



PRÄSIDENT NIXON ist kein Verbrecher, weil er nicht anders kann. Er muß den Krieg erfolgreich beenden. Die amerikanische Geschichte verpflichtet ihn. Der Glaube der Nation an ein «manifest destiny» zwingt ihn. Auch die Mittel kann er sich nicht auswählen, weil sie von einer inneren Logik des Krieges diktiert werden und weil die Gewissen aller, die sich den dunklen Mächten des Todes beugen, erstarren vor der Feststellung: Krieg ist Krieg. So unfrei ist der Präsident in seinem Tun. Wer zählt die 18 Millionen Bombenkrater über ganz Vietnam? Wer kennt die Namen der anderthalb Millionen Menschen, die auf beiden Seiten in Vietnam seit Nixons Amtseid von 1969 gestorben sind? Sogar der Amtseid ist vorgeschrieben. Auch die Bibel und fromme Erklärungen gehören dazu. So «frei» ist der Präsident in seinem Reden.

Wo regt sich das christliche Gewissen wie einst zur Zeit der Greuelthaten von Guernica, wo Christen wie Bernanos, Mauriac, Maritain im Namen des Menschen protestierten? Einer, der die Stimme erhob, bevor es zum unverbindlichen Gesellschaftsspiel wurde, war Daniel Berrigan. Zum 20. Januar sei hier in Ausschnitten zitiert, was er im Buch «Leben ohne Repression» (Kösel) zur ersten Amtseinssetzung Nixons geschrieben hat:

Amtseid vor dem Gott des Lebens

Es ist der Tag der Amtseinssetzung unseres Präsidenten. Diesmal wurden sogar zwei Bibeln gebraucht, nicht weniger als sechzig Vertreter der Kirchen dankten dem Allmächtigen, jeder in der Sprache seiner Tradition, daß er unser Gott sei und wir sein Volk.

Warum auch nicht? Kürzlich wurde in zehn Ländern eine Volksbefragung (die letzte Zuflucht der Schwachsinnigen) durchgeführt. Die Frage hieß, ob sie an Gott glaubten. Die Amerikaner standen an erster Stelle, auch hier. Sie sind das gläubigste Volk der Erde. Mehr als neunzig Prozent bezeugten ihren Glauben an die Gottheit. Ein solcher Bericht gibt zu denken. Laut einer Theologie, die so gesund ist wie der Dollar, kann Gott beruhigt sein. Das größte aller Völker glaubt massiv an ihn. Man muß ihm zu solch einem Volk mit so einer Führung, zu solchen Religionsvertretern gratulieren, die, dem Glauben der Millionen Ausdruck verleihend, den Schild der Wahrheit und Standhaftigkeit vor unseren neuen Präsidenten gehalten haben. Der neue Präsident leistete seinen Amtseid mit der Hand auf einer Bibelstelle, die von der Verwandlung der Waffen in Werkzeuge spricht. Es ist eine Stelle über den Tag des Herrn, an dem die Menschheit eine Mutation durchmachen wird: von einer Gesellschaft, die Kriege führt, zu einer Gemeinschaft, die die

Welt und sich selbst aufbaut. Erlauben Sie mir, die Stelle zu zitieren. Es ist Gottes Wort. «Sie werden ihre Schwerter in Pflugscharen und ihre Speere in Sicheln umschmieden. Kein Volk soll das Schwert gegen ein anderes erheben, noch sollen sie das Kriegshandwerk weiterhin erlernen.»

Durch die Sprache, sagten die Griechen, ist der Mensch den Göttern ähnlich. Aber mir scheint, wir haben diesen Anspruch des Menschen ins Gegenteil verkehrt. Das ist der springende Punkt meiner Ausführungen. Für die Christen ist, wie für alle Menschen, Wahrhaftigkeit im Reden nur selten erreichbar. Fast alle verzweifeln an ihrer Möglichkeit angesichts des Chaos der öffentlichen Konflikte, der Wunden, die der Ehrgeiz schlägt, des Ansturms tierischer Mächte, die unsere Seele aus unserem Leib zu reißen drohen, angesichts des verlockenden Anreizes zur Gewalttätigkeit, der Unterdrückung des Geistes durch die Mächte der Angst, der Furcht, der Lust und des Neides.

Daher kommt es, daß Ausschreitungen der niedrigsten Art hinter einer Fassade der Höflichkeit normalisiert werden. Das Leben geht weiter, wenn man es auch besser Tod nennen würde. Die Isolation der Macht trennt den Menschen immer mehr vom Schicksal der Opfer dieser Macht.

Daniel Berrigan

Theologie

Theologie der Befreiung in Lateinamerika: Sitz im Leben des «katholischen Entwicklungskontinents» – Keine Entwicklung ohne Befreiung – In Zeichen der Zeit wird die erlösende Gegenwart Gottes entdeckt – Ausgangspunkt: contemplatio in actione politica – Arm aus dem Glauben gegen einen reichen Begriffsapparat – Gemeinsame Erfahrung der Nacht des Geistes – Der Theologe artikuliert die kreative Kraft des Volkes – Wechselspiel zwischen Deutung und Praxis.
Juan Carlos Scannone, Buenos Aires

Philosophie

Auskunft über uns Menschen?: Sechshundert Seiten reichen nicht aus, den Menschen zu definieren – Max Müllers «Freiheit als transzendente Erfahrung» – Empirisch läßt sich Freiheit nicht erfahren – Jedoch Zonen des selbstsinnhaften Lebens – Das Grundgebot des Humanismus – Was ist Geschichte? – Abgrenzung gegen Teilhard – Die Aussicht auf ein Gelingen im Ganzen der Welt ist uns versagt.

Walter Kern, Innsbruck

Gesellschaft

Zwischen Börse und Klausur (1): Wohlstandsgesellschaft ein Schimpfwort – Wir müssen trotzdem mit ihr leben – Sind ihre Ankläger bereit, auf die Annehmlichkeiten zu verzichten? – Licht- und Schattenseiten – Die vom Fortschritt verdrängten Bedürfnisse des Menschen brechen durch – Mittel zum Ziel gemacht, erleichtern Spiel der Demagogen.
Jakob David

Frankreich

Priesterfrage neu gestellt?: Ein Jahr nach der Bischofssynode 1971 zeigen sich die ungelösten Probleme – Vollversammlung des Episkopats in Lourdes – Zahlen vom Priesterschwind aus dem Rapport Fretellière – Konsternation und Geheimhaltung – Der Bischof von Orléans geht an die Öffentlichkeit.
L.K.

Dokument: Bischof Riobé will die Priesterseminare den Laien öffnen – Gegen das verzweifelte Festhalten an vergangenen Strukturen – Für neue Formen des Amtes aus den Gemeinden – Nicht vorschnell definieren wollen – Alle Energie auf die Weckung lebendiger Gemeinden und Ausbildung von Laien verlegen.

Synode

Zur dritten Vollversammlung in Würzburg: Wenig Interesse an der Basis – Unlust bei den Synodalen – Laienpredigt: Kurze Kampfeslust gegen Kardinal Wright und den Nuntius – Juristische Verkrampfung angesichts seelsorglichen Notstands – Firmapastoral ohne Firmlinge – Problematik der Volkskirche – Sorgfältige Vorlage über die ausländischen Arbeitnehmer – Verdächtig schnelle Zustimmung – Ökumene: Dichte Grundsatzdebatte – Polarisierung in der Frage «Hierarchie der Wahrheiten».
Raymund Schwager

THEOLOGIE DER BEFREIUNG IN LATEINAMERIKA

«Befreiung» oder «Erlösung»: an der Bischofssynode 1971 gab es darüber eine Kontroverse, die keine große Publizität fand, aber wohl an Wesentlicheres rührte als das, was in den Zeitungen breitgetreten wurde. Lateinamerikanische Bischöfe unterstützten die offizielle Skizze zum Thema «Gerechtigkeit in der Welt», welche die Sendung und Absicht Christi kurzerhand in folgenden Satz zusammengefaßt hatte: «Den Menschen von aller seiner Knechtschaft zu befreien, ist Christus in die Welt gekommen.» Der Widerspruch erhob sich vor allem aus Deutschland (Kardinal Höffner, Weihbischof Degenhardt), und sowohl das Synodenpapier in seiner Schlußfassung wie auch der Papst in seiner Schlußsprache setzten neben das Wort Befreiung jeweils den Zusatz «und Erlösung», womit die Dimension der Sünde und der Rechtfertigung vor Gott unterstrichen werden sollte. Die Skizze zum Synodenpapier war umgekehrt davon ausgegangen, daß man in der Kirche schon immer von Erlösung gesprochen hatte, und daß es nun darum ging, zu sehen, daß zur vollen Erlösung, die uns in Christus geschenkt ist, auch die Befreiung und der Fortschritt der Völker gehören. So war zumal in Lateinamerika die Enzyklika «*Populorum progressio*» verstanden worden, und so artikulierte sich die große Bischofsversammlung von Medellín, wobei «Befreiung» zunächst das Wort «Entwicklung» ablöste, insofern Entwicklung als fortgesetzter Prozeß der Befreiung von allen möglichen Abhängigkeiten gesehen wurde. Bekanntlich war man ja auch in der Programmierung des Themas «Gerechtigkeit» für die Bischofssynode zunächst von der Problematik der «Entwicklung» in der «Dritten Welt» ausgegangen.

Der hier folgende, von R. Schwager aus dem Spanischen übersetzte Beitrag will die «Theologie der Befreiung» in ihrem Ursprung und «Sitz im Leben» darstellen und zeigen, welchen Beitrag damit Lateinamerika für die Theologie leistet. Der Verfasser *Juan Carlos Scannone SJ* doziert selber Theologie in San Miguel bei Buenos Aires und hat seinerzeit in Deutschland studiert. Im vergangenen Sommer nahm er im Escorial bei Madrid aktiv an der Tagung «Christlicher Glaube und sozialer Wandel in Lateinamerika» (8. bis 15. August 1972) teil, wo erstmals eine größere Zahl repräsentativer lateinamerikanischer Theologen in Europa öffentlich die Hauptlinie der Theologie der Befreiung darlegten. Scannone ist davon überzeugt, daß es sich dabei um den ersten eigenständigen Beitrag lateinamerikanischen Denkens für die Kirche aus diesem bereits seit Jahrhunderten christlichen Kontinent handelt, und europäische Theologen bestätigen ihm, die Theologie der Befreiung sei «die erste größere moderne theologische Bewegung, die außerhalb Europas entstanden ist».¹ Damit wird aber gewiß nicht ausgeschlossen, daß auswärtige Denkanstöße miteingeflossen sein mögen, sei es die «Theologie der Revolution» des nordamerikanischen Protestantens Shaul (Konferenz für Kirche und Gesellschaft des Weltkirchenrats in Genf 1966), sei es die «Politische Theologie» von J.B. Metz – und wer könnte bei der Lektüre von Gustavo Gutiérrez über diese von Grund auf «arme» Theologie der Befreiung die prophetischen Worte vergessen, die am Konzil Kardinal Lercaro von Bologna über die evangelische Armut in geistiger Hinsicht (als Freiheit gegenüber den in vergangenen Kulturepochen angesammelten «Reichtümern») aussprach?

Die Redaktion

DIE HISTORISCHEN Umstände Lateinamerikas sind besonderer Art, da sich hier die einzige Nationengruppe der Dritten Welt befindet, die im gesamten christlich ist. Das wachsende Bewußtsein von der Unterentwicklung und der Abhängigkeit schlägt sich deshalb notwendigerweise im Glaubensverständnis und in der Glaubenspraxis nieder. Umgekehrt wird die Anerkennung durch die Kirche, daß der «Kampf um Gerechtigkeit und die Teilnahme an einer Veränderung der Welt» eine «wesentliche Dimension der Verkündigung des Evangeliums»² ist, in dieser Situation der Ungerechtigkeit und «der schmerzlichen Geburt einer neuen Zivilisation»³ zu einem besonders einschneidenden Faktor.

¹ Vgl. Vincent Cosmao und François Malley, in: *Foi et développement* 1, Sept. 1972, S. 3.

² Römische Bischofssynode 1971, *Gerechtigkeit in der Welt*, Nr. 6.

³ Einleitung des Dokumentes der südamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín.

Die Theologie der Befreiung besteht in jener Überlegung des Glaubens, die diesen historischen Wandel mit all seinem Reichtum und seinen Zweideutigkeiten anzugreifen versucht. Sie ist nichts anderes als das theologische Element jener neuen Erfahrung, die der christliche Glaube macht, wenn er vom Evangelium her die Veränderung der Welt in einer Situation der Abhängigkeit aufarbeiten will.

Eine Theologie aus geschichtlichen Taten

In der Zeit von 1950 bis 1960 sprach man in Lateinamerika vor allem von «Entwicklung». Auch die Theologen hier übernahmen diese Sprache, wie es bereits zuvor die europäischen Theologen getan hatten, und sie stellten sich die Aufgabe, auf unserem Kontinent ebenfalls eine Theologie der Entwicklung auszuarbeiten. Darunter verstand man, wie es auch «*Populorum progressio*» (1967) tat, eine *integrale* Entwicklung. Dadurch löste man das Reden über Entwicklung aus der Identifikation mit der Ideologie «des rein wirtschaftlichen Fortschrittes» und man näherte sich dem, was man heute mit dem Wort «umfassende Befreiung» zu bezeichnen versucht. Trotzdem bekam man damals noch nicht das Spezifische der lateinamerikanischen Situation zu Gesicht. Man dachte vielmehr von anderen Situationen (von denen der «entwickelten Länder») her und hielt sich an die Vorstellung von einem geradlinigen und bruchlosen Fortschritt in der menschlichen Geschichte.

Angesichts des Mißerfolges der (von den USA aus lancierten) «Allianz für den Fortschritt» und anderer ähnlicher Versuche in verschiedenen südamerikanischen Ländern entstand hier eine dreifache Bewegung:

► Die Sozialwissenschaften erarbeiteten – auf Grund einer neuen Theorie über die Abhängigkeit – eine neue Interpretation der lateinamerikanischen Unterentwicklung: man sah in ihr nicht mehr ein rückständiges Stadium des entwickelten Kapitalismus, sondern vielmehr eine Folge desselben, das heißt einen Kapitalismus in der Gestalt der Abhängigkeit. Es handelt sich demnach um «ein Subprodukt des entwickelten Kapitalismus der westlichen Welt, die als Zentrum des Systems zu betrachten ist».⁴

► In verschiedenen Ländern wurde sich ein beträchtlicher Teil des christlichen Volkes seiner Situation und der entsprechenden Ursachen bewußt und begann eine kämpferische Haltung zur Befreiung anzunehmen. Gleichzeitig ergriffen besonders aktive christliche Gruppen politische Stellung gegen den Kapitalismus, und zwar auch in seinen entwickelten und effizienten Formen, und setzten sich für einen Bruch in jener Abhängigkeitsbeziehung ein, durch die alle peripheren Länder an die beherrschenden Zentren der Macht gebunden sind.

► Daraus folgte eine «fruchtbare Wechselwirkung» zwischen dem Glauben und den eben genannten neuen Interpretationen und Stellungnahmen. Diese Wechselwirkung entstand aus dem Zusammentreffen jener Öffnung des Glaubens zur Welt und zum Menschen von heute, wie sie durch das Konzil erfolgte, mit der bedrückenden Feststellung, daß gerade dieser Mensch heute in Lateinamerika unterdrückt und seine Welt eine Welt voller Konflikte auf dem Weg der Befreiung ist.

In einem zweiten Akt entstand aus dieser Wechselwirkung eine neue Theologie. Denn sie, die sich ursprünglich als Weisheit und Wissenschaft verstanden hatte, begann jetzt –

⁴ Vgl. Dokument des peruanischen Episkopates für die Bischofssynode in Rom (August 1971).

ohne diese Dimensionen aufzugeben –, sich als «kritische Reflexion des geschichtlichen Handelns im Lichte des Wortes Gottes» (Gutiérrez⁵) zu begreifen. In Lateinamerika besteht dieses Handeln aber im Einsatz für die Befreiung. Aus der Reflexion, die diesen Einsatz im Lichte des Evangeliums kritisch sichtet und ihn an das Wort Gottes zurückbindet, wird deshalb eine «Theologie der Befreiung» – eine Theologie also, die weder in den Mönchszellen noch in den Räumen der Universitäten, sondern inmitten geschichtlicher Taten geboren wird. Sie erwächst aus der Praxis eines christlichen Volkes, das dafür kämpft, sein eigenes Wort sprechen zu dürfen und selbst Träger (und nicht bloß Opfer) seiner eigenen Geschichte zu sein. Diese Geschichte ist aber ein Erlösungsgeschehen, und das Wort des christlichen Volkes ist ein Glaubenswort, das heißt eine Theologie in noch nicht ausformulierter Form.

Befreiung und Erlösung — der neue Ansatz

Bei einem Theologentreffen anlässlich des Besuches von Kardinal *Daniélou* in Buenos Aires meinten gewisse Stimmen, die Theologie der Befreiung sei nur ein Unterkapitel der Theologie, wie zum Beispiel die Theologie der Politik oder irgendeiner andern irdischen Wirklichkeit. Wir selber sind aber überzeugt, daß es sich genau um das Gegenteil handelt, nämlich um einen neuen Ansatzpunkt, wie überhaupt Theologie zu betreiben ist (der allerdings etwas aufgreift, was in der Kirche schon immer da war). Es handelt sich nämlich nicht nur darum, im Lichte des Glaubens über eine bestimmte historische Befreiungsbewegung zu reflektieren, sondern gerade aus ihr selbst heraus, die ja auch ein Glaubensgeschehen ist, Theologie zu treiben.

Beim eben erwähnten Treffen führte man einen Grund an, weshalb die Theologie der Befreiung nur ein Unterkapitel der Theologie und nicht ein neuer Gesichtswinkel für die ganze Theologie sein könne. Man sagte, Befreiung habe mit Erlösung nichts zu tun. Die Theologie der Befreiung entstand aber gerade aus der Überzeugung heraus, die lateinamerikanische Befreiungsbewegung sei ein «Zeichen der Zeit», in dem es – im Lichte des Wortes – die erlösende Gegenwart Gottes zu entdecken gelte und von der her – wenn auch nicht ausschließlich – das Wort Gottes mit seinen aktuellen politischen Forderungen neu zu sprechen sei.

Wenn das Wort Befreiung in die Theologie übernommen wird, bewegt es sich zwischen drei verschiedenen Bedeutungsebenen:⁶

▷ Es meint im politischen Bereich sowohl die Befreiung unserer durch den Kapitalismus ausgebeuteten Völker, als auch die Befreiung jener sozialen Sektoren, die von andern Sektoren bevormundet und unterdrückt werden.

▷ Philosophisch gesehen zielt es auf eine Interpretation der menschlichen Geschichte als eines Prozesses der Befreiung, und zwar so, wie er in unserem Amerika vor einem neuen qualitativen Schritt steht.

▷ Auf theologischer Ebene meint es schließlich die menschliche Geschichte, insofern sie im Lichte des Glaubens als eine Geschichte der Erlösung verstanden wird und folglich als ein Geschehen der Befreiung von der Sünde und all ihren auch strukturellen Folgen im Sozialen, Politischen, Juridischen,

Kulturellen und Ökonomischen. Die Theologie kann die Rede von der Befreiung sehr leicht übernehmen, da es sich dabei um eine biblische Sprechweise handelt, die vor ihrer Säkularisierung in der Philosophie, den Sozialwissenschaften und den nationalen Befreiungsbewegungen aus dem Glauben entsprungen ist. Wenn man deshalb das Wort Befreiung wieder in die Theologie aufnimmt, löst man es aus den bisherigen Verengungen und bezieht es erneut auf ein umfassend verstandenes Geschehen. Die Sprache der Befreiung öffnet sich damit auch auf die eschatologische Transzendenz des «Schon-und-noch-nicht» und auf die Freiheit der Unterscheidung, ohne sie dabei ihrer Verwurzelung in einer historischen Situation und ihrer praktischen Wirksamkeit zu berauben.

Um das Neue in der lateinamerikanischen, theologischen Arbeit noch besser zu begreifen, werden wir versuchen, einige weitere ihrer fundamentalen Charakterzüge kurz zu umschreiben, nämlich:

- ihren Ausgangspunkt,
- ihren daraus sich ergebenden Bruch mit der bisherigen theologisch-wissenschaftlichen Methode,
- ihren neuen hermeneutischen Weg.

Das herausfordernde Wort

Auf den ersten Anhieb könnte man meinen, der *Ausgangspunkt* jener theologischen Reflexion, die wir hier näher analysieren, sei die Praxis der Befreiung, in der lateinamerikanische Christen eine neue Weise ihres Christseins entdecken. Dies stimmt zwar, trotzdem halten wir dafür, daß die Fragestellung noch verschärft werden muß.

Die eben genannte Praxis ist nämlich bereits eine Antwort, die ein herausforderndes Wort voraussetzt. Sie ist eine Verpflichtung, die in irgendeiner Weise auf eine Verheißung antwortet. Woher aber entsteht für das lateinamerikanische Volk Gottes diese Verpflichtung? – Vom Armen her! Das herausfordernde Wort (das für den Glauben nichts anderes ist als die Menschwerdung des Wortes Gottes) begegnet ihm vom Armen, vom unterdrückten Volk und seinen ausgebeuteten Klassen her. In ihrem oft stummen, aber doch klar erfäßbaren Ruf hört der Gläubige jenes Wort Gottes, das Geschichte geworden ist.

Der christliche Einsatz für den Armen und Unterdrückten ist die Antwort auf das im Glauben gehörte Wort, und zwar vermittelt einer durch die Sozialwissenschaften gegebenen Interpretation einer bestimmten Armut- und Unterdrückungssituation. Der Einsatz für die Befreiung meint deshalb den Armen nicht nur als Individuum oder in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern versteht ihn in den umgreifenden Strukturen als Glied eines abhängigen Volkes und einer ausgebeuteten Klasse. So führt die effektive und tätige Liebe den Christen zu einer qualitativ neuen Praxis, nämlich zum *politischen und revolutionären* Einsatz. Die letzten beiden Worte dürfen allerdings nicht in einem verengten Sinn mißverstanden werden. Politik meint hier mehr: Parteipolitik und Revolution ist nicht gleichbedeutend mit Gewalt. Die Tat der Befreiung ist politisch und revolutionär, weil sie auf eine *globale und dringende* Umgestaltung der ungerechten, politischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen und pädagogischen Strukturen der lateinamerikanischen Welt abzielt. Das Politische erweist sich also als eine jede menschliche Tätigkeit umfassende Dimension. Das revolutionäre Element besteht im angestrebten Bruch mit der geschichtlich bedingten Abhängigkeit in all ihren Dimensionen und in der schöpferischen Öffnung zu einem Menschen, einer Gesellschaft und Kultur in qualitativ neuer Form. Dies alles wird angestrebt, sowohl durch Taten der Ablehnung als auch durch positive und gleichsam prophetische Akte: durch symbolische, aber auch wirksame, und durch wirksame und zugleich symbolische Gesten.

⁵ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación – Perspectivas*, Salamanca 1972, S. 38 (Erstausgabe Lima, 1971). Ausführliche Bibliographie zur Theologie der Befreiung von Fernando Montes in: *Mensaje*, Santiago de Chile, 21 (1972), 277 bis 283.

⁶ Vgl. Gustavo Gutiérrez, ebenda S. 67ff. Vgl. auch: J.C. Scannone, *La théologie de la libération en Amérique Latine*, Christus, Paris, 75 (1972), S. 338–346.

Die Nacht des Geistes im Volk erfahren

Die radikale Infragestellung und Ablehnung der bestehenden sozialen Ordnung Lateinamerikas und ihrer sie gründenden und rechtfertigenden Rationalität bedingt einen *Bruch in der Weise, wie Theologie betrieben wird*. Dieser Bruch entspricht auch einer noch tieferen österlichen Todeserfahrung: einem qualitativen Sprung im Erleben des Glaubens. Da der Glaube an Christus notwendigerweise immer der gleiche und sich selbst treu bleibt, können die Krise und die Reinigung, welche den erwähnten Sprung voraussetzen, nur mit der Nacht des Geistes verglichen werden, wie sie Johannes vom Kreuz als Stufe seines persönlichen Glaubensweges beschrieben hat. Gegenwärtig wird diese Nacht in Lateinamerika allerdings nicht individuell und in einer Mönchszelle, sondern kirchlich gemeinschaftlich und in der Praxis der Befreiung mit all ihren politischen Implikationen gelebt. Der Christ kommt sich deshalb oft sehr arm und verlassen vor, weil die theologischen Symbole und Kategorien, die einst dazu dienten, seinen Glauben auszudrücken, wie durch eine Nacht hindurch gehen und ihn hilflos lassen beim Versuch, seine neue Erfahrung auszudrücken. Trotzdem bewirkt gerade dieser Gang durch die Nacht, daß die alten christlichen Symbole im Lichte eines wieder anbrechenden Tages auf Grund der Befreiungspraxis mit einem neuen Verständnis aufgenommen werden. Nicht zufällig spricht deshalb der letztes Jahr neugewählte Präsident der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM), Msgr. *Eduardo Pironio*, von einer österlichen Kirche in Lateinamerika.

Um die neue Erfahrung auszudrücken, die in der Radikalität des Glaubens und in der lateinamerikanischen Konfliktsituation gelebt wird, könnte man auch auf das spanische Erbe, das ja in Lateinamerika so verwurzelt ist, zurückgreifen. In ignatianischer Sprache ließe sich dann mit *Gustavo Gutiérrez* sagen: Es handelt sich um eine «*contemplatio in actione politica*».⁷ Eine Betrachtung also, die sich nicht nur innerhalb einer ausdrücklich apostolischen Tat vollzieht, sondern auch im Einsatz für eine schon erwachsene Welt in einem revolutionären Prozeß.

Aus dieser neuen christlichen Tat entsteht heute ein neues Glaubensverständnis und eine Theologie mit einer entsprechend gewandelten Perspektive: eben die Theologie der Befreiung. Sie ist *von Grund auf arm*, und sie ist es nicht nur deshalb, weil ihr Ansatzpunkt sie dazu führt, sich mit den Armen zu solidarisieren, und auch nicht nur wegen ihres provisorischen Charakters als kritische Reflexion über die Praxis. Sie ist vor allem arm, weil sie aus einem Glauben entspringt, der eine ganze reiche Welt von Ideen und theologischen Begriffen in Frage stellt, um sie innerhalb eines Befreiungsprozesses von ihrem ideologischen Ballast zu reinigen.

Eine Theologie, die so aus der Praxis entsteht, schließt folglich einen doppelten Bruch auf der wissenschaftlich-theoretischen Ebene ein. Dazu führt einerseits die Tatsache, daß das theologische Denken durch den konkreten Einsatz des Theologen für die Veränderung der Welt vermittelt ist. Einen Bruch bewirkt andererseits der Umstand, daß die Theologen demütig auf das Volk Gottes horchen und in ihm das gemeinschaftliche Subjekt der befreienden Praxis und eines daraus entstehenden neuen Glaubensverständnisses sehen. Der Theologe hat dann eine prophetische Funktion, wenn er der theologisch schöpferischen Kraft des lateinamerikanischen Volkes einen reflexiven und kritischen Ausdruck gibt. Von daher ergibt sich für unseren Kontinent die große theologische Bedeutung einer kritischen Unterscheidung in dem, was man üblicherweise «*Volkskatholizismus*»⁸ nennt.

⁷ Ein Leitmotiv des Ignatius von Loyola war: *contemplativus in actione* (betrachtend im Handeln).

⁸ Am Kongreß in Madrid, dessen Arbeiten inzwischen in einem Band zusammengestellt wurden, dessen deutsche Übersetzung im Matthias Grünewald-Verlag erscheinen wird, hat man auf diese kritische pastorale Aufgabe an der Volksfrömmigkeit großen Wert gelegt. Gilt es dabei unter verfrem-

Wechselspiel von Deutung und Praxis

Die Theologie der Befreiung ist prophetisch. In ihr geschieht eine Interpretation der lateinamerikanischen Situation im Lichte des Wortes Gottes. Andererseits wird der gleiche Glaube von der konkreten und im praktischen Verhalten angenommenen Situation her neu interpretiert.

Dieses Hin und Her im «Über-setzen», bei dem man an ein Ballspiel denken mag und das wir in der Fachsprache *hermeneutisch* nennen, hat in der Theologie der Befreiung seine spezifischen Charakterzüge. Die revolutionäre Situation, die im Lichte der Schrift verstanden und, umgekehrt, von der her die Schrift gelesen wird, läßt einige der bedeutungsvollsten Aspekte biblischer Begriffe – über das ungeschichtliche, theoretische und dualistische Erbe der griechisch-römischen Kultur hinaus – neu entdecken. Die biblischen Kategorien enthalten nämlich eine wesentliche Beziehung zur Geschichte und zum geschichtlichen Wandel, zur Schöpfung (qualitative Neuheit), zum Handeln (da die Wahrheit Leben ist) und zu einer Volksgemeinschaft, die unterwegs ist. So entdeckt man bei einer neuen Lektüre der Bibel aus der lateinamerikanischen Situation heraus den befreienden Sinn des Exodus und der Paschafeier, den Sinn der Inkarnation und der Sammlung und Berufung eines Volkes. Man erspürt in neuer Weise den historischen, politischen und sub-versiven (im ursprünglichen Sinn des Wortes) Sinn der christlichen Botschaft. Andererseits enthüllt sich ebenso die transzendente Bedeutung der innerweltlichen Tat, die erlösende Dimension in den politischen Ereignissen und der symbolische Wert menschlicher Befreiungen (als Voraussetzung der endgültigen Befreiung).

Auf diese Weise versucht die Theologie die ganze christliche Botschaft auf Grund der befreienden Praxis neu zu verstehen. In ihr findet der Glaube die Zeichen des Heilswillens Gottes. Das Suchen nach diesem Willen, ein ganz traditionelles Anliegen innerhalb des individuellen christlichen Vollkommenheitsweges, bezieht sich hier – seinem Objekt nach – auf die sozio-historische Situation und geschieht – vom Subjekt her gesehen – in gemeinschaftlicher Weise. Ja es wird vom Bereich bloßer spiritueller Erfahrung in die theologische Reflexion hineingehoben. So wird einsichtig, weshalb sich die Theologie als kritische Reflexion der Praxis im Lichte des Wortes Gottes versteht. Es wird ebenfalls verständlich, daß diese Theologie nicht nur von der Praxis ausgeht, sondern ihrer Natur nach immer praktisch und geschichtlich bleibt, ohne dabei ihren Anspruch auf Weisheit und Wissenschaft (wenn auch in neuer Form und gemäß einer andern Rationalität) aufzugeben.

Ein weiteres hermeneutisches Merkmal der Theologie der Befreiung ist schließlich der Rückgriff – in einer mündigen säkularen Welt – auf die Vermittlung der sozialen Wissenschaften. Diese Vermittlung erfolgt in doppelter Richtung gemäß dem oben beschriebenen doppelten hermeneutischen Spiel. Die Wissenschaften helfen einerseits dem Glauben, die historische Realität Lateinamerikas zu interpretieren und zu beurteilen. Andererseits dienen sie dazu, das Glaubensverständnis und die Glaubensformulierungen aus den Ideologien der herrschenden Kultur zu befreien. Zum christlichen Glauben gehört aber ebenso, jene Ideologie zu sichten und zu kritisieren, die den sozialen Wissenschaften zugrunde liegt.

Diese kurze Beschreibung der Theologie der Befreiung soll nicht den Eindruck hinterlassen, es würde sich dabei schon um eine ausgearbeitete Theologie handeln. Zum großen Teil ist sie erst ein Programm, auch wenn mehr oder weniger globale Ausführungen nicht fehlen. Neu und bereits vollzogen ist die Fragestellung, die, ohne an allgemeiner Bedeutung zu verlieren,

denden, mit der Unterentwicklung verflochtenen Elementen die positiven Ansatzpunkte zur Humanisierung herauszuschälen, so erst recht, mit dem elitären Prinzip aufzuräumen, wonach «dem Volk Religion, das Evangelium aber den Eliten» frommt.

im Hier und Jetzt Lateinamerikas verwurzelt ist. Die Theologie der Befreiung ist – obwohl neu – insofern zutiefst traditionell, als sie in der Nachfolge der Kirchenväter das Geheimnis der Geschichte und der lebendigen christlichen Gemeinschaft als theologischen Ort sehr ernst nimmt. Der «Theos»,

von dem sie den «Logos» aussagen möchte (als Theo-logie), ist jener Gott, der sich in der Geschichte offenbart; und das Wort (Logos), das sie formuliert, ist das Wort des Lebens, das Mensch geworden ist, um die Menschen auf wirksame Weise zu befreien.
Juan Carlos Scannone, Buenos Aires

Auskunft über uns Menschen?

Ein philosophisches Buch von sechshundert Seiten könnte von vornherein abschrecken. Daß seinem Verfasser in der Zeit der braunen deutschen Diktatur die *venia legendi* versagt blieb und er erst nach dem Krieg Professor an den Universitäten Freiburg i. Br. (1946–1960) und München (bis zur Emeritierung 1971) wurde, daß er hier¹ die wichtigsten Arbeiten seiner 25jährigen akademischen Tätigkeit vorlegt und sie zu einem einzigen Aufbau philosophischer Gegenwartsproblematik ordnet – all das wird schwerlich viele Leute zu ernsthafter Lektüre bewegen. Welche *Sache* wird hier verhandelt?, das ist die Frage. Genügt es zu antworten: die Sache des Menschen? Wo ginge es, bei den Untersuchungen, Entwürfen und Vorschlägen unserer Zeitungen und Bücher aller Formate und jeglichen Kalibers, je um etwas anderes als um sogenannte Anliegen der Menschen, die wir sind! Nur eben: Was es mit dem Menschen eigentlich auf sich hat und worum es ihm im letzten geht, das wird in all diesen Diagnosen und Prognosen, die wir täglich lesen oder auch nicht lesen, verschwiegen, übersehen oder vorausgesetzt, vielleicht auch schimmert es durch: als marxistische oder liberalistische Ideologie, als christliches Credo oder als skeptisch achselzuckendes In-der-Schwebelassen. Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins überhaupt, nach den Werten und Zielen, die den ganzen mühseligen Umtrieb unseres Lebens lohnen, diese Frage stellt sich das Buch *Max Müllers* in dem der Philosophie angemessenen Horizont möglicher Unvoreingenommenheit; und übrigens in einer Reihe von (insgesamt 19) Abhandlungen, die je für sich einen Problemkreis durchlaufen (man muß das Werk deshalb keineswegs in einem Zug konsumieren).

Verständlich, es nun im vorhinein rundheraus – heraus mit der Sprache, klipp und klar – hören zu wollen, *was der Mensch ist*, laut Max Müller. Aber wäre eine solche erschöpfende Kurzformel vernünftigerweise möglich, wozu dann das ganze lange Buch? Gewiß, der Autor selber gibt seinem Buch einen Titel, und einen Untertitel dazu. Wir vernehmen: Es gehe um «Erfahrung und Geschichte», um – etwas rätselhafter noch – «Freiheit als transzendente Erfahrung». Und wir können hinzufügen: *Das ist der Mensch*. Nun wissen wir's also? Wir wissen alles und nichts. Versuchen wir etwas davon, als natürlich recht fragwürdige Vorwegnahme, zu erklären.

Freiheit als Weltoffenheit zeichnet den Menschen aus im Gegensatz zum Tier, das, ob Biene oder Tiger, beschränkt ist auf je seine artspezifische Umwelt des Honigsammelns oder Beutereißens, nebst Paarung und Brutpflege. Das etwa erweist mit vielfältigen Daten die biologische Verhaltensforschung der letzten Jahrzehnte. Aber durchwegs begnügt sich die empirische Forschung – zu Recht – damit, ein gradweises Hervorragendes des Menschen festzustellen, dessen Horizont eben sehr viel weiter sei als der der höchstorganisierten Tiere, wenn man nicht gar die eine oder andere Ausnahme macht für sehr wenig spezifisch festgelegte Tierarten. Freiheit als entscheidender Wesensvorteil des Menschen, mit dem die personale Würde und die das menschliche Zusammenleben ordnenden Grundrechte des Menschen gegeben sind, bleibt im Bereich biologischer Erfahrung auf der Strecke, genauer: sie kommt

hier noch gar nicht in Sicht. Andererseits ist dem Menschen von heute gegenüber allem, was Relevanz für sein Leben beansprucht, sehr an Erfahrung gelegen; er mißtraut bloßer Spekulation, die ihm allzuleicht nur Gedankengespinste zu konstruieren scheint. Unter dem Einfluß des Positivismus wird die in den Naturwissenschaften durchaus legitime Methode der empirischen Verifikation, der Bewahrheitung durch messenden oder zählenden Erfahrungsnachweis, auf alles übertragen, was wahr und gültig sein soll. Aber eben: *Empirisch* läßt sich Freiheit, so scheint es, nicht *erfahren*. Erfahrung aber heißt Empirie (vom griechischen *empeiria*), nicht-empirische Erfahrung wäre demnach so etwas wie ein hölzernes Eisen. Gibt es dennoch eine nicht-empirische, transzendente Erfahrung von Freiheit? Gibt es Möglichkeiten, den Oberflächenbereich der 1001 Relativitäten der menschlichen Existenz und damit der unzähligen Vergleichbarkeiten zwischen Mensch und Tier, die allesamt materielle Weltwesen sind, zu übersteigen oder zu hinterfragen? In welchen Bereichen sollte etwas derart erschwinglich sein?

Wir sind angelangt bei dem Bemühen vieler Philosophien der Gegenwart, Zonen zu erschließen und zu beschreiben, in denen sich in wesenhafter Unterscheidung erfahren läßt, was Menschsein heißt. Menschliches Tun, das in sich einfachhin gut ist ohne Rücksicht darauf, was dabei herauskommt, ist zu finden in sittlichen Handlungen, Beziehungen der Liebe, Kunstgebilden, religiösem Kult. (Die Aufzählung beansprucht keine Vollständigkeit.) Liebe zwischen Menschen ist nicht nur zur Erzeugung von Nachkommenschaft da: Sie hat ihren Sinn in sich selbst; sie bejaht, wenn sie zu personaler Vollendung gelangt ist, ohne egoistischen Kurzschluß den andern Menschen um seinetwillen. Inmitten eines Lebens, in dem die Erfahrung von Leid zu überwiegen scheint, kann es den Augenblick des Glücks, des in Friede und Freude mit sich einigen Daseins geben, als «reines Ereignis unmeßbarer Gegenwart», «Zusammenfall von Zeit und Ewigkeit» (132). Auch Kunst ist «selbstsinnhaftes Leben» (142), sie gibt den Hinter-Gründen Gestalt, sie läßt ein Ganzes im Bruchstück anwesend werden, sie ist Ineinsfall von Zufälligkeit und Notwendigkeit: im Sinnenhaft-Einzelnen erscheint das Allgemeingültige. Schönheit wird Wirklichkeit. Der Sinn des Religiösen schließlich liegt nicht eigentlich im Seelenheil des Menschen noch in der Rühmung Gottes: er liegt im Zusammen-Spiel des endlichen Menschen und des unendlichen Gottes, und dieses hat im Kult seine höchste Gestalt. «Die Wahrheit, die Sittlichkeit, die Liebe, die Schönheit, der heilige Kult: sie alle sind zwecklos, unbrauchbar, unnützlich und dennoch absolut sinnvoll ...» (144). Selbst wenn es eine Zeit gäbe, in der Kunst abgelöst wird durch Technik, Liebe nicht mehr gewährt, sondern nur genommen wird, das Denken nicht mehr Wahrheit entdeckt, sondern funktionierende Richtigkeit meistert und Kult der Predigt und Karitas den Platz räumt: selbst in einer solchen Zeit bliebe als Grundform unbedingter Sinnerfahrung das menschliche Gut-sein, die gute Gesinnung. Es geht einfach darum, daß im Zusammenleben der Mitmensch nie bloß als Mittel zum Zweck, sondern – nach Kants Forderung – als Selbstzweck behandelt wird: um das Grundgebot des Humanismus also.

Für die anvisierten Sinnerfahrungen ist die Geschichte nicht

¹ Max Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*. Gr. 8°, 616 S., Verlag K. Alber, Freiburg/München 1971.

das gleichgültige Medium der Verwirklichung des immer Gleichen und stets Gültigen. Das organische Leben hat seine nach Naturgesetzen verlaufende Evolution: die Geschichte des Menschen ist von anderer Art (vgl. 261–283). Im Geschichtsraum ergehen nicht gleichbleibende Ansprüche nur an je verschiedene Individuen, sondern gerade der Wandel der Forderungen, Aufgaben und Ziele selbst, die es früher so niemals gegeben hat, ist das geschichtlich Bedeutsame. Vor sie ist die menschliche Person je neu gestellt. Dem Menschen als Geschichtswesen ist «die Neuerrichtung der Welt als Weltgestalt» (264) jeweilig aufgegeben. Die «ontologische Geschichte» ist für alle menschliche Sinnerfahrung die unabdingbare, ganz und gar nicht schlicht-lineare Koordinate, deren Richtungssinn nicht von vornherein und ein für allemal abgesteckt werden kann. «Geschichte ist das unwiederholbar-einheitliche Geschehen zeitgebundener Selbstgestaltungen der Freiheit in immer neu geglückten oder mißglückten Versuchen, sich objektiv zu repräsentieren» (269). Sie ist – der letzte Satz des Buches! – «nur zu begreifen als diese niemals vollendete Provokation zum Geheimnis der Freiheit» (599).

Ein «Menschenbild», das die Aufgabe des Menschen in den aus der geschichtlichen Situation geborenen Taten und Werken der Freiheit sieht, unterscheidet sich fundamental von anderen Weltanschauungsangeboten. Würde selbst das unbedingt geltende sittliche «Du sollst!» aufgegeben, so wäre die Herrschaft der bloßen Empirie, der Statistik und Computer angebrochen, das seichte Reich des Positivismus. Die Sinnerfahrungen von Liebe, Kunst, Kult sind nicht vom Menschen beliebig erschwänglich, sie entziehen sich seinem selbstherrlichen Zugriff, sie brauchen ihre Zeit, ihren Kairos, sie sind Erscheinungsweisen der Freiheit des Menschen und seiner Geschichte: Insofern dementieren sie die fixe Zukunftsplanung des marxistischen Weltentwurfs. Mit der Geschichtlichkeit der Sinnverwirklichung ist ein liberalistisches Selbstverständnis des Menschen, das sich an einer zeitlosen Vernünftigkeit – oder genauer nur: Verständigkeit – orientiert, als zu kurzatmig zurückgewiesen. Aber auch christliche Tradition, die in ihrer jüngeren Vergangenheit zu frohgemut rationalistisch argumentierte, findet an der Geschichtsbindung der Selbsterfahrung des Menschen ihre nicht bloß beiläufige Korrektur. Der

Mensch realisiert nicht nur auf gewiß je individuell verschiedene Weise eine allgemeine Idee des Menschseins, er ist vielmehr hineingestellt in je seine gesellschaftlich-geschichtliche Situation mit ihren Gefährdungen und Chancen, die gemeinsame Welt auf absehbare Zeit unmenschlicher oder menschlicher zu gestalten ...

Die Aussicht auf ein Gelingen im Ganzen der Welt ist uns versagt (M. Müller grenzt sich scharf ab gegen Teilhard de Chardin). Auch im einzelnen Menschen – einem «sterblichen Gott» gleichsam – wird die Begabung mit absoluter Sinnwirklichkeit (in Wahrheitskenntnis, sittlichem Anruf, Liebeserfüllung usw.) paradox gekontert durch das Schicksal der Vergänglichkeit, das nicht zu überspielen ist mit griechischem Unsterblichkeitsbeweis. Wie der Tod, so überschattet, verfinstert die Schuld das Leben des Menschen in einem den einzelnen übergreifenden Unheilszusammenhang (vgl. 255 f.). Die Frage nach dem Menschen wird zur Frage über den Menschen hinaus, nach der Offenbarung des Gottes des Gerichtes und der Gnade. Ist das Wesen des Menschen Erfahrungsin-Geschichte: Die geschichtlichste Geschichte hat das Christentum eröffnet (410 ff.), denn es spannt die Gegenwart zwischen das vergangene Gründungsgeschehen in Jesus Christus und die eschatologische Zukunft, in der Gott allein das Heil schenkt.

Lebensphilosophie, Phänomenologie, Existenzphilosophie, die Dialogik *M. Bubers* und anderer – all diese philosophischen Aufbrüche unseres Jahrhunderts sind, vermittelt vor allem durch *Martin Heidegger*, eingegangen in die umrissene Sicht des Menschen und seiner Freiheit als transzendentaler Erfahrung. Aber viel weiter zurück, bis Platon und Aristoteles (vgl. 458–554), verfolgt M. Müller die Stationen der abendländischen Denkgeschichte, die sich widerspiegeln in seinem persönlichen Denkweg (556–573). In all den Prismen von Geschichte und Kultur, Wahrheitsstrukturen und Denkgestalten bricht sich das Licht der einen Frage nach dem Sein und Sollen des Menschen, nach dem Sinn des Menschseins: nicht eines zeitlos-ewigen, sondern für hier und heute. Für hier und heute trotz aller Grundsätzlichkeit der philosophischen Erörterung. Oder richtiger: eben wegen derselben.

Walter Kern, Innsbruck

ZWISCHEN BÖRSE UND KLAUSE

Überlegungen zur Wohlstandsgesellschaft

So schnell wenden sich in unserer Zeit die Blätter der Geschichte: Es sind kaum zwanzig Jahre her, daß als schlagendes Beweisstück für die Vortrefflichkeit und Ergiebigkeit eines gesellschaftlichen Systems die Produktionsziffern galten. Und als das nicht mehr genügte, ging man dazu über, nicht die Produktionsziffern pro Kopf, sondern die Zuwachsziffern zum Maßstab zu nehmen. Dann erschienen die Bücher, dutzendweise, über das Jahr 2000 und seine Perspektiven, noch immer im wesentlichen mit den staunenswerten Aussichten, die die erhoffte Entwicklung der Naturwissenschaften, der Technik, Industrie und Wirtschaft insgesamt zu eröffnen scheinen. Wohl waren dabei auch schon besorgte Untertöne zu vernehmen, wohin das alles führen werde. Seit dem Durchbruch des Umweltschutzgedankens – auf Grund nicht nur einer weltweiten Kampagne, sondern vor allem auch weiterer Erfahrungen, insbesondere bei der Verschmutzung und Verödung unserer Gewässer und der Luft – mehren sich die warnenden und klagenden Stimmen, die eine Katastrophe ankündigen, vor allem auf dem Gebiet der Bevölkerungsexplosion, aber auch des Raubbaus an den Rohstoffen, den Energiequellen, den Bodenschätzen, der Fruchtbarkeit, der Grünfläche durch das wilde Wuchern der Städte und Industrieanlagen.

In diese technischen, eschatologischen Zukunftsvisionen dringen immer mehr auch die unmittelbar menschlich-psychischen Warnrufe ein: Das Menschsein droht sinnlos zu werden. Die Worte «Leistungsgesellschaft», «Wohlstandsgesellschaft» und «Konsumgesellschaft» sind für weite Kreise, insbesondere auch der akademischen Jugend, beinahe zu Schimpfworten geworden, die alles Böse ankündigen.

Über das Geschrei armer Publizisten, die jeden Tag neue Sensationen und neue Parolen brauchen, jeden Monat die Auflagenzahl ihrer Blätter steigern müssen, wenn sie bestehen wollen, könnte man vielleicht noch hinweggehen. Aber wenn ganze Bevölkerungsschichten, die in naher Zukunft unser Wirtschafts- und Sozialsystem tragen sollen, an Begriffen wie Leistung und Wohlstand irre werden und wenn wichtige Wissenschaftler und mächtige Organisationen sich der Fragen annehmen, dann muß doch wohl etwas in unserer Gesellschaft nicht stimmen.

Wie überall im menschlichen Leben sind auch in der Wohlstandsgesellschaft Licht und Schatten gemischt, Positives und Negatives eng verwoben. Aber wir können den Fragen nicht ausweichen. Wohl kann der einzelne sich absondern, sei es in ein Kartäuserkloster, sei es in einen Hippy-Bunker. Aber die

ganze Gesellschaft kann das nicht tun. Wir müssen lernen, in und mit der Wohlstandsgesellschaft zu leben. Vor dieser Aufgabe gibt es kein Entweichen, weder für die Kirche noch für die Gesellschaft oder den Staat, weder für die Pädagogen noch für die Moralisten oder die Asketen.

Selbst diejenigen, die laut die Wohlstandsgesellschaft anklagen, sind meist nicht bereit, auf deren Annehmlichkeiten, auf ihre Technik und Medizin, auf Elektrizität und Fernsehen, auf Auto und Flugzeug, auf die Stipendien und Spenden dieser Wohlstandsgesellschaft zu verzichten. Auch die Länder und Völker der Dritten Welt wollen keineswegs in ihrer «schlichten» und oft so unmenschlichen Armut, Bedürfnislosigkeit und Schicksalsergebenheit verbleiben, sondern streben mit allem Ungestüm nach Teilnahme an den Gütern der wohlhabenden Welt. Selbst in den kommunistischen Oststaaten, die den «neuen kommunistischen Menschen» schaffen wollten, ist es nicht anders. Man braucht nur einmal Ostberlin mit seinem Alexanderplatz oder Moskau und Leningrad gesehen zu haben oder eine der illustrierten Propagandaschriften durchzublätern, um zu spüren, wie sehr es heißerstrebt und auch offen erklärtes Ziel ist, «Amerika» in allen Belangen der Technik, Architektur und des Lebensstandards einzuholen oder gar zu übertreffen. Und oft ist bei den Anklägern der Wohlstandsgesellschaft nur schwer zu unterscheiden, was aus echter Sorge und Abwehr gegen die Gefahren und Versuchungen der Wohlstandsgesellschaft und was aus Minderwertigkeitsgefühlen, aus Mißgunst und Neid – wenn auch gut drapiert mit aggressiven, hochgeschraubten soziologischen und pseudoethischen Theorien – gesagt wird.

Zweifellos birgt die Wohlstandsgesellschaft ihre besonderen Gefahren, Verlockungen und Beschwernisse in sich, die ernst zu nehmen sind. Im folgenden soll versucht werden, Licht und Schatten gegeneinander abzuwägen und nach Heilmitteln gegen Übel und Bedrohungen zu fragen. Zunächst:

Was ist Wohlstand?

Darüber, was als Wohlstand anzusehen sei, gehen sowohl die Meinungen wie die Definitionen der Wissenschaftler auseinander. Erst recht darüber, wie Wohlstand zu messen und zu bewerten sei. Was bei uns als Armut gilt, wäre in manchen Ländern der Dritten Welt und erst recht im Vergleich zu früheren Zeiten und Kulturen als Reichtum, um nicht zu sagen als Luxus bezeichnet worden. Für unsere Untersuchung genügt etwa folgende Umschreibung: Als Wohlstand kann man die dauernde und einigermaßen sichere materielle Grundlage für die nicht bloß existenznotwendige, sondern in etwa gehobene Lebensweise breiter Volksschichten bezeichnen.

Wohlstand und Reichtum hat es, soweit wir die Geschichte überblicken, wohl immer gegeben – wenigstens für einige wenige. Die moderne Wohlstandsgesellschaft, wie wir sie in der westlichen Welt kennen, hat aber einige besondere Züge, die sie von allen übrigen Zeiten unterscheiden:

► Der offene Mangel ist für die breitesten Volksschichten (fast) allgemein überwunden. Es handelt sich also nicht bloß um ein hohes statistisches Durchschnittseinkommen, sondern um eine breite Verteilung der Güter, an denen wenigstens jeder Arbeitswillige mit seinen Angehörigen teilhaben kann.

► Man ist allgemein abgesichert gegen wirtschaftliche Zukunftsrisiken, sei es durch Besitz, sei es durch entsprechende Einrichtungen der sozialen Sicherheit, sei es durch Garantie und Hilfe des Staates.

► Man verfügt in weiten Schichten nach Befriedigung des lebensnotwendigen Bedarfs über nennenswerte Einkommensanteile zum Kauf des gehobenen Bedarfs (die massenweise produziert werden: Auto, Kühlschränke, Waschmaschinen, Fernsehgeräte, Güter, die über den bloßen Verbrauch hinaus

auf längere Zeit in Gebrauch stehen können; aber auch Reisen, Festlichkeiten mögen dazu gehören. Ebenso Wohnungseigentum oder wenigstens -sicherheit).

► Man verfügt neben der notwendigen Arbeitszeit über verhältnismäßig viel Freizeit.

► Man ist materiell weitgehend einander angeglichen (wenigstens im Vergleich zu früheren Zeiten und zu den meisten Entwicklungsländern), insofern die niederen Einkommen angehoben und weitgehend gesichert sind und die höheren durch Steuern erheblich reduziert und für die Zwecke der Gemeinschaft herangezogen werden. Konsumgüter höherer Qualität stehen nicht nur einer Oberschicht, sondern breiten Volkskreisen zur Verfügung.

► Bei sozialen Auseinandersetzungen geht es nicht mehr um das «Existenzminimum», sondern um einen größeren «Anteil am gesamten Volkseinkommen», um mehr Freizeit und Ferien, um Anteil am produktiven Vermögen, um Mitsprache und Mitbestimmung. – Auch der Staat kämpft um höheren Anteil: Nicht so sehr zur Aufrechterhaltung des Staatsapparates, sondern um mehr Mittel zur «Umverteilung»: Sozialversicherungen, Entwicklungshilfe, Bildungseinrichtungen, Stipendien, Verkehrswesen usw., zu beschaffen.

Mit den Namen wie *Leistungs-, Wohlstands-, Konsumgesellschaft* und einigen andern Benennungen wird derselbe gesellschaftliche Vorgang und Zustand benannt, aber jeweils von verschiedenen Gesichtspunkten her. Nur eine so intensive technische und wirtschaftliche Leistung konnte einen solchen materiellen Wohlstand erzeugen und damit diesen Konsum ermöglichen. Andererseits wäre in einer freien Marktwirtschaft eine solche Produktion nicht in Gang zu bringen, wenn nicht ein entsprechender Konsumwille vorhanden (oder zum mindesten durch Werbung erzeugt) wäre. Die Klagen gegen die Leistungsgesellschaft richten sich fast mit denselben Worten auch gegen die Konsumgesellschaft; der Konsumzwang («Konsumterror») ruft notwendig dem Leistungszwang, und zwar sowohl von seiten der Wirtschaft wie von seiten des einzelnen Konsumenten, der ja nur bei entsprechender Leistungs- und Einkommenshöhe einen solchen Konsum für sich und die Seinen aufzubringen vermag. Dann kann man sich diesen Konsum «leisten», und der Konsum wird auch volkswirtschaftlich geradezu als Leistung bewertet, weil ja scheinbar nur so diese Produktion in Gang gehalten werden kann.

Diese Wohlstandsgesellschaft hat ihre unleugbaren Vorteile:

Leistungen der Wohlstandsgesellschaft

Obwohl es heute gilt, auf die Gefahren und Schattenseiten einer Wohlstandsgesellschaft mit allem Nachdruck hinzuweisen, sollen hier der Gerechtigkeit halber zunächst auch deren Vorteile ins Bewußtsein gerufen werden. Sie machen deutlich, daß eine Flucht aus der Wohlstandsgesellschaft für die Menschheit nicht in Frage kommt, sondern daß es gilt, der Gefahren durch entsprechende Erziehung und Haltung, auch durch organisatorische, gesellschaftliche, kulturelle und politische Maßnahmen Herr zu werden.

Zu den positiven Leistungen der Wohlstandsgesellschaft dürfte man zählen:

► Für die meisten Glieder des Volkes ist die unmittelbare Not überwunden. Sie haben reichlichere, bessere, vielfältigere Nahrung, Kleidung, Ausstattung.

► Auch die höhere Bildung ist heute praktisch jedem Begabten zugänglich, sei es durch Unentgeltlichkeit der Lehrveranstaltungen, der Bibliotheken und Museen, sei es durch direkt gewährte Stipendien und Stipendienzuschüsse.

Das schwierigste Problem scheint immer noch die Wohnung zu sein. Zwar gibt es unvergleichlich mehr und besser ausgestattete Wohnungen, aber an Wohnungen in der Nähe des Arbeitsplatzes zu erschwinglichen Preisen besteht meist ein großer Mangel.

Ist es nicht zu begrüßen, daß heute jedes begabte Kind nicht nur die Volks-, sondern auch die Mittel- und Hochschule besuchen kann? Ob freilich dabei wirklich Bildung und nicht

nur Ausbildung und Aufstiegs- (Einkommens-) Chancen gesucht werden, bleibt eine offene Frage.

► Freiheit, Souveränität des Konsumenten (vgl. *E. Küng*, Arbeit und Freizeit in der nachindustriellen Gesellschaft).¹ Der Konsument ist nicht, wie in den Primitiv- oder Proletarier-Gesellschaften, gezwungen, das Erstbeste zu ergreifen, bloß um sein Leben zu erhalten. Er hat eine reiche Auswahl, und zwar aus der ganzen Welt, zur Verfügung. Bananen und Zigaretten, um nur zwei Genußmittel zu nennen, galten in vielen Ländern geradezu als Symbole des erreichten Wohlstandes, später auch Kühlschränke, Waschmaschine und Fernsehgerät.

► Prof. E. Küng (St. Gallen) zählt weiter dazu: Wachsende Freizeit, Bildung als Konsumgut, weitere außerwirtschaftliche Güter, umfassende Sorge und Vorsorge für die Gesundheit.

► Alles in allem: «Mehr Annehmlichkeiten, mehr Sicherheit, mehr Freiheit» (in der Wahl nicht bloß der Lebensmittel, sondern auch des Berufes, der Partner, des Wohnsitzes, der Erholung, der Reiseziele usw.), das Gefühl gehobener Wohlfahrt.

Man braucht sich bloß alle diese Dinge wegzudenken, um zu spüren, welche materielle und geistige Verarmung für breitesten Volksschichten eintreten würde. Diogenes in seinem Faß war zu allen Zeiten eine Seltenheitserscheinung. Wohl gibt es Mönche im Orient wie im Okzident, die «Armut» geloben – aber sie sind immer (vielleicht bewunderte, aber selten nachgeahmte) Ausnahmeerscheinungen gewesen. Sie bezeugen allerdings, daß Wohlstand noch nicht Lebensseligkeit bedeutet.

Die Wohlstandsgesellschaft hat auch Schattenseiten

Tatsache ist, daß die Wohlstandsgesellschaft keineswegs allgemeine Zufriedenheit herbeigeführt hat. Im Gegenteil! Die gesellschaftliche Unruhe und Unzufriedenheit waren selten so groß und weit verbreitet wie heute. Auch abgesehen von den ständigen Vorwürfen, die die Not der Entwicklungsländer² für die reichen Länder bedeutet, herrscht in diesen keineswegs allgemeines Wohlbefinden. Der Überfluß wird zum Überdruß, die Sättigung zum Ekel, die Sicherheit zur Spannungslosigkeit und Langeweile. – Schon der alte Goethe und längst vor ihm Buddha, Konfuzius und der «Prediger» wußten: «Nichts ist schwerer zu ertragen, als eine Reihe von guten Tagen.» – Woran liegt das?

Es sei hier abgesehen von den materiellen Bedrohungen (Umweltverschmutzung, Enge des Lebensraumes), die unsere Wohlstands- (Verschwendungs-) Gesellschaft mit sich brachte. Darüber ist von unserem Mitarbeiter Prof. *Erbrich* anhand der Studien, die der «Club von Rom» veranlaßt hat, genügend gesagt worden.³

Hier soll von den *geistigen* Bedrohungen die Rede sein. *J. Zwiefelhofer* (München) suchte die Gefahren und Schäden der Wohlstandsgesellschaft in einem Vortrag unter drei Stichworten zu charakterisieren: Der Wohlstandsgesellschaft seien Werte, Normen, Verhaltensweisen eigen, die

1. das Realitätsbewußtsein schwächen,
2. die Ziel-Mittel-Bezüge verkürzen,
3. die gesellschaftliche Desintegration und Desorganisation fördern,

so daß man von folgenden Wirkungen der Wohlstandsgesellschaft sprechen könne, die deren «kulturelle Schattenseiten» darstellen:

¹ Tübingen 1971.

² Auf das Problem der Entwicklungshilfe, die die (technisch) entwickelten Völker den Entwicklungsländern schulden, kann hier nicht eingegangen werden.

³ «Orientierung» 36 (1972), S. 219ff., 233ff.

1. Verschleierungseffekt (Schwächung, Verhinderung situations- und sachgerechten Beurteilens und Handelns),
2. Erstarrungseffekt (Lähmung geistiger Mobilität),
3. Marginalisierungseffekt (es werden Randexistenzen, Randgruppen erzeugt, die nicht vollwertig in die Gesellschaft integriert werden).

Verschleierungseffekt

Der wachsende Wohlstand verdeckt und verdrängt leicht die wirklichen Probleme der Gesellschaft und der Einzelnen. Die Überraschung, die die ersten Studentenunruhen 1967 und 1968 in Frankfurt wie in Paris, in Washington wie in Tokio hervorriefen, und die Hilflosigkeit, mit der man reagierte, als man schließlich um Eingriffe nicht mehr herum kam, zeigten unmißverständlich, daß das «Establishment» wirtschaftlicher wie politischer Kreise ohne Bewußtsein der sozialen, aber noch mehr der geistigen Gesamtlage dahingelebt, produziert und konsumiert und immer neuen «Erfolgen» nachgejagt hat. Die tieferen Bedürfnisse des Menschen waren hinter den wirtschaftlichen und technischen Fortschritten verdrängt, verdeckt und mißachtet worden und meldeten sich nun mit Heftigkeit und meist in recht unreifen Formen, aber dafür energisch zu Wort.

Zunächst kommt die emotionale Seite des Menschen in dieser Konsumgesellschaft, in der scheinbar alles zu kaufen und alles zu rationalisieren ist, zu kurz. Sie kann so eine Zeitlang verdrängt, aber weder vernichtet noch befriedigt werden, bis sie sich explosiv Luft macht.

Unsere Zivilisation stellt uns darüber hinaus vor besondere Orientierungs- und Entscheidungsprobleme, auf die wir nicht vorbereitet sind. Sie entstehen zum großen Teil gerade durch das, was diese fortgeschrittene Zivilisation erst möglich gemacht hat: durch Arbeitsteilung, spezialistische Berufsorientierung und wissenschaftlich-technischen Fortschritt.

Je mehr sich die Arbeitsteilung im Zuge der Industrialisierung und Rationalisierung durchsetzt, desto sinnloser wird die isolierte, einzelne Arbeit und desto weniger erlebbar ihr eigentlicher Wert, desto größer wird andererseits die Abhängigkeit der Menschen und Völker untereinander; desto bedeutungsvoller wird das Funktionieren einer gesellschaftlichen Ordnung mit ihrer Kompliziertheit, Verletzlichkeit und Unübersichtlichkeit; desto mehr ist auch die einzelne Handlung auf die Koordination durch Manager sowohl in ihrem Wirkungsgrad wie in ihrer wirtschaftlichen und finanziellen Ergiebigkeit angewiesen. So fühlt sich der Mensch in ein großes Räderwerk eingespannt. Die Freiheit wird, wenigstens im Arbeits- und Wirtschaftsprozeß, immer weniger selbstverständlich.

Je mehr sich die Struktur der Gesellschaft – aus dem Geist der Eroberung aller möglichen Güter heraus – an der Effizienz in der Produktion und deren Absatz ausrichtet, desto mehr wird der Mensch zum Objekt dieser Produktion und Konsumtion, statt in seinen Bedürfnissen Subjekt und Ziel des Wirtschaftsvorgangs zu sein. Desto mehr wird auch der Mensch «verplant», als Produzent wie als Konsument, desto mehr wird der Mensch durch Ausbildung und Werbung, durch finanzielle Anreize und Sozialprestige an diesen Prozeß «angepaßt». Die wachsende Güterproduktion wird leicht zum Basiselement des sozialen Aufstiegs, und die Identität von Gütern und Glück vorgetäuscht. Das ist es, wogegen eine dumpfe, zunächst meist ohnmächtige Rebellion sich wehrt.

Jaspers sprach von geistiger Selbstentleerung und Verdünnung, *Heidegger* von Weltverdüsterung, *Nietzsche* von Götterdämmerung und Nihilismus, *Marcuse* forderte zur «Großen Verweigerung» auf. Schon *Goethes* Faust II (der durch Kanalisation und Dammbau das häusliche Glück von Philemon und

Baucis zerstört und nur durch einen Luftsprung oder vielmehr einen «Deus ex Machina» vom Himmel herab gerettet wird) hat die Entwicklung geahnt. Eine Lösung des Problems, eine Überwindung der Not, eine Erfüllung des Daseins wußten sie freilich alle nicht zu bieten. Auch in den kommunistischen Ländern, sobald sie einmal den zivilisatorischen Rückstand aufgeholt haben, und erst recht in den fortgeschrittensten Ländern, wie etwa USA oder Schweden, regt sich der Ekel am Erreichten und die bedrohliche Frage nach dem Sinn des Daseins. Man braucht nur an die Filme *Ingmar Bergmans* oder an *Tennessee Williams* und an das Ende *Hemingways* zu denken. Auch die Sexwelle und die Drogensucht wären einmal unter diesen Aspekten zu betrachten, statt allzusehr auf eine primitive «Tiefenpsychologie», hohl tönende Moralpredigten und polizeiliche Maßnahmen – so notwendig und für den Augenblick wirksam diese sein mögen – zu vertrauen.

In diesen Zusammenhang gehört auch eine Ethik der Werbung. Die zwanghaften Versuche, durch Werbung zum Konsum zu verleiten, ja durch sozialen Druck und Prestigebedürfnisse die Menschen zu manipulieren, wurde von *Vence Paccard* («Die geheimen Verführer»)⁴ und vielen anderen, nicht zuletzt von dem gewandten Nationalökonom an der Harvard University *J. K. Galbraith* («Die Überflußgesellschaft»), heftig denunziert. Auf Werbung kann zwar nur eine Zwangswirtschaft, die einfach vorschreibt, was zu konsumieren ist, nicht aber eine freie Marktwirtschaft verzichten. Diese muß ja eine Auswahl bieten, die Auswahl erklären und ihre Vorzüge empfehlen, damit der Konsument sich frei entschließen kann. Auf Werbung, freilich statt auf wirtschaftlichem auf politischem Gebiet, kann auch der totalitäre Diktaturstaat nicht verzichten: Er wirbt um (wenigstens äußere) Zustimmung zu seinem System, ohne allerdings eine Wahlmöglichkeit zu lassen. Alle Erfahrungen mit totalitären Staaten – vom Nationalsozialismus und Faschismus bis zum Leninistischen Marxismus – beweisen dies.

Alle Versuche, die Menschen durch Täuschungen, psychischen oder sozialen Zwang, unsachliche Verkoppelung mit ganz anderen als materiellen Werten (Sex, Glück, soziales Prestige usw.) unter Druck zu setzen, müssen bekämpft und soweit möglich unterbunden, oder die Menschen dagegen immunisiert werden.

Verkürzung der Ziel-Mittel-Bezüge

oder vielmehr: die Mittel werden zum Ziel.

Betrieb um des Betriebes, Produktion um der Produktion, Rekord um des Rekordes, Geschäft um des Geschäftes willen: der Mensch wird in den Dienst der Produktion, statt die Produktion in den Dienst des Menschen gestellt. Dahinter lauert auch das Machtproblem: Wer «Panem et circenses», Brot und Spiele, verschafft, kann abergläubische Massen, denen Wohlstand das höchste erstrebenswerte Ziel ist (oder denen dies vorgemacht wird!), zusammen- und stillhalten und sie grausam mißbrauchen. Dagegen sind nicht bloß «Kapitalisten», sondern ebenso und noch gefährlicher Faschisten und Kommunisten, die wirtschaftliche und politische Macht in einer Hand vereinigen, nicht gefeit.

Sobald die materiellen Güter – statt Mittel zu bleiben – zum Ziel und Ideal gemacht werden, haben auch Demagogen leichtes Spiel: Zunächst solche, die allen etwas versprechen, dann jene, die den Überdruß und die Leere ausnützen und nationalistische oder romantische Ziele vor Augen (oder vor die Nase) halten, denen die übersättigten und doch immer unbefriedigten Massen leicht verfallen.

Selbst ein so nüchterner Mann wie Prof. *Steinbuch*, der eine Zeitlang das Heil vom Computer zu erwarten schien, erschrickt

vor solchen Perspektiven, wie seine jüngste Schrift zeigt.⁵ Er fragt, ob etwa von seiten der Kirchen eine Hilfe komme, um eine Katastrophe zu vermeiden. Er glaubt dann allerdings diese Frage verneinen zu müssen.

Die Angst vor den steigenden Schäden hemmungslosen Wachstums, wie Umweltverschmutzung, vorzeitiger Verbrauch der Rohstoffe und Energiequellen, Aufzehrung der Lebensmittelreserven – ist nur die äußere Seite einer tieferliegenden Gefahr seelischer Verödung und geistiger Hungersnot.

Gesellschaftliche Desintegration und Desorganisation

Wenn die Ware mehr geschätzt wird als der Mensch und der Mensch nach dem Maß von Gütern eingeschätzt wird, das er zu verbrauchen und sich «zu leisten» vermag, dann fällt, wer nicht zu produzieren vermag, aus der Gesellschaft heraus. Die Gesellschaft selbst fällt auseinander, weil sie keine wahrhaft verbindlichen und verbindenden Werte mehr besitzt; Neid und Mißgunst nehmen überhand, weil materielle Güter nur begrenzt vorhanden sind, während geistige Güter sich im Gebrauch vermehren. Oder die Gesellschaft wird zu einer Räuberbande, die gemeinsam andere zu plündern versucht. – Man braucht in der Geschichte nicht allzu weit zurückzugehen, um der Beispiele in Menge zu finden.

Auf solche und ähnliche Perspektiven weist der Nationalökonom *E. Küng* mit Nachdruck hin und verlangt, gerade als Soziologe und Nationalökonom, das Fortschreiten von der Konsumgesellschaft zur Kulturgesellschaft, die wieder mehr den geistigen Gütern zugetan sei. Sie allein sei imstande, die unersättliche materielle Gier zu dämpfen und zu überwinden und zugleich nicht bloß Wohlstand, sondern Wohlfahrt, Glück und Befriedigung herbeizuführen.⁶ – Es erübrigt sich, für diese Auffassung weitere Zeugen hier anzuführen.

Aber eine weitere Frage kann nicht unterdrückt werden, ob eine Kulturgesellschaft, die sich Kunst, Dichtung, Musik, sogar Wissenschaften hingibt, ohne noch Höheres zu kennen und zu erstreben, nicht ebenfalls Gefahr läuft, einem langweiligen und gelangweilten genießerischen Ästhetentum zu verfallen, das ebenfalls im Geniebertum verkommt. Der Untergang der alten Griechen nach der Krafterregung der Perserkriege und der Blütezeit griechischer Kunst, Literatur und Philosophie könnte zur Warnung dienen; und nicht minder die Zeit des Sonnenkönigs und des Verfalls des Ancien Régime im Frankreich des 18. Jahrhunderts.

(Schluß folgt)

Jakob David

⁵ Stuttgart 1971.

⁶ Der mehrmals zitierte Prof. E. Küng von der Handelshochschule St. Gallen unterscheidet in seinem lesenswerten Buch «Wohlstand und Wohlfahrt» (Tübingen 1972) diese beiden Begriffe. Unter Wohlstand ist die materielle Grundlage gemeint, unter Wohlfahrt das subjektive Wohlergehen, Wohlbefinden, Glücks- und Geborgenheitsgefühl. Wohlstand und Wohlfahrt haben zwar in der Vorstellung der meisten Menschen wesentlich miteinander zu tun, sind aber keineswegs notwendig miteinander verknüpft. Es gibt Wohlstand ohne zufriedene Wohlfahrt, es gibt ebenso herrliche Wohlfahrt ohne entsprechenden Wohlstand. Man denke nur an den heiligen Franz von Assisi einerseits, an so viele unglückliche, mit sich und der Welt in Widerspruch lebende «Prominente» und Reiche andererseits. Es ist höchst verdienstlich, daß gerade ein versierter Nationalökonom darauf hinweist und die Forderung aufstellt, die Menschheit sollte «von der Konsumgesellschaft zur Kulturgesellschaft» weiterschreiten. Die Kulturgesellschaft setze zwar einen gewissen Wohlstand voraus, bedürfe aber einer besonderen geistigen Anstrengung, mit Verzicht auf kurzlebige, vorübergehende materielle Befriedigung zugunsten langlebiger, qualitativ höherer und geistiger Güter. Er fügt dann allerdings seinem Schlußkapitel über den Fortschritt «von der Konsumgesellschaft zur Kulturgesellschaft» das Wort «Eine Utopie» hinzu. Mit Utopie ist ein zwar ins Auge zu fassendes und energisch erstrebenswertes, aber bestenfalls annäherungsweise zu erreichendes Ziel gemeint.

⁴ Düsseldorf 1958.

Die Priesterfrage neu gestellt?

Das betretene Schweigen, mit dem die Vollversammlung des französischen Episkopats vom vergangenen Herbst in Lourdes (23. bis 30. Oktober 1972) auf die Intervention reagierte, die wir unten in eigener Übersetzung abdrucken, war bezeichnend für die Stimmungslage, die hinsichtlich der Priesterfrage seit deren Behandlung auf der Bischofssynode 1971 in Rom weiterum herrscht. Man ist der Debatten müde, bei denen der Zölibat im Mittelpunkt stand, und empfindet es als taktlos, wenn einer die Situation der «Sackgasse», in der man sich befindet, eigens ins Bewußtsein hebt.

Auch in der «Orientierung» hätten wir von uns aus die Priesterfrage ruhen lassen, wären wir nicht von allen Ecken und Enden erneut darauf gestoßen worden. Der erste Aufschrei kam aus Bolivien: die Probleme sind nicht gelöst! Eine radikale Reaktion forderte Eucharistie ohne Priester; als «Ausweg» sah ein Bischof ein Konzept für zweierlei Priester (vgl. Orientierung Nr. 8/1972, Seiten 90f.). Sodann kamen Zeugnisse, die aus Räumen stammten, von denen bisher eher eine stabile Situation in der Priesterfrage angenommen worden war: aus Osteuropa (vgl. Orientierung Nr. 23/24, S. 273ff., über Ungarn) und aus Indien. Sie offenbaren Zustände, die schon vor der Bischofssynode bestanden und auf sie hin erhoben wurden, aber erst jetzt einem weiteren Kreis zur Kenntnis gebracht werden. Wenn wir nun heute das Votum von Bischof *Riobé* von Orléans abdrucken, so möchten wir gleichzeitig auf die Besprechung zurückverweisen, die wir in Nummer 7/1972 (Seite 88) der Schrift des Priesterteams Wien-Machstraße «Unser Priesterbild» gewidmet haben. Hier wie dort liegt der Nachdruck auf einem neuen Gemeindeverständnis, bei dem die Mündigkeit der Laien und die Vielfalt der Gaben des Heiligen Geistes ernst genommen werden.

Die Intervention von Bischof *Riobé*, die in Lourdes nicht diskutiert und vom Informationsbüro des Episkopats der Presse gegenüber mit Schweigen zugedeckt wurde, erschien auf Initiative des Bischofs am 11. November in *Le Monde* und etwas später in *Témoignage Chrétien*. Der Bischof erhielt daraufhin über 700 Briefe, von denen 90 Prozent Dank und Zustimmung zu dieser «Operation der Wahrhaftigkeit» bezeugten.

Inzwischen hatte sich (vom 12. bis 14. Dezember) der «Conseil permanent» des französischen Episkopats in Paris versammelt und in einem Communiqué die Haltung des «Suchens» (recherche), mit der *Riobé* sein Vorgehen charakterisiert hatte, hinsichtlich der «Bedingungen der Ausübung des Priesteramtes» als legitim anerkannt, nicht aber hinsichtlich der «Bedeutung» (signification) und des «dauerhaften Charakters» des Weihepriestertums, «insofern wir dies von der lebendigen Tradition der Kirche übernommen haben» («*Le Monde*», 16. Dezember). *Riobé* seinerseits betonte in seinem Bulletin, jeder Christ müsse auf der Suche (nach Gott), ein «chercheur de Dieu», sein, und er unterschied «suchen» von «zweifeln». Er verteidigte sich auch gegen den Vorwurf, als ob er «a priori» nur noch ein Priestertum «auf Zeit» ins Auge fasse. Vielmehr gehe es ihm darum, den «Anruf zum Amt nicht mehr in der Sicht einer Ekklesiologie zu verstehen, in welcher die Kirche als ein von oben nach unten organisierter Körper erscheint». *Riobé*,¹ der selber dem «Conseil permanent» angehört, erreichte, daß dieser für eine künftige (auf 1974 verschobene) Pastoralversammlung von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien eine «differenzierte Mitverantwortung in der Kirche» zum Thema macht.

¹ Daß Bischof *Riobé* sich zu profilieren versteht, hat er ein Jahr zuvor bewiesen, als er in Orléans zugunsten von drei Kriegsdienstverweigerern vor die Gerichtsschranken trat. Er hat auch als Verantwortlicher für das Wirken französischer Priester in Lateinamerika seinerzeit erfolgreich in Rom protestiert, als die Glaubenskongregation gegen Ivan Illich vorging und dessen Ausbildungszentrum «Cidoc» in Cuernavaca für Priester und Ordensleute kirchlich gesperrt werden sollte.

Zum Verständnis der Intervention von Bischof *Riobé* in Lourdes ist noch zu erwähnen, daß ihr dort ein Rapport von Weihbischof *Fretellière* von Bordeaux über die Ausbildung der Priester («für das Jahr 1980») vorausging: «Welche Priester für welche Kirche von morgen?» Wir bringen im Kasten einige Zahlen daraus. Das Votum *Riobé* war sozusagen das einzige Echo auf diesen Situationsbericht, und auch die Öffentlichkeit ließ sich zunächst durch das andere Hauptthema der Versammlung, «Politik, Kirche und Glaube», gefangennehmen. L.K.

Bischof Riobé: Schluß mit der Restauration!

Wenn wir das vitale Thema der Vorbereitung auf das Priesteramt angehen, so müssen wir bereit sein, zu mutigen pastoralen Schlußfolgerungen zu gelangen, mag deren Verwirklichung auch wehtun. Es sei mir erlaubt, in diesem Sinne vier persönliche Überlegungen vorzubringen, in der Hoffnung, daß sie, wenn nicht geteilt, so doch mindestens verstanden werden.

► Wir müssen feststellen, daß für eine wachsende Zahl von Priestern eine bestimmte Art, ihr Amt zu leben, heute entwertet ist. Wir müssen darauf hören können, was diese Priester mit allem Ernst und in aller Aufrichtigkeit sagen: Ihre Funktionen haben für sie keinen Sinn mehr, ihre gesellschaftliche Rolle empfinden sie als weit entfernt vom Evangelium, das bisher von ihnen gelebte Priesterideal erscheint ihnen anachronistisch. Würden wir immer noch zaudern, auf diese Stimmen zu hören, so müßte uns die sozio-kulturelle Entwicklung zur Einsicht bringen. Keine soziale Funktion (und wäre sie eine kirchliche) kann weiterbestehen, wenn die Gesellschaft, für die sie konzipiert wurde, nicht mehr besteht. Nun wissen wir aber, wie sehr die gegenwärtige Form des Amtes an eine stabile Gesellschaftsform angepaßt war. Diese ist heute zerbrochen. Behalten wir die bisherigen Formen bei, heißt das nicht bewußt die Augen verschließen vor der Welt, in der wir leben?

Das Leben des Priesters war der Lebensweise von Ordensleuten und Notabeln nachgebildet. Zum «Priestertum» bestand eine tiefe affektive Bindung: Nach einer langen Sonderausbildung erfaßte es alle Tätigkeitsbereiche und das ganze Leben. Es stellte den höchsten Grad von Treue zum Evangelium dar, und Priester sein hieß, mit Jesus Christus verbunden sein. Kurz, mit dem «Priestertum» war persönliche und soziale Identität definiert.

Eine solche Sicht ist allerdings schon seit Jahren von Laien und Priestern in Frage gestellt, und einiges hat sich im Verhältnis von Laien und Priestern bereits geändert. Neue Funktionen kamen auf (Teilnahme am Leben von christlichen Gruppen, Arbeiterpriester ...). Aber in den Augen der einen (Priester und Laien) sind diese Bemühungen noch zu bescheiden, während sie für andere nicht mehr mit ihrem Priesterbild und ihrer Ausbildung übereinstimmen.

Priesterschwund in Frankreich

In den acht Jahren von 1963 bis 1971 sind die Seminaristen in den Priesterseminaren um 47 Prozent (von 5279 auf 2840) zurückgegangen. Die Eintritte in die Seminarien gingen im gleichen Zeitraum um 61 Prozent (von 917 auf 354), die Priesterweihen um 58 Prozent (von 573 auf 237) zurück. Starben im Jahre 1965 161 mehr Priester als im gleichen Jahr geweiht wurden, so belief sich der Überschuß an Todesfällen gegenüber den Weihen im Jahre 1970 bereits auf 465, wozu im gleichen Jahr noch fast 200 Austritte aus dem Priesteramt kamen. Für das Jahr 1975 rechnet man für Frankreich mit einer Gesamtzahl von nur noch 31 820 Diözesanpriestern, das sind über neuntausend weniger als im Jahr 1965 (40 994).

Besonders alarmierend ist die Situation in einigen Diözesen von Zentralfrankreich: Blois, Bourges, Chartres, Moulins, Nevers, Orléans (Diözese von Bischof *Riobé*), Sens, Tours haben alle zusammen nur fünf junge Leute im ersten Jahr des Zweiten Zyklus der Priestervorbereitung.

► Die Funktionskrise, das Ende einer Geisteshaltung, sehr große Schwierigkeiten, im gegenwärtigen pastoralen Rahmen neue Modelle für das Amt zu entwerfen: All dies läßt verstehen, daß die jungen Priester ihr Amt mit der simplen Feststellung verlassen: dieser Weg ist eine Sackgasse. Bei andern, die vielleicht weniger von sich aus die Dinge durchschauen, führen Störungen im affektiven Gleichgewicht und Entdeckungen neuer Werte wie Liebe, politischer Kampf und berufliche Kompetenz zum gleichen Resultat.

Angesichts dieser Tatsachen scheint auf der andern Waagschale kaum mehr etwas Gewicht zu haben. Was man entgegenhält, nämlich Mangel an Großmut, Festigkeit und Glauben: Sind diese Vorwürfe nicht oft unbegründet und kurzschlüssig?

Sicher kennen wir Priester, die gerade in dieser Situation dazu gelangen, neue Formen des Dienstes und der Ausstrahlung zu erfinden, aber wieviele sind es? Was für starke Persönlichkeiten und wieviel Kreativität sind hier erforderlich? Und könnten sie sich behaupten, wenn die Umstände in ihrem Leben und im Leben der Kirche noch ungünstiger werden? Wir kennen gewiß auch zahlreiche Priester, die ob ihres Alters, ihres Temperamentes und ihres Glaubens sich anscheinend an den gegenwärtigen Zustand der Dinge gewöhnen; aber selbst unter ihnen geben einige Zeichen von uneingestandener Unsicherheit. Jedenfalls gibt die junge Generation, gerade diejenige, die sich auf das Amt vorbereitet, klar kund – das steht fest –, daß sie so nicht mehr leben kann.

► Es ist deshalb höchste Zeit, neue Formen für die Ausübung des Priesteramtes in Aussicht zu nehmen, ohne diese in eine vorbestimmte Lebensweise einzuzwängen oder mit einem Ideal «evangelischer Vollkommenheit» zu verknüpfen, das, wenn es gilt, für jeden Christen gilt. Jede Berufung ist eine Gabe Gottes und verlangt, in Treue gelebt zu werden. Die Sendung des Priesters ist für ihn ein steter Ruf zur Umkehr und zur Vollkommenheit.

Eine solche Sendung wird die christliche Gemeinschaft sicher immer irgendwie verlangen. Die Gemeinschaft braucht: Ein Leben in Verbundenheit (mit sich selbst und mit der Kirche überall und jederzeit), eine Leitung, besonders wenn sie die Eucharistie feiert, einen pastoralen Dienst der Aufnahmebereitschaft und brüderlichen Hilfe sowie der Sorge für die gemeinsame Wahrnehmung christlicher Verantwortung. Das Priesteramt entspricht diesen Bedürfnissen.

Aber warum sollte das Amt nicht von einem Mitglied der Gemeinde ausgeübt werden, das durch die Gemeinde selbst gewählt und durch den Bischof für diese Aufgabe vorbereitet, gerufen, geweiht und gesandt wird, und das diese Aufgaben erfüllen kann, ohne unbedingt vollamtlich verpflichtet zu sein, und dies solange tut, als die betreffende oder eine andere Gemeinde dies verlangt? Diese Form priesterlichen Dienstes würde eine unter vielen Gaben sein und würde die Funktionen in der Gemeinde nicht monopolisieren.

Das setzt allerdings, ich betone dies, eine große Anstrengung voraus, christliche Gemeinden in der Kirche zu wecken und zu fördern, indem man alles einsetzt, um Laien mit eigener Verantwortlichkeit heranzubilden und zugleich der Gefahr zu entgehen, sich auf irgendeine Weise abzuschließen. Die Zukunft der Kirche hängt davon ab, und es ist besser, dieser Aufgabe alle unsere Energien zu widmen, statt diese im Spiel ohnmächtig und leer gewordener Strukturen zu erschöpfen.

Eine drängende Frage zum Schluß: Unter welchen Bedingungen können wir junge Leute für den Priesterdienst verpflichten, wenn wir mit ihnen redlich sein wollen? Laßt uns entschlossen Zentren theologischer Forschung und Ausbildung schaffen, die für alle Laien, die es wünschen, offenstehen und die auf die Suche nach neuen Formen kirchlichen Dienstes ausgerichtet sind.

Es geht nicht darum, daß Laien die schwindenden Priester und Ordensfrauen ersetzen: sie sind nicht Hilfskräfte des Klerus. Laßt sie «Ämter» ausüben, die in der Kirche neu und von anderer Art sind als das Priesteramt!

Wir sollten unter uns Bischöfen und Priestern nicht vorschnell diese Ämter definieren wollen. Wenn die Suche in enger Verbindung mit dem Bischof geschieht, dann werden diese Ämter allmählich aus dem Leben der Gemeinden herauswachsen und sie werden die Kirche von morgen bereichern. Gibt es nicht schon verschiedene Verantwortlichkeiten, die von Laien wahrgenommen werden und die heute schon Hoffnung begründen? Auf einmal wird man den tiefen Sinn der priesterlichen Aufgabe wiederentdecken, und zwar auf einem ganz andern Weg, als wir ihn bisher gegangen sind! In anderer Form als wie mit Kindern und Halbwüchsigen wird man mit Priesterberufungen von Erwachsenen eine Stabilität des Priesteramtes erreichen. Sicher werden manche unter ihnen das Verlangen haben, unter gesünderen Bedingungen ein zölibatäres Priestertum zu leben und ihm somit ihr ganzes Leben zu weihen.

► Aber nach alledem bleibt für mich die Hauptfrage noch offen: *Vertuscht nicht die verzweifelte Verteidigung und die widerspenstige Liquidation vergangener Strukturen die wesentliche Aufgabe und Verantwortung der Kirche von heute? Wird es morgen Männer und Frauen, verheiratet oder nicht, Amtsträger oder nicht, Ordensleute oder nicht, geben, die ihr ganzes Leben für das Evangelium einsetzen? Die es leben und die Wette eingehen, daß es hier wirklich um eine Neuigkeit und eine gute Neuigkeit geht, und die sie herzhaft all jenen verkünden, die sie tatsächlich noch nie gehört haben? Nur solche Menschen sind imstande, die für die Kirche lebensnotwendigen Verantwortlichkeiten zu übernehmen. Es bleibt uns, zum Meister des Unmöglichen zu beten und uns im Lichte seines Geistes führen zu lassen: Treu dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das man seit zehn Jahren immer weiter analysiert, aber das wir nun endlich leben sollten!*

Guy-Marie Riobé, Bischof von Orléans

Was Ihr da tut, interessiert doch niemanden!

So meinte in Würzburg ein Hotelportier zu Synodalen, die in seinem Haus aus- und eingingen. Um ein Mißverständnis zu vermeiden, fügte er hinzu: Ich bin Katholik und gehe jeden Sonntag in die Kirche. Ähnlich dürften viele andere gedacht haben, sofern sie die Synode überhaupt zur Kenntnis nahmen. Zwar freuten sich am Anfang Journalisten über die römische Intervention gegen die Laienpredigt. So gebe es wenigstens etwas zu berichten. Andere bemerkten dagegen, mit der Synode müsse es wirklich nicht zum besten stehen, daß sie solcher «Geschichten» bedürfe, um etwas Aufmerksamkeit zu wecken. Woran lag dies? In der Schweiz hatte man doch bei den vor kurzem stattgefundenen ersten Synoden-Sitzungen eine bessere Erfahrung gemacht.

Einem Außenstehenden fiel in Würzburg auf, wie groß die Zahl der Redner war, die rein innerkirchlich argumentierten. Da waren die vielen Bischöfe, die Generalvikare, die Prälaten und jene Professoren, die sich vorwiegend mit amtlichen Texten auseinandersetzten. Zwar gab es markante Stimmen, die auf die tatsächliche Lage in den Gemeinden und Familien hinwiesen. Aber sie blieben zu vereinzelt und vermochten keinen neuen Zug in die Arbeit zu bringen.

In der Debatte über die «Firmapastoral» konnte man theologisch interessante Bemerkungen hören. Es wurde eingehend von der christlichen Initiation und vom Heiligen Geist geredet. Fast unberücksichtigt blieb aber, daß für die meisten Jugendlichen, die gefirmt werden sollen, der Heilige Geist zu einer inhaltsleeren Chiffre geworden ist. Hier wäre die Synode an die eigentlichen Schwierigkeiten herangekommen, wenn sie sich intensiv gefragt hätte, von welchen Ausgangspunkten und Erfahrungen her ein Jugendlicher, ja überhaupt ein Christ heute zu einem echten Verständnis dessen gelangen kann, was mit «Heiligem Geist» gemeint ist.

Doch da für einige Synodalen bereits das Wort Erfahrung suspekt war, theoretisierte man über Erfahrung an sich. Lebendige und konkrete Einzelerfahrungen kamen kaum zur Sprache. Ebenso wenig wurde in der Debatte die massive Tatsache gegenwärtig, daß sich immer weniger Jugendliche im kirchlichen Rahmen für christliche Fragen interessieren. Dabei kann man landauf, landab die Sorgen von gut katholischen Eltern über ihre heranwachsenden Kinder hören.

Aggressivere Vorlage

Wenigstens an ein aktuelles Thema wagte sich die Synode heran unter dem Stichwort «Der ausländische Arbeitnehmer – seine Stellung in Kirche und Gesellschaft». Die entsprechende Vorlage war sehr sorgfältig erarbeitet worden und ging auf Einzelprobleme ein wie Familienzusammenführung, Wohnungsnot, Erziehungs- und Bildungshilfe, gesundheitliche und soziale Fürsorge. In der Diskussion wurde die Bedeutung dieser Anliegen zusätzlich unterstrichen. Weihbischof Moser (Rottenburg) trat sogar mit viel Temperament dafür ein, die Vorlage müsse noch aggressiver werden. Man solle nicht nur andere kritisieren, sondern noch stärker auf die Notwendigkeit des Umdenkens in den eigenen Reihen hinweisen. Mit solchen Worten schienen die meisten einverstanden zu sein. Die Vorlage wurde mit nur zwei Gegenstimmen angenommen. Ein eindruckliches Ergebnis.

Als Beobachter konnte man trotzdem etwas skeptisch bleiben, war doch das wichtige Thema in zwei Stunden über die Bühne gegangen und glänzten unterdessen viele Synodalen durch Abwesenheit. Und selbst für die Anwesenden: war wirklich alles so selbstverständlich? In der Vorlage standen recht deutliche Worte gegen einseitig wirtschaftliche Überlegungen. «Das Wirtschaftsleben muß wieder in eine sittliche Wertordnung eingefügt und die Interessen der einzelnen und der Gruppen müssen wieder dem Gemeinwohl unterstellt werden.» Erlaubte man sich, bei solchen Worten daran zu denken, daß ein sehr großer Teil der Synodalen direkt oder indirekt in der CDU stark engagiert ist, und erinnerte man sich, daß von dieser Partei zum Beispiel der letzte Wahlkampf fast nur mit wirtschaftlichen Motiven geführt wurde, dann erwartete man hier einige selbstkritische Worte. Doch sie fielen nicht. Die Vorlage wäre dann kaum so schmerzlos, aber dafür wohl etwas erfolgversprechender über die Bühne gegangen.

Gewiß, in der Schweiz ist die Frage der ausländischen Arbeiter noch brennender. Aber hier sind sie in den Synoden selbst als stimmberechtigte Mitglieder recht zahlreich vertreten. Sie bilden sogar die am besten organisierte Gruppe und haben bereits begonnen, ein echter Stachel zu sein. Sie werden den Synoden mehr als zwei Stunden abfordern.

Bereits diese kurzen Hinweise können genügend deutlich machen, warum die eingangs erwähnte Bemerkung des Hotelpartiers ziemlich ins Schwarze traf. Damit allein wäre das Synodengeschehen in Würzburg allerdings

einseitig gezeichnet. Bei allen theoretischen und oft recht lebensfremd erscheinenden Diskussionen ging es letztlich doch um Fragen, die an die geistige Welt zum mindesten eines Teiles der Synodalen rührten. Bei der Laienpredigt dürften manche befürchtet haben, über diesen Weg werde die in vielem bereits problematisch gewordene Auffassung vom Amtspriestertum noch weiter unterhöhlt. Die gleichen werden – wohl nicht zu Unrecht – vermutet haben, dies sei – zwar nur ein erster – aber entscheidender Schritt in Richtung «verheiratete Priester».

In der Debatte um die Firmapastoral wurde das hintergründige Problem wenigstens einmal deutlich ausgesprochen: Soll man künftig weiterhin in Richtung einer Volkskirche arbeiten oder sich in erster Linie um lebendige und damit zahlenmäßig reduzierte Kerngemeinden bemühen? Auch wenn niemand exklusiv für die eine oder andere Richtung eintrat, gingen die Meinungen doch stark auseinander. Die Diskussion war langwierig und förderte einige grundlegende Aspekte betreffs der Volks- oder Gemeindekirche zutage. Allerdings droht hier – wie in anderen Fällen – die theologische Diskussion durch die tatsächliche Entwicklung überholt zu werden. Ein Bischof erzählte zum Beispiel am Rande der Synode, er habe in einem Fall bereits erlebt, daß sich von 120 theoretischen Firmkandidaten nur noch dreißig für die nötige Vorbereitung bereit fanden.

Mut, sich richten zu lassen

Wohl die stärkste Dichte erreichte die Synode in der Diskussion über die Ökumene. Die Vorlage ging zwar auf keines der Einzelprobleme wie Kindererziehung in Mischehen, Interkommunion, Anerkennung der ohne eine kirchliche Erlaubnis vor einem protestantischen Pastor geschlossenen Ehen usw. ein. Dafür enthielt sie längere theologische Überlegungen. Diesmal traten nun aber gerade die Bischöfe dafür ein, daß der theologische Teil gestrichen werde und man sich mit pastoralen Leitlinien begnügen sollte. Dagegen wehrten sich jedoch jene, die sich nicht mit schönen Ermunterungen begnügen wollten. Durch verschiedene Voten, unter denen das Wort des lutherischen Bischofs Harms (Oldenburg) hervorstach, wurde deutlich, daß die Ökumene heute nur dann weiterkommt, wenn auf theologischer Ebene ein neuer Schritt erreicht wird. Die Vorlage der Kommission versuchte dies zu tun, indem sie die vom Konzil herkommende Unterscheidung zwischen den zentralen Glaubenswahrheiten und den daraus abgeleiteten Entfaltungen aufgriff. Sie folgerte daraus: «Die Norm, ohne Unterschied (alles zu glauben, was die Kirche zu glauben vorstellt), kann darum nicht als ausschließliches Kriterium für die Einheit der Christen gelten.»

Gerade diese Formulierung war vielen ein Dorn im Auge. Aus ihr ergibt sich ja, daß sich auch Katholiken in den vielen Einzelfragen nicht mehr problemlos auf autoritative Texte stützen können, sondern die Randthemen immer wieder aus der Glaubensmitte heraus neu zu begründen haben. Dies erschien aber für manche als eine Verwischung der bisherigen klaren katholischen Wahrheit. Bischof Harms machte jedoch deutlich, wozu es geht, wenn Ökumene nicht zu einem trügerischen (oder gar betrügerischen) Geschwätz werden soll: Die einzelnen Kirchen haben ihre je eigene Tradition nicht zum vornherein zu relativieren, wohl aber müssen sie diese konsequent unter die biblische Botschaft stellen und sie von dort her richten lassen. Wer zu einem solchen möglicherweise ergehenden Gericht nicht bereit ist und gleich von Verrat an der Wahrheit spricht, wenn überlieferte Formulierungen in Frage gestellt werden, bricht das ökumenische Gespräch ab. Er kann dann höchstens noch hoffen, daß sich die ändern zu seiner Meinung bekehren.

Gerade in dieser entscheidenden Frage über die Bedeutung der formulierten Glaubenssätze war sich die Synode aber keineswegs einig. Es wurde hart gerungen. Aus Zeitmangel mußte die Debatte sogar abgebrochen werden. Wird sie später mit gleicher Intensität fortgesetzt und bis zum Schluß durchgestanden, dann dürfte damit die ökumenische Bewegung – je nach Ausgang – im fördernden oder hemmenden Sinne entscheidend beeinflußt werden.

Die Synode in der Bundesrepublik verfügt über genügend ausgewiesene Fachleute, um solch langwierige und grundsätzliche Debatten durchzuführen. Die Schweizer Synoden sind zwar in dieser Hinsicht etwas ärmer. Dafür sind sie näher an der Basis und deshalb eher geeignet, ins unmittelbar Lebendige zu treffen. So ist wenigstens zu hoffen, daß daraus zwei sich ergänzende Wege werden. Die Synode in Würzburg wird kaum mehr das breite Publikum erreichen. Sie hat aber immer noch das Zeug in sich, wie in der Ökumene, so auch bei andern Fragen auf den einen oder andern grundsätzlichen Punkt zu stoßen. In der Schweiz dürfte es hingegen noch möglich sein, die in breiten Schichten lebendig gespürten Probleme einzubringen.

Raymund Schwager

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebner, Mario von Galli, Robert Hotz, Josef Renggli

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 (Orientierung), Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 (Orientierung)) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Orientierung) C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postcheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.— / Lit. 3700.— / US \$ 7.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 75.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—