



**E**IN JAHR NACH der Ermordung des Erzbischofs von San Salvador (24. März 1980) mag sich mancher fragen, wofür Oscar Romero gestorben ist. Nicht im Sinne theologischer Spitzfindigkeit, mit der ihm einer den Martyrertitel absprechen wollte: man kenne ja bis heute den Täter nicht und wisse somit auch nicht, ob die Tat wirklich «aus Haß gegen den Glauben» erfolgt sei. Nein, was viele bewegt, ist die Saat der Gewalt und des Schreckens, die sich ausbreitet, das Martyrium des ganzen Volkes, das den Tod des einen vergessen macht, wie wenn ein Rinnsal sich im Meer verläuft ...

Es ist nicht nichts, wenn wir mittrauern. Aber es ist zu wenig. Die *memoria* der Martyrer – wie das Gedächtnis Jesu selber – soll uns daran erinnern, was sie bezeugt haben, wofür sie eingetreten sind, was von ihnen aufgerichtet wurde: man denke an die jüdischen Zeugen in Auschwitz (vgl. nächste Seite). Aber wenn so die Stimme des einen und der wenigen, die wir kennen, den namenlosen Schrei der vielen ortet, so doch zuallererst dadurch, daß beim Namen genannt wird, was weiterhin geschieht, indem nicht weggelogen wird, was geschehen ist.

## Erinnern wir uns

Genau zu benennen, was heute in El Salvador geschieht, wird nun allerdings – mit zunehmendem internationalem Propagandakrieg – von einer Tagesmeldung zur andern schwieriger. Aber wer ein wenig zurückdenkt, sollte sich nicht von der erstbesten Vokabel düpierten lassen. Ich meine das Wort «Bürgerkrieg», das man nun allenthalben hört und liest. Es insinuiert, daß da zwei Parteien unter gleichem Recht bzw. ausgestattet mit gleichen Rechten aufeinander losgehen. Es ist zudem eine billige Formel um das, was geschieht, vom Standpunkt des Neutralen, angeblich Unbeteiligten aus zu benennen. Nicht minder kritisch aber sollten wir reagieren, wenn das Geschehen nun sozusagen über Nacht unter dem grobkörnigen Raster des weltweiten Ost-West-Konflikts gesehen und in die Zwänge einer geopolitischen Strategie eingeordnet wird.

Eine weitere Vokabel, die Verwirrung stiftet, ist die von der «Revolutionsregierung». Abgesehen davon, daß sich in Lateinamerika je-

der Machtwechsel, auch die bloße Ablösung einer Offiziersclique durch eine andere, mit dem Etikett «Revolution» zu zieren pflegt, ist allen Ernstes zu fragen, wie weit die jetzige *Junta* überhaupt regiert und zum Regieren fähig ist. Die tatsächliche Machtausübung durch das Militär in seiner Verflechtung mit den paramilitärischen Verbänden der extremen Rechten wird jedenfalls auch von gemäßigten Beobachtern keineswegs bestritten.

Und hier mag uns eine jüngste Meldung immerhin zu dem «Gedenke» vom Anfang zurückführen: Seit der (ersten) Verhaftung von Major d'Aubuisson (Chef der paramilitärischen Verbände) im Mai letzten Jahres gibt es dokumentarische Belege für die Mitwirkung regulärer, ja höchster Offiziere an der Ermordung von Erzbischof Romero. Dies müßte eigentlich niemanden verwundern, der nun eben etwas Gedächtnis hat: Es war Militär, das im Mai 1977 die Pfarrkirche von Aguilar besetzt, den Tabernakel geschändet und die übrigen Greuelthaten vollbracht hat. Es sind nun wiederum Armee und Polizei, die neulich den Radiosender, die Druckerei und die Redaktionsräume des Erzbistums bzw. der Bistumszeitung von San Salvador gestürmt, verwüstet und die dort Arbeitenden verprügelt und Flüchtlinge um ihre letzten Centavos gebracht haben. In diesem Fall kamen freilich alsbald die zwei christdemokratischen *Junta*-Mitglieder herbei, um sich bei Bischof Rivera (vorläufiger Nachfolger Romeros) zu entschuldigen; doch die Gewalttaten gegen Pfarrhäuser und Flüchtlingslager gingen weiter. Ist es deshalb übertrieben, wenn in einem jüngsten Aufruf dortiger Basisgemeinden von «politischer und religiöser Verfolgung» in El Salvador gesprochen wird? Erinnern wir uns an das SOS vom 15. Juni 1977 auf dieser Titelseite: Priester, Ordensleute und Katechisten zusammen mit ihrem Weihbischof (Rivera) sahen sich «wie gejagte Tiere verfolgt». Heute, drei Jahre später, lesen wir in dem Aufruf der Basisgemeinden: «Ein Foto von unserem Bischof Romero oder die *Bibel* bei sich zu haben, gilt als Verbrechen und genügt, daß eine ganze Familie mitsamt den Kindern massakriert wird: Nach und nach soll so das ganze Volk ausgerottet werden.» Es mag unglaublich klingen, aber –

Ludwig Kaufmann

## CHRISTEN/JUDEN

**Herausforderung an christliche Theologie:** Jüdische Zeugen der Gotteserfahrung in Auschwitz – Wie reagiert christlicher Glaube darauf? – Verkehrt gestellte Theodizeefrage – Vom Entsetzen Gottes und des Menschen – «Heiligung des Namens»: Kampf um Gott wird Kampf mit Gott – Hinhören, was sich Gott und die Menschen betend ins Ohr flüstern. *Martin Cunz, Zürich*

## FRIEDEN

**Entflechtung von «Frieden» und «Entwicklung»:** Unterschiedliche Redeweisen und Bedeutungen von Frieden – Gewalt lauert in Schlüsselwörtern – Jede Gemeinschaft spiegelt sich in ihrem eigenen Frieden – *Schalom* als Segen der Gerechtigkeit – *Pax* zum polemischen Sammelbegriff verkommen – Geschichtsschreibung als Saga der Kriege – Mühsal für Historiker der Volkskultur – *Pax oeconomica* und Volksfrieden – Die verhängnisvolle Verkopplung von Frieden und Entwicklung – Vereinnahmung subsistenzorientierter Kulturen durch das ökonomische System – *Pax oeconomica* entmündigt den Menschen, betreibt Aggression gegen die Umwelt und fördert Krieg zwischen den Geschlechtern – Bei allem Respekt vor einem Frieden zwischen Wirtschaftsmächten doch das Monopol des Elitenfriedens in Frage stellen. *Ivan Illich, Cuernavaca/Mexico*

## KIRCHE

**Bischofsbestellung am Beispiel Österreichs:** Sechs von neun Bistümern sollten bis 1983 eine neue Führung haben – Aber von Rom aus unterschiedliche Behandlung der Amtsverzichte – Formen der Bischofsbestellung gestern und heute – Konzil wertete Eigenständigkeit der Ortskirche auf, zog aber noch keine Konsequenzen für Ämterbestellung – Schlüsselstellung des Nuntius setzt sich erneut durch – Österreichische Versuche einer Mitsprache von Priestern und Laien – Innsbruck und Linz – Liegt die Verzögerung nur an der Sperrigkeit des bürokratischen Apparats? – Reformvorschläge vor allem aus den USA. *Ferdinand Klostermann, Wien*

## SCHWEIZ

**«Mitenand» – Ausländer im Schweizer Boot:** Um die Stellung der Ausländer: Ein neues Gesetz oder zuvor ein neuer Verfassungsartikel? – Es geht vor allem um Grundrechte der Saisonarbeiter – Von wann an dürfen sie Frau und Kinder mit ins «Boot» nehmen? – Pro und Kontra in Statistik und Sprachregelung – Sachzwänge für den gespaltenen Arbeitsmarkt (z. B. Gastgewerbe)? – Schicksalsverbundenheit von Ausländern und Einheimischen (z. B. Baugewerbe) – Christlich-humanistische Wurzeln des Volksbegehrens – Stellungnahmen von Kirchen und Parteien – Auch schon ein Achtungserfolg (oder -mißerfolg) bei der Abstimmung am 5. April wäre von politischem Gewicht. *Georges Enderle, Fribourg*

# Christliche Theologie nicht mehr ohne Juden

«Niemand werde ich diesen Rauch vergessen. Niemand werde ich die kleinen Gesichter vergessen, deren Leiber ich verwandelt sah in den ringelnden Rauch unter einem stummen blauen Himmel. Niemand werde ich diese Flammen vergessen, die meinen Glauben auf immer verzehrten.

Niemand werde ich jene nächtliche Stille vergessen, die mich in alle Ewigkeit des Wunsches beraubte, zu leben.

Niemand werde ich jene Momente vergessen, die meinen Gott und meine Seele mordeten und meine Träume in Staub verwandelten.

Niemand werde ich diese Dinge vergessen, selbst wenn ich verdammte bin, so lange zu leben wie Gott selbst.

Niemand.»

Diese Worte von *Elie Wiesel*, einem der wenigen Überlebenden des Infernos von Auschwitz, stehen auf dem Umschlag eines Sammelbandes «Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen». <sup>1</sup> Daß Kirche und Theologie nach Auschwitz auf die jüdischen *Zeugen der Gotteserfahrung in Auschwitz* angewiesen seien, diese These vertreten in ihren Beiträgen sowohl der evangelische Theologe *Berthold Klappert* (Wuppertal) wie der Katholik *Johann Baptist Metz* (Münster). «Über Auschwitz hinaus ... kommen wir ... nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz», so hat sich Metz auch andernorts geäußert. <sup>2</sup> Christliche Theologie kann demzufolge nach Auschwitz nicht mehr gleich betrieben werden wie vor Auschwitz. Christlicher Glaube und christliches Beten leben heute bewußt oder unbewußt davon, daß «auch in Auschwitz gebetet wurde» (Metz, S. 176).

Wo Juden die Vorbeter und Mitstreiter von Christen werden, verändern sich die Gesichter ihrer Theologien zweifellos, und ich möchte behaupten, nicht bloß die christlichen, sondern auch die jüdischen. Denn die Rückgängigmachung der «christlichen Verleugnung des jüdischen Volkes (und der) Preisgabe des wesentlichen jüdischen Charakters des Christentums» führt einerseits Christen und Kirchen zu «unbestechlich-unbarmherziger Selbstprüfung». <sup>3</sup> Andererseits wird die bußfertige christliche Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln auch auf das jüdische Selbstverständnis Auswirkungen haben, über die heute schon zu sprechen wohl verfrüht ist.

## Theodizeefrage als Frage an den Menschen

Das Buch «Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen» dokumentiert auf eindrucksvolle Weise, wie sich christliche Theologen und leitende kirchliche Gremien dieser Selbstprüfung unterziehen. Die jüdischen Beiträge zu diesem Band helfen, die Vernichtung des europäischen Judentums in der Nazizeit nicht zu einer bloßen Chiffre im System einer christlichen Theologie nach Auschwitz absinken zu lassen, sondern das Geschehen selbst und sein jüdisches Erleben zentral im Blickfeld zu behalten.

<sup>1</sup> Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, hrsg. von *Günther B. Ginzel*, mit Beiträgen von jüdischen und christlichen Autoren sowie allen wichtigen kirchlichen Dokumenten zum Verhältnis von Christen und Juden seit 1945. Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1980, 661 S., DM/sFr. 22.– (Seitenangaben nach Autorennamen beziehen sich, wo nicht anders vermerkt, auf diesen Sammelband.)

<sup>2</sup> In: Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk. Herder Verlag Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 124. Vgl. auch die Besprechung dieses Buches durch H. R. Schlette in: Orientierung Nr. 4, 29. 2. 1980, S. 48.

<sup>3</sup> Franklin H. Littell, *The Crucifixion of the Jews*, New York 1975, in: Clemens Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Pattloch Verlag Aschaffenburg 1978, S. 235.

Was ist der Inhalt und welches sind die Formen jüdischer Gotteserfahrung in und nach Auschwitz, auf die christlicher Glaube und Theologie nach der eingangs zitierten These angewiesen sind und an denen sie sich neu orientieren können? Ich greife drei Stichwörter heraus, die mich an jüdischer Holocaust-Theologie besonders bewegen, wie sie sich im vorliegenden Band äußert:

«Wo war Gott in Auschwitz? – das ist eine Frage, die ... zutiefst unjüdisch ist ... Die Frage, warum Gott Auschwitz zuließ, (ist) grundfalsch. Richtig lautet sie: Warum ließ der Mensch Auschwitz zu?» (Ginzel, S. 264. 272) Auschwitz wirft Schlaglichter auf die Menschen, nicht auf Gott. Sie haben sich der Frage Gottes zu stellen: «Wo warst du, Adam, in Auschwitz?» Ich halte diese Frage für ein Bollwerk gegen alle religiösen jüdischen und christlichen Erklärungs- oder Rechtfertigungsversuche des größten Judenmords der Geschichte, ein Bollwerk aber auch gegen jüdische und christliche Gott-ist-tot-Theologien, die beim Geschehen von Auschwitz ansetzen.

«Es war kein Moment, wo ich an Gott gezweifelt habe», so äußert sich *Emil Davidovic*, der ehemalige Auschwitzhäftling und heutige Landesrabbiner von Westfalen. Und *Jean Améry* wird zitiert, der über die gläubigen KZ-Insassen geschrieben hat: «Ihr Glaube ... gab ihnen jenen festen Punkt in der Welt, von dem aus sie geistig den SS-Staat aus den Angeln hoben» (S. 265, Anm. 66). Jüdischer Glaube und jüdische Lebenshaltung kristallisieren sich am *Leben Gottes*. Von Ihm her, dessen «großer Name in der Welt erhoben und geheiligt werde» (Kaddischgebet), wird die Frage gestellt, ob und wie der Mensch am Leben erhalten bzw. wieder zum Leben erweckt werden könne.

## Kiddusch Haschem: Vom Entsetzen Gottes und des Menschen

Da sich religiöse Erklärungsversuche von Auschwitz als untauglich und stumpf erweisen, bleibt nur die Möglichkeit einer Antwort auf Auschwitz. Und diese Antwort «kann ... letztlich nicht gedacht, sondern nur *getan* werden» (*Yehoshua Amir*, S. 454). Eine Seite solch tatkräftiger Antwort, die «das Leben wieder glaubensmöglicher macht» (Amir, ebda.), heißt Widerstand. Der ganze erste Teil des Buches ist diesem Thema gewidmet.

Widerstand geschieht grundlegend durch die Wiederaufrichtung des Gewissens, dieser «jüdischen Erfindung» (Adolf Hitler), die mit der Ermordung des jüdischen Volkes ausgetilgt werden sollte. Es gilt, den «Fortschritt ... von der Endlösung der Judenfrage zu einer Endlösung der Menschenfrage» (*Friedrich Heer*, S. 459) zu verhindern. Deshalb ergeht aus der Kraft der prophetischen Tradition Israels an jeden Menschen, nicht nur an den Juden, die legitime Aufforderung, Leben gegen jede Art von legalisierter Unmenschlichkeit aktiv und passiv zu verteidigen. Nur so kann das «Leben wieder glaubensmöglicher» werden. Von diesem Ansatz her sind nach Amir auch alle konkreten Formen von jüdischem Widerstand, bis hin zum Aufbau des Staates Israel, zu werten und gegebenenfalls der Kritik zu unterziehen.

Die «Heiligung des Namens» (hebr. *Kiddusch Haschem*) als zentrale jüdische und christliche Glaubensaussage (vgl. das Kaddischgebet und die erste Bitte des Vaterunsers) bezeichnet im Judentum das Martyrium. Es steht darüber hinaus auch für die Heiligung Gottes als des Urhebers und Erhalters des Lebens in jeder Ausnahmesituation. Als Beispiele dafür gelten Abraham, Ijob, die Makkabäer u. a. (vgl. *Israel M. Levinger*, S. 157ff.). Der Nationalsozialismus hat das Judesein als solches zur Ausnahmesituation gemacht. Im «Reich der Finsternis» (E. Wiesel) starben auch Kinder und Neugeborene für die Heiligung des Namens.

«Wir werden stets auf jenes unsichtbare Mysterium starren, wo sich Gott und der Mensch voller Entsetzen in die Augen schauen» (E. Wiesel, bei B. Klappert S. 499). In Auschwitz lassen

sich Gott und der Mensch in ihrer gegenseitigen «Selbstverbergung» (Amir, S. 450) nicht los. Die Heiligung des Namens als Kampf des Menschen um Gott wird zum Kampf des Menschen mit Gott und – Gottes mit dem Menschen. Nicht nur der Mensch ist starr vor Entsetzen über den geforderten Preis der Heiligung Gottes und seiner damit verbundenen Selbstverbergung. Im Anschluß an die Aussage E. Wiesels muß auch vom Entsetzen Gottes über die Selbstverbergung des Menschen gesprochen werden. Das kann dazu beitragen, die im ersten Punkt angesprochene Ablehnung bzw. Umkehrung der Theodizeefrage ins rechte Licht zu rücken. Paul Celan spricht diese Dimension in seinem Gedicht «Tenebrae» an, wo die refrainartige Strophe steht: «Bete, Herr, bete zu uns, wir sind nah.»<sup>4</sup>

Diese oft nur am Rand und zwischen den Zeilen ausgesprochene jüdische Gotteserfahrung in Auschwitz hat zwar ihre Vorläufer in früheren Verfolgungs- und Krisenzeiten des Judentums. Seit Auschwitz ist sie jedoch nicht nur denkbar, sondern auch erfahrbar und glaubbar geworden. Bis jetzt sind es aber nicht die

<sup>4</sup> Paul Celan, Gedichte in zwei Bänden, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. (Bibliothek Suhrkamp, Bde. 412 u. 413).

## REDEWEISEN VOM FRIEDEN

«Entwicklung, ein neuer Name für Friede» – Stimmt das? Übernehmen wir diese Maxime nicht zu gedankenlos, ist nicht vielleicht bereits der Moment gekommen, da sie falsch klingt? Wenn es gilt, den Frieden zu wagen (Gemeinsames Jahresmotto der Aktionen «Brot für Brüder» und «Fastenopfer» in der Schweiz), sollten wir vielleicht mehr an Gerechtigkeit (Suum cuique – Jedem das seine) denken. Die folgenden Ausführungen zur Gründung der Asiatischen Gesellschaft für Friedensforschung in Yokohama/Japan (Anfang Dezember) hielt Ivan Illich in englischer Sprache (von ihm mit der griechischen Umgangs- und Weltsprache des Hellenismus = *koiné* verglichen). Der ursprüngliche Titel des Referats lautete: *Die Entflechtung von Frieden und Entwicklung*.

Wie der Vortragscharakter, so wurde auch der für Illich typische Begriff *vernakular* belassen: er bezeichnet das, was eine Familie oder Sippe zum eigenen Bedarf und aus eigener Initiative tut (vgl. Orientierung 1979, 208ff., 221ff., bes. 223; siehe dort auch «Schattenarbeit», «Subsistenz» usw.). (Red.)

Herr Professor Sakamoto, Ihre Einladung, dieses Eröffnungsreferat in der Gründungssitzung der *Asian Peace Research Association* zu halten, hat mich meiner Sprachlosigkeit tief bewußt werden lassen. Ich muß mich der *Koiné* (Gemeinsprache) meiner Generation bedienen – und ein Thema behandeln, das sich dem modernen Sprachgebrauch entzieht.

Gewalt lauert in den Schlüsselwörtern der europäischen Umgangssprachen. Präsident Kennedy schon konnte «Krieg» gegen die Armut führen. Pazifisten planen heute Strategien – wörtlich: Kriegspläne – für den Frieden. In dieser Sprache, in der sich ein aggressives Industriesystem ausdrückt, soll ich vom Frieden der Gewaltlosen sprechen, während ich mir dauernd bewußt bin, daß ich nicht Japanisch sprechen kann, also doppelt sprachlos bin. Daher wird jedes Wort, das ich heute sage, mich an die Schwierigkeit gemahnen, den Frieden in Worte zu fassen. Denn der Friede eines Volkes scheint mir etwas so Eigenes zu sein wie die Dichtung eines jeden Volkes. Die Übersetzung des Friedens ist eine ebenso mühsame Aufgabe wie das Übersetzen von Gedichten.

In seinem Einladungsschreiben hat uns Professor Takishi Ishida daran erinnert, daß Frieden für jede Epoche und für jede Kulturregion eine andere Bedeutung hat. Auch innerhalb jeder Kultur hat Frieden im Zentrum und an den Rändern einen unterschiedlichen Sinn. Im Zentrum liegt die Betonung auf der aktiven Erhaltung der Ordnung (peace keeping). Am Rande hoffen die Menschen, «in Ruhe gelassen zu werden» (to be left in peace). Während der drei Jahrzehnte sogenannter Entwicklung ist diese zweite Bedeutung von Frieden, der Frieden als «Ruhe», verlorengegangen. Dies ist meine Hauptthese: unter dem Vor-

Theologen, sondern vor allem die Dichter, die neben der Gotteserfahrung des Menschen auch die Menschenerfahrung Gottes in Auschwitz den Nachgeborenen überliefert haben.

Mir scheint im Licht der Abgründe, die sich in Auschwitz zwischen Gott und den Menschen aufgetan haben, Theologie nach Auschwitz könne nur mehr als Gebet des Menschen zu Gott und als Gebet Gottes zum Menschen getrieben werden. Sie wird deshalb wohl weniger eine Theologie der dicken Bücher sein als vielmehr ein stilles und aufmerksames Hinhören auf das, was sich Gott und die Menschen betend ins Ohr flüstern (vgl. Ijob 4, 12–16), um von der gegenseitigen Verbergung des Antlitzes zum Lächeln auf dem Antlitz zurückzufinden.

Martin Cunz, Zürich

DER AUTOR, Martin Cunz, reformierter Pfarrer aus St. Gallen, ist vollamtlicher theologischer Mitarbeiter bei der Stiftung für Kirche und Judentum in Zürich. Diese kirchliche Stiftung hat sich das Ziel gesetzt, in Kirchen und Gemeinden die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens bewußt zu machen. Von Hause aus ein evangelisches Werk, ist sie bestrebt, ihre Arbeit auf eine breite ökumenische Basis unter Einschluß der Juden zu stellen. Von der gleichen Stiftung wird unter der Leitung von Prof. Kurt Hruby (Institut Catholique, Paris) die Vierteljahresschrift *Judaica* herausgegeben.

wand der Entwicklung wurde ein Weltkrieg gegen den Frieden der Armen, gegen den Volksfrieden, den *gemeinen* Frieden (people's peace), geführt. In den entwickelten Regionen ist nicht viel übrig geblieben vom Volksfrieden. Entwicklung und Frieden in diesem zweiten Sinn sind Antagonisten.

Seit jeher hat Kultur dem Frieden seinen Sinn gegeben. Jedes *ethnos* – Volk, Gemeinschaft oder Kultur – hat sich in seinem eigenen Frieden gespiegelt, dargestellt und bewahrt: in seinen Mythen, Gesetzen und seinen Gottheiten. Frieden ist ebenso *vernakular* wie Sprache. Denken wir einmal an den jüdischen Patriarchen, wie er die Arme segnend über seine Familie und seine Herde hebt. Er stimmt den *Schalom* an. *Schalom*, was wir als Frieden übersetzen, versteht er als Gnade, die vom Himmel regnet «wie Öl, das durch den Bart rinnt, durch den Bart des Urvaters Aaron» (Ps 133, 2).

Für den semitischen Vater ist Frieden der Segen der Gerechtigkeit, den der eine wahre Gott über die zwölf Stämme seßhaft gewordener Hirten ausschüttet. Den Juden verkündet der Engel *Schalom* und nicht die römische *pax*. Wenn der römische Statthalter die Standarte seiner Legion erhebt, um sie in die palästinische Erde zu stoßen, blickt er nicht zum Himmel hinauf. Er blickt zu der fernen Stadt hinüber; deren Gesetz und deren Ordnung zwingt er den Völkern auf. Es gibt nichts Gemeinsames zwischen *Schalom* und dieser *pax romana*, und doch bestehen beide am gleichen Ort und zur gleichen Zeit.

In unserer Zeit sind beide vergangen. *Schalom* ist in die Religion zurückgewichen, *pax* hat die Welt als «peace», «la paix» oder «la pace» erobert. Nach zweitausend Jahren des Gebrauchs durch herrschende Eliten ist *pax* zum polemischen Sammelbegriff verkommen.

Kaiser Konstantin benutzte die *pax*, um das Kreuz zur Ideologie zu machen. Karl der Große nutzte sie, um den Genozid an den Sachsen zu rechtfertigen. *Pax* war das Wort, auf das Innozenz III. sich berief, um das Schwert über das Kreuz zu stellen oder – modern gesagt – der Partei die Kontrolle über die Armee zu geben. Wenn ein Wort wie *pax* vom heiligen Franziskus und von Clémenceau gebraucht werden konnte, dann ist es uferlos geworden. Es ist ein missionarisches Wort geworden, gleich ob es vom Establishment oder von einem Sektierer im Munde geführt wird; gleich ob es seine Legitimität vom Osten oder vom Westen bezieht. *Pax* hat Geschichte. Es gibt aber nur wenige Untersuchungen über die Geschichte der *pax*, während die Regale der Bibliotheken voll sind von Abhandlungen über den Krieg und seine Technik.

Das *Huo'ping* der Chinesen und das *Shanti* der Inder haben noch heute Bedeutungen, die sich nicht gänzlich von jenen der

Vergangenheit unterscheiden. Aber sie meinen etwas ganz Verschiedenes: sie sind gar nicht miteinander vergleichbar. Das *Huoping* Chinas bedeutet sanfte, ruhige Harmonie innerhalb der Hierarchie der Himmel. Das *Shanti* Indiens meint eine intime, persönliche, kosmische, nicht-hierarchische Erweckung. Beim Frieden gibt es keine «Identität».

Frieden in seiner konkreten Bedeutung stellt das «Ich» in das entsprechende «Wir» hinein. In jeder Sprachgemeinschaft ist diese Entsprechung eine andere: jedes «Wir» ist historisch. Das Wort «Frieden» gibt dem «Wir», der ersten Person Plural, seinen konkreten Sinn. Indem Frieden das *ausschließende Wir* definiert, das *kami* der malayo-polynesischen Sprachen, bildet er die Basis, auf der das *einschließende Wir*, das *kita*, entstehen kann. Dieser Unterschied zwischen *kami* und *kita* ist in Südostasien geläufig. Es ist eine Unterscheidung, die der westlichen *pax* fehlt. Das nichtdifferenzierende «Wir» des modernen Europa ist semantisch aggressiv. Das moderne «Wir» vereinnahmt. Wer «wir» sein sollen, das bestimmt der Sprecher. Wen er nicht nennt, den verbannt er zu «euch». Die asiatische Friedensforschung kann daher nicht mißtrauisch genug sein gegen eine *pax*, die sich auf eine derartige «Ver-wirung» gründet.

### Frieden kann nicht exportiert werden

Hier im Osten sollte es leichter sein als im Westen, die Friedensforschung auf das zu gründen, was ihr fundamentales Axiom sein sollte: «Der Krieg tendiert dazu, die Kulturen einander anzugleichen, während der Friede jener Zustand ist, in dem jede Kultur auf ihre eigene, unvergleichliche Weise blüht.»

Das heißt aber, daß Frieden nicht exportiert werden kann. Frieden wird durch Export unvermeidlich verdorben. Wenn die Friedensforschung diese ethnologische Binsenweisheit ignoriert, wird sie zu einer bloßen Technologie des Friedenhaltens: Sie wird entweder zu moralischer Aufrüstung erniedrigt oder zu negativer Polemologie (Kriegswissenschaft) der Generalstäbe degradiert.

Frieden bleibt unwirklich, eine bloße Abstraktion, wenn er nicht für eine ethno-anthropologische Realität entsteht. Aber er bliebe ebenso unwirklich, wenn wir nicht seine historische Dimension beachteten. Bis in die jüngste Zeit konnte der Krieg den Frieden nicht gänzlich zerstören, weil die Fortsetzung des Krieges von der Erhaltung der Subsistenz-Kulturen abhängig war, die ihn nährten. Die traditionelle Kriegsführung war auf den Fortbestand des Volksfriedens angewiesen. Zu viele Historiker haben diese Tatsache vernachlässigt. Sie schrieben Geschichte als Saga der Kriege. Dies gilt jedenfalls für die klassischen Historiker, die fast nur vom Aufstieg und Fall der Gewinner berichten. Aber traurigerweise trifft das auch auf viele der neueren Historiker zu, die sich als Reporter aus den Heerlagern der Geschlagenen verstehen, die Sagenhaftes von den Besiegten erzählen, die die Erinnerungen der Verschwundenen wachrufen wollen. Sie berichten vom Widerstand – von Meutereien, Erhebungen, Revolten und Umstürzen der Sklaven, Bauern, Minoritäten und Randgruppen – und in neuerer Zeit von den Klassenkämpfen der Proletarier und dem Geschlechterkrieg der Frauen. Auch diese neuen Historiker interessieren sich oft mehr für die Gewalt der Armen als für ihren Frieden.

### Schwierige Aufgabe für Historiker der Volkskultur

Verglichen mit den Historikern der Macht haben diese neuen Historiker der Volkskultur eine schwere Aufgabe. Die Historiker der Elitekulturen und ihrer Kriege schreiben über die Zentren kultureller Regionen. Sie lesen Geschichte aus den Ruinen von Palästen und Kanälen, aus Gesetzestafeln und den Autobiographien der Könige. Sie folgen den unverwischbaren Spuren marschierender Heere. Die Historiker aus den Lagern der Verlierer verfügen selten über solches Material. Sie berichten von Menschen, die vom Erdboden verschwanden, von Völ-

kern, deren Spuren von ihren Feinden gelöscht wurden oder im Winde verwehten. Die Historiker der Bauern- und Nomadenvölker, die Historiker der Dorfkultur und des häuslichen Lebens, die Historiker der Frauen und Unmündigen finden noch weniger Spuren vor, die sie verfolgen könnten. Sie müssen die Vergangenheit aus Ahnungen rekonstruieren, sie müssen die Sprache Hinweise ablauschen, die sie in Sprichwörtern, Rätseln und Liedern überliefert finden. Oft sind die einzigen Protokolle, die von den Armen, den Außenseitern und den Frauen hinterlassen wurden, die auf der Folter erpreßten Antworten von Hexen und Verbrechern. Die moderne anthropologische Geschichte (die Geschichte der Volkskulturen, *l'histoire des mentalités*) hat Techniken entwickelt, um diese Spuren sichtbar zu machen.

Und doch ist diese neue Geschichtsschreibung allzu bereit, sich auf den Krieg zu fixieren. Sie zeichnet die Armen in ihrem Kampf mit denen, gegen die sie sich zur Wehr setzen. Sie erzählt Geschichten vom Widerstand und damit nur indirekt vom Frieden der Vergangenheit. Der Konflikt macht die Gegner vergleichbar; er bringt Vereinfachung in die Vergangenheit; er nährt die Illusion, als ließe alles Gewesene sich im eintönigen Gequake (Uniquack) des zwanzigsten Jahrhunderts ausdrücken. Das ist der Grund, warum der Krieg, der die Kulturen angleicht, nur allzu oft den Historikern als Gerippe aller ihrer Erzählungen dienen muß. Was die Friedensforschung heute braucht, ist eine Geschichte des Friedens, die unendlich viel mannigfaltiger ist als die Geschichte des Krieges.

Was heute unter der Bezeichnung «Friedensforschung» läuft, entbehrt sehr oft der historischen Perspektive. Der Gegenstand der neuen Friedensforschung ist «der Frieden», von seinen kulturellen und historischen Konnotationen gereinigt. Paradoxerweise wurde Frieden gerade dann zu einem akademischen Studienfach erhoben, als er auf ein Gleichgewicht zwischen souveränen Wirtschaftsmächten reduziert worden war. Friedensforschung – seit es sie gibt – geht von der Knappheitsprämisse aus. Damit aber reduziert sie sich auf eine Untersuchung über den Waffenstillstand zwischen Rivalen, die in einem Nullsummenspiel festgefahren sind. Eine solche Friedensforschung gestattet bestenfalls, Ungerechtigkeiten in der Verteilung der Knappheit zu entdecken. Im Lichte ihrer Suchscheinwerfer fällt der friedliche Genuß dessen, was nicht knapp ist, in eine Zone tiefen Schattens.

### Pax oeconomica

Die Knappheitsprämisse ist die Grundlage aller Ökonomie. Ökonomie ist die Untersuchung von Werten unter der Prämisse der Knappheit. Doch die Knappheit und mithin das, was mit Hilfe der formellen Ökonomie sinnvoll zu untersuchen wäre, war im Leben der meisten Menschen zu allen Zeiten nur von marginaler Bedeutung.

Daß die Knappheit auf alle Aspekte des Lebens auswuchert, hat auch Geschichte; die Geschichte der Knappheit ist die Geschichte der europäischen Zivilisation seit dem Mittelalter. Unter dieser erweiterten Knappheitsprämisse gewann der Frieden seine neue Bedeutung – eine Bedeutung, für die es außerhalb Europas kein Beispiel gibt: Frieden bedeutet heute *pax oeconomica*, ein Gleichgewicht zwischen formell «ökonomischen» Mächten.

Die Geschichte dieser neuen Realität, der *pax oeconomica*, verdient unsere Aufmerksamkeit. Von besonderer Bedeutung aber ist der Trend, daß die *pax oeconomica* den Frieden gänzlich monopolisiert. *Pax oeconomica* ist die erste Bedeutung von Frieden, die je weltweite Geltung erlangt hat. Dieses Monopol sollte uns tief beunruhigen. Ich möchte daher die *pax oeconomica* mit ihrem Gegenstück, dem *Frieden des Volkes*, dem gemeinen Frieden, vergleichen.

Seit der Gründung der Vereinten Nationen wurde «Frieden» zunehmend an «Entwicklung» gekoppelt. Diese Verknüpfung war

vordem undenkbar. Wie neu sie ist, können Menschen unter vierzig kaum verstehen.

Anders geht es denen, die wie ich am 10. Januar 1949 schon erwachsen waren, dem Tag, an dem Präsident Truman sein Vier-Punkte-Programm verkündete. An diesem Tag hörten die meisten von uns zum ersten Mal das Wort «Entwicklung» in seiner heutigen Bedeutung. Bis dahin sprachen wir von «Entwicklung», wenn wir Tiergattungen oder Immobilien oder Spielzüge auf dem Schachbrett meinten. Erst seit damals kann Entwicklung sich auch auf Menschen, Nationen und ökonomische Strategien beziehen. Doch binnen weniger als einer Generation wurden wir von sich widerstreitenden Entwicklungstheorien überschwemmt.

Die meisten Theorien sind mittlerweile Kuriosa für Sammler. Man erinnert sich heute mit einiger Verlegenheit, wie leichtfertig man Menschen zu Opfern für allerlei Programme zu bewegen suchte, die darauf zielten, das «Pro-Kopf-Einkommen» anzuheben, die «fortgeschrittenen Länder einzuholen», «Abhängigkeiten zu überwinden» usw. Man staunt, wie viele Dinge da als exportwürdig angesehen wurden: «Leistungsorientierung», «Atomkraft für den Frieden», «Arbeitsplätze» und heute: «Alternative Lebensformen» und von Experten überwachte «Selbsthilfe». Jeder dieser theoretischen Angriffe kam in Etappen. Die eine brachte die selbstberufenen Pragmatiker auf den Plan, die das freie Unternehmertum auf ihre Fahnen schrieben, die nächste brachte Mächtigen-Politiker, die sich bemühten, «Ideologie bewußt zu machen» oder «Gewissen zu wecken». Beide Lager aber waren sich stets einig über die Notwendigkeit ökonomischen Wachstums. Beide befürworteten die steigende Produktion und die vermehrte Abhängigkeit vom Konsum. Und jedes Lager, jede Sekte von Experten, jede Bande von Erlösern koppelte stets ihren eigenen Entwicklungsplan an den Frieden – ein parteiisches Ziel. Das Streben nach Frieden durch Entwicklung wurde zum allumfassenden, unüberprüften Axiom. Jeder, der sich dem wirtschaftlichen Wachstum widersetzte – nicht diesem Wachstumskönig oder jenem, sondern dem wirtschaftlichen Wachstum als solchem –, konnte nun als Feind des Friedens denunziert werden. Selbst Gandhi wurde die Rolle des Narren, des Romantikers, des Psychopathen angeeignet. Schlimmer noch, seine Maximen wurden zu sogenannten «gewaltlosen Entwicklungsstrategien» umgefälscht. Auch sein Frieden, auch sein Spinnrad wurden an das Wachstum gekoppelt: *Khadi* (Inbegriff für Handgesponnenes und Handgewobenes zum Eigengebrauch) wurde zum Verkaufsartikel umdefiniert, und aus Gandhis Gewaltlosigkeit wurde eine ökonomische Waffe gemacht. Die Prämisse des Ökonomen, daß Werte nicht schützenswert seien, solange sie nicht knapp sind, machte die *pax oeconomica* zur Bedrohung für den Frieden des Volkes.

### Verhängnisvolle Verkoppelung von Frieden und Entwicklung

Die Koppelung des Friedens an die Entwicklung macht es schwer, Entwicklung in Frage zu stellen. Dies aber ist eine Bedingung für Friedensforschung heute. Wohl versteht jeder unter «Entwicklung» etwas anderes. Für leitende Angestellte eines Multis bedeutet sie eines, für Minister des Warschauer Paktes etwas anderes, und wieder anderes für die Architekten der Neuen Internationalen Wirtschaftsordnung. Über die Notwendigkeit von Entwicklung aber sind sie sich alle einig, und das verleiht «Entwicklung» einen neuen Stellenwert. Sie wird dadurch zur notwendigen Voraussetzung von Gleichheit und Demokratie, den Idealen des neunzehnten Jahrhunderts – allerdings wiederum durch die Knappheitsprämisse eingeschränkt. In den Disputen über die Frage, «wer was bekommen soll», blieben die unvermeidlichen Kosten des ökonomischen Wachstums ungenannt. Während der siebziger Jahre ist ein Teil dieser Kosten unübersehbar geworden. Was vorher selbstverständlich war, war plötzlich umstritten. Unter dem Etikett der wissenschaftlichen «Ökologie» wurden die Grenzen der Ressourcen und der noch tolerierbaren Gift- und Streßbelastung zu politischen Fragen erhoben. Die gewalttätige Aggression gegen den

Ein Modell für lebendige Kommunikation in Arbeitsgruppen jeglicher Art:

## Die themenzentrierte Interaktion TZI (nach Ruth Cohn)

Einführungsmethodenkurse 1981

- Kursleiterin: Dr. phil. Elisabeth Waelti, Höhweg 10, 3006 Bern
- Thema: Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser bewältigen?
- Adressaten: Geistliche, Lehrer, Sozialpädagogen, Psychologen und alle, die in kirchlichen, sozialen und andern Berufen neue Wege zum Menschen suchen.
- Termine: 30. März–3. April      6.–10. Juli  
6.–10. April      20.–24. Juli  
20.–24. April      3.–7. August  
27.–31. Mai      28. Sept.–2. Okt.  
8.–12. Juni      5.–9. Oktober
- Ort: Nähe Fribourg und Olten
- Kurskosten: Fr. 270.–
- Unterkunft: Vollpension pro Tag etwa Fr. 38.–
- Einzahlung von Fr. 270.– auf Postcheckkonto 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

*Nutzungswert der Umwelt* hingegen wurde bis jetzt noch nicht ausreichend aufgezeigt. Die Gewalt gegen die Lebensbedingungen der Subsistenz aufzudecken, wie sie unausweichlich mit weiterem Wachstum verknüpft ist und durch die *pax oeconomica* ständig verschleiert wird, ist Aufgabe der radikalen Friedensforschung.

In Theorie und Praxis bedeutet Entwicklung immer die Veränderung subsistenz-orientierter Kulturen und ihre Integration in ein ökonomisches System. Entwicklung, was ist das anderes als die Expansion des Ökonomischen auf Kosten des Subsistenzlebens? Was bedeutet Entwicklung, wenn nicht die Ausbreitung einer Marktsphäre, in welcher der Austausch unter der Prämisse eines Nullsummenspiels stattfindet? Und diese Expansion vollzieht sich auf Kosten aller anderen traditionellen Formen des Austauschs. Daher impliziert Entwicklung immer wachsende Knappheit: Abhängigkeit von lebensnotwendigen Gütern und Dienstleistungen, die als knapp aufgefaßt werden. Jede neue Knappheit von Lebensnotwendigem aber impliziert neue Feindschaft, neuen Kampf. Das Wachstum der Warenintensität, die wir Entwicklung nennen, bedeutet immer neue Gewalt. Entwicklung bedeutet also unvermeidlich die Aufnötigung der *pax oeconomica* auf Kosten jeder Art von Volksfrieden.

### Der neue Frieden im Licht mittelalterlichen Volksfriedens

Um den Gegensatz zwischen dem gemeinen Frieden des Volkes und der *pax oeconomica* zu veranschaulichen, wende ich mich dem europäischen Mittelalter zu. Dabei geht es mir nicht um die Rückkehr zur Vergangenheit. Diese dient mir nur dazu, um den dynamischen Gegensatz zwischen einander ergänzenden Friedensformen zu veranschaulichen. Anders als Pläne und Ideale ist historische Vergangenheit nicht etwas, was noch kommen wird. Anders als Theorien ist Vergangenheit nicht etwas, was sein sollte. Vergangenheit ist gewesen. Sie erlaubt mir, die Gegenwart im Spiegel des Gewesenen zu betrachten.

Pax bedeutete im zwölften Jahrhundert nicht die Abwesenheit von Kriegen zwischen den Fürsten. Die Pax, die die Kirche oder der Kaiser garantieren wollten, war nicht das Ausbleiben bewaffneter Treffen zwischen Rittern. Pax oder Frieden bedeutete den Schutz der Armen und ihrer Subsistenzmittel gegen die Gewalt des Krieges. Der Friede wollte den Bauern und den Mönch vor den Folgen der Fehde schützen. Dies war die Bedeutung von Gottesfrieden (Treuga Dei) und Landfrieden. Er schützte spezifische Zeiten und Orte. Wie blutig der Krieg zwischen den Fürsten auch sein mochte, schützte der Frieden doch den Ochsen und das Korn auf dem Halm. Er schützte den Notspeicher, das Saatgut und die Erntezeit. Allgemein ausgedrückt, schützte der Landfrieden den Nutzungswert der Allmende vor gewalttätigen Übergriffen. Er schützte den Zugang zu Wasser und Weide, zu Wald und Flur, den Zugang derer, die ihren Unterhalt unmittelbar aus diesem Gemeinbesitz zogen. Der Landfrieden war also etwas anderes als der Waffenstillstand zwischen kriegsführenden Parteien. Diese subsistenz-orientierte Bedeutung von Frieden ging mit der Renaissance verloren.

Der Aufstieg des Nationalstaats ließ eine völlig neue Welt entstehen. Er brachte eine neue Art Frieden und eine neue Art Gewalt. An die Stelle der Befriedung der Allmende im Dienst der Nutzung trat die Einfriedung der Allmende im Dienst der Produktion. Während Frieden vordem den Schutz jener minimalen Subsistenz bedeutete hatte, von der auch die Kriege zwischen den Fürsten sich nähren mußten, fiel von nun an die Subsistenz selbst einer angeblich «friedlichen» Aggression zum Opfer. Die Allmende wurde das Opfer expandierender Märkte.

Der neue Frieden zielte auf die Utopie. Der gemeine Frieden beschirmte stets gefährdete konkrete Gemeinden vor dem Untergang. Der neue Frieden strebt nach einem abstrakten Ideal. Er ist nach dem Maß des *homo oeconomicus*, des universellen Menschen, geschneidert, der von Natur dazu geschaffen ist, sein Leben durch den Konsum von Waren zu fristen, die anderswo von anderen produziert werden. So wie die *pax populi* den Gemeinbesitz geschützt hatte, schützt die *pax oeconomica* die Produktion.

*Pax oeconomica* bedeutet Krieg gegen den Brauch, die Allmende und das «ganze Haus».

Erstens stützt die *pax oeconomica* die Prämisse, daß Menschen ohnmächtig und unmündig sind. Damit ermächtigt sie eine neue Elite, das Überleben der Bürger vom Zugang zu Erziehung, Therapie, von Polizeischutz, Appartement und Supermarkt abhängig zu machen. *Pax oeconomica* etikettiert das Subsistenzleben als «unproduktiv», den autonomen Menschen als «unterentwickelt». Sie richtet ihre Gewalt gegen alle lokalen Bräuche, die sich nicht in ein von Experten verwaltetes Nullsummenspiel einordnen lassen.

Zweitens fördert die *pax oeconomica* gegen die Umwelt gerichtete Gewalt und Ausbeutung. Der neue Frieden garantiert dem Produzenten von Waren den Zugriff auf die Umwelt, die von ihm als Ressource im Dienst der Produktion ausgebeutet und als Raum für Waren besetzt werden kann. Sie betreibt den Krieg gegen die Allmende. Der Volksfrieden schützt die gemeinsame Umwelt. Er befriedet den Zugang des Armen zu Weiden und Wäldern; er garantiert der Gemeinde die Freiheit des Flusses; er räumt Witwen das Recht auf Nachlese, Pilgern das Recht auf Unterkunft, Bettlern das Recht auf Almosen ein. Er stellt die Umwelt in den Dienst der Schwachen. *Pax oeconomica* überläßt die Umwelt dem Produzenten, dem Staat, der GmbH. Er verknappt die Umwelt und friedet sie ein. Das ist, was «Entwicklung» immer bedeutete: von der Einschließung der Schafe des Herrn über die Betonierung der Landschaft fürs Auto bis hin zur Einfriedung der erstrebenswerten Arbeit.

### Ein Friede, der den Krieg zwischen den Geschlechtern fördert

So fördert drittens der neue Frieden einen Krieg zwischen den Geschlechtern. Der Streit, in dem es darum geht, wer die Hose trägt und den Beutel hält, der ist in Europa schon alt. In ihm stehen Mann und Frau einander gegenüber – beide, wenn auch ganz anders, verstrickt in den Betrieb einer Unterhaltswirtschaft. Der neue Krieg ist die Folge einer Apartheid, die der

neue Frieden absichert. Er ist die Folge des Monopols der warenbezogenen Arbeit über alle anderen Tätigkeiten.

Das Monopol der Produktion bedeutet Aggression. Allen nicht-industriellen Gesellschaften, so verschieden sie sein mögen, ist noch ein zentrales Charakteristikum gemeinsam: alle subsistenz-bezogenen Aufgaben sind geschlechtsspezifisch zugewiesen. Sie werden durch den Brauch entweder Männern oder Frauen zugeteilt. Die jeweiligen konkreten Aufgaben, die notwendig und kulturell definiert sind, variieren von Gesellschaft zu Gesellschaft. Aber jede von diesen Gesellschaften weist jede ihr mögliche Aufgabe entweder den Männern oder den Frauen zu, und jede von diesen Gesellschaften tut dies gemäß ihrem eigenen einzigartigen Muster. Es gibt keine zwei Kulturen, in denen die Aufgabenverteilung die gleiche wäre. So bedeutet das «Erwachsenwerden» in jeder von diesen Kulturen das Hineinwachsen in Tätigkeiten, die dort und nur dort entweder für Männer oder für Frauen charakteristisch sind. In einer vorindustriellen Gesellschaft ein Mann zu sein, ist nicht ein sekundäres Merkmal, das ansonsten geschlechtslosen Menschen hinzugefügt wird: es ist das fundamentale Merkmal jeder einzelnen Tätigkeit. Erwachsenwerden heißt nicht «erzogen» werden, sondern in das Leben hineinwachsen, das man als Frau oder als Mann *begreift*.

Der dynamische Frieden zwischen Männern und Frauen besteht gerade in dieser Aufteilung konkreter Aufgaben. Diese Zweiteilung bedeutet nicht Gleichheit – sie setzt aber der gegenseitigen Unterdrückung Grenzen. So beschränkt selbst in diesem intimen Bereich der Volksfrieden das Ausmaß von Feindschaft und Herrschaft. Die Lohnarbeit zerstört diese Struktur.

Industriearbeit, produktive Arbeit, gilt als neutral und wird auch so erfahren. Sie ist als geschlechtsneutral definiert. Dies gilt, gleichgültig ob sie bezahlt oder nicht bezahlt wird: ob ihr Rhythmus durch die Produktion oder durch den Konsum bestimmt ist. Auch wenn die Arbeit als geschlechtsneutral begriffen wird, ist der Zugang zu dieser geschlechtslosen Tätigkeit radikal vom Vorurteil beherrscht. Männer haben hauptsächlich Zugang zu jenen bezahlten Aufgaben, die als erstrebenswert gelten, und Frauen zu denen, die halt übrigbleiben. Und die Frauen werden hauptsächlich zu unbezahlter *Schattenarbeit* gezwungen, die jetzt – mit wachsender «Arbeitslosigkeit» – zunehmend auch Männern zugewiesen wird. Als Folge dieser Neutralisierung der Arbeit fördert Entwicklung unvermeidlich eine neue Art von Apartheid zwischen den Geschlechtern, eine Konkurrenz zwischen theoretisch Gleichen, von denen die Hälfte durch ihr Geschlecht gehandicapt sind. Es ist eine Konkurrenz um Lohnarbeit, die knapp geworden ist – und ein Kampf mit dem Ziel, die Schattenarbeit zu vermeiden, die weder bezahlt noch geeignet ist, zur Subsistenz beizutragen.

Die *pax oeconomica* schützt ein Nullsummenspiel. Sie sichert dessen ungestörten Fortgang. Sie zwingt alle Mitspieler, sich nach den Regeln des *homo oeconomicus* zu richten. Diejenigen, die sich weigern, diesem einen Modell zu gehorchen, werden entweder aus dem Spiel ausgeschlossen oder eben erzogen, bis sie passen. Nach den Regeln des Nullsummenspiels sind sowohl Umwelt als auch menschliche Arbeit Spieleinsätze – was der eine gewinnt, verliert der andere. Frieden, das ist so die Illusion, daß – zumindest in der Ökonomie – eines Tages zwei und zwei fünf sein könnten, oder bewaffneter Stillstand der Spieler, ein Patt. Entwicklung ist der Name für die Expansion dieses Spiels: für die Vereinnahmung von immer mehr Mitspielern und ihren Ressourcen. *Pax oeconomica* ist nicht Menschen-, sondern Waren-Frieden. Deshalb muß das Monopol der *pax oeconomica* tödlich sein.

Frieden mit Entwicklung gekoppelt kann nicht die einzig übriggebliebene *pax* sein. *Pax oeconomica* ist nicht ohne beträchtliches Gewicht: Fahrräder sind erfunden worden und ihre Bestandteile müssen auf anderen Märkten zirkulieren als der Pfefferhandel. Frieden unter Wirtschaftsmächten ist zumindest ebenso wichtig wie der Frieden zwischen Kriegsherren alter Zeiten. Aber das Monopol dieses Elitenfriedens muß in Frage gestellt werden. Diese Herausforderung zu formulieren, scheint mir die fundamentalste Aufgabe heutiger Friedensforschung zu sein.

Ivan Illich, Cuernavaca/Mexico

# Eine neue Form der Bischofsbestellung?

In seinem 1516 erschienenen Werk «Utopia» schildert der 1935 von Pius XI. heiliggesprochene englische Staatsmann und Märtyrer Sir Thomas More einen Idealstaat, in dem er sich die Priesterschaft nicht nur verheiratet, sondern auch vom Volk in geheimer Abstimmung gewählt vorstellt.<sup>1</sup> Ob dies reine Utopie ist oder ob mindestens das zweite in absehbarer Zeit Realität werden könnte, wird derzeit in *Österreich* diskutiert.

Sechs der insgesamt neun österreichischen Diözesen werden vermutlich bis 1983 eine neue Diözesanführung haben. Bekanntlich müssen alle Diözesanbischöfe «spätestens nach Vollendung des 75. Lebensjahres von sich aus der zuständigen Autorität den Verzicht auf ihr Amt erklären, die nach Erwägung der Umstände jedes einzelnen Falles entscheiden wird».<sup>2</sup> Beim ältesten Bischof Österreichs (*Innsbruck*) erfolgte diese Erklärung am 4. 10. 1978; sie wurde zuerst abgelehnt, dann am 13. 8. 1980 angenommen und der Bischof selbst zum Apostolischen Administrator bestellt; er erhielt aber dann doch noch vor Ende 1980 einen Nachfolger. Der Bischof von *Linz* erklärte seinen Verzicht am 11. 12. 1979, er wurde am 13. 8. 1980 zugleich mit dem Innsbrucker Bischof zum Apostolischen Administrator ernannt, was sein Auxiliarbischof (seit 1969) und Generalvikar (seit 1973), der gerade auf Kur war, zunächst nur durch einen Anruf eines Redakteurs erfuhr; seitdem ruht die Sache, obwohl das Gerücht umging, Innsbruck und Linz würden noch vor Weihnachten 1980 zugleich besetzt werden. Der Erzbischof von *Wien* erklärte am 3. 8. 1980 seinen Verzicht, der aber, wie am 20. 10. 1980 bekannt wurde, nicht angenommen wurde.<sup>3</sup> Für den Bischof in *Klagenfurt* wird der Verzicht 1981, für die Bischöfe in *Feldkirch* und *Salzburg* 1983 fällig. Allein schon die sehr verschiedene Behandlung der Verzichte (Annahme oder Nichtannahme, Zeit der Annahme oder Nichtannahme) erweckte bei Klerus und Volk den Eindruck der Willkür. Gewiß kann es besondere Gründe für eine Verlängerung der Amtszeit geben, aber sie sollten die Ausnahme bleiben.

## Formen der Bischofsbestellung gestern und heute

Die Art und Weise der Bischofsbestellung hat im Lauf der Geschichte starke Wandlungen durchgemacht; schon deshalb ist die jetzige Praxis nicht die einzig mögliche. Ansätze zur Mitwirkung der «ganzen Gemeinde» bei der Bestellung von Amtsträgern finden wir schon im NT; in der frühen Kirche wurden die Bischöfe bis ins 5. Jahrhundert hinein von Klerus und Volk gewählt, wenn auch in verschiedener Form. Nach Cyprian hat das Volk «die Vollmacht, würdige Bischöfe zu wählen und unwürdige abzusetzen».<sup>4</sup> Bis ins 12. Jahrhundert wurde diese Art der Bestellung auch grundsätzlich geltend gemacht, wenngleich sich die Praxis aus vorwiegend politischen Gründen schon weithin geändert hatte. Vom Ende des 12. Jahrhunderts an kam es zu immer häufigeren Interventionen Roms, die dann mit der «päpstlichen Gewaltentfülle» begründet wurden. Am Ende dieser zentralistischen, ja sogar absolutistischen Entwicklung steht der Kanon 329 des kirchlichen Rechtsbuches von 1917: «Der Papst ernannt frei die Bischöfe.»

Das II. Vatikanische Konzil hat zwar vieles wiederentdeckt: Neben der (allerdings relativen) Eigenständigkeit der diözesanen Ortskirche spricht es von der Geistbegabung und vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes, ferner von der (daraus folgenden) fundamentalen Brüderlichkeit und «wahren Gleichheit» aller seiner Glieder «in Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi», wobei jedes noch seine besonderen Geistes-

gaben und Dienste «zum allgemeinen Besten» hat (1 Kor 12,7). Das Konzil weiß auch um die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi, im Sinne universaler Sendung und Mitverantwortung aller für alles, was in der Kirche geschieht, wenn auch in je verschiedener Weise.<sup>5</sup> All dies legt theologisch ein Mitwirken der Ortskirche und ihrer Organe auch bei der Bestellung ihres Bischofs nahe; aber das Konzil selber hat die Konsequenzen in dieser Richtung noch nicht gezogen.

Es beschränkte sich auf die Betonung der uneingeschränkten Freiheit der zuständigen kirchlichen Obergkeiten, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen; dem entgegenstehende Rechte und Privilegien staatlicher Obergkeiten wünschte es beseitigt zu sehen. Ursprünglich hatte es «Laien» statt «staatliche Obergkeiten» gemeint, was eine weiterführende nachkonziliare Regelung im Sinne einer Mitwirkung des ganzen Gottesvolkes verunmöglicht hätte. Da dies die offizielle Begründung der Textänderung ausdrücklich betont, ist logisch zu folgern, daß man solche Mitwirkung *nicht* ausschließen wollte.<sup>6</sup> Von den damit gegebenen Möglichkeiten wurde freilich noch kein Gebrauch gemacht.

Unbeschadet der Ordnung der orientalischen Kirchen und abgesehen von einigen historisch gewordenen und noch geltenden *Ausnahmen* zumal in der Schweiz<sup>7</sup>, gilt heute (aufgrund nachkonziliarer Regelungen) in der *lateinischen* Kirche folgendes: In bestimmten Intervallen (jährlich?) können die *Bischofskonferenzen* Listen von Bischofskandidaten erstellen, die mit dem vollständigen Sitzungsprotokoll durch den Päpstlichen Nuntius oder Legaten dem Apostolischen Stuhl übermittelt werden. Die Bischöfe können sich dabei mit Priestern aus dem Domkapitel, aus dem Priesterrat und aus dem übrigen Diözesan- und Ordensklerus, ja selbst mit Laien beraten, freilich nicht mit Gremien in kollektiver Form.

Der *Papst* ist durch die Vorschläge der Bischofskonferenz nicht gebunden; er bleibt in der Bestellung völlig frei. Vor der konkreten Bestellung eines Bischofs läßt der Apostolische Stuhl durch seinen *Legaten* «sorgfältige und weitergehende Nachforschungen» bei Klerikern anstellen, die den Kandidaten gut kennen; auch Laien kann der Legat befragen. Außerdem fordert er (auch vor Einsetzung eines Koadjutors mit Nachfolgerecht) vom Kapitelvikar bzw. vom Diözesanbischof einen ausführlichen Bericht über Stand und Erfordernisse der Diözese an. Dazu können «Klerus und Laien befragt werden», vor allem die rechtlich eingesetzten Gremien und deren Organe. Auch beim zufolge eines Sonderrechtes dem Apostolischen Stuhl vorzulegenden Dreivorschlag muß der Legat Sonderbefragungen durchführen, die er mit seiner Stellungnahme dem Apostolischen Stuhl mitteilt; ähnlich vor der Ernennung von Auxiliarbischöfen. Ganz entgegen dem Wunsch des Konzils wurden durch die Neuordnung des Päpstlichen Gesandtschaftswesens die meist völlig landesfremden und mitunter kaum der Landessprache mächtigen päpstlichen Legaten zu Schlüsselfiguren bei der Bischofsbestellung.<sup>8</sup>

In *Österreich* ist nach dem immer noch geltenden Konkordat von 1933 bezüglich der Besetzung eines Bischofssitzes eine «politische Klausel» vorgesehen, nach der der Heilige Stuhl der österreichischen Bundesregierung vor der Ernennung den Namen des in Aussicht genommenen Kandidaten mitteilt, um zu erfahren, ob sie Gründe «allgemein politischer Art» gegen die Ernennung geltend zu machen hat. Dieser Vorgang unterliegt strenger Vertraulichkeit. Wenn innerhalb von 15 Tagen keine Antwort erfolgt, gilt dies als Zustimmung.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Vatikanum II, Kirchenkonstitution 32–38.

<sup>6</sup> Ebd., Bischofsdekret 20; vgl. die zugehörigen Konzilsakten.

<sup>7</sup> *Anm. d. Red.*: Die große Ausnahme ist vor allem die *Freiheit der Basler Bischofswahl*: Im Bistum Basel führt der *Domsenat* die Wahl ohne Konsultation oder Information römischer Amtsstellen durch. Bis zur Weihe muß dann freilich die römische Bestätigung vorliegen. Sollte sie nicht gegeben werden, fällt das Wahrecht an den Domsenat zurück (vgl. Näheres dazu bei H. Küng in: *Concilium* 1980, Heft 8/9, 529 ff.).

<sup>8</sup> Motu proprio «*Ecclesiae sanctae*» (1966) I 10; «*Sollicitudo omnium ecclesiarum*» (1969) V; Erlaß «*Episcoporum electum*» (1972).

<sup>9</sup> Art. IV § 2.

<sup>1</sup> Th. Morus, *Utopia* (Darmstadt 1964) 103f.

<sup>2</sup> Motu proprio «*Ecclesiae sanctae*» (1966) I n. 11.

<sup>3</sup> Mitteilung der Redaktion der Kathpress.

<sup>4</sup> Vgl. Apg 1, 15f.; 6, 1–5; 15, 22; Did 15, 1; 1 Clem 44, 3; Kirchenordnung des Hippolyt 2; Cyprian, Ep. 55, 8; 67, 3 usf.

## Die Folgen: «von des Apostolischen Stuhles Gnaden»

Die derzeit geltende, rein zentralistische Vorgangsweise macht die Bischofsbestellung – abgesehen von der Erkundung des Zustandes der Diözese – zu einer «Angelegenheit der Päpstlichen Geheimdiplomatie bei bloß informeller Mitsprache von Einzelpersonen».<sup>10</sup> Dem Kirchenverständnis des jüngsten Konzils entspricht dies in keiner Weise. Die Listen der Bischofskonferenzen werden dadurch wesentlich relativiert, und das geheime, völlig unkontrollierbare Verfahren öffnet naturgemäß Anzeigen, Intrigen und Verdächtigungen, gegen die sich niemand wehren kann, Tür und Tor: Kardinal Suenens hat dies schon 1969 in seinem berühmten Interview geißelt.<sup>11</sup>

Die Folgen sind entsprechend. Man denke an die beiden provokativen Bischofsnennungen, die Paul VI. für Rotterdam und Roermond unter Brückierung aller einheimischen Instanzen vornahm, was zur Spaltung der niederländischen Bischofskonferenz geführt hat.<sup>12</sup> Aber auch davon abgesehen, ist einer schon von der Art seiner Bestellung her Bischof nur «von des Apostolischen Stuhles Gnaden», was früher noch in der Grußformel jedes bischöflichen Hirtenbriefes eigens betont wurde: er ist eine «Kreatur» des Papstes, nicht seiner Ortskirche. Das prägt, auch wenn es nicht immer bewußt wird, sein Selbstverständnis.

Dazu kommt, daß der Bischof auch weiterhin in völliger Abhängigkeit vom Papst bzw. von seinem Legaten existiert. Das zeigt sich am besten durch die Art und Weise, wie die Vollmacht eines Bischofs stillgelegt bzw. wie er sogar *abgesetzt* werden kann.

Im ersten Fall braucht der Papst «aus schwerwiegenden und besonderen Gründen» nur einen Bistumsverwalter auf Dauer oder auf bestimmte Zeit zu ernennen; der ergreift von seiner Verwaltung Besitz, indem er dem Bischof, wenn dieser handlungsfähig ist und sich in der Diözese aufhält, sowie dem Domkapitel seine Ernennungsurkunde vorweist; sonst genügt die Vorlage an das Kapitel (cc. 312f., 334 § 3). Im übrigen kann die Leitung einer Diözese, abgesehen vom Tod des Bischofs, folgendermaßen wechseln: durch vom Papst angenommenen Verzicht (den man auch mit mehr oder weniger Druck nahelegen kann), durch Versetzung in eine andere Diözese oder durch Absetzung: alles ist erledigt, sobald eine dieser Maßnahmen dem Bischof mitgeteilt ist (c. 430).

<sup>10</sup> Herder-Korrespondenz 26 (1972) 268.

<sup>11</sup> José de Broucker, Interview mit Kardinal Suenens, in: Orientierung 1969, 99–110 (besonders 105/6 und 108); vgl. ders., Das Dossier Suenens – Diagnose einer Krise (Graz 1970).

<sup>12</sup> Vgl. R. Auwerda in: Concilium 16 (1980) Heft 8/9, 525ff., ferner F. Nikolasch, Bischofswahl durch alle (Graz 1973) 7–9.

## Seminar für Atem-, Stimm- und Sprechschulung

11.–18. Juli/18.–25. Juli/25. Juli–1. August 1981.

### Leitung

Prof. Dr. Horst Coblenzer, Max-Reinhardt-Seminar, Wien, und Mitarbeiter.

### Teilnehmerkreis

Alle Berufe, bei denen viel gesprochen wird oder Atem und Stimme ein besonderes Training verlangen (Lehrer, Logopäden, Ärzte, Psychologen, Pfarrer, Führungskräfte aus Industrie, Wirtschaft, Verwaltung und Politik, Kindergärtnerinnen, Schauspieler, Musiker, Sänger und Chorleiter).

### Ziele

Atem – Stimme – Sprechen als Persönlichkeitserfahrung und Kontaktintensivierung; Vertrauen in die persönliche Ausdrucksfähigkeit; Förderung der Aufnahme- und Mitteilungsbereitschaft; Kenntnis der psycho-physiologischen Zusammenhänge und Beherrschung ihrer Funktion.

Tagungsort und Sekretariat: Boldern, CH-8708 Männedorf, Tel. 01/922 11 71. Verlangen Sie das detaillierte Programm.

Besondere Verfahrensweisen, Rechtfertigungs- und Berufungsmöglichkeiten, wie sie etwa für eine Amtsenthebung von Pfarrern bisher angewandt werden mußten (cc. 2147–2161), sind hier nicht vorgesehen. Zwar hat das Konzil die Unterscheidung zwischen absetzbaren und unabsetzbaren Pfarrern abgeschafft, aber zugleich betont, daß sich die Pfarrer in ihrer Pfarrei «jener Festigkeit im Amt erfreuen sollen, die das Seelenheil erfordert».<sup>13</sup> Bis zur Geltung des neuen Kirchenrechts ist das Vorgehen bei der Abberufung amovibler (absetzbarer) Pfarrer einzuhalten<sup>14</sup>; dafür gibt es immerhin noch 11 Kanones.

Gewiß hat der Bischof, sobald er es ist, eine geradezu unglaubliche Macht in der Diözese, die als geistliche Macht bis in die Gewissen der einzelnen reicht und darum um so schlimmer pervertieren kann. Mario v. Galli hat im Blick auf innerkirchliche Entwicklungen in jüngster Zeit gesagt: «Es ist eine furchtbare Sache mit der Macht»; Jesus habe schon gewußt, was er tat, als er alle Macht von sich wies.<sup>15</sup> Dennoch dürfen wir uns nicht täuschen lassen. Im Grunde ist der Bischof nach allem Gesagten *kirchenrechtlich die ungeschützte Person* in der Kirche, die unter Umständen jeder Willkür, geheimen Anzeigen u. ä. ausgeliefert ist, ohne sich wehren zu können. In dieser Situation bedarf es sicher eines außerordentlichen Freimutes, sich einem Druck von oben zu widersetzen und die Anliegen der Ortskirche nach oben offen zu vertreten. Auch Bischöfe sind Menschen: solchen Freimut bringt einer nur äußerst selten auf. Man braucht nur das Verhalten und die Äußerungen vieler Bischöfe vor und nach ihrer Bestellung oder, noch besser, vor und nach ihrer Resignation zu vergleichen.

## Österreichische Versuche einer Mitsprache der Ortskirche

Kehren wir zur österreichischen Situation zurück. Angesichts der Gesetzeslage kann es sich nur um private Versuche handeln: deren Wirksamkeit hängt einzig vom guten Willen des päpstlichen Legaten ab. So lief in *Innsbruck* eine vom Lienzener Dekan initiierte Briefaktion an alle Priester Tirols, sich für Professor *Reinhold Stecher* als Bischofskandidaten einzusetzen. Das Ergebnis wurde dem Apostolischen Nuntius in Wien übermittelt. Auch einzelne Laien haben solche Wünsche beim scheidenden Bischof *Dr. Paulus Rusch* deponiert, wie dieser selber bei einer Pressekonferenz mitteilte; auch er persönlich, so fügte er hinzu, habe Professor Stecher vorgeschlagen<sup>16</sup>, der dann also schließlich ernannt wurde.

In *Linz* ist 15 Monate nach dem Verzicht von Bischof *Franz Zauner* noch immer keine Bestellung erfolgt. Bisher hatte hier dem Kirchenrecht entsprechend nach Erledigung des Bischofsitzes das *Domkapitel* die Diözesanregierung übernommen, das innerhalb von acht Tagen einen *Kapitelvikar* wählen mußte (cc. 431–438). Wie nun der Dekan des Linzener Domkapitels bedauernd feststellte, ist das Kapitel in seiner wichtigsten Funktion ausgeschaltet worden, und zwar ist dies geschehen mit einer bisher nirgends (als in Missionssprengeln oder sonstwie erst inchoativen Diözesen) üblichen Rechtsfigur, nämlich der des *Apostolischen Administrators*, in welche der resignierende Bischof gesteckt wurde. (Die Neuregelung ist allerdings vage durch den «Gummiparagraphen» von c. 431 gedeckt, nach welchem der Papst «auch auf andere Weise Vorsorge treffen» kann, was nun also auf diese plötzlich aufgekommene Weise geschah).

Die Verblüffung war umso größer, als viele Kleriker, auch der diözesane Generaldechant, angenommen hatten, mit der Annahme des Rücktritts von Bischof Zauner würde *gleichzeitig* die Nachfolge geregelt: dies umso mehr, als ein *Auxiliarbischof* da war, der in den letzten Jahren angesichts des fortschreitenden Alterns und des geschwächten Gesundheitszustands des Bischofs diesen immer öfter vertreten mußte.

<sup>13</sup> II. Vatikanisches Konzil, Bischofsdekret 31.

<sup>14</sup> *Motu proprio* «Ecclesiae sanctae» I 20.

<sup>15</sup> Kathpress vom 28.11.1979.

<sup>16</sup> Mitteilung der Redaktion der Innsbrucker Kirchenzeitung.

Die vom Pastoralamt der Diözese herausgegebene Linzer Kirchenzeitung sprach sich schon im August 1980 unter Berufung auf die frühkirchliche Praxis und auf den alten Grundsatz, daß «von allen gewählt werden muß, wer allen vorsteht», für eine Mitsprache des Diözesanvolkes bei der Bestellung eines Bischofs aus.

Die Kirchenzeitung selbst rief telefonisch etwa 50 «zufällig ausgewählte Leute» an, die Eigenschaften des künftigen Bischofs und Namen nennen sollten, die ihrer Meinung nach diese Eigenschaften hätten. Neben dem Auxiliarbischöf wurden noch etwa 13 Namen genannt. Zu dieser doch sehr zufälligen Auswahl wurden dann die Leser der Kirchenzeitung aufgefordert, höchstens drei Priester zu nennen, die sie sich als Bischöfe vorstellen könnten.

Im Sinne der Mitsprache wurde einerseits die Anhörung des pastoralen Diözesanrates und anderer Gremien, denen ebenfalls Laien angehören, andererseits die Wahl durch das Domkapitel mitsamt den Dechanten vorgeschlagen.

Die Dechantenkonferenz sprach sich durch Akklamation für den Auxiliarbischöf, Dr. Alois Wagner, aus. Von den Lesern der Kirchenzeitung (Auflage 100 000) antworteten ganze 300, von denen ebenfalls mit Abstand die meisten Stimmen dem Auxiliarbischöf, weitere einem Betriebspfarrer zufließen, wobei beiden pastorale Erfahrung und Volksnähe attestiert wurden. Außerdem wurden noch 23 Priester genannt. Die Aktionen der Kirchenzeitung wurden aber (in Leserbriefen und anderen Reaktionen) unterschiedlich, jedenfalls nicht nur günstig (u. a. als «Schnellumfragen ohne sachlichen Wert») qualifiziert.

Tatsächlich wirken manche solche Aktionen willkürlich und sind leicht manipulierbar. Ein Mitwirken der Priester und Laien wurde aber trotzdem weithin begrüßt, wie dies schon vor zehn Jahren (1971) 74 Prozent aller österreichischen und 56 Prozent der bundesdeutschen Priester (von den jüngeren bis 83 Prozent) gewünscht hatten.<sup>17</sup> So deponierten einige Mitglieder des diözesanen Pastoralrates bestimmte Wünsche und Vorstellungen ohne Namensnennung beim Apostolischen Nuntius in Wien. Für die Zukunft (d. h. nach erfolgter Einsetzung des neuen Bischofs von Linz) kündigte der Präsident der Katholischen Aktion Österreichs, Eduard Ploier, folgendes an; die Linzer diözesane Katholische Aktion wolle – eventuell in Zusammenarbeit mit Gremien auch anderer Diözesen – ein «seriöses Modell» für die stärkere Einbeziehung von Priestern und Laien in den Vorgang der Bestellung neuer Bischöfe erarbeiten; die Vorschläge könnten dann über die Bischofskonferenz nach Rom geleitet werden.<sup>18</sup> Ploier forderte drei Monate später neuerdings «eine transparente und geordnete Beteiligung von Priestern und Laien» bei der Bischofsbestellung, da der Heilige Geist in der Gesamtheit der Kirche wirke. Die gegenwärtige Geheimprozedur sei jedenfalls kein Ideal.<sup>19</sup>

Seitdem für Innsbruck der neue Bischof immerhin 130 Tage nach Annahme des Verzichtes von Bischof Rusch am 20. Dezember ernannt (und am 24. Januar nunmehr auch geweiht) worden ist, wächst in der Diözese Linz die Ungeduld, und zwar nicht zuletzt bei den Leitern und Mitarbeitern der diözesanen Ämter. Der resignierende Bischof, bzw. jetzt Apostolische Administrator will mit Recht die Entscheidungen seines Nachfolgers nicht präjudizieren; wichtige diözesane Gremien wie Pastoral- und Priesterrat werden seit Monaten nicht mehr einberufen. Über einen möglichen Nachfolger nachzudenken hatte «der Vatikan immerhin Jahre Zeit gehabt. Kein Zweifel: es muß an der Sperrigkeit des bürokratischen Apparates liegen. Mit allem Respekt sei um dessen Ölung ersucht», schrieb einer der bedeutendsten österreichischen Journalisten; «man könnte sonst, verfolgt man die Gemächlichkeit römischer Aktenläufe, zu der irri- gen Ansicht kommen: so wichtig sind Bischöfe auch wieder nicht».<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Linzer Kirchenzeitung 36 (1980) Nr. 34–43; Institut für kirchliche Sozialforschung, Priester in Österreich III (Wien 1973) 66; G. Schmidtchen, Priester in Deutschland (Freiburg 1973) 111.

<sup>18</sup> Kathpress vom 14.8.1980.

<sup>19</sup> Die Furche vom 12.11.1980.

<sup>20</sup> Die Furche vom 7.1.1981.

Der Präsident der österreichischen Katholischen Aktion meldete sich am 7.1.1981 im gleichen Sinn in einem Hörfunk-Interview und meinte, es wäre für alle sehr interessant zu wissen, wer an der Verzögerung schuld ist, «und außerdem sollten wir wissen, wann die Entscheidung fallen wird und was für Gründe es für die Verzögerung gibt».<sup>21</sup> Die Diözesankonferenz der katholischen Männerbewegung der Diözese Linz, die 24 000 Mitglieder repräsentiert, richtete «beinahe einstimmig» einen Brief an den Apostolischen Nuntius in Wien, der die Dringlichkeit einer baldigen Bestellung eines Diözesanbischofs betont; von vielen Mitarbeitern würde die Verzögerung nicht verstanden; Personalspekulationen und Gerüchte würden genährt; schließlich wird um eine möglichst baldige Entscheidung oder wenigstens um Klärung der Situation ersucht.<sup>22</sup>

Tatsächlich blüht in einer solchen Situation die Gerüchtebörse: Der Auxiliarbischöf, der nach wie vor die ganze Arbeit machen muß, ist allen möglichen Verdächtigungen ausgesetzt; hohe Persönlichkeiten erklären, der Nuntius könne ihn halt nicht leiden und lasse die Sache liegen; andere sprechen von Anzeigen in Rom und verweisen auf Frühstücksgespräche des Papstes mit einer aus der Diözese Linz stammenden Persönlichkeit usf. Das alles kann der Kirche nur schaden.<sup>23</sup>

### Und was jetzt?

Die Reform der Bischofsbestellung läßt sich als Thema wohl nicht mehr verdrängen. Freilich ist eine radikale Änderung der derzeitigen Rechtslage auch durch die vor dem Abschluß stehende Kirchenrechtsreform nicht zu erwarten.<sup>24</sup>

Immerhin hat der seinerzeitige Wiener Generalvikar, Erzbischof Jachym, im Wiener Priesterrat mitgeteilt, daß im neuen Rechtsbuch bei Sedisvakanz das Recht des Domkapitels mehr dem Priesterrat zugeteilt werde.<sup>25</sup> Das wäre eine erfreuliche Neuerung, da dem Domkapitel doch die entsprechende Repräsentativität fehlt. Dennoch bedarf es einer der konziliaren Theologie der diözesanen Ortskirche und des bischöflichen Amtes möglichst entsprechenden, allgemein gültigen Neuregelung der Bischofsbestellung, wie gerade die bisherigen unzulänglichen, willkürlichen und weithin völlig wirkungslosen Versuche zeigen. Auch Befragungen kann man machen ohne die geringste Absicht, sich um das Ergebnis zu kümmern. Eine Neuordnung dürfte auch nicht in einer bloßen Rückkehr zu frühkirchlichen Formen bestehen, sondern müßte die legitimen Interessen der Gesamtkirche, des Kollegiums der Bischöfe des Landes bzw. bei zu großen Bischofskonferenzen des Metropolitanverbandes mehr als früher berücksichtigen, aber ebenso eine effektive Mitwirkung des Presbyteriums, der Ordensgemeinschaften und der Laienschaft der betroffenen Diözesen garantieren.

An konkreten Vorschlägen mangelt es längst nicht mehr. So hat erst kürzlich die Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Priesterräte aus gegebenem Anlaß vorgeschlagen, Priester- und Pastoralräte sollten bei Sedisvakanz *bestehen bleiben* und an der Bestellung des neuen Bischofs mitwirken.<sup>26</sup> Im folgenden seien die wichtigsten Gesichtspunkte der uns aus mehreren Ländern vorliegenden Entwürfe aufgeführt; wegen ihrer Konkretheit stützen wir uns aber besonders auf die Kriterien, wie sie von Kirchenrechtlern der USA ausgearbeitet wurden.

Normalerweise sollte der Bischof aus der betreffenden Ortskirche sein und, wie immer mehr Leute meinen, nur auf eine bestimmte rechtlich festgelegte Zeit (10–15 Jahre) bestellt werden, die eventuell *einmal* verlängert werden kann. Für die Besetzung selbst schlägt man mehrere Phasen vor.

<sup>21</sup> Kathpress vom 8.1.1981.

<sup>22</sup> Kathpress vom 14.1.1981.

<sup>23</sup> *Ann. d. Red.*: Gerüchte bzw. nicht belegbare, mehr oder weniger vertrauliche Auskünfte mehren sich auch noch seit Eingang des Beitrags. Nicht alle erhärten das Bild, wonach alles nur an der «Sperrigkeit des bürokratischen Apparats» und der «Gemächlichkeit römischer Aktenläufe» liegt. Sowohl für Innsbruck wie für Wien sind jedenfalls Interventionen in recht dezidiert Form aus dem Land selber nicht auszuschließen, und mindestens in einem Fall scheinen sie Unheil verhütet zu haben.

<sup>24</sup> Vgl. H. Zapp in: Concilium 16 (1980) Heft 8/9, 502f.

<sup>25</sup> Protokoll der Sitzung des Wiener Priesterrates am 23.9.1980.

<sup>26</sup> Kathpress vom 13.10.1980.

► Die Feststellung des Zustandes der Diözese und ihrer Probleme und Erfordernisse, wie man das zum Teil bei Pfarrausschreibungen schon macht und wozu vor einer Bischofsnennung die päpstlichen Legaten jetzt schon angehalten sind.

► Die Erstellung eines Profils des neuen Bischofs angesichts dieser Situation (vgl. 1 Tim 3, 2-7). In diesen beiden Phasen wäre eine breite Mitwirkung des Diözesanvolkes möglich. Nicht nur die offiziellen Gremien bis zu den Pfarrgemeinderäten, auch inoffizielle Gemeinschaften und Gesprächskreise könnten hier zur Mitarbeit ermutigt werden. Den Schlußbericht könnte ein Ausschuß des diözesanen Pastoral- und Priesterrates erstellen. In der Diözese Rotterdam beantworteten 80000 Diözesanen 298000 ausgegebene Fragebögen mit 60, in sechs Gruppen gegliederten Fragen zur Ermittlung des Profils des neuen Bischofs.

► Die Erstellung einer Kandidatenliste, etwa eines Fünfer- oder Dreivorschlages, durch ein qualifiziertes Gremium. Hier wird oft der diözesane Pastoral- und Priesterrat vorgeschlagen, falls diese Gremien bei Sedisvakanz weiter bestehen, mindestens bis zur Bestellung des neuen Bischofs, und falls alle Gruppen des Kirchenvolkes, einschließlich der weiblichen Orden, darin tatsächlich vertreten sind, oder eine eigene Wahlsynode. Man müßte überlegen, wieweit und in welcher Form in dieser Phase

noch Voten der Dekanats- und Pfarrgremien einbezogen werden sollten.

► Die eigentliche Wahl. Falls die Mitwirkung der Bischöfe des betreffenden Landes oder Metropolitanverbandes, eine alte Tradition, und der Gesamtkirche (des Papstes) schon bei der Erstellung des endgültigen Wahlvorschlages durch ein Einspruchs- oder Bestätigungsrecht gesichert ist, könnte die Wahl durch dasselbe Gremium bzw. die Wahlsynode endgültig sein. Mitunter wird auch vorgeschlagen, daß die letzte Wahl aus einer Dreierliste dem Papst vorbehalten bleiben soll.

► Die Amtseinsetzung durch den Papst.<sup>27</sup>

Ferdinand Klostermann, Wien

DER AUTOR hat nach vielen pastoraltheologischen Werken über Gemeinde, Priester und Laien neuerdings eine Schrift *Der Papst aus dem Osten* (Löcker Wien, 1980, 143 S.) herausgebracht. In der freimütigen Auseinandersetzung sei besonders auf den Abschnitt hingewiesen: Eine neue Zwei-Stände-Lehre? (S. 80ff.).

<sup>27</sup> Vgl. William W. Bassett (Hg.), *The Choosing of Bishops* (Hartford: Canon Law Society of America, 1971). Dazu: J. T. Ellis in: *Concilium* 16 (1980) Heft 8/9, 518ff.; Nikolasch (Anm. 12) 50-60; F. Klostermann, *Gemeinde - Kirche der Zukunft I* (Freiburg 1974) 305ff.

## AUSLÄNDER IM SCHWEIZER BOOT

Ist das Boot voll? Welche Plätze, welche Kategorien von Ausländern gibt's in diesem Boot? Diese zwei zentralen Fragen stellen sich für die Ausländerpolitik eines jeden Landes, auch der Schweiz. Die erste Problematik scheint auf im neuen Film von *Markus Imhoof*, «Das Boot ist voll», der jüngst mehrere Auszeichnungen in Berlin erhielt und gegenwärtig in den Schweizer Kinos läuft. Der zweite Fragenkreis steht seit Herbst 1979 einerseits im Parlament zur Debatte und ist andererseits Streitpunkt der Volksabstimmung über die sogenannte *Miteneand-Initiative*, die am kommenden 5. April stattfindet. Dann sind es fast auf den Tag genau 50 Jahre her, seit das noch heute geltende «Bundesgesetz über Aufenthalt und Niederlassung der Ausländer» am 26. März 1931 in Kraft trat.

Zu einer Neuregelung der rechtlichen Stellung der Ausländer in der Schweiz werden also Vorschläge von zwei Seiten vorgebracht. Der *Entwurf zum neuen Ausländergesetz* wurde in den beiden Kammern - Stände- und Nationalrat - im Herbst 1979 bzw. 1980 diskutiert und sieht gewisse wichtige Verbesserungen vor, behält aber das sogenannte *Saisonnierstatut* bei. Noch nicht geklärt wurde bisher, inwieweit eine Lockerung dieses Statuts eingeführt werden soll. Demgegenüber strebt die *Miteneand-Initiative* als ein wichtiges Ziel die Abschaffung des Saisonnierstatuts auf Verfassungsebene an.

### Vier Platzkategorien

Worum geht es beim Saisonnierstatut, dem Kernpunkt der Auseinandersetzungen? Zunächst sei auf die vier Kategorien von Ausländern hingewiesen, die gemäß dem Willen des Bundesrates (Exekutive) und der Mehrheit des Parlamentes auch im neuen Ausländergesetz verankert werden sollen:

► Die *Niedergelassenen* (Ausweis C) haben im wesentlichen die gleichen Rechte wie die Schweizer, vom politischen Stimm- und Wahlrecht abgesehen, und bilden die größte Ausländergruppe (Ende August 1980: 681 641 Personen).

► Die *Jahresaufenthalter* (Ausweis B) sind den Niedergelassenen im großen ganzen gleichgestellt; ihre Aufenthaltsbewilligung ist aber stets befristet und erfordert zu deren Verlängerung ein Gesuch, das abgelehnt werden kann, wenn vom Gesuchsteller Nachteiliges von wesentlicher Bedeutung bekannt geworden oder wenn die Wirtschafts- und Arbeitsmarktlage ungünstig ist. Diese Gruppe zählte Ende August 1980 203 537 Personen.

► Bei den *Saisonnarbeitern* («Saisonniers») mit dem Ausweis A handelt es sich um jene Arbeitnehmer, die in einem Erwerbszweig oder Betrieb mit Saison-

charakter eine Aufenthaltsbewilligung für die Dauer einer Saison erhalten. Die Saisonbewilligung wird für längstens neun Monate erteilt bzw. verlängert. Der Stellen-, Berufs- und Kantonswechsel wird den Saisonarbeitern in der Regel verboten, und der Nachzug von Familienangehörigen ist untersagt. Letztere können jedoch als Touristen maximal zweimal 3 Monate pro Jahr in der Schweiz weilen. Ende August 1980 umfaßte diese Kategorie 109 873 Personen.

► Schließlich sind die *Grenzgänger* zu nennen, die in der Schweiz (nur innerhalb der Grenzzone) erwerbstätig sind und ihren Wohnsitz in der Grenzzone des Nachbarlandes behalten, wohin sie jeden Abend zurückzukehren haben. Ihre Zahl betrug Ende August 1980 100 404 Personen.

Das Boot der Schweiz soll demnach weiterhin diese vier Platzkategorien für Ausländer aufweisen. Bleibt die Frage, ob und unter welchen Bedingungen es nach einer bestimmten Zeit für den Ausländer möglich ist, auf einen besseren Platz vorzurücken. Werden strenge Bedingungen festgelegt, ist eine Verbesserung der rechtlichen Stellung im Laufe der Zeit praktisch oder überhaupt ausgeschlossen. So verlangt das geltende Recht, daß der Saisonarbeiter seine Bewilligung erst dann in eine Aufenthaltsbewilligung umwandeln lassen kann, wenn er während vier aufeinanderfolgenden Jahren 36 Monate in der Schweiz gearbeitet hat - dies bei einer maximal möglichen jährlichen Saisondauer von 9 Monaten! Mitte der 70er Jahre setzte ein Bundesratsbeschluß die jährliche Maximaldauer vorübergehend sogar auf 8 Monate und 3 Wochen hinunter, so daß die Umwandlung vom Saisonnier zum Jahresaufenthalter völlig verunmöglicht wurde. Der Gesetzesentwurf des Bundesrates sowie der Vorschlag des Ständerates sehen als für die Umwandlung erforderliche Minimaldauer 35 Monate vor. Die Variante des Nationalrates, die einen Kompromiß zwischen der geltenden Regelung und der Abschaffung des Saisonnierstatuts darstellt, ist mit 28 Monaten weniger restriktiv, aber nach Ansicht vieler Parlamentarier schon zu großzügig. Nun hört man in parlamentarischen Kreisen von einer 32-Monate-Lösung - ein Kompromiß eines Kompromisses, der sowohl die Drohung eines Referendums gegen das neue Ausländergesetz abwenden wie auch die Stimmen human gesinnter Parlamentarier gewinnen könnte ...

Dieses Feilschen um Monate ist offenbar darauf zurückzuführen, daß maßgebliche Politiker und Wirtschaftsverbände an der Zementierung des Saisonnierstatuts interessiert sind. Die Variante von 28 Monaten wird von ihnen als Durchlöcherung und allmähliches Absterben des Statuts empfunden.

Tatsächlich haben Schätzungen ergeben, daß das Statut bereits heute beinahe völlig überwunden wäre, wenn die rund 70 000 altrechtlichen Saisoniers mit verlängerten Saisonperioden von rund 11 Monaten pro Jahr, die in den Jahren 1970 bis 1977 zur Umwandlung kamen, nicht mehr ersetzt worden wären. Trotzdem bleibt auch die Tatsache bestehen, daß dem Arbeitgeber zahlreiche Möglichkeiten offenstehen, um zu verhindern, daß der ausländische Arbeitnehmer je die erstrebte Minimaldauer erreichen kann: der Saisonier kann z. B. erst später angestellt oder früher entlassen werden; nach drei Jahren wird kein neuer Arbeitsvertrag abgeschlossen usw.

Welche Argumente werden nun von diesen Politikern vorgebracht? Sind sie stichhaltig?

### Statistik und Sprachregelung

Als erstes werden bevölkerungs- und staatspolitische Gründe angeführt. Die Aufhebung des Saisonierstatuts würde eine massive Erhöhung der Ausländer (120 000–140 000) in der Schweiz mit sich bringen, so daß die «heilige Zahl» von 1 Million bei einer Gesamtbevölkerung von gut 6 Millionen überschritten würde. Die fremdenfeindliche Stimmung in der Schweizer Bevölkerung, die in den letzten 15 Jahren zu sechs Volksbegehren gegen die Überfremdung geführt hatte (von denen vier zur Abstimmung gelangten), sei noch heute weit verbreitet und würde dadurch wieder angeheizt. Der Bundesrat aber habe sich auf eine Stabilisierungspolitik, auf eine «ausgewogenes Verhältnis zwischen den Schweizern und der Ausländerbevölkerung», verpflichtet.

Dieses Argument, das zunächst plausibel erscheint für einen, der die fremdenfeindlichen Emotionen in den 70er Jahren miterlebt hat, entbehrt bei genauerem Zusehen jeglicher Grundlage. Es arbeitet mit einer gezielten Sprachregelung, die von öffentlichen Instanzen, Parlamentariern und auch vom Vorsteher des Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartements (Justizminister) geschickt und mit großem Einfluß gehandhabt wird. Als *Ausländer* werden nämlich nur die Inhaber einer Aufenthalts- und Niederlassungsbewilligung verstanden. Die Saisoniers (und Grenzgänger) sind Arbeitskräfte, aber weder Ausländer noch ausländische Erwerbstätige, obschon im *neuen Gesetz* (Art. 2) der Ausländer als derjenige definiert ist, der nicht das Schweizer Bürgerrecht besitzt. So gesprochen ist es richtig, daß die Ausländer die gleichen Grundrechte wie die Schweizer haben, da die Saisoniers, denen der Familiennachzug verwehrt und der Arbeitsplatz- und Kantonswechsel verboten ist, nicht dazu gehören. Gemäß einer solchen Sprachregelung beträgt die ausländische Wohnbevölkerung von 1980 zirka 890 000 Einwohner. Durch die Abschaffung des Statuts würden die Saisonarbeiter zu Ausländern, so daß die ausländische Gesamtbevölkerung auf über eine Million anwüchse.

Eine solche statistische Umbuchung darf aber nicht als reale Bevölkerungszunahme ausgegeben werden – das wäre Augenwischerei. Man malt den Teufel an die Wand und schafft dadurch gerade die Fremdenfeindlichkeit, die man sonst so sehr bedauert. Im übrigen haben die weitverbreitete Anteilnahme und Hilfsbereitschaft der Schweizer am Los der Erdbebengeschädigten in Italien im letzten Herbst gezeigt, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen den schweizerischen und italienischen Arbeitern in den vergangenen Jahren enger geworden sind und das Mißtrauen abgenommen hat.

Wird das Statut abgeschafft und treten die Einwanderungsbeschränkungen gemäß der Mitenand-Initiative in Kraft, dann ist nur mit einer realen Zunahme von etwa 20 000 bis 30 000 Menschen innert 5 Jahren zu rechnen: das sind die Frauen und Kinder der verheirateten Saisoniers, die heute getrennt von ihren Familienangehörigen leben müssen und gewillt sind, sie in die Schweiz nachzuziehen.

Die Schätzung von 20 000 bis 30 000 basiert auf den folgenden plausiblen und durch Umfragen erhärteten Annahmen: von den 110 000 Saisonarbeitern und -arbeiterinnen sind etwa 50 Prozent verheiratet. Davon haben ungefähr die Hälfte ihren als Saisonier erwerbstätigen Ehegatten bereits in der Schweiz, und von den übrigen 25 000 werden nicht alle ihre Angehörigen nachziehen.

Die von den Gegnern propagierte hohe Zahl von 120 000 bis 140 000 Menschen setzt sich also aus den 110 000 umdefinierten Saisoniers und einer realen Zunahme von 20 000 bis 30 000 nachgezogenen Familienangehörigen zusammen.

### Gespaltener Arbeitsmarkt

Unter den *ökonomischen* Gründen für die Beibehaltung des Statuts quo wird zunächst die Existenzgefährdung ganzer Branchen (insbesondere im Gastgewerbe) durch die Aufhebung des Saisonierstatuts ins Feld geführt. Bei freier Wahl des Arbeitsplatzes und des Wohnkantons würden die Saisoniers aus den Berg- und Talsiedlungsgebieten in die Städte abwandern, wo sie besser bezahlt würden und ein angenehmeres und abwechslungsreicheres Leben führen könnten. Um die ausländischen Arbeitnehmer in den Bergregionen zurückzuhalten, müßten daher bedeutend höhere Löhne als bisher bezahlt werden. Diese zusätzlichen Kosten würden jedoch in vielen Fällen den Arbeitgeber, wenn er sie nicht auf die Konsumenten überwälzen kann, ruinieren.

Es ist richtig, daß die Abschaffung des Saisonierstatuts Umstellungen in erster Linie vom *Gastgewerbe* erfordert, das etwa ein Drittel aller Saisonarbeiter beschäftigt. Daher die entschiedene Ablehnung der Mitenand-Initiative durch den Schweizer Hotelier-Verein, den Wirtverband und den Schweizerischen Fremdenverkehrsverband. Dies kann aber nicht über die unmenschliche Regelung der Familientrennung und die äußerst bescheidenen Minimallohnanätze hinwegtäuschen, die für viele Saisoniers in diesem Bereich («Burschen» und «Mädchen» in Haus, Küche, Office, Lingerie) bei einer durchschnittlichen Arbeitszeit von 50 Stunden pro Woche gelten: monatlicher Brutto-Lohn von Fr. 1 350.–, abzüglich Fr. 450.– für Kost und Logis und abzüglich Steuern und Versicherungsprämien.

Das Saisonierstatut gewährleistet die Beibehaltung solcher Lohn- und Arbeitsbedingungen und schafft einen gespaltenen Arbeitsmarkt, der liberalem Wirtschaftsdenken völlig zuwider ist und sich längerfristig – wie zahlreiche Arbeitsmarktstudien nachweisen – auch zum Nachteil der einheimischen Arbeitnehmer auswirkt. Bezweckt man mit dem Statut eine Strukturpolitik – was bei der undifferenzierten Anwendung in den peripheren Gegenden in sich schon problematisch ist –, so darf man dies nicht auf Kosten benachteiligter Menschen machen. Eine humane Strukturpolitik ist erforderlich, die die Solidarität mit den Saisoniers und mit den betroffenen Gastbetrieben nicht gegeneinander ausspielt.

Im übrigen gibt es eine Vielzahl von Wirten und Hoteliers, die anständige Löhne zahlen und gute menschliche Kontakte zu ihren Arbeitnehmern pflegen; sie brauchen sich nicht vor der Abschaffung des Saisonierstatuts zu fürchten. Und auch wenn ein gewisses Lohngefälle zwischen dieser und anderen Branchen besteht, heißt dies nicht, daß die Arbeitnehmer bei der Wahl ihres Arbeitsplatzes nicht auch andere Gesichtspunkte berücksichtigen. Ein Südländer, der den Kontakt mit Menschen liebt, wird nicht so schnell bereit sein, vom Service zum Fließband überzuwechseln.

### «Mitenand» heißt schicksalsverbunden

Von einer Existenzbedrohung des Gastgewerbes zu sprechen, ist maßlos übertrieben. *Rico Heller*, selber Hotelier und internationaler Hotel-Experte und einer der drei Vizepräsidenten der Arbeitsgemeinschaft «Mitenand», ist überzeugt, daß es im reichsten Land der Erde auch ohne Saisonierstatut geht.

Saisonale Arbeit, so heißt es nun aber, sei nicht aus der Welt zu schaffen und müsse deshalb auch rechtlich geregelt werden. Während der außersaisonalen Zeit würden sich die Ausländer arbeitslos herumtreiben und müßten dann von den Schweizern unterhalten werden. In Krisenzeiten würden sie den einheimischen Arbeitnehmern Arbeitsplätze streitig machen.

Abgesehen davon, daß auch nach Ansicht von Juristen die saisonale Arbeit nicht unbedingt mit einem rechtlichen Statut belegt werden muß – nicht nur Ausländer, auch Schweizer verrichten saisonale Arbeit ohne Statut –, ist die saisonale Beschäftigungsmöglichkeit in vielen Betrieben, besonders im *Baugewerbe*, nicht auf höchstens 9 Monate beschränkt; oder die günstigste Lösung würde, wie es ein Bauführer ausdrückte, darin bestehen, daß zwei Gruppen von Saisoniers von Januar bis September und von April bis Dezember angestellt werden könnten. Es ist deshalb verständlich, daß sich Arbeitgeber im Baugewerbe für eine Verlängerung der Saisondauer bis zu deren praktischer Abschaffung eingesetzt haben – zeitweise betrug die Saisondauer tatsächlich 11 Monate. Und für Bauten von nationalem Interesse (z. B. Gotthardtunnelbau, bei dem 17 Arbeiter – alles Ausländer – ums Leben kamen) gilt die Saisonbeschränkung überhaupt nicht.

Wenn die Saison für das Bauen aber bedeutend länger als 9 Monate ist, kann man nicht argumentieren, daß es ohne Statut vorübergehend zu einer großen Zahl von ausländischen Arbeitslosen kommen müßte, arbeiten doch etwa die Hälfte aller Saisoniers im Baugewerbe. Überdies zahlen alle Saisoniers wie die übrigen Erwerbstätigen Prämien für die Arbeitslosenversicherung, auf deren Leistungen sie fairerweise ebenso Anspruch haben. Dieses Recht gilt bekanntlich nach 150 Arbeitstagen und nur bei Anwesenheit in der Schweiz, so daß es von Saisoniers in vielen Fällen gar nicht beansprucht werden kann.

Auch das Argument des Schutzes der einheimischen Arbeitnehmer in Krisenzeiten, das interessanterweise gerade von arbeitgeberfreundlichen Kreisen vorgebracht wird, kann nicht überzeugen. Die ausländischen Arbeitnehmer, besonders die Saisoniers, haben in den 70er Jahren als Konjunkturpuffer herhalten müssen. Bekanntlich konnte die durch die Rezession bedingte Zerstörung von mehreren hunderttausend Arbeitsplätzen (der größte reale wirtschaftliche Einbruch, den die Schweiz seit dem Zweiten Weltkrieg und im Vergleich zu den andern westeuropäischen Staaten erlitten hat) dadurch «gemildert» werden, daß viel weniger Saisonarbeitsverträge im jeweils neuen Jahr abgeschlossen wurden und auch zahlreiche Ausländer mit Ausweis B und C das Land verließen («exportierte Arbeitslosigkeit»).



ORIENTIERUNG

*Herausgeber:* Institut für weltanschauliche Fragen  
*Redaktion:* Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico  
*Ständige Mitarbeiter:* Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

*Anschrift von Redaktion und Administration:*  
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 201 07 60

*Bestellungen, Abonnemente:* Administration

*Einzahlungen:* «Orientierung, Zürich»

*Schweiz:* Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge  
Konto Nr. 0842-556 967-61

*Deutschland:* Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

*Österreich:* Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

*Italien:* Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

*Abonnementspreise 1981:*

*Schweiz:* Fr. 32.- / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten

Fr. 24.-

*Deutschland:* DM 37.- / Halbjahr DM 21.- / Studenten

DM 27.50

*Österreich:* öS 275.- / Halbjahr öS 160.- / Studenten

öS 190.-

*Übrige Länder:* sFr. 32.- plus Versandkosten

*Gönnerrabonnent:* Fr. 40.- / DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

*Einzelexemplar:* Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20,-

Heute hat sich die Lage des Arbeitsmarktes insofern geändert, als die Gefahr der Arbeitslosigkeit ungleich weniger gut von den Schweizern auf die Ausländer abgewälzt werden kann. Eine neue Krise würde die schweizerischen und ausländischen Arbeitnehmer grosso modo in gleicher Weise treffen, weshalb denn auch die Gewerkschaft Bau und Holz, in deren Branche sich das Problem am akutesten stellen würde, sehr entschieden für die Mitenand-Initiative kämpft.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Wirtschaft der Schweiz das Saisonierstatut ebensowenig braucht, wie seinerzeit die Wirtschaft der USA das Sklavenstatut nötig hatte. Für diese These hat nicht nur das Herz, sondern auch der Kopf Argumente.

### Tragweite der Volksabstimmung vom 5. April

Legt man neben den erwähnten bevölkerungs-, staats- und wirtschaftspolitischen Aspekten auch sozialpsychologische und sozialetische Überlegungen in die Waagschale, so drängt sich für die Abstimmung vom 5. April ein Ja erst recht auf. Es ist evident, daß sich die Zementierung des Saisonierstatuts integrationshemmend nicht nur für die Saisoniers, sondern auch für viele andere Ausländer auswirken muß und, von humanistischen und christlichen Grundsätzen aus betrachtet, nie und nimmer gerechtfertigt werden kann. In diesem Sinne treten denn auch die *evangelische und die katholische Kirchenleitung* und ihre Ausländerkommissionen für eine menschenwürdige Ausländerpolitik ein, wie sie dies seit vielen Jahren – auch in der Zeit der Fremdenfeindlichkeit – privat und öffentlich getan haben. Zwar haben sie in ihrer 5-Punkte-Erklärung zur Abstimmung nicht eine direkte Ja-Parole ausgegeben, der Grundappell für das Ernstnehmen der Menschenwürde und der Rechte der Familie in der Ausländerpolitik ist aber eindeutig. Direkt bejahend ist die Stellungnahme der Sozialdemokratischen Partei und des Landesrings der Unabhängigen. Ihnen stehen die drei bürgerlichen Parteien gegenüber: die Freisinnig-Demokratische Partei (FDP), die Schweizerische Volkspartei (SVP) und die Christlich-Demokratische Volkspartei (CVP), die eine starke befürwortende Minderheit aufweist. Wenn die bisherigen Anzeichen im Abstimmungskampf nicht trügen, ist zwischen der deutschen und welschen Schweiz ein deutlicher Unterschied im Abstimmungsverhalten zu erwarten; die Welschen scheinen der Mitenand-Initiative positiver gegenüberzustehen.

Obschon der Entwurf des neuen Ausländergesetzes nicht endgültig vorliegt – die wichtige Frage der Umwandlungsmöglichkeiten der Bewilligungen (Durchlöcherung des Saisonierstatuts) ist noch offen –, gelangt die Mitenand-Initiative entgegen der Ankündigung im Herbst 1980 schon diesen Frühling zur Abstimmung. Damit stehen dem Initiativ-Komitee nur 3 Monate für die immense Informationsarbeit zur Verfügung; es kann aber – wenn es gehört wird – auch folgendes politische Argument in die Waagschale werfen, das an diejenigen Stimmbürgerinnen und Stimmbürger gerichtet ist, denen die Initiative zwar «zu weit» geht, die aber für eine menschenwürdige Ausländerpolitik eintreten: Wer den Vorschlag des Nationalrates (28 Monate) unterstützen will, muß für die Mitenand-Initiative stimmen. Denn nur ein großer Achtungserfolg im Volk (mit mehr als 50 Prozent Ja-Stimmen wird nicht gerechnet) kann diese Variante gegen Bundesrat und Ständerat durchsetzen.

Schweizerinnen und Schweizer befinden über Ausländer in ihrem Boot – nicht über deren Zahl, sondern über die Aufrechterhaltung einer gesetzlich zementierten, unwürdigen und unnötigen Platzkategorie: Soll es weiterhin bei uns Mitfahrer geben, die nur als Arbeitskräfte zum Antrieb der Galeere zählen? Das Abstimmungsergebnis vom 5. April beeinflußt die Ausländerpolitik auf Jahrzehnte hinaus.

Georges Enderle, Fribourg

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich