ORIENTIERUNG

Nr. 1 56. Jahrgang Zürich, 15. Januar 1992

DIE SYNODE ist sowohl viel zu früh als auch viel zu spät durchgeführt worden.» Mit diesen Worten kommentierte am 13. Dezember 1991 Kardinal Godfried Danneels (Erzbischof von Mecheln-Brüssel) Arbeitsweise wie Ergebnisse der zu Ende gehenden Sondersynode über Europa (vom 28. November bis 14. Dezember 1991 in Rom). Und er erläuterte seine Feststellung folgendermaßen: «Zu spät wurde diese Synode abgehalten, wenn sie ein Ausdruck der Freude über die Befreiung der Länder Osteuropas im Jahre 1989 hätte sein sollen. Und sie wurde überstürzt durchgeführt, wenn sie eine tragfähige Grundlage für die Evangelisierung Europas hätte erarbeiten sollen.» Diese Kritik des belgischen Kardinals wiederholt auf prägnante Weise die Ratlosigkeit einer Mehrheit der Synodalen, als sie zu Beginn der zweiten Sitzungswoche während den Beratungen über den Text einer Abschlußerklärung feststellen mußten, daß weder die Verfasser des ihnen vorliegenden Textentwurfes noch sie selber in ihren einzelnen Sprachgruppen *(circuli minores)* sich darüber Gedanken gemacht hatten, wer denn der Adressat der Schlußerklärung sein sollte: die Bischöfe, die in der Pastoral tätigen Priester, Ordensleute und Laien, die Katholiken oder alle Menschen guten Willens?

Wenn Kardinal Danneels von der «Unzeitigkeit» der Synode sprach, und wenn die Synodalen sich nicht sicher waren, an wen sie sich mit einer in gemeinsamer Beratung entstandenen Erklärung wenden sollten, so weist das darauf hin, daß in den Gesprächen und Beratungen der Synode über das zu erreichende Ziel keine hinreichende Gewißheit erreicht wurde. Mit einer solchen Feststellung ergeben sich kritische Fragen zum Ablauf der Diskussionen und der Entscheidungen während der Synode selbst wie zu ihrem weiteren Kontext, d.h. zu ihrer Vorgeschichte.

Sondersynode über Europa

Während seiner Pastoralreise (April 1990) in die ČSFR hatte Papst Johannes Paul II. beim Besuch des mährischen Wallfahrtsortes Velehrad (22. April 1990) zur Überraschung aller eine Sondersynode für Europa angekündigt.[1] Diese außergewöhnliche Bischofsversammlung sollte die Ereignisse des Jahres 1989 in den östlichen Ländern Europas analysieren und ihre gesamteuropäische Bedeutung reflektieren, und dies «so früh als möglich». Auf einer ersten vorbereitenden Beratung (5.–7. Juni 1990) bestimmte der Papst die Thematik der einzuberufenden Sondersynode zweifach: Was können die einzelnen Kirchen aus Ost- und Westeuropa mit ihren Erfahrungen der vergangenen 50 Jahre voneinander lernen, und was kann aus diesem gemeinsamen Erfahrungsschatz für die Sendung der Kirche in Europa wie in der ganzen Welt gewonnen werden.[2]

Im November 1990 wurde unter der Leitung des ständigen Synodensekretariats (verantwortlich dafür Erzbischof Jan P. Schotte) eine zehnköpfige Sonderkommission gegründet.[3] Diese konnte ein Jahr nach deren Ankündigung ein Vorbereitungsdokument für die Synode vorlegen. Bis Mitte August 1991 sollten nun die einzelnen europäischen Bischofskonferenzen wie der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und die Kommission der Episkopate der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) die dort formulierten 17 Fragen beantworten.[4] Sie betrafen die Einschätzung der Situation in Europa, die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Neu-Evangelisierung in Europa wie den Ausbau der Beziehungen zwischen den einzelnen Ortskirchen in Ost- und Westeuropa. Bei dieser ersten Phase der Vorbereitung mag es erstaunen, daß nicht der CCEE mit seinen jahrelangen Kontakten zu den einzelnen Bischofskonferenzen Europas und mit seinen in Studienprogrammen, Symposien und mit seiner ökumenischen Zusammenarbeit mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewonnenen Erfahrung wie theologisch-pastoralen Reflexion zur gesamteuropäischen Situation mit der Vorbereitung der Sondersynode betraut wurde.[5]

BISCHOFSSYNODE
Welche Freiheitsgeschichte?: Kardinal G. Danneels' Kritik zur «Unzeitigkeit» der Synode – Überraschende Ankündigung durch Papst Johannes Paul II. – Das mährische Velehrad, ein europäisches Symbol? – Theologische und politische Optionen der römischen Kurie prägen Vorbereitungsarbeit – Deutungen der europäischen Moderne – Nachaufklärerischer Integralismus als Allerheilsmittel – Die Synodendebatte beginnt: Befreiendes Evangelium als Kriterium der Pastoral? – Befürchtungen und Ängste der andern Konfessionen ernst nehmen? – Verpaßte Chance der Synode. (Schluß folgt.) *Nikolaus Klein*

BEFREIUNGSTHEOLOGIE
Angesichts des fremden Anderen: Zu einer neubearbeiteten Auflage von *G. Gutiérrez'* «Theologie der Befreiung» – Eine zwanzigjährige Diskussion über die Befreiungstheologie – Suche nach einer nachidealistischen Theologie – Drei heute notwendige Abschiede der Theologie.
Johann Baptist Metz, Münster/Westf.

SOZIALETHIK
Überlegungen zu Freiheit und Macht: Das Ringen um die Freiheit als Merkmal der modernen Geschichte – Aktuelle spezifische Gefährdungen der Freiheit – Die notwendige materielle und ökonomische Basis – Folgelasten in Wissenschaft, Technik und Verwaltung – Ein kommunikatives Verständnis menschlicher Freiheit – Differenzierungen in den Begriffen Macht, Herrschaft und Gewalt – Eine Ethik der Einflußnahme – Kirche als Ort der Freiheit?
Pius Hafner, Bern/Schwarzenburg

ÖKUMENE
Die «kleinere» Ökumene vor Ort: Zu einer bemerkenswerten Publikation von *F. Herzog* und *R. Groscurth* – Vor 10 Jahren Kirchengemeinschaft zwischen der Evangelischen Kirche der Union und der United Church of Christ – Ökumene als gemeinsamer Lernprozeß – Keine Gefahr einer undifferenzierten Vereinheitlichung – Schrift, Lehre, Tradition und Befreiung als Grundthemen.
Johannes Brosseder, Königswinter

DOKUMENTATION
OPUS DEI gefährdet Einheit: Eine Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen – Die bevorstehende Seligsprechung des OPUS-DEI-Gründers Msgr. Escrivá de Balaguer (1902–1975).

INHALTSVERZEICHNIS 1991
Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 55. Jahrgangs

Bis zum 15. August 1991 haben 18 (von insgesamt 23) Bischofskonferenzen auf die Fragen des Synodensekretariats geantwortet. Auf dieser Grundlage und im Rückgriff auf die Stellungnahmen von CCEE und COMECE hatte die Sonderkommission ein Dokument ausgearbeitet; es wurde am 7. November 1991 als *summarium* veröffentlicht.[6] Dieser Text, der den einzelnen Synodenteilnehmern als Vorbereitungs- und Beratungsmaterial dienen sollte, ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil ist eine Zusammenstellung der in Rom eingetroffenen Antworten auf die 17 vorgelegten Fragen. Tendenzen und Positionen einzelner Bischofskonferenzen aus diesem Text herausfinden zu wollen, erweist sich als erfolgloses Bemühen, denn diese Zusammenfassung präsentiert sich als eine jede Differenzierung einebnende Textcollage. Dagegen lassen sich aus dem zweiten Teil, als eine «zusammenfassende Auswertung der Antworten» *(questionum synthetica ponderatio)* gekennzeichnet, inhaltliche Positionen und Optionen des Synodensekretariats deutlich erkennen.

Zwei alternative Visionen Europas

Als roter Faden (so wörtlich in Nr. 29) der einzelnen eingegangenen Stellungnahmen wird die Frage nach dem Wesen der christlichen Freiheit, «zu der uns Christus befreit hat» (Nr. 29) bezeichnet. Wörtlich: «Die Problematik Europas ist das Problem der Freiheit. Denn es geht darum, Gott in Jesus Christus als die wesentliche Bestimmung der Freiheit zu wählen und sie in Selbsthingabe und in der Gemeinschaft zu verwirklichen, oder eine leere Freiheit zu wählen, die sich jeder Bindung an etwas anderes als sich selber verschließt, indem sie jede Gemeinschaft mit den Menschen, der Natur, und schließlich mit Gott abwehrt.» (Nr. 56) Für die Verfasser des Dokuments steht jeder Europäer vor dieser Frage, und er verfehlt die ihm durch die europäische Freiheitsgeschichte eröffneten Möglichkeiten, wenn er darauf nicht eine religiös-gläubige Antwort zu geben versucht.

Von diesem normativen Verständnis menschlicher Freiheit her versucht das Dokument entscheidende Momente der europäischen Geschichte zu interpretieren. Auch wenn es ausdrücklich feststellt, daß die Rede von den «christlichen Wurzeln Europas» nicht die Identität von Christentum und Europa bedeuten könne (Nr. 39), auch wenn es die «legitime Autonomie» von Wissenschaft, Ethik und Politik feststellt (Nr. 45), so bleibt für es die Geschichte Europas doch letztlich eine Geschichte «zwischen Glauben und Unglauben, eine Geschichte der Spannung zwischen dem Faszinierenden der Person Jesu und den unzähligen Leidenschaften des menschlichen Herzens, kurz eine Geschichte des Glaubens und des Glaubensverrats». (Nr. 39) Wenn im Rahmen solcher Voraussetzungen das Mißglücken und das Scheitern menschlicher Freiheit nur in religiösen Kategorien begriffen wird, kann die Herausforderung durch die Profanität nur als ein Derivat des Christentums verstanden werden.[7] In der Folge werden der Humanismus in der europäischen Geschichte und die Moderne nur in ihren Verfallsformen, nicht aber in ihren Beiträgen zur europäischen Freiheitsgeschichte beschrieben. (Vgl. Nr. 42)

Diese geschichtstheoretischen Überlegungen sind auch dafür ausschlaggebend, wie im Dokument Neu-Evangelisierung bestimmt wird. Der Text hält daran fest, daß damit keine nostalgische Erinnerung an vergangene Epochen des Christentums gemeint sei, sondern es gehe darum, unter den heutigen Bedingungen die Botschaft Jesu zu verkünden, indem die gegenwärtige Krise als eine Chance für das Evangelium verstanden wird. (vgl. Nr. 31 und 33) Neu könne die Evangelisierung genannt werden, weil sie angesichts einer neuen Situation geschehen soll. Doch bleibt die Bestimmung des im Dokument durchgehend behaupteten neuartigen Charakters der aktuellen Lage Europas unzureichend, weil es jene durch eine Ideologie bestimmt sieht, in welcher «der zusammengebrochene Marxismus sich noch einmal selbst überlebt»: eine konsumistische Mentalität und einen agnostischen Humanismus. (Nr. 40)

Im Unterschied zum *summarium,* der offiziellen «Zusammenfassung» des Synodensekretariats, stellen die «Überlegungen» des CCEE bisherige Geschichte und aktuelle Situation Europas konsequent in die Perspektive der europäischen Freiheitsgeschichte. So spricht der CCEE-Text vom «Dank für eine europäische Geschichte, die vom Christentum durchdrungen ist – ohne daß die kulturelle Kraft der Griechen und Römer, Germanen und Slawen, das reiche Erbe der jüdischen Welt, islamische Einflüsse und der Beitrag der Renaissance und Aufklärung geleugnet werden sollten.» Und es wird ausdrücklich hinzugefügt, daß die Autonomie und Würde dieser Geschichte in den Christen und den Kirchen Europas oft mißachtet und verraten wurde. Darum fordere die aktuelle Situation nicht nur eine «dankbare Anerkennung» der Geschichte des Christentums, sondern auch die Bitte um Vergebung für das von den Kirchen und den Christen zu verantwortende Gegenzeugnis.

Die Entwicklung der europäischen Staaten und Gesellschaften in den letzten 50 Jahren sieht das Dokument des CCEE vor allem durch zwei Impulse bestimmt. In den Staaten Mittel- und Osteuropas konnte sich die in den Bürger- und Menschenrechten formulierte Freiheit durchsetzen, während in den westeuropäischen Staaten nach den beiden Weltkriegen die Versöhnung zwischen den Völkern zu neuen Formen der Zusammenarbeit und der Suche nach einer vertieften Solidarität geführt hat. «Sehnsucht nach Freiheit und Gemeinschaft» sind die Grundlage der Dynamik der europäischen Kultur. Die Kirchen können angesichts dieser Entwicklung ihrer Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums nur glaubwürdig nachkommen, wenn sie die gewünschte Einheit von Freiheit und Gemeinschaft in ihnen selber zu realisieren suchen. Konse-

[1] Vgl. Documentation catholique vom 3. Juni 1990, S. 553.

[2] Vgl. die Ansprache des Papstes in: Documentation catholique vom 15. Juli 1990, S. 684–688. Bei dieser Sitzung waren die Präsidenten der einzelnen Bischofskonferenzen Europas, der Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) Kardinal Carlo M. Martini, der damalige Präsident der Kommission der Episkopate der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) Erzbischof J. Hengen, Vertreter der römischen Kurie, einige Generalobere der Orden und Kongregationen sowie mehrere Experten anwesend.

[3] Mitglieder dieser Kommission waren: Kardinal J.-M. Lustiger (Paris), Kardinal C. Ruini (Rom), Erzbischof D. Connell (Dublin), Erzbischof F. S. Aguilar (Granada), Bischof J. Michalik (Gorzów), Bischof S. Badurina (Sibenik), Erzbischof M. Vlk (Prag), Bischof V. Hossu (Oradea Mare), Weihbischof N. Werbs (Schwerin), Weihbischof N. Takacs (Székesfehervar). Im Laufe der Arbeit trat an die Stelle von Weihbischof Werbs Bischof J. Homeyer (Hildesheim). Dieser Kommission waren noch folgende Berater beigeordnet: Prof. J. Zverina (Prag, vor Beginn der Kommissionsarbeit gestorben), die beiden Dominikaner-Patres Hauke-Ligowski und Cottier sowie Prof. R. Buttiglione (Liechtenstein).

[4] Vgl. Documentation catholique vom 2. Juni 1991, S. 556–560.

[5] Dokumentation der Geschichte und der Studientagungen wie der Symposien des CCEE: Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Mit einem Vorwort von Kardinal Carlo M. Martini und einer Einleitung von H. Legrand. (Stimmen der Weltkirche. Europa, Band 32). Bonn 1991. (Gleichzeitig erschien bei Edition Cerf eine französische und bei Centro Ambrosiano/Edizioni Pirmme eine italienische Ausgabe). Zu den sozialethischen Positionen des CCEE vgl.: Chr. Tiede, Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialethisch konkretisierten Evangelisierung. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 22). Münster/Westf. 1991. Zu den Vorarbeiten des CCEE für die Sondersynode vgl.: P. Hebblethwaite, A Tale of Two Texts, in Tablet vom 23. November 1991, S. 1434ff.

[6] Lateinischer Text «Ut Testes simus Christ qui nos liberavit» als Beilage zum Osservatore Romano vom 10. November 1991.

[7] Damit formuliert das Dokument jene subtile Renaissance der «Neuen Christenheit», die schon unter Paul VI. begann und die Äußerungen von Johannes Paul II. zu Europa und zu den außereuropäischen Kirchen bestimmen. Vgl. u. a. J. Ladrière, La vision européenne du pape Jean-Paul II, in: R. Luneau, Hrsg., Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne? Centurion, Paris 1989, S. 147–181. Dieser Vorgang kommt einer Re-Theologisierung dessen gleich, was civil society genannt wird (vgl. dazu: K. Michalski, Hrsg., Europa und die civil society. Stuttgart 1991 [vor allem die Beiträge von E. Shils und Ch. Taylor]).

quent versteht der Text Evangelisierung als eine ökumenische Aufgabe und als eine dialogische Auseinandersetzung mit der heutigen Kultur. «In diesem Sinn ist der Prozeß des Wandels und der Säkularisierung immer auch eine Herausforderung zur Unterscheidung der Geister. In manchem führt die Verkündigung des Glaubens zu einer vertieften Verbindung mit der heutigen Kultur (Inkulturation). Doch wird sie oft auch eine Distanz zu manchen Formen der Gegenwartskultur bewahren oder neu suchen, wenn diese mit dem Evangelium unvereinbar sind.» Aus diesem Grunde verlangt Evangelisierung immer wieder ein kritisches Erfassen und eine schöpferische Erneuerung der gegenwärtigen Lebenszusammenhänge. Darum erinnert der Text auch an dieser Stelle an die europäische ökumenische Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» vom Mai 1989 in Basel, und er erinnert daran, daß der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Erhaltung der Schöpfung eine untrennbare Einheit bilden und für die Zukunft Europas und der Welt eine entscheidende Forderung bedeuten.

Die Synodendebatte beginnt

Die selbst innerhalb der katholischen Kirche kontroverse Deutung der aktuellen Lage Europas und dessen, was Evangelisierung heute bedeuten kann, die Veschärfung des Bürgerkrieges in Jugoslawien, die Absage des russisch-orthodoxen Patriarchats von Moskau, an der Synode mit Delegierten teilzunehmen[8]: unter diesen Vorzeichen begannen am 28. November 1991 die Tagungen der Sondersynode. Obwohl nur zwei Wochen für die Beratungen zur Verfügung standen (üblicherweise dauert eine Bischofssynode vier Wochen) wurde nach der ordentlichen Geschäftsordnung vorgegangen: nämlich zuerst der Bericht des Berichterstatters Kardinal C. Ruini (Rom), dann die Stellungnahme der 137 Teilnehmer in den Generalversammlungen (mündlich oder schriftlich) sowie die Stellungnahmen der eingeladenen Delegierten der nichtkatholischen Kirchen (delegati fraterni) und der Experten (auditrices und auditores). Nach der Generaldebatte folgte dann ein zusammenfassender Bericht der Voten durch den Berichterstatter sowie die Diskussion eines Entwurfs für eine Schlußerklärung in zwölf, nach Sprachen aufgeteilten Arbeitsgruppen *(circuli minores)*. Dieser Textentwurf der Schlußerklärung wurde anschließend auf der Grundlage der Beratungen in den circuli minores noch einmal verbessert und nach einer Schlußabstimmung im Plenum veröffentlicht.[9]

In der Generaldebatte bemühten sich die einzelnen Bischöfe, nüchtern über die kirchliche und gesellschaftliche Situation ihrer verschiedenen Länder zu sprechen. Die Mehrheit der Teilnehmer aus Zentral- und Mitteleuropa versuchte dabei, die Geschichte von Verfolgung und Repression, aber auch des Überlebens der Christen unter den kommunistischen Regimes darzustellen. Dies wurde weitgehend in der Form eines erzählenden Berichtes oder des Bekenntnisses vorgetragen; es waren kaum Ansätze zu einer politischen, sozialen und ökonomischen Analyse zu finden. Dies machte deutlich, daß die Kirche in den osteuropäischen Ländern von den unmittelbaren Alltagsproblemen so gefangen gehalten ist, daß sie bisher kaum grundlegende Optionen in die gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen ihrer Länder einzubringen vermochte. Aber auch die Stellungnahmen der Bischöfe aus Westeuropa waren weitgehend durch eine apolitische Haltung bestimmt, auch wenn hier ausführlicher über theologische, gesellschaftliche und ethische Positionen reflektiert wurde. Dabei konnte man zwei Haupttendenzen unterscheiden: Von einigen Bischöfen wurde eine Einschätzung der Entwicklung in den westeuropäischen Gesellschaften als eine Verfallsgeschichte vorgetragen, während andere sich bemühten, in den Entwicklungen der westlichen Gesellschaften die Schritte zu einer größeren Humanisierung wahrzunehmen. Die Versuche einer Reihe von Vertretern der römischen Dikasterien, zwischen den Kirchen des westlichen und denen des östlichen Europas einen Gegensatz aufzubauen, indem die ersten als einem Konsumfetischismus und einem praktischen Materialismus verfallen, die zweiten als die aus dem Martyrium gewachsenen Glaubenszeugen dargestellt wurden, hatten keinen Erfolg: die nüchterne Einschätzung einer Mehrheit der Bischöfe über die Situation ihrer Kirchen war stärker. Ja in vielen Fällen wurde die über Jahre hinweg geleistete materielle und geistliche Hilfe der westlichen Kirche ausdrücklich erwähnt, und die Meinung geäußert, daß eine kritische Theologie für den Aufbau einer Pastoral in den ehemals kommunistischen Staaten notwendig sei.

Verpaßte Chancen

Die Geschäftsordnung der Synode, wonach jeder Bischof nur acht Minuten sprechen durfte und erst noch nicht wußte, wann ihm Redezeit im Zeitplan gewährt wurde, so daß er nicht auf die vorangegangenen Voten eingehen konnte, haben dazu geführt, daß im Plenum der Applaus die einzige Möglichkeit war, Zustimmung zur vorgetragenen Stellungnahme zu äußern. Darunter leiden mußte aber die Sachdebatte, so daß eine Reihe profilierter Voten von den Synodenmitgliedern nicht hinreichend aufgegriffen werden konnten. Das geschah u.a. mit der Intervention von Weihbischof N. Werbs (aus Schwerin), der im Rahmen seiner sechs vorgetragenen Bedenken[10] ein bemerkenswertes Kriterium für eine Kirche, die sich zu ständiger Umkehr aufgefordert sieht, formuliert hat: «Als Boten der Frohen Botschaft müssen wir ständig prüfen, welche Lasten wir im Namen Christi auferlegen müssen und welche wir von den Schultern der Menschen nehmen dürfen.» Oder die Interpretation des Synodenthemas «ut testes simus Christi, qui nos liberavit», die Bischof H. L. Martensen (Kopenhagen) vortrug, wenn er feststellte: «Im Vorfeld der Europäischen Bischofssynode sind von nichtkatholischer Seite viele Ängste und Befürchtungen geäußert worden, wie wir in der Kirche mit der uns anvertrauten Macht umgehen. Wir dürfen diese Ängste nicht übergehen, sondern müssen sie sehr ernst nehmen. (...) Die Ängste der anderen Kirchen müssen für uns Katholiken Anlaß sein, uns tiefer auf die Freiheit des Evangeliums zu besinnen.» Dazu gehört auch die Intervention von Weihbischof J. Candolfi (Basel), der darauf hinwies, daß es die Priester sind, die von den in der Pastoral Tätigen zuallererst und unmittelbar von den neuen Herausforderungen Europas betroffen sind. Ihnen gegenüber gelte eine besondere Verantwortung der Bischöfe. Erwähnt sei hier auch die Stellungnahme des früheren Präsidenten des CCEE, Kardinal George B. Hume, der die Konzilseröffnungsrede von Papst Johannes XXIII. als Maßstab für den ökumenischen Dialog in Erinnerung rief.[11]

[8] Die Versammlung des Heiligen Synods der russisch-orthodoxen Kirche beschloß am 8. Oktober 1991, an der Sondersynode in Rom nicht teilzunehmen. Als Gründe wurden die Spannungen zwischen unierten und orthodoxen Gläubigen in der Ukraine und Rumänien sowie die Einsetzung von katholischen Bischöfen als apostolische Administratoren auf russischem Territorium genannt. (Vgl. die Erklärung des Pressesaals des Heiligen Stuhls im Osservatore Romano vom 14. Oktober 1991). Dieser Entscheidung schlossen sich in der Folge die griechisch-orthodoxe, die serbisch-orthodoxe, die bulgarisch-orthodoxe und die rumänisch-orthodoxe Kirche an.

[9] Zu den damit gegebenen strukturellen Problemen vgl. L. Kaufmann, Bischofssynode: Weder Consilium noch Synodus. Fragmente einer Kritik aus der Sicht der «synodalen Bewegung», in: Concilium 26 (1990) S. 306–312.

[10] Die sechs Fragen von Weihbischof Werbs: Hierarchische Verfaßtheit der Kirche und demokratisches Bewußtsein der Völker; Politik der Bischofsernennungen in den letzten Jahren; klare Unterscheidung zwischen verwerflicher Abtreibung und vertretbarer Empfängnisverhütung; pastorale Praxis im Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen; Frauenemanzipation und Leitungsamt in der Kirche; Kirche als Zeichen der Freiheit oder der Bevormundung.

[11] Zu bedauern ist gleichfalls, daß von den Vertretern der außereuropäischen kontinentalen Zusammenschlüsse von Bischofskonferenzen nur Erzbischof Henry D'Souza (Kalkutta, Generalsekretär der Vereinigung

Ob und in welchem Ausmaß solche Stellungnahmen vom Berichterstatter Kardinal Ruini aufgegriffen wurden, lag in seiner Entscheidung. Der einzelne Synodale konnte zwar in den *circuli minores* noch einmal sein Votum vortragen und ihm so Nachdruck verleihen; aber Kardinal Ruini mußte vor dem Plenum keine Rechenschaft abgeben, welche Voten er akzeptierte und welche nicht.

Eine verpaßte Chance während der Generaldebatte waren zwei von den drei Anhörungen eingeladener Experten, hätte man hier doch die Gelegenheit gehabt[12], durch Fachleute kontroverse Darstellungen einiger gesamteuropäischer Probleme zur Information der Synodenteilnehmer vorzulegen. Man hatte jedoch den Eindruck, daß nur solche Sprecher ausgewählt wurden, die die Position des Synodensekretariats noch einmal bestätigen sollten. Während eines Pressegesprächs erklärte Bischof K. Lehmann (Mainz), Spezialsekretär des Berichterstatters Kardinal Ruini, mit Bedauern zu diesem Sachverhalt, daß die Synode bei der Auswahl der Sprecher nicht mitentscheiden konnte. (Schluß folgt). *Nikolaus Klein*

der Bischofskonferenzen Asiens) ein eigenständiges Profil der Christen seines Kontinents zu zeichnen versuchte. Am enttäuschendsten war die Erklärung des Präsidenten des CELAM, Kardinal Nicolás Jesús Lopéz Rodriguez (Santo Domingo), für den Lateinamerika wie Europa unter den Folgen der Säkularisierung leidet.

[12] So waren je eine Anhörung Berichten über das von Kardinal J. Poupard (Päpstlicher Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden und Päpstlicher Rat für die Kultur) und vom Synodensekretariat vorbereitete Symposion über Probleme Europas (28.–31. Oktober 1991) wie Berichten über die Jugendwallfahrt nach Tschenstochau (13./15. August 1991) gewidmet.

Theologie angesichts des fremden Anderen

Zur neubearbeiteten Auflage von G. Gutiérrez' «Theologie der Befreiung»

Der folgende Text von J. B. Metz ist ein Vorabdruck seines neuen Vorwortes zur zehnten sowie neubearbeiteten Auflage von Gustavo Gutiérrez' «Theologie der Befreiung». Übersetzt von Horst Goldstein und mit einer neuen Einleitung des Autors wird das Buch Ende Januar 1992 in der Reihe «Welt der Theologie» (Matthias-Gründewald-Verlag, Mainz) erscheinen (ca. 320 Seiten, ca. DM 48,–). Titel und Zwischenüberschriften stammen von der Redaktion. *(Red.)*

In meinem Vorwort zu den bisherigen deutschen Auflagen der «Theologie der Befreiung» von Gustavo Gutiérrez hatte ich etwas betont, was es weiterhin nachhaltig zu erinnern gilt: Das Buch, so hieß es dort, sei ein Anzeichen dafür, wie lateinamerikanische Theologie der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation des eigenen Kontinents, der sozialen und politischen Leidensgeschichten der eigenen Völker auf die Spur zu kommen und sie in ihr theologisches Gewissen aufzunehmen sucht. Seit der deutschen Erstveröffentlichung des Buches (1973) hat sich auch hierzulande eine breite Diskussion um die Theologie der Befreiung entwickelt, die in diesem Vorwort nicht zu resümieren ist. In seiner ausführlichen Einleitung zu dieser 10. Auflage der deutschen Ausgabe seines Buches weitet Gustavo Gutiérrez den Blick über den lateinamerikanischen Ansatz seiner Befreiungstheologie hinaus vor allem auf andere nichteuropäische, nichtwestliche Theologien in jenen Ländern und Kontinenten, die wir bisher unter dem Begriff der Dritten Welt zusammengefaßt haben. Weniger deutlich ist in dieser Einleitung des Verfassers die europäische Theologie im Blick, obwohl Gutiérrez – zu recht – betont, daß die Theologie der Befreiung, wie er sie entwickelt hat und vertritt, die «Welt der Theologie» überhaupt und im ganzen angeht.

In den letzten Jahren, vor allem seit den großen Wandlungen in Europa selbst, begegnet der befreiungstheologische Ansatz vielfältigen kritischen Bedenken. Nicht nur kirchlicherseits, auch philosophisch und gesellschaftstheoretisch vermutet man in ihm zu wenig kritischen Vorbehalt gegenüber einer inzwischen fraglich gewordenen marxistischen Kategorienwelt und gegenüber einer ausgesprochen sozialistischen Vision von der Rettung der Menschheit. Demgegenüber unterstreicht Gutiérrez in seiner Einleitung nochmals und in aller Entschiedenheit den theologischen und pastoralen Kern der Theologie der Befreiung, die sich angesichts der Not und des Elends den «Hunger und Durst nach Gerechtigkeit» nicht ausreden läßt. Es scheint mir sinnvoll und berechtigt, in diesem Vorwort auf eben diesen theologischen Kern der Theologie des Gustavo Gutiérrez einzugehen – und zwar dadurch, daß ich die Grundintention seiner Theologie in Beziehung zu setzen suche zur Grundsituation der Theologie bei uns.

Als ich 1988 (auf Einladung des Goethe-Instituts) eine fünfwöchige Vortragsreise durch Lateinamerika machte, wurde ich immer wieder gefragt, was denn das bei allen Unterschieden Gemeinsame sei zwischen der neuen politischen Theologie in Europa und der Befreiungstheologie Lateinamerikas. Beide theologischen Ansätze, so habe ich dort zu antworten versucht und möchte ich hier zunächst wiederholen, verdanken sich eigentlich einem besonderen Erschrecken: dem Erschrecken darüber, daß man der christlichen Gottesrede üblicherweise die himmelschreiende Leidensgeschichte der Menschen so wenig ansieht und anhört. Beide Theologien sind deshalb von einer besonderen Theodizeempfindlichkeit geprägt. Ich könnte sie auch als «nachidealistische Theologien» kennzeichnen. Schließlich suchen sie auf ihre Weise jenen Abschieden Rechnung zu tragen, vor denen heute – in meinen Augen – jede christliche Theologie steht. Ich möchte hier vor allem jene Abschiede hervorheben, von denen sich die politische Theologie und die Befreiungstheologie ein Bewußtsein zu bilden suchten. Es sind m. E. die folgenden drei:

Abschied von der gesellschaftlichen Unschuld

Die Theologie muß Abschied nehmen von ihrer gesellschaftlichen Unschuld. Dieser Abschied ist eigentlich schon durch die europäische Aufklärung und dann durch die Ideologiekritik und Religionskritik des vergangenen Jahrhunderts angesagt und aufgedrängt. Subjektbezogenheit und Kontextualisierung der theologischen Prozesse sind unerläßlich geworden. Wer treibt wann und wo für wen Theologie? Das sind heute keine Zusatzfragen, sondern Konstitutionsfragen der Theologie. Dadurch gerät die Theologie nicht in eine heillose Relativierung. Sie entsagt damit nicht der vernünftigen Verantwortung des Glaubens. Sie trägt damit nur der Tatsache Rechnung, daß seit den Prozessen der Aufklärung das klassische Thema des Verhältnisses von fides und ratio, das Axiom von der fides quaerens intellectum auf einem neuen Niveau verhandelt werden muß. Der Glaube muß sich nun angesichts einer Vernunft bewähren und sich über eine Vernunft mitteilen, die ihrerseits als Freiheit, auch als Freiheit der Anderen und damit als Gerechtigkeit praktisch werden und zu sich selbst kommen will. Wie kann christlicher Glaube in diesem Sinne als vernünftig und kommunikabel erwiesen werden? Das ist die nachidealistische Figur der sog. «Glaubensbegründung». Das ist der fundamentaltheologische Ansatz der neuen politischen Theologie und auch der Theologie der Befreiung, insoweit sie – wie Gutiérrez immer wieder betont hat – mehr ist als Soziallehre und Pastoral.

Die biblische Tradition kennt den «Hunger und Durst nach Gerechtigkeit», und zwar nach ungeteilter Gerechtigkeit für alle, für Lebende und Tote, für gegenwärtige und vergangene Leiden. Der christliche Glaube enthält deshalb immer eine Komponente, die sich von diesem Interesse an ungeteilter Gerechtigkeit leiten läßt; er ist in diesem Sinne mystisch und

politisch zugleich: mystisch, weil er das Interesse an der Rettung vergangener ungesühnter Leiden nicht preisgibt, politisch, weil ihn dieses Interesse an ungeteilter Gerechtigkeit immer wieder auch auf die Gerechtigkeit unter den Lebenden verpflichtet. Der Logos der Theologie ist von diesem Interesse, besser: von dieser Vision geleitet. Und hier liegt m. E. auch eine der theologischen Wurzeln für die Rede von der «Befreiung», deren vielfältige Dimensionen Gutiérrez in seiner Einleitung anspricht. Gewiß schließt das christliche Verständnis von Befreiung den Begriff einer schuldfähigen und einer umkehrbedürftigen Freiheit ein. Das führt nicht zu einer politikfernen Romantisierung von Befreiung; es entzieht der Politik der Befreiung nur die Basis des Hasses und der Gewalt.

Das Wort von der «Befreiung» ist, wenn es in seinen christlichen Wurzeln ernstgenommen wird, tatsächlich eine Provokation für Theologie und Kirche. Für bedenklich halte ich eher die Art, wie man vielfach bei uns von «Befreiung» und «Befreiungstheologie für Europa» spricht. Ich glaube nicht, daß das Wort sich gleichsinnig auf unsere Verhältnisse übertragen läßt. So grassiert bei uns auch zumeist eine folgenlose Befreiungsrhetorik, die viel zu hoch und zu abstrakt ansetzt und dem Ernst des Anliegens und der Aufgabe eher schadet. Die ekklesiologische Entsprechung zur Befreiungstheologie ist übrigens das basisgemeindlich verfaßte kirchliche Leben. Sie ist Ausdruck einer offensiven Pastoral in Lateinamerika, die den Schritt wagt von einer Betreuungskirche für die Armen zu einer Befreiungskirche der Armen. Dabei setzt die basisgemeindliche Befreiungsarbeit ziemlich klein und ganz weit unten an, sehr oft in nichts anderem als im bloßen Dabeisein, im Dasein mit den Ärmsten, um sie nicht allein zu lassen in ihrem sprachlosen, in ihrem oft schon traum- und wunschlosen Unglück. Ekklesia, das Herausgerufensein hat hier einen religiösen und sozialen Sinn, kirchliche und gesellschaftliche Identitätsbildung greifen hier gewissermaßen ineinander. Keiner weiß das besser als Gutiérrez, der Pfarrer einer armen Gemeinde von Lima.

Abschied von einem Geschichtsidealismus

Die Theologie muß in sich den Abschied von ihrer vermeintlich geschichtlichen Unschuld verarbeiten. «Geschichte» ist nicht nur arbeitsteilig ein Thema der Kirchengeschichte, der Theologie- und Dogmengeschichte, es ist ein Thema der spezifisch christlichen Rede von Gott. In diesem Sinn muß die Theologie Abschied nehmen von einem subjektlosen, von einem situationslosen, gewissermaßen von einem menschenleeren Geschichtsuniversalismus, von einer Art Geschichtsidealismus, der mit einem hohen Apathiegehalt ausgestattet ist gegenüber dem Unglück der jeweils Anderen, gegenüber den Katastrophen und Untergängen in der Geschichte. Der Logos der Theologie ist von einem geschichtlichen Eingedenken geprägt – nicht von ungefähr wurde die «gefährliche Erinnerung» zu einer Zentralkategorie der politischen Theologie –, das die Leidensgeschichte der Menschen nicht verdrängen und erfolgreich vergessen bzw. idealistisch aufheben kann. Vielleicht darf ich sagen, daß die politische Theologie hierzulande z. B. den Schrei der Opfer von Auschwitz in der christlichen Theologie unvergessen machen will und daß die Befreiungstheologie den Schrei der Armen im Logos der Theologie selber hörbar machen will. Das sind Stationen des Abschieds der Theologie von einem menschenleeren, antlitzlosen Geschichtsidealismus und seinem Vergessen des Vergessens, das er als Wahrheit ausgibt. Schließlich muß vom biblischen Gott, nach Kräften, immer im Antlitz der Opfer gesprochen werden. Sie prüfen die Strenge und die Authentizität unserer theologischen Sprache, die unter dieser Prüfung oft sehr arm und klein werden kann. Doch so gewinnt sie die Nähe zu ihrem ursprünglichen Auftrag. Schließlich ist die Mystik, die Jesus lebte und lehrte und die auch den Logos der christlichen Theologie zu leiten hätte, nicht eine steile Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine empathische Mystik der geöffneten Augen. An ihren Wahrnehmungen vorbei ist der Gott Jesu nicht zu finden, nicht bei uns, nicht in Lateinamerika. Das suchte, wie gesagt, die neue politische Theologie im Blick auf Auschwitz zu erkennen und einigermaßen zu lernen. Und die Befreiungstheologie läßt sich in ihrem Willen zum System vom Antlitz der Armen unterbrechen. Das charakterisiert sie, wie die politische Theologie, als nachidealistisch.

Abschied von der ethnisch-kulturellen Unschuld

Gerade im Blick auf das bevorstehende Kolumbusjahr, auf das sog. Quinto Centenario (1492–1992) ist auf einen dritten Abschied der Theologie aufmerksam zu machen, auf den Abschied von ihrer vermeintlichen ethnisch-kulturellen Unschuld. Sie muß sich vor kulturell monozentrischen und vor ethnozentrischen Kurzschlüssigkeiten hüten, denn sie muß die Theologie einer kulturell und ethnisch vielfältig verwurzelten Weltkirche werden. Das verpflichtet die Theologie zur Ausarbeitung einer neuen nachidealistischen hermeneutischen Kultur, der Kultur der Anerkennung der Andern in ihrem Anderssein, für die es durchaus biblische Wurzeln gibt. Die Nächsten im biblischen Zentralgebot der Nächstenliebe sind ja nicht primär die Nahen, sondern die Andern, die fremden Andern. In diesem Sinn muß der Logos der Theologie sich vom Antlitz dieser fremden Andern «unterbrechen» lassen, eine Einsicht, die sowohl in der neuen politischen Theologie wie wohl auch in der Befreiungstheologie erst langsam reift.

Diese hermeneutische Kultur, der eigentlich jeder «Wille zur Macht» beim Erkennen der Andern in ihrem Anderssein fremd ist und die, wie gesagt, durchaus biblische Antriebe hat, wurde in der Geschichte Europas immer wieder verdunkelt; sie trat auch in der kirchlichen Missionsgeschichte in den Hintergrund. Nicht Anerkennungsanthropologien, sondern Herrschaftsanthropologien standen im Vordergrund. Mit welchen Augen wurde etwa der lateinamerikanische Kontinent «entdeckt»? Spielte dabei die Anerkennungshermeneutik eine maßgebende Rolle? Oder war der Christianisierungsprozeß nicht doch weit mehr von einer fragwürdigen Angleichungshermeneutik geleitet, von einer Beherrschungshermeneutik, die keine Augen hatte für die Spur Gottes in der Andersheit der Andern und die deshalb diese unbegriffenen Andern immer wieder auch kulturell entwürdigte und zu Opfern machte? Hier besteht Nachholbedarf auf allen Seiten. Deutlich kommt das auch in Gutiérrez' neuer Einleitung zum Ausdruck.

Gewiß, diese nachidealistische Anerkennungshermeneutik zielt nicht auf eine schiere Verklärung der Andern in ihrem Anderssein. Auch das Anderssein ist nicht schon durch sich selbst «in der Wahrheit». Sonst endete alles in einem vagen Relativismus der Kulturwelten, der schon den Keim zu neuer Gewalt in sich trägt. Dieses in der Theologie geforderte Anerkennungsdenken darf deshalb die Spannung zwischen der Authentizität der Kulturwelten und dem zunächst in den europäischen Traditionen entwickelten Universalismus der Menschenrechte nicht preisgeben. Das suspendiert die Theologie einer kulturell polyzentrischen Weltkirche keineswegs davon, auf die Eigenart der sozialen und kulturellen Identitätsbildungen, mit ihren Hoffnungsbildern und Erinnerungen, einzugehen und die vermeintlich neutralen, die vermeintlich politik- und moralfreien Systemzwänge westlicher Zivilisation daran immer wieder zu überprüfen.

*

Gibt es bei uns – hierzulande und überhaupt in Europa – nicht eine neue Stimmung, die die Not und das Elend der nichteuropäischen armen Völker wieder in eine größere antlitzlose Ferne zu uns rückt? Grassiert unter uns nicht ein Krisen- und Elendsgewöhnungsdenken? Wir gewöhnen uns schließlich an die Armutskrisen in der Welt, die sich immer mehr zu verstetigen scheinen und die wir deshalb achselzuckend an eine anonyme, an eine subjektlose gesellschaftliche Evolution zu de-

legieren geneigt sind. Doch für die Kirche ist diese leidvolle Realität der armen Länder längst zu einer Schicksalsfrage geworden und zu einem Prüfstein ihrer Weltkirchlichkeit. Schließlich «hat» die Kirche nicht nur eine Dritte-Welt-Kirche, sie «ist» inzwischen weithin eine solche, mit einer unverzichtbaren europäischen Herkunftsgeschichte. Angesichts des massenhaften Elends, das zum Himmel schreit oder auch nicht mehr schreit, weil es ihm längst die Sprache und die Träume verschlagen hat, kann sich die Kirche nicht damit beruhigen, daß es sich hier um Tragödien der Ungleichzeitigkeit in einer immer rapider zusammenwachsenden Welt handelt. Oder damit, daß diese Armen eben die Opfer oder auch die Geiseln ihrer eigenen mitleidlosen Oligarchien sind. Deshalb darf sich die europäische Kirche nicht ihre Maßstäbe unter dem Druck der Verhältnisse und Mentalitäten ausreden oder verkleinern lassen. Sie darf sich nicht aus der Spannung zwischen Mystik und Politik zurückziehen in ein geschichtsfernes Mythendenken. Gewiß, die Kirche ist nicht primär eine moralische Anstalt, sondern die Tradentin einer Hoffnung. Und ihre Theologie ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie. Gerade darin aber wurzelt ihre Kraft, auch in der Ohnmacht die Maßstäbe der Verantwortung und der Solidarität nicht preiszugeben und die vorrangige Option für die Armen nicht einfach den armen Kirchen allein zu überlassen. Das alles hat etwas mit der Größe zu tun und mit der Last, die auf uns durch das biblische Wort «Gott» gelegt ist. Wer «Gott» sagt, nimmt die Verletzung der eigenen Sicherheiten durch das Unglück der Anderen in Kauf. Nicht zuletzt daran, so scheint mir, will uns das vorliegende Buch erinnern.

Johann Baptist Metz, Münster

Überlegungen zu Freiheit und Macht

Mit der im Jahre 1973 abgeschlossenen «Leuenberger Konkordie» (benannt nach der Heimstätte Leuenberg im Kanton Baselland) vereinbarten reformierte und lutheranische Kirchen die Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft. Gleichzeitig beschlossen sie, verbleibende offene Fragen in themenzentrierten Lehrgesprächen gemeinsam weiter zu behandeln. Als ein solches Lehrgesprächsthema wurde 1987 «Das christliche Zeugnis von der Freiheit» bestimmt. Die Lehrgesprächsgruppe zu diesem Thema traf sich vom 18. bis 22. September 1991 zu ihrer 3. Konsultation in Kappel am Albis. Der Beitrag des Sekretärs der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, Pius Hafner, stellt die schriftliche Fassung seines in diesem Rahmen gehaltenen Vortrags dar. – In großer Trauer müssen wir mitteilen, daß der Autor am 28. Dezember 1991 im begonnenen 42. Lebensjahr plötzlich an Herzversagen verstorben ist. Nicht nur «Justitia et Pax» Schweiz verliert einen kompetenten und engagierten Sekretär, auch unsere Zeitschrift ist um einen Freund ärmer. *(Red.)*

In seiner «zusammenfassenden Skizze» über den bisherigen Verlauf der Leuenberger Lehrgespräche über «Das christliche Zeugnis von der Freiheit» bezeichnet *Wilhelm Hüffmeier* das «Ringen um die Freiheit» als das «markanteste Kennzeichen» der modernen Geschichte. Diesem Befund ist zweifellos auch aufgrund der Zeitgeschichte zuzustimmen, und zwar nicht nur mit Blick auf die europäische Geschichte, die soeben die weitgehend gewaltfreie Befreiung der mittel- und osteuropäischen Völker aus politischer Unterdrückung erlebt, sondern auch mit Blick auf die neueste Entwicklung in Lateinamerika und Afrika. Gerade im zuletzt genannten Kontinent scheinen heute – von den europäischen Medien noch weitgehend unbemerkt – vielfältige Kräfte am Werk zu sein, welche das Joch der schwarzen «Kolonisatoren», die nach der Unabhängigkeit von den weißen Kolonisatoren die Herrschaft an sich rissen und nicht selten mit brutaler Gewalt verteidigten, von unten aufbrechen möchten. Kann man also, mit Blick auf alle diese Ereignisse, von einem weltweiten Siegeszug der Freiheit sprechen?

Leider ist dies nicht oder doch nur sehr bedingt der Fall. Dem ist nicht nur so, weil sich Freiheit in dieser Welt grundsätzlich nie endgültig erringen läßt, sondern immer wieder neu erstritten und bewahrt werden muß. Darüber hinaus gibt es auch eine Reihe von Gefährdungen der Freiheit, welche für die heutige Zeit spezifisch sind. Diese sind aber – und dies gilt es bei allen theoretischen Konzepten und Bemühungen um die Bewahrung und Förderung der Freiheit zu beachten – zumindest teilweise von Land zu Land und noch mehr von Weltregion zu Weltregion verschieden.

Freiheitsgefährdungen in der 2. und 3. Welt

Mit Blick auf die Entwicklungsländer, aber auch auf die Länder des ehemaligen Ostblocks, also auf rund drei Viertel der Menschheit, erscheint die Freiheit primär durch das weitgehende Fehlen einer materiellen und ökonomischen Basis gefährdet. So droht beispielsweise die gewaltige Außenverschuldung der meisten afrikanischen und lateinamerikanischen Staaten selbst die hoffnungsvollsten Ansätze zu mehr Freiheit und Demokratie im Keim zu ersticken. Dies sei am Beispiel des schwarzafrikanischen Staates Zambia illustriert. Dessen Außenschuld von rund 4 Mrd. US-Dollar entspricht in diesem kleinen Land einer Pro-Kopf-Schuld von 600 Dollar. Betrug das Bruttosozialprodukt Zambias pro Kopf der Bevölkerung 1969 noch 1740 Dollar, so liegt es heute bei ganzen 470 Dollar. Allein die fälligen Schuldzinsen entsprechen rund 200% seiner jährlichen Exporteinnahmen.[1]

Die Verschuldung all dieser Länder, ist sie auch teilweise mitverursacht durch innerstaatliche Korruption und Mißwirtschaft, ist ein Symptom der Fehlleitung der Weltwirtschaft, deren Mechanismen fast ausschließlich durch die industrialisierten Länder des Nordens, der wirtschaftlichen Macht ihrer Volkswirtschaften und ihrer multinationalen Konzerne bestimmt werden. Fragt man nach den Ursachen, so lauten die Stichworte etwa sinkende Rohstoffpreise, ungleiche Tauschbedingungen, Protektionismus, ein die starken Währungen begünstigendes Weltwährungssystem sowie – damit verbunden – eine Kapitalflucht, die gewaltige Ausmaße angenommen hat. Für die betroffenen Völker des Südens, vorab für die am meisten benachteiligten Bevölkerungsschichten in diesen Ländern, hat dieses von den Ländern des Nordens bestimmte Weltwirtschaftssystem nicht nur katastrophale wirtschaftliche Auswirkungen. Es raubt ihnen auch in hohem Maße die Freiheit, hier verstanden als Möglichkeit zur wirtschaftlichen und politischen Selbstbestimmung. Besonders deutlich zeigen dies etwa die Strukturanpassungsprogramme, die hochverschuldeten Ländern zur Sanierung ihrer Wirtschaft vom Internationalen Währungsfonds auferlegt werden.

Zum Verlust der politischen und wirtschaftlichen Selbstbestimmung tritt die teilweise tödliche Bedrohung der kulturellen Identität. Sie läßt sich keineswegs nur mit der Anziehungskraft des Lebensstils westlicher Gesellschaften, des «American Way of Life» mit seinen Versprechungen eines bequemeren Lebens begründen, sondern ist ebenso bedingt durch die Macht amerikanischer und europäischer Medien. Die Abhängigkeit der Entwicklungsländer im Medienbereich und damit die Bedrohung ihrer Freiheit zeigt sich beispielsweise darin, daß der weitaus überwiegende Teil der Informationen in den meisten Zeitungen fast aller dieser Länder von einigen wenigen Agenturen aus Industrieländern geliefert werden.

Die Beispiele für das Einwirken auswärtiger Mächte auf das Leben und die Freiheit zur Selbstbestimmung in den Ländern

[1] Vgl. Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax, Weltweite Partnerschaft. Die multilaterale Entwicklungszusammenarbeit der Schweiz. Bern 1991, S. 16, mit Verweis auf andere Quellen.

des Südens ließen sich fast beliebig vermehren, bis hin zum Einfluß der Kirchen des Nordens auf die finanziell häufig mittellosen Kirchen des Südens. Den Ländern des ehemaligen Ostblocks droht aufgrund ihrer zumeist katastrophalen wirtschaftlichen Lage nach dem Wegfall der Mauern zwischen Ost und West ein ähnliches Schicksal der Abhängigkeit von westlicher Hilfe, westlichem Know-how, westlicher Macht. Die Gefahr ist durchaus real, daß die gewonnene politische Freiheit durch wirtschaftliche Abhängigkeit bezahlt und damit erneut gefährdet wird.

Zur Abrundung des Bildes sei zum Schluß darauf hingewiesen, daß die Freiheit in allen diesen Ländern des Südens und Ostens selbstverständlich nicht nur durch «auswärtige Mächte» bedroht ist. Hinzu treten mannigfache interne Mächte, wie etwa ein häufig kaum ins Recht eingebundener Staatsapparat, das überkommene Kastenwesen, die Benachteiligung ethnischer Minderheiten usw.

In den westlichen Industriegesellschaften

Kennzeichnend für die Situation in unseren Breitengraden ist, daß die Gefährdungen der Freiheit weit weniger offen und sichtbar zutage treten als etwa in einzelnen Entwicklungsländern. Von eklatanten Fällen des Machtmißbrauchs abgesehen, treten die die Freiheit gefährdenden Faktoren vielmehr als weitgehend anonyme Mächte auf, die nicht direkt greifbar oder gar verantwortlich zu machen sind, nichts desto trotz unsere Freiheit aber empfindlich einzuengen vermögen.

Als eine erste solche, weitgehend als anonym empfundene Macht ist sicher die «Staatsmacht» zu nennen. Dabei ergibt sich die Gefährdung der Freiheit durch sie weit weniger aufgrund willkürlicher Eingriffe in die Freiheitssphäre der Einzelmenschen, als vielmehr durch die Ausweitung der Staatstätigkeit als solcher. Indem der moderne Sozialstaat immer mehr die Verantwortung für Angelegenheiten übernimmt, die früher in den Zuständigkeitsbereich der einzelnen oder intermediärer Organismen (Familie, Verbände usw.) fielen, schränkt er zugleich auch deren selbstbestimmten Bereich, deren Freiheit ein. Dies ist eine Feststellung, noch keine Wertung darüber, wieweit solche staatliche Tätigkeit, beispielsweise im Bereich der sozialen Sicherung, gerade um der Freiheit der wirtschaftlich Schwächeren willen, notwendig ist.[2]

Teilweise in Konkurrenz zur Staatsmacht, insofern sie durch deren Normen begrenzt werden, stehen die wirtschaftlichen Mächte. Für die Entwicklung in den letzten Jahren kennzeichnend ist dabei der allenthalben festzustellende Trend zur Konzentration wirtschaftlicher Macht und die damit verbundene Gefahr der Ausschaltung des freien Wettbewerbs, sei dies durch die Bildung von Kartellen, die Fusion von Konzernen oder die Übernahme kleinerer Betriebe durch größere. Wenn durch solche Vorkehren die Entscheide immer weiter zentralisiert und nach oben abgegeben werden, führt dies nicht nur zur Machtkonzentration, sondern gefährdet es auch die Mitwirkung der Arbeitnehmer an den sie betreffenden Entscheidungen sowie die Wahlmöglichkeiten der Konsumenten/-innen.

Mit der wirtschaftlichen Macht eng verbunden ist die Macht von Wissenschaft und Technik. Auch wenn Wissenschaft und Technik geradezu als mit dem Wesen des Menschen verbunden betrachtet werden können,[3] so sind die Probleme, welche die durch die Konzentration wirtschaftlicher Macht erst ermöglichte Hochtechnologie heute mit sich bringt, doch unverkennbar. Atomtechnologie wie Gentechnik sind Symbole dafür geworden, wie weit der Mensch befähigt ist, durch die Technik nicht nur in die Natur einzugreifen, sondern auch seine Einflußmöglichkeiten gegenüber den Mitmenschen, seine Macht zu erweitern. Durch sie wird das immer schon mit jedem menschlichen Handeln verbundene Problem der unabsehbaren Folgen erheblich verschärft, was Hans Jonas sogar dazu führte, eine «Heuristik der Furcht» zu propagieren, gemäß der heute im Zweifelsfall die Furcht, also der Verzicht, nicht die Hoffnung handlungsleitend sein muß.[4]

Diese keineswegs vollständige Liste der in den westlichen Industriegesellschaften wirksamen Mächte darf nicht abgeschlossen werden ohne einen Hinweis auf die Macht der Kulturindustrie und insbesondere der Medien. Die tägliche Überinformation führt, wie Johann Baptist Metz diagnostiziert, zu einem schleichenden Realitätswahrnehmungsverlust, der sich etwa darin zeigt, daß der Fernsehprofessor aus der «Schwarzwaldklinik» tagtäglich Briefe mit der Bitte um ärztlichen Rat erhält. Die moderne Kulturindustrie, die zunehmende Übermacht der Massenmedien, vor allem des Fernsehens, entlasten uns immer mehr von unseren eigenen Bildern, unseren eigenen Träumen, unserer eigenen Sprache, und führen so zu einer wachsenden Subjektmüdigkeit, ja einem Subjektverlust.[5] Mit dem Verlust des Subjekts aber würde die Frage nach der Freiheit hinfällig, da Freiheit zwingend ein entscheidungsfähiges Subjekt voraussetzt. So gesehen wird die Freiheit durch die moderne Kulturindustrie, insbesondere die Massenmedien, nicht nur bedroht, sondern als solche in Frage gestellt, und zwar nicht nur die äußere Freiheit, sondern auch die innere Freiheit. Gerade der Medienbereich zeigt demnach, wie die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Macht heute neu überdacht werden muß.

Zum Begriff von Freiheit und Macht

Die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Macht hängt in hohem Maße davon ab, von welchem Freiheits- und Machtverständnis man ausgeht. Die Freiheit einerseits kann meines Erachtens heute nur noch im kommunikativen Sinne verstanden werden. So bedeutet sie «die Verwirklichung gemeinsamer Freiheit, in der die eigene Freiheit sich der Freiheit anderer verdankt weiß und andere Freiheit ermöglicht».[6] Ein solches Freiheitsverständnis grenzt sich insbesondere von bloß negativen Verständnissen von Freiheit ab, die einer solipsistischen Anthropologie verhaftet sind. Diese sind meines Erachtens zu sehr verknüpft mit den Kategorien des Raumes und des Besitzes – Freiheit als Besitz eines möglichst großen Freiheitsraumes; Freiheit als Grenzbegriff, der das Ich vom anderen abhebt; Freiheit als Interesse, über den anderen so verfügen zu können, daß er den eigenen Freiheitsraum nicht einschränkt – und tragen der Sozialität des Menschen zu wenig Rechnung.

Macht andererseits ist nicht nur ein mehrdeutiger Begriff, das Phänomen Macht besitzt auch eine «innere Mehrwertigkeit», wobei diese Mehrwertigkeit nicht nur instrumentell zu verstehen ist, also etwa in dem Sinne, daß Macht sowohl zum Guten wie zum Schlechten gebraucht werden kann.[7] Eine solche primäre Wertneutralität kommt höchstens verschiedenen Mitteln der Macht, wie etwa dem Geld oder dem Wissen, zu. Die Macht als solche aber ist meines Erachtens nicht wertneutral, sondern vielmehr ambivalent, da sie positive und negative Werte schon immer in sich trägt.

[2] Vgl. zu dieser Frage aus ethischer Pespektive: Christoph Sachse, H. Tristram Engelhardt (Hrsg.), Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates. Frankfurt am Main 1990.

[3] Vgl. dazu Jeanne Hersch, Von der Einheit des Menschen. Zürich-Köln 1978, S. 132: «... es gäbe keine Technik, wäre der Mensch nicht ein Wesen, das des Bewußtseins, der Vernunft und verantwortlicher Freiheit fähig ist».

[4] Siehe dazu sein Buch «Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation». Frankfurt am Main 1979.

[5] Siehe dazu Johann Baptist Metz, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? in: ders., Franz-Xaver Kaufmann, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg-Basel-Wien 1987, S. 124–147, hier S. 132ff.

[6] Walter Eigel, Entwicklung und Menschenrechte. Entwicklungszusammenarbeit im Horizont der Menschenrechte. Hrsg. von der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, Freiburg 1984, S. 54.

[7] Manfred Hättich, Herrschaft – Macht – Gewalt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Hrsg. von F. Böckle u. a., Bd. 14, Freiburg-Basel-Wien 1982, S. 37–76, hier S. 45.

Bei dieser Wertung der Machtphänomene gehe ich allerdings in Anlehnung an *Manfred Hättich* von einem sehr weiten Begriff der Macht aus, gemäß dem diese «eine Beziehung zwischen Menschen» darstellt, «die dadurch gekennzeichnet ist, daß einzelne oder Gruppen das Verhalten von anderen einzelnen oder Gruppen beeinflussen können».[8] Der Einflußnahme der einen Seite steht die durchaus nicht immer nur negativ zu wertende Abhängigkeit der anderen Seite gegenüber. Entsprechend dieser Definition liegt die Ambivalenz der Macht darin begründet, daß unsere Beziehungen immer schon ambivalent sind. «Sie werden nicht erst durch Verhaltensweisen oder Umstände gefährdet, sie sind, indem sie sind, immer auch schon ihre eigene Gefahr.»[9] Oder nochmals mit Manfred Hättich allgemeiner formuliert: «Unsere Beweggründe mögen jeweils noch so gut sein, wir sind nicht in der Lage, einem anderen Menschen das absolut Gute zu tun. Wer einem anderen Schutz gewährt vor einer drohenden Gefahr, ist von Anfang an dabei, eine Beziehung der Abhängigkeit zu verwirklichen, die im Augenblick von beiden Seiten nur in ihrem positiven Lichte erscheinen mag, die aber im Kern bereits ihre problematischen Elemente enthält, welche vielleicht erst bei der Fortdauer der Beziehung ans Licht treten.»[10]

So verstandene Macht als Einfluß auf andere ist logisch verhängt mit der Freiheit.[11] Wo immer ich von der Freiheit gegenüber anderen Gebrauch mache, nehme ich Einfluß auf sie, schaffe ich eine Beziehung, die im Kern je nach Standort immer auch Machtbeziehung oder Abhängigkeitsbeziehung ist. Eine Ethik der Macht und eine Ethik der Freiheit sind entsprechend wie zwei Kehrseiten der gleichen Medaille. Während bei der Ethik der Freiheit stärker das eigene Wollen und Handeln im Blickpunkt steht, ist es bei der Ethik der Macht stärker die Wirkung auf andere.

Bevor ich aber auf die für beide relevanten ethischen Kriterien zu sprechen komme, möchte ich in einem kurzen Exkurs die getroffene Wahl eines weiten Machtbegriffs noch näher begründen und Macht begrifflich von Herrschaft und Gewalt abgrenzen.

Macht, Herrschaft, Gewalt

Nicht selten wird vom Ethiker erwartet, daß er Macht nicht als mehrwertig, sondern als schlechthin böse bezeichnet. Eine solche Erwartungshaltung könnte mit der Verwendung eines engeren Machtbegriffs verbunden sein, der unserem Alltagsverständnis besser entspricht und Macht auf jene Fälle einengt, in denen der Einfluß auf Widerstände stößt, die überwunden werden. Zumindest als betroffene Adressaten der Macht reden wir von Macht gewöhnlich nur dann, wenn wir einem Einfluß unterworfen sind, durch den wir uns eingeschränkt oder behindert fühlen. Sprechen wir aber generell nur in diesem Fall von Macht, so verlegen wir die Bestimmung der Machtbeziehung in das subjektive Empfinden der Machtadressaten. Dadurch würden viele Fälle sehr intensiven Einflusses – man denke etwa an die Medien –, die von den Betroffenen weder gefühlt noch erkannt werden, von der Machtanalyse ausgenommen. Klammert man aber bei diesem engeren Machtbegriff die subjektive Einschätzung aus und spricht von Macht nur, wenn ein Einfluß objektiv negativ zu beurteilen ist, so bleibt das Urteil darüber, ob etwas Macht ist, im allgemeinen strittig. Die Frage nach der Bewertung der Macht wird vorverlegt auf die Frage, ob etwas Macht und damit negativ zu bewerten ist. Diese Gründe scheinen mir hinreichend, um einen engen Machtbegriff als wenig tauglich zu bezeichnen.[12]

Gegenüber dem Begriff der Herrschaft stellt die Macht das allgemeinere Phänomen dar. Herrschaft als normierte und institutionalisierte Macht kann als Unterfall von Macht bezeichnet werden. Wer Herrschaft ausübt, übt Macht aus, aber nicht jeder, der Macht ausübt, übt Herrschaft aus. Nicht gesagt ist damit, daß Herrschaft generell freiheitsbeschränkender ist als Macht. Eine genau begrenzte und normierte Herrschaftsbeziehung, beispielsweise eine ins Recht eingebundene politische Herrschaft, kann im Gegenteil erträglicher sein als eine weder nach Intensität noch Umfang festgelegte massive Beeinflussung des Verhaltens. Daß dies andererseits nicht stets der Fall ist, beweist allein schon die Rede von der Willkürherrschaft. Im Zusammenhang mit der politischen Herrschaft diskutiert die politische Ethik seit alters die Frage nach ihrer Legitimität, die ich hier aber nicht weiter verfolgen kann.[13] Verwiesen sei einzig darauf, daß die allgemeine Rede von der legitimen Macht zumeist die Frage der legitimen Herrschaft meint.

Herrschaft und Macht unterscheiden sich von der Gewalt nach heutigem Sprachgebrauch primär in der Optik. Während bei Macht und Herrschaft vorab die Inhaber von Macht oder Herrschaft im Blickfeld sind, verweist die Gewalt – sei es nun physische, strukturelle oder symbolische Gewalt[14] – auf die Adressaten, die Opfer und die Verletzung ihrer körperlichen Unversehrtheit und Identität. Entsprechend handelt es sich bei Gewalt nicht mehr um einen mehrwertigen, sondern eindeutig um einen negativ besetzten Begriff. Verwirrung bezüglich der ansonsten klaren begrifflichen Unterscheidung zwischen Macht, Gewalt und Herrschaft vermögen nicht selten, zumindest in der deutschen Sprache, überkommene Bezeichnungen wie Staatsgewalt, Gewaltenteilung usw. zu stiften, in denen das Wort Gewalt in einer Art und Weise verwendet wird, die nicht mehr seinem heutigen Sinn entspricht.

Ethik der Macht als Ethik der Einflußnahme

Aus der Ambivalenz der Macht im Sinne des Einflusses auf andere ergibt sich[15], daß wir nicht in der Lage sind, unsere Handlungen hinsichtlich ihrer Wirkung so zu steuern, daß sie ausschließlich genau das bewirken, was wir wollen. Wir haben mit anderen Worten «nicht die Fähigkeit, alle negativen Werte unserer Beziehungen zu anderen auszuschalten und nur den positiven zum Durchbruch zu verhelfen».[16] In diesem Dilemma helfen wir uns gerne dadurch, daß wir primär auf unsere Motive und Absichten blicken und diese auf ihre ethische Wertigkeit hin prüfen. Wir halten unsere «Machthandlungen» dann in dem Maße für gerechtfertigt, in dem die sie bewegende Gesinnung ethischen Forderungen entspricht. Dieser Rückzug auf die Gesinnungsethik ist aber spätestens dann problematisch, wenn negative Nebenwirkungen unseres Handelns erfahrbar oder voraussehbar sind. Denn ihre Vernachlässigung ließe den Schluß zu, daß auch unsere Gesinnung nicht

[8] Ebd., S. 46.
[9] Ebd., S. 47.
[10] Ebd., S. 47.
[11] Vgl. dazu Peter Saladin, Verantwortung als Staatsprinzip. Bern-Stuttgart 1984, S. 89, wobei Saladin allerdings vom Weberschen Machtbegriff ausgeht.
[12] Von diesem engen Machtbegriff zu unterscheiden ist die verbreitete Machtdefinition Max Webers, gemäß der Macht die Chance bedeutet, seinen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen. Dabei wird die Macht erst bei Widerstreben wahrgenommen, sie ist aber Macht auch ohne diese Erprobung, womit der Webersche Machtbegriff mit dem hier verwendeten weiten Machtbegriff weitgehend deckungsgleich ist. Vgl. zum Ganzen auch den Artikel «Macht, Gewalt», in: O. Brunner, u.a., Hrsg., Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart 1982, Bd. 3, S. 817–935 (Teil III–IV; V,2–V,3; V,5–VI von K.-G. Faber; Teil V,1 und V,4 von K.-H. Ilting; Teil II von Chr. Meier).
[13] Vgl. dazu etwa das umfangreiche Werk von Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. (Frankfurt am Main 1987), in dem sich der Autor auch eingehend mit der Frage «Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft?» auseinandersetzt (S. 191–377).
[14] Zur begrifflichen Erfassung der Gewaltphänomene vergleiche beispielsweise: Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax (Hrsg.), Gewaltfreies Handeln in unserer Gesellschaft. Anstöße zur Diskussion. Bern 1988, S. 36ff.
[15] Die Formulierung «Ethik der Macht als Ethik der Einflußnahme» und die folgenden Überlegungen entnehme ich zu einem großen Teil dem bereits verschiedentlich zitierten Aufsatz von Manfred Hättich (Anm. 7).
[16] Ebd., S. 48.

ethisch einwandfrei ist. Dies zeigt einmal mehr, daß Gesinnungs- und Verantwortungsethik sich nicht fein säuberlich trennen lassen. Können wir uns aber nicht einfach auf unsere Gesinnung zurückziehen, so benötigen wir zusätzliche ethische Kriterien für eine verantwortliche Gestaltung unserer Machtbeziehungen.

Eine simple Vermeidung von Machtbeziehungen (im Sinne des hier verwendeten weiten Machtbegriffs) ist nicht möglich, da soziale Beziehungen ohne Beeinflussung des Verhaltens anderer gar nicht denkbar sind. Daher kann es nicht um die Frage gehen, ob Machtbeziehungen hergestellt werden, sondern vielmehr nur darum, wie diese gestaltet werden. Als grundlegendes ethisches Kriterium für unsere (Macht-)Beziehungen bietet sich dabei die Menschenwürde der Beziehungspartner/innen an: Ist unser Einfluß in Zielsetzungen, Form und Wirkungen mit der Menschenwürde der anderen vereinbar? Bei der näheren Bestimmung dieser Menschenwürde, auf die hier aus Zeitgründen verzichtet werden muß, fließen «allgemeine, menschheitlich anerkannte Normvorstellungen, geschichtlich-kulturell bedingte Ausprägungen und das subjektive Würdeempfinden der an einer Beziehung Beteiligten»[17] zusammen.

Die Rede von der Menschenwürde ist nicht bloß eine Aussage über das Menschsein, sie impliziert – und das ist für eine Machtethik wichtig – auch einen grundlegenden ethischen und rechtlichen Anspruch. Dieser ist volkstümlich als sogenannte «goldene Regel» bekannt (deren positiv-formulierte jüdisch-christliche Variante das Gebot der Nächstenliebe darstellt): Was du (nicht) willst, daß man dir tu, das füg auch (nicht) den andern zu. Das heißt unter anderem dies, daß wir so handeln, als ob wir jederzeit die negativen Folgen unseres Handelns selbst zu tragen hätten. Immanuel Kant hat diesen Anspruch in den beiden Formen des sogenannten kategorischen Imperativs geschichtswirksam formuliert. Dieser besagt unter anderem, daß wir einen Menschen niemals bloß als Mittel zum Zweck, als Instrument und also als reines Objekt gebrauchen dürfen. Auf unsere sozialen Beziehungen angewandt, läßt sich daraus ein allgemeines Richtmaß gewinnen: «Mein Einfluß auf das Verhalten des andern sollte sich immer wieder daran orientieren, daß der Bestand der Verhaltensformen und Handlungen, die dem anderen als eigenständigem Subjekt zuschreibbar sind, so groß wie möglich bleibt».[18]

Damit ist auch die Gegenseitigkeit von Beziehungen angesprochen, wobei der Idealfall, daß der Einfluß, den die Beteiligten aufeinander haben, genau gleich groß ist, in der sozialen Realität kaum je zutreffen dürfte. Vielmehr muß man sich ein differenziertes Beziehungsgeflecht vorstellen, bei dem die gegenseitigen Einflüsse unter verschiedenen Gesichtspunkten unterschiedlich verteilt sind. In einer Sache kann die eine Person stärker von der anderen abhängig sein, während die andere in einer anderen Sache den stärker abhängigen Teil bildet. Unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung gemeinsamer Freiheit erstrebenswert ist dabei ein gewisses Gleichgewicht, «eine gleichwertige Verteilung der verschiedenen Abhängigkeiten im Gesamtbereich, in dem sich die beiden als Partner begegnen».[19] Diese Gedankenkonstruktion ist nicht wirklichkeitsfremd, sondern spielt tendenziell durchaus auch in der sozialen Realität eine Rolle. Wir lassen uns ja oft von jemand anderem in einem Bereich führen, während wir in einem anderen Bereich der stärker bestimmende Teil sind. Daraus läßt sich die nicht unwichtige Folgerung ziehen, daß eine Ethik der Macht immer auch die Gesamtheit der Einflüsse, nicht nur einzelne Abhängigkeiten überprüfen sollte, weil nur so die personale Situation der Beteiligten im Rahmen der sozialen Beziehung vollumfänglich erkennbar wird.

[17] Ebd., S. 50.
[18] Ebd., S. 50.
[19] Ebd., S. 51.

Das Modell des Gleichgewichts zwischen Autonomie und Abhängigkeit in der Gesamtheit einer Beziehung läßt sich im übrigen auch auf Gesellschaftsentwürfe anwenden. Sowohl Gesellschaftsentwürfe, deren Maxime lediglich die Bändigung aller Egoismen und Selbständigkeitsbestrebungen zugunsten der Gemeinschaft ist, wie auch solche, die Abhängigkeiten a priori als Reduktion des Menschen und seiner Freiheit verstehen, verkennen, daß sich die «Personalität des Menschen wesenhaft als ein Ineinander von Individualität und Sozialität» konstituiert.[20] In der ersten Gefahr stehen kollektivistische Strömungen, in der zweiten emanzipatorisch ausgerichtete, «was nicht ausschließt, daß beide in ihren jeweils historischen Ausprägungen als Reaktionen aufeinander und auf Zustände verständlich sein können».[21] In diesem Sinne ist es durchaus konsequent, daß heute in den Ländern des ehemaligen Ostblocks die Werte der Freiheit und Autonomie so hoch im Kurs stehen.

Umgang mit weitgehend anonymen «Mächten»

Bei einer Rückkehr von diesen Erkenntnissen einer Ethik der Einflußnahme zu den zu Beginn beschriebenen freiheitsgefährdenden Mächten zeigt es sich, daß diese Grundsätze zwar auch hier anwendbar sind, aber zusätzlicher Überlegungen bedürfen. Gerade die gegen Ende angesprochene Gegenseitigkeit läßt sich in der Beziehung mit weitgehend anonymen Mächten ungleich schwieriger erreichen. Voraussetzung dafür ist zunächst, daß solche Mächte ihre Anonymität ablegen. Ein wichtiges Mittel dazu und zugleich eine Forderung an alle Machtkonglomerate ist die Transparenz. So erst erhalten die einzelnen, die mit solchen Machtkonglomeraten zu tun haben, ein klar definiertes Gegenüber, die Voraussetzung jeder wechselseitigen Beziehung. Überdies ist die Transparenz auch die Voraussetzung jeglicher Machtkontrolle durch die politische Herrschaft, auf deren Notwendigkeit um der Freiheit willen hier nur am Rande verwiesen sei.

Gegenseitigkeit von Beziehungen heißt des weiteren Dialog. Bezogen auf die Medienmacht bedeutet dies etwa, daß die Medienschaffenden alles unternehmen, damit ihre Leser/innen, Zuschauer/innen und Zuhörer/innen aus ihrer Rolle als rein passive Konsumenten heraustreten können und zur aktiven Teilnahme und Mitverantwortung angeregt werden. In dieser Absage an eine bloße Einwegkommunikation liegt auch eine noch weitgehend ungenützte Chance der Medien, vermittelnd, gesprächs- und damit auch friedensfördernd zu wirken. Über den bloßen Dialog hinaus bedarf es gegenüber allen gesellschaftlichen und staatlichen Machtkonglomeraten zur Erhaltung oder Erlangung einer gewissen Gegenseitigkeit der Beziehung der Möglichkeit von einzelnen Gruppen zu echter Partizipation. Damit ist nicht nur die Mitbestimmung in der Politik und in wirtschaftlichen Unternehmen angesprochen, sondern auch jene in anderen Bereichen, beispielsweise die Mitbestimmung der Konsumenten und Mieter.

Dialog und Partizipation sind schließlich um so eher zu erreichen, als Machtkonglomerate dialog- und partizipationsfreundliche Strukturen aufweisen. Dies spricht insbesondere für eine Dezentralisierung der Macht- und Entscheidbefugnisse. Angesichts der unverkennbaren Tendenz zu weiterer Machtkonzentration zum Zwecke der Steigerung der wirtschaftlichen Effizienz und der Wettbewerbsfähigkeit ist gerade dies eine Forderung, die nicht leicht zu verwirklichen ist.

Alle diese ethischen Forderungen laufen letztlich auf das hinaus, was ich unter den gegenwärtigen Bedingungen der westlichen Industriegesellschaften als das Zentrale ansehe, nämlich Widerstand zu leisten gegen die wachsende Subjektmüdigkeit, ja den Subjektverlust des Menschen, und damit seine Bedingungen für ein Leben in Freiheit und Menschenwürde zu bewahren und zu verbessern.

[20] Ebd., S. 52.
[21] Ebd., S. 53.

Konsequenzen für Kirchen und Christen/-innen

Die zuletzt genannten Postulate weisen auch den Weg für das, was heute von den Kirchen und den Christen/-innen gefordert ist, wenn sie das christliche Zeugnis von der Freiheit ernst nehmen wollen. Ich möchte dazu abschließend nur drei Stoßrichtungen kirchlichen Einsatzes benennen, die es weiterzuverfolgen gilt.

Meines Erachtens ist es zuerst und vor allem dies: Die Kirchen sollten – entgegen dem gesellschaftlichen Trend – bewußt ein «subjektorientiertes Kirchenverständnis»[22] entwickeln und leben. Dies bedeutet, daß die Glaubenden «nicht primär als Objekte, sondern als Subjekte, nicht nur als Adressaten, sondern vor allem als Träger des Glaubens und des Gottesgedächtnisses»[23] anzusprechen sind.

In die gleiche Richtung zielt das zweite Anliegen, daß die Kirchen ihre Verkündigung auch als Stimme der Macht- und Stimmlosen verstehen. Dabei dürfen sie diese Stimme auf die Dauer nicht einfach ersetzen, «denn für die Leidenssprache gibt es», wie Johann Baptist Metz zurecht bemerkt, «nicht eigentlich eine Stellvertretung».[24] Sie müssen den Macht- und Stimmlosen vielmehr dazu verhelfen, daß sie in der Kirche immer mehr ihre eigene Glaubenssprache gewinnen und auch in der Welt Gehör finden.

Wenn die Kirchen in ihrem Innern zu diesen Schritten bereit sind, können sie schließlich auch gegen außen, gegenüber staatlichen und gesellschaftlichen Mächten glaubwürdiger Machtkritik üben, überall dort, wo dies zur Bewahrung und Förderung von Freiheit und Menschenwürde notwendig ist.

Pius Hafner, Bern/Schwarzenburg

[22] J. B. Metz, a. a. O. (Anm. 5), S. 150.
[23] Ebd., S. 150.
[24] Ebd., S. 152.

Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel

Hinweis auf eine bemerkenswerte ökumenische Publikation

Für römisch-katholische Christen in Westeuropa, vielleicht auch in Lateinamerika, ist es nicht gerade leicht, sich in der konfessionellen und denominationellen Vielfalt des Teiles der weltweiten Christenheit insbesondere in der «Neuen Welt» zurechtzufinden, die in einem ganz allgemeinen Sinne dem Sammelbegriff «protestantisch» oder «evangelisch» subsummiert werden, deren Wurzeln entweder direkt in der differenzierten Landschaft der Reformation des 16. Jahrhunderts oder in der späteren Geschichte des sich weiter differenzierenden pluralen reformatorischen Kirchenwesens vor allem in der angelsächsischen Welt liegen. Dies ist hier nicht nachzuzeichnen. Kirchliche Pluralität ist der entscheidende Anlaß dafür gewesen, daß im 19., vor allem aber im 20. Jahrhundert die moderne ökumenische Bewegung in den reformatorischen Kirchen ihren Ursprung nahm und zu einer weltweiten Bewegung werden konnte, die mittlerweile alle christlichen Kirchen erfaßt hat. Ökumenische «Großereignisse», wie der «konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» (Stuttgart, Basel, Seoul) oder die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen jüngst in Canberra werden nicht nur in der kirchlichen, sondern sogar in der säkularen Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen; sie dienen zumeist der «kleineren» Ökumene vor Ort oder zwischen den Kirchen als Ansporn, nicht nachzulassen, die Konkretion der Wiederherstellung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen zu betreiben, sind selbst aber doch mehr Dokumentation der christlichen «Großwetterlage», als daß sie konkrete Folgen für Ökumene am Ort hätten. Sachlich interessanter ist die überschaubarere kleinere Ökume am Ort, gelegentlich auch die zwischen einzelnen Kirchen. Wie spannend es hier zugehen kann, zeigt der von *Frederick Herzog* (Duke University, Durham N. C., USA) und *Reinhard Groscurth* (Berlin) herausgegebene Band «Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel – Anfang einer neuen Ökumene?[1]

Eine Gemeinschaft zweier Kirchen

Wer hat das Geschehen, von dem dieser Band berichtet, außer den Beteiligten, wirklich mitbekommen und angemessen registriert? Wer hat es als Anstoß begriffen, auch andernorts verbindlichere Schritte der Gemeinschaft wirklich zu wagen? Gut zehn Jahre alt ist nun die Kirchengemeinschaft der «Evangelischen Kirche der Union» (Rheinland, Westfalen, Berlin-Brandenburg u. a.) und der «United Church of Christ» (USA). Wer sind diejenigen, die hier Gemeinschaft neu wagen? Die Evangelische Kirche der Union ist hervorgegangen aus der in Preußen 1817 geschlossenen Union aus Lutheranern und Reformierten; ihr «Territorium» deckt sich weitgehend mit den ehemaligen Grenzen Preußens. Die «United Church of Christ» hat vier Ursprungsdenominationen, die in zwei Etappen zusammenfanden.

1931 vereinigten sich die «Congregational Churches» und die «Christian Church» zu den «Congregational Christian Churches». Der Ursprung dieser Kirche liegt im angelsächsischen Raum: die «Congregational Churches» gehen auf die Zeit der Pilgerväter zurück, die seit 1620 die englische Staatskirche und deren formalistische Religiosität (einschließlich der Bevormundung im Glauben durch das Staatsoberhaupt) verließen und nach Nordamerika auswanderten; ihre Prinzipien waren «Glaube, Freiheit und Gemeinschaft» (faith, freedom, fellowship). Die «Christian Church» ist Ergebnis der zweiten großen Erweckung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in den USA; sie setzte sich zusammen aus Methodisten, Baptisten und Presbyterianern, die sich gegen autoritäre und gesetzliche Lebensformen wandten, den persönlichen Glauben in den Vordergrund stellten, für die Sklavenbefreiung eintraten und die Gleichberechtigung von Frauen und Männern zu verwirklichen suchten (sehr früh schon Frauenordination!).

1934 vereinigten sich die «Evangelical Synod of North America» und die «Reformed Church» zur «Evangelical and Reformed Church». Beide Kirchen sind deutschen Ursprungs. Die «Reformed Church» wurde von deutschen Einwanderern aus der Pfalz und der Schweiz gegründet, in der neben der Bibel der Heidelberger Katechismus Bekenntnis und Lehrgrundlage wurde; eine einheitliche theologische Grundlage und Prägung lag also in der «Reformed Church» vor, die sich schriftgebunden, reformiert und katholisch (in der Gemeinschaft der Gesamtkirche zu allen Zeiten und an allen Orten stehend) begriff. Die «Evangelical Synod of North America» setzte sich aus Christen zusammen, die im Zuge der großen Auswanderung des 19. Jahrhunderts aus Deutschland vor allem in den Mittleren Westen der USA gekommen waren. Augsburger Bekenntnis, Luthers Kleiner Katechismus und der Heidelberger Katechismus waren Grundlage der Lehre und der Bildung der Gemeinden. Der Kontakt zur deutschen Theologie blieb hier sehr lange erhalten. Die Gebrüder Reinhold und Richard Niebuhr waren bedeutende Theologen dieser Kirche, die ein theologisches Gegengewicht zum «Social Gospel Movement» bildeten.

[1] F. Herzog, R. Groscurth, Kirchgemeinschaft im Schmelztiegel – Anfang einer neuen Ökumene? Anfragen und Dokumente aus der United Church of Christ (USA). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989, 176 Seiten, DM 19,80.

1957 vereinigten sich die «Congregational Christian Churches» und die «Evangelical and Reformed Church» in Cleveland, Ohio, zur «United Church of Christ» (UCC). Diese «United Church of Christ» und die «Evangelische Kirche der Union» schlossen 1980 Kirchengemeinschaft, in der Taufe, Abendmahl und Ordination wechselseitig anerkannt (recognized = wiedererkannt!) sind. Kirchengemeinschaft ist und bleibt nie folgenlos für die diese Gemeinschaft bildenden Partner.

Mehr als bloß Austausch folgenloser Freundlichkeiten

Welche Folgen diese Gemeinschaft vor allem für die «United Church of Christ» in ihrem Binnenraum hat, welchen Problemen sie sich stellt, welche Diskussionen in ihr stattfinden, welchen Aktivitäten sie sich verschreibt, davon gibt das Buch von Herzog und Groscurth einen lebendigen Eindruck; es berichtet aber auch davon, wie im Spiegel der amerikanischen Erfahrungen dieser Kirchengemeinschaft Selbsterkenntnis mitteleuropäischer Christen erfolgen kann, wie hier mutigere Schritte im theologischen Nachdenken und im praktischen Handeln auf Gemeinschaft hin gewagt werden könnten. Die Partner haben die Feststellung machen können, «daß man eigentlich erst auf der Grundlage von Kirchengemeinschaft offen miteinander umgehen kann» (Groscurth, 26).

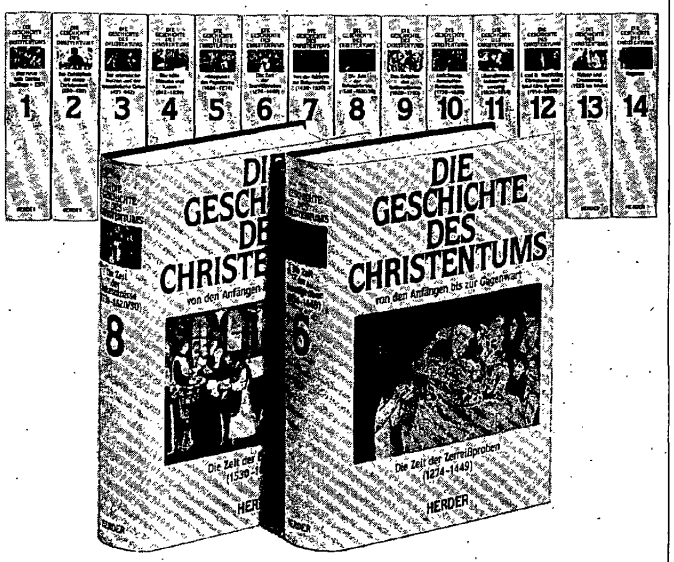
Kirchengemeinschaft ist hier nicht ein höflicher Austausch von folgenlosen Freundlichkeiten, sondern hier behaften sich Menschen «über die Meilen hinweg bei gemeinsamen Aufgaben und bei gemeinsamen Nöten» (27 u. 30), wie es im historischen Bericht zur Entwicklung dieser Kirchengemeinschaft von Reinhard Groscurth (9–27) herausgestellt wird. Den Hauptteil bildet eine Studie Frederick Herzogs «Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel – Anfang einer neuen Ökumene» (28–70); es folgen sodann vier bedeutsame Dokumente aus der «United Church of Christ»: (a) das am Reformationstag 1983 verabschiedete Dokument «Eine äußerst schwierige und bedrängende Zeit» von 39 Theologieprofessorinnen und -professoren aus der UCC (73–76), (b) der 1984 zum 50. Jahrestag der Barmer Theologischen Erklärung verfaßte «Craigville-Brief» (81–89), (c) die «Dubuque-Erklärung» von 1983 (97–98), (d) das Dokument der Gruppe «Christen für Gerechtigkeits-Handeln» unter dem Titel «Der Prophet spricht zu unserer Zeit» (102–112). Diese vier Dokumente werden ausführlich diskutiert (112–150) und in einer spannenden schriftlichen Fassung eines «Rundgespräches am Telefon» zwischen vier Vertretern der hinter den Dokumenten stehenden Gruppierungen dokumentiert (150–165). In einem kurzen Anhang werden das Glaubenszeugnis der UCC (166–167), eine kurze Geschichte der UCC (167–172) sowie die Beschlüsse der EKU-Synoden zur Kirchengemeinschaft (172) abgedruckt. Ein Nachwort von Frederick Herzog beschließt diesen Band (174–176).

Hinter diesem bewegten und durchaus (im positiven Sinne) ungewöhnlichen äußeren Rahmen, innerhalb dessen Kirchengemeinschaft nicht als Abschluß, sondern als Anfang eines neuen zu gehenden Weges und als fortwährender Prozeß begriffen wird, verbirgt sich die Dynamik von Menschen, die sich etwas zu sagen haben. Sie ringen um die Kirche (Herzog, 30), ganz anders als in Mitteleuropa, wo viele noch äußerlich der Kirche angehören, aber längst aufgehört haben, mit ihr zu ringen (möglicherweise wegen der Kirche – d. Verf.). In diesem Ringen geht es um die «Umkehrung der ökumenischen Verkehrsrichtung» (32), um so etwas wie «grassroots church», um die Frage, welche Theologie aus solchen Wurzeln erwächst, welche Lehre aus dieser Theologie folgen könnte. Von «unten», nicht von «oben» wächst Ökumene. «Alles hängt von der Möglichkeit ab, Gemeinschaft in den Kirchen zu gestalten, ein gegenseitiges Sich-ernst-Nehmen und ein Mittragen von menschlichen Nöten» (36). Das gegenseitige Sich-ernst-Nehmen in der Gemeinschaft führt nicht in eine Einheit, in der alles mit dem «Mantel der Liebe und des Grauens» zugedeckt wird (36), sondern in eine Gemeinschaft, die den Spruch kennt: «In Gefahr und großer Not bringt der Mittelweg den

Entdecken Sie ein neues Bild der Geschichte

Die Geschichte des Christentums

ist die Geschichte der geistigen Grundlagen unserer Kultur



„Ein beispielloses, einzigartiges Unternehmen."
Le Figaro

Wir schlagen ein neues Kapitel der Geschichtsschreibung auf: Einzig in ihrer Art verknüpft diese Universalgeschichte Ideengeschichte, Faktengeschichte, Mentalitätsgeschichte und Sozialgeschichte zu einer völlig neuen Sicht. Sie zeigt die Geschichte des Christentums im großen geistes- und weltgeschichtlichen Zusammenhang. Keine andere kulturelle Kraft hat unsere Welt religiös, politisch und kulturell so beeinflußt.

2000 Jahre ziehen bunt und plastisch vorbei: Neueste Forschungsergebnisse werden wissenschaftlich exakt in vorbildlicher Verständlichkeit vermittelt. Aussagestarke Bilddokumente lassen Geschichte lebendig werden. Über 100 renommierte Historiker bürgen mit ihrem guten Namen für die Qualität des Unternehmens.

14 Bände, je Band ca. 1000 Seiten mit ca. 32 Farbtafeln und zahlreichen s/w-Abbildungen, Fadenheftung, gebunden in Leinen mit Schutzumschlag im Schuber.
Subskriptionspreis bis 1.1.1994:
je Band Fr 177.–/198,– DM. (Pflichtfortsetzung)
Das Werk startet im Herbst 1991 mit den Bänden 6 und 8.

Bestellen Sie bitte kostenlos und unverbindlich den Sonderprospekt und die umfassende Dokumentation des Gesamtwerks.

Verlag Herder, Herr Uhrlandt, Postfach, 7800 Freiburg.

Verlag Herder

Tod» (52). Deshalb stellt sie sich dem Konflikt (32f.), bringt ihn ans Tageslicht und läßt offen darüber sprechen. Das Mittragen von Nöten führt unausweichlich konkret in die Gemeinschaft mit Armen und Hungernden am Fuße der Anden, in der Sierra und der Selva und an vielen anderen Orten; deren Kampf um Gerechtigkeit verbietet das ekklesiale Sich-selber-Frönen (174–176). Hier ist nicht nur Umdenken, sondern «Umleben» notwendig (176). Der Schmelztiegel Kirchengemeinschaft läßt heute neu ahnen, was Koinonia, communio als «grassroots» von Kirche konkret sein könnte. Wer Gemeinschaft heute leben will, kann den Schmelztiegel ohne Herkünftigkeit und überlieferte Profile nicht denken. In den vier Dokumenten, in denen die ganze Palette des Unbehagens in der Kirche zum Ausdruck kommt, geht es letztlich um die Sorge von Menschen um das Feuer, das den Schmelztiegel Kirchengemeinschaft möglich machen soll. Schrift, Lehre, Tradition und Befreiung sind die Themen, an denen sich diese Sorge festmacht und um die gestritten und gerungen wird. Ein konkretes Profil von Glauben und Nachfolge wird sichtbar. «Balkanisierung» und «Beirutisierung» in der Christenheit im großen wie im kleinen und innerhalb jeder Kirche müssen ein Ende finden (vgl. 158). Kirchenamtliche und offizielle Ökumene als Rettung? Nein, denn «sie ist entweder Verein für geistliche Denkmalspflege oder politisch-religiöse Diskothek» (58). «Die gesuchte offizielle Einheit der Kirchen, wenn sie je kommen sollte, kommt zu spät. Es geht in erster Linie bei der Kirche nicht um Einheit, sondern um ‹Feuer› (Lk 12, 49)... Wo Kirchengemeinschaft gelebt wird, da ist Feuer, da ist Pfingsten. Kirchengemeinschaft ist der Weg zur wirklichen Einheit der Kirchen» (58).[2] Ist sie nicht schon selbst, so muß man fragen, die Einheit der Kirchen? Kann dieser Weg je enden? Ist nicht dieser Weg das Ziel? Wie immer die Antwort ausfallen mag: dieses Buch gewährt auf knappstem Raum lebendig, selbstkritisch, perspektivenreich und beteiligt in ungewöhnlicher, aber wohltuender theologischer Sprache und vor allem in wirklich dialogischer Weise Einblick in das konkrete Ringen von Christen um die Gestalt kirchlicher Gemeinschaft heute, um das Christen anderer Kirchen nicht nur wissen, sondern sich von ihnen anstecken lassen sollten.

Johannes Brosseder, Königswinter

[2] Heinrich Fries, der soeben seinen 80. Geburtstag feiern konnte, und Karl Rahner sind von diesem pfingstlichen Feuer ergriffen, als sie 1983 ihren «Notschrei» (S. 13) «Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit» (Freiburg-Basel-Wien 1983 u. ö. [Band 100 der Questiones disputatae]) veröffentlichten, dessen Intention und dessen Ziel von seiner Aktualität nichts eingebüßt hat.

OPUS DEI gefährdet Einheit

Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen zur bevorstehenden Seligsprechung des Gründers des OPUS DEI, Msgr. Josemaría Escrivá de Balaguer

Im Mai 1992 soll die Seligsprechung von Josemaría Escrivá de Balaguer stattfinden. Als katholische Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen sehen wir uns verpflichtet, zu diesem Vorgang Stellung zu nehmen.

Ohne Seligsprechungen überbewerten zu wollen, wissen wir um die pastorale und kirchenpolitische Bedeutung von Leit- und Vorbildern für die Weitergabe des Glaubens.

Unsere Meinungsäußerung betrifft nicht die subjektive Integrität von Msgr. Escrivá (1902–1975), sondern den Vorbildcharakter dieser Persönlichkeit, der im Rahmen des Seligsprechungsprozesses offiziell von der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen festgestellt und festgelegt wurde.

Escrivá vertritt in seinen Werken, vor allem in seiner 999 Punkte umfassenden programmatischen Schrift «Der Weg», Vorstellungen von Gott, von der Kirche, von der Welt und vom Menschen, die unserer Ansicht nach theologisch entscheidende Verkürzungen aufweisen und eine zeitgemäße Evangelisierung behindern.

Schon 1963 kritisierte der angesehene Theologe Hans Urs von Balthasar – der um seiner Verdienste um die Kirche willen von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt wurde – die inhaltlich und sprachlich häufig militanten und suggestiven Appelle, die «Der Weg» enthält. Er warnte zugleich vor der von Escrivá ausgehenden integralistischen und fundamentalistischen Indoktrination und kennzeichnete die von Escrivá gegründete Gemeinschaft, das OPUS DEI, als «die stärkste integralistische Machtballung in der Kirche» (H. U. v. Balthasar, Integralismus, in: Wort und Wahrheit 18 [1963] 737–744, hier 742). Noch im Jahr 1988 erneuerte v. Balthasar seine Warnung vor diesem Integralismus. Gerade in letzter Zeit haben auch mehrere andere Theologen im deutschsprachigen Raum die Auswirkungen der Mentalität und Spiritualität Escrivás im OPUS DEI äußerst kritisch beurteilt.

Die Zukunft von Gesellschaft und Christentum hängt wesentlich davon ab, inwieweit es im Raum der Kirche gelingt, Menschenwürde, Toleranz- und Dialogfähigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnungsfähigkeit als christliche Werte anzuerkennen und als christliche Tugenden zu verwirklichen.

Wir halten es für eine beunruhigende und kirchenpolitisch sowie seelsorglich gefährliche Entscheidung, eine derart polarisierende und ausgrenzende Denk- und Handlungsrichtung durch die Seligsprechung ihres Initiators gutzuheißen und zu sakralisieren.

Im Unterschied zu dieser, in solcher Eile betriebenen Seligsprechung, war die Vorgeschichte der jüngsten im deutschen Sprachraum besonders beachteten Selig- und Heiligsprechungen wie der von Maximilian Kolbe, Edith Stein, Adolf Kolping, Rupert Mayer, Ulrika Nisch geprägt von einer unangefochtenen Verehrung in weiten Kreisen. Im Wirken dieser Heiligen und Seligen kommt der christliche Dienst am Menschen und das Eintreten für das Reich Gottes in der Nachfolge Jesu Christi vielstimmig zum Ausdruck.

Unserem Eindruck nach wird durch die Seligsprechung des Gründers von OPUS DEI eine dubiose und undurchsichtige Macht in der Kirche gefördert und die Hirtensorge für die Einheit in Vielfalt vernachlässigt. (Mainz, 30.11.1991)

ORIENTIERUNG erscheint 2× 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 †, Nikolaus Klein, Karl Weber, Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1992:
Schweiz: Fr. 42.– / Studierende Fr. 30.–
Deutschland: DM 49,– / Studierende DM 34,–
Österreich: öS 370,– / Studierende öS 260,–
Übrige Länder: sFr. 38.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60,– / öS 420,–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzialbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen

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.