten sind wir als Christen gerufen, an die Gemeinschaft zu glauben und an ihr zu bauen.»

### Zum Nationalitätenproblem

Ihr Anliegen, dem sie Gehör verschaffen wollten, fand denn auch vielfältigen Ausdruck: zunächst in der Bezeichnung der Versammlung als «Kongreß christlicher Basisgruppen der Völker Europas». Eingeladen waren demnach nicht in erster Linie Spanier, Belgier, Engländer ..., sondern Basken, Katalanen, Wallonen, Flamen, Schotten ... Der mühsame Kampf der Basken um nationale Identität und staatliche Unabhängigkeit fand seinen Niederschlag auch in den vorbereitenden Arbeitspapieren (z.B. «Den Frieden bauen durch die Befreiung der Völker»); in der Deklaration der baskischen Nationalsprache Euskara zur ersten Kongreßsprache (obwohl alle Baskenvertreter Spanisch oder Französisch sprechen); in den verwendeten baskischen Symbolen in Programmen und auf Transparenten; in der Wahl der Kongreßorte (die Delegierten versammelten sich die ersten zwei Tage dezentral in den fünf traditionellen baskischen Territorien mit ihren Provinz-Hauptstädten Baiona/Bayonne, Bilbo/Bilbao, Donostia/San Sebastian, Gasteiz/Vitoria, Irunea/Pamplona); den dichtesten Ausdruck aber fand das Baskenproblem in Gernika, Nationalheiligtum und symbolische Hauptstadt, die im April 1937 von Hitler-Flugzeugen im Auftrag Francos bombardiert und dessen Zivilbevölkerung massakriert worden ist. Das war der Beginn einer unheilvollen Entwicklung, die zu Genozid und Auschwitz geführt hat. Hier, an diesem symbolischen Ort, hat der Kongreß eine «Erklärung für Freiheit und Frieden unter den Völkern» verabschiedet.

Wie dieser Kontext zustande gekommen ist, zeigt exemplarisch etwas vom Kommunikationsproblem zwischen den baskischen Organisatoren und den Vertretern der Arbeitsgruppe aus den übrigen Ländern. Erst am Tage vor der öffentlichen Deklaration dieser Botschaft legten die Organisatoren einen Text vor in der Hoffnung, er würde mit ein paar Retuschen anstandslos angenommen. Der Widerstand der Ländervertreter gegen die allzu nationalistische Färbung und Diktion war aber so groß, daß man nach langer und zäher Auseinandersetzung den Text verwarf und über Nacht in französischer Sprache einen neuen verfassten und in die drei andern Kongreßsprachen Baskisch, Spanisch und Englisch übersetzen mußte.

Die baskische Schlagseite, die Tendenz nämlich, den Kongreß zu einer nationalistischen Demonstration zu mißbrauchen, hat in den Vorbereitungssitzungen und an der Tagung selbst immer wieder zu Auseinandersetzungen und Unzufriedenheit Anlaß gegeben. Man wollte sich nicht vor den Karren eines so «heißen» politischen Problems spannen lassen. Mit Erfolg verhinderte das «Europäische Kollektiv» eine Pressekonferenz, und die Holländerinnen organisierten am dritten Kongreßtag kurzfristig ein Alternativangebot: eine Gesprächsrunde von Frauen aus den verschiedenen Ländern über ihre Situation in Gesellschaft und Kirche und ihre Befreiungsarbeit. Eine Gesprächsrunde, die – nach Aussage von Teilnehmerinnen – erstmals echten Austausch über die Grenzen hinweg ermöglicht habe.

Daß aber das Baskenproblem, das Ringen um ethnische und nationale Identität, am Kongreß durchaus Platz haben durfte und nur in seiner Extrem-Formulierung beschnitten werden mußte, weist auf eine wichtige Eigentümlichkeit wohl aller christlichen Basisgruppen, die sich diese Bezeichnung zu Recht zulegen, hin. Sie entstehen nicht im luftleeren und keimfreien Raum und sind nicht in einer spiritualistischen Weltlosigkeit angesiedelt. Sie sind vielmehr der Versuch von Christen, die ihr Denken und Handeln an der befreienden Botschaft des Evangeliums schulen und ausrichten, eine Antwort zu buchstabieren auf menschliche und soziale Not sowie auf politische und ökonomische Unterdrückung, und zwar nicht bloß durch schö-

## ARBEITERFRAGEN

Eine Heftreihe, herausgegeben von der  
**Wissenschaftlichen Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ im Bistum Aachen**

### ARBEITERFRAGEN

stellen aktuelle und übergreifende Themen, Probleme und Positionen vor aus den Bereichen

- Arbeiterschaft und Kirche
- Arbeiterschaft und Gesellschaft/Politik/Wirtschaft
- Arbeiterbildung und Arbeiterpastoral

wenden sich an Interessierte in

- Wissenschaft und Weiterbildung
- Politik und Wirtschaft
- Kirchen und Verbänden
- und an alle, denen Arbeiterfragen auch persönliche Fragen sind

erscheinen fünfmal jährlich; Einzelhefte (Umfang ca. 25 Seiten DIN A5) können zum Preis von DM 2,-, ein Abonnement der Reihe zum Preis von DM 10,- jährlich bezogen werden bei

Wissenschaftliche Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ im Bistum Aachen e.V., Wiesenstr. 17, 5120 Herzogenrath, Tel. 02406/4055.

Bitte fordern Sie kostenlose Probeexemplare an.

ne Worte, sondern durch solidarische Gemeinschaft in Aktion und Kontemplation. Daß gewisse Unrechtssituationen nach verbindlichen und engagierten Gemeinschaften in der Nachfolge des Jesus von Nazareth geradezu rufen, haben die Gewalttätigkeiten und staatlichen Repressalien im französisch-spanischen Grenzgebiet des Baskenlandes am Vorabend des Kongresses – aber auch der Bericht von Basken, es gäbe kaum eine baskische Familie, aus der nicht ein Mitglied in diesem jahrzehntelangen Konflikt gefangen, gefoltert oder getötet worden sei – exemplarisch veranschaulicht. Die Arbeit der Basisgruppen unserer Breitengrade gruppiert sich denn auch – von Land zu Land unterschiedlich – um Stichworte wie Flüchtlinge, Rassismus, Frieden, Arbeitslosigkeit, Frauenbefreiung, Befreiungs- und Basisbewegungen in Südafrika, Lateinamerika, den Philippinen und Osteuropa. In den internationalen Gesprächskreisen kam denn auch eine imponierende Vielfalt von zäher und unspektakulärer Basisarbeit zu Tage.

### Option für die Armen – in Europa

Diese Stoßrichtung geht allerdings über bloß karitative oder assistentialistische Einstellung hinaus. Sie ist bestrebt, sich der politischen und sozio-ökonomischen Analyse zu stellen. Einzelne Ländergruppen haben diesbezüglich bereits ein profiliertes Bewußtsein entwickelt. Die christlichen Basisgruppen wollen nicht nur solidarisch sein im Sinne des barmherzigen Samariters. Die Ursachen des Elendes müssen aufgedeckt und prophetisch angeprangert werden. Diese Kritik macht aber auch vor den Gruppen selbst nicht halt. So heißt es beispielsweise in einer der 34 Propositionen zur Identität der europäischen Basisgruppen, die den Kongreßteilnehmern als Arbeitspapier mit nach Hause gegeben wurde: «Wir fühlen uns mitverantwortlich, sowohl persönlich wie kollektiv, für die strukturelle Sünde, in der wir leben. Wir sind uns bewußt, daß der Wohlstand in Europa erreicht wurde und durchgehalten wird auf Kosten des Elendes vieler Menschen auf unserem Kontinent und der

Verarmung anderer Länder.» Eine philippinische Ordensfrau, die als Vertreterin der philippinischen Basisorganisationen am Kongreß teilgenommen hatte, rief zur aktiven Solidarität mit ihrem leidenden, unterdrückt und arm gehaltenen Volk auf.

In der Option für die Armen treffen sich die westeuropäischen mit den südamerikanischen Basisgruppen. Darüber hinaus aber gibt es Unterschiede, die zwar im Blick auf die Prioritätenliste des Evangeliums kaum ins Gewicht fallen, aber Eigenart und Erscheinungsbild der westeuropäischen Gruppen spürbar prägen. Im Unterschied zu vielen lateinamerikanischen nennen sich die europäischen Gruppen nicht kirchlich, sondern christlich. Diese Wortwahl ist mehr als Zufall oder bloß Nuance. In Brasilien beispielsweise haben die Basisgruppen in der Kirche einen festen Platz und bestimmen die Pastoral. In Europa wirken sie zum großen Teil noch am Rand der Kirche und stehen vielerorts in kritischer Distanz zur Hierarchie und offiziellen Kirchenpolitik. Während in Brasilien Bischöfe sich brüderlich unter die Teilnehmer eines Basisgruppen-Kongresses mischen und tagelang zuhören, blieb es im Baskenland bei einem Solidaritätsbrief zweier Bischöfe aus Bilbao. In Lateinamerika entstehen die Gruppen in rein katholischem Milieu. In Europa hingegen sammeln sich Christen aus verschiedenen Konfessionen, kirchliche Randgänger oder von ihrer angestammten verbürgerlichten, unbeweglichen oder autoritären Kirche Enttäuschte. Über die Ökumene wird angesichts der drängenden Not nicht diskutiert. Sie wird gelebt – im Engagement und in der Feier. Dies zeigte sich etwa in der Art, wie im Schlußgottesdienst unbekümmert um liturgische Vorschriften oder kontroverstheologische Fragen des Eucharistieverständnisses in unkomplizierter Fröhlichkeit, engagiertem zeugnishaftem Ernst und mit aktiver und kreativer Teilnahme aller das Mahl des Herrn gefeiert wurde.

Gemeinsam mit der lateinamerikanischen Basisbewegung hat die europäische aber auch den Zeitpunkt ihrer Entstehung. Das II. Vatikanische Konzil mit seiner Wende zur Welt ließ schon bald auch in Europa, vor allem in den romanischen Ländern, christliche Basisgruppen entstehen. Während in Italien, Spanien, Frankreich, Belgien, England und Holland die Basisgruppen schon seit einigen Jahren eine gut funktionierende Organisationsstruktur mit Sekretariat und regelmäßigen Landestreffen geschaffen haben, steht die Bewegung in den deutschsprachigen Ländern noch am Anfang, wenn man von der deutschen «Initiative Kirche von unten» absieht, die sich aber noch nicht in die europäische Bewegung integriert hat und in Bilbao bloß durch ein Telegramm vertreten war. Die sechsköpfige Schwei-

zer Delegation (die Österreicher fehlten diesmal), die rund 30 helvetische Basisgruppen vertrat, hat in der direkten Begegnung mit engagierten und kämpfenden Christen der Nachbarländer eine starke Herausforderung erfahren, mit mehr Kraft und Entschlossenheit in ihrer verbürgerlichten und systemangepassten Kirche eine evangeliumsgemässe Alternative zu entwickeln.

#### Zur Situation in Polen

Der Kongreß im Baskenland hat außer zwei polnischen Vertretern nur westeuropäische Delegierte versammelt. Vor allem die starke Delegation aus den Niederlanden, eine führende Kraft in der westeuropäischen christlichen Basisbewegung, hat sich dafür eingesetzt, den Kongreß auf Westeuropa zu beschränken, weil die Probleme in Ost und West systembedingt, sowohl kirchlich wie gesellschaftlich, verschieden sind. Die Vertreter Polens, wo es rund hundert kleine, der Kirche wie dem Staat gegenüber kritische Basisgruppen geben soll, bemühen sich aber trotzdem, einen der nächsten Kongresse in ihrem Lande durchzuführen.

Die polnische christliche Basisbewegung, die bereits 1969 den Einsatz für Menschenrechte in der Kirche (Recht zu Meinungsfreiheit und Kritik; Demokratisierung der Kirchenstrukturen usw.) zu ihrem Grundsatzprogramm erklärt hat, unterhält seit über zehn Jahren rege Beziehung zu westlichen Basisbewegungen und Gruppen. Mit dem polnischen Episkopat suchen sie immer wieder das Gespräch, sind aber von den Bischöfen kaum mehr als geduldet. Durch direkte Kontakte mit westlichen Gruppen möchten sie die Mauer zwischen Ost und West abbauen und durch neue demokratischere Ideen in ihre eigene monolithische Kirche einwirken. Der angezielte internationale Kongreß in Polen setzt allerdings eine stärkere Vernetzung der osteuropäischen kritischen Basisgruppen voraus. Dieser Aufgabe wollen sich die polnischen Gruppen zunächst zuwenden, indem sie für Herbst 1988 ein osteuropäisches Treffen planen.

Der Kongreß im Baskenland, für den die Gastgeber eine immense thematische und organisatorische Vorarbeit geleistet haben, fand zur gleichen Zeit statt wie die Weltbischofssynode zur Laienfrage. Während in Rom über Laien geredet und verhandelt wurde, haben in Bilbao Laien, Priester und Ordensleute ihren Glauben in der Nachfolge Jesu und ihre gesellschaftspolitische Option ohne kirchenamtliche Dienstanweisung oder -abgrenzung selbst reflektiert. Sie haben damit Ernst gemacht, daß sie nicht mehr bloß Objekt, sondern selbst Subjekt der Evangelisierung sind. *Louis Zimmermann, Kriens*

## Südafrika: Interview mit Bischof Napier

Auf der Bischofssynode in Rom, die in ihren Schlußpropositionen eine generelle Verurteilung der Apartheid aussprach, war Südafrika mit zwei Bischöfen vertreten. Mit einem von ihnen, *Wilfred Fox Napier*, Bischof von Kokstadt, führte unser Mitarbeiter *Peter Modler* für die «Orientierung» das folgende Gespräch. (Red.)

**ORIENTIERUNG (O):** Herr Bischof, welche Erfahrungen macht ein farbiger Kirchenmann in der Apartheid?

**BISCHOF NAPIER (N):** Ich bin Farbiger, das heißt, ich habe einen weißen (englischen) und einen schwarzen Elternteil. Ich bin sozusagen zwischen allen Stühlen aufgewachsen; keine Seite akzeptierte mich ganz, keine Seite stieß mich aber auch ganz zurück. In meiner Jugend wurde mir beigebracht, dem Ideal eines englischen Gentleman nachzustreben und mich an weißer Kultur zu orientieren. Immer wieder mußte ich aber die Erfahrung machen, daß dieses Ideal völlig unerreichbar für mich war – wegen der Farbe meiner Haut. Die andere Seite des Ideals war zudem, daß ich alles, was schwarz und afrikanisch war, hätte zurückweisen müssen. Zwei Erfahrungen wurden mir auf diesem Hintergrund zur großen Gnade. Die erste war mein Theologiestudium in Irland. In Irland sah ich die Iren, wie sie

eben sind, mit Fehlern und Tugenden, Stärken und Schwächen. Zum ersten Mal in meinem Leben tauchte ich ein in eine europäische Gesellschaft, nach der zu verlangen mir beigebracht und an der teilzuhaben mir nie erlaubt worden war. Damals machte ich die tiefe Erfahrung, daß alle Menschen wirklich gleich sein können. Es war nichts Besonderes mehr, weiß zu sein.

Die zweite große Gnade war für mich, daß ich nach meiner Priesterweihe in eine rein schwarze Gemeinde geschickt wurde. Die Begegnung mit dem Reichtum schwarzer Kultur war ein tiefes Erlebnis für mich. Ich verstand, von welchem großem Wert das war, wovon man mir nur ein negatives Bild anezogen hatte.

Aufgrund dieser Erfahrungen spüre ich tief in mir ein Verständnis für die beiden Seiten im Konflikt Südafrikas. Ich denke mich in die Weißen hinein; die fühlen sich jetzt sehr unsicher, ob sie von den Schwarzen, wenn diese die Macht übernehmen, akzeptiert werden können. Ich vermag aber auch mitzufühlen, was die Schwarzen erleben, wenn sie zurückgestoßen und kleingemacht werden. Das sind auch meine Erfahrun-

gen. Manchmal, wenn mein Glaube stark ist, denke ich, daß Gott mit mir, mit meiner inneren Situation eine spezielle Absicht hatte. Die Farbigen haben in Südafrika eine besondere Aufgabe, und diese Aufgabe hat auch grundsätzlich die Katholische Kirche als Ganzes: ein Katalysator zu sein, der mit beiden Seiten dieses Konfliktes in Kontakt steht. Das ist ein Traum, den ich seit langem habe.

O: Ist Apartheid auch eine Wirklichkeit innerhalb der Kirche?

N: Natürlich spiegeln auch unsere kirchlichen Strukturen das Bild der Apartheid wider. Apartheid infiziert. Es kann passieren, daß junge weiße Katholiken, die als Soldaten eingezogen worden sind, im Konflikt auf schwarze Katholiken treffen. Wir begleiten deshalb auch Kriegsdienstverweigerer bei ihren Entscheidungen, obwohl wir nicht öffentlich zur Verweigerung aufrufen; wir würden einen Vorwand zur Strafverfolgung liefern. In der Kirche hat sich Apartheid bis in den Sprachgebrauch niedergeschlagen, wenn wir zum Beispiel in einem rein weißen Gebiet von einer «Pfarrei» geredet haben, in einem schwarzen hingegen von Mission. Wir machen diese Unterschiede nicht mehr. 1977 haben wir uns als Bischöfe öffentlich verpflichtet, in unseren eigenen Strukturen alles zu tun, damit Apartheid verschwindet, und ich glaube, daß wir das auch zu einem großen Grad erreicht haben.

O: Gibt es also auch auf lokaler Ebene in der Kirche Südafrikas Erfahrungen der Gemeinschaft zwischen Schwarz und Weiß?

N: Die gibt es allerdings. Nur sind unsere Pfarreien (bis auf wenige Ausnahmen in der City der großen Städte) einfach deshalb nicht mehr rassig, weil die Regierung die Wohngebieten radikal trennt. Vor wenigen Jahren haben wir in Zusammenarbeit mit den Laien einen Pastoralplan mit dem Motto «Community serving Humanity» verabschiedet. Das hat für uns bedeutet, auch in den Gebieten getrennten Wohnens jede Form von Kommunion zwischen Schwarz und Weiß zu unterstützen und immer wieder darauf hinzuweisen, wo das Hindernis für Gemeinschaft liegt – nämlich in einem System getrennter Rassen. Ich denke, daß sich von diesem Anstoß viel verwirklicht hat, gerade weil er eine tiefe spirituelle Dimension ebenso hat wie klare politische Konsequenzen.

O: Nun gibt es ja aber auch Katholiken, die gegen jede Veränderung des Apartheidsystems eintreten – etwa die «Tradition-Family-Property»-Gruppen von Katholiken (TFP) oder die «Catholic Defence League» ...

N: Diese Gruppen halten uns Standpunkte entgegen wie: «Staatliche Autorität kommt von Gott, und deshalb muß man ihr zu jeder Zeit gehorchen.» Die Leute haben bis heute nicht begriffen, was während des II. Vaticanums in «Gaudium et spes» erarbeitet wurde – daß Kirche, Evangelisation und Gerechtigkeit untrennbar sind und daß die Kirche ihren Anteil an der Veränderung ungerechter Verhältnisse haben muß. Sie scheinen nichts davon wissen zu wollen, daß es sich dabei um die offizielle Lehre der Kirche handelt. Deshalb können sie auch von absoluter Unterwerfung unter eine Regierung reden. Bezeichnenderweise sieht ihre Position gegenüber einer sozialistischen Regierung, z. B. der von Mozambique, anders aus – dieser Staat ist eben nicht gottgewollt. Hingegen sei ja die Regierung von Südafrika eine «christliche» ...

Die «Catholic Defence League» ist eine spezifisch südafrikanische Erscheinung, während die TFP-Gruppen weltweit operieren. Sie kommen aus Brasilien und haben sich mittlerweile auch in westlichen Ländern verbreitet. Als sie in Südafrika aufkamen, traten sie mit dem Anspruch auf, nur die kirchliche Lehre zu verteidigen zu wollen. Allerdings vertraten sie dann in der Folge zu Familie, Tradition und auch Eigentum kaum je die Standpunkte, die seit dem II. Vaticanum kirchliche Lehre geworden sind. Wir verstehen auch nicht, wie man den Wert der Familie preisen kann und dann, wenn mehr als 3,5 Millionen Menschen zwangsweise aus ihren angestammten Wohngebieten umgesiedelt werden, dazu so schweigt, wie es die TFP tut. Weil sie im «falschen» Wohngebiet wohnen, ist eine große

Eine exakte Dokumentation zum Thema «Menschenrechte in der Kirche», ein Stück Zeitgeschichte, das Sie vielleicht miterlebt haben:

**Ludwig Kaufmann**

## **Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner**

*Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen*  
Inkl. Personenverzeichnis, 1219 Seiten;  
Fr. 49.–, DM 58.–.

*Ungelöst* sind an dem 1972–1974 öffentlich ausgetragenen Konflikt nicht nur die von Stephan Pfürtner aufgeworfenen Fragen der Sexualmoral; vor allem sind es das Problem der Lehrfreiheit und ihrer Bandbreite in der katholischen Kirche, der Umgang der Hierarchie mit den Theologen, ja der Umgang mit Konflikten überhaupt. Der vollständige Briefwechsel Pfürtners mit seinem Ordensobern (Generalmagister) ist ein Zeitdokument ersten Ranges für das Jahrzehnt nach dem Konzil und enthüllt zugleich eine eindringliche menschliche Dramatik. Das Engagement des Autors gilt dem Rechtsgewissen und der Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche. Sein spannend geschriebenes Buch ruft Synodenarbeit und Basisaktionen der 70er Jahre in Erinnerung als Impuls und Modell für einen unverzichtbaren Kampf um Reform.

Durch Ihre Buchhandlung

**Edition Exodus, Freiburg/Schweiz**

Anzahl von gemischtrassigen Familien von Zwangsenteignung bedroht – wiederum keine Reaktion der TFP, obwohl es hier ja auch um die Frage des Eigentums geht. Mittlerweile beklagen sie sich über die südafrikanischen Bischöfe und die von ihnen finanzierte Zeitung «New Nation» beim Heiligen Vater und veranstalten Pressekonferenzen gegen uns.

O: Was geschieht da eigentlich zur Zeit mit der «New Nation»? Die Bischofskonferenz unterstützt dieses Blatt, aber der Chefredakteur ist in Haft, und Botha greift die Redaktion als «marxistisch» an?

N: Die Presselandschaft in Südafrika wird bestimmt von weißen Kommerzinteressen. Für Schwarze, und besonders für Schwarze in entschiedener Opposition zur Regierung, gibt es überhaupt keine Möglichkeit, ihre Vorstellungen zur Diskussion zu stellen. Sie haben einfach keine Stimme. Sogar die Blätter, die speziell für schwarze Leser gemacht werden, wollen von oppositionellen Standpunkten nichts wissen. Sie vermitteln in gar keiner Weise etwas davon, was zur Zeit in den Townships vor sich geht. Sie lassen keine Luft drin; wenn aber etwas in Gärung ist und keine Luft bekommt, wird es natürlich explosiv. Mit der «New Nation» haben wir versucht, diesem Bedürfnis nach alternativer Information zu entsprechen. Die «New Nation» soll den Schwarzen eine Chance geben, gehört zu werden, damit die Weißen, die nur über zensierte Informationen verfügen, endlich erfahren, wie die Schwarzen leben müssen und daß sie mit ihnen in Verhandlungen einzutreten haben. Insofern war die «New Nation» nie als rein «religiöses Blatt» konzipiert, sondern als alternatives Informationsmittel über die Lage der Schwarzen mit der Unterstützung der Bischofskonferenz.

O: Dann sind die Angriffe Bothas auf die Zeitung eigentlich auch als Angriff auf die katholischen Bischöfe zu verstehen?

N: Leute wie Präsident Botha halten allein ihre eigene Version von Geschichte für hörens-wert. Nachrichten der «New Na-

tion» stehen oft in offenem Widerspruch zu der Darstellung der Ereignisse, wie sie offiziell verbreitet wird. Botha mag das natürlich nicht. Er und seine Anhänger wollen über das, was in Südafrika gedacht wird, die Kontrolle ausüben. Wenn Botha die «New Nation» angreift, dann wendet er sich tatsächlich offen gegen die Bischöfe, weil wir gegen eine Versklavung des Denkens eintreten. Als wir uns mit Botha das letzte Mal trafen, erklärten wir ihm, wie sich uns die Situation in Südafrika darstellt, und daß die Regierung mit ihrem sogenannten Reformprogramm nicht weitermachen kann, weil es von der schwarzen Mehrheit vollkommen abgelehnt wird. Wir warnten davor, daß Südafrika auf einen Bürgerkrieg zutreibt. Die Antwort Bothas bestand darin, daß er öffentlich die Redaktion der «New Nation» als Kommunisten denunzierte.

O: Sie wünschten sich eingangs die Rolle der Kirche in der Apartheid als die eines Katalysators; würden Sie folglich den Begriff der «Option» – so wie ihn Puebla verstanden hat – für die Kirche in Südafrika ablehnen? Stünde eine «Option für die Schwarzen» einer katholischen Position der Vermittlung im Weg?

N: Ich denke, wir müssen dabei zwei Ebenen unterscheiden. Wenn ich von der Kirche als einem Katalysator träume, dann bewege ich mich auf einer sozio-politischen Ebene. Eine «Option» kann hingegen nur für den Bereich gelten, in dem ich mich selbst befinde, also für das Leben unserer Kirche. Die beiden Begriffe sind aber in Wirklichkeit eins. Unter Option verstehe ich nicht die Unterstützung einer einzigen speziell organisierten Gruppe (von denen es innerhalb der Schwarzen eine Menge gibt). Vielmehr gilt die Option grundsätzlich denen, die in einer Situation der Ungerechtigkeit leben, egal wer es ist. Wir stehen seit vielen Jahren unter Laien, Bischöfen, Ordensleuten und Priestern in einem intensiven Austausch darüber, wie unsere Kirche zur Veränderung der Gesellschaft beitragen kann. In der Pastoralplanung, die wir gemeinsam seit zwei oder drei Jahren entwickelt haben, versuchen wir, die Lehre des II. Vaticanums von der Kirche aufzuarbeiten und unter allen Christen zu verbreiten. Und das Wichtigste an diesem Bild der Kirche ist eben, daß sie in der Welt zu sein hat, um sie zu transformieren.

O: Zumindest im deutschen Sprachraum war eine zentrale Frage in der Südafrika-Diskussion der letzten Jahre die des Wirtschaftsboykotts. Wem nützen und wem schaden Sanktionen?

N: Unsere eigene Erfahrung war einfach die, daß es zu allen Veränderungen weg von Apartheid ausschließlich unter Druck kommt. Erst nach dem Sportboykott stellte Südafrika zum ersten Mal gemischtrassige Mannschaften auf. Es ist ganz offensichtlich, daß alle südafrikanischen Regierungen nur unter Druck eingelenkt haben. Alle anderen Wege haben einfach kaum etwas bewirkt. Die einzige Alternative, die wir zu immer unkontrollierbarer Gewalt sehen, ist Druck von außen. Wir glauben auch heute noch daran, daß die westlichen Länder die Summe des täglichen Leidens in Südafrika verringern könnten, würden sie aus ganzem Herzen und ganzer Seele effektive Sanktionen anwenden.

O: Nun ist es doch aber so, daß der Abzug englischen oder amerikanischen Kapitals nur dazu geführt hat, daß Banken aus andern Ländern mehr investiert haben. Landesfremde Unternehmen wurden von einheimischen Firmen aufgekauft, so daß es wohl insgesamt zu einer verstärkten Binnenwirtschaft kommt. Wie werten Sie diese Entwicklung?

N: Banken haben sich allein aus wirtschaftlichen Gründen zurückgezogen. Barclay's Bank in England z. B. erlitt Verluste durch einen Kundenboykott. Und dann hatten sie offensichtlich gute Investitionsangebote für andere Länder – mit der Bedingung, sich von dem Apartheidssystem zu lösen. Moralische Motive sind doch wohl das Letzte, was Bankiers interessiert. Eine Firma, die nun in südafrikanische Hände übergegangen ist und deren Hauptsitz im Lande liegt, ist empfindlicher für schwarzen Druck. Diese Entwicklung muß also insgesamt gesehen gar nicht schlecht sein. Was übrigens Firmen wie Daimler-Benz u. ä. betrifft – moralische Absichten, um den Schwarzen in irgendeiner Weise beizustehen, haben sie sicher nicht. Firmen bleiben in Südafrika ausschließlich, weil sich ein Geschäft machen läßt.

O: Der Sekretär der Südafrikanischen Bischofskonferenz, Pater *Mkatshwa*, ist nun nach einem Jahr grundloser Haft freigelassen worden. Er wurde im Gefängnis gefoltert. Viele andere Gefangene sehen weiterhin diesem Schicksal entgegen. Was kann die Kirche in Südafrika und bei uns dagegen tun?

N: Wir haben es bei den herrschenden Kreisen in Südafrika mit Menschen zu tun, die von Furcht und Unsicherheit bestimmt werden. Mit einem Menschen, der allein aus Furcht handelt, kann man nicht diskutieren. Sie haben sich selbst in eine Situation gebracht, wo sie es für moralisch gerechtfertigt halten, alle denkbaren Mittel einzusetzen, um ihre Identität und ihre Kultur gegen den sogenannten kommunistischen Angriff zu schützen. Sie haben deshalb auch bei der Anwendung der Folter keine Hemmungen. Ich weiß nicht, was wir dagegen tun können. Wir können das nur öffentlich anprangern. Wie wirksam das ist, weiß ich nicht. Sie leugnen die Anwendung von Folter ab. Als der neue deutsche Botschafter in seiner Rede auf die Mißhandlungen zu sprechen kam, erklärten sie, daß es das nicht gebe, daß jeder Verdacht auf Folter gründlich untersucht würde. Wir haben sofort darauf hingewiesen, daß Pater *Mkatshwa* ein Jahr lang immer wieder gefoltert worden war – nach seiner Freilassung wurden alle daran beteiligten Polizeibeamten befördert. Für solche Vorgänge existieren bei uns keine rechtsstaatlichen Kriterien. Es sieht allerdings so aus, als hätten unterstützende Briefaktionen für Häftlinge einige Wirkung. Die Regierung hat immer noch den Wunsch, als Teil des Westens angesehen und dort respektiert zu werden. Deshalb ist auch Protest aus Ihrem Lande wirksam.

Interview: Oktober 1987

## 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 07 60  
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber,  
Josef Bruhin, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli,  
Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz  
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (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 80-27 842 oder Schweizerische  
Kreditanstalt Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556 967-61  
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70) 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

Gönnen Sie sich und ändern

**ORIENTIERUNG 1988**

Geschenkabonnemente JETZT in Auftrag geben!