



# ORIENTIERUNG

Nr. 7 61. Jahrgang Zürich, 15. April 1997

**E**IN ENTSCHIEDENDER WENDEPUNKT in der Geschichte der katholischen Kirche, ja der ganzen Christenheit, war der Tag, an dem das Zweite Vatikanische Konzil feierlich anerkannte, daß nichtkatholische christliche Gemeinschaften Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften sein können und sind. Notwendigerweise führte diese Anerkennung der andern auch zu einer neuen Wahrnehmung ihrer selbst, das heißt der katholischen Kirche. Die Konzilsväter sahen sie nicht mehr in «einsamer Pracht», sondern als eine Gemeinschaft, die organisch mit einer größeren Gesamtheit von Gläubigen verbunden ist, mit allen, welche die Taufe empfangen haben und im Geist bekennen: «Jesus ist der Herr.» Diese Entdeckung, so neu sie auch gewirkt haben mag, war in keiner Weise ein Bruch mit der Tradition. Das Konzil bekannte weiterhin, daß die Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche *verwirklicht ist (subsistit)*; in der Konzilskonstitution *Lumen Gentium*, Art.8). Das Konzil behauptete jedoch unmißverständlich, daß die andern christlichen Bekenntnisse auf eine Weise, die Gott allein kennt, ebenfalls zur selben Kirche Christi gehören.

## Glaubensbekenntnis...

Diese lehrmäßige Einsicht brachte eine praktische Verpflichtung mit sich, nämlich sich in Wort und Tat für die Sache der christlichen Einheit einzusetzen. Von da an mußte jedes Wort, das die kirchlichen Amtsträger zu sagen wünschten, jede Tat, die ihre Autoritäten unternehmen wollten, von einem ökumenischen Standpunkt aus konzipiert, rezipiert und beurteilt werden.

In dieser neuen Perspektive kann eine Handlung, die in sich gesetzeskonform ist, nicht ratsam oder sogar kontraproduktiv sein. Der hl. Paulus wußte von solchen Situationen, als er die Korinther warnte: «Alles ist erlaubt – aber nicht alles nützt. Alles ist erlaubt – aber nicht alles baut auf.» (1 Kor 10,23)

## ...und Exkommunikation

Kürzlich hat die Presse über einen ungewöhnlichen Verwaltungsakt der Glaubenskongregation berichtet. Das Ereignis kam sogar auf die Titelseite der «New York Times». Der Vorgang ist in einer *Erklärung* beschrieben, die von derselben Kongregation am 2. Januar 1997 publiziert wurde. Sie betrifft einen Theologen aus Sri Lanka, *Tissa Balasuriya* OMI, der lehrmäßiger Abweichungen beschuldigt wurde und der aufgefordert worden war, ein «eigens vorbereitetes Glaubensbekenntnis» zu unterschreiben, was er aber nicht getan hat. Seine Weigerung wurde von der Kongregation als endgültiger Beweis dafür aufgefaßt, daß er der Häresie verfallen sei; es werde deshalb mit Recht erklärt, daß er die automatische Exkommunikation auf sich gezogen habe. Dieser Artikel gibt keine Antwort auf Fragen nach der Lehre von P. Balasuriya, denn die Information in der Erklärung ist in dieser Hinsicht fragmentarisch. Er konzentriert sich auf zwei Verfahrensweisen, die klar berichtet sind: die Tatsache, daß die Kongregation eigens für P. Balasuriya ein Glaubensbekenntnis verfaßt hat, und seine automatische Exkommunikation. Beide Fragen werden, wie es sich gehört, aus einer *ökumenischen Perspektive* betrachtet.

Um diese Fragen richtig zu behandeln, muß die Autorität der Erklärung bestimmt werden. Die entscheidende Frage ist, ob es sich um eine feierliche, persönliche Aussage von Papst Johannes Paul II. handelt, mit dem Einsatz seiner vollen apostolischen Autorität, oder um eine Anordnung der Kongregation. Im ersten Fall könnte der Inhalt des Dokuments einen ebenso hohen Stellenwert einnehmen wie ein Konzilsdekret, sogar bis zur Unfehlbarkeit (wenn dies die Absicht des Papstes gewesen wäre); im zweiten Fall hätten wir es mit der Entscheidung einer kirchlichen Behörde zu tun, die gemäß Kirchenrecht die Vollmacht hat, der Gemeinschaft Richtlinien zu geben, aber ohne die besonderen göttlichen Garantien, die den Nachfolger des Petrus stützen.

## KIRCHE

**Glaubensbekenntnis und Exkommunikation:** Zweites Vatikanisches Konzil und die Anerkennung der nichtkatholischen Kirchen – Eingebunden in den größern Kontext der Christen – Ökumenische Relevanz der Exkommunikation von *Tissa Balasuriya* – Glaubensbekenntnisse in der Tradition – Zur Überholtheit einer Exkommunikation.

*Ladislav Orsy, Washington*

**Dreißig Jahre Enzyklika *Populorum progressio*:** Vor dreißig Jahren von Paul VI. veröffentlicht – Formuliert einen umfassenden Entwicklungsbegriff – Die weltweite Dimension der sozialen Frage – Die nicht beachtete ökologische Frage – Die Probleme moderner Technologie und Wissenschaft – Das produktive Potential der Enzyklika – Geschichte und politische Ökonomie – Ein Plädoyer für das Doppelpaar Inkulturation/Gerechtigkeit.

*Nikolaus Klein*

## MEXIKO

**Die Dritte Welt hat nicht nur Probleme...:** Gespräch mit Bischof Samuel Ruíz García (Chiapas) – Mexiko vor den nationalen Kongreßwahlen im Juli 1997 – die «eingefrorenen» Verhandlungen zwischen Regierung und zapatistischer Armee der nationalen Befreiung (EZLN) – Erfolge einer befreiungstheologisch inspirierten Pastoral – Eine neue Form kirchlicher Dienste in der Tradition der Indígenas – Formen gemeinschaftlicher Entscheidungsfindung – Der militärische und politische Kampf der EZLN seit 1994 – Einsatz für die Reform der Demokratie – Der Indígena entdeckt sich als Subjekt der Geschichte – Kirche und gesellschaftliche Veränderungen in Mexiko – Emanzipation der Frau – Veränderungen werden von der Basis ermöglicht.

Interview: *Eckhard Frick, z.Z. Mexiko*

## PHILOSOPHIE

**Absolute Gewalt:** Bemerkungen zu einer zeitgenössischen Form der Gewalt – Die Zäsur von 1492 – Wachsende Effizienz der Tötungspraxis – Die düstere Bilanz von *W. Sofsky* – *H.M. Enzensbergers* Phänomenologie absoluter Gewalt – Das Versagen von politischen, soziologischen und philosophischen Erklärungen – Nur noch mehr einer Beschreibung zugänglich – Das zivilisatorische Minimum. *Jürgen Goldstein, Hillscheid*

## BUCHBESPRECHUNG

**Ehrenrettung:** Eine Studie über die *Zukunft der sozialen Sicherheit* – Herausgegeben von der Schweizerischen Nationalkommission *Iustitia et Pax* und vom Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. *Josef Bruhin*

Die Sprache der Erklärung scheint die erste Sicht zu bevorzugen; es wird nämlich festgehalten, der Papst habe die verschiedenen Phasen des Verfahrens persönlich verfolgt und er habe diese Erklärung approbiert. Im normalen Sprachgebrauch können solche Ausdrücke bedeuten, daß ein Text als päpstliches Dokument eingeführt und vorgestellt wird. In der präzisen und altbewährten Sprache des Kirchenrechts (das uns selbstverständlich alle bindet) ist das nicht der Fall. Es gibt keine klare Evidenz, daß der Papst den außerordentlichen Schritt unternommen hätte, die Erklärung mit der Autorität seines ausschließlichen Primates zu versehen. Er folgte dem an der Kurie üblichen Verfahren, die Veröffentlichung der Erklärung zu billigen, aber die Verantwortung dafür der Kongregation zu überlassen.

### Das Glaubensbekenntnis

Ein Glaubensbekenntnis ist die Antwort einer christlichen Gemeinschaft auf Gottes Selbstoffenbarung. Die Gläubigen wiederholen das Wort – ohne Zusatz und ohne Abänderung seiner Bedeutung. Sie nehmen es als Gottes Geschenk auf. Das ist das, was unsere Gemeinschaften im Verlauf ihrer feierlichen liturgischen Versammlungen tun.

Ein authentisches Glaubensbekenntnis ist nie spezifisch individuell, kann das gar nicht sein. Es ist das Bekenntnis der Gemeinschaft; der Leib Christi spricht darin. Selbst wenn es individuell rezitiert wird – wie wenn jemand um die Taufe bittet – drückt es den Glauben der Gemeinschaft aus. Wer es rezitiert, stimmt in den «Chor» der Gläubigen ein.

Aus diesem Grund hat das 4. Ökumenische Konzil, das im Jahr 451 in Chalcedon abgehalten wurde, beschlossen; niemand – kein Bischof, kein Kleriker, kein Laie – dürfe ein Glaubensbekenntnis zusammenstellen, das sich unterscheidet von denen früherer Konzilien, auch nicht für die Aufnahme von Menschen, die sich von irgendeiner Häresie bekehrt haben.

Selbstverständlich können sich Glaubensbekenntnisse entwickeln, wenn sich unser Verständnis von der Offenbarung entfaltet. So haben wir ein Glaubensbekenntnis von Pius IV. (1564), das auf den Lehren des Trienter Konzils beruht, und eines von Paul VI. (1968), das die Schritte widerspiegelt, die am 2. Vatikanischen Konzil gemacht wurden. Beide Päpste jedoch sprachen im Namen der ganzen Kirche, und ihre Glaubensbekenntnisse waren gedacht für den Gebrauch durch die Gesamtheit der Gläubigen.

Wenn man einmal diesen «gemeinschaftlichen» Charakter eines echten Glaubensbekenntnisses anerkannt hat (und wie könnte er abgelehnt werden?), ist es leicht zu sehen, daß ein «Glaubensbekenntnis, das eigens für eine einzelne Person formuliert wurde», notwendigerweise andere Christen verletzt und als eine Neuheit beurteilt wird, die es an Respekt gegenüber einer ehrwürdigen Tradition fehlen läßt.

Man braucht bloß daran zu denken, welche Konsternation die Hinzufügung des Ausdrucks *filioque* im Osten verursacht hat. Wieviel mehr wird ein Glaubensbekenntnis, das eigens für ein Individuum gebildet wurde, Bestürzung hervorrufen.

Wenn eines Tages die Einheit der Kirchen erreicht wird, kann das nur so geschehen, daß wir alle gemeinsam dasselbe Glaubensbekenntnis rezitieren; aus verstreuten und individuell zusammengestellten Glaubensbekenntnissen wird keine Einheit entstehen.

Es gibt noch einen anderen Aspekt dieser Frage, eine theologische Frage, die wohl von Katholiken wie Nichtkatholiken gestellt wird: Wie kommt eine «Abteilung» des Heiligen Stuhles – und wäre es die höchstrangige – dazu, ein besonderes Glaubensbekenntnis zu formulieren und Gläubige zu verpflichten, es anzunehmen unter Androhung der Strafe der Exkommunikation? Von altersher wurden Glaubensbekenntnisse durch ökumenische Konzilien verfaßt, später im Westen durch Päpste. Gemäß katholischer Lehre kann kein Konzil, kein Papst, den Beistand des Heiligen Geistes weiterdelegieren. Sollte nicht die alte Tradition bewahrt und die Abfassung eines Glaubensbekenntnisses

ausschließlich denen vorbehalten bleiben, die das Charisma besitzen, sakramental beauftragte Zeugen des Gotteswortes zu sein – nämlich die Bischöfe, die im Kollegium vereint sind unter dem Vorsitz des «Stellvertreters des Petrus» (wie Papst Leo der Große sein Amt gerne bezeichnete)?

Dieses theologische Problem sollte nicht zu rasch abgeschrieben werden. Die richtige Antwort auf ein Glaubensbekenntnis, das jemandem unterbreitet wird, ist ein Akt des Glaubens. Ein Glaubensakt jedoch geziemt sich nur gegenüber der göttlichen Offenbarung. Daraus folgt, daß letztlich niemand die Kompetenz hat, ein neues und verpflichtendes Glaubensbekenntnis zu formulieren, als jene, die den Beistand des Heiligen Geistes haben, um die Offenbarung zu bewahren. So kurz und trocken diese Überlegung auch ist, sie widerspiegelt die lange und lebendige Tradition der östlichen und westlichen Kirchen.

Die Erklärung selber gibt uns nicht den vollen Wortlaut des Glaubensbekenntnisses, das verlangt wurde. Aber etwas ganz Außerordentliches ist enthalten in dem, was uns mitgeteilt wurde: P. Balasuriya war bereit, das «Feierliche Glaubensbekenntnis von Paul VI.» zu unterschreiben, mit einem Zusatz von ihm – einem Zusatz, der ziemlich unbestimmt war, aber sicher nicht die Leugnung irgend eines Dogmas beinhaltete. Und doch, heißt es, «machte er die Erklärung unzureichend». Es wird uns nicht gesagt, worin der Mangel bestand.

In Fairneß gegenüber Christen aller Denominationen, die ihren Glauben auf eine reflektierte Weise bekennen, wäre es ein hochwichtiger Dienst gewesen, die Anforderungen an eine Person, die zu unserer *ecclesia* gehört, bekanntzumachen. Wenn wir im bürgerlichen Recht im Prinzip festhalten, daß Gerechtigkeit nicht nur zu schaffen ist, sondern daß auch sichtbar werden muß, daß sie geschaffen wird, wieviel mehr sollten wir die gleiche Regel in der Kirche beobachten, die von Gott dazu berufen ist, ein «Zeichen für die Völker» zu sein – in Fragen der Gerechtigkeit nicht weniger als in Fragen von Glauben, Hoffnung und Liebe.

### Die Exkommunikation

Und wie steht es mit der Exkommunikation? Für eine abgewogene und kluge Antwort sollten wir uns einer großen Gestalt der Geschichte zuwenden, einem Kirchenlehrer mit großer pastoraler Erfahrung. Er wirkte mitten in den religiösen Wirren des 16. Jahrhunderts und war-fähig, die Wirkungen von Exkommunikationen abzuschätzen, die über Personen verhängt wurden, die der Häresie beschuldigt wurden: der heilige *Petrus Canisius*, bekannt als der Apostel Deutschlands. Wiederholt schrieb er an seine Oberen in Rom und flehte sie an, bei den Autoritäten des Apostolischen Stuhls vorzusprechen und ihnen zu erklären, daß Nachsicht und Geduld mehr beitrage zur Versöhnung von «Häretikern» als jede harte Strafe. Er sah, daß, sobald eine Exkommunikation über jemand hereingebrochen war, eine zerbrechliche Verbindung mit der Kirche brüsk abgebrochen wurde und kaum mehr Raum für eine Heilung übrigblieb. *Petrus Canisius* mag gedacht haben (dies ist mein Kommentar), daß in der Kirche genügend innere Stärke vorhanden ist, daß sie auf die Rückkehr eines irrenden Schafes warten kann. Heute können wir nur darüber spekulieren, was aus der Reformation geworden wäre, wenn damals der Rat dieses gelehrten und weisen Mannes befolgt worden wäre.

Ob wir das lieben oder nicht, Exkommunikation ist ein belasteter Begriff. Er trägt ein geschichtliches Gepäck voller harter Erinnerungen mit sich, Blutvergießen nicht ausgeschlossen. Die Exkommunikation ist kein passendes Instrument für ein ökumenisches Zeitalter, in dem wir beständig die Gemeinschaft zwischen christlichen Gemeinschaften betonen. Selbstverständlich kann eine Katholikin oder ein Katholik den Glauben verlieren und sich dadurch außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden stellen. Wenn so etwas vorkommt, muß es anerkannt werden. Wir sollten jedoch eine bessere Antwort darauf finden als eine Verurteilung mit Hilfe eines Verfahrens, das unweigerlich an Haß und Gewalt der Vergangenheit erinnert. Die Kirche hat

schließlich schon ein Gespür gezeigt für solche (mehr als rein sprachliche) Probleme. Kein offizielles Dokument würde heute von einem «Inquisitionsprozeß» sprechen.

Außerdem wird der Begriff «Exkommunikation» weitherum mißverstanden, auch von Katholiken. Viele meinen, die Exkommunikation schließe von der Kirche aus, was nicht der Fall ist. Und doch muß jemand, der so bestraft wird, die Last dieses Mißverständnisses tragen. Exkommunikation bedeutet nur, daß die verurteilte Person die Sakramente nicht feiern oder empfangen darf; sie bleibt ein Glied der Gemeinschaft. In Wirklichkeit hat sie nach dem Gesetz des Evangeliums Anspruch auf die besondere Sorge, die dem verlorenen Schaf zusteht.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, als Vorschläge für die Revision des Kirchenrechts gesammelt wurden, wurde unter den Kirchenrechtlern mehr als einmal die Meinung ausgesprochen, die sogenannten automatischen Exkommunikationen sollten völlig abgeschafft werden. In der Tat ist ihr legales Funktionieren ein seltsamer Anachronismus, der jedem entwickelten Rechtsempfinden widerspricht. Automatische Exkommunikation bedeutet: Jemand, der eine «kriminelle Handlung» begangen hat, muß gemäß dem Kirchenrecht die Tatsachen beurteilen, dann Richter in eigener Sache sein, sich selber schuldig sprechen und schließlich sich von den Sakramenten fernhalten. Wenn er die Lossprechung erlangen will, muß er sich an die zuständigen kirchlichen Autoritäten wenden. Heute besteht kein Bedürfnis für ein solches Verfahren; die Kirche würde nichts verlieren, wenn sie es aufgäbe. Wenn jemand im geheimen Gott beleidigt hat, so soll er unter dem Geheimnis des Bußsakraments Vergebung suchen; wenn jemand die Gemeinschaft öffentlich durch eine kriminelle Handlung verletzt hat, so soll ein fairer, gerechter und öffentlicher Prozeß sich darum kümmern.

Was ist die ökumenische Bedeutung von all dem? Sie ist beträchtlich. In einer Zeit, da christliche Gemeinschaften versuchen,

vergängerle Fehler wiedergutzumachen, indem sie Exkommunikationen aufheben oder zurückziehen, bringt es nichts, wenn wir die Botschaft verbreiten, daß wir bereit sind, diese Strafe wieder anzuwenden. Zugunsten der Einheit der Kirche Christi sollten wir den Rat des heiligen Petrus Canisius befolgen und lieber auf der Seite der Nachsicht und der Geduld irren.

Johannes Paul II. spricht in seiner kraftvollen und außerordentlichen Enzyklika «*Ut unum sint*» von der Notwendigkeit der Bekehrung für alle Kirchen – einschließlich unserer eigenen katholischen Kirche mit all ihren Ämtern und Einrichtungen (er schloß sie sicher alle ein). Bekehrung aber heißt in diesem Kontext «Umkehr». Das bedeutet das Akzeptieren neuer und breiterer Horizonte und die entsprechende Neuausrichtung unserer Existenz. Als die Konzilsväter zur Überzeugung kamen, daß alle Christen, welche die Taufe empfangen haben und glauben, daß Jesus der Herr ist, *eins* sind, brachen sie aus einer engen Welt aus und fanden sich in einer Kirche wieder, deren Grenzen viel weiter waren, als sie je für möglich gehalten hätten. Sie machten eine bedeutende Entdeckung mit weitreichenden Folgen. Wir ringen noch immer um die praktische Umsetzung. Aber wir haben keine Wahl: Alle unsere Worte und Taten, ob groß oder klein, müssen sich an dieser Vision des Konzils ausrichten. Diese Forderung anzuerkennen, ist keineswegs ein Leugnen unserer Tradition; es ist ein Versuch, die Zeichen der Zeit zu lesen und ihnen zu folgen. Und die Zeiten sind, das wissen wir, nicht von uns geschaffenen. Wenn sie Zeichen mit sich tragen, kann Gott allein sie hingestellt haben.

Ladislav Orsy, Washington

Dieser Artikel erschien unter dem Titel «A Profession of Faith and an Excommunication in Ecumenical Perspective» in der Zeitschrift «America» vom 22. Februar 1997, S. 6–8.

Ladislav Orsy ist Kirchenrechtler und lehrt zurzeit «Great Philosophers on Law» am Georgetown University Law Center, Washington, D.C.

Die Übersetzung besorgte Werner Heierle.

## Dreißig Jahre Enzyklika *Populorum progressio*

Als vor knapp zehn Jahren Papst Johannes Paul II. am 30. Dezember 1987 die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS) unterzeichnete, rückte damals mit einem Schlag die heute vor dreißig Jahren am 28. März 1967 von Papst Paul VI. veröffentlichte Enzyklika *Populorum progressio* (PP) wieder in das Blickfeld des öffentlichen Interesses.<sup>1</sup> Wenn in den Kommentaren zur Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* ein Zusammenhang zwischen den beiden päpstlichen Lehrschreiben hergestellt wurde, lag das in der Absicht von Johannes Paul II. Hatte er doch selber im Untertitel von *Sollicitudo rei socialis* daran erinnert, daß er dieses Lehrschreiben zum zwanzigsten Jahrestag der Enzyklika *Populorum progressio* verfaßt habe. In Kapitel I («Notwendigkeit der Weiterführung der Entwicklungsthematik im Anschluß an «*Populorum progressio*») und in Kapitel II («Das Neue der Enzyklika «*Populorum progressio*») ging er ausdrücklich auf das Lehrschreiben seines Vorgängers Paul VI. ein. Johannes Paul II. sprach von der «bleibenden Aktualität dieser Enzyklika» (SRS 2), die er folgendermaßen kennzeichnete:

*Populorum progressio* formuliert einen umfassenden Entwicklungsbegriff, indem die Enzyklika den «ethischen und kulturellen Charakter der mit der Entwicklung verbundenen Problematik unterstrichen hat». (SRS 8)

Sie geht von der Einsicht aus, daß die «soziale Frage» eine weltweite Dimension angenommen hat. Dies bedeutet ein Zweifa-

ches: Die Arbeits- und Lebensbedingungen der Menschen einer Region und eines Landes hängen in zunehmendem Maße von Faktoren ab, die im Globalisierungsprozeß der Weltwirtschaft und des Kapitals wirksam werden und deshalb regionale und nationale Grenzen überschreiten. Außerdem ist die wirtschaftliche und soziale Situation der Menschen in den Ländern der Dritten Welt durch Ungleichheit und Abhängigkeit gekennzeichnet, so daß die «lebensnotwendigen Mittel, die ursprünglich für alle Menschen bestimmt waren», ihnen nicht in ausreichendem Maße zugänglich sind. (SRS 9)

Schließlich führt *Populorum progressio* den Begriff «Entwicklung» in die kirchliche Soziallehre ein. Sie erweitert damit nicht nur die Themen kirchlicher Soziallehre, sondern bereichert gleichzeitig den Begriff der Entwicklung, weil sie ihn unabdingbar mit der Forderung nach Gerechtigkeit verbindet. (SRS 10)

Trotz dieser von seiner Seite als unverzichtbar betrachteten Position Pauls VI. spricht Johannes Paul II. davon, daß es in *Sollicitudo rei socialis* darum gehe, im Vergleich mit *Populorum progressio* «einen umfassenden und differenzierteren Begriff von Entwicklung» herauszuarbeiten (SRS 4). Ob Johannes Paul II. sein beabsichtigtes Ziel in der Enzyklika wirklich erreicht hat, ist von vielen Kommentatoren nur mit Vorbehalt bejaht worden. So wird zwar festgehalten, daß das Rundschreiben ein eigenständiger Entwurf sei, daß es eine Vielzahl der berechtigten Kritiken am Entwicklungsbegriff von *Populorum progressio*, wie sie von Befreiungstheologen zur Sprache gebracht worden seien, sich zu eigen gemacht habe. Hervorzuheben sei auch der Mut, eine theologische Analyse der Weltlage (im Kapitel VI unter dem Titel «Strukturen der Sünde») vorzulegen. Doch gleichzeitig relativiere die Enzyklika vielfach ihre produktiven Neuansätze und

<sup>1</sup> Texte: Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. *Populorum progressio*. Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von H. Krauss (Herder-Bücherei, 286). Freiburg 1967; Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* Papst Johannes Pauls II. Kommentar von W. Korff und A. Baumgartner. Freiburg 1988.

schütze sie sogar mit einer naturrechtlich argumentierenden «Soziallehre» zu.<sup>2</sup>

Mit dieser Analyse konvergieren Beobachtungen, die von der Frage ausgehen, ob über die nicht widerlegbare Kritik von *Sollicitudo rei socialis* am Verständnis von Entwicklung in *Populorum progressio* hinaus dadurch ein «wesentlicher Zugewinn» im Verständnis von Entwicklung gewonnen sei. Die Beschreibung des Begriffs Entwicklung, wie sie in *Populorum progressio* vorgetragen wird, enthält Elemente einer direkten affirmativen Kennzeichnung, die ihren konkreten Sinn erst dann erhält, wenn man die relativierenden, kritisch-negativen Bestimmungen als konstitutiv für die Beschreibung versteht und berücksichtigt. So geht die Enzyklika von dem Grundsatz aus: «Wahre Entwicklung muß umfassend sein, sie muß den ganzen Menschen im Auge haben und die gesamte Menschheit.» (PP 14) Auf dieser Basis fordert sie die Verbesserung materieller Lebensbedingungen als unverzichtbar (PP 14), hält aber daran fest, daß ausschließliches Streben nach materiellem Besitz nicht nur vollmenschliche Entwicklung behindert, sondern sogar zerstört (PP 19). Trotzdem sei das Streben nach Wachstum für die Menschheit notwendig (PP 17), bleibe aber von der Einsicht und dem Verantwortungsbewußtsein der Menschen abhängig (PP 15). Im Anschluß an eine solche mehrdimensionale Argumentation kommt Paul VI. konsequent zum Schluß, daß die Armut und Verelendung großer Mehrheiten nicht dem Wandel der Produktionsmittel, sondern deren frei gewolltem Mißbrauch anzulasten sei: «Es ist im Gegenteil der unersetzbare Beitrag anzuerkennen, den die Organisierung der Arbeit und der industrielle Fortschritt zur Entwicklung geleistet haben.» (PP 26) Daß Entwicklung nicht bloß auf ökonomischen und technologischen Fortschritt zu reduzieren ist, verstärkt Paul VI., indem er dem Begriff eine anthropologische Bedeutung gibt: «Durch seine Eingliederung in den lebendigen Christus gelangt (der Mensch) zu einer neuen Entfaltung, zu einem Humanismus, der seine Natur übersteigt und ihm seine umgreifende Vollendung schenkt: das ist der letzte Sinn menschlicher Entwicklung.» (PP 16)

Josef Senft kommt bei einer Analyse der beiden Enzykliken zum Schluß<sup>3</sup>, daß die Darlegungen von *Populorum progressio* im Vergleich zu *Sollicitudo rei socialis* weiterhin ihre Bedeutung behalten, weil sie trotz der Ausklammerung der ökologischen Problematik und dem Fehlen der Kritik an einem technokratisch-scientistischen Fortschrittsverständnis einen mehrdimensionalen Entwicklungsbegriff entfalten, der analytisch große Plausibilität in Anspruch nehmen kann. Dieser Beobachtung korrespondiert ein anderer Befund, der die Fruchtbarkeit der Überlegungen von *Populorum progressio* bei der Beschreibung der Beziehung zwischen den entwickelten Ländern und den Ländern der Dritten Welt bestätigt: Wird in *Populorum progressio* die Asymmetrie in den Nord-Süd-Beziehungen im Rahmen einer politischen Ökonomie dargestellt, so wird in *Sollicitudo rei socialis* nur kurz darauf hingewiesen, ohne den Gedanken zu entfalten (SRS 43), um als den eigentlichen Grundkonflikt den zwischen «liberalistischem Kapitalismus» und «marxistischem Kollektivismus» (SRS 20) zu bestimmen, die es beide zu überwinden gilt, um eine Entwicklung der Menschheit in Gerechtigkeit zu ermöglichen.<sup>4</sup>

## Entwicklung und Geschichte

Daß eine christlich inspirierte Anthropologie (PP 15–21), wie sie den in *Populorum progressio* entfaltenen mehrdimensionalen Entwicklungsbegriff begründet (PP 16,42), sich in ein produkti-

<sup>2</sup> F. Hengsbach, M. Möhring-Hesse, Zwanzigjährig – volljährig? in: Orientierung 52 (1988) S. 61–64; K. Gabriel, W. Klein, W. Krämer, Hrsg., Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (Arbeiterbewegung und Kirche, 9). Düsseldorf 1988.

<sup>3</sup> J. Senft, Über die weltweite soziale Verantwortung der Kirche und den Fortschritt der Völker. Zwei Enzykliken im Vergleich, in: K. Gabriel (vgl. Anm. 2), S. 58–70.

<sup>4</sup> F. Hengsbach, M. Möhring-Hesse (vgl. Anm. 2), S. 63.

ves Verhältnis zu den Analysen politischer Ökonomie setzen kann, liegt nicht von vornherein auf der Hand. Dieser Tatbestand ist durch die Forschungen der letzten Jahre in zwei Richtungen erklärbar geworden. Einmal ist die Rolle der Freundschaft zwischen Paul VI. und dem Ökonomen und Entwicklungsexperten Pater Louis-Joseph Lebreton OP (1897–1966) deutlicher geworden.<sup>5</sup> Auch kann zweitens L.-J. Lebretons Beitrag bei der Abfassung der Enzyklika *Populorum progressio* aufgrund von Teilveröffentlichungen seines Tagebuches erschlossen werden. L.-J. Lebreton investierte sein lebenslanges Bemühen um Ökonomie, Politik und Theologie in die Arbeit am Text der Enzyklika.<sup>6</sup>

In den vierziger Jahren hatte L.-J. Lebreton gegen die liberale Theorie des ökonomischen Wachstums auf der Basis des ungehinderten Spiels des freien Marktes und der Öffnung der nationalen Volkswirtschaften für ausländische Investitionen dafür plädiert, daß die Entwicklung einer nationalen Volkswirtschaft sich gemäß ihrer eigenen Dynamik entfalten soll («propulsif»): «Darunter versteht man die Eigenart einer sich entwickelnden Struktur, die in sich selber das Regulativ zu permanenter Weiterentwicklung findet. Dies erfordert, daß die Struktur organisch wie partizipativ sein muß. Sie ist organisch durch die Komplementarität und die Koordinierung ihrer Funktionen auf allen Stufen, in denen Einfluß genommen wird. Sie ist partizipativ, insofern alle Betroffenen nicht blind Entscheidungen ausführen, sondern in der Lage sind, schöpferische Initiative im Rahmen eines Gesamtprojektes zu ergreifen.» Auf dieser Grundlage plädiert L.-J. Lebreton für eine besondere Rolle der Regierungen in Entwicklungsprozessen, wie er gleichzeitig als einer der ersten auf Basisbewegungen als die eigentlichen Motoren der Entwicklung aufmerksam machte. Theologisch relevant wurden diese Überlegungen von L.-J. Lebreton, weil der Begriff der «autopropulsiven Entwicklung» es ihm möglich machte, Unterentwicklung als ein eigenständiges Phänomen zu sehen, das den universalen Anspruch des liberalen Entwicklungsmodells in Frage stellt und den Einbezug anderer Humanwissenschaften (Ethnologie, Soziologie, Geschichte, Religionswissenschaft, Philosophie) verlangt. Ökonomie hat dann Veränderungsprozesse der Wirtschaft auf eine «umfassende universelle Zivilisation» hin zu analysieren. Diese historische Sicht der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung machte es L.-J. Lebreton möglich, Ergebnisse der Einzelwissenschaft in ihrer Relevanz für theologische Reflexion zu erkennen und zu berücksichtigen.

Diese Zuordnung von einzelwissenschaftlicher Erkenntnis und theologischer Reflexion prägt auch die Struktur des ersten Teils der Enzyklika (PP 21–42). Die Rede vom «umfassenden Humanismus», der als Ziel einer «umfassenden Entwicklung» bezeichnet wird (PP 42), bestimmt die Analysen und Wertungen der sozialen Phänomene im ersten Teil (z. B. Güter, Eigentum, Einkommen, Industrialisierung, Kapitalismus). Dies geschieht in der Weise, daß die Vielzahl der verwendeten Kriterien, mit denen ein menschenwürdigeres Leben, ein menschenwürdigerer Umgang mit Eigentum u.ä. beschrieben wird, zwar alle dem Begriff eines «umfassenden Humanismus» zugeordnet sind, ohne aus ihm ableitbar zu sein.<sup>7</sup> So haben die Begriffe «umfassende Entwicklung» und «umfassender Humanismus» eine kritische Funktion. Damit wird der theologischen Reflexion eine begleitende und solidarisch urteilende Rolle zugeordnet.

Paul VI. hat dieser Bestimmung im abschließenden Teil der Enzyklika eine fast rhetorische Pointe mit der Überschrift «Ent-

<sup>5</sup> D. Pelletier, *Economie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde 1941–1966*. Cerf, Paris 1996; P. Poupard, *Le Père Lebreton, le Pape Paul VI et l'encyclique «Populorum Progressio», vingt ans après*, in: Istituto Paolo VI. Notiziario 14 (1987), S. 71–84.

<sup>6</sup> D. Pelletier, *Le père Lebreton face au tiers monde. Genèse d'une pratique chrétienne du développement*, in: J.-M. Mayeur, Hrsg., *Les chrétiens et l'économie*. Centurion, Paris 1991, S. 95–130, bes. 124ff.

<sup>7</sup> A. Acerbi, *I fondamenti teologici della «Populorum progressio»*, in: *Il Magistero di Paolo VI nell'enciclica «Populorum progressio»*. Giornata di Studio, Milano, 16 marzo 1988 (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 10). Studium, Rom 1989, S. 28–36, bes. 33f.

wicklung: der neue Name für Friede» (PP 76) gegeben. Diese Formel spielt auf das Begründungsproblem jeder Politik in der Moderne an.<sup>8</sup> Im Text selber präzisiert der Papst, daß er «Frieden» wie «Entwicklung» als einander bedingende Faktoren versteht: «Das Elend bekämpfen und der Ungerechtigkeit entgegentreten heißt, in Verbindung mit der Schaffung besserer Lebensbedingungen am geistigen und sittlichen Fortschritt aller und damit am Gemeinwohl der Menschheit arbeiten. Friede ist nicht schon dort, wo kein Krieg, wo also nur ein immer schwankendes Gleichgewicht der Kräfte herrscht.» Mit dieser Akzentuierung ergibt sich die Möglichkeit einer Re-Lektüre von

*Populorum progressio*, die angesichts der undurchdringlich erscheinenden Globalisierungsprozesse dem Christentum in der Ermöglichung einer Vielfalt von Weisen der Inkulturation und dem Einsatz für Gerechtigkeit das notwendige Widerstandspotential erschließt.  
Nikolaus Klein

<sup>8</sup>P. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit (Abhandlungen zur Sozialethik, 37). Paderborn 1996, S. 170–173; zur Politikbegründung in der Moderne vgl. Th. Strohm, *Justitia et Pax – Erwägungen zu einer Grundformel politischer Ethik*, in: ZEE 16 (1972) S. 193–207.

## Die Dritte Welt hat nicht nur Probleme...

Gespräch mit Bischof Samuel Ruíz García

Die jüngst am 16. März 1997 abgehaltenen Wahlen zum Kongreß des Teilstaates Morelos haben wie die Wahlen vom vergangenen November in den Teilstaaten Mexiko und Coahuila der seit 68 Jahren Mexiko unangefochten regierenden Partido Revolucionario Institucional (PRI) den Verlust der absoluten Mehrheit gebracht. Wenn sich dieser Trend weiter fortsetzt, wird die PRI die Wahlen zum nationalen Kongreß am 6. Juli 1997 nicht mehr gewinnen können. In dieser Situation unmittelbar vor den Wahlen hat die *Kommission für Frieden und Versöhnung* der mexikanischen Bischofskonferenz (CEM) die Regierung Mexikos wie die Zapatistische Armee der nationalen Befreiung (EZLN) aufgefordert, die seit September 1996 «eingefrorenen» Verhandlungen von San Andrés Larráinzar wieder aufzunehmen.<sup>1</sup> In den letzten Monaten war in den Provinzen Chiapas und Tabasco die Präsenz der Armee verstärkt worden, hatten die Übergriffe von Armee und paramilitärischen Gruppen der PRI wie von Großgrundbesitzern zugenommen (die Ermordung Marcos Olmedos, des Sprechers der Opposition von Tepetzlán am 10. April 1996, das Auftauchen einer neuen Guerillagruppe, nämlich der Revolutionären Volksarmee (EPR) genau ein Jahr nach dem Massaker von Aguas Blancas, der Überfall auf die Mission der Jesuiten in Bachajón im Mai 1996, die willkürliche Verhaftung der Jesuitenpatres Gerónimo Alberto Hernández López und Gonzalo Rosas Morales am 8. März 1997 in Palenque).

Im folgenden veröffentlichten wir ein Interview mit *Don Samuel Ruíz García*, Bischof von San Bartolomé de las Casas (Chiapas), der in den Verhandlungen zwischen EZLN und Regierung als Vermittler tätig war.<sup>2</sup> Das Interview führte im Dezember 1996 *Eckhard Frick SJ*, zurzeit Mexiko. Zum Verständnis dessen, was ein Prinzipal eines Diakons ist, sei gemäß einem Hinweis von E. Frick ergänzt, daß nach dem Verständnis der Tselal ein kirchlicher Dienst immer gemeinschaftlich übernommen und ausgeübt wird. «So hat jeder Diakon einen Prinzipal, der ihn in der Ausbildung und nach der Weihe wie ein Pate begleitet und berät. Bei der Weihe legt der Bischof nicht nur dem künftigen Diakon die Hände auf, sondern auch dessen Ehefrau. Er überreicht ihr (in Analogie zur Querstola des Diakons) einen besonderen Schleier, den sie während des Gemeindegottesdienstes als Zeichen des gemeinsam mit ihrem Mann ausgeübten Amtes tragen wird.» (Red.)

*Eckhard Frick*: Don Samuel: Die Indígenas nennen Sie liebevoll *Tatic*. Welche Erfahrung, welche Ausbildung, welche Begegnung

braucht ein kirchlicher Amtsträger, um zum Bischof, Priester, Diakon des Volkes zu werden?

*Bischof Samuel Ruíz*: Ja, das Wort *Tatic* hat sich gewandelt und dabei wirklich eine Prägung erfahren, die es sprachlich nicht besitzt. Im konkreten Gebrauch bedeutet das Wort in Tselal «Vater» oder «gemeinsamer Vater». Auf Tzotzil wäre es «Totic» und auf Ch'ol «Tatuch», aber es ist dasselbe Wort. Im Laufe der Zeit bekommt dieses Wort nun eine gefühlsmässige Färbung genau wie in einer Familie. Jemand kann Vater sein, ein despotischer, verantwortungsloser oder sich aufopfernder Vater, oder er ist der Aufgabe, für die Familie zu sorgen, nicht gewachsen. Und doch nennt er sich Vater! Es kann aber sein, daß das Wort eine Färbung bekommt, in der sich eine andere Erfahrung widerspiegelt, die dem Ideal näherkommt und zum Gewohnten in Gegensatz steht. So etwas ist in den vergangenen 37 Jahren geschehen, aber nicht von mir aus, sondern von seiten der Gemeinden. Durch die Fragen und Anregungen, die auf einen zukommen, macht man eine Entwicklung durch, ausgehend von der Wertschätzung der menschlichen Person, ihrer Würde. Und wenn man den Reichtum entdeckt, der in der Kultur und im Menschen liegt, der in dieser bestimmten Kultur lebt, bis hin zur Mystik der Aufnahme des Wortes Gottes, mit all dem, was sie in den Personen bewirkt, die sie erlebt haben. All das wird in einem eine Wertschätzung, eine Hingabe, einen Dienst wachsen lassen. Es läuft also nicht so ab, daß wir fragen könnten: «Was brauche ich oder was habe ich getan, daß ich das verdiene?», sondern: «Was hat das Volk getan, das mich zu dieser liebevollen Beziehung gebracht hat?»

*Eckhard Frick*: In der Diözese gibt es, soviel ich weiß, mehr als 150 Diakone: Tselales, Indígenas, verheiratete Familienväter und eine große Zahl Vor-Diakone. Welche Ausbildung haben sie und worin besteht ihre Sendung innerhalb der Sendung der Kirche?

*Bischof Samuel Ruíz*: Alles, was ich Ihnen antworten kann, stimmt mit dem überein, was man Ihnen in Bachajón sagt, denn dort ist der Ursprung. Es hat auf eine sehr unmittelbare Weise angefangen: Sie haben dort eine Anzahl Katechisten zusammengerufen und ihnen folgendes Beispiel vorgelegt: «Brüder, nehmen wir mal an, der Herr Bischof beauftragt uns, alle Priester und Ordensschwwestern der Mission hier nach San Cristóbal zu einer Sitzung zusammenzurufen, auf dem Weg passiert ein Unfall, und wir kommen alle um. Ist dann die Kirche hier in Bachajón am Ende oder was wird passieren?» – Schweigen. Und dann steht der Prinzipal eines der jetzigen Diakone auf, kratzt sich am Kopf und sagt: «Hör zu, Pater! Was du uns da sagst, ist ziemlich ernst. Ich denke nämlich folgendes: Jesus Christus wußte, daß er sterben und auferstehen und in den Himmel auffahren würde. Und nie dachte er, daß die Arbeit zu Ende sein würde, die er mit den Aposteln in Gang gesetzt hatte. Worin hast du schlecht gearbeitet, daß du Angst hast, die Arbeit könnte am Ende sein?» Eine Umkehrung der Frage, und er antwortete so: «Ich glaube, daß Jesus Christus keine Angst hatte, daß seine Arbeit zu Ende

<sup>1</sup>Zu den am 26. Februar 1996 unterzeichneten Abkommen zwischen der Regierung Mexikos und der EZLN über «Rechte und indigene Kultur» vgl. DIAL 2074, 2076, 2080, 2081 und 2082. Weitere Verhandlungsgegenstände waren Gerechtigkeit und Demokratie.

<sup>2</sup>Vgl. Orientierung 58 (1994) S. 15ff.: Land, Freiheit, Würde. Zum Kontext der Indígena-Pastoral von Bischof Samuel Ruíz; M. Tangeman, *Mexico at the Crossroads. Politics, the Church, and the Poor*. Orbis, Maryknoll 1995; G. MacEoin, *The People's Church. Bishop Samuel Ruíz of Mexico and Why He Matters*. Crossroad, New York 1996.

sein könnte, weil er sie dem Heiligen Geist überließ. Und du hast uns nie etwas über den Heiligen Geist gesagt.»

Unsere Theologie ist christozentrisch, nicht pneumatologisch. Wenn sich während des II. Vatikanischen Konzils einer langweilte und einschlof, weil er müde war, mußte er beim Aufwachen nicht fragen, wer gerade redete. Es genügte, auf die theologische Argumentationsweise zu hören, um festzustellen, ob es ein orientalischer Patriarch oder ein Bischof der lateinischen Kirche war. Denn im einen Fall war die theologische Denkweise trinitarisch-pneumatologisch und im anderen christozentrisch. Hier im Bistum folgte ein Jahr der Reflexion über die Apostelgeschichte und die Gestalt des Diakons; das Ergebnis dieser Reflexion war zutiefst pneumatologisch, ohne daß eine darauf abzielende Katechese vorausgegangen wäre. Das ist etwas sehr Ungewöhnliches, nicht wahr?

Die Ausbildung geschieht innerhalb der Gemeinden. Es gibt spezielle Kurse, und auch die Vertiefung zielt darauf ab, daß die künftigen Diakone wirklich Diener sind. Die Kurse sind inzwischen umfangreicher geworden und haben auch eine universitäre Unterstützung. Zu speziellen Kursen werden Referenten eingeladen. Außerdem wird die eigene Reflexion mit den anderen wie ein wachsendes Kapital geteilt. Die Kultur verfügt über einen unglaublichen Reichtum, was die Reflexion in der Gemeinde oder die Reflexion in der Gruppe angeht. Wenn eine Frage auftaucht, wie in dem eben erwähnten konkreten Fall, entsteht eine lebendige Diskussion zwischen ihnen, und zwar mit lauter Stimme, ohne daß es unbedingt einen Gesprächspartner gibt. Alle reden laut und vernehmlich, bis plötzlich ein für diese Kultur eigentümliches Schweigen entsteht, bis man zu der einen Haltung kommt, die als «Übereinkunft» der Gemeinde bezeichnet wird. Das ist die Dynamik der Kultur. Und so kommt man auch zu Formulierungen. Eine Anfrage wird in die Runde geworfen, die Anwesenden greifen ein, und dann wird die gemeinsame Reflexion so aufgegriffen, daß sie selber zum Inhalt wird, der bei nächster Gelegenheit behandelt wird. So ist ein Kurs niemals das, was geplant war, sondern Resultat eines enormen Reichtums durch all das, was während des Kurses zusammengetragen wird. So ist die Vorbereitung, und so kommen sie zu Orientierungen, und unterwegs zu diesen Orientierungen gehen sie weiter, die sich wandeln, die auf dem Weg sind.

### Kultur und Evangelisation

*Eckhard Frick:* Wie sehen Sie in diesem Zusammenhang das Miteinander von Laien- und Weiheämtern, in der Tradition des Volkes, aber auch in Anbetracht der Entwicklung in der Weltkirche? Ich denke auch an das Indigena-Priestertum. Ich habe den Eindruck, daß die Leute schon gut darauf vorbereitet sind. Wie sehen Sie diese Dynamik des Geistes, damit sich die Dinge weiterentwickeln?

*Bischof Samuel Ruiz:* Allem Anschein nach haben wir es mit einem großen Reichtum zu tun. Viele Dinge, die wir gar nicht hätten voraussehen können, ergeben sich und entstehen auch mit reichen, konkreten Ergebnissen. Zum Beispiel ist in Zusammenarbeit mit den Missionaren die Idee einer bestimmten Gruppe entstanden, die bereits eine gewisse priesterliche Funktion ausübt, in einer Weise, die für die Gemeinden und für diese Leute selbst befriedigend ist. Wenn sie nun bis zur Priesterweihe gelangen: Hervorragend! Wenn nicht, so üben sie doch eine bestimmte Funktion aus. Sie verstehen, daß wir uns in einer weltkirchlichen Beziehung bewegen, und daß der Schritt auf die Priesterweihe verheirateter Diakone hin ein gemeinsamer sein muß. Daß es ein Schritt ist, der auch auf anderen Breitengraden zu tun ist und der eine gewisse Langsamkeit (lentitud) mit sich bringt. Der aber auch eine gewisse Wirksamkeit mit sich bringt. Und sie verstehen sehr wohl, daß es sich nicht um eine «Weihe von Indios» handelt, sondern um eine Weihe innerhalb der eigenen Kultur. Das heißt, sie beanspruchen das Recht, einen Platz innerhalb der Kirche zu haben. Es ist somit die Anerkennung einer Kultur, die eine Vorgeschichte der Präsenz des Geistes hat.

Daß Gott, der das Heil der Menschen will, sich ihren Vorfahren mitgeteilt hat, brachte diese bestimmte Kultur hervor, die dann eine eher repressive Evangelisation erlebt hat, als einzigen Weg, um christlich zu leben, und so die westliche Kultur in Kauf nehmen mußte. Die nachkonzilare Bewegung bringt eine stärkere Reflexion darüber mit sich: Das Priestertum muß von der situativen Grundlage der Kultur aus entstehen. All dies ist den Leuten ziemlich klar. Wir befinden uns jetzt in einer «kritischen Etappe», das heißt während der kommenden vier Jahre müssen wir schauen, woran wir auf der Ebene der Beziehungen zwischen den Teilkirchen arbeiten müssen, um zu der beschriebenen Situation zu gelangen. Die Voraussetzungen sind nämlich alle gegeben: Der Aufruf des Papstes selber, man möge die Kultur anerkennen; die Antwort, die schon auf der Versammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 1992 formuliert wurde, daß nämlich diese Kirche gesucht werden muß, deren Anliegen die Kultur ist; das Bewußtsein, daß es nach 500 Jahren Evangelisation keine einzige autochthone Kirche auf dem Kontinent gibt. Es gibt Ansätze in diese Richtung, aber keine autochthone Kirche. Natürlich nicht «autonom», sondern autochthon! Das Thema der autochthonen Kirchen stellte sich bereits im Missionsdekret des Konzils. Die Entwicklung wird auf diesem Weg weitergehen.

*Eckhard Frick:* Was heißt autochthon, eine autochthone Kirche?

*Bischof Samuel Ruiz:* Der Ausdruck «autochthon» wurde auf dem Konzil definiert: eine Kirche, die über eigene personelle Ressourcen verfügt, das heißt keine importierten, sondern eigene Amtsträger hat, die als Weg und Mittel ihres Glaubensausdrucks die Anerkennung der eigenen Kultur voraussetzt. Nicht die westliche Kultur, die aufgezwungen wurde, sondern das eigene kulturelle Erleben, in dem die eigene Sprache und auch die Reflexion anerkannt werden, die sie haben. Es ist nicht die westliche Reflexion. Sie werden nicht mit Hilfe von Heidegger oder Aristoteles reflektieren, sondern mit dem Mythos oder mit dem, was vom Mythos übriggeblieben ist. Denn der kulturelle Kahlschlag ist so stark gewesen, daß dieser Aspekt der Kultur in den chiapekischen Gemeinden nicht mehr so lebendig ist. Aber es bleibt die Sprache und damit auch eine Form zu denken und zu sein, zu handeln, die von der westlichen verschieden ist. Dies alles impliziert also eine autochthone Kirche.

*Eckhard Frick:* Und das bezieht sich auch auf die Erde. Die Mutter Erde (madre tierra) ist für die Indígenas von großer Bedeutung. Aus diesem Bezug zur Erde ergibt sich die nächste Frage: Viele Indígenas bearbeiten die Erde, haben aber kein Recht auf die eigene Erde. Die Angelegenheit in ihren politischen, juristischen und Mentalitäts-Aspekten ist sehr komplex. Und noch immer herrscht ein Klima der Unterdrückung in der Tradition des hierzulande nie richtig überwundenen Kolonialismus...

*Bischof Samuel Ruiz:* ...der auch wegen der Ersten Welt nie richtig überwunden wurde. Wir wollen doch nicht über einen Kolonialismus der Kolonialzeit reden, sondern über einen aktuellen. Und es ist der Markt, der diese Marginalisierung erzeugt, der zu jener Verzweigung geführt hat, die sich am 1. Januar 1994 manifestierte. Der Tropfen, der das Faß zum Überlaufen brachte, war der brutale Verfall des Welthandelspreises für Kaffee, der genau die vier Städte betraf, in denen es zum bewaffneten Aufstand kam. Wir reden also nicht über einen Kolonialismus aus vergangenen Zeiten, sondern über einen aktuellen, Frucht eines mehrheitlich auf die Erste Welt ausgerichteten Systems, das vom Neo-Liberalismus gestützt wird.

### Das Landproblem

*Eckhard Frick:* Welche Hoffnung gibt es, daß die Indígenas das Minimum an Land bekommen, das sie brauchen?

*Bischof Samuel Ruiz:* Diese Frage betrifft wiederum das gesamte System. Welche Hoffnung gibt es, daß es keinen internationalen Mißbrauch mehr gibt, in dem der Indígena kein Recht besitzt, nicht anerkannt wird, während industrielle Konsortien hier Land besitzen und kaufen müssen? Wir haben es hier mit ei-

ner Frage oder mit einer ganzen Folge von Fragen zu tun, die wir nur hier nicht beantworten können. Aber, was hier sehr wohl klar ist, – und in dieser Hinsicht fehlt es auch nicht an Analysen – ist, daß die Mehrzahl der Indígenas weiß, daß nicht genügend Land zum Verteilen da ist. Daß man sich nach anderen Modellen der Beziehung zur Erde umschauen muß. Nicht nur die direkte Ausbeutung, die an einigen Orten in der Beschlagnehmung oder in einer Gesetzgebung bestehen kann, die den Mißbrauch anerkennt, den es in dieser Hinsicht noch immer im Gesetz gibt: Wo es verdeckte Landbesitzer (terratenientes) gibt, die Landbesitz anhäufen, aber unter Namen verschiedener Personen auftreten, obwohl es sich um einen Besitz handelt. Man weiß jedoch, daß nicht genug Land zum Verteilen an alle Berechtigten vorhanden ist, auch wenn man das gesamte jetzt verfügbare Land verteilt und dazu den Boden, den man sinnvollerweise für eine direkte Nutzung vorbereiten kann. Es müssen also andere sinnvolle Nutzungsweisen gefunden werden: Suche nach jenen Produkten oder Samen, die einen besseren Ertrag erbringen als jene, die jetzt in größeren Vereinigungen mit geringem Ertrag angewandt werden. Auch die Agro-Industrie müßte einbezogen werden. All dies ist den Indígenas mehr oder minder klar.

### Indígena-Aufstand in Chiapas

*Eckhard Frick:* Wir sind mitten in einem Konflikt, in einem mehr oder weniger kalten Krieg, der nicht beendet ist. Welche Rolle spielt der Bischof von San Cristóbal im Prozeß des Dialogs, des Friedens und der Versöhnung, nicht nur auf den Hauswänden in allen Dörfern Chiapas' (1996 *Jahr des Friedens und der Versöhnung in Chiapas*), sondern in der Wirklichkeit?

*Bischof Samuel Ruiz:* Zunächst müssen wir berücksichtigen, daß die Akteure des Aufstands alte Akteure sind, aber auch neue im Sinn einer Bewußtwerdung, *Subjekte* der Geschichte zu sein. Es sind die Indios – und ich spreche von den Indios auf dem ganzen Kontinent, von ihrem Auftreten nach 500 Jahren, von der Anerkennung, die zum Beispiel mit dem Nobelpreis für Rigoberta Menchú gegeben ist, von der Anerkennung durch den Papst in Yucatan, wenn er zu den von ihm eingeladenen Indios sagt, daß sie Subjekte der Evangelisation des Kontinents sind, Subjekte der integralen Entwicklung des Kontinents mit friedlichen Mitteln. Der Papst spricht diese Anerkennung aus, nachdem er eine kurze Analyse des kapitalistischen Systems als Verursacher der Ausbeutung und der Armut des Indios vorausgeschickt hat. Die Anerkennung des Indios ist also das Hauptphänomen, nicht nur des Indios von Chiapas, sondern des Indios auf dem Kontinent. Schon zehn, vierzehn-Tage nach dem bewaffneten Aufstand der Indígenas begann man miteinander zu reden. Zuerst kam der einseitig, dann der beidseitig erklärte Waffenstillstand, dann die Vorbereitungen zu den Verhandlungen, so daß bereits am 21. Januar ein Dialog beginnen konnte, im Unterschied zu El Salvador, wo zehn Jahre nötig waren, oder zu Guatemala mit Jahren eines intensiven Guerilla-Kriegs. Bewundernswert ist in diesen Verhältnissen, daß der Indio zu den Waffen greift und daß er in einer für die Beobachter völlig absurden Weise zu den Waffen greift. Zuerst sagt man, der Indio könne niemals Subjekt der Befreiung sein, sondern könnte und sollte diese begleiten, nicht so sehr als Nutznießer, sondern als massiver Teilnehmer an einem Befreiungsprojekt, auf das nur jene einwirken könnten, die innerhalb des Produktionssystems sind, das heißt die Arbeiter. Der Indígena stehe am Rand des Systems. Wie aber kann jemand, der nicht innerhalb des Systems ist, dieses beeinflussen? Dann ist also nicht der Indígena Subjekt der Umgestaltung des Systems, sondern der Arbeiter. Und deshalb sagte man auch zu mir: «Je mehr Sie dafür arbeiten, daß der Indígena sich seiner Indio-Identität bewußt wird im Hinblick darauf, was Sie «autochthone Kirche» nennen, desto mehr verstellen Sie den Befreiungsweg. Denn der Indio wird sich nicht deshalb befreien, weil er Indio ist oder sich dessen bewußt wird, sondern weil er sich bewußt wird, unterdrückt zu sein. Nur dadurch kann er sich mit dem Arbeiter verbünden, der innerhalb des Systems ist und in einen Befrei-

ungsprozeß eintreten.» Demnach war der Indio-Aufstand absurd. Denn jene, die die Anerkennung ihrer Sprachen und Traditionen fordern, fordern demnach nicht den Wandel, sondern die Bewegungslosigkeit der Geschichte. Daß die Indígenas nun den Wandel forderten, war wie ein lauter Glockenschlag, der viele aufweckte: Was geht hier vor?

Zweitens: Daß sie nicht nur zu den Waffen gegriffen haben, sondern daß sie keinen Krieg führen wollten, um Positionen einzunehmen oder Machtstrukturen zu besetzen. Sie haben nicht die Macht ergriffen, sondern die Zivilgesellschaft eingeladen, um durch ihren Beitrag als Subjekte des Wandels zu helfen, zu einer Übergangsregierung zu kommen mit dem Ziel einer wirklich demokratischen Regierung. Dies ist vom 1. Januar 1994 an präsent. Nie haben weder ich noch die übrigen Beteiligten seither gehört, daß es im Denken des EZLN den Plan für eine Machtergreifung gab. Es ging vielmehr immer um die Aufforderung und die Mahnung an die bürgerliche Gesellschaft, daß das Land durch ihre bürgerlich-politische Mitwirkung eine Übergangsregierung erhält oder den Übergang zu einer demokratischeren Regierung schafft.

Auf der anderen Seite tritt ein konjunkturelles Phänomen auf, das die gesamte Welt angeht: Mit dem Zerfall der Machtstrukturen sozialistischer Staaten, die als Gegengewicht zu den Auswüchsen des Kapitalismus dienten, geht eine weltweite Ausdehnung des neo-liberalen Systems einher. Damit ist weiterhin ein wirtschaftliches und industrielles Wachstum verbunden, wofür der überhöhte Preis der Bedrohung des Überlebens bezahlt wird, indem nämlich nicht erneuerbare Ressourcen verbraucht werden. Wenn das Wirtschaftssystem kein Korrektiv hat, gehen wir auf das weltweite Chaos zu. Unter diesen Umständen sind die Forderungen nach Umgestaltung nicht nur ökologischer Natur oder eine Ausflucht von irgendwelchen Forderungen nach Gerechtigkeit. Vielmehr konvergieren sie unter diesen Umständen mit den Forderungen nach Gerechtigkeit und Überwindung von Ausbeutung und struktureller Armut. Wir befinden uns also in einem besonders günstigen Augenblick der Geschichte: Nicht, daß Chiapas strategisch gelegen wäre oder eine besondere Bedeutung hätte. Vielmehr ist es die beschriebene Konjunktur, und wäre dasselbe in Bolivien, Paraguay oder sonstwo geschehen, hätte es ähnliche Auswirkungen gehabt. Deshalb ist die Gestalt des Indios in Mexiko, eines ganz neuen Subjekts in der Geschichte, von diesem Kontinent nicht mehr wegzudenken. Sie ist eine Infragestellung der gesamten Struktur und dies in einer Konjunktur, wo eine Veränderung in greifbarer Nähe ist, welche in einer die Ozeane übergreifenden Weise das Überleben der Menschheit angeht. Darum geht es, nicht um eine chiapanekische Situation. Wenn deshalb Leute wie Sie oder andere von anderen Kontinenten herkommen und schauen, was hier los ist und nicht in andere Konfliktgebiete gehen, so deutet dies darauf hin, daß sich möglicherweise hier neue Wege einer friedlichen Umgestaltung des Systems auftun.

Was die *Nationale Vermittlungskommission* betrifft, so hatte diese sicher eine Ausstrahlung auf das gesamte Land. Denn der Krieg wurde nicht den Großbauern oder der Regierung erklärt, sondern der mexikanischen Armee als Stütze des Systems. Auch wenn man darüber spricht, was in Chiapas passiert, wann der Frieden in Chiapas einkehren wird, so muß man in struktureller Hinsicht wahrnehmen, daß die Angelegenheit eine nationale Dimension hatte, hat und weiterhin haben wird. Die Forderungen der Zapatisten bestehen nicht darin, ein besseres Haus, mehr Trinkwasser, bessere Lebensverhältnisse in den Gemeinden, Schulen oder was auch immer zu bekommen. Vielmehr verlangen sie einen tiefgreifenden Wandel, eine Umgestaltung der soziopolitischen Struktur des Landes. Was natürlich eine internationale Infragestellung mit sich bringt, da wir nicht isoliert vom Weltwirtschaftssystem sind. So verstehe ich also diese Situation. Es geht nicht um persönliche Verdienste, sondern um eine Gesamtheit von Bedingungen, um die Vorsehung Gottes und um die Kraft des Heiligen Geistes, der wir es verdanken, in einem bestimmten Augenblick den Reichtum des Armen ver-

standen zu haben, daß wir uns einem Projekt verschrieben haben, das letztlich mit dem Reich Gottes identisch ist. Denn dies ist die einzige Antwort, die alle geben müssen, einschließlich der Ersten Welt, die vor dem Herrn Rechenschaft ablegen muß.

### **Kirche und gesellschaftliche Veränderung**

*Eckhard Frick:* Im Zusammenhang dieser Konjunktur: Wie sehen Sie die Rolle der Christen und der Kirchen in diesem Prozeß, in dieser historischen Chance?

*Bischof Samuel Ruíz:* Es gibt ja eine chinesische Redensart, die Gemeingut geworden ist: «Wenn Peter kommt und dich um einen Fisch bittet, gib ihm keinen Fisch. Lehre ihn fischen!» Nun gut, es gab Projekte, die in jene Richtung gingen, also im Sinne einer begleiteten Entwicklung, die von Hilfsorganisationen geleistet wurden. Und als Peter fischen wollte, da wußte er, daß er Angel und Netz kaufen mußte, die man ihm aber nur unter einer Bedingung geben wollte: «Peter, ich werde dir das verkaufen, aber du mußt dich verpflichten, mir den Fisch zu verkaufen!» – «In Ordnung. So mache ich mir keine Sorgen, wie ich von Haus zu Haus verkaufen kann, denn sie werden herkommen, um zu kaufen.» Als Peter aber mit Angel und Netz ankommt, sich ans Ufer zum Fischen setzt und seine Angel auswirft, da klopfen sie ihm plötzlich auf die Schulter, und er dreht sich um. «Was machst du da, Peter?» – «Fischen.» – «Hier darfst du nicht fischen.» – «Und warum nicht?» – «Weil das hier mir gehört und du bezahlen mußt, um hier zu fischen.»

Also gut: Peter kann schon fischen. Er fischt, aber er bleibt gefangen durch eine Welt, die ihn unterdrückt. Er kann seinen Fisch nicht zu einem gerechten Preis verkaufen, sondern er muß für das Fischen bezahlen. Hunderte müssen sich zusammentun, um einen gerechten Preis festzusetzen. Es ist also nicht nur nötig, die Entwicklung, sondern auch einen Weg der Befreiung zu unterstützen, damit ein anderes Gesellschaftsmodell entstehen kann, das nicht das gegenwärtige wiederholt. Es kommt auf eine gemeinsame Verantwortung an: Denn die Dritte Welt hat nicht nur Probleme, sondern auch Lösungen, um die Welt gerechter zu machen und um Probleme zu lösen. So bildet sich, was man als Partnerschaft zwischen Helfenden und Hilfesuchenden bezeichnet. So verschwindet nach und nach das Konzept der Hilfe zugunsten eines Gerechtigkeitsmodells. In Wirklichkeit geben ja die Hilfsorganisationen in sehr unvollkommener Weise zurück, was der Dritten Welt durch das unmenschliche Gesetz des Marktes in ausbeuterischer Weise geraubt wurde. Man kann also kaum sagen, daß wir Schulden haben, angesichts der Dritten Welt, aus der die Lebensgrundlage und die Vorrangstellung der Ersten herausgepresst wurden. Diese Etappe verschwindet jedoch schon, insofern die Dritte Welt nicht etwas ist, was jenseits einer geographischen Linie existiert, sondern mitten in der Ersten Welt präsent ist. Um von Europa zu reden: Dort gab es Portugiesen, Italiener und so weiter, in Deutschland anfangs nur ein Grüppchen von Türken. Heute dringen Asien und andere Stämme aus verschiedenen Gegenden der Dritten Welt in Europa ein. So geschieht es, bis es als eine Bedrohung erlebt wird und dringende Mechanismen eines inneren Dialogs gefunden werden müssen. Und inzwischen leuchten am Horizont die roten Lichter auf, die uns alarmieren, daß die Welt in Gefahr ist, bis hin zum Verlust ihrer Lebensgrundlage, wenn nicht ein Korrektiv des Produktionssystems gefunden wird. Nur so kann das Überleben und folglich auch das Zusammenleben der Menschheit garantiert werden.

*Eckhard Frick:* Sprechen wir über die Rolle der Frau in all dem. In Ihren pastoralen Schreiben widmen Sie der Weiterentwicklung der Rolle der Frau große Aufmerksamkeit. Was können wir in diesem Punkt aus der Erfahrung der Indígenas lernen?

*Bischof Samuel Ruíz:* Zunächst einmal müssen wir eingestehen, daß die Indígena-Frau vom europäischen Blickwinkel aus in viel stärkerer und sichtbarer Weise unterdrückt ist als anderswo. Wenn wir uns aber der Kultur annähern, stellen wir fest, daß die Frau innerhalb der Kultur einen bestimmten Ort hat, der uns

manchmal entgeht, weil wir die konkrete Situation zu sehr von außen betrachten. Es gibt Indígena-Gemeinschaften, wo nichts geschieht, ohne daß die Frauen zustimmen. Für bestimmte Dinge, die geändert werden müssen, bedarf es der Mitsprache der Frau, und dies nicht erst durch die Befreiungsbewegungen, sondern durch das Gewicht der historischen Traditionen. Es gibt auch gewisse Dinge, die mit der Erde zu tun haben, und die wir manchmal als Beschneidung der Freiheit der Frau ansehen. So muß sich eine Witwe normalerweise an der Familie ihres Gatten orientieren und nicht an ihrer eigenen Familie. Denn es kann sein, falls die Frau eine Ehe mit jemandem aus einer anderen Gemeinde, eines anderen Stammes eingeht, daß ein Mafioso-Plan eines bestimmten Nachbarstammes darauf hinausläuft, alle jungen Männer mit Frauen von hier zu verheiraten. So könnte sich jener Stamm in den Besitz von Land bringen. Aus diesem Grund gibt es Gesetzgebungen, denen zufolge die Frau unterdrückt erscheint. In Wirklichkeit geht es jedoch um den Schutz und um das Überleben der eigenen Gemeinschaft. Sicher haben jedoch die christliche Präsenz und andere Faktoren zu Umgestaltungen in den Gemeinden geführt. Eine gewisse Arbeitsteilung wird heute von einem christlichen Gesichtspunkt aus revidiert. So sagte man, daß die Frau ihre Arbeit im Haus hatte und deshalb keine Schuhe trug oder keine Schuhe zum Gehen hatte, im Unterschied zum Mann, der weitere Strecken zurücklegen mußte. Dies ist jedoch hinfällig, wenn man sieht, daß die Frau nicht nur geht, sondern mehr geht als der Mann, um Wasser zu holen oder das Essen an einer weit entfernten Quelle zuzubereiten. Darüber hinaus hilft sie dem Mann bei seiner Arbeit, während der Mann seiner Frau bei der ihrigen nicht hilft. Die Frau schneidet das Brennholz, bringt es nach Hause, und lädt sich 30 Kilo auf, mit je einem Kind an beiden Händen, ein weiteres oben und noch eines im Bauch. Ein Prozeß der Evangelisation und auch des Kontaktes mit der Außenwelt hat viele Männer veranlaßt, darüber nachzudenken. Und heute schneiden sie das Holz, bringen es heim und helfen ihrer Frau. Früher war es undenkbar, daß ein Indígena ein Kind trug – das ist Frauenarbeit! Heute sehen wir schon sehr viele Männer, die nach einer vom Glauben inspirierten Reflexion sagen: «Nein, meine arme Frau! Dabei muß ich ihr helfen.»

*Eckhard Frick:* Auf diesem fiktiven Bild, das über uns hängt, haben wir Sie zusammen mit Fr. Bartolomé de las Casas gesehen. Und die Indígenas wissen, daß dies nicht bloß Vergangenheit ist, sondern Gegenwart, und daß das Engagement der Kirche weitergeht und sich weiterentwickelt. Welche Träume haben Sie, welche Träume hat der jetzige Bischof von San Cristóbal de las Casas, welche Projekte in der Perspektive, über die wir gesprochen haben?

*Bischof Samuel Ruíz:* Einmal habe ich einen fiktiven Traum erzählt, weil ich wußte, um welchen Mechanismus es da geht und auch verstand, daß die Gemeinde reif war, daß ich etwas als Hypothese entwickle. Ich habe ihnen also gesagt, daß ich träumte, wie in der Ferné Staub aufgewirbelt wurde, wie ich etwas laufen und näherkommen sah, irgendein Fahrzeug oder dergleichen. Nein, mir ist dann klargeworden, daß es sich um ein Pferd handelte. Aber als die Vision beim Näherkommen klarer wurde, hatte dieses Gebilde etwas an sich, was außerhalb des Normalen war: Denn es war nicht das Pferd, das sich den Reiter auflud, sondern der Reiter, der dabei war, das Pferd zu tragen. Alles war auf den Kopf gestellt: So ist es auch, wenn der Geist, der den Menschen leiten und die Richtung vorgeben sollte, den Wünschen des Menschen unterworfen ist. ... Die Träume haben in der Kultur eine definitive Bedeutung. Deshalb habe ich auch nicht geträumt. Denn ich wollte nur den Gegensatz zu dem herausstellen, was der Indígena als Träume ansieht. Wer träumt, erregt Interesse, hat eine konkrete Situation, die es zu deuten gilt, um so mehr, wenn ein alter Mensch träumt, dann ist die Angelegenheit definitiv.

Also: Für uns gibt es nur die Erwartung, die in den geschilderten Umständen liegt. Und da habe ich in der Tat geträumt und mir vorgestellt, daß in einer – ich weiß nicht wie – fernen Zukunft,

den Armen das Himmelsreich gehört, wie es Jesus gesagt hat. Auf dem Kontinent sind die Indios die Ärmsten, und von den Ärmsten muß der Weg der Befreiung ausgehen. Das ist für mich selbstverständlich. Ich verkündete es mit einer theologischen Überzeugung, und jetzt mit historisch gewonnener Überzeugung. Wir sehen ja, daß das befreiende Wort von hier kommt. Der Traum ist, daß dies jetzt vorwärts geht und sich wirklich erfüllt, oder daß eine Gesellschaft entsteht, wo der Ausgangspunkt nicht das ist, was die Mächtigen, sondern was die einfachen Leute verstehen, und daß sich von ihnen aus die Funktionsform einer Gemeinschaft strukturiert. [] Dies alles wird nicht in zwei Tagen geschehen, und es läßt sich auch kein fertiges Modell dafür angeben. [] Es ist wie bei einem Fußballspiel, wo es zwei Halbzeiten gibt. In der ersten hat uns der Gegner drei Tore geschossen. Aber es ist schon absehbar, daß die erste Halbzeit zu Ende geht, und wie sich die Spieler zusammensetzen und schon ein Tor geschossen haben und dann noch eines. Und so wissen wir schon im voraus, daß die zweite Halbzeit uns gehört, nicht wahr? Und das können wir hier auch schon sehen. Wir haben Zeichen und klare Dinge, daß der Triumph unser ist und bestimmte Umgestaltungen vor sich gehen: Der Indio spricht und verschafft sich Gehör. Er schlägt etwas vor, und sie kommen aus Europa und anderen Erdteilen und halten im tiefsten Wald ein Treffen über den Neo-Liberalismus ab. Was ist los? Dies hat es doch noch nie gegeben, daß die da unten schreien und sprechen? Und daß die anderen, die von fern kommen, dem eine Bedeutung beimessen. Das ist ganz und gar ungewohnt. Etwas ist dabei, sich zu ändern, das sind Zeichen, die es früher nicht gegeben hat. Das ist der Triumph in der Geschichte.

## ABSOLUTE GEWALT

Bemerkungen zu einer zeitgenössischen Form der Gewalt

Die Gewalt der Moderne war stets hochmotiviert. Und von Beginn an hat die Moderne keinen Zweifel daran gelassen, was es mit ihrer Gewaltbereitschaft auf sich hat. Nimmt man das Jahr 1492 als fiktive Zäsur innerhalb des Generationen überspannenden Aufbruchs in die Moderne, dann ergibt sich von selbst, wie die paradigmatische Selbstdeutung der Neuen Zeit bei Francis Bacon zu verstehen ist: Bacon hatte dem Titelblatt seines Hauptwerkes *Novum organum scientiarum* von 1620 ein Bild beigelegt, das die Ausfahrt von Schiffen über die das Ende der bekannten Welt symbolisierenden Säulen des Herkules hinaus in den freien Ozean darstellte. Dem Bild war das Motto *Multi pertransibunt & augebitur scientia* – viele werden hinausfahren, und das Wissen wird wachsen – beigegeben. Dabei ist es die von Bacon postulierte Synonymität von Erkenntnis und Macht, die die mit *Kolumbus* einsetzende Geschichte der gewaltsamen Eroberung der Neuen Welt theoretisch aus unserem Rückblick vorgehend zu resümieren scheint.

Die Geschichte des Kolonialismus als ein sich pragmatisch entfaltender Eurozentrismus legte das Gewaltpotential der Moderne frei, das unter anderen Vorzeichen auch binnenkulturell freisetzbar war. Der konfessionell eingefärbte Dreißigjährige Krieg steht dafür stellvertretend. So wie der Gedanke der Toleranz der Erschöpfung der widerstreitenden Kriegsparteien entstammt, scheint die Aufklärung insgesamt eher das Ergebnis als die Ursache der Atempause der Gewalt zu sein.

Spezifisch an dem Verhältnis von Moderne und Gewalt ist die Modernität der Gewalt: Die zunehmende Technisierung der Gewaltmittel als einer Steigerung der Vernichtungskraft ist das Ergebnis einer operativen Rationalität, die in ihrer Leistungskraft nachmittelalterlich ist. Das prägnanteste Beispiel für die Verbindung von technischer Einfachheit und erschreckender Effektivität ist die Guillotine, deren verblüffende Bedeutung in der reinen Instrumentalisierung des Tötens liegt. «Die Köpfe fielen wie Dachziegel», kommentierte *Fouquier-Tinville* die Schreckensherrschaft

der Französischen Revolution.<sup>1</sup> Im 20. Jahrhundert wird u.a. Gas das Fallbeil abgelöst haben – den Modernisierungsschüben der Moderne entspricht eine wachsende Effizienz der Tötungspraxis.<sup>2</sup> Vieles deutet darauf hin, daß die Moderne derzeit einem radikalen Wandel unterworfen ist. Der Wille zum epochalen Selbstentwurf erlahmt, und es sieht so aus, «als seien die utopischen Energien aufgezehrt, als hätten sie sich vom geschichtlichen Denken zurückgezogen. Der Horizont der Zukunft hat sich zusammengezogen und den Zeitgeist wie die Politik gründlich verändert. Die Zukunft ist negativ besetzt; an der Schwelle zum 21. Jahrhundert zeichnet sich das Schreckenspanorama der weltweiten Gefährdung allgemeiner Lebensinteressen ab.»<sup>3</sup> Es ist die Neue Unübersichtlichkeit, die «das Vertrauen der westlichen Kultur in sich selbst»<sup>4</sup> in Frage stellt.

Die Postmodernität ist für diesen Transformationsprozeß signifikant, indem sie der Neigung der klassischen Moderne zu Universalismen und geschichtsphilosophischen Großerzählungen, kurz: zu normativen und exemplarischen Traditionsbeständen, zu widersprechen sucht. Sie begreift die neue Unübersichtlichkeit als ein Potential, das es auszuschöpfen gilt, und begrüßt den «Hyperepochen-Bruch».<sup>5</sup>

Wie sich auch der Wandel der Moderne gestalten wird: das Phänomen der Gewalt wird eine Konstante sein. Die modernen Utopien der Gewaltüberwindungen haben sich nicht erfüllt, im Gegenteil: Das 20. Jahrhundert wird als ein Jahrhundert der Massentötungen erinnert werden. Was sich aber abzeichnet, ist eine Transformation der Gewalt, ein Wandel ihrer Bedingungen und Ausführungen. Es ist eine Form «absoluter Gewalt»; sie scheint keine andere Motivation zu kennen, außer sich selbst durchzusetzen. Sie will kein weiteres Ziel erreichen, ihr genügt ihre Gegenwart. Systematisch gesprochen wird der Begriff der absoluten Gewalt ein Grenzwert bleiben, da ein noch so subtil argumentierender Motivationsaufweis nie anschließen sein wird. Aber auch bei der wohl anzuerkennenden Annahme, daß keine Handlung rein dezisionistisch und somit ohne jede Motivation erfolgt und dieser auch bei absurd und sinnlos scheinenden Gewaltakten anzunehmende Motivationsrest tiefenpsychologisch dekodierbar sein mag, kommt es auf die provokative Konnotation des Begriffs der absoluten Gewalt an: Er zeigt an, daß gegenüber den hochmotivierten Gewaltakten der Moderne eine destruktive Handlungsbereitschaft wächst, deren Motivation denkbar niedrig angesetzt werden muß. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß dieser spätmoderne Form der Gewalt eine indikatorische Funktion für den Zustand der Moderne überhaupt zukommt.

### Absolute Gewalt

Was absolute Gewalt sein kann, läßt sich an der jüngsten Vergangenheit ablesen. Es handelt sich um die technisch durchkalkulierte Massentötung von Menschen in Konzentrationslagern. «Das Konzentrationslager gehört in die Geschichte der modernen Gesellschaft. Auf den Schlachtfeldern der Massenkriege wurde die Vernichtungskraft moderner Technik erprobt, in den Schlachthäusern der Konzentrationslager die Zerstörungsmacht moderner Or-

<sup>1</sup>Zitiert nach: A. Soboul, *Die Große Französische Revolution. Ein Abriss ihrer Geschichte (1789–1799)*. Frankfurt/M. 1988, S. 352.

<sup>2</sup>Vgl. H. Lübke, *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Berlin–Heidelberg–New York u.a. 1992, S. 137: «Es ist erwiesen: Der Dynamik der modernen Zivilisation entspricht auch eine dynamisierte politische Tötungspraxis. Niemals zuvor hat es Exekutionen und Liquidationen in solcher Zeitverdichtung gegeben. Allein schon die verfügbaren technischen Ressourcen hätten dazu in früheren Geschichtsepochen gar nicht ausgereicht.»

<sup>3</sup>J. Habermas, *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, in: *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M. 1985, S. 141–163, hier: S. 143.

<sup>4</sup>Ebd.

<sup>5</sup>P. Sloterdijk, *Wirklichkeit des Verschwindens*, in: *Du. Die Zeitschrift der Kultur*, Heft Nr. 11, 1991: *Das Verschwinden der Wirklichkeit*. Ein Kursbuch, S. 46–48; als Konsequenz eines Hyperepochen-Bruchs versucht Sloterdijk, die Aussicht auf eine Hyperpolitik zu entfalten: *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*. Frankfurt/M. 1995.

ganisation... Entstanden an der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts, erreichte der organisierte Terror in den deutschen Lagern seine extremste Form. Seiner anthropologischen Bedeutung nach steht das Konzentrationslager dem modernen Krieg nicht nach.»<sup>6</sup> Das Novum des Konzentrationslagers ist der systematische Ausbau und die Anwendung einer «absoluten Macht»,<sup>7</sup> die die Opfer zu einer reinen Ohnmächtigkeit verurteilt und die in dem Tatbestand kulminiert, daß die ausgeübte Gewalt sich für die Opfer jeder einsehbaren Motivation entzieht. Auch der Haß der Täter muß irritieren, da sein Ausmaß nicht auf eine ihn hinreichend begründende Motivation zurückgeführt werden kann. Die Erfahrung der absoluten Gewalt scheint mit dem vergleichbar zu sein, was *Hannah Arendt* die «Banalität des Bösen» genannt hat, «vor der das Wort versagt und an der das Denken scheitert.»<sup>8</sup>

Die bewußtseinsprägende Modernität dieser Massenvernichtung besteht in der fassungslosen Ratlosigkeit angesichts der Erinnerung an sie. Seit Auschwitz wissen moderne Gesellschaften, welches Gewaltpotential sie auf Teile von sich selbst anwenden können. Daher das heftige Echo auf die Äußerung des Schweizer Bundesrats *Jean-Pascal Delamuraz*, Auschwitz liege nicht in der Schweiz. *Adolf Muschg* hat darauf geantwortet, das «Grauen von Auschwitz» liege «nicht darin, daß es am unvorstellbaren Ende jeder Zivilisation liegt, sondern in der vorstellbar gewordenen Mitte einer jeden.»<sup>9</sup>

Nach Auschwitz gibt es keinen ungebrochenen Zugang mehr zur Tradition der europäischen Moderne und darüber hinaus, da es in dieser Tradition möglich war. Der moralische Reflex auf diese Vernichtungskatastrophe oszilliert zwischen einem radikalen ethischen Zuständigkeitsimperativ einerseits und einer formulierten ethischen Zuständigkeitsohnmacht andererseits. Ersteres hat *Emmanuel Lévinas* durch eine Philosophie zu begründen versucht, die die Ethik zur Ersten Philosophie machen und einen Primat des Anderen betonen sollte. Letzteres ist der resignierte Standpunkt *Wolfgang Sofskys* in seinem *Traktat über die Gewalt*.<sup>10</sup> Der Basissatz seiner Kulturanthropologie der Gewalt lautet: «Der erste signifikante Andere ist der Feind.»<sup>11</sup>

Was Sofsky in der Folge entfaltet, ist ein Szenarium an geschichtlich praktizierten Gewaltmöglichkeiten, das keinen Zweifel daran lassen soll, daß die zerstörerische und mörderische Gewalt nicht zu den Einbrüchen der Zivilisation gehört, sondern ihr eigenes Ergebnis ist. «Der Glaube an die Zivilisation ist ein eurozentrischer Mythos, in dem sich die Moderne selbst anbetet. Er entbehrt der realen Grundlage.»<sup>12</sup> Gegen jeden Optimismus eines humanen Fortschritts gerichtet, zieht Sofsky sein düsteres Fazit: «Die Gewalt ist selbst ein Erzeugnis der menschlichen Kultur, ein Ergebnis des Kulturexperiments. Sie wird vollstreckt auf dem jeweiligen Stand der Destruktivkräfte. Von Rückschritten mag nur zu reden, wer an Fortschritte glaubt... Nicht in der Kluft zwischen den dunklen Triebkräften und den Verheißungen der Kulturwelt liegt das Problem, sondern in der Korrespondenz von Gewalt und Kultur.»<sup>13</sup>

Ein Einwand gegen Sofskys Hermeneutik der Gewalt ist ihre Resistenz gegenüber Überraschungen: Es kann keine Gegenbeispiele von sich auf Dauer durchsetzenden gewaltfreien Zonen geben, da die Tendenz von Sofskys Zivilisationspessimismus auf Selbstbestätigung aus ist und Humanitätsgewinne als brüchige Zwischentappen deklassieren muß. Wer permanent mit dem Schlechtesten rechnet, immunisiert sich gegen das real eintretende Unheil ebenso wie gegen Zivilisationsgewinne. Nur die – zumindest vorüber-

gehende – Ratlosigkeit einer Hermeneutik vor neuen Phänomenen verbürgt, daß die Phänomene nicht dazu dienstbar gemacht werden, den eigenen hermeneutischen Ansatz zu bestätigen. Dennoch ist es Sofskys Ausgangspunkt einer sich selbst freisetzen- den Gewalt, die ihrer Legitimation nur als Maskerade bedarf, der zu beunruhigen vermag. «Gewalt steigert sich selbst. Einmal losgelassen, folgt sie der unendlichen Bewegung des Exzesses, die keinen Gipfel, keinen Endpunkt kennt. Die Tendenz zum Absoluten ist ihr immanent.»<sup>14</sup> Die absolute Gewalt als fiktiver Grenzwert dieser Bewegung will nichts mehr erreichen, sie setzt nur sich selber durch.

### Autistische Gewalt

Die geläufige Form von Gewalt in der Moderne kann als hochmotiviert gelten. Religiöser oder ideologischer Fanatismus gehören ebenso zu den Motivationshintergründen entflammter Gewalt wie die versuchte Durchsetzung revolutionärer Ideen oder deren Niederschlagung. Die Heftigkeit der Gewalt und das Ausmaß der Gewaltbereitschaft scheinen die Rückseite der geschichtsphilosophischen Großtheorien in ihrer instrumentalisierten Anwendung zu sein. Könnte nicht bisher jeder Gewaltakt auf ein «Warum» und ein «Wozu» verweisen, und wenn es die Befriedigung einer Zerstörungslust war?

Ohne daß es ein Absterben dieser Gewaltformen zur Voraussetzung hätte, scheint sich die absolute Gewalt als eine neue Form der Gewalt ausmachen zu lassen. *Hans Magnus Enzensberger* hat in seinen *Aussichten auf den Bürgerkrieg* von einem Autismus der Täter und ihrer Gewalt gesprochen, der sich dadurch auszeichnet, daß er die Gewalt an sich will und auf jeden Versuch ihrer Legitimation verzichtet. Enzensbergers Versuch, eine für die moderne Gesellschaft neue Form der Gewalt zu beschreiben, findet sich bereits in seinem früheren Aufsatz *Die Leere im Zentrum des Terrors*, in dem er den Mord an Olof Palme als ein Beispiel für eine «absolute Form des Terrors» erwägt – «absolut», weil dieser Mordanschlag jeder noch so vermeintlichen Sinnhaftigkeit entbehrt: «Wenn sich die Täter nicht bereitfinden und wenn es den Politikern nicht gelingt, *post festum* ein «passendes» Motiv zu liefern, dann werden wir nicht umhin können, den Terrorismus als eine strukturelle Eigenschaft unserer Zivilisation zu begreifen, als ein *endemisches* Phänomen, das gewissermaßen naturwüchsig auftritt und sich immer nur von Fall zu Fall mit Absichten, Forderungen, Rechtfertigungen maskiert. Wir müßten uns dann auch eingestehen, daß der Terror politisch leer ist und daß er, wie Massaker auf den Straßen und in den Fußballstadien, wie Gewaltpornographie und Drogensucht, wie die massenhafte Mißhandlung von Frauen und Kindern, seinen letzten Grund in der psychischen Verfassung des Ganzen hat. Daraus wäre zu schließen, daß man den Terrorismus zwar bekämpfen muß, aber nicht ausrotten kann. Denn die «psychische Verfassung des Ganzen» ist nur ein hilfloser Begriff für etwas, das wir niemals ganz begreifen und das sich unserer Kontrolle entzieht.»<sup>15</sup>

Die intentionale Leere der Gewalt macht ihre Absolutheit aus. Sie scheint sich auf nichts zu beziehen als auf sich selbst, und ihr Hauptinteresse ist ihre eigene Durchsetzung. Tendenziell unableitbar entzieht sie sich dem Verstehen und läßt einzig den Weg der Beschreibung offen.

Als die neue Form des Bürgerkrieges hat sie Enzensberger zu beschreiben versucht. Als ein «endogener Prozeß»<sup>16</sup> hat ihm zufolge der Bürgerkrieg längst in den Metropolen Einzug gehalten und prägt die Gewalt des täglichen Lebens. «Seine Metastasen gehören zum Alltag der großen Städte, nicht nur in Lima und

<sup>6</sup> W. Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*. Frankfurt/M. 1993, S. 315.

<sup>7</sup> Ebd., S. 27ff.

<sup>8</sup> H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München 1964, S. 300.

<sup>9</sup> A. Muschg, *Die Teilnahms-Ferne. Wenn Auschwitz in der Schweiz liegt – Über die Nichtanerkennung historischer Schuld und den langen Schlaf der Selbstgerechten*, in: *Die Zeit* vom 7. Februar 1997, Nr. 7, S. 50.

<sup>10</sup> Frankfurt/M. 1996.

<sup>11</sup> Ebd., S. 144.

<sup>12</sup> Ebd., S. 224.

<sup>13</sup> Ebd., S. 226.

<sup>14</sup> Ebd., S. 62.

<sup>15</sup> H. M. Enzensberger, *Die Leere im Zentrum des Terrors*, Erstabdruck unter dem Titel: *Tomheten in terrorns centrum*, schwedisch von M. Gustafsson, in: *Dagens Nyheter*, Stockholm 12. März 1986, Wiederabdruck in: *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen*. Frankfurt/M., S. 245–249, hier: S. 249.

<sup>16</sup> H. M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt/M. 1996, S. 19.

Johannesburg, in Bombay und Rio, sondern auch in Paris und Berlin, in Detroit und Birmingham, in Mailand und Hamburg. Geführt wird er nicht nur von Terroristen und Geheimdiensten, Mafiosi und Skinheads, Drogengangs und Todesschwadronen, Neonazis und Schwarzen Sheriffs, sondern auch von unauffälligen Bürgern, die sich über Nacht in Hooligans, Brandstifter, Amokläufer und Serienkiller verwandeln.»<sup>17</sup> Das Neue an diesen Formen moderner Gewalt – und unabhängig von der Richtigkeit der vorgelegten gesamtgesellschaftlichen Diagnose Bedeutungsvolle – ist ihre Motivationsleere: «In den Bürgerkriegen der Gegenwart ist jede Legitimation verdampft. Die Gewalt hat sich von ideologischen Begründungen vollkommen freigemacht.»<sup>18</sup> Es geht dieser Form von Gewalt «buchstäblich um nichts.»<sup>19</sup>

Daß Enzensberger zur Eindämmung der Gewalt einen Abschied vom moralischen Universalismus empfiehlt und als Ersatz die Ethik einer regionalen Zuständigkeit fordert<sup>20</sup>, wäre eine Diskussion wert, kann aber hier unberücksichtigt bleiben, geht es doch allein um eine sich dem Phänomen der modernen Gewalt annähernden Hermeneutik. Wenn es stimmt, daß eine von der Ideengeschichte der Moderne geprägte Hermeneutik das Vorkommen von Gewalt in grundsätzlich analysierbaren Kausal- und Motivationsketten dachte – dabei ist es gleich, ob dies psychologisch, soziologisch oder geschichtsphilosophisch unternommen wurde –, dann wäre die Form absoluter Gewalt von ihr nicht hinreichend zu erfassen. Wenn das stimmt, dann müßten wir mit einer Gewalt umgehen können, die sich dem rationalen Verständnis tendenziell entzieht und allein dem Zugriff der Deskription offensteht.

### Das zivilisatorische Minimum

Tritt man einen Schritt zurück und fragt, was die vorgestellten Deutungen moderner Gewalt jenseits ihrer Verifizierbarkeit zu leisten imstande sind, tritt ihre provokative Seite hervor. Die Zumutung, die in der Anerkennung der Form einer absoluten Gewalt liegt, ist die Aussicht auf die Tatsache, daß es annähernd dezisionistische Handlungstatbestände gibt, die aus sich selber heraus gültig scheinen, ohne in einem hinreichendem Sinn ableitbar zu sein. Es gibt angewendete Gewalt, heißt das, ohne daß es für sie einen zureichenden Grund gibt: Absolute Gewalt ist kontingente Gewalt.

Wenn das zutrifft, kommt ihr eine indikatorische Funktion zu: Modernität ist in ihrem Kern die aufgenötigte Freiheit zur Selbstdefinition nach der Depotenzierung aller normativen Traditionalismen. Die Entwertung aller exemplarischen Lebensformen ist die Bedingung der Aufwertung des individuellen Entwurfs. Das gilt für die Epoche wie für die Biographie. Es ist die Kontingenz der Welt, die die Freiräume der Selbstbestimmung schafft. In einer Welt der Kontingenz wird die absolute Gewalt als zufällig erfahren: Tendenziell unableitbar entzieht sie sich den Zuordnungen, die ein Verständnis ermöglichen. Haben wir uns vorher in einem mehr oder minder geschlossenen prämodernen Bedeutungskosmos bewegt, in dem auch der Gewalt ein fester Platz zukam, bedeutet die Entteleologisierung aller Wirklichkeitszusammenhänge<sup>21</sup> auch eine Freisetzung einer Gewalt, die als letztlich unverstänlich erfahren werden kann.

So kommt es zu dem Paradox, daß etwa Hitlers Ziel der Judenvernichtung im Sinne der klassischen Moderne als hochmotiviert gelten muß<sup>22</sup>, zugleich aber doch in seiner grundlegenden Motivation undurchsichtig und leer bleibt – die Bibliotheken zu diesem Thema legen davon ein Zeugnis ab. Die psychologisch inspirierte Analyse eines Massenmörders mag dann zu der wohl stimmigen Einschätzung führen: «Hitler dachte immer gern in Vernichtungs-

kategorien»<sup>23</sup>, aber es sind derartige Einsichten in die Formen absoluter Gewalt, die trotz ihrer Akzeptanz die Ratlosigkeit nicht beseitigen.

Dieser Befund ist beunruhigend. Er unterläuft die gängigen und unverzichtbaren Gewaltprophylaxen. Wenn es Formen absoluter Gewalt gibt, bleibt nur ihre Beschreibung als Bedingung der Möglichkeit ihrer Eindämmung. In dieser Anerkennung enthalten ist das Eingeständnis, daß gegenüber jedem Fortschrittsoptimismus, gegenüber jedem Aufklärungsglauben und gegenüber jeder «Erziehung des Menschengeschlechts» die Gewalt nicht wird beseitigt werden können. Ethik als das Resümee der moralischen Handlungsausrichtungen dient demnach nicht der Verbesserung, sondern der Vermeidung: «Es ist ein typisch moderner Irrtum zu glauben, die Ethik solle die Welt verändern; – statt zu erkennen, daß es die Aufgabe der Ethik nur sein kann, inmitten der rasenden Selbstveränderung der Welt das apollinische Naturrecht auf Erträglichkeit des Lebens wahrzunehmen.»<sup>24</sup> «Nach Auschwitz» gibt es nur die begründete Hoffnung auf ein einzuhaltendes zivilisatorisches Minimum. Dabei müssen wir mit Formen der Gewalt umgehen können, ohne sie zureichend deuten zu können. «Angesichts der Zerstörung von Sicherheit in diesem Jahrhundert drängt sich eine Vorstellung von Menschenrechten als Garantie eines zivilisatorischen Minimums auf, als Chance, zwischen Unterwerfung, Anpassung, Tod und Flucht wählen zu können. Vielleicht ist unser Jahrhundert am besten dadurch charakterisiert, daß wir uns genötigt sehen, an seinem Ende das zivilisatorische Minimum so zu bestimmen.»<sup>25</sup> Es ist der Preis der kontingenten Welt, die Freiheit der Unbestimmtheit mit der nur eindämmbaren Zufälligkeit der Widerfahrnisse bezahlen zu müssen.

Jürgen Goldstein, Hillscheid

<sup>23</sup>S. Haffner, Von Bismarck zu Hitler. Ein Rückblick. München 1987, S. 301.

<sup>24</sup>P. Sloterdijk, Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus. Frankfurt/M. 1986, S. 167.

<sup>25</sup>J. Ph. Reemtsma, Des Schreckens innerwerden. Hamburger Edition 1995 (Angesichts unseres Jahrhunderts; 1), S. 23.



Die Bibelpastorale Arbeitsstelle  
des Schweizerischen  
Katholischen Bibelwerks sucht  
per 1. November 1997  
(oder nach Vereinbarung) eine/n

### Fachmitarbeiterin oder Fachmitarbeiter (60%)

#### Voraussetzungen:

- Abgeschlossenes Theologiestudium mit biblischem Schwerpunkt
- Kenntnisse im Bereich der Erwachsenenbildung
- Fähigkeit zu selbständiger Arbeit in einem kleinen Team

#### Aufgaben:

- Biblische Kurs- und Bildungsarbeit
- Mitarbeit an schriftlichen Unterlagen zur Bibelarbeit
- Planung und Leitung biblischer Reisen

#### Arbeitsbedingungen:

- Flexible Arbeitszeiten
- Entlohnung gemäß den Richtlinien der röm.-kath. Körperschaft im Kanton Zürich

#### Weitere Auskünfte erteilt:

Dr. Daniel Kosch, Stellenleiter, Tel. (01) 202 66 74

Bewerbungen bis am 15. Mai 1997

mit den üblichen Unterlagen an:

Dr. Daniel Kosch

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB  
Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

<sup>17</sup>Ebd., S. 18f., <sup>18</sup>Ebd., S. 20., <sup>19</sup>Ebd., S. 35., <sup>20</sup>Vgl. ebd., S. 86f.

<sup>21</sup>Prägnant für diesen Prozeß der Entteleologisierung ist der Wandel der modernen Zeiterfahrung, die alle geschichtlich gestifteten Sinnzusammenhänge zu negieren droht. Vgl.: J. Goldstein, Vom Absolutismus der Zeit. Bemerkungen zum resignativen Zeitbewußtsein. In: Orientierung 60 (1996), S. 217–220.

<sup>22</sup>Vgl.: J. Goldstein, Die Zeit der absoluten Politik. Bemerkungen zur Politisierung der Zeit bei Hitler. In: Orientierung 60 (1996), S. 34–36.

# Ehrenrettung

Wer weiß es nicht: Mit der Selbstverständlichkeit des Sozialstaats ist es vorbei, zumindest hat er viel von seinem Glanz verloren. Wettbewerbsorientierung und individuelles Erfolgsstreben drohen der Solidarität und der gemeinsam getragenen Sorge um das Wohl aller den Rang abzulaufen. Für diesen Umschwung im gesellschaftlichen Wertebewußtsein gibt es viele Gründe: die Ausbreitung und Verfestigung der Arbeitslosigkeit, die fortschreitende Internationalisierung der Wirtschaft und nicht zuletzt der Zusammenbruch des sowjetischen Machtsystems, der eine möglichst freie, ohne Rücksicht auf gesellschaftliche und soziale Belange funktionierende Marktwirtschaft als einzige Alternative zum Staatssozialismus erscheinen ließ. Selbstverständlich spielt ebenso die zunehmende Individualisierung von Lebenslagen und Lebensperspektiven eine große Rolle, die gerade auch durch das bisher leidlich gut funktionierende soziale Netz ermöglicht wurden. Die in der Rezession knapper werdenden Finanzmittel einerseits und die gleichzeitig steigenden finanziellen Anforderungen der Sozialwerke andererseits lassen die Kritik an der «sozialen Hängematte» und den Ruf nach einem Sozialstaatsmoratorium, ja nach einem Sozialabbau laut und lauter werden.

Und damit nicht genug. Angesichts des Prestigeverlusts des Sozialstaats sind selbst Befürworter des sozialen Ausgleichs nicht selten in Versuchung, sich für den gegenwärtigen Stand der Sozialversicherung entschuldigen zu wollen. Dabei ist doch ein entwickeltes System der sozialen Sicherheit wahrlich nicht etwas, das zu bedauern wäre! Es ist nicht eine unbeabsichtigte Fehlentwicklung unserer Gesellschaft, sondern es wurde aus Erfahrung eigener Not und im Bewußtsein geschaffen, daß es einer wohlhabenden Gesellschaft unwürdig ist, wenn einzelne ihrer Glieder in Not leben müssen. Dieses Bewußtsein hat in letzter Zeit offensichtlich erhebliche Einbußen erfahren.

In dieser Lage haben die sozialethischen Organe der beiden großen Landeskirchen der Schweiz, «Justitia et Pax» und die Kommission «Kirche und Gesellschaft» bzw. das «Sozialethische Institut» des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes den – wie sie selber sagen – Versuch einer «Ehrenrettung» des Sozialstaats unternommen. Ihre in dieser Absicht vor kurzem veröffentlichte, sowohl formal wie materiell ausgezeichnete Studie «Die Zukunft der sozialen Sicherheit» thematisiert vor allem die spezifisch ethischen Gesichtspunkte, die in der aktuellen sozialpolitischen Dis-

kussion eindeutig zu kurz kommen.<sup>1</sup> Dabei lautet die Grundthese: «Es fehlt nicht in erster Linie an materiellen, sondern vor allem an ideellen Ressourcen des Sozialsystems. Es fehlt Bewußtsein, daß soziale Beziehungen auf einer ethischen Basis beruhen.» (S. 84) Es soll der ideelle Wert des Sozialstaats wieder ins Bewußtsein gerufen werden, um ihn dadurch zu stärken.

Die beiden Organe präsentieren mit Absicht keine wertfreie wissenschaftliche Untersuchung, sondern sie wollen mit Nachdruck auf der Ebene der Werte intervenieren. Sie tun dies, weil die ethische Basis sozialen Verhaltens nicht wie irgendeine beliebige Fähigkeit einfach gegeben ist. «Vielmehr sollten wir uns bewußt sein, daß die ethischen Grundlagen des sozialen Zusammenlebens fortwährend erneuert werden müssen: sie bedürfen der Revitalisierung, indem sie bewußtgemacht und dadurch aktiviert werden. Wir meinen, daß dieser eigenartige Charakter des ethischen Bewußtseins den eigentlichen Grund der Krise des Sozialstaats ausmacht.» (S. 84) Vor allem unter diesem Gesichtspunkt ist die Studie, welche die ökumenische Arbeitsgruppe «Sozialpolitik» unter Federführung von Christian Kissling<sup>2</sup> verfaßt hat, nicht nur für Schweizerinnen und Schweizer lesenswert, auch wenn die Frage ausschließlich anhand der Problematik des schweizerischen Sozialsystems abgehandelt wird. Die ethische Frage stellt sich heute mutatis mutandis in allen hochentwickelten Ländern auf weitgehend identische Weise, und ein Zurück hinter das sozial Erreichte würde in all diesen Staaten zu tiefgreifenden Verwerfungen führen.

Sieht man vom letzten, dem vierten Kapitel ab, das sich ausschließlich mit dem Um- und Ausbau des aktuellen Systems der sozialen Sicherheit in der Schweiz befaßt, können indes die drei ersten Kapitel über die ethische Diskussion hinaus auch des dargestellten Sachverhalts wegen von allgemeinem Interesse sein. Denn was den Sozialstaat in die Krise geführt hat, und weshalb Sozialpolitik notwendig ist, dürfte trotz verschiedener Sozialsysteme und anderer statistischer Ausgangslage viele gemeinsame Ursachen haben. Arbeitslosigkeit, «neue Armut», demographische Entwicklung und Fiskalbelastung sind nicht auf die Schweiz beschränkt, die verschiedenen Industrieländer finden sich in vergleichbarer Lage.

Dazu tritt der internationale Aspekt der Problematik. Kein Land kann langfristig seine sozialen Probleme allein bewältigen. Darf schon aus ethischen Gründen das Rennen um «Standortvorteile» nicht zu einer Verabsolutierung der Bedürfnisse der Wirtschaft führen, so sprechen auch rein wirtschaftliche Gründe dagegen, denn der Standortvorteil des sozialen Friedens und der sozialen Sicherheit sind für jedes Unternehmen von großer Bedeutung, auch wenn dies nicht in Franken oder Dollar gemessen werden kann. Ein in jeder Hinsicht schrankenloser Wettbewerb würde die gesellschaftlichen Grundlagen einer langfristig funktionsfähigen Wirtschaft untergraben. «So muß beispielsweise die Tatsache, daß die USA mehr als doppelt soviel Geld für die Bekämpfung der Kriminalität als für die Landesverteidigung ausgeben, auch vor diesem Hintergrund verstanden werden, sind doch die USA seit Beginn der achtziger Jahre konsequent den Weg arbeitsmarktlischer Deregulierung gegangen.» (S. 33f.) Wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt können nur gemeinsam erreicht werden. Ist in der Europäischen Union diese Notwendigkeit erkannt, so sind wir weltweit leider noch meilenweit davon entfernt, auch nur die ersten Schritte in diese Richtung zu tun.

In der Schweiz wie in den übrigen Industriestaaten sind heute mehr Individuen von sozialer Deklassierung bedroht als in früheren Zeiten. «Der soziale Zusammenhalt und die Sicherung der Zukunft für alle Angehörigen unserer Gesellschaft ergeben sich nicht mehr einfach von selbst, als sicheres Resultat eines freien Wirtschaftsprozesses, sondern sie müssen auf politischem Weg angestrebt werden.» (S. 85) Die Ehrenrettung des Sozialstaats kommt nicht zu früh.

Josef Bruhin

<sup>1</sup> Die Zukunft der sozialen Sicherheit. Hrsg. von der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax und vom Institut für Sozialethik des SEK, NZN Buchverlag, Zürich 1997, 96 S., SFR 20.– / DM 22.– / öS 161.

<sup>2</sup> Vgl. auch Christian Kissling, Solidarität in der Krise. Überlegungen zur sozialpolitischen Diskussion in der Schweiz, in: Orientierung 60 (1996) 227–230.

## ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, 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 1997:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–

Deutschland: DM 58.– / Studierende DM 40.–

Österreich: öS 430.– / Studierende öS 300.–

Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.