



# ORIENTIERUNG

Nr. 8 55. Jahrgang Zürich, 30. April 1991

**F**UNDAMENTALISMUS UND Neofundamentalismus scheinen Begleiter des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu sein. Das Erschrecken über entsprechende Tendenzen ist seit etwa 15 Jahren steter Begleiter kritischer Kommentatoren, besorgter «Ideenpolitiker» und selbsternannter Verteidiger der sogenannten westlichen Zivilisation und ihrer «unerschütterlichen» Werte. Als bedrohlich werden Fundamentalismus jedweder Spielart nicht zuletzt deshalb betrachtet, weil sie mit dem «Islam» identifiziert werden, der selbst wiederum zum Einspruch gegen, ja zur Negation der Moderne überhaupt stilisiert wird. Im islamischen Fundamentalismus wird die entscheidende Variante antiwestlicher Ideologie vermutet, die in extremer Weise den gegenwärtig bestehenden weltgesellschaftlichen Konsens bedroht. Seine durch Immigration bedingte Präsenz auch im Okzident signalisiert zudem die Brüchigkeit dessen, was als

## Fundamentalismus

irreversible Errungenschaft der westlichen Kultur bislang scheinbar nicht in Frage gestellt wurde: Aufklärung und Toleranz, politische Gewaltenteilung, Trennung von Religion und Politik (gerade auch auf dem Hintergrund des auch in Mitteleuropa nicht unumstrittenen Verhältnisses von Kirche und Staat), die Intangibilität des Individuums durch totalitätfordernde bzw. das «Private» neugierende Mächte.

Übersehen wird dabei die Präsenz fundamentalistischer Grundströmungen gerade auch in den westlichen Gesellschaften, gleichgültig, ob man dabei an den Kreationismus im mittleren Westen der USA (dem «Bibelgürtel»), an Lefebvre und Ecône, an die «Evangelikalen» im deutschen Protestantismus, die «kein anderes Evangelium» wünschen, oder an jene Sekten denkt, die ihre zu handlichen Traktaten zusammengeschrumpfte Lebenshilfe in jeder Bahnhofspassage anbieten. Von einer angeblich «neuen Religiosität», die im Umkreis von Astrologie und New Age, Kosmotheismus und Theosophie angesiedelt ist, ist dabei noch gar nicht die Rede. Angesichts dieser vielgestaltigen religiösen Auf-, Um- oder Zusammenbrüche könnte man versucht sein zu sagen: Die Menschen wollen entweder entschieden religiös sein oder gar nicht. Es ist angesichts dieser Alternative freilich so, daß die meisten überhaupt nicht religiös sein wollen – und denen, die es in anderen (denunziatorisch spricht man von «linken») Kontexten sein wollen, der Rückbezug auf religiöse Traditionen streitig gemacht wird. Chomeinis Aufstieg, der Krieg zwischen dem Iran und dem Irak, eine weltweite Re-Islamisierung und zuletzt der Golfkrieg haben das Augenmerk von westlichen fundamentalistischen Strömungen, zu denen auch der intellektuelle Appell an zivilreligiöse Forderungen und Erwartungen zu zählen ist, auf den nahen Osten gelenkt: Das Kriegsgebet Saddam Husseins scheint größeren Eindruck hinterlassen zu haben als jenes Bild des amerikanischen Präsidenten, der sich mit Billy Graham einschloß und am nächsten Tag vor dem Kongreß betonte, die amerikanische Nation könne nur von einem Präsidenten geführt werden, der fest und unbedingt an Gott glaube. An welchen Gott? Es ist sicher nicht der Gott, zu dem die Armen Lateinamerikas beten. Angesichts dieser religiös-politisch-ideologischen Gemengelage ist Dorothee Sölles Warnung beherzigenswert, daß im Krieg die Wahrheit das erste Opfer ist. Das Gebet um «andere Augen» und die «Wahrheit, die Raum zu atmen»<sup>1</sup> schafft, ist auf das «Religiöse» und «Pseudoreligiöse» selbst zu lenken, das offensichtlich beiden Kriegsparteien dazu gedient hat, das Arsenal ihrer Argumente aufzufüllen.

Es ist richtig: Der Islam, nicht nur in jener fundamentalistischen Verquickung, die Religion und Politik als zwei Seiten derselben Medaille betrachtet, hat mit der Universalität der Menschenrechte nichts im Sinn. Rechte des Individuums gegenüber Staat und Gesellschaft sind dem Islam, wie der Fall Salman Rushdies lehrt, fremd. Gleiches gilt für die Insistenz auf Privatheit und Individualität gegenüber der den Menschen in seiner Totalität beanspruchenden Religionsgemeinschaft. Daß dies im Westen, zumindest im Blick auf die großen Konfessionen, anders ist, liegt weniger an diesen, etwa

## FUNDAMENTALISMUS

**Anfrage an das säkularisierte Christentum:** Der einseitige Blick auf die weltweite Re-Islamisierung – Fundamentalistische Strömungen und zivilreligiöse Appelle im Westen – Der Absolutheitsanspruch kontingenter religiöser Bekenntnisse – Neuer Integralismus angesichts des modernen, säkularen Staates – Wenn Religion zum «Troost für alle Fälle» reduziert wird – Indifferenz gegenüber der Trennung von Glaube und Politik – Das autoritäre Denkmodell von Carl Schmitt – Entwicklungsstufen religiösen Bewußtseins nach Jacob Burckhardt – Was bedeutet Toleranz? – Problembereich einer «kritischen Theologie». Carl-Friedrich Geyer, Bochum

## USA

**Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie:** Der Hirtenbrief von Erzbischof Rembert G. Weakland (Milwaukee) – Breites Konsultationsverfahren innerhalb der Diözese – Nüchterne Bilanz über den Priestermangel – Die «eucharistische Kirche» ist in Gefahr – Als einziger Ausweg bleibt die Forderung nach verheirateten Priestern – Warten auf die Reaktion Roms.

Knut Wolf, z. Zt. Washington, D. C.

## RERUM NOVARUM

**Gibt es eine katholische Gesellschaftspolitik?:** 100 Jahre nach der Sozialenzyklika *Rerum novarum* (15. Mai 1891) – Angesichts der Krisen und Konflikte der bürgerlichen Gesellschaft – Industrialisierung und Proletarisierung – Eine vormoderne Integration des Kapitalismus und seiner Folgen – Verteidigung des Privateigentums – Gesprächspartner der Kirche ist der Staat – Institutionelles Eigeninteresse der römischen Kirche – Gesucht ist eine Politik der Christen jenseits katholischer Soziallehre.

Matthias Möhring-Hesse, Frankfurt/M.

## ROMAN

**«Es geht alles vorüber...»:** Zu einer neuen Veröffentlichung von Ida Fink – Die autobiographischen Erfahrungen einer polnischen Jüdin – Erzählt als das Schicksal zweier Schwestern im Dritten Reich – Überlebende des Holocaust – Verrat, Bedrohungen und die Erfahrungen tätiger Solidarität.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri

## LYRIK

**Texte zur Ermutigung:** Zu einem neuen Gedichtband von Dorothee Sölle – Zwischen Lachen und Zärtlichkeit, Anspannung und Kampf – Geschrieben aus einem Leben in Beziehungen heraus. Brigit Keller, Zürich

## GLOSSE

**«Luzerner Erklärung»:** Wider die Resignation in der Kirche – Vision einer Gemeinde, die aus der Kraft von Gottes Geist lebt. L. K.

ihrer Liberalität oder Humanität, als an einem Jahrhunderte andauernden Säkularisierungsprozeß, der nicht mit den Kirchen, sondern in der Regel gegen sie ins Werk gesetzt wurde. Daß die gegenwärtige römische Kirchenführung sonderlichen Respekt vor Privatheit oder individueller Entscheidung hätte, wird im Ernst niemand behaupten wollen.

In bezug auf den Fundamentalismus orientaler wie okzidentaler Provenienz stellt sich die gleiche Frage: Gibt es universelle Werte jenseits der Religion bzw. partikularer Religionsformen, einschließlich der Menschenrechte, die Geltung unabhängig konfessioneller Zugehörigkeit fordern können, oder sind diese dem Absolutheitsanspruch kontingenter religiöser Bekenntnisse unterzuordnen? Letzteres würde, soziologisch gesprochen, bedeuten, daß im letzten ein «Kulturrelativismus» die Oberhand behielte, und zwar gerade ein Kulturrelativismus, der sich einem Totalitätsdenken verdankte, das kulturelle Segmentierung negiert. Diese übergeordnete Perspektive teilen die unterschiedlichen Fundamentalismen freilich nicht. Wechselseitig machen sie sich streitig, was doch gar nicht als ihre genuine Errungenschaft angesprochen zu werden verdient. Konkret: Während christliche Theologien sich davon überzeugt zeigen, daß nur eine «religiöse» Begründung die Menschenrechtsdeklaration plausibilisieren könne, geht es dem islamischen Fundamentalismus um die Ablösung einer sogenannten «westlichen Hegemonie» durch die islamische – ungeachtet der Tatsache, daß es so etwas wie «subjektive Freiheit» im Horizont dieses Denkens gar nicht gibt.

#### «Re-Islamisierung» und «Re-Evangelisierung»

Im islamischen Fundamentalismus verbindet sich die Kritik am westlichen Kolonialismus mit der antimodernistischen Abkehr von allen säkularen Ideologien, deren Militanz in etwa zeitgleich mit der völligen Niederlage der arabischen Staaten im Sechs-Tage-Krieg gegen Israel aufgekommen ist. Das Ergebnis ist jener politische Islam, der seine Ziele mit der theologisch abgeleiteten These von der religiösen Rückeroberung der Welt legitimiert. Es fehlt nicht an Hinweisen, die darin eine Tendenz wahrzunehmen meinen, die weit über die arabische Welt hinausreicht. Sie wird beispielsweise auch mit jenen Bewegungen innerhalb des nachkonziliaren Katholizismus identifiziert, die von einem christlichen Europa bzw. der Re-Evangelisierung Europas vom Atlantik bis zum Ural träumen. Fundamentalistisch ist diese Stoßrichtung nicht deshalb, weil sie den Sendungsauftrag des Evangeliums ernst nimmt, sondern deshalb, weil das, was hier verkündigt werden soll, mit einem eindeutig *politischen Index* verbunden ist. Weit entfernt von den Forderungen des Dekretes über die Religionsfreiheit, das im Rahmen der Öffnungsbemühungen des II. Vaticanums den Katholizismus in der gegenwärtigen Welt situieren, d. h. mit der Moderne versöhnen wollte, kennzeichnet die «Frömmigkeit», für die hier Verbindlichkeit beansprucht wird, eine antimoderne Religiosität, ein neuer Integralismus, der im säkularen Staat offensichtlich ein gescheitertes Modell vermutet. Die Rechtfertigung dieses «rechten» politischen Engagements erfolgt im Rückgriff auf eben jenen Pluralismus, der gerade überwunden werden soll. Neben der im «linken» Spektrum angesiedelten «politischen Theologie», die unverhohlen parteiisch sei, bedürfe es der öffentlichkeitsrelevanten Artikulation auch jener religiösen Kräfte, die in den entwickelten Industriegesellschaften des Westens konsensfähiger seien als der theologisch-politische Re-Import aus Lateinamerika. Der These von der Konsensfähigkeit kommt dabei ohne Zweifel die Müdigkeit an bzw. die Gleichgültigkeit gegenüber der Trennung von Glaube und Politik – die etwas anderes ist als die Trennung von Kirche und Staat – entgegen. Das wiedererwachte Interesse an der sogenannten «Zivilreligion»<sup>2</sup> spricht

eine ebenso deutliche Sprache wie die These von der Säkularisierungs- und Aufklärungsresistenz einer Religion, die auf ihre Funktion als Kontingenzbewältigungspraxis reduziert worden ist. Die als Trost in allen Lebenslagen empfohlene «unpolitische», weil nicht gesellschaftsverändernden Interessen verpflichtete Religion ist eben gerade darin eminent politisch, daß sie alles, was als «handlungssintranszendent» hinzunehmen ist, vom Felde der Politik abzieht. Nicht nur bestimmte Traditionen, sondern auch durchaus kontingente politische Implikationen werden auf diese Weise in den Rang eines Unverfügbaren erhoben – kontingente Geschehnisse werden «Ereignisse» und letztlich schicksalhafte «Widerfahrnisse».<sup>3</sup>

#### Religiöse Sanktionierung politischer Abhängigkeiten

Daß sich am Ende des 20. Jahrhunderts angesichts vermeintlich durchgesetzter Modernisierungsprozesse «rechter» wie «linker» politischer Diskurs in der angedeuteten Weise der Religion annehmen können, ist zunächst ein Indiz für das Janusköpfige eines politischen Engagements, das sich auf Segmente der religiösen Überlieferung beruft, wohl nicht zuletzt auch deshalb, weil der Marxismus als ideen- und realpolitischer Faktor an sein Ende gekommen ist. Es geht bei diesen Annäherungen nicht nur um Rahmenbedingungen, Markierungen des Diskurses, wie sie noch *Carl Schmitt* mit seiner «Politischen Theologie» glaubte abstecken zu können<sup>4</sup> – freilich auch hier schon mit einem eindeutig ins rechte, autoritäre Spektrum weisenden Interesse. Der Vater der politischen Theologie, als der Schmitt apostrophiert wird, erblickte im theologischen Absolutismus das Urbild und die Norm jenes Geflechtes von Beziehungen, Über- und Unterordnungen, Freund- und Feind-Verhältnissen, die das Leben der Polis ausmachen. Das Verhältnis des Souveräns zu seinen Untertanen spiegelt nach Schmitt das Verhältnis des Allmachtsgottes zu der von ihm ins Werk gesetzten Schöpfung wider. Die Konsequenzen daraus bis hin zur Lehre vom Ausnahmezustand als dem eigentlich politischen Faktum und Akt sind bekannt. Was jedoch bei Schmitt letztlich im Ideellen, Vorbildhaften angesiedelt ist (die politische «Theologie» ist «Theologie in einem abgeleiteten, metaphorischen, wenn nicht gar arbiträren Sinne»), verwandelt sich in fundamentalistischen Köpfen in handfeste Identifikation. Auch solche Identifikationen sind nicht neu. Die bekannteste und auch wohl folgenreichste beruft sich auf Augustins «Gottesstaat»; «civitas Dei» und «civitas terrena», Größen, die sich samt der jeweiligen Zugehörigkeit zu ihnen erst am Ende der Zeiten differenzieren und zuordnen lassen, sind immer wieder voreilig mit Vorläufigem und Vorletztem identifiziert worden, konkret mit der jeweiligen Kirche und dem jeweiligen Staat. Schließlich diente die Geschichtstheologie Augustins einer unseligen «Zwei-Reiche-Lehre» zur Begründung. Unterhalb dieser und ähnlicher Konstrukte kennzeichnet den religiösen Fundamentalismus die Überzeugung von der Irreversibilität einer bestimmten, historisch kontingenten «Inkarnation» von Religion, näherhin einer bestimmten Weise der Verquickung von Religion und Politik, jener, in der die Religion nicht nur die «Lebenswelt» in ihrer Totalität bestimmte, sondern auch das politische Handeln als Vehikel zur Durchsetzung ausschließlich und primär religiöser Interessen betrachtete. «Religiöses Interesse» heißt in diesem Zusammenhang nicht – blickt man auf die «christliche» Variante solchen Fundamentalismus – Befreiung des einzelnen von innerweltlichen Abhängigkeiten oder Verstrickungen in das von politischen Mächten und Gewalten geknüpft Netz; sondern die Sanktionierung dieser Abhängigkeiten und Verstrickungen im Rückgriff auf die Reli-

Wandlungen der politischen Kultur in der Bundesrepublik, in: Internationale katholische Zeitschrift 13 (1984), S. 85–93.

<sup>3</sup> Vgl. H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

<sup>4</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel von der Lehre von der Souveränität*, München–Leipzig 1922.

<sup>1</sup> Vgl. dazu diese Zeitschrift, Nr. 3/1991, Titelseite.

<sup>2</sup> So z. B. W. Hennis, *Identität durch «Errungenschaften»? Zu einigen*

gion. Die Alternative, die gemeinhin die Gottesbeziehung des einzelnen bestimmt, und nur in dieser Weise bestimmt, legt sich hier in ihrer «fatalen» Variante auf die Gesellschaft als ganze: In seiner Beziehung zu Gott erfährt der Mensch entweder die größte Freiheit, die sich denken läßt (mit Gott «im Hintergrund» braucht man eigentlich vor nichts mehr Angst zu haben) oder das größte Ausgeliefertsein an das Andere, Fremde und Bedrohliche (die Permanenz einer unterdrückenden Macht, der man unmöglich entrinnen kann).

### Das dreistufige Schema von Jacob Burckhardt

Nach *Jacob Burckhardt* ist der Fundamentalismus der Möglichkeit nach Bestandteil jeder Religion, der «nationalen» sowieso, die entweder identitätsbildend oder nationalpolitisch-expansiv ist; die Weltreligionen sind es, die die größten historischen Krisen herbeiführen. Auch die drei Stadien der Entwicklung der Geltungsgrade bzw. -ansprüche einer (und derselben) Religion sind jeder auf seine Weise fundamentalismusanfällig. Das primäre, auch naive Stadium des originalen Glaubens lebt mit der fundamentalistischen Gefahr der Buchstabenfixiertheit; es ist dies der unmittelbare, durch keine Reflexion gebrochene Glaube an den schlichten Wortlaut der jeweiligen religiösen Urkunden, der Maßstab der Weltdeutung im Ganzen wird. Im sekundären Stadium, da nach Burckhardt der Glaube «Tradition» geworden, ist die Gefahr fundamentalistischer Regression weithin die der blinden Fixierung auf bestimmte soziale Üblichkeiten; dadurch wird die frühere Weltbildgebundenheit relativiert bzw. zurückgenommen auf die Ebene moralischen Verhaltens, bestimmter Normenkodizes usw. Im tertiären Stadium beruft sich der Glaube auf sein Altertum und ist zugleich aufs stärkste mit den nationalen Erinnerungen verflochten, ja stellenweise selbst zum nationalen Anhalt geworden. Die politisch-nationale Identitätsbildung, die hier der Religion aberverlangt wird, kann – liberalisiert, deswegen aber nicht weniger regressiv – bei einer abstrakten «Zivilreligion» auskommen, sie kann sich aber auch in der Weise mit politischen, auch ideenpolitischen Zielsetzungen verbinden, wie sie gegenwärtig die Diskussion um den Fundamentalismus bestimmt.<sup>5</sup> Man muß nicht hervorheben, daß diese drei Stadien keine strenge historische Abfolge bilden und Dischronie durchaus möglich ist, auch wenn das primäre Stadium sinnvollerweise der historischen Frühe zugeordnet wird. Allerdings läßt sich ein analoges Glaubensverständnis in bezug auf das gegenwärtige Sektenwesen diagnostizieren.

Der gegenwärtig gefährliche Fundamentalismus ist ohne Zweifel die angesprochene Variante wechselseitiger Instrumentalisierung von Religion und Politik, wie sie jüngst verstärkt zur Kenntnis genommen und diskutiert wird. Mehrere Fragen drängen sich im Anschluß an diese Kenntnisnahme auf. Ist die Entwicklung der Religion – eigentlich müßte man sagen «jeder Religion» – an das angedeutete dreistufige Schema gebunden? Ist das der Fall, dann wäre der gefährliche politische Fundamentalismus nur durch eine Zurücknahme auf die beiden vorhergehenden Stufen zu vermeiden – aber dort lauern, wie gezeigt, andere fundamentalistische Regressionen. Eine Vermeidung hängt also an der Möglichkeit eines Religionsverständnisses diesseits dieses Schemas, vor allem wenn – wie der Blick auf die westlichen Gesellschaften zeigt – die Trennung von Kirche und Staat nicht als wirksamer Schutzwall anzusehen ist und soziologische Beschreibungen sich in dieser Frage als wenig hilfreich erweisen, da sie rein deskriptiv von der legitimierenden Funktion von Religion ausgehen. Und hilft schließlich eine «Aufklärung» über die Religion, wenn, wie H. Lübke<sup>6</sup> behauptet, die erfolgte Aufklärung die Rolle

der Religion als konditionsloser Akzeptanz des Faktischen ans Licht gebracht hat? Gerade auf einem solchen Hintergrund glaubt man wieder von «der» Religion und «der einen, bestimmten» Funktion von Religion sprechen zu dürfen.

### Nicht eine «religiöse», sondern eine «gerechte» Gesellschaft

Von vergleichbaren Einheitsvorstellungen, selbst wenn sie von der «Aufklärung» her zu plausibilisieren versucht werden, ist Hilfe nicht zu erwarten. Zu fordern ist vielmehr gegen ein monolithisches Religionsverständnis gerade auch die Einsicht in jene Kontingenz der Religionsbildung im Sinne historischer Bedingtheit, deren praktische Tugend die Toleranz ist. Die nächste Frage, die sich stellt, ist dann, ob Toleranz meint, alles sei in gleicher Weise zu dulden, beispielsweise auch ungerechte Zustände in Geschichte und Gesellschaft, deren Veränderung gerade politische Konzepte voraussetzt. Die Antwort auf diese Frage benennt implizit das entscheidende Kriterium möglicher Resistenz gegen die fundamentalistische Versuchung. Auf das genannte Beispiel bezogen, ließe es sich auf die Formel bringen, es gehe nicht darum, eine religiöse, sondern eine gerechte Gesellschaft zu etablieren, d. h. darum, über die Religion vermittelte Werte, Haltungen und Forderungen (die nicht «nur» religiöse sind) gesellschaftlich-politisch, in der Anerkennung neuzeitlicher Gewaltenteilung, mehrheitsfähig zu machen, statt einer Absorption der Gesellschaft durch die Religion das Wort zu reden. Abstrakter formuliert: Es geht um den Transport von Inhalten/Gehalten, nicht von Formen.

Im großen und ganzen beschreiben die drei Stufen Burckhardts vor- bzw. frühmoderne Formen der Religion, in denen sich das Problem einer Unterscheidung von Formen und Inhalten in dieser Weise überhaupt noch nicht stellen konnte. Daran, es mit aller Dringlichkeit in den Kontext der Strukturen der Moderne zu stellen, hängt die Möglichkeit der Überwindung des Fundamentalismus. Wird damit die Religion den sogenannten «Errungenschaften der Moderne» unterworfen, denen dann wiederum – wie im kritisierten fundamentalistischen Religionsverständnis – eine zeitlose Gültigkeit zu- und Kontingenz abgesprochen wird? Die Frage läßt sich auch anders formulieren: Schließen «Zeit», «Historizität» und «Geschichtlichkeit» «Wahrheit», in welchem Sinne auch immer, aus? Andererseits ist der Vorwurf, Religion löse sich in Beliebigkeiten auf, schnell bei der Hand. Es geht in der Religion aber gerade nicht um Beliebigkeit oder Un- bzw. Nichtbeliebigkeit, sondern um Bedingtheit und Unbedingtheit, wobei letztere allenfalls dem Gottesverhältnis zuzusprechen ist, auf

## Leonardo Boff in der Schweiz

Zu Beginn der Pfingstwoche ist der weltbekannte Befreiungstheologe aus Brasilien in der Schweiz zu hören und an folgenden öffentlichen Veranstaltungen anzutreffen:

### Pfingstmontag, 20. Mai, 20.00 Uhr in Zürich

Ort: Pfarreizentrum Bruder Klaus,  
Milchbuckstraße 73  
(ab Hbf: Tram Nr. 10 bis Langmauerstr.)  
Thema: Spiritualität der Basiskirche

### Pfingstdienstag, 21. Mai, 20.00 Uhr in Luzern

Ort: Aula der Kantonsschule Alpenquai  
Thema: Ökologie und Befreiungstheologie

Die Veranstaltungen stehen unter dem Patronat der Bewegung «Aufbruch» und des Schweizer Fastenopfers.

<sup>5</sup> Zu den Thesen Burckhardts vgl.: J. Burckhardt, Über das Studium der Geschichte. Der Text der «weltgeschichtlichen Betrachtungen» auf Grund der Vorarbeiten von E. Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von P. Ganz, München 1982, S. 268–273, bes. 271.

<sup>6</sup> Vgl. Anm. 3.

das die Religion in ihrem Kern zielt. Dieses gilt es zu aktualisieren, nicht die kontingenten Ableitungen, die nicht Gott, sondern die menschlichen Verhältnisse betreffen. Alles, was über dieses Gottesverhältnis hinausgeht, ist bedingt; das gilt schon für den Zeitpunkt, zu dem die jeweilige Offenbarung ergeht, die in eine bestimmte Situation hineinspricht – sie wird damit gerade nicht zu einem «Nunc stans» innerhalb der Geschichte.

Damit ist der Punkt erreicht, bis zu dem hin die Perspektive des Religionsphänomenologen bzw. der Religionsphilosophie vordringen kann. Es ist zugleich der Punkt, von dem her sich

das Knäuel von politischen, gesellschaftlichen und auch individuellen Interessen einerseits und Religion andererseits entwirren läßt – in der Erkenntnis, daß der Fundamentalismus nur ein Sonderfall unter anderen der prinzipielleren Frage nach dem Verhältnis zwischen dem unbedingten Anspruch des sich offenbarenden Gottes einerseits und den vielen Bedingtheiten andererseits ist, mit denen die Adressaten dieses «Offenbarungsgeschehens» unvermeidlich konfrontiert sind. An diesem Punkt übergibt die philosophische Betrachtung ihr Mandat einer kritischen Theologie.

Carl-Friedrich Geyer, Bochum

## Erzbischof Weaklands Alarmruf

Ein Hirtenbrief zur Not der priesterlosen Gemeinden

Der Mittlere Westen gilt als das Gebiet der USA mit der konservativsten Bevölkerung. Ausgerechnet von dort erreichte die amerikanische Öffentlichkeit und den Vatikan eine Botschaft, die durchaus revolutionär wirkt: In einem Hirten schreiben vom 7. Januar 1991 schlug der Erzbischof von Milwaukee (Wisconsin), *Rembert G. Weakland OSB*, u. a. vor, auch verheirateten Männern den Weg zur Priesterweihe zu öffnen. Der «National Catholic Reporter» vom 18. Januar 1991 brachte einen ganzseitigen Bericht, und weltweit verbreiteten die Nachrichtenagenturen eine entsprechende Meldung. Das offizielle innerkirchliche Echo allerdings beschränkt sich bislang auf einige wenige Reaktionen in den USA, so daß man den Eindruck gewinnen kann, um die ja immerhin amtliche, öffentliche Äußerung des Erzbischofs wolle man bewußt nicht viel Aufheben machen. Lediglich Erzbischof *Hunthausen* von Seattle, WA, und die Bischöfe *Quinn* (Sacramento, CA) und *Clark* (Rochester, NY) haben sich auf Anfrage des «National Catholic Reporter» in der Öffentlichkeit zustimmend geäußert.

Gerade aber der Kontext, in dem der Erzbischof seinen Vorschlag gemacht hat, verdient Beachtung, und zwar in allen Teilen der Kirche, an erster Stelle in den zahlreichen Teilkirchen, die sich in einer vergleichbaren Situation wie die nordamerikanischen Bistümer befinden. Zur Vorgeschichte des Hirtenbriefs vom Januar gehört seit 1989 ein Reflexions- und Diskussionsprozeß in der Erzdiözese Milwaukee über pastorale Planung und Strukturierung der Erzdiözese. Dafür zeugen zwei ausgezeichnete Publikationen der Diözesanleitung, die als Vorbilder für andere Diözesen mit vergleichbaren Problemen dienen könnten.<sup>1</sup>

### Ausweglose Situation

Der Hirtenbrief trägt den Titel «Facing the Future with Hope» (etwa: «Der Zukunft mit Hoffnung ins Auge sehen») und wird vom Erzbischof als «draft 1» = erstes Konzept eines «Pastoral Letter» (Hirtenbrief) bezeichnet. Man könnte den Brief auch ein Diskussionspapier nennen, gerichtet an alle Gläubigen eines Bistums, dessen Leitung nicht mehr weiß, wie angesichts der dramatisch rückläufigen Zahl der Priester die Seelsorgsaufgaben bereits in nächster Zukunft bewältigt werden sollen. Natürlich geht Reimbert Weakland bei seiner Darstellung von den spezifischen Daten seines Bistums aus. Sieht man aber einmal davon ab oder würde man die Daten durch solche anderer Bistümer ersetzen, dann könnte sich daraus eine geradezu allgemeingültige Analyse der aktuellen seelsorglichen Situation in zahlreichen Teilkirchen ergeben. Milwaukee steht für «das Bistum» schlechthin in weiten Teilen Nordamerikas, Europas, Südafrikas und Australiens. Und deshalb dürfte dieser Hirtenbrief in seiner nüchternen Darstellung der Situation,

aber auch wegen der spürbaren Betroffenheit des Erzbischofs, der diese Situationsbeschreibung mit den Möglichkeiten der heutigen Kirchenordnung konfrontiert, Geschichte machen. Die meisten von uns wissen um die ausweglose Situation. Die Theologen und sogar manche Kirchenrechtler diskutieren über Lösungsmodelle, und vielleicht – so ist doch zumindest zu hoffen – denkt man auch in Rom über Lösungsmöglichkeiten nach. Aber hier spricht nun zum erstenmal ein hoher Repräsentant der katholischen Kirche klare Worte. Hier wird nicht verschönt, hier wird nicht die Lösung mit vagen Hoffnungen auf die Zukunft verschoben.

Der Brief ist klar in 50 Punkte untergliedert. Im Brief werden drei Themen nacheinander angesprochen: die Natur der Pfarrei (S. 8–21), die Rolle des Priesters (S. 22–38) und weitere Überlegungen und Sorgen (S. 39–53). Eingangs spricht der Erzbischof von besonderen Herausforderungen in aufregenden, aber entscheidenden Zeiten. Darüber will er Überlegungen anstellen und Fragen stellen; die Gläubigen des Bistums werden eingeladen, mit zu überlegen und auf seine Fragen zu antworten. Dementsprechend stehen jeweils am Ende jeden Teils einige Fragen. Weakland kündigt an, die Antworten und Reaktionen beim Verfassen des zweiten Konzepts zu berücksichtigen; dieses soll ein halbes Jahr später erscheinen.

### Die «eucharistische Kirche» in Gefahr

Wie in anderen Bistümern der USA, so hatten auch viele Pfarreien der Erzdiözese Milwaukee ursprünglich eine ethnische Identität (in diesem Teil der USA irische, deutsche, gelegentlich sogar niederländische oder Schweizer Wurzeln). Auch dies gehört zu den speziellen Veränderungen der Zeit, daß diese Identität kaum noch erkennbar ist. Dafür drängen nun die sogenannten Hispanics nach, Einwanderer aus Mittel- und Südamerika. Auch bei den Ureinwohnern, den Indianern, führt ein Besinnungsprozeß zu speziellen Problemen für die Kirche(n). In Milwaukee – so schreibt der Erzbischof – gehe man immer noch davon aus, daß die Obergrenze für eine Pfarrei bei 2500 Familien, die Untergrenze bei 400 Familien liegt. Mega-Pfarreien seien letztlich nicht mit dem katholischen Kirchenbild zu vereinbaren: «We are a Eucharistic Church» («Wir sind eine eucharistische Kirche»), argumentiert der Benediktiner Weakland. Dies ist das zentrale Argument, das die folgenden Vorschläge Weaklands untermauert. Und damit ist auch der nächste Argumentationsschritt gegeben: Die katholische Gläubigengemeinschaft ist ohne Priester nicht denkbar. Auch wenn die heutige Kirchenordnung die Möglichkeit des Einsatzes von Ständigen (verheirateten) Diakonen und Laien zuläßt, ist diesen doch die Feier der Eucharistie und die Spendung anderer Sakramente (Firmung, Buße, Krankensalbung und natürlich die Weihe) nicht erlaubt. Der Erzbischof beschwört das Bild des Priesters als einer sakramentalen Maschine. Dem stellt er gegenüber, daß der Priester Mensch bleiben müsse, der selbst Zeit zum spirituellen Reifen

<sup>1</sup> Walking Together: Collaborating for the Future-Parish Planning Resource Booklet, Erzdiözese Milwaukee, 28. August 1989; Parish Leader Handbook for Planning Process, Erzdiözese Milwaukee 1989.

und Auftanken benötigt. Zudem muß er genügend Zeit für den Aufbau und das Unterhalten der Kontakte zu den Leuten seiner Gemeinde zur Verfügung haben. Die Spendung der Sakramente müsse zum Leben der Menschen in Beziehung stehen. Sei das nicht der Fall, verkämen die Sakramente zu magischen Handlungen. Natürlich könne und solle man die Priester, noch mehr als bereits geschehen, von Verpflichtungen oder Belastungen befreien, die nicht unbedingt ein Priester erfüllen müsse (administrative Funktionen, Schulunterricht usw.). Aber alle diese Entlastungen brächten letztlich keine Lösung der Probleme.

Den durch die Kirchenordnung beschränkten und bedingten Einsatz von Laien oder Diakonen beurteilt der Erzbischof trotz aller Anerkennung der Arbeit dieser Menschen eher kritisch. Diese neuen Ämter oder Dienste würden zur Ausbildung einer gänzlich neuen Tradition in der katholischen Kirche führen, die devotional und nicht gemeinschaftsbildend sei («*devotional and not communal*»). Letztendlich brächte dies die katholische Identität in Gefahr. Jedenfalls könnten auch gerade im Vergleich zu anderen christlichen Kirchen nicht das Erbe, die Tradition und die Identität der katholischen Kirche bewahrt werden.

### **Einzigster Ausweg: Verheiratete Priester**

Weakland erwähnt auch kurz die letzte Bischofssynode (Herbst 1990), die ja der Priesterfrage gewidmet war. Sie habe sich der Probleme der Teilkirchen, die mit dem Mangel an Priestern zu tun haben, nicht angenommen. Die beiden dort erwähnten Fälle in Brasilien kämen nicht als akzeptable Lösungen in Betracht. Und dann gelangt Weakland zu folgender Schlußfolgerung:

«Vorausgesetzt eine Pfarrei, die wegen Priestermangels keine regelmäßige Sonntagsmesse haben kann und sich jeden Sonntag gläubig zum Wortgottesdienst versammelt, den ein Laie oder Diakon leitet (mit Austeilung der Kommunion außerhalb der Messe nur bei seltenen Gelegenheiten, etwa an den Hochfesten) – damit all dies nicht üblich wird und als normaler Ersatz der Messe betrachtet wird; – und wenn die Pfarrei weiterhin alle Eigenschaften besitzt, die im ersten Teil dieses Dokuments beschrieben wurden, nämlich Gottesdienst und eine sakramentale Perspektive, die ein Teil ihrer Theologie und, soweit möglich, ihrer Praxis ist, sich auch um Erziehung auf allen Ebenen kümmert und Sorge für die Armen trägt; – und wenn die Pfarrei ein aktives Programm zur Weckung von Berufen für das zölibatäre Priestertum besitzt; – und wenn es so scheint, daß dieser Zustand mehrere Jahre andauern wird, vielleicht ein ganzes Jahrzehnt, dann wäre ich bereit, dieser Gemeinschaft zu helfen, einen qualifizierten Kandidaten für das (Weihe-)Priestertum zu finden – selbst wenn es sich um einen verheirateten Mann handelt –, und ich werde, ohne falsche Erwartungen oder unbegründete Hoffnungen für ihn oder die Gemeinde zu wecken, einen solchen Kandidaten dem Hirten der Weltkirche, um Erleuchtung und Führung bittend, vorschlagen. In einem solchen Fall hätten wir auf lokaler Ebene alles getan und könnten das Bewußtsein haben, daß wir verantwortliche Verwalter von Gottes Gütern und Gnaden sind. Wenn die Kraft der Kirche dann hier schwächer würde wegen des ständigen Mangels an Priestern und an Gelegenheit für die Gläubigen, die Sakramente zu empfangen, dann könnte unser Gewissen in Frieden bleiben. Wir hätten unser Bestes getan.

Ich sehe zurzeit keinen anderen Weg aus dieser äußerst schwierigen Situation. Ich fühle, daß ich auch ehrlich und treu mit dem umgehen muß, was ich von Ihnen gehört habe, ungeachtet, ob Ihre Pfarrei als eher traditionell oder eher liberal gilt. Ich höre Sie sagen, daß Sie wünschen, an unserer sakramentalen Tradition festzuhalten und Gemeinden zu bleiben, die sich zur Eucharistie versammeln. Ich sehe keine andere Lösung.»

### **Ein mutiger Bischof**

Erzbischof Weakland ist zweifelsohne eine der profiliertesten Persönlichkeiten des nordamerikanischen Episkopats. Er war schon in jungen Jahren Abt einer Abtei in Pennsylvania, dann ungefähr zehn Jahre lang (1967–1977) Abtprimas der Benediktiner mit Sitz in Rom und hat in dieser Zeit die Welt kennengelernt. Damals entwickelte sich eine Freundschaft zwischen ihm und Pedro Arrupe, dem er im Februar einen einfühlsamen Nachruf gewidmet hat.<sup>2</sup> Obwohl er also in der Vergangenheit wie auch seit 1977 im Amt des Erzbischofs von Milwaukee führende Positionen in der kirchlichen Verwaltung bekleidet, ist er nicht der typische Administrator. Vielmehr ist er als Freund der Musen, besonders der Musik bekannt. Er hat an der berühmten Julliard School in New York City ein Musikstudium (Piano) absolviert und komponiert selbst. In Europa, insbesondere in der Schweiz, wurde sein Name vor einigen Monaten der interessierten Öffentlichkeit ein Begriff wegen der Weigerung Roms, der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Üchtland zu erlauben, ihm den Ehrendokortitel zu verleihen.

Diese Weigerung, ausgesprochen vor dem Hirtenbrief vom 7. Januar 1991, läßt erkennen, daß Weakland nicht unbedingt *persona grata* in Rom ist. Dieser Umstand mag wohl auch das «versammelte Schweigen» der meisten seiner Amtskollegen zu seinem Vorschlag erklären. Die Spannungen zwischen ihm und Rom bestehen spätestens seit dem Papstbesuch in den USA im September 1987. Damals hatte Weakland im Beisein der Bischöfe der USA dem Papst in Los Angeles erklärt, daß viele amerikanische Katholiken sich der Kirche eng verbunden fühlten, wegen ihrer Ausbildung und Berufserfahrungen jedoch große Mühe hätten, Lehraussagen der Kirche nur auf der Basis der Lehrautorität zu akzeptieren. Sie müßten viel mehr überzeugt werden. Und dies erfordere einen gänzlich neuen Stil der Zusammenarbeit und Konsultation, zwischen Papst und Bischöfen, aber auch mit den Gläubigen selbst. Damals kam er auch bereits auf die Probleme der Frauen mit der Kirche zu sprechen, die sich darin als Bürgerinnen zweiter Klasse empfänden. Weiteren Konfliktstoff lieferten Hearings, die Weakland 1990 mit Frauen zur Abtreibungsfrage durchgeführt hat, was zu scharfen Attacken seitens der amerikanischen Konservativen und auch in Rom gegen Weakland führte. Aber im Vergleich dazu blieben die Reaktionen auf seinen Vorschlag, verheiratete Männer zur Priesterweihe zuzulassen,

<sup>2</sup> America, 16. 2. 91, S. 140.

### **BILDUNGSHAUS BAD SCHÖNBRUNN**

#### **Exerzitien für Priester und Mitarbeiter/innen im kirchlichen Dienst:**

31. Juli bis 7. August (Mi 18.30 bis Mi 9.00 Uhr) mit P. Josef Bachmann SJ zum Thema «Christus Jesus hat mich in seinen Dienst genommen»

18. bis 22. November (Mo 12.00 bis Fr 13.00 Uhr) mit P. Hubert Holzer SJ zum Thema «Meister, kümmert es dich nicht?»

#### **Exerzitien nach Teilhard de Chardin**

9. bis 17. August (Fr 18.30 bis Sa 9.00 Uhr) mit P. Richard Brüchsel SJ

Detailprogramme und Anmeldung:

**Bildungshaus Bad Schönbrunn**  
6313 Edlibach/Zug, Telefon 042 / 52 16 44

eher gemäßigt. Konservative, wie etwa die Organisation «Catholics United for the Faith» in New Rochelle, NY, haben zumindest die Situationsanalyse Weaklands als zutreffend bezeichnet, wenn man auch seinen Lösungsvorschlag ablehnt. Feministische Vertreterinnen, z. B. «Call to Action» (Chicago), haben den Vorschlag abgelehnt, da die Frauen in Weaklands Vorschlag weiterhin von der Weihe ausgeschlossen bleiben.

So wird man mit gebotener Skepsis abwarten, welches Echo

von Rom kommen wird, sicher dann, wenn Mitte des Jahres die zweite Fassung des Hirtenbriefs erscheinen wird. Bekanntlich haben bereits Bischofskonferenzen, nämlich jene von Indonesien und Brasilien, ähnliche Wünsche an den Papst ohne Erfolg herangetragen. Dem Vorstoß eines einzelnen Bischofs in dieser Frage wird man also zunächst nicht viel Chancen einräumen wollen. Aber Weakland hat etwas ins Rollen gebracht. Mit Mut und gut überlegt.

Knut Walf, z. Zt. Washington, D. C.

## Katholiken und «ihre» Gesellschaftspolitik

Hundert Jahre «Rerum novarum»

Mit seinem Rundschreiben «Rerum novarum» kommentierte das römische Lehramt der katholischen Kirche erstmals die «Arbeiterfrage», also die sozialen Verwerfungen und Konflikte der kapitalistischen Industrialisierung in den europäischen Gesellschaften. Proklamiert wurde dieses Sozialrundschreiben von Papst Leo XIII. am 15. Mai vor hundert Jahren. Innerhalb der katholischen Kirche wird dies als Geburtstag einer «modernen» Katholischen Soziallehre gefeiert: In «Rerum novarum» aktualisierte die Kirche erstmals gegenüber den Krisen und Konflikten der bürgerlichen Gesellschaften ihre Lehre von der gerechten Ordnung der Gesellschaft und deren Errichtung. Mit diesem Anspruch erreicht das hundertjährige Papstrundschreiben unter Christlich-Sozialen, die ihr christliches Glaubensbekenntnis mit politischem Engagement für soziale Gerechtigkeit zu verbinden suchen, bis heute noch Zustimmung, zumindest aber Aufmerksamkeit.

Tatsächlich ist aber «Rerum novarum» keineswegs der originelle Anfang kirchlicher Soziallehre. Vielmehr griff das päpstliche Rundschreiben ein bestimmtes Modell von Politik aus dem Glauben und deren Sozialtheorie auf, das sich bereits zuvor in den europäischen Ortskirchen weitgehend durchsetzen konnte. In «Rerum novarum» autorisierte das römische Lehramt nämlich die Vorstellung einer kirchenamtlich verwalteten Gesellschaftslehre, die der Politik katholischer Christen verbindlich vorgegeben ist und die «katholische Lehre» zum Inhalt ihres Engagements macht, – und schloß damit zugleich andere Modelle politischer Glaubenspraxis und kirchlicher Sozialreflexion aus. Hundert Jahre später hat dieses Modell einer Katholischen Soziallehre seine Attraktivität und Plausibilität verloren: Trotz kirchlicher Restaurationsbemühungen engagieren sich nämlich die katholischen Christen politisch zunehmend in eigener Verantwortung und unabhängig von lehramtlichen Politikvorgaben. Am Geburtstag von «Rerum novarum» müssen sich daher Christlich-Soziale auch nach einem neuen Modell kirchlicher Soziallehre für die Gegenwart fragen. Ohne dabei die wichtigen Leistungen von «Rerum novarum» leugnen zu müssen, feiern sie dann diese erste Sozialzyklika als Dokument einer überwundenen Vergangenheit «katholischer Politik».

### Anti-moderne Integration in den Kapitalismus

Mit der kapitalistischen Industrialisierung geriet Ende des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland endgültig eine feudale Gesellschaftsordnung ins Wanken, für welche die katholische Glaubenslehre bis dahin die «letzten Gründe» angeben und deren Legitimität sie bezeugt hatte. Die kontinuierliche Zerstörung feudaler Bindungen und die formalrechtliche Individualisierung der Menschen brach mit den traditionellen Orientierungen katholischer Weltdeutung von einer wohlgeordneten Gesellschaft: Nun sei niemand mehr an seinem Gott gefälligen Platz, jeder verfolge nur noch seine Zwecke und mißachte vorgegebene Sittengesetze und Autoritäten. Als Symptom dieses Ordnungszerfalls galt die kapitalistische Klassenspaltung und die materielle, vor allem aber «geistliche» Verar-

mung der Lohnabhängigen. Derart beschreibt auch «Rerum novarum» die sozialen Verwerfungen der bürgerlichen Gesellschaften: «Der Geist der Neuerungen, welcher seit langem durch die Völker geht, mußte, nachdem er auf dem politischen Gebiete seine verderblichen Wirkungen entfaltet hatte, folgerichtig auch das volkswirtschaftliche Gebiet ergreifen... das gegenseitige Verhältnis der besitzenden Klasse und der Arbeiter hat sich wesentlich umgestaltet; das Kapital ist in den Händen einer geringen Zahl angehäuft, während die große Menge verarmt» (Rerum novarum = RN, 1.1). Nell-Breuning merkt an, «daß Leos Kritik an den herrschenden Zuständen der Marxschen Gesellschaftskritik an Härte nichts nachsteht».<sup>1</sup>

So eindeutig wie die Krisenbeschreibung erscheint in «Rerum novarum» auch die der Krisenursachen: die Zerstörung der «alten Ordnung». Das Auseinanderfallen der Gesellschaft in zwei opponierende Klassen hatte es in der vergangenen «christlichen Welt» nicht gegeben; nun aber haben «wenige übermäßig Reiche einer Masse von Besitzlosen ein nahezu sklavisches Joch» (RN 2) auferlegt. «In der Umwälzung des vorigen Jahrhunderts wurden die alten Genossenschaften der arbeitenden Klasse zerstört, keine neuen Einrichtungen traten zum Ersatz ein, das öffentliche und staatliche Leben entkleidete sich zudem mehr und mehr der christlichen Sitte und Anschauung, und so geschah es, daß die Arbeiter allmählich der Herzlosigkeit reicher Besitzer und der ungezügelter Habgier der Konkurrenz isoliert und schutzlos überantwortet wurden.» (RN 2) Wurden die Krisen durch den Zerfall einer «alten» und überaus verklärten Vergangenheit einer katholisch geprägten Gesellschaft erklärt, erschien auch nur eine politische Antwort auf diese Krisen plausibel: die Wiederherstellung der «alten» Ordnung und die Re-Christianisierung der bürgerlichen Gesellschaften.

Trotz seiner konservativen Sozialanalyse suchte sich das Rundschreiben dennoch in die bestehenden Verhältnisse einer industrie-kapitalistischen Ökonomie einzufinden. Dazu mußte es allerdings den gesellschaftlichen Sachverhalt abhängiger Lohnarbeit bewältigen, die es in der mittelalterlichen Wirtschaftsordnung nicht gegeben hatte und die daher auch in den kirchlichen Sozialtheorien nicht bedacht war. Die päpstliche Sozialkritik, die das gesellschaftlich «Neue» mit «alter» Theorie abzugleichen suchte, hatte also zu klären, ob eine Ökonomie, die wesentlich über Lohnarbeit strukturiert wird, mit der überkommenen Auffassung einer wohlgeordneten Gesellschaft vereinbar und daher sittlich vertretbar sei. Dazu griff «Rerum novarum» auf zwei zentrale Elemente der neuscholastischen Gesellschaftsethik, nämlich auf deren Eigentums- und deren Staatstheorie, zurück.

### Verteidigung des Privateigentums

Daß «Rerum novarum» mit einer Verteidigung des Privatei-

<sup>1</sup> O. von Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. Wien 1983, S. 33.



gentums gegen sozialistische Politikentwürfe beginnt, ist – so das Urteil von Nell-Breuning – «zum mindesten ein arger Schönheitsfehler»<sup>2</sup>, aber sicher kein Zufall. Das Rundschreiben führt das Privateigentum zwar in scholastischer Weise als unverrückbares Naturrecht ein, gibt diesem aber unter der Hand eine überaus moderne, nämlich liberale Begründung: Das Recht auf Privateigentum wird als subjektives Recht der Einzelnen und zugleich als gesellschaftliches Organisationsprinzip eingeführt – und nur noch kursorisch über seine Sozialverpflichtung an die scholastische Eigentumslehre gebunden.<sup>3</sup> «Unter der Hand» fand sich «Rerum novarum» so mit der ökonomischen Verfassung der bürgerlichen Gesellschaften ab, die die Produktion und Verteilung von Gütern und Dienstleistungen über einzelkapitalistische Produktion und Tausch auf anonymen Märkten regulieren.

Den strukturellen Zwang zur Lohnarbeit für diejenigen Bevölkerungsteile, die nicht über ihre Produktionsmittel, sondern nur über die eigene Arbeitskraft verfügen, legitimiert «Rerum novarum» ausdrücklich: «Wer ohne Besitz ist, bei dem muß die Arbeit dafür eintreten» (RN7.1). Andererseits begründet das Rundschreiben zwar das Privateigentum so: die «Frucht der Arbeit» folge «als rechtmäßiges Eigentum demjenigen, der die Arbeit vollzogen hat» (RN 8.1). Doch reflektiert es nicht, daß gerade das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis prinzipiell derartige Rechte der Arbeitenden an den Ergebnissen ihrer eigenen Arbeit negiert.

Statt dessen seien Lohnarbeit und privater Kapitalbesitz – so «Rerum novarum» in seinem «Solidaritätsprinzip für die industrielle Wirtschaft»<sup>4</sup> – aufeinander bezogen: «Die Natur hat ... alles zur Eintracht, zu gegenseitiger Harmonie hingeeordnet; und so wie im menschlichen Leibe bei aller Verschiedenheit der Glieder im wechselseitigen Verhältnis Einklang und Gleichmaß vorhanden ist, so hat auch die Natur gewollt, daß im Körper der Gesellschaft jene beiden Klassen in einträchtiger Beziehung zueinander stehen und ein gewisses Gleichgewicht darstellen. Die eine hat die andere durchaus notwendig. So wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen.» (RN 15) Daher werden die abhängig Beschäftigten ermahnt, «vollständig und treu die Arbeitsleistung zu verrichten, zu welcher sie sich frei und mit gerechtem Vertrag verbunden haben; den Arbeitgebern weder an der Habe noch an der Person Schaden zuzufügen; in der Wahrung ihrer Interessen sich der Gewalttätigkeit zu enthalten und in keinem Falle Auflehnung zu stiften; nicht Verbindung zu unterhalten mit Übelgesinnten, die ihnen trügerische Hoffnungen vorspiegeln und nur bittere Enttäuschung und Ruin zurücklassen.» (RN 16.2) Im Gegenzug verpflichtet das Rundschreiben die «Arbeitgeber», die Menschenwürde der in ihren Betrieben arbeitenden Beschäftigten zu wahren und dazu insbesondere einen «gerechten», d. h. zum Lebensvollzug der Beschäftigten und ihrer Familien ausreichenden Lohn zu bezahlen. «Dem Arbeiter den ihm gebührenden Verdienst vorenthalten ist eine Sünde, die zum Himmel schreit.» (RN 17)

### Eine staatsorientierte Sozialreform

«Rerum novarum» erkennt also *im Prinzip* die ökonomische Verfassung der bürgerlichen Gesellschaften an, klagt aber die Berücksichtigung der Menschenwürde der Lohnabhängigen ein. Insofern diese in ihrer Menschenwürde beeinträchtigt werden, muß – so führt das Rundschreiben nach seiner Verteidigung des privaten Eigentums aus – der Staat im Interesse der Beschäftigten in die ansonsten staatsfreie Ökonomie eingreifen. Im Anschluß an die neuscholastische Gesellschaftsethik, die den Staat als Garanten des Gemeinwohls ausweist, fordert

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Vgl. A. F. Utz, Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der Enzyklika Rerum novarum, in: Gesellschaft und Politik 16 (1980).

<sup>4</sup> A. Rauscher, 90 Jahre Rerum novarum, in: ders., Hrsg., 90 Jahre Rerum novarum. Köln 1982, S. 55–72, 66.

das Rundschreiben den Staat zu korrektiven Interventionen in die kapitalistische Ökonomie auf. Dieses Programm einer staatsorientierten Sozialreform im Kapitalismus schließt dabei sowohl implizit die Restauration der feudalen prä-kapitalistischen Gesellschaft als auch explizit eine Strukturreform mit dem Ziel einer modernen, aber post-kapitalistischen Gesellschaft aus.

Trotz der prinzipiellen Anerkennung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung gibt «Rerum novarum» das überkommene Leitbild der Kirche von der wohlgeordneten Gesellschaft keineswegs auf. Vielmehr sucht das Sozialrundschreiben gerade unter den Bedingungen einer kapitalistischen Ökonomie die traditionelle Vorstellung einer statischen Gesellschaft mit Menschen an ihrem Platze zu reformulieren: «Eintracht ist überall die unerläßliche Vorbedingung von Schönheit und Ordnung; ein fortgesetzter Kampf dagegen erzeugt Verwilderung und Verwirrung.» (RN 15) Statt als gesellschaftlichen Grund für Ausbeutung und Unterdrückung macht «Rerum novarum» daher die Asymmetrie zwischen Kapitaleignern und Lohnabhängigen als notwendige «Verschiedenheit von Kräften und ... Mannigfaltigkeit von Leistungen» (vgl. RN 14.1) aus, sucht sie allerdings durch ein System gegenseitiger Pflichten und sozialstaatlicher Kompensationen zu harmonisieren. Frömmelndes oder bloß caritatives Christentum wird – so bestätigt das konservative Reformprojekt von «Rerum novarum» implizit – den sozialen Verwerfungen und Konflikten in den bürgerlichen Gesellschaften nicht gerecht. Vor allem deswegen sahen sich die Christen, die Ausbeutung und Unterdrückung als praktische Herausforderung ihres Glaubens erkannt hatten, durch das römische Lehramt unterstützt. Ohne daß das Rundschreiben dabei explizit für eine bestimmte Richtung der am Ende des 19. Jahrhunderts politisch engagierten Katholiken optierte, sanktionierte es durch das Plädoyer für konservative Sozialreform die Strömung im Sozialkatholizismus, die sich bereits vor «Rerum novarum» auch in Deutschland gegen romantische Sozialkritik und restaurative Politik für begrenzte staatliche Sozialpolitik im Rahmen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung entschieden hatte. Dabei hatte diese Hauptströmung des sozialen Katholizismus sozialistische und liberale Politikorientierungen abgelehnt und sich statt dessen am kirchlichen Leitbild einer wohlgeordneten Gesellschaft orientiert.<sup>5</sup> Schon zwölf Jahre vor «Rerum novarum» hatte derart der Mainzer Bischof *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, einer der wichtigsten Wegbereiter dieser Richtung im deutschen Katholizismus, in seinem sozialpolitischen Referat vor der Fuldaer Bischofskonferenz als kirchliches Programm ausgegeben, das kapitalistische Wirtschaftssystem anzuerkennen, es aber «zu mildern, für alle einzelnen schlimmen Folgen desselben die entsprechenden Heilmittel zu suchen und auch die Arbeiter ... an dem, was an dem System gut ist, an dessen Segnungen Anteil nehmen zu lassen».<sup>6</sup> Nicht zuletzt durch die päpstliche Bestätigung in «Rerum novarum» fiel die Führung des sozialen Katholizismus – gerade im deutschsprachigen Raum – dieser konservativ-sozialreformerischen Richtung zu.

### Der kirchliche Anspruch

In «Rerum novarum» beansprucht das römische Lehramt eine verbindliche Lehre der gesellschaftlichen Ordnung, deren Anwendung allein die gerechte Lösung der «Arbeiterfrage» erlaube. «Denn ohne Zuhilfenahme von Religion und Kirche ist kein Ausgang aus dem Wirrsale zu finden ... , denn die Kirche ist es, welche aus dem Evangelium einen Schatz von Lehren verkündet, unter deren kräftigem Einfluß der Streit sich beilegen oder wenigstens seine Schärfe verlieren und mildere Formen annehmen kann» (RN 13). Erst «ihre Lehren und Gebote

<sup>5</sup> Vgl. F. J. Stegmann, Der sozialpolitische Weg im deutschsprachigen Katholizismus, in: A. Rauscher, Hrsg., 90 Jahre Rerum novarum. Köln 1982, S. 98–129, 98 ff.

<sup>6</sup> Texte zur katholischen Soziallehre. Bd. 2. Kevelaer 1976, S. 231.

führen beide Klassen zu ihren Pflichten gegeneinander und namentlich zur Befolgung der Vorschriften der Gerechtigkeit». (RN 16.1)

Doch in den bürgerlichen Gesellschaften war nicht nur die alte Ordnung gefallen, zugleich wurde auch der Kirche ihr Privileg auf politische Legitimität abgesprochen. Die Legitimationsgrundlagen politischer Praxis und Herrschaft waren nämlich seit Entstehen einer bürgerlichen Öffentlichkeit säkularisiert und damit der kirchlichen Verwaltung entzogen: Das Gerechte und Gesollte erwies sich nicht mehr durch Verweis auf den göttlichen Willen oder auf letzte Metaphysik, sondern wurde in den Auseinandersetzungen zwischen den Gesellschaftsmitgliedern durch Übereinkunft ihrer Interessen begründet. Die katholische Lehre der richtigen Gesellschaftsordnung ließ sich daher mit lehramtlicher Autorität nur (noch) innerhalb der Kirche selbst verbindlich machen. Diese Säkularisierung der Politik wird in «Rerum novarum» aber noch gar nicht bemerkt, vielmehr wird eine katholische Gesellschaft unterstellt, zu deren Öffentlichkeit das päpstliche Lehramt noch autoritativen Zugang finden kann.

Der in «Rerum novarum» unterstellte Öffentlichkeitsanspruch des katholischen Lehramtes begründet sich aus einer bestimmten, auf die kirchliche Orthodoxie konzentrierten Verknüpfung von christlichem Glauben und politischem Handeln: Die Kirche verwalte eine umfassende Lehre vom göttlichen Heil und der heilsgemäßen weltlichen Ordnung, zu der auch die entsprechenden Prinzipien einer gerechten Gesellschaftsordnung gehörten. Glauben wird als das «Für-wahrhalten» dieser wahren Lehre behauptet, das sich den vom kirchlichen Lehramt verpflichteten Sätzen unterwirft und entsprechend auch das Handeln ausrichtet. Dabei schließe der rechte Glauben auch die richtige Befolgung seiner sittlichen Auflagen im politischen Engagement ein, so daß die Politik der Glaubenden als Anwendung einer lehramtlich verwalteten Gesellschaftslehre erscheint. Eindrucksvoll wird in «Rerum novarum» dieses Modell einer Katholischen Soziallehre skizziert: «Indessen die Kirche läßt es sich nicht dabei begnügen, bloß den Weg zur Heilung zu zeigen... Ihr ganzes Arbeiten geht dahin, die Menschheit nach Maßgabe ihrer Lehre und ihres Geistes umzubilden und zu erziehen. Durch den Episkopat und den Klerus leitet sie den heiligen Strom ihres Unterreiches in die weitesten Kreise des Volkes hinab, soweit immer ihr Einfluß gelangen kann. Sie sucht in das Innerste der Menschen einzudringen und ihren Willen zu lenken, damit sich alle im Handeln nach Gottes Vorschriften richten.» (RN 22.1)

Durch deren Verwerfungen und Konflikte schienen dem kirchlichen Lehramt die industrie-kapitalistischen Gesellschaften das kirchlich verkündete Sittengesetz zu verletzen. Daher wurden die Gläubigen zur politischen Korrektur, zur «Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung» (so die Überschrift des päpstlichen Rundschreibens «Quadragesimo anno», 1931) angehalten. Da dem Lehramt – obwohl «Hüterin und Wahrerin von Religion» (RN 16.1) – der autoritative Zugang zur politischen Öffentlichkeit verstellt blieb, wurden die katholischen Christen auf ein politisches Engagement verpflichtet, die soziale Relevanz der kirchlichen Lehre und die von ihrer Kirche legitimierte Gesellschaftsordnung durchzusetzen. In diesem Sinne paßte «Rerum novarum» die Kritik an der kapitalistischen Industrialisierung in das Aktionsfeld dieser «katholischen Politik» ein.

Die Konsequenz einer derart «katholischen Politik» läßt sich gut an den katholischen Arbeitervereinen skizzieren, die von «Rerum novarum» zwar als Solidargemeinschaften der Beschäftigten angedeutet, zugleich aber kirchlich derart gebunden werden, daß die Loyalität zur Kirche (genauer: zum kirchlichen Lehramt) die Loyalität zu den eigenen Interessen überlagern muß. Das Rundschreiben empfiehlt die Gründung von Vereinigungen «jener Art... , sei es, daß sie aus Arbeitern

allein oder aus Arbeitern und Arbeitgebern sich bilden» (RN 36). Jedoch verpflichtet es die Organisationen von katholischen ArbeiterInnen auf religiöse Anliegen und deshalb auf kirchliche Führung: «Die Religiosität der Mitglieder soll das wichtigste Ziel sein, und darum muß der christliche Glaube die ganze Organisation durchdringen... Die Unwissenheit in Glaubenssachen, die wachsende Unkenntnis der Pflichten gegen Gott und den Nächsten soll durch geeignete Unterweisungen bekämpft werden.» (RN 42.2) Insofern «Rerum novarum» den Arbeitervereinen überhaupt ein politisches Mandat in eigener Sache zuspricht, weist es die Beschäftigten an die ihnen vorgegebenen kirchlichen Lehren.

«Rerum novarum» bestätigt damit eine bestimmte Form kirchlicher Soziallehre, die als «Katholische Soziallehre» gut betitelt werden kann: Das Lehramt der Kirche verfüge über eine verbindliche Lehre der gesellschaftlichen Ordnung, die die katholischen Christen auf eine «katholische Politik» verpflichtet, d. h. auf die Anwendung der kirchlichen Lehre in konkrete Politik. Eigenständige Politik im eigenen Interesse sieht dieses Modell kirchlicher Soziallehre immer nur innerhalb eines lehramtlich gesetzten Rahmens vor. Wiederrum sanktioniert «Rerum novarum» aber nur ein bereits zuvor auch in der deutschen Ortskirche durchgesetztes Modell von Politik aus dem Glauben, nämlich das Modell des «politischen Katholizismus» und seiner Anleitung durch Katholische Soziallehre. Angesichts eines feindlich gesinnten Staates und gegenüber dem religionskritischen Liberalismus und Sozialismus ließen sich gerade die deutschen Katholiken mehrheitlich auf eine an das kirchliche Lehramt gebundene Politik verpflichten. Konkurrierende Modelle zum «politischen Katholizismus» konnten sich dagegen nur schwer entwickeln, auf Dauer kaum halten und schon gar nicht durchsetzen, weil ihnen kirchliche Ablehnung auf der einen Seite sowie staatliche Verfolgung und politische Anfeindungen auf der anderen jede Chance einer eigenständigen Politik aus dem Glauben raubten. Unterschätzt werden darf aber auch die kirchliche Langzeitwirkung von «Rerum novarum» nicht, gerade angesichts der sozialen Verwerfungen der kapitalistischen Industrialisierung den christlichen Glauben auf eine politische Praxis sozialer Gerechtigkeit zu verpflichten – und damit jene bürgerliche Religiosität abzulehnen, die das christliche Gottesbekenntnis ohne ein politisch-praktisches Zeugnis zu sprechen wagt.

### Politik aus dem Glauben...

«Rerum novarum» projiziert die sozialstaatliche Kompensation der kapitalistisch verfaßten Ökonomien. Dieses Programm konservativer Sozialreform wird durch die Vorstellung einer wohlgeordneten Gesellschaft orientiert, die soziale Unterschiede als notwendig behauptet und von den Einzelnen verlangt, sich in vorgegebene gesellschaftliche Stellungen einzufügen und deren Rechte und Pflichten zu erfüllen. Insofern die bürgerlichen Gesellschaften diesem Bild der sozialen Eintracht widersprechen, verlangt «Rerum novarum» ihre Harmonisierung durch Sozialreform gemäß den Lehren der Kirche. In Deutschland wurden durch dieses Rundschreiben diejenigen Katholiken bestätigt, die bereits zuvor konservative Sozialpolitik als Programm des «politischen Katholizismus» betrieben hatten. Diese Richtung des sozialen Katholizismus konnte die Politik katholischer Christen bis weit in die zweite deutsche Republik hinein entscheidend prägen.

Doch immer haben es katholische Christen auch verstanden, in die kirchenamtlich vorgegebene Soziallehre eigene Interessen und Strategien einzutragen. «Rerum novarum» etwa hat die gesellschaftliche Asymmetrie zwischen Kapitaleignern und abhängig Beschäftigten als notwendige Ungleichheit legitimiert. Dennoch interpretierten die katholischen Arbeitervereine die Kernthese des Rundschreibens, daß Arbeit und Kapital aufeinander verwiesen seien, als Unterstützung ihrer Mitbestimmungsforderungen. Auf dem Bochumer Katholikentag



1949, fast 60 Jahre nach «Rerum novarum», bezeichnete man «das Mitbestimmungsrecht aller Mitarbeitenden bei sozialen, personalen und wirtschaftlichen Fragen» als «ein natürliches Recht in gottgewollter Ordnung», das damit dem Eigentumsrecht in seiner normativen Qualität gleichgesetzt wurde. Erfolglos blieb diese kapitalismuskritische Korrektur von «Rerum novarum», da sie sich weder gesellschaftlich noch innerhalb der katholischen Kirche durchsetzen ließ.

Über inhaltliche Korrekturen an der kirchlichen Sozialdoktrin hinaus suchten die katholischen Christen auch ihre Politik außerhalb der engen Grenzen eines formierten Katholizismus zu organisieren. So gelang den katholischen ArbeiterInnen etwa mit der Gründung christlicher Gewerkschaften, die aus den katholischen Arbeitervereinen gegen kirchenamtliche Widerstände wenige Jahre nach «Rerum novarum» betrieben wurde, wenigstens eine begrenzte Überwindung der kirchlichen Enge «katholischer Politik». Außerhalb des direkten kirchlichen Zugriffs schufen sie sich eine Organisation, mit der sie ihre eigenen ökonomischen und politischen Interessen zu vertreten suchten. Bereits mit diesen Ansätzen einer eigeninteressierten und eigenständigen Politik haben die katholischen ArbeiterInnen implizit den Anspruch einer Katholischen Soziallehre unterlaufen, wie sie ihnen auch in «Rerum novarum» vorgehalten wurde.

### ... jenseits Katholischer Soziallehre

Den Ausstieg aus dem «politischen Katholizismus» dürften die katholischen Christen in der Bundesrepublik inzwischen trotz kirchlicher Restaurationsbemühungen endgültig gefunden haben. Die Formierung einer vom kirchlichen Lehramt verbindlich orientierten «katholischen Politik» wurde als eine sinnvolle Strategie politisch engagierten Glaubens hinfällig und allgemein unplausibel. An den politischen Auseinandersetzungen partizipieren katholische Christen heute vielmehr durch eigenständiges Engagement in Parteien, Gewerkschaften und den verschiedenen neuen sozialen Bewegungen. Diese Pluralisierung politischen Engagements aus dem Glauben ist auch innerhalb der katholischen Kirche unübersehbare Realität geworden. Die katholischen Christen haben sich die Eigenständigkeit politischer Praxis erworben – ohne die Sicherheit eines kirchlich konstituierten «politischen Katholizismus». Auch wenn sie dabei keine kirchlich vorgegebene Soziallehre anwenden und sich auch außerhalb kirchlicher Institutionen organisieren, begreifen sie ihr eigenständiges Engagement für soziale Gerechtigkeit dennoch als politische Dimension ihres Glaubens. Durch ihr politisches Engagement für soziale Gerechtigkeit bezeugen die Christen nämlich die Wirklichkeit der befreienden Heilspresenz Gottes, die sie im Kontext ihrer Kirche bekennen und feiern.

Mit der Emanzipation politischer Glaubenspraxis wird aber der traditionelle, auch in «Rerum novarum» vertretene Anspruch des kirchlichen Lehramtes auf eine Katholische Soziallehre hinfällig. Statt aus der «Orthodoxie» des kirchlichen Lehramtes können die politisch engagierten Christen die Soziallehre ihrer Kirche aus dem eigenen pluralen Engagement verstehen. Sozial«lehre» ist dann die gemeinsame und unvermeidbar konfliktive Reflexion, welche die Christen über die politische Dimension ihrer Glaubenspraxis führen.<sup>7</sup> In den politischen Auseinandersetzungen vertreten katholische Christen ihre Interessen sowie die Interessen derjenigen, an deren Kämpfen sie sich in Solidarität beteiligen. In eigener Verantwortung und mit eigener Kompetenz legitimieren sie ihr politisches Engagement, ihre Interessen und Forderungen. In kirchlichen Zusammenhängen suchen die Christen ihr politisches Engagement im Horizont des gemeinsamen Glaubens zu ver-

stehen – und sind dabei die ersten Subjekte einer kirchlichen Sozial«lehre». Die Sozialverkündigung kirchlicher Institutionen findet ihre kirchliche Aufgabe dann erst im subsidiären Dienst an diesem gemeinsamen Reflexionsprozeß politisch engagierter Christen.

Die «Soziallehre der katholischen Kirche» wird so offensichtlich vom klerikalen Kopf auf die «laikalen» Füße gestellt. So wird hundert Jahre nach «Rerum novarum» nicht mehr deren Neuanwendung, statt dessen ein Neu- und Umdenken von Politik aus dem Glauben angezielt. Dabei verbieten sich aber jene eifertigen Jubiläumsreden, in denen die in «Rerum novarum» beschriebenen Probleme kapitalistischer Ökonomien als überwunden ausgegeben und so kirchliche Soziallehre und Kapitalismus versöhnt werden. Mag für große Bevölkerungsteile der europäischen Gesellschaften die «Arbeiterfrage» von «Rerum novarum» vielleicht gelöst sein, die Menschenwürde der abhängig Beschäftigten, also ihr unveräußerliches Recht auf Subjektivität und Kreativität auch in der eigenen Arbeit, wird in den betrieblichen Produktionsprozessen vielfach verletzt. Denn sie sind weiterhin strukturell aus den grundlegenden Entscheidungen der betrieblichen Produktion ausgeschlossen und daher eben nicht hinreichend Subjekte ihrer eigenen Arbeit. Zudem erleben wir gegenwärtig eine neuartige Spaltung der industriellen Gesellschaften in «arm» und «reich», da diese Gesellschaften ausreichende Einkommen weiterhin an Lohnarbeit knüpfen, großen Bevölkerungsteilen aber den Zugang zu sicherer Lohnarbeit verstellen. Dauerarbeitslosigkeit sowie «Neue Armut» fordert auch die Hoffnungsbotschaft der Christen zu politischen Anstrengungen für soziale Gerechtigkeit *neu* heraus.

Ohne die Soziallehre einer verbindlich vorgegebenen und wohlgeordneten Gesellschaft suchen politisch engagierte Christen und ihre kirchlichen Institutionen neue Antworten auf die «Arbeiterfrage». Als normative Leitidee dieser Bemühungen zeichnet sich die Vision umfassender gesellschaftlicher Partizipation aller Gesellschaftsmitglieder ab, die bereits in dem Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe (1986) einen ersten kirchenamtlichen Ausdruck gefunden hat. Als gerecht erscheinen dieser Leitidee zufolge allein gesellschaftliche Verhältnisse, in denen allen Gesellschaftsmitgliedern eine umfassende Teilhabe an allen relevanten politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entscheidungsprozessen gewährt wird. Notwendige Bedingung einer derartigen Demokratisierung der bürgerlichen Gesellschaften ist eine entsprechende Verteilung ihrer Güter, die den Menschen ein sicheres Lebenseinkommen garantiert und damit erst die materiellen Voraussetzungen ihrer gesellschaftlichen Partizipation schafft. Insofern aber für die kirchliche Soziallehre gesellschaftliche Partizipation zur neuen Leitidee sozialer Gerechtigkeit geworden ist, verblaßt das konservative Reformprojekt von «Rerum novarum». Deren statische Vorstellung einer wohlgeordneten Gesellschaft mit Menschen an ihrem Platze konkurriert mit der dynamischen Leitidee gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen alle Menschen Autoren ihrer eigenen Geschichte sind und über demokratische Auseinandersetzungen die weitere, dabei aber offene Entwicklung ihrer sozialen Verhältnisse besorgen.

Matthias Möhring-Hesse, Frankfurt a. M.

BUCHHINWEIS: Soeben ist im Buchhandel die deutsche Übersetzung der klassischen, 1977 in einer italienischen, 1979 in einer französischen Fassung erschienen Studie über die Entwicklung der Soziallehre der Kirche von Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) ausgeliefert worden: Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Mit einer Einleitung von Ludwig Kaufmann. (Theologie aktuell, 13). Edition Exodus, Fribourg-Luzern 1991 (ursprünglich: La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo [1891–1971]. Editrice Queriniana, Brescia 1977, 2. Aufl. 1982; französische Fassung: La «doctrine sociale» de l'Eglise comme idéologie. Cerf, Paris 1979). (Red.)

<sup>7</sup> Vgl. dazu M. Möhring-Hesse, «... und nicht vergessen die Solidarität!» Eine Einführung in kirchliche Soziallehre (Arbeiterfragen 3/89). Herzogenrath 1989, S. 7–12.

# «Es geht alles vorüber . . .»

Ida Finks Roman «Die Reise»

Die Autorin, welche den Leser mit hellem bezauberndem Lächeln anblickt, als hätte keine dunkle Wolke ihre Biographie getrübt, ist Ida Fink. Den Lesern im deutschsprachigen Raum hat sie sich durch ihren Erzählband «Eine Spanne Zeit», für den sie 1985 den Anne-Frank-Literaturpreis erhielt, ins Gedächtnis eingeschrieben.<sup>1</sup> Diese Sammlung von Kurzgeschichten «gegen die Vergeßlichkeit des Gewissens» berichtet nicht über die Endphase der eigentlichen Vernichtung, sondern über jene knappen gedrängten Momente, die der Razzia, dem Transport ins Todeslager oder dem Gang zum Exekutionsplatz vorangegangen sind. Mit sparsamen Strichen, gleichsam im Flüsterton, holt Ida Fink die allgegenwärtige Todesangst herauf, unter der die verfolgten polnischen Juden stehen, die lähmende Wirkung, welche jene ausübt.

Ida Fink, 1921 im polnischen Zbaraz geboren, weiß nur zu schmerzlich, wovon sie berichtet. Vor dem Krieg hat sie noch ein Musikstudium begonnen, danach – während der deutschen Besetzung – im Ghetto ihrer Geburtsstadt gelebt. Aus diesem jedoch ist sie wie viele andere in die Illegalität geflohen (man schätzt, daß 1942/43 allein in Warschau ca. 20 000 Juden auf der «arischen Seite» zu überleben versuchten). Bis 1957 blieb Ida Fink in Polen und wanderte dann mit ihrer Familie nach Israel aus, wo sie heute lebt. Was sie in ihrem neuen Roman «Die Reise» erzählt, dürfte zum größten Teil auf autobiographischen Erfahrungen beruhen.<sup>2</sup>

Dabei gebärdet sich der Titel so harmlos. Als ob es sich um einen kleinen Ausflug handelte, ein behagliches Unternehmen . . . Aber der Leser spürt bald, wer sich hier auf eine Reise begibt: Verfolgte, Gehetzte, Ausgestoßene – die schlimmstmöglichen Varianten des «homo viator» im zwanzigsten Jahrhundert. Solch gewichtige Worte nähme Ida Fink allerdings nicht in den Mund: Der Schrecken ihrer Erinnerungen entfaltet sich in einzelnen Szenen, Bildern, Träumen. Was sie ausspart, läßt sich mit Bedeutung auf; was sie mit Tapferkeit verhüllt, enthält die wahre Not. In ihrer «Reise» scheinen sich alle Reisen zur Zeit der «Endlösung» widerzuspiegeln: Gertrud Kolmars Fahrt «in den Osten», Edith Steins «Verschickung» nach Auschwitz, Cordelia Edvardsons Transport von Theresienstadt nach Auschwitz, Ruth Elias' Deportation aus dem mährischen Versteck.<sup>3</sup> Dadurch rückt dieser neue Roman in den großen Zusammenhang jüdischer Passion.

## Das Drama zweier Schwestern

Der erzwungene Aufbruch erfolgt im Herbst 1942: Zwei Schwestern, siebzehn und einundzwanzigjährig, flüchten aus dem Ghetto – blond die eine, schwarz die andere. Den Vater, einen jüdischen Arzt, lassen sie im Ungewissen zurück; Er wird sich voreerst in den ausgeräumten Bienenstöcken eines Imkers verstecken, später in der Familiengrabstätte eines Bauern (Ida Fink hat schon in ihrem Erzählband «Eine Spanne Zeit» denkwürdige Versteckmöglichkeiten genannt). Die Mutter der beiden Mädchen ist bereits an einer Krankheit

gestorben, der Bruder Marek hat sich durch die Front geschlichen. – Flucht – die's bedeutet fortan den ständigen Wechsel der Namen, die hektische Erfindung immer neuer Lebensläufe. Denn die beiden Mädchen wollen sich unter falscher Identität als Polinnen zur Zwangsarbeit nach Deutschland melden. Die blonde Schwester mit dem hellen Teint – es dürfte Ida Fink selbst sein – hat Glück, denn sie sieht «so arisch» aus: die jüngere dagegen empfindet ihre Dunkelhaarigkeit als Schmach und Last, zu rasch erkennt man in ihr «die Jüdin». Schnell zeichnet sich auch ab, was künftig den ganzen Roman durchziehen wird: eine starke schwesterliche Bezogenheit, d.h. ein ausgeprägtes Verantwortungsgefühl der Älteren für die Jüngere und eine stete Anhänglichkeit dieser gegenüber jener. Aber wie entäußert sich dieses Muster in einer Zeit der unablässigen Todesgefahr?

«Ich sage: «Leg dich hin und versuch zu schlafen. Und heul nicht wie eine Idiotin», füge ich hinzu, obwohl sie überhaupt nicht weint, nur ihr Gesichtsausdruck ist schmerzlich. (Und so wird es bleiben zwischen uns. Keine Zärtlichkeiten. Je mehr wir ihrer bedürfen, desto größer die Gefühllosigkeit in Worten und im Verhalten). Dann verlasse ich das Zimmer und schließe hinter mir die Tür.»

Mehrmals steht die ältere, stärkere der beiden Schwestern vor der unbarmherzigen Situation, daß sie bessere Überlebenschancen fände, wenn sie allein weiterfliehen würde. Einmal bietet die jüngere auch in aller Großherzigkeit an, die rettende Gelegenheit zu ergreifen. Dennoch will die eine nicht ohne die andere fliehen. Da ahnt man ein eigentliches Schwesterndrama, wie es uns unter anderen Vorzeichen auch aus der Geschichte von Edith Steins Ausreisebemühungen entgegentritt (Edith Stein wollte bekanntlich nur zusammen mit ihrer Schwester Rosa in eines der Schweizer Karmelklöster emigrieren). Dieses elementare Zusammengehörigkeitsgefühl, das allen Belastungen und allen Verlockungen standhält, wird schließlich – wider alles Erwarten – belohnt. Beide Schwestern erleben das Ende des Krieges auf einem badischen Bauernhof, beide werden von der UNRRA (United Nations Relief and Rehabilitation Administration = Hilfs- und Wiederaufbau-Ausschuß der UN zur Versorgung und Rückführung von ca. 9 Millionen nichtdeutscher Flüchtlinge) betreut und in die westpolnische Stadt zurückgeführt, wo ihr Vater wiederum eine ärztliche Praxis führt. Beide stehen eines Tages frühmorgens draußen vor der Tür, als ob nichts geschehen wäre:

«Nach einer ganzen Weile hörte sie, wie drinnen im Haus jemand eine Tür öffnete, jemand fragte, wer da sei und in welcher Angelegenheit. Es war die Stimme ihres Vaters. Sie antwortete: «Wir sind's.» Ihre Stimme war schwach, der Vater verstand die Worte nicht. Er fragte, ob es sich um einen dringenden Fall handle. Zum zweitenmal und nun lauter sagte sie: «Wir sind's, wir sind's.» Sie vernahm seinen Aufschrei. Sie hörte seine Schritte, er lief zur Tür. Im Laufen rief er ihre Namen.»

Man spürt es aus diesen wie aus vielen anderen Episoden: Ida Fink nimmt vieles zurück, läßt dafür das Ungesagte in Gesten und Reaktionen fließen, vertraut stark auf denkbar reduzierte Szenen, die keines Kommentars bedürfen. Es ist ein Understatement, das aus deutlichem literarischem Kunstverständnis wie ebenso aus der schmerzlichsten Erschütterung rührt.

## Versklavt und stets vom Tod bedroht

Das Buch Ida Finks, diese Reise zweier polnischer Jüdinnen, um den Holocaust zu überleben, sei «zugleich ein Stück Literatur voller Poesie und atmosphärischer Dichte», vermerkt der Verlag auf der Rückseite des Umschlags. Da mag der Atem stocken, wenn Begriffe wie «Holocaust» und «Poesie» so nah beieinanderstehen. Dennoch wirkt eine unheimliche Richtigkeit mit. Die Erzählerin selbst gesteht mehrmals, nie die Schönheit der Natur so «schmerzlich-süß» empfunden zu haben wie in jenen Monaten der Todesangst. Es ist, als ob sich die Sinne mehr als zuvor öffneten, die Poren durstig aufnahmen, die Augen tranken wie nie mehr danach. Denn vielleicht ist es

<sup>1</sup> I. Fink, Eine Spanne Zeit. Erzählungen. Zürich 1983; Lizenzausgabe im Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1986 (vgl. dazu die Besprechung: K. Obermüller, «Und trotzdem ist das Leben schön und sinnvoll.», in: Orientierung 48 [1984] S.69ff.).

<sup>2</sup> I. Fink, Die Reise. Roman. Aus dem Polnischen von Klaus Staemmler, Piper, München-Zürich 1991, 238 Seiten, DM 38.—

<sup>3</sup> C. Edvardson, Gebranntes Kind sucht Feuer. Roman. München-Wien 1986 (dazu die Besprechung in: Orientierung 50 [1986] S.119f.); Dies., Die Welt zusammenfügen. München-Wien 1989 (vgl. dazu: P.K. Kurz, Stigmatisieren, aussondern, töten. Szenen aus der Kainsgesellschaft, in: Orientierung 53 [1989] S. 191-195); R. Elias, Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel. München-Zürich 1988.

«der letzte Sonntag», wie es ein polnischer Schlager jener Zeit wußte, der letzte Sommer, der letzte Herbst, der golden verglüht. Man erinnert sich: Auch die Trilogie der wenig jüngeren jüdischen Polin Janina David hob mit der betörenden Beschreibung eines Spätsommers an – August 1939 war's –, als wüßte das Kind, daß es niemals mehr in der Geborgenheit reifender Äpfel und Birnen aufgehoben wäre.<sup>4</sup> – Ida Fink erlebt solche Momente, da die Zeit stillzustehen scheint in der wohlthuenden Mittagswärme, auf dem Bauernhof, auf einem jener Bauernhöfe, die Zwischenstationen der großen Reise sind. Denn aus dem Arbeitslager einer Maschinenfabrik im Ruhrgebiet sind die Schwestern im Winter 1943 geflohen, begeben sich auf Fußmärschen in südlichere Richtung, von Hunger und Halluzinationen – den Bildern ständiger Verfolgung – gequält. Was die Schwestern, die nun getrennt werden, in den jeweiligen Landwirtschaftsbetrieben erleben, ist ein Stück moderner Sklavengeschichte. Ihre Arbeitskraft wird rücksichtslos ausgebeutet. Es ist dieselbe Zeit, da z.B. in der Schweiz ein wenig jüngeres Mädchen wie Rosmarie Buri (ihr Erinnerungsroman «Dumm und dick» [1990] hat ein erstaunlich großes Echo gefunden) zum Verwechseln ähnliche Erfahrungen machen muß – aber bei den beiden Polinnen verhält es sich doch wiederum ganz anders: Sie sind nicht nur soziale Parias, sondern immer auch von Verfolgung und Tod Bedrohte.

Wie aber ziehen sie sich aus den Schlingen der Denunzianten, der Gestapoleute? Mit Geld, Bestechung, weiblicher List wie manche andere ihrer Leidensgefährtinnen? Solche Mittel werden nicht oder kaum eingesetzt; die beiden Schwestern scheinen da unausgesprochen dem Modell emanzipierter Souveränität verpflichtet zu sein. Weit mehr agieren sie mit Intelligenz, Schlagfertigkeit, oder aber mit gespielter Dummlichkeit und Naivität, immer jedoch mit der Coolness einer gewieften Schauspielerin, auch wenn dabei das Herz wie verrückt klopft. Oft kommt ihnen ein unwahrscheinlicher Zufall zu Hilfe, aber fast immer zeigen sie die Witterung eines klugen, jungen, sensiblen Menschen für Momente der Gefahr. Der lebensretende Instinkt ist ihnen noch nicht abhanden gekommen, und an dieser Stelle könnte Ida Fink wohl ein eigenes und besonderes Kapitel zu Überlebenstaktiken schreiben.

#### In Würde überleben wollen

Hilfe fliegt den beiden Schwestern oft auch von Menschen zu, von denen eine solche nicht zu erwarten wäre: von einem Unbekannten im Bus der Stadt L., vom Lagerkommandanten in der Fabrik des Ruhrgebiets – dann aber auch von fraglos guten Menschen wie Halinka oder Giemek, den beiden Nichtjuden, die den vorherrschenden Antisemitismus nicht teilen. Ida Fink führt viele Menschengesichter vor, voller Nuancen und Details, gezeichnet von Feindschaften und Freundschaften, Haß und Mitgefühl, und damit erstet wohl ein umfassendes und also auch gerechtes Bild. Nicht immer bestimmt die Eindeutigkeit solche Porträts; oft irritiert gerade deren Unberechenbarkeit auch den Leser. Wie weit wäre z.B. jenem Lagerkommandanten zu trauen gewesen, wie weit manchem der übrigen polnischen Zwangsarbeiter? Rachegefühl und Vorurteil gegenüber dem jüdischen Mitmenschen sind sowohl auf polnischer wie auf deutscher Seite tief eingefleischt («Hitler hat uns von den Jidden befreit», meint auch der Bäcker aus dem Badischen, der immerhin wegen regimefeindlicher Reden ein Jahr in Dachau inhaftiert gewesen ist). Da muß das Mißtrauen der beiden Schwestern stets auf der Lauer liegen, darf nie einschlafen, denn wie leicht hätte eine unbedachte Äußerung, ein allzu vertrauensseliger Moment sie ausliefern können. Sie aber wollen überleben – «es geht alles vorüber, es geht alles vorbei», trällern sie jeweils vor sich hin, wenn sie

<sup>4</sup> J. David, Ein Stück Himmel. Erinnerungen an eine Kindheit. München-Wien 1981; Dies, Ein Stück Erde. Das Ende der Kindheit. München-Wien 1982; Dies, Ein Stück Fremde. Erinnerungen an eine Jugend. München-Wien 1983.

gefährliche Beobachter über ihre eigene Situation hinwegtäuschen müssen, so in Heidelberg, so noch mehr in Karlsruhe – Städte, deren Topographie man nunmehr auch mit den Augen der beiden Schwestern auf der Flucht in den Süden wahrnehmen wird.

Und sie wollen etwas, was die Autorin unausgesprochen als Anliegen durch das ganze so erregende Buch mitträgt: trotz allem ihre Würde bewahren. Stefa steht dafür Modell, die schöne schlanke Jüdin, die sich nie verstellt, sondern immer sie selbst bleibt. – Wenn die fünf Jahre jüngere Janina Bauman, die als Mädchen das Warschauer Ghetto ertragen hat, in ihrem Erinnerungsbericht schreibt<sup>5</sup>, der härteste aller Kämpfe ginge darum, «unter unmenschlichen Bedingungen menschlich zu bleiben», so gilt dies auch für Ida Fink und ihre beiden Romanfiguren. Es ist die große harte Lehre, vom eigenen Leid durchschmerzt, die uns diese Frauen mit sparsamsten Worten erteilen. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

<sup>5</sup> J. Baumann, Als Mädchen im Warschauer Ghetto. Ein Überlebensbericht. Ismaning bei München 1986.

## «brot der ermutigung»

Zu einem Gedichtband von Dorothee Sölle

Für Dorothee Sölle ist Texte-, Gedichte-, Gebete-, Lieder-schreiben wie atmen. Etwas Selbstverständliches liegt darin; schreibend nachdenken wirkt lebensnotwendig.

Die Gedichte in «zivil und ungehorsam» sind in Ausdruck und Inhalt unterschiedlich.<sup>1</sup> Durchgängig jedoch manifestiert sich in ihnen leidenschaftlich waches Leben: «schmerz und wut (sind) legiert» (7), aber auch Lachen und Zärtlichkeit. Der Bogen spannt sich von Gebrauchstexten zur Verdichtung persönlicher Lebensmomente. In vielen Texten sind historische Fakten präzise festgehalten. Im Gedicht «Kleine historische erinnerung» (14) notiert Sölle beispielsweise: «1972 schickte die brd 35 millionen an das/nicaragua somozas 1988 drei an das sandinos». Ein anderes Gedicht wirkt wie eine leicht hingeschriebene Traumnotiz, ein weiteres ist ein Liebesgedicht «an meinen geliebten die Sonne» (34).

Diese Gedichte sind «Exerzitien in beweglichkeit» (35) – so ein Titel. Sie teilen nicht ein in wichtig und unwichtig, in groß und klein, in privat und politisch, in Literatur und Theologie. Alles hat seine Bedeutung. Dorothee Sölle gestattet sich die Freiheit der Vielfalt. Es sind Texte, die die Existenz und das Engagement Sölles spiegeln und von einer inneren Zusammengehörigkeit von oft getrennten Kategorien und Bereichen zeugen. Denn wie könnte sie über eine lange Lebenszeit hin so leidenschaftlich Partei ergreifen für Unterdrückte, Arme, für um ihr Leben betrogene Menschen, wenn sie nicht das eigene Leben lieben würde? Wie könnte sie die Bedrohung des Planeten Erde empfinden und benennen, wenn sie nicht zärtlich mit einem Baum sprechen könnte?

Dorothee Sölle hält in ihren Gedichten die Begegnung mit sehr vielen Menschen fest. Ein Leben in Beziehungen tut sich auf. Sie beschreibt den Widerstand der Friedensfrauen «für das leben auf der erde» (11), den Widerstand gegen totalitäre Regime, Widerstand gegen die «endlose sucht / nach mehr tod» (45), den Widerstand gegen die alltägliche Gewalt der Konsumwelt. Sie hält mit verwundeter Stimme fest, wie Menschen Menschen foltern, wie Menschen verfolgt und Kinder getötet werden; sie beschreibt die Not der «armen im glänzenden manhattan» (93), wie Mütter um die verschwundenen Söhne und Männer trauern und im Widerstand ausharren. Sölles Stimme der Ermutigung ist aber in den vorliegenden

<sup>1</sup> D. Sölle, zivil und ungehorsam. Gedichte. Wolfgang Fietkau Verlag, Berlin, 152 Seiten, DM 20.–.

Texten doch stärker als die der Klage. Ein Zyklus in «zivil und ungehorsam» ist überschrieben mit: «Das tägliche brot der ermutigung» (71). Sölle sucht, formuliert für sich und bricht mit uns Lesenden in vielen Texten gleichsam dieses «tägliche brot der ermutigung».

Dazu als Beispiel einer solchen Ermutigung folgendes Gedicht:

Und der freund aus schweden stottert  
als er die gute geschichte erzählt aus den fünfziger jahren  
von fünf oder waren es nur vier frauen  
die von militärchef zu militärchef  
und von pontius zu pilatus und noch weiter  
gelaufen seien  
fünf ganz einfache frauen  
mitglieder der sozialistischen partei  
oder waren es nur vier  
die den militärs den atomkrieg näherbrachten  
wie mein freund sich ausdrückt  
daß er niemanden schützt versuchten sie zu erklären  
sie wurden verlacht jahrelang  
fanden zwei dann fünf mitleidige freundinnen  
die leute zusammenbrachten  
auch männer kamen und hörten zu  
und kehrten um im denken  
ist es denn je anders gewesen  
ich denke doch es waren fünf  
nur an ihre namen  
kann ich mich nicht erinnern (75)

Es tut gut, die Gedichte von Dorothee Sölle zu lesen. Daß sie an einer Hoffnung festhält, kann als Funke überspringen, daß sie an den existentiellen Mut von vielen Menschen erinnert, schafft Energien, an der «guten arbeit der befreiung» (61) mitzuschaffen. Viele Texte sind Gebete, oft dialogisch gebaut, sind Meditationen über Bibelstellen. Dorothee Sölle wendet sich an Gott: sie spricht mit ihm/ihr; kommt mit ihrer Traurigkeit und Verzweiflung, bittet um Erbarmen, weiß um seine/ihre Zuwendung. Es wird ein Gott angerufen, den wir dringend nötig haben; es ist zugleich ein Gott, der gebraucht werden will: «jede von uns kämpft um gott / der darauf wartet / gebraucht zu werden» (115). Wir müssen wie Jakob kämpfen,

## ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760  
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Werner Heierle,  
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-  
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert  
Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1991:

Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-  
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-  
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-  
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnernabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-  
stelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch  
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.

aber wir werden auch wie er gesegnet werden und einen eigenen Namen, «gottes namen», erhalten.

Der Bezug zu Gott relativiert die Macht der gegenwärtig Herrschenden. Gott ist «freundin der menschen freund der erde» (109), ist «unsere heimat von generation zu generation» (60). Dieser Gott steht für ein anderes Zeitmaß: «Was uns tausend-jährig scheint und unaufhebbar / die blutige gewalt/ ist dir eine kurze nachtwache / auch tyrannen brechen erschöpft zusammen ...» (60). Der Glaube an eine solche Verheißung kräftigt den eigenen Widerstand und inspiriert zu «liturgien des widerstands» (146). Die Hoffnung auf Lebensverheißung ist stärker als die Angst vor tödlicher Gewalt. Die Gedichte von Dorothee Sölle lassen dies spüren. Und wie es dieser Kämpferin und Mystikerin entspricht, ist die Vorstellung, daß auch wir auferstehen werden, ganz konkret formuliert:

wir werden auferstehen  
aus dem tod von molesworth  
aus dem tod von comiso  
aus dem tod von hunsrück werden wir auferstehn (112)

Brigit Keller, Zürich

## «Luzerner Erklärung»

Nach den Theologieprofessoren mit ihrer «Kölner Erklärung» (Januar 1989) und ihrer «Tübinger Erklärung» (Juli 1990) ist am 15. November 1990 nach Rücksprache mit Gruppen und Einzelnen in der Schweiz, in Deutschland und Österreich von einem Initiativkreis kirchlich Engagierter eine breite Unterschriftensammlung zu einer neuen Erklärung zur Situation in der römisch-katholischen Kirche gestartet worden. Zum Unterschreiben eingeladen wurden haupt-, neben- und ehrenamtliche kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit dem Ziel, «der schleichenden Resignation durch eine breite Solidarisierung entgegenzuwirken» sowie «den ins Stocken geratenen kirchlichen Reformprozeß wieder in Bewegung zu bringen» und «die Kirchenleitung zu intensiven und offenen Gesprächen auf allen Ebenen herauszufordern». Am 21. März waren aus der Schweiz 3055 Unterschriften beisammen, wovon über ein Drittel von Ehrenamtlichen (z. B. aus Pfarreiräten) kamen, wozu sich 360 Katechetinnen und Katecheten, 221 Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten (bzw. «Theologen/-innen»), 155 Priester, 110 Ordensleute und 63 Theologiestudierende sowie 215 in der «Diakonie» Tätige, 17 Diakone und 858 «andere» gesellten. Weitere 2415 Unterschriften waren aus Deutschland und 884 aus Österreich gekommen, und in acht weiteren Ländern ist die Aktion am Laufen. Allerdings gingen auch Briefe und Statements (eines sogar aus Bombay) ein, die erschreckend bezeugen, welches Ausmaß die Angst vor innerkirchlichen Repressalien und die entsprechende Einschüchterung da und dort schon annimmt. Damit wird nur bestätigt, was die Überschrift der Erklärung sagt: «Wir können und dürfen nicht schweigen!» Was zur Stellungnahme «zwingt», ist nach den Worten der Initianten der «gegenwärtige zentralistische und autoritäre Stil der römischen Kirchenleitung» sowie der «Ausverkauf des 2. Vatikanischen Konzils», gegen den «unmißverständlich Einspruch zu erheben» sei. Bevor die Erklärung aber zu detaillierter Kritik übergeht, entfaltet sie eine «Vision» von einer Kirche aus dem freimachenden Geist Jesu, wie sie auch in einen Abschnitt «Hoffnung» auf eine österliche Kirche mündet. Der vollständige Text samt Unterschriftenbogen ist anzufordern bei: Ludwig Sprig-Huber, Luzernstraße 52, CH-6102 Malters (Tel. 041/97 27 46). Unterschriften werden noch bis Ende Mai (womöglich vor Pfingsten) erwartet.

L. K.