



WENN DER PAPST, wie wir hoffen, nach England kommt, werde ich ihn um die Absetzung des römisch-katholischen Bischofs in Ost-London, Bischof *Victor Guazzelli*, angehen. Es ist unerhört, daß ein hoher Kirchenmann die Jugend in die Irre führt und dies in einem Augenblick, da nicht wenige Katholiken bei der *Task Force* in Wahrung des Völkerrechts eine friedvolle britische Gemeinschaft verteidigen, die ihrerseits etliche Katholiken einschließt.» So erklärte nicht ohne Pathos der katholische konservative MP (= Parlamentsabgeordnete) *John Biggs-Davison* vor der Presse. Er reagierte auf eine öffentliche Ansprache des genannten Bischofs vom 10. Mai, deren Hauptteil – von Karl Weber übersetzt – wir im folgenden abdrucken. Sie richtete sich an 600 Jugendliche der Stadtregion London-Ost, die sich auf das Jugendtreffen mit dem Papst in Cardiff vorbereiteten. Einleitend erinnerte Bischof Guazzelli an die seit 1967 alljährlich von den Päpsten erlassenen Botschaften zum Weltfriedenstag, zumal an die jüngste, in welcher Johannes Paul II. an erster Stelle die «Jungen, die in der Welt von morgen die großen Entscheidungen treffen werden», angesprochen hatte. Dann fuhr der Bischof fort:

Gebt dem Frieden eine Chance

«Der Weltfrieden beschäftigt uns heute sehr. Mir und vielen Menschen scheint die gegenwärtige Situation im Südatlantik von Wahnsinn und überbordendem Nationalismus gezeichnet zu sein. Hat der Nationalstolz die Leidenschaften so entfacht, daß die menschliche Vernunft abdanken mußte? Das, was dort geschieht, zieht weltweit mehr und mehr Kritik auf sich, und die Befürchtung wächst, es könnte sich zu einem globalen Konflikt ausweiten. Vorkommnisse dieser Art rauben vielen jungen Menschen jede Hoffnung auf eine sichere Zukunft.

Nun besteht die Gefahr, daß theoretische Erörterungen über den «gerechten Krieg» die ganze Fragestellung verwirren und vernebeln. Doch sogar die Lehre vom gerechten Krieg enthält als wesentliches Element die Forderung, daß zwischen der zu verteidigenden Sache und der militärischen Intervention ein angemessenes Verhältnis gewahrt wird. Des weiteren ist, zumal im Hinblick auf nukleare und bakteriologische Waffen, die Gefahr der Eskalation in Betracht zu ziehen. Aufgrund dieser beiden Überlegungen komme ich zum Schluß: die gegenwärtige Situation ist zu verurteilen.

Alle Völker haben das Recht und sogar die Pflicht, ihre Existenz und Freiheit mit angemessenen Mitteln gegen einen ungerechten Angreifer zu schützen. Aber der Krieg hat sich selber als der barbarischste und unwirksamste Weg zur Konfliktlösung erwiesen. Mehr als je zuvor ist die menschliche Gesellschaft, will sie überleben, gezwungen, Methoden und Instanzen des Dialogs und der Verhandlung auszubauen.

Wir können für uns nicht in Anspruch nehmen, im Evangelium fertige Rezepte für die Lösung der heutigen Weltprobleme zu finden. Aber wir begegnen auf jeder Seite des Evangeliums einem Geist, der uns kraftvoll den Frieden lehrt: dem Geist der brüderlichen Liebe. Sind dann aber Gewalt und Kriegsdrohung im Konflikt zwischen zwei christlichen Nationen wirklich glaubwürdige Antworten?

Das, was ich hier sage, ist meine Überzeugung als Jünger Christi. Ich bewege mich damit auch ganz auf der Linie der heutigen katholischen Lehre: «Gewalt ist eine Lüge», sagt Johannes Paul II., «sie steht gegen die Wahrheit unseres Glaubens, die Wahrheit unseres Menschseins ... Glaubte nicht an Gewalt ... Unterstützt sie nicht ... sie ist nicht unser christlicher Weg. Glaubte an Frieden, Vergebung und Liebe ... sie sind von Christus.»

Jedes Töten von Menschen ist eine Obszönität: mit dem Töten im Südatlantik wird sie uns konkret ins Haus gebracht. Die Anwesenheit der *Task Force* vor Falkland und ihr Einsatz durch die Regierung scheinen mir dem Geist des Evangeliums zu widersprechen.

ENGLAND

Bischof von Ost-London zum Falklandkrieg: *Ansprache* vom 10. Mai an 600 Jugendliche – «Die gegenwärtige Situation ist zu verurteilen» – «Gerechter Krieg» zwischen zwei christlichen Nationen? – *Interview* (Kasten): Bischof Guazzelli, 62jährig, immer noch am Lernen – Grundlagen fruchtbarer Basisarbeit – Herausforderung durch Pax-Christi-Bewegung – Päpstliche Argumente und *Common sense* – Die linke Backe hinhalten? – Chance für einen wahren, weltweit denkenden Staatsmann. *Ludwig Kaufmann*

IDEOLOGIE

Die Neue Rechte – europäisches Phänomen (2): Nominalistischer Wirklichkeitsbegriff und zyklisches Geschichtsverständnis – Herren-Moral bestimmt über Gut und Böse – *Lob des Polytheismus* gegen den jüdisch-christlichen Monotheismus – Wider die Sprengkraft der politisch umgesetzten Gleichheitsforderung – Christentum nur als Ordnungsmacht akzeptierbar – Forderung nach einem «unversehrten» Europa – Mögliche politische Wirkung der Neuen Rechten: sie bietet einem repressiven Staat Legitimationssprache an.

Christian Modehn, Berlin

BIBEL

Eine deutschsprachige Übersetzung: «Die Bibel in heutigem Deutsch» (= «Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments») – Erste durchwegs ökumenisch erarbeitete deutsche Vollbibel – Herausgeber: nicht Kirchenleitungen, sondern evangelische Bibelgesellschaften und katholische Bibelwerke – Deshalb mehr Freiheit – Am Empfänger orientierte Übersetzungstheorie – «Die Juden» im Johannesevangelium erstmals differenzierend übersetzt – Aber ist diese Bibel nicht manchmal zu wortreich? – «Hinführung» für Fernstehende, aber auch Impuls zu einer neuen Sprache in der Kirche. *Clemens Locher*

SOZIALLEHRE

Aktuelle Erwartungen und drei Antworten: Zeitlose Wahrheiten gegen gesellschaftlichen Wandel – Gerät Konzil in Vergessenheit? – Drei Typen katholischer Soziallehre – *System-Soziallehre* oder der Vorrang des Ganzen – Engführung des Naturrechts – Soziallehre mit *kritischem* Vorzeichen – Konfliktgeladener Umkehrungsprozeß zu mehr Freiheit und Solidarität – Infolge wirklichkeitsfremder Situationskritik wirklichkeitsfremde Zieldefinition – *Handlungs-Soziallehre:* weder die ideale Ordnung noch die andere Gesellschaft, sondern die bessere Lösung.

Friedhelm Hengsbach, Frankfurt a. M.

PAPST

Im Urteil der Briten: Skepsis und Vorbehalte bis zur Ankunft des Papstes – Stimmungsumschwung nach Begegnung in Canterbury – Mit Anglikanern und Freikirchlern erlebte Ökumene – Ein John Paul III? – Gründe für das Gelingen: regionale Initiative und Freimut der Bischöfe.

Maria-Christine Zauzich, Bonn

«Wenn nicht eines Tages einer die linke Backe hinhält ...»

Interview mit dem Regionalbischof von Ost-London, Msgr. Victor Guazzelli

Orientierung (O): Herr Bischof, als einziges Mitglied der katholischen Hierarchie von England und Schottland haben Sie den Falkland-Krieg verurteilt und den Einsatz der Task-Force als dem Evangelium widersprechend bezeichnet (vgl. *Titelseite*). Was hat Sie dazu inspiriert? Sind Sie Pazifist?

Bischof Guazzelli (G): Ich bin Präsident der Bewegung «Pax Christi». Hierzulande wird sie hauptsächlich von jungen Leuten getragen. Von ihnen wurde ich gebeten, das Präsidium zu übernehmen, und so wurde ich von ihnen auch gefordert: Ich mußte mich mit dem ganzen Verständnis von Krieg und Kriegsführung auseinandersetzen. *Von Natur aus bin ich «Traditionalist»,* d.h. ich folge der Tradition, und es fällt mir jedesmal schwer, hinzusitzen und neue Gedanken zu verarbeiten. So widerfuhr es mir auch mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Ich empfand es als schwierig, all diese Umstellungen zu bewältigen. Bei allem was ich tue, spüre ich somit die Mühe, aber zugleich auch die Notwendigkeit, durch solche Prozesse hindurchzugehen und so zu *wachsen*. So war es auch mit dem *Frieden*. Immer wieder mußte ich hören: «Warum tat die Kirche nichts, zum Beispiel gegen den großen Weltkrieg?» - Ange-regt von «Pax Christi» habe ich dann, vor allem in den letzten Jahren, alles gelesen, was vom Heiligen Vater bzw. von Rom zum Anliegen des Friedens geäußert wurde. Das hat mich zur Überzeugung gebracht, daß die Theorie vom «gerechten Krieg» nicht mehr annehmbar ist. Wir sollen von einer *gerechten Sache* reden, aber nicht von einem *gerechten Krieg*.

O: Könnten Sie die Gründe für diese These auseinanderlegen?

G: Auch wenn einer alle Bedingungen in Betracht zieht, die von der klassischen Theorie für einen «gerechten Krieg» aufgestellt wurden, entscheidend ist, wie furchtbar die heutigen Waffen sind. Mit anderen Worten, auch wenn einer im Rahmen der klassischen Theorie verbleibt: Die Tatsache, daß es die nuklearen wie auch die bakteriologischen Waffen gibt, macht einen «gerechten Krieg» unmöglich.

O: Welche Argumente fanden Sie bei den Päpsten?

G: Schon Johannes XXIII. sagte es - und Hiroshima machte es deutlich -, daß es keinen Krieg mehr geben darf, daß er in Problemen zwischen Völkern nicht die Antwort sein kann. Das betonten auch vor allem die drei in den letzten Jahren jeweils zum Weltfriedenstag (1. Januar) gemachten Äußerungen Johannes Pauls II. Er appellierte nicht speziell an die Christen, als vielmehr an die verantwortlichen *Leader*. Ihnen gegenüber legte er eher naturrechtliche Argumente als Ableitungen aus der Heiligen Schrift vor. Meines Erachtens geht es in der ganzen Frage tatsächlich um das, was wir Engländer *Common sense* nennen. Auch das, was manche aus der Schrift herausholen, entpuppt sich beim näheren Zusehen als ein Argument des *Common sense*.

O: Wie meinen Sie das - vielleicht an einem Beispiel?

G: Sowohl am Fernsehen als auch am Radio wurde ich gefragt: «Wollen Sie uns also sagen, wir hätten in solchen internationalen Konflikten, nachdem uns einer auf die rechte Backe geschlagen hat, auch noch die linke hinzuhalten?» - Ich antwortete: «Weisen Sie dieses Wort nicht von sich! Vielleicht *müssen* wir das, was es nahelegt, eines Tages tun!» Angesichts der nuklearen Waffen und der internationalen Verflechtungen glaube ich tatsächlich, einmal kommt es soweit, daß es *Common sense* wird, die linke Backe hinzuhalten; denn *wenn dann nicht jemand die linke Backe hinhält, werden uns über kurz oder lang überhaupt keine Backen bleiben, weder rechts noch links*. Mit anderen Worten, ich bin überzeugt, daß irgendwo, irgendwann in der Geschichte die Gelegenheit, die linke Backe hinzuhalten, solcherart sein wird, daß wenn es nicht jemand *tut*, dies der Anfang vom Ende sein wird.

O: Sehen Sie diese Gelegenheit schon im jetzigen Konflikt?

G: Ich meine schon, daß es um eine Wegkreuzung der Geschichte geht, bei der ein *Leader* eine Chance wahrzunehmen hätte.

O: Schön, aber glauben Sie, daß es einen solchen *Leader* gibt?

G: In meinem Text bot ich diese Chance *Margaret Thatcher* an ...

O: ...aber die ist nicht von dieser Art!

G: Das denke ich auch. Ich spreche ihr nicht die Führungsqualitäten ab, nur scheint sie dieselben - mehr als andere einschlägige Leute - militaristisch anzuwenden. Als politischer *Leader* bringt sie in schlimmer Weise das ganze Land hinter sich: Was ihr aber m. E. abgeht, ist Staatsklugheit. Wir brauchen einen *Leader*, der nicht nur auf gestern und heute blickt, sondern auf heute und morgen; einen, der nicht nur uns, sondern das Ganze der Welt im Auge hat; einen, der aus solcher *Überschau* sagt - wie immer es mit der Gerechtigkeit unseres Tuns bestellt sein mag -, welche Implikationen, Folgen, Ausweitungen dieses Tun hat; einen *Leader*, der warten kann.

O: Nach Ansicht mancher Beobachter hätte es sich auch keine andere Regierung leisten können, die 1800 britischen Staatsbürger auf den Falkland-Inseln einem so totalitären Regime wie dem Argentinien auszuliefern.

G: Natürlich. Ich wiederhole, wir haben eine gerechte Sache auf unserer Seite. Wir haben die Rechte dieser Leute zu verteidigen. Es gibt Situationen, wo einer seine Rechte und die anderer Leute, die darin mit eingeschlossen sind, verteidigen soll. Aber auf welchem Weg? Ich hätte gehofft, daß unser Volk zu solcher Reife gelangt wäre, daß es sagen würde: Die Antwort ist nicht der Krieg - er war nie eine und wird nie eine sein - laßt uns zu einer anderen Instanz, zu den *Vereinten Nationen* gehen, ja unterstützt die UNO, daß sie etwas tut, daß sie aktiver wird. Aber so wie es jetzt tönt, wie ich es noch gestern gehört habe, will unsere Regierung, sobald die UNO (der Welt-Sicherheitsrat) etwas tut, ihr *Veto* einlegen. Daran geht diese Institution kaputt. Deshalb bräuchte es jetzt wahre Größe im Sinne der «magnanimitas» (Großmut): Ein rationales Handeln aus weltweiter Perspektive und nicht aus eng nationaler Sicht!

O: Je höher einer bei uns auf dem Kontinent den *Common sense* der Engländer eingeschätzt hat, desto schwerer tut er sich, das jetzige Geschehen zu begreifen: Er empfindet es als Ärgernis!

G: In der Emotion des ersten Augenblicks passieren solche Dinge. Aber nachdem nun eine gewisse Zeitspanne vorüber ist, nachdem wir ja auf den Falklands gelandet sind und massiv unsere Macht demonstrieren, *jetzt* wäre der Moment zu sagen: Seht *jetzt könnten* wir zuschlagen, aber das ist nicht die Antwort und deshalb gehen wir *jetzt* zur UNO. Ja, gerade dann einzuhalten, wenn man in der Fülle der Macht steht, das wäre wirklich gerecht, wäre ein Akt des Glaubens.

O: Als Margaret Thatcher den Appell des Papstes zur Waffenruhe zurückwies, wirkte sie besonders hart.

G: Gerade deshalb zitierte ich zum Schluß die Worte Johannes Pauls II. vom Jahre 1979, wonach «Ehre» nicht am Grad von Unbeugsamkeit gemessen wird.

O: Gab es Reaktionen auf Ihre Ansprache, fand sie Anklang?

G: O ja, Gott sei Dank! Viele Leute schrieben mir Briefe, darunter zwei meiner katholischen Bischofskollegen. Vor allem der Brief des kürzlich zurückgetretenen Erzbischofs von Birmingham, *G.P. Dwyer*, ist für mich von großem Gewicht: Er ist einer unserer wirklich guten Theologen und obendrein Ethiker. Er beglückwünschte mich zu dem, was ich tat: «Wäre ich zwanzig Jahre jünger», schrieb er, «so hätte ich es selber getan.» Es waren übrigens Leute aus allen Bevölkerungskreisen, die mir schrieben, natürlich auch solche, die meine Sicht der Dinge nicht teilten. Die meisten räumten mir immerhin das Recht ein, meine Meinung zu sagen, auch wenn sie deutlich ihr Nicht-Einverständnis kund machten. Generell wird man sagen müssen, daß unsere Kirche und das Land überhaupt in dieser Frage in zwei Lager gespalten sind.

Interview in East-London, 28. Mai 1982, L. Kaufmann

Wie können wir mithelfen, die akute und wachsende Bedrohung abzuwenden? In seiner diesjährigen Friedensbotschaft hat uns Papst Johannes Paul II. daran erinnert, daß der Friede eine Gabe Gottes ist. Wir müssen um ihn beten. Doch das entbindet uns in keiner Weise von der Verantwortung, für ihn zu arbeiten. Ein bißchen für den Frieden möchte auch ich tun, und zwar so: Ich trage heute unseren politischen Führern den eindringlichen, starken Friedensappell von Papst Johannes Paul aus dem Jahre 1979 vor: «Seid überzeugt, daß Ehre und

Erfolg beim Verhandeln mit Gegnern nicht gemessen werden am Grad der Unbeugsamkeit in der Verteidigung der eigenen Interessen, sondern an der Fähigkeit der Beteiligten zu gegenseitiger Achtung, Wahrhaftigkeit, Wohlwollen und Brüderlichkeit - oder, sagen wir, an ihrer Menschlichkeit. Setzt Zeichen des Friedens, sogar kühne, um auszubrechen aus den Zirkelschlüssen und dem Eigengewicht der historisch ererbten Leidenschaften.»

Vielleicht wird die Welt in späteren Jahren auf den Falkland-

konflikt zurückblicken wie auf die Wegkreuzung der Menschheitsgeschichte: entweder als den Anfang vom Ende oder als die Stunde, in der ein wahrer Staatsmann im Glauben und in der Hoffnung auf Gott dem Frieden eine Chance gab und der Welt einen Weg in die Zukunft wies.»

Ein Bischof in Londons Armenviertel

Soweit die Worte des Bischofs. Vier Tage bevor er sie am 10. Mai an die in der Aloisiuskirche an der Phoenix Road (London NW 1) versammelten Jugendlichen richtete, hatte er schon ähnlich in einem Rundfunkinterview gesprochen. Noch früher, am 16. April, hatten der bekannte anglikanische Bischof *John Robinson* und der Sekretär der Methodistinnenkonferenz, Dr. *Kenneth G. Greet*, je ein Statement in analogem Sinne abgegeben. Am 20. April war ein solches von der Bewegung «*Pax Christi*» gefolgt. Es enthielt konkrete Vorschläge, die vom Beschluß des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen ausgingen: Wenn dessen doppelte Forderung (Rückzug der argentinischen Truppen und der englischen Task Force) erfüllt sei, hätten UNO-Truppen die Sicherheit der Malwinen/Falkland-Inseln zu garantieren: diese sollten eventuell auch langfristig unter den Schutz der UNO gestellt werden. Auf diese Weise könnte der Konflikt zu einer Stärkung der Autorität der Vereinten Nationen führen. Am 8. Mai meldete sich dann noch ein jüngerer katholischer Bischof, Msgr. *Cormac Murphy-O'Connor* von Arundel und Brighton, mit einem Leserbrief in «*The Times*». Er verwarf die Parole, den Argentinern sei eine Lektion zu erteilen, und warb um Verständnis für den argentinischen Standpunkt. Die katholische Wochenzeitung «*The Tablet*» tat dies schon seit ihrer Ausgabe vom 24. April (Editorial). Doch offenbar schlug keine dieser Äußerungen so große Wellen wie die öffentliche Rede von Bischof Victor Guazzelli.

Diesen Bischof habe ich am Tag vor der Ankunft des Papstes¹ aufgesucht. Er wohnt, wie schon seine Eltern, in Londons «Armenviertel». Die ihm als Weihbischof zugewiesenen Pfarreien von London-Ost verzeichnen bis zu 50 Prozent Farbige (Schwarze, Pakistani usw.). In kirchlichen Kreisen ist diese Stadtregion

und ihr Bischof – er unterschreibt als «Victor, Bischof von Ost-London» – vor allem durch einen eigenen Pastoralplan und durch eine Praxis breiter Partizipation bekannt geworden. Eine Bestandesaufnahme von Nöten und Bedürfnissen ergab folgende fünf Prioritäten: 1) Christus besser kennenlernen, nach seiner menschlichen Seite und wie er sich «erfahren» läßt; 2) Mittel und Wege gegen den Rassismus; 3) Leben in die Liturgie bringen; 4) Das Religiöse in den katholischen Schulen; 5) Die Kluft zwischen den Generationen. Das Hauptgewicht der Seelsorge verlegt der Bischof auf die «kleinen Gruppen». Um hierfür zu lernen, fuhr er sogar nach Brasilien. Dort fiel ihm auf, daß Basisgemeinden und Basisgruppen sich viel eher unter der armen als in der mittelständischen Bevölkerung entfalten. Gefragt, welche Lehren er für uns in Europa bzw. für seine Arbeit gezogen habe, gab er eine bündige Antwort: Die Grundlage für jede fruchtbare Arbeit an der Basis und in Gruppen ist dies: erstens in aller Offenheit die wirklichen Bedürfnisse wahrnehmen und anerkennen; zweitens jeder den andern wahrnehmen und anerkennen. Beeindruckt hat mich vor allem, wie dieser 62jährige Mann noch immer am Lernen ist: von den Armen, von den Jungen. Das spiegelt auch das folgende Interview, ein Kommentar zu seinem Friedensappell.

Ludwig Kaufmann

¹ Zum Papstbesuch vgl. den Bericht auf der letzten Seite. Bischof Victor, der generell Massenversammlungen, Predigten an Tausende usw. als heute unwirksam geworden betrachtet und deshalb eben auf die kleinen Gruppen setzt, sieht den Wert des Papstbesuchs wesentlich als Zielergebnis für eine während eines ganzen Jahres durchgeführte Arbeit in den Pfarreien. So wie die Bischöfe davon manches gelernt hätten und so wie die Gestaltung der Feiern durch regionale Initiativen vorbereitet worden sei, so werde der Papst selber, so hoffe er, für die Leitung der Kirche in dem Maße profitieren, als er sich in solche vielgestaltige regionale Lernprozesse (durch direkten Kontakt mit den Bischöfen und durch eine offene Aussprache auf den Bischofssynoden) hineinziehen lasse.

Die Neue Rechte – ein europäisches Phänomen (II)*

Ungleichheit als oberstes Prinzip menschlichen Lebens impliziert für die Neue Rechte ein ganzes Bündel weiterer Folgerungen. Wichtig ist, daß sie auch die Vielfalt ausdrücklich herausstellt: Die Mannigfaltigkeit des Lebens wird betont im Rahmen der Kritik am linken Egalitarismus; jede Kultur, jedes Volk, soll eine eigene Individualität entwickeln können, so heißt es tolerant und großzügig. Dennoch hat die angesehene Zeitschrift *Jeune Afrique* (Paris) vom Rassismus der Neuen Rechten gesprochen. A. de Benoist hat darauf geantwortet, er liebe die Völker der Dritten Welt und wünsche, daß ihre spezifische Kultur respektiert werde. Dazu bemerkt der katholische Publizist *Georges Hourdin*: «Diese Antwort ist konservativ im schlimmsten Sinn des Wortes. Sie hat zum Ziel – unter dem Vorwand der Wissenschaftlichkeit –, die gegenwärtige Weltordnung zu respektieren, und das heißt, die Ungleichheiten dieser Weltordnung aufrecht zu erhalten.»¹ Dieses Plädoyer für Vielfalt dient also dazu, die europäische Überlegenheit zu etablieren und das alte Europa wieder als Zentrum aufzuwerten. L. Pauwels schwärmt vom «alten Europa» (der Völker, nicht der Massen), das ganz «auf den drei alten Prinzipien der Souveränität, der Produktion und der Verteidigung beruht».²

Vielfalt heißt für die Neue Rechte Ungleichheit der Menschen und Ungleichheit der Kulturen. Dieses Prinzip wird nun auch noch philosophisch fundiert – durch den Rekurs auf den *Nominalismus*.³ «Für den Nominalisten ist die Unterschiedlichkeit die Grundtatsache dieser Welt», schreibt A. de Benoist. Wichtig ist

ihm vor allem die nominalistische Überzeugung, daß es keinen «allgemeinen Menschen» und deshalb auch nicht «die Menschheit», sondern «nur Menschen im besonderen» gibt. Allgemeine, etwa naturrechtliche, Normen gibt es für die Neue Rechte nicht. Aus der Vielfalt des Besonderen entwickelt sich dann auch die entsprechende Geschichtsauffassung: «Aus der Beobachtung der Welt, wie sie ist, wurde die zyklische Geschichtsauffassung geschaffen, bedingt durch das Schauspiel gewisser regelmäßig sich abwechselnder Geschehnisse (der Jahreszeiten) und Verkettungen (der Generationen), Wiederholungen in der Ungleichheit und Ungleichheit in der Wiederholung.»⁴

Die Geschichte, «nominalistisch» betrachtet, ist also zyklisch; sie hat weder einen Anfang noch ein Ende, sie hat vor allem kein Ziel. Ein starker Wille muß die chaotische Vorgegebenheit nach seinen Vorstellungen prägen, in eine bestimmte Richtung zwingen. Der starke Wille, das ist der «Führer»⁵ oder der «Übermensch»⁶, «der sich in die heroische Lage begibt, sich selbst zu überwinden, indem er einen neuen Typus» des Menschen und der Geschichte «nach seinen Normen schafft».⁷ Diese Führergestalten setzen sich selbst ihre Normen und nötigen diese der Allgemeinheit auf. Allgemeine Gesichtspunkte darüber, was «gut» und «böse» ist, gibt es nicht mehr. «Gut ist das, was uns» – d.h. die Führer! – «befähigt, uns nach den Normen zu erbauen, die wir uns gesetzt haben.»⁸ Oder: «Ehre ist nichts anderes als die Treue zu einer Norm, die man sich gesetzt hat.»⁹ Es sind die Heroen, die Helden, die Menschen, die

* Der erste Teil dieses Beitrages erschien in der letzten Nummer, S. 122ff.

¹ G. Hourdin, *La Nouvelle Droite et les chrétiens*. Le Cerf 1980, S. 69.

² In: J.-P. Apparu (Hrsg.), *La Droite d'aujourd'hui*. Recueil d'entretiens. Albin Michel, Paris 1979, S. 172.

³ Vgl. A. de Benoist, in: P. Krebs (Hrsg.), *Das unvergängliche Erbe*. Tübingen 1981, S. 77f.

⁴ Ebda., S. 84f.

⁵ J. de Mahieu, in: P. Krebs (Hrsg.), *Das unvergängliche Erbe*, S. 249.

⁶ A. de Benoist, in: P. Krebs (Hrsg.), *Das unvergängliche Erbe*, S. 94.

⁷ Ebda., S. 95.

⁸ Ebda.

⁹ Ebda., S. 96.

eine Seele haben (A. de Benoist: «Es wäre ja ungerecht, wenn alle Menschen eine Seele hätten»), die Vorbilder, die bestimmend Normen setzen: A. de Benoist nennt sie mit Vorliebe die «wertvollen Menschen». ¹⁰ Ihre selbstgesetzte Herren-Moral gilt nur für sie selbst. «Alle wertvollen Menschen sind Brüder, ungeachtet ihrer Rasse, ihres Landes, der Zeit, in der sie leben.» ¹¹ Was aus den anderen, den «wert-losen» Menschen wird, bleibt ungesagt, läßt sich aber leicht erschließen. Überhaupt scheint es (noch) Taktik zu sein, die verheerenden Folgen der Herren-Moral vornehm zu verschweigen. Aber auch das Ungesagte kann deutlich sprechen.

Die Wiederkehr des Polytheismus

Der Mensch der Neuen Rechten, der sich als Herr der Formen, als «Schöpfer des Sinns» und als Begründer von Gut und Böse erlebt – dieser Mensch weiß sich im Einklang mit den Göttern. Die Götter sind nicht jenseits der Welt, sondern auf Erden, und das ist der Sinn dieses neuen (alten) Polytheismus: Der Kosmos ist vergöttlicht, der wertvolle Mensch handelt so, daß Gott in ihm handelt. «Weit entfernt davon, die Welt zu entsakralisieren, sakralisiert das neue Heidentum im Gegenteil die Welt. Im eigentlichen Sinne hält es die Welt für geheiligt», schreibt L. Pauwels. ¹² Die Neue Rechte versteht sich also als ein «neues Heidentum», nicht atheistisch, nicht skeptizistisch, sondern als polytheistisch bzw. kosmo-theistisch. ¹³ Die vielen Götter und Heroen als Wesen im Kosmos werden natürlich nicht aus «religiösen» Motiven beschworen. Sie werden konstruiert und als europäisches «Erbe» gepriesen, um Vielfalt und Ungleichheit der Menschen nun auch religiös zu motivieren: Denn gegenüber den vielen Göttern können die Menschen nur schwer gleichwertige Kinder Gottes sein. Die unerdenkliche Vielfalt der Kulturen weiß sich nach dieser Sichtweise besser aufgehoben in einem irdischen «Götter-Himmel» als bei einem transzendenten Gott-Vater. Die Neue Rechte sieht genau, daß der jüdisch-christliche Monotheismus die Gleichheit der Menschen untereinander begründet: Dem Vater-Gott gegenüber sind alle Menschen Brüder und Schwestern. *Erich Fromm* schreibt:

«Der wichtigste und grundlegende Gedanke des Humanismus ist die Idee, daß die Menschheit keine Abstraktion, sondern eine Realität ist, so daß in jedem Individuum die ganze Menschheit enthalten ist. Jeder einzelne repräsentiert die ganze Menschheit, und deshalb sind alle Menschen gleich – nicht was ihre Begabungen und Talente betrifft, sondern hinsichtlich ihrer grundlegenden menschlichen Qualitäten. Diese Idee von der Gleichheit aller Menschen wurzelt in der jüdisch-christlichen Tradition. Nach dem Alten Testament wurde nur ein Mann und eine Frau erschaffen. Und zwar nach dem Bilde Gottes. Nach der Auslegung des Talmud will die Bibel damit sagen: Wer einen anderen Menschen zugrunde richtet, vernichtet gleichsam die ganze Welt, und wer einen anderen Menschen rettet, der hat gleichsam die ganze Menschheit gerettet. In der christlichen Überlieferung kommt die Idee der Einheit der Menschheit in der Gestalt Christi zum Ausdruck ...» ¹⁴

In ihrer Geschichte hat die Kirche dieses grundlegende biblische Prinzip freilich nur selten in konkrete politische Praxis umgesetzt. Erst die dreifache Losung der Französischen Revolution «Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit» hat es, nun in einer säkularisierten und zeitbedingt anti-kirchlichen Version, als weltgestaltendes Prinzip ins allgemeine Bewußtsein gehoben, wobei gerade die Begriffe Gleichheit und Brüderlichkeit einander sehr nahe stehen: «Das bedeutet insbesondere, daß der Gesinnungsbegriff Brüderlichkeit, seiner Tendenz nach egalitär, eine kritische Komponente in sich hat, die, außer auf *politische Gleichheit*, unter dem besonderen Einfluß der sogenannten Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts und des Sozialismus auch auf

soziale Gleichheit hinorientiert ist. Der Sinn von Brüderlichkeit läßt sich also inhaltlich von der Gleichheitsforderung nicht ablösen ...» ¹⁵

Die politische Brisanz der revolutionär umgesetzten Gleichheitsforderung wird natürlich von der Neuen Rechten genau gesehen. Darum ist für sie letztlich der Marxismus und die mit ihm verbundene sozialistische Bewegung nur eine politische Zuspitzung des biblischen Monotheismus und damit ein Gift, das es unwirksam zu machen gilt. ¹⁶

Kritik an einer sozial engagierten Kirche

Die Kritik der Neuen Rechten an den gegenwärtigen Kirchen artikuliert sich vor allem als Angriff gegen die biblische Gleichheitslehre. Fast zwei Jahrtausende lang – so A. de Benoist – habe die Kirche als Ordnungsstruktur das biblische Gift «gelindert» und die Gläubigen dagegen «immunisiert». Heute aber greife die Kirche direkt auf das Evangelium zurück, und dabei werde das revolutionäre Potential des Gleichheitsdenkens theoretisch wie praktisch neu relevant. Aus politischen Gründen sind also biblischer Glaube und sozial engagierte Kirche verwerflich. Deshalb kann die breite Aufmerksamkeit, die das Massenblatt der Neuen Rechten, das *Figaro-Magazine*, dem «Fall Pellecer» gewidmet hat, eigentlich nicht überraschen. ¹⁷ Daß sich P. Luis Pellecer von der Vision, Kirche und Befreiung der Armen zusammenzusehen, «losgesagt» hat, kommt den Ideologen der Neuen Rechten – nicht nur in Frankreich, sondern auch in den USA und anderswo – höchst gelegen.

Christentum ist für die Neue Rechte – wenn überhaupt – nur in der Gestalt eines religiös begrenzten Kultes in einer Kirche, die als Ordnungsmacht funktioniert, akzeptabel. Deshalb ist der Dominikanerpater *R.-L. Bruckberger*, der mit seinen theologischen Auffassungen traditionalistischen Kreisen nahesteht, gern gesehener Kommentator im *Figaro-Magazine*. Aus den gleichen Gründen kritisiert dessen Direktor, L. Pauwels, gelegentlich die französischen Bischöfe. Anlässlich des Papstbesuchs 1980 in Paris schrieb er, sie sollten sich um «die Rechte der Seele» und nicht um die Menschenrechte kümmern. ¹⁸

Ethische und politische Orientierung geben Themen der polytheistischen Antike. «Die Menschen der antiken Kultur neigten eher zu der Überzeugung, daß man sich durch ein klares und strenges selbstbeherrschtes Verhalten eine Seele schmieden könnte, aber daß ein solches Los natürlich den Besten vorbehalten sei. Die Idee, daß alle Menschen ohne Unterschied durch die alleinige Tatsache ihres Daseins diesen Vorzug genießen könnten, erschien ihnen schockierend.» ¹⁹ Das würde bedeuten, daß man zu einer Weltordnung zurückkehren muß, wo nicht mehr der Mensch als Mensch, sondern nur «die Besten» Anspruch auf eine «Seele», also auf eine spezifisch menschliche Entwicklung, haben. Diese Postulate werden dabei nicht direkt, sondern nur im Zusammenhang kulturkritischer Perspektiven vorgetragen.

In diesem Kontext ist der ideologische Charakter polytheistischer Vorstellungen und Aussagen nur allzu deutlich. Sie sollen nämlich die Elitenherrschaft abstützen. Daß die jüdisch-christliche göttliche Privilegierung der Armen auf den heftigsten Widerspruch stößt, ergibt sich dann von selbst. Denn für das Recht der Stärkeren, den Egoismus der Eliten, Führer und «wertvollen Menschen» ist im biblischen Denken kein Platz.

¹⁵ H. R. Schlette, «Und voll Sanftheit jeder Schritt». Über die Brüderlichkeit Jesu, in: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Brüderlichkeit: die vergessene Parole*. Stuttgart 1977, S. 39–47, hier S. 41. H. R. Schlette stützt sich dabei auf Wolfgang Schieder, *Brüderlichkeit: Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart 1972, Bd. 1, S. 552–581.

¹⁶ Vgl. A. de Benoist, in: P. Krebs (Hrsg.), *Das unvergängliche Erbe*, S. 196.

¹⁷ Vgl. *Figaro-Magazine* vom 24. und 30. 4. 1982, ferner das Dossier in *Témoignage chrétien* (Paris) vom 3. 5. 1982, S. 16–19, schließlich die Beiträge in *Orientierung* 1981, Nr. 23/24, S. 258ff. und 1982, Nr. 10, S. 114.

¹⁸ In: *Figaro-Magazine*, 31. 5. 1980, S. 25.

¹⁹ A. de Benoist, in: P. Krebs (Hrsg.), *Das unvergängliche Erbe*, S. 186.

¹⁰ Ebda., S. 100.

¹¹ Ebda., S. 105.

¹² L. Pauwels, *Le droit de parler*. Albin Michel, Paris 1981, S. 295.

¹³ Vgl. die kritische Darstellung von André Dumas: *Renaissance des paganismes*, in: *Lumière et vie* (Lyon) Nr. 156, 1982, S. 7–18.

¹⁴ Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Stuttgart 1981, S. 3f.

Die biblisch begründete Gleichheit der Menschen wird von der Neuen Rechten als Gleichmacherei interpretiert. Demgegenüber ist aber festzuhalten: Die Vielfalt der Begabungen und die Vielfalt der Gemeinden in einer Vielfalt von Kulturen ist zentraler Topos neutestamentlicher Gemeindeftheologie und heute weithin kirchliche Wirklichkeit. Gleichheit schließt Vielfalt nicht aus.

Odo Marquards «Lob des Polytheismus»²⁰ ist gegenüber der Position der Neuen Rechten in der Beurteilung der christlichen Tradition differenzierter, wenn er im Zusammenhang der philosophischen Reflexion über die Notwendigkeit der Mythen für einen aufgeklärten Polytheismus plädiert: Für ihn ist nicht die Renaissance der alten Götter dringlich, sondern die Betonung des «säkularisierten Polytheismus der Gewaltenteilung» in der Demokratie.

Die Idee eines «reinen» Europa

Die Forderung nach einer weiterdauernden und verstärkten Herrschaft der Eliten wird von der Neuen Rechten philosophisch, religionsgeschichtlich und soziologisch begründet. Ihre weitschweifige, aber einseitige Literaturlauswahl (z. B. im Buch «Das unvergängliche Erbe») verdeckt ihr vorrangig politisches Ziel: Der Kampf gegen die «Überfremdung» des europäischen Menschen. Diese Überfremdung führe zu «Simplifizierung, Niveausenkung, Vulgarisierung, Erschlaffung der Selbstbehauptung, kultureller Fremdbestimmbarkeit, und vor allem zur Primitivität des Denkens».²¹ Helfen könne da nur die Rückbindung an die «allen gemeinsame germanische Vergangenheit»²² und der Aufbau eines «europäischen» Europa.²³

Mit diesen Begriffen und Forderungen trifft die Neue Rechte auf eine Stimmungslage, wie sie sich etwa in der Bundesrepublik immer mehr bemerkbar macht. So äußern sich nach Anga-

²⁰ O. Marquard, Lob des Polytheismus, in: ders., Abschied vom Prinzipien. Philosophische Studien (Reclams Universal-Bibliothek 7724). Stuttgart 1981, S. 91–116, bes. S. 108.

²¹ So Peter Binding, Wiedergewinnung der Identität. Europa zwischen Abdankung und neuer Selbstfindung, in: P. Krebs (Hrsg.), Das unvergängliche Erbe, S. 35–52, hier S. 46.

²² P. Binding, ebda., S. 49.

²³ P. Binding, ebda., S. 51.

ben des Godesberger Instituts für Angewandte Sozialwissenschaften (Infas) 49% der Bundesbürger mehr oder weniger ausländerfeindlich.²⁴ Zu solchen Zahlen paßt, daß z. B. bei den letzten Kommunalwahlen in Kiel in einigen Stadtbezirken 9% der Wähler für die «Liste für Ausländerbegrenzung» stimmten. Die politische Wirkung der Neuen Rechten wird von Alain Touraine präzise beschrieben: «Die Gefahr liegt darin, daß die Neue Rechte eines Tages die Funktion eines erprobten Ideenlaboratoriums erhalten könnte für einen Staat, der nach einer neuen Sprache sucht, um seine zunehmenden Eingriffe akzeptabel zu machen. Bald wird man nur noch von Notmaßnahmen, von unumgänglichen Opfern und Disziplin reden. Und dann wird nichts willkommener sein als eine Ideologie, die die Basis aller sozialen Solidarität, den Grundstein der Gleichheit, mit scheinbar wissenschaftlichen Argumenten demontiert.»²⁵

Gerade mit einer Ausarbeitung einer Theorie der Brüderlichkeit muß Widerstand geleistet werden gegen massive Tendenzen der Neuen Rechten, Eliten, Privilegien, Herrschaftsstrukturen, «Volkstum» und Bodenständigkeit immer mehr hoffähig und plausibel zu machen. Wirksam werden Demokraten rechtsextremen Ideologien und Praktiken nur durch politisches Handeln begegnen können, aber das politische Handeln muß getragen sein von einer humanistischen Idee, von der Idee der Brüderlichkeit. Ansätze dazu findet man sowohl bei Christen wie bei Nicht-Christen. So stammt die erste ausführliche Erwiderung gegen die Neue Rechte von G. Hourdin, dem eingangs bereits erwähnten katholischen Publizisten in Paris, der die Zeitschriften *La Vie* und *Informations Catholiques Internationales* herausgibt. Ebenso hat Jean-Paul Sartre in seinem letzten Interview (mit Benny Lévy) gefordert, mehr zu tun für eine (linke) philosophische Ausarbeitung von Ethik, Brüderlichkeit, Gleichheit und Demokratie.²⁶

Christian Modehn, Berlin

²⁴ Vgl. H. Schueler, Last des Vorurteils, in: Die Zeit Nr. 17, 23. 4. 82, S. 5.

²⁵ In: Süddeutsche Zeitung, 19./20. 4. 1980, S. 154. – Zu bemerken ist übrigens, daß dem Publizisten Lothar Baier gerichtlich untersagt wurde, die Neue Rechte faschistisch zu nennen (vgl. Konkret, Heft 12, 1980, S. 46).

²⁶ In: Freibeuter, Heft 4 (1979), S. 37ff., und Heft 5 (1980), S. 1ff.

Eine Bibel für den deutschsprachigen Zeitgenossen

Schon wieder eine neue Bibel?! Dieser Ausruf oder Seufzer könnte sich dem Kunden eines Buchladens entringen, der sich ratlos einer Auswahl von einem Dutzend Bibelausgaben gegenüber sieht und der nun erfahren muß, soeben sei noch eine weitere Übersetzung auf den Markt gekommen. Der katholische Bibelbesitzer, für den der Klang der 1980 abgeschlossenen *Einheitsübersetzung* gerade erst vertraut zu werden beginnt, wird vielleicht besonders verwundert reagieren. Aber gibt es nicht auch den Bibelbenutzer, der froh ist, von der einen zur anderen Übersetzung «springen» zu können, weil ihm mal die, mal jene besser zusagt?

Die zu Pfingsten erschienene «*Bibel in heutigem Deutsch*»¹ kann, so meine ich, einen neuen, eigenständigen Beitrag zum Verständnis der Bibel im deutschen Sprachraum heute leisten. Die neue Übersetzung hat zumal den Zeitgenossen im Blick, der nicht mehr mit der Bibel aufgewachsen ist. Diesem Zeitge-

nossen wird, wie Luther es vor 450 Jahren wollte, «aufs Maul geschaut»: eine moderne Alltagssprache ohne die altherwürdige Patina der «Sprache Kanaans» kommt hier zum Zug. Am heutigen Empfänger wolle diese Bibel vor allem orientiert sein, war z. B. in Zürich am 3. Juni (in Stuttgart am 28. Mai) bei einer Pressekonferenz zur Einführung der neuen Ausgabe zu hören. Hinter der «Bibel in heutigem Deutsch» steht – ein Novum bei einer deutschen Bibelübersetzung – eine durchdachte und ausformulierte Übersetzungstheorie², die für ähnliche Übersetzungen in andere moderne Sprachen bereits mehrfach erprobt worden ist. Angestrebt wird weniger die philologisch richtige oder gar «wörtliche» Wiedergabe des biblischen Urtextes als vielmehr eine «funktionale» oder «kontextuelle Äquivalenz»; sehr vereinfacht gesagt: das Zustandekommen – unter heutigen Bedingungen – einer Kommunikation, wie sie zwischen «Autor» und «Adressat» in biblischen Zeiten stattgefunden und sich im Text niedergeschlagen hat.

¹ Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982. Zwei Ausgaben: 1. mit den Spätschriften des AT (1390 Seiten: Paperback DM/Fr. 13.80; Linsongrün blau DM 16,80/Fr. 16.70; Leder mit Goldschnitt DM 75,-/Fr. 66.80), 2. ohne die Spätschriften des AT (1200 Seiten: Paperback DM/Fr. 12.80; Linsongrün grün DM/Fr. 15.80). – Unter «Spätschriften des AT» sind die «deuterokanonischen» bzw. «apokryphen» Bücher (in kath. bzw. evang. Terminologie) zu verstehen. Der Untertitel «Die Gute Nachricht ...» knüpft an die Bezeichnung an, unter der diese Bibelübersetzung bisher bekannt geworden ist (Neues Testament 1971, inzwischen in ca. 2,9 Mio. Exemplaren verbreitet; AT-Auswahl 1977).

² Vgl. vor allem E. A. Nida/C. R. Taber, Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung. Weltbund der Bibelgesellschaften 1969. Dr. Eugene A. Nida, ein international anerkannter Linguist und Fachmann für Übersetzungstheorie, war bis 1980 Koordinator für übersetzungswissenschaftliche Forschungsarbeit, C. R. Taber Übersetzungsberater, beide beim Weltbund der Bibelgesellschaften in New York. – Vgl. auch S. Meurer (Hrsg.), Eine Bibel – viele Übersetzungen: Not oder Notwendigkeit? Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1978 (= Die Bibel in der Welt, Bd. 18), bes. S. 11–62 (Beiträge von E. A. Nida und R. Kassühlke, einem der drei Hauptübersetzer der «Bibel in heutigem Deutsch»).

Wo bleiben die alten Bibelwörter?

Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht verwunderlich, daß diese Übersetzung für manchen geübten Bibelleser fremd, ja schockierend klingen wird. Altbekannte biblische Wörter tauchen hier gar nicht mehr auf, sie verstecken sich bis zur Unkenntlichkeit hinter neuartigen Umschreibungen. So wird man z. B. in den theologischen Partien des Römerbriefs (etwa 3, 21–26) den zentralen Begriff «Gerechtigkeit Gottes» vergeblich suchen. Ein Vergleich von 3, 21–22 in den Versionen der Einheitsübersetzung³ und der «Bibel in heutigem Deutsch» mag dies illustrieren:

Einheitsübersetzung

Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und von den Propheten:

die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben.

Bibel in heutigem Deutsch

Aber jetzt ist eingetreten, was das Gesetz selbst und die Propheten im voraus angekündigt hatten: *Gott hat so gehandelt, wie es seinem Wesen entspricht*. Er hat selbst dafür gesorgt, daß *die Menschen vor ihm bestehen können*. Er hat das Gesetz beiseite geschoben und *will die Menschen annehmen*, wenn sie einzig und allein auf das vertrauen, was er durch Jesus Christus getan hat.

Der Komplex «Gottesgerechtigkeit» wird, wie man sieht, mit einer Reihe von Wendungen (von uns zur Verdeutlichung *kurziv* gedruckt) umschrieben – je nachdem z. B., ob Gottes Gerechtsein oder sein gerechtes Handeln an den Menschen im Mittelpunkt steht. Das Beispiel zeigt, daß diese Übersetzung als «frei» zu bezeichnen ist, weil sie von Satzbau und Wortfolge des biblischen Textes stark abweicht – und doch ist sie es in einer nicht willkürlichen, sondern von linguistischer Theorie und exegetischer Arbeit «kontrollierten» Weise. Wenn man vom Wort «Gesetz» absieht (dafür wird man auf die Sacherklärungen im Anhang verwiesen), hat der heutige Leser und Zuhörer hier einen unmittelbar verständlichen deutschen Text vor sich. Die Probe aufs Exempel ließe sich wohl in einem katholischen Gottesdienst am 9. Sonntag im Jahreskreis des Lesejahrs A machen: dann ist nämlich eben der Abschnitt Röm 3,21ff. (mit einigen Kürzungen) als Lesung vorgesehen. Bei welcher der beiden zitierten Fassungen werden die Zuhörer wohl weniger rasch «abschalten»?

Übrigens findet sich das Stichwort «Gerechtigkeit» auch in einem bekannten Text aus der Bergpredigt: Mt 6,33 lautet in der Einheitsübersetzung: «Euch aber muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.» «Die Bibel in heutigem Deutsch» sagt dasselbe so: «Sorgt euch zuerst darum, daß ihr euch seiner Herrschaft unterstellt und tut, was er verlangt, dann wird er euch schon mit all dem anderen versorgen.» Man beachte – neben «Gerechtigkeit» –, wie hier der zentrale neutestamentliche Begriff «Reich Gottes» erklärend umschrieben wird; gerade für dieses Wort ließen sich noch mehrere andere Wiedergaben aufzählen, und nicht alle von ihnen enthalten – wie unser Beispiel – das für manchen schwer verdauliche Wort «Herrschaft» ...

Die «Bibel in heutigem Deutsch», das ist bereits klar geworden, verdeutlicht, entfaltet, legt aus, ja sie «verpackt» manchmal sehr viel Auslegungsarbeit in die Wiedergabe eines Textes; sie ist stärker am Inhalt und an dessen Verstehbarkeit interessiert als an einer Wort-für-Wort-Entsprechung, die ohnehin nur in Grenzen zu erreichen ist, wenn sie nicht geradezu auf Mißverständnisse und Fehldeutungen hinausläuft. Was diese Bibel mit ihrer Übersetzungsmethode leisten kann, sei noch mit weiteren Beispielen aus ganz verschiedenen Textbereichen illustriert.

³ Hier und meist auch im folgenden dient die *Einheitsübersetzung* als Vergleichstext – weniger um sie zu kritisieren als um die Eigenart der «Bibel in heutigem Deutsch» zu veranschaulichen.

► In *Gen 9,3* («Ihr dürft von jetzt ab Fleisch essen ...») wird dem Leser – anders als bei wörtlicheren Übersetzungen – unmittelbar klar, daß hier in der Sicht der Priesterschrift die zweitbeste, nachsintflutliche, nicht mehr vegetarische Schöpfungsära einsetzt.

► *Ps 23,5*: «als Gast nimmst du mich bei dir auf» (anstelle der wörtlichen Übersetzung «du salbst meinen Kopf mit Öl», vgl. Fußnote im Text): es wird hier deutlicher als in traditionellen Übersetzungen, daß Gott in diesem bekannten Psalm zuerst als Hirt, dann als Gastgeber gezeichnet wird.

► *Am 8,6*: Der Prophet Amos prangert den Zynismus der damaligen Oberschicht an und legt ihr dabei (nach der Einheitsübersetzung) die Aussage in den Mund: «Wir wollen mit Geld die Hilflosen kaufen, für ein paar Sandalen die Armen.» Was der mehrdeutige Ausdruck «für ein paar Sandalen» konkret meint, wird aber erst in der «Bibel in heutigem Deutsch» plausibel (abgesehen davon, daß sie den Satz in die 2. Person umsetzt): «Die Armen macht ihr zu euren Sklaven, auch wenn sie euch nur ein paar Sandalen schulden.»

► Um wesentlich mehr als bei den bisherigen Beispielen geht es bei der Bezeichnung «*die Juden*», die im Johannesevangelium oft ganz pauschal gebraucht wird. Exegeten und Bibelübersetzer sind sich darin einig, daß die wörtliche Wiedergabe höchst mißverständlich ist. «Die Bibel in heutigem Deutsch» hat daraus als erste deutsche Übersetzung die Konsequenzen gezogen, wenn sie – je nach Kontext – unterschiedlich übersetzt und zu Joh 1,19 anmerkt: «... *die Juden*: Bei Johannes wird diese Bezeichnung mit verschiedenen Bedeutungen verwendet. Die Übersetzung verdeutlicht, wer im jeweiligen Zusammenhang damit gemeint ist.»

► Der gelungene Versuch beim Johannesevangelium zeigt, daß jede Übersetzung von einem bestimmten Vorverständnis – etwa des betreffenden Buches – ausgeht. Beim Buch *Kohelet* hat sich ein solches Vorverständnis m. E. irreführend ausgewirkt: Die neue Übersetzung gibt ein Leitwort dieses Buches – die Einheitsübersetzung hat dafür das bildhafte Wort «Windhauch» geprägt – mit «sinnlos/Sinnlosigkeit» wieder. Damit entstehen beim Leser Assoziationen, die der Botschaft *Kohelets* widersprechen. Denn dieser ist davon überzeugt, daß es umfassenden Sinn *gibt* – aber dieser Sinn ist nur Gott zugänglich.

«Die Bibel in heutigem Deutsch» erhebt zu Recht den Anspruch, eine «textgetreue» Übersetzung zu sein. Vielleicht sind beim Leser aber bereits Zweifel entstanden, ob dieses Ziel durchwegs erreicht wurde. Die Frage scheint mir vor allem in einem Punkt berechtigt: darf die Übersetzung – übertrieben gesagt – aus *einem* Wort in der Ursprache deren zehn in der Empfängersprache machen? Darf man z. B. die prägnante Charakterisierung des Sintfluthelden Noach *Gen 6,9* (Einheitsübersetzung: «Noach war ein gerechter, untadeliger Mann unter seinen Zeitgenossen; er ging seinen Weg mit Gott.») wie folgt zerlegen: «Noach war ein rechtschaffener Mann und lebte in enger Verbindung mit Gott. Unter seinen Zeitgenossen fiel er durch seine vorbildliche Lebensführung auf»? Gilt auch an dieser Stelle noch der Grundsatz, daß die Übersetzung «ausufernde Umschreibungen (Paraphrasen), die den Text unter sich begraben, ... vermeidet»?⁴

Freiheiten einer nicht-amtlichen Übersetzung

Die neue Übersetzung – die erste ökumenisch erarbeitete Vollbibel in deutscher Sprache – hat keinen kirchenamtlichen Charakter. Als Herausgeber fungiert keine Kirchenleitung, sondern die katholischen Bibelwerke und evangelischen Bibelgesellschaften des deutschen Sprachraums (BRD, DDR, Österreich, Schweiz). Daß die «Bibel in heutigem Deutsch» nicht in «offiziellem» Gewand aufzutreten braucht, hat ihr vermutlich – anders als der Einheitsübersetzung – unfruchtbare Auseinandersetzungen um biblische «Reizwörter» erspart und ihr ermöglicht, unbefangen neue Wege zu gehen. Einige Beispiele:

⁴ So auf S. 5 der 12seitigen Broschüre «Die Bibel in heutigem Deutsch: Zielsetzung und Übersetzungsgrundsätze» (hrsg. von der Deutschen Bibelgesellschaft, Balinger Str. 31, D-7000 Stuttgart 80). – Über Entstehung und wichtigste Eigenschaften der Übersetzung informiert ein Interview mit H. Haug, einem der 3 Hauptübersetzer, in der Zeitschrift der deutschsprachigen Bibelgesellschaften, *Bibelreport*, Heft 2, Mai–Juli 1982, S. 6–7 (unentgeltlich zu beziehen – in der BRD an der vorhin angegebenen Adresse, in Österreich: Breite Gasse 8, A-1070 Wien, in der Schweiz: Waffengasse 20, CH-2501 Biel).

▷ Die 8 «Seligpreisungen» (Mt 5,3–12; vgl. Lk 6,20–26) werden in der neuen Übersetzung mit «Freuen dürfen sich alle ...» eingeleitet (vgl. dagegen die Einheitsübersetzung: vorläufige Fassung 1972 «Wohl denen ...», Endfassung 1980 «Selig ...»).

▷ Die ersten beiden Bitten des Vaterunsers («Geheiligt werde dein Name. Dein Reich komme»), deren Inhalt wohl nur von wenigen Christen verstanden wird, lauten: «Bring alle Menschen dazu, dich zu ehren! Komm und richte deine Herrschaft auf!» (Mt 6,9f.)

▷ Ein Beispiel aus dem Alten Testament: der berühmte «messianische» Text Jes 7,14 enthält ein hebräisches Substantiv, das traditionell – vgl. Mt 1,23 – als «Jungfrau» verstanden wird. So gibt es auch die Einheitsübersetzung 1980 wieder, während ihre vorläufige Fassung (1974) und die «Bibel in heutigem Deutsch» sich für «junge Frau» entschieden haben, was das Wort im Hebräischen eindeutig bezeichnet.

Trotz dem bisher Gesagten habe ich den Eindruck, daß die «Bibel in heutigem Deutsch» gegenüber ihren vorläufigen Fassungen («Gute Nachricht» 1971, AT-Auswahl 1977) wieder «konservativer» geworden ist. Wie auch das Beispiel der Einheitsübersetzung zeigt, kann sich einer solchen Pendelbewegung – vor allem unter dem mächtigen Druck der zum kulturellen Erbgut gehörenden *Lutherbibel* – offenbar keine moderne deutsche Bibelübersetzung entziehen. Man vergleiche Gen 1,2 bei Luther (1545): «und der Geist Gottes schwebet auff dem Wasser», in der Zürcher Bibel: «und der Geist Gottes schwebte über den Wassern», in der Einheitsübersetzung: «und Gottes Geist schwebte über dem Wasser» und in der «Bibel in heutigem Deutsch» (1982): «Über dem Wasser schwebte der Geist Gottes.» Abweichend von diesem Konsens hatte die AT-Auswahl von 1977 mit vielen heutigen Exegeten übersetzt: «Ein gewaltiger Sturm brauste über das Wasser» – eine Option, die jetzt in eine Fußnote «verbannt» wurde.

Bei dieser Rückkehr in gewohntere Bahnen ist es an einer Stelle zu einem seltsamen «Mischtext» gekommen: die im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht Gen 1 siebenmal gebrauchte «Billigungsformel» «Gott sah, daß es (sehr) gut war» wurde in der AT-Auswahl von 1977 zu «Gott hatte Freude daran» (o. ä.) komprimiert, was dem Sinn entsprechen dürfte; warum heißt es 1982 nun pleonastisch «Gott hatte Freude daran; denn es war gut» (o. ä.)?

Die Freiheit, in der diese Übersetzung erarbeitet werden konnte, hat zweifellos neue Möglichkeiten des Verstehens der Bibel eröffnet. Solche Freiheit, deren einzige Grenzen die Sachgemäßheit und die Verständlichkeit der Übersetzung sind, ist für jede Bibelübersetzung unabdingbar.

Formen und Formulierungen

In Ergänzung und Modifikation der eigenen Übersetzungstheorie (s. o., Anm. 2) wurde dem Übersetzerkomitee zumal bei der Arbeit am Alten Testament immer mehr bewußt, daß eine Aussage auch durch ihre *Form* wirkt. Das führte zum Versuch, nicht nur einzelne Sätze, sondern literarische Formen und Gattungen der Bibel *als ganze* in unsere Sprache zu übertragen. So hat man z. B. die Reden des Ijobbuches in sogenannte Blankverse gegossen (uns u. a. aus der Shakespeare-Übersetzung von Schlegel/Tieck vertraut), man hat für Lieder die Reimform verwendet (z. B. Num 21,17f.), und für das in eine Anklage mündende «Weinberglied» des Propheten Jesaja (Jes 5,1–7) wählte man sogar das Gewand des Bänkelsangs. Die Psalmen wurden in freien Rhythmen übertragen. Hier ist ein bisher einmaliges Experiment gewagt worden.

Gewiß kann man fragen, ob die «Bibel in heutigem Deutsch» dem Prinzip der Berücksichtigung der Form konsequent genug gefolgt ist. Einmal mehr zitiere ich Gen 1, den feierlich-umständlichen, lehrhaften Schöpfungsbericht der Priesterschrift, von dem ein kanadischer Exeget plausibel behauptet hat, er erinnere mit seinen zahlreichen Wiederholungen an Kinderbuchstil⁵. Mehrere Gliederungssysteme überschneiden und durchkreuzen sich in dieser Komposition: 8 Schöpfungswerke sind auf 6 Arbeitstage verteilt, und je 7mal wird die Ausführung eines

göttlichen Befehls («so geschah es») bzw. die Billigung des Geschaffenen durch Gott («Gott sah, daß es gut war») festgehalten. In einem solchen Text, der bewußt die Repetition als Stilmittel einsetzt, hätte die kurze «Ausführungsnotiz» (s. o.) eben 7mal und nicht nur 3mal übersetzt werden müssen. Der erste («Schöpfungsbefehl») und seine Ausführung (Gen 1,3: «Gott sprach: (Es werde Licht!) Und es wurde Licht.») hätten auch im Deutschen gleichförmig bleiben sollen – anders als in der neuen Übersetzung: «Da befahl Gott: (Licht soll aufstrahlen!), und es wurde hell.» Die betonte Feierlichkeit, mit der die Erschaffung des Menschen in Gen 1, 27 festgehalten wird, hat die Einheitsübersetzung – «Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.» – besser getroffen als die «Bibel in heutigem Deutsch» mit ihrem Kurztex: «Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, er schuf Mann und Frau.»

Die Übersetzungsweise der «Bibel in heutigem Deutsch» hat sicher den Nachteil, daß man mit dieser Übersetzung nur schwer intensive Bibelarbeit «am Text» betreiben kann. So wird der Leser z. B. oft nicht entdecken, daß im Originaltext ein Satz ähnlich wie ein anderer lautet. Im Psalm 75 kommt z. B. 4mal das Wort *qārān* «Horn» als Bild für Macht/Stärke vor; wer die Übersetzung liest, wird dieses Leitwort des Psalms nicht finden. Oder umgekehrt: die Übersetzung stellt Wortbezüge und Assoziationen her, die in den Originaltexten fehlen. So tönen z. B. die «Billigungsformel» in Gen 1 («Gott sah, daß es gut war») und die Feststellung der Erwählung Noachs (Gen 6,8: «Nur Noach fand Gnade in den Augen des Herrn.») bei der «Bibel in heutigem Deutsch» fast gleich: «Gott hatte Freude daran, denn es war gut» bzw. «Nur an Noach hatte der Herr Freude». Diese Bibel kann jedoch sehr gute Dienste leisten, wenn man sie z. B. als Lese- und Auslegungshilfe neben eine «traditionelle» Übersetzung legt: vieles wird einem dabei erst aufgehen, und manches Deutungsproblem, für das man sonst Anmerkungen oder Kommentare heranziehen müßte, wird durch die Übersetzung sogleich gelöst. Das ist, bei aller Kritik, eben doch sehr positiv – sofern man sich von der Vorstellung löst, als wäre eine einzige Bibelübersetzung das Ideal ...

Eine grundsätzliche Frage sei an den Schluß gestellt: Die Übersetzungsweise der «Bibel in heutigem Deutsch» dürfte es dem Leser weitgehend verunmöglichen, klassische Themen und Probleme der christlichen Lehre und Dogmatik in ihren überlieferten Formulierungen (die ja z. B. im gottesdienstlichen Gebrauch gang und gäbe sind) anhand der einschlägigen Bibeltex-te zu identifizieren⁶. In der traditionellen Kirchensprache ist z. B. von der «Rechtfertigung des Sünders» die Rede: in der Terminologie des Römerbriefs, die sich in der neuen Übertragung nicht mehr ohne weiteres entdecken läßt. Man vergleiche, wie Röm 4,25 nach der letzten Revision des NT der Lutherbibel (1975) und in der «Bibel in heutigem Deutsch» lautet:

Lutherbibel (1975)

Um unsrer Sünden willen hat Gott ihn dahingegeben und um unsrer Rechtfertigung willen auferweckt.

Bibel in heutigem Deutsch

Ihn ließ er sterben, um unsere Schuld zu tilgen, und er hat ihn zum Leben erweckt, damit wir vor ihm bestehen können.

Soll man die «Bibel in heutigem Deutsch» also nur als vorbereitende, «hinführende» Übersetzung für Menschen gelten lassen, die mit dem kirchlichen Binnenraum und seiner Sondersprache gar nicht (mehr) in Berührung gekommen sind oder davon höchstens abgeschreckt werden? Das wäre zu simpel – denn auch der durchschnittliche Kirchgänger und der engagierte Christ bedürfen solcher Hinführung zum Wort der Bibel. Sollte man diese neue Übersetzungsweise nicht vielleicht als ein notwendiges «Vorpreschen» ansehen; das die Frage immer drängender macht, ob nicht auch anderes und viel mehr – nicht nur der Wortlaut der Bibel – von der Kirche «in heutigem Deutsch» gesagt und bezeugt werden müßte?

Clemens Locher

⁵ So S. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Rom 1971 (= *Analecta Biblica* 50).

⁶ Allerdings soll ein für 1983 geplantes kleines «Lexikon» die Brücke schlagen zwischen der traditionellen Bibelsprache und den Übertragungen der «Bibel in heutigem Deutsch».

DREI TYPEN KATHOLISCHER SOZIALLEHRE

Das Sozialrundschreiben «Laborem exercens» des Papstes Wojtyła vom 14. September 1981 über die menschliche Arbeit hat auch im deutschen Sprachraum das Interesse an kirchlicher Soziallehre neu belebt. Dieses Interesse geht allerdings auf unterschiedliche Erwartungen zurück, die trotz eines voneinander abweichenden geschichtlichen Ursprungs aktuell gebündelt auftreten. In schematischer Verkürzung lassen sich diese Erwartungen und ihr Kontext folgendermaßen bestimmen.

Aktuelle Erwartungen

Viele Wünsche und Forderungen an die katholische Soziallehre sind von der geistig-politischen Tendenzwende in Mitteleuropa anfangs der siebziger Jahre gespeist, von der nicht wenige Katholiken erfaßt sind. Man sucht das problemlose und harmonische Ineinander von gesellschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Norm und damit die endgültige Verdrängung einer Konflikttheorie der Gesellschaft, die den Pluralismus der Meinungen und den Gegensatz der Interessen überstrapaziert hatte. Außerdem beschwört man den Konsens aller demokratischen Kräfte unter Rückgriff auf ein Ordnungsgefüge von Sätzen, die aus wenigen allgemeinen Prämissen lückenlos abzuleiten sind. Und schließlich möchte man mit zeitlosen Wahrheiten, verbindlichen Vorschriften und eindeutigen Appellen den Erscheinungsweisen gesellschaftlichen Wandels, der als bedrohlich empfunden wird, Einhalt gebieten.

Im Zusammenhang dieser Erwartungen wurde kaum zur Kenntnis genommen, daß das Zweite Vatikanische Konzil den Begriff «Katholische Soziallehre» bewußt vermieden hat. Unter dem Eindruck der von Johannes XXIII. bevorzugten Redewendungen «Zeichen der Zeit» und «Lebensäußerungen der Kirche nach innen und außen» haben sich die Konzilsväter gegen jenes überwiegend im deutschen Sprachraum entstandene Lehrsystem mit philosophisch-rationalen Ableitungen und naturrechtlicher Ethik zur Wehr gesetzt; sie entschieden sich statt dessen für eine biblisch-pastorale Sprache, für christliche Anthropologie und für einen echten Dialog mit der Gesellschaft. Bei der Entstehung der Pastorkonstitution «Gaudium et spes» hat die kirchliche Sozialverkündigung ein durch vier Merkmale geprägtes Selbstverständnis erhalten:

- die Lebensäußerungen der kirchlichen Glaubensgemeinschaft werden durch zwei Bezugspunkte polarisiert: Christus als ihr geschichtlicher Ursprung und die Welt von heute als ihre unmittelbare Erfahrung;
- die Gesamtheit des Volkes Gottes, dem das gemeinsame Priestertum und der unfehlbare Glaubenssinn ursprünglich zukommen, muß auf die tatsächliche Situation und Wertdynamik der gegenwärtigen Welt hinhören. Deshalb wird die induktive Methode gewählt: eine umfassende Phänomenbeschreibung, dann eine Reflexion der Ursachen und schließlich eine Deutung der Zeichen der Zeit;
- eine konsequente christologische Linienführung richtet die menschliche Entwicklung auf Christus als den Zielpunkt der ganzen Schöpfung aus und begründet die Einheit der christlichen Berufung, die irdischen Aufgaben zu erfüllen und die eschatologische Gottesherrschaft zu erwarten, wenngleich die beiden Bewegungen sich nicht decken;
- die Kirche steht in einem wechselseitigen, solidarischen Lebenszusammenhang mit der Welt, aber auch in einer kritischen Funktion ihr gegenüber.

Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung

Die römische Bischofssynode von 1971 hat die Vorentscheidung des Konzils auf das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit angewendet und die praktische Verklammerung von religiöser und sozialer Dimension des christlichen Glaubens formuliert: «Für uns sind der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft».¹

¹ Gerechtigkeit in der Welt. Das Abstimmungsdokument II der römischen Bischofssynode: HK 26 (1972) 36f.

Als ein weiteres Moment kommt hinzu, daß die genannten Erwartungen in die katholische Soziallehre von Grabenkämpfen überschattet werden, in die sich westdeutsche Schulmeister der Soziallehre gegen lateinamerikanische Theologen der Befreiung verwickeln ließen. Ebenso wenig wie das Konzil hatte nämlich die Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) das Wort «katholische Soziallehre» erwähnt. Dafür ist Medellín zum Zeugnis und Auslöser einer neuen Art von Theologie geworden, die nicht am Schreibtisch entworfen, sondern aus der hautnahen Leidensgemeinschaft mit Menschen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, hervorgegangen ist. Theologie der Befreiung ist Reflexion der Glaubenspraxis einer kirchlichen Gemeinschaft im Milieu der Armut und Unterentwicklung, die durch eine doppelte Abhängigkeit von außen und nach innen erklärt wird. Beschreibung und Erklärung der Situation liefern den Anstoß zu einem Neulesen der Bibel als einer Geschichte der Befreiung, die Gott dem Volk Israel anbietet, die Christus durch seinen Gehorsam Gott gegenüber vollendet. Danach erscheinen Armut und Ungerechtigkeit nicht mehr als unabwendbares Schicksal, sondern als Resultat menschlicher Fehlentscheidungen, die durch befreiende Glaubenspraxis überwunden werden können.

Vertretern der Theologie der Befreiung wurde vorgeworfen, daß sie an der Tradition der katholischen Soziallehre und deren sozialphilosophischen Voraussetzungen vorbei die Impulse des Evangeliums spirituell und politisch umsetzten und daß sie die befreiende Glaubenspraxis zunehmend in eine politische Dimension auslegten. Außerdem wurde bemängelt, daß sie sich am Verhalten Jesu und weniger an der sakramentalen Gegenwart des auferstandenen Christus orientierten; daß sie den Sozialdienst wichtiger nähmen als die Verkündigung des Evangeliums; daß sie mit der Befreiung einen Emanzipationsprozeß bis hin zur Zerstörung traditioneller Institutionen, die Abschaffung ökonomischer Ausbeutung und politischer Unterdrückung statt der Erlösung von Sünde sowie die autonome Tat des Menschen statt des göttlichen Gnadengeschenks meinten; daß sie strukturelle Veränderungen anstelle einer Umkehr des Herzens anstrebten und die politische Dimension zum umfassenden Horizont der Theologie machten; daß sie einer europäischen Importströmung nachließen, anstatt eine genuin lateinamerikanische Theologie und Soziallehre zu entwickeln, und daß sie schließlich die marxistische Gesellschaftsanalyse und Konflikttheorie statt der katholischen Soziallehre übernommen hätten und deshalb in den Kategorien des Klassenkampfes dächten, den von der Bibel bezeugten allgemeinen Heilswillen Gottes dagegen unterschlugen.

In die weltweite Auseinandersetzung zwischen herkömmlicher Soziallehre und lateinamerikanischer Theologie hatten sich unabhängig von der innerdeutschen Kontroverse² und bereits früher Papst Paul VI. und die Internationale Theologenkommission eingeschaltet. Ihnen scheint es gelungen zu sein, die weltkirchliche Verdächtigung der Befreiungstheologie und die Maßregelung ihrer Vertreter behutsam, aber entschieden zurückzuweisen. Paul VI. faßte 1975 die Überlegungen der römischen Bischofssynode von 1974 in einer Stellungnahme zusammen, in der er die Vielschichtigkeit der Evangelisierung verteidigte, die das persönliche und kollektive Bewußtsein der Menschen, ihr konkretes Leben und jeweiliges Milieu umfassen muß. Die Evangelisierung wäre nicht vollständig, wenn sich das Evangelium von Jesus Christus und das konkrete persönliche und gemeinschaftliche Leben des Christen nicht gegenseitig forderten.³ Deshalb gehört zur Evangelisierung eine Botschaft über die menschliche Befreiung. Die enge Verbindung von Evangelisierung und Befreiung wird so begründet: der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; der Schöpfungsplan ist vom Erlö-

² Vgl. Ludwig Kaufmann, Deutscher Streit um «Theologie der Befreiung»: Orientierung 41 (1977) 251-253.

³ Die Evangelisierung der Welt von heute. Die päpstliche Exhorte «Evangelii nuntiandi»: HK 30 (1976) 133-152.

sungsplan, der in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, aber auch der Gerechtigkeit hineinreicht, nicht zu trennen; das neue Gebot der Liebe läßt sich nicht verkünden ohne Förderung menschlicher Entwicklung in Gerechtigkeit und Frieden.

Die Internationale Theologenkommission hat 1976 versucht⁴, den zeitgeschichtlichen und gesamtkirchlichen Hintergrund der Theologie der Befreiung auszuleuchten sowie deren charakteristische Methode zu erfassen. Für die konkrete Verhältnisbestimmung von menschlichem Wohl und göttlichem Heil wird eine monistische und dualistische Lösung zurückgewiesen, aber auch zugestanden, daß diese Verhältnisbestimmung von ihrem Wesen her in einer gewissen Schwebelage bleiben muß und daß die Länder der ersten, zweiten und dritten Welt beim Ausbalancieren dieser Verhältnisbestimmung verschiedene Akzente setzen können und müssen.

Die Schilderung der unterschiedlichen Positionen, die zum Teil dramatische Auseinandersetzungen innerhalb der nachkonziliären Kirche ausgelöst haben, hat den Horizont abgesteckt für die idealtypische Skizzierung von *drei Ausdrucksformen* katholischer Soziallehre.

System-Soziallehre

In der katholischen Soziallehre lassen sich Argumentationskomplexe identifizieren, die systemtheoretischen Betrachtungsweisen nahestehen.

Die Systemtheorie der Gesellschaft hat aus der modernen Biologie und Kybernetik entscheidende Anstöße erhalten. Organische und technische Systeme zeigen Eigenschaften, die den einzelnen Elementen nicht zukommen; sie sind zu Leistungen fähig, die kein einzelnes Element allein und auch nicht die Summe aus ihnen erbringt.

Die moderne Systemtheorie hat ihre Vorläufer: Aristoteles wies auf das Phänomen des Ganzen hin, das mehr sei als die Summe seiner Teile. Menenius Agrippa entschärfte den sozialen Konflikt zwischen den einfachen Leuten und den Senatoren durch die überzeugende Parabel vom Leib, zu dessen Wohlbefinden alle Glieder ihren Beitrag leisten; diese Parabel übernahm Paulus zur Ermahnung der Christen in Korinth. Dionysius Areopagita beschrieb eine himmlische und kirchliche Stufenordnung, die die ganze Welt durchzieht. Und Thomas Hobbes verglich den Staat, den Leviathan, mit einem künstlichen Menschen.

Der Vorrang des Ganzen

Eine katholische Soziallehre, die in systemtheoretischen Kategorien denkt, begreift die Gesellschaft vorrangig als Ganzheit, als Ordnungsgefüge. Dieses Systemganze stellt sich dar in gemeinsamen Verhaltensmustern, Sinnwelten und Institutionen, die dem einzelnen selbständig gegenüber treten, die Vieldeutigkeit der gesellschaftlichen Eindrücke verringern, seine Unsicherheiten beseitigen und ihm Stabilität vermitteln. Gerade die gesellschaftlichen Institutionen des Staates, der Ehe und Familie, des Privateigentums sind für den einzelnen ein Strukturgerüst, das ihn von dauerndem Entscheidungszwang entlastet, seine Orientierung in der unüberschaubaren Welt erleichtert, ihm eine soziale Position zuweist und damit gesellschaftlichen Halt, Heimat und Geborgenheit gewährleistet. Die berechtigten Ansprüche des einzelnen sind in der Ordnung der Gesellschaft, im Funktionieren des Systems nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit aufgehoben.

Naturrecht

Bei diesem Typ von Soziallehre spielen naturrechtliche Argumentationsweisen eine große Rolle. Dabei vermischen sich drei Traditionen: die antike Tradition sieht im Naturrecht einen kri-

tischen Maßstab, der das menschliche Gesetz nicht dem Belieben des Gesetzgebers überläßt, sondern der Idee der Gerechtigkeit, dem von Natur aus Gerechten, unterstellt. Wenn das bestehende Recht dieser Norm widerspricht, bindet es nicht. Nur dann bindet es den Menschen, wenn es dem ungeschriebenen Gesetz der Gerechtigkeit entspricht. Das von Natur aus Gerechte, so meinte Aristoteles, gilt immer und überall, unabhängig davon, ob die öffentliche Meinung es anerkennt.

Die mittelalterliche Tradition personifiziert das Naturrecht in zweifacher Weise: an die Stelle der Idee der Gerechtigkeit oder der Weltvernunft tritt der persönliche Schöpfergott als Urheber des Naturrechts. Und das Naturrecht erhält einen dialogischen Charakter als Forderung des persönlichen Gottes an die freie menschliche Person. Nach Thomas von Aquin sind die Grundsätze jener Naturordnung, die an der Idee, die Gott von der Welt hat, partizipiert, für die menschliche Vernunft evident. Von diesen allgemeinen Grundsätzen kann der Mensch durch Schlußfolgerungen zur Ordnung der Dinge im einzelnen gelangen. Dabei bildet die menschliche Erkenntnis einen Sachverhalt ab, dringt in das Wesen einer Sache ein, entdeckt die Natur der Sache als Aufruf zum Handeln, als Vorschrift. Weitere Schlußfolgerungen bilden die Urteile der praktischen Vernunft, die die Umstände der Situation einbeziehen und deshalb Ermessensspielräume zulassen.

Die neuzeitliche, von der Aufklärung geprägte Tradition brachte eine dreifache Engführung des Naturrechts. Zunächst eine rationalistische Engführung; seit Descartes wird die mathematische Methode, die lückenlose und widerspruchsfreie Ableitung gesellschaftlicher Normen, auch detaillierte Handlungsanweisungen ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, auf die Gesellschaft übertragen. Die Grenzen, die Thomas von Aquin der Allgemeingültigkeit und Unwandelbarkeit des Naturrechts gezogen hatte, werden verwischt, Naturrecht und positives Gesetz identifiziert. Damit konnten konventionelle Regeln, tradierte Gewohnheiten und zeitbedingte Gesellschaftsordnungen legitimiert, bestehende Herrschaftsverhältnisse verteidigt werden. Daneben trat eine individualistische Engführung: die liberale Staats- und Wirtschaftstheorie stellt den einzelnen Menschen dem Staat gegenüber und stattet ihn mit Abwehrrechten gegenüber der staatlichen Macht aus. Und schließlich kam es zu einer naturalistischen Verengung, insofern die Natur des Menschen immer mehr mit der psychosomatischen Konstitution des Menschen ineingesetzt und die Funktionsfähigkeit eines Regelkreises zur Normierungsinstanz erhoben wurde.

Abstrakt und geschichtslos

Einwände gegen diesen Typ von Soziallehre machen geltend, die Gesellschaft werde zu stark als Ganzheit nach dem Vorbild einer harmonischen Familie begriffen. Interessenunterschiede würden eingeebnet, Interessenkonflikte überdeckt oder personalisiert und dann moralisiert. Außerdem seien die Institutionen zu abstrakt behandelt. Staat, Familie und Privateigentum würden zwar wiederholt beschworen, aber von der Spannung zwischen repräsentativem und basisdemokratischem politischem System, von den Auswirkungen der Schichtarbeit auf die Kommunikation der Ehepartner, von der berufstätigen Frau und ihrem Recht auf Arbeit, von den Schranken, die der Verfügungsbefugnis der Anteilseigner durch Mitbestimmungsregelungen gezogen sind, sei selten die Rede.

Außerdem stelle die naturrechtliche Argumentation in ihrer neuzeitlichen Engführung eine Belastung dieses Soziallehretyps dar. Menschliche Natur lasse sich nicht auf Biosomatik oder Ökologie festlegen. Auch die zeitlose Geltung naturrechtlicher Prinzipien sei eher durch das Beharrungsvermögen von Kirchenleitungen zu erklären und lasse sich nur solange aufrecht erhalten, als die Inhalte trivial blieben. Der grundsätzlich vorläufige Charakter menschlicher Aussagen könne nicht ausgeblendet werden, da jeder Satz die eigenen Erfahrungen nur begrenzt wiedergebe und durch immer neue Erfahrungen überholt werde und da alle Sätze wie der Mensch selbst einem steten Lern- und Anpassungsprozeß unterlägen. Die systematische Geschlossenheit der Naturrechtslehre sei überdies vorge-

⁴ Vgl. Gegen jede Vergottung des Politischen. Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil: Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission im Oktober 1976 in Rom: Orientierung 41 (1977) 253-258.

täuscht, weil kirchliche Soziallehre aus Gelegenheits- und Verteidigungsschriften zusammengesetzt sei. Am Ende mude die unvermittelte Ableitung von Normen aus Sachverhalten ziemlich abenteuerlich an. Denn das neuzeitliche Mißtrauen gegen eine unzulässige Vermischung von analytischer Wissenschaft, deren Aussagen sich auf die Feststellung von Tatsachen und die Wiedergabe logischer bzw. hypothetischer Zusammenhänge beschränken, und normativer Wissenschaft, die Maßstäbe für vernunftgeleitetes Handeln vorlegt, sei nicht einfachhin aus der Welt zu schaffen. So sei auch die katholische Soziallehre gezwungen, über das Woher ihrer Wertentscheidungen intensiver nachzudenken.

Kritische Soziallehre

Wenn dem ersten Typ katholischer Soziallehre unterstellt wird, daß er objektiven Ordnungsentwürfen der Gesellschaft nachsinne und dahin tendiere, sich den Veränderungen der bestehenden, historisch erklärbaren Ordnung zu widersetzen, versteht sich der zweite Soziallehretyp als prophetischer Protest gegen das Bestehende.

Eine kritische Theorie der Gesellschaft wendet sich gegen das von der Systemtheorie geprägte Gesellschaftsverständnis, das den personalen Charakter der Gesellschaftsmitglieder zu wenig berücksichtigt. Gesellschaft ist eine Kommunikationsgemeinschaft, in der Personen durch wechselseitigen und symmetrischen Dialog aufeinander bezogen sind. Jede Kommunikationsgemeinschaft hat eine eigene Soziographie: gemeinsame Verhaltensmuster, Sinnwelten und Institutionen sind ursprünglich Ausdrucksformen personaler Kommunikation; ihr Fortbestand läßt sich nicht dadurch rechtfertigen, daß das Systemganze und die Einzelemente funktionieren, sondern nur dadurch, daß sie von den wechselnden Personen als Ausdrucksmittel ihrer Kommunikation bei der Deutung und Konstruktion der Welt frei bejaht werden.

Das Leitbild der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft und des herrschaftsfreien Dialogs bildet den kritischen Maßstab, um bestehende Gesellschaften zu beurteilen und gesellschaftliche Konflikte bzw. Befreiungskämpfe zu rechtfertigen. Diese wollen personale Grundrechte gegen Systemzwänge und Herrschaftsverhältnisse durchsetzen, die unter dem Vorwand der Ordnung und Harmonie schöpferische Freiheit und Gleichheit der Menschen niederhalten.

Prophetischer Gestus

Eine katholische Soziallehre mit kritischem Vorzeichen nimmt zunächst zur Kenntnis, daß bestehende Strukturen, die als ganze einen relativ stabilen und funktionstüchtigen Eindruck erwecken, in sich eine erhebliche Schiefelage aufweisen, insofern die einzelnen Mitglieder nicht gleichberechtigt an den Leistungen des Systems und an den Chancen, die es bietet, teilhaben. Unter dem Vorwand eines imaginären Systemgleichgewichts oder eines übergreifenden Interesses werden elementare freiheitliche und soziale Grundrechte außer Kraft gesetzt. So wird z. B. festgestellt, daß Wettbewerb und Freihandel unter der bestehenden Verteilung wirtschaftlicher Macht zu ungleichem Tausch und einer Vergrößerung des Einkommensabstandes zwischen reichen und armen Ländern führen; daß die Bestandsgarantie des Eigentums die Objektstellung des abhängig beschäftigten Arbeiters zementiert; daß die Verteidigung der Institution Ehe/Familie unter den gegenwärtigen Bedingungen die Frauen benachteiligt, indem sie in der Regel zur Anpassung an gängige Rollenklischees oder zur flexiblen Reaktion auf die Bedürfnisse des Arbeitsmarkts mit entsprechender Mehrfachbelastung gezwungen werden; daß die Verflechtung der repräsentativen Demokratie mit großtechnologischem Kapitalinteressen eine systematische Benachteiligung der nicht oder nur schwer organisierbaren Bevölkerungsgruppen verursacht; daß

die herrschenden, an bürgerlichen Idealen orientierten Bildungssysteme die junge Generation häufig dazu verurteilen, den ökonomischen Ersatzbedarf der älteren Generation zu befriedigen, deren Mentalität zu reproduzieren und so die bestehende ungleiche Chancenverteilung unter den Bevölkerungsschichten aufrecht zu erhalten, und daß die Regelmechanismen der Marktwirtschaft den Generationenvertrag außer Kraft setzen, der den noch nicht geborenen Menschen und den zukünftigen Generationen bereits in der Gegenwart die Achtung ihrer Lebensrechte auf dem gemeinsamen Planeten sichern sollte.

Die Kritik an den Sachzwängen und Beherrschungsmechanismen des kapitalistischen und technokratischen Systems äußert sich positiv im Eintreten für die Würde der menschlichen Person und für die Menschenrechte als Anspruch der Person auf Freiheit und Gleichheit sowie in der Ermutigung zu solidarischem Handeln, weil Freiheit von wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeit bisher nur als Resultat einer entschlossenen Befreiungsbewegung erkämpft worden ist.

Utopie

Eine dialektische Methode ist für diesen kritischen Soziallehretyp kennzeichnend. Auf der realen Ebene wird die bestehende Situation beschrieben; die Beschreibung ist indessen prophetisch verkürzt, eher eine dramatische Schilderung in düsteren Farben und negativer Überzeichnung. Pessimistisch und drohend werden Versagen, Ungerechtigkeit und Sünde der Gesellschaft angeprangert. Wie schwarz und negativ auf der realen Ebene die bestehende Situation gemalt wird, so leuchtend weiß und positiv erstrahlt auf der utopischen Ebene die Vision einer anderen Gesellschaft, die dem neuen Menschen ein angstfreies Zusammenleben gestattet. In der neuen Gesellschaft ohne Zwangsgewalt herrschen Brüderlichkeit, Liebe und Gerechtigkeit. Konkurrenz ist durch Solidarität, Kampf ums Dasein durch gegenseitige Rücksichtnahme, Sorge um den eigenen Vorteil durch Wohlwollen gegenüber den Schwächeren ersetzt. Die Bekehrung des Herzens sowie die radikale Befreiung des Menschen von den bestehenden ökonomischen und politischen Abhängigkeiten werden als Schlüsselement jenes dialektischen und konfliktgeladenen Umkehrungsprozesses gewertet, der den Grundwiderspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit aufhebt.

Schwarz-Weiß-Schema

Vorbehalte gegen den kritischen Typ der Soziallehre beziehen sich einmal darauf, daß der Stellenwert der Einzelperson sowie die Initiativwirkung einer durch moralische Appelle ausgelösten Gesinnungsänderung für die strukturelle Gesellschaftsreform überschätzt wird und daß zum anderen die Handlungsziele ziemlich vage formuliert bleiben. Die dramatisch-provozierende Sprache, mit der konkrete Leiden der Menschheit aufgedeckt und Gewissen aufgerüttelt werden, ist zweifellos beeindruckend; sie hält die schöpferische Phantasie lebendig, die träumerisch nach dem Unmöglichen ausgreifen muß, um das Mögliche zu erreichen. Wenn aber nach dem Rausch der Worte die Ernüchterung einsetzt, möchte man über die nächsten Schritte informiert werden, die zu tun sind. Die radikalen Vorrangregeln z. B. des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital, der Ethik vor der Technik, der Person vor den Sachen sind weitgehend zustimmungsfähig, als «Oder/statt-Formeln» von außergewöhnlicher Motivationskraft. Weil sie aber die reale Gesellschaft mit ihren Interessengegensätzen, Konflikten und legitimen Herrschaftsordnungen ausklammern, halten sie dauerhafte Bewegungen nicht in Gang. Die Grenze mancher Zielprojektionen hat einen genetischen Grund; sie sind aus dem Schwarz-Weiß-Schema einer Situationsschilderung hervorgegangen, der keine präzise Analyse zugrunde lag. Die wirklichkeitsfremde Situationskritik ist in eine ebenso wirklichkeitsfremde Zieldefinition umgeschlagen. In dieser unzureichenden Situationsanalyse dürfte die Hauptschwäche des kritischen Typs der Soziallehre liegen.

Handlungs-Soziallehre

Gegenstand dieses Typs von Soziallehre ist weder die ideale Ordnung noch die andere Gesellschaft, sondern die bessere Lösung. Im Mittelpunkt der Gesellschaftserklärung und -veränderung steht das menschliche Handeln, ohne daß die menschliche Person aus dem Handlungskontext herausgelöst wird.

Das gesellschaftliche Handeln des Menschen ist ein kollektiver Entscheidungsprozeß. Kollektive Entscheidungen kommen zustande durch das Zusammenspiel einer Vielzahl von Menschen und Gruppen mit unterschiedlichen Wertvorstellungen. Die dabei auftretenden Konflikte werden in einer pluralistischen Gesellschaft zugelassen, um schöpferische Ideen freizusetzen und die Argumentationsbasis zu erweitern. Den Entscheidungen geht keine Evidenz über die Handlungsfolgen voraus. Denn diese sind weder eindeutig überschaubar, noch werden sie von den Entscheidungsteilnehmern unterschiedslos gewichtet. Die Kollektiventscheidung ist also nicht Resultat logischer Ableitung auf Grund höherer Einsicht, sondern erfolgt unter Unsicherheit, als Wagnis eines gemeinsamen, autonomen Gestaltungswillens.

Kollektiventscheidungen stehen unter Zeitdruck. Weil auf die Zustimmungsbereitschaft des letzten Teilnehmers nicht gewartet werden kann, wird das Diskussionsverfahren durch Mehrheitsentscheidungen abgekürzt. Die jeweils erreichbare Lösung wird der noch besseren möglichen Lösung, die nur unter erheblichem Zeitaufwand zustande käme, vorgezogen. Kollektive Entscheidungsprozesse werden in der Regel über Repräsentanten formalisiert und kanalisiert; diese Bündelung erscheint berechtigt, solange die Rückbindung und Kontrolle der Repräsentanten gewährleistet ist.

Mehrstufiger Erkenntnisweg

Eine katholische Soziallehre mit handlungsorientiertem Selbstverständnis reflektiert kollektive Entscheidungsprozesse; sie ist Praxisreflexion. Der Entscheidungsprozeß besteht aus vier nicht voneinander trennbaren, aufeinander bezogenen Phasen:

► Die Situationsbeschreibung: am Anfang steht eine unmittelbare Betroffenheit, die aus dem Lebenszusammenhang mit benachteiligten Menschen erwächst. Man läßt sich anrühren vom Leiden eines Schichtarbeiters und täglichen Pendlers, eines ausländischen Jugendlichen, einer Akkordarbeiterin in der Textilindustrie, eines von der Betriebsstilllegung bedrohten 50jährigen. Dann werden die gestreut wahrgenommenen Erlebnisse auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit geprüft und systematisiert, bis sie sich zu einer umfassenden Darstellung der Situation verdichten.

► Die Situationsklärung: um nicht auf spontane und vorschnelle Deutungen der Situation hereinzufallen, sind die Ursachen zu untersuchen. Persönliche Schuldzuweisung findet da ihre Grenze, wo strukturelle Zusammenhänge aufgedeckt werden. Der Verweis auf systembedingte Ursachenketten bleibt allerdings vordergründig, wenn nicht die individuellen und kollektiven Entscheidungsträger, die sogenannten Systemagenten, identifiziert werden, die an der Entstehung und Aufrechterhaltung dieser Verhältnisse interessiert sind. Die Situationsklärung umfaßt mehrere Dimensionen: neben den analytischen Ansatz tritt der historisch-verstehende. Insbesondere das Neulesen der Bibel eröffnet eine Verständnistiefe, die zahlreiche partielle Erklärungsversuche umgreift.

► Die Zielbestimmung: zunächst geht es um die Definition von Einzelzielen, die realisierbar sind und deren Realisierungsgrad überprüfbar ist, sowie um ein Urteil über die Beziehungen der einzelnen Ziele untereinander und deren Gewichtung. Doch diese Einzelziele sind in einen übergreifenden Zielhorizont einzufügen. Damit die Zielbestimmung nicht in reine Sozialtechnik ausartet, ist die Reflexion über gesellschaftliche Grundorientierungen, z. B. die aus dem Glauben an den einen Gott herausgebildete Option für menschliche Freiheit und Gleichheit, d. h. die Vorentscheidung für eine tendenziell egalitäre Gesellschaft, unverzichtbar.

► Die Mittelauswahl: diejenigen Instrumente sind aufzulisten, die geeignet sind, die beschriebenen Situationsmängel und deren Ursachen zu beseitigen sowie die angestrebten Ziele zu erreichen – auf der persönlichen Ebene die Veränderung des Lebensstils, auf der strukturellen

Ebene die Gesellschaftsreform. Beim Eignungstest der Instrumente müssen die voraussehbaren Nebenfolgen ihrer Anwendung in Rechnung gestellt und einer Güterabwägung unterzogen werden.

Gleichberechtigte Partner im Dialog

Methode dieses Typs von Soziallehre ist der gesellschaftliche Dialog. Denn möglichst viele partielle Erfahrungen und Wertentscheidungen müssen dem gemeinsamen Entscheidungsprozeß vermittelt werden. Die Praxis des gesellschaftlichen Dialogs beruht auf drei Voraussetzungen:

► Jeder Dialogpartner hat die grundlegend gleiche Chance, seine Vorstellungen zur Geltung zu bringen. Die Dialogpartner erkennen sich wechselseitig als gleichberechtigt und ihre Ansprüche als gleich verpflichtend an.

► Die Dialogpartner stellen ihre berechtigten Eigeninteressen gegenüber dem Interesse an der Aufrechterhaltung des Dialogs zurück. Auf die ausschließliche Durchsetzung privater Interessen, die ein mögliches Ausscheiden aus dem Entscheidungsprozeß zur Folge hätten, wird um der gemeinsamen Verständigung willen verzichtet.

► Der gesellschaftliche Dialog konfrontiert die einzelnen Partner zwar mit Fragestellungen, die im Rahmen der eigenen Fachkompetenz und Erwartungen eher fremd erscheinen; doch die aus geglückten Experimenten gespeisten positiven Erwartungen halten einen Lernprozeß im Gang, aus dem dann ein ernsthafter Wille zum Kompromiß hervorgeht.

Praxisreflexion

Drei Anfragen an den Handlungstyp katholischer Soziallehre lassen dessen Merkmale deutlicher hervortreten:

► Beschränkt sich die Handlungs-Soziallehre auf eine wirtschaftspolitische Entscheidungstheorie, auf eine Zuordnung bewährter Mittel zu umstrittenen Zielen? Abgesehen von dem Hinweis, daß eine scharfe Trennung von Sozialtechnik und Sozialethik nicht möglich ist und daß alle vier Phasen des kollektiven Entscheidungsprozesses aufeinander bezogen sind, wäre eine verstärkte Reflexion über die Voraussetzungen der jeweiligen Zielbestimmung und Zielgewichtung, über den Zusammenhang des christlichen Glaubens an den einen Gott mit bestimmten Wertentscheidungen über die Gleichheit von Mann und Frau, den Stellenwert der Arbeit, die übernationale und überzeitliche Solidarität der Menschen wünschenswert.

► Wer ist der vorrangige Träger der Handlungssoziallehre? Vermutlich nicht der Papst, Bischofssynoden oder repräsentative Laiengremien, wenn sie am Schreib- oder Verhandlungstisch nachdenken, sondern Kirchen- und Basisgemeinden vor Ort, kirchliche Sozialverbände, Aktionskreise, die im lebendigen Zusammenhang mit ihren Kollegen im Betrieb und im Büro, im Dialog mit evangelischen Christen und sozial engagierten Menschen aus Parteien und Gewerkschaften diesen Soziallehretyp praktizieren. Ebenso die christlichen Sozialwissenschaftler, wenn sie aus ihrer Isolierung heraustreten, sich persönlich auf die Sozialbewegung einlassen und sie durch teilnehmende Reflexion begleiten.

► Ist die Handlungssoziallehre eine Fensterrede? Die Glaubwürdigkeit kirchlicher Soziallehre hängt von der eigenen Sozialpraxis ab. Erst wenn die Kirche selbst sich dem Anspruch sozialer Gerechtigkeit aussetzt, wenn sie z. B. das Arbeitsverhältnis zwischen Dienstgeber und Dienstnehmer paritätisch regelt oder die mitunter fossilen Restbestände monarchischer oder paternalistischer Klassenstruktur entfernt oder den Frauen gleichberechtigten Zugang zu allen kirchlichen Positionen gewährt, dann ist eine handlungsorientierte katholische Soziallehre keine reine Theorie mehr aus dem Fenster heraus.

Friedhelm Hengsbach, Frankfurt a. M.

DER AUTOR ist Dozent für Gesellschafts- und Wirtschaftslehre an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. Noch dieses Jahr erscheint: Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre.

Ein John Paul III?

«Hoffentlich merkt der Papst, daß es mit dem (baby-kissing) hierzulande nicht getan ist», hieß es in einem Kommentar, wenige Stunden bevor Papst Johannes Paul II. britischen Boden küßte. Alles deutet darauf hin, daß er bis ins Detail über Vorbehalte, positive und negative Erwartungen informiert war: anglikanische Empfindlichkeiten gegenüber dem ultramontanen Gast; das tiefsitzende Mißtrauen gegenüber römischer «popery», die in einer gewaltigen Umarmung die anglikanische Kirche ersticken könnte; das unausrottbare Vorurteil, britische Katholiken hielten es im Zweifelsfalle lieber mit ausländischen Glaubensbrüdern als mit der Krone; die abnehmende Kirchlichkeit der kleinen Diasporaherde (10% der Bevölkerung); die wachsende Kritik an der kirchlichen Morallehre, die dazu führte, daß mehr als die Hälfte aller nominellen Katholiken Empfängnisverhütung, Scheidung und Wiederverheiratung, voreheliche geschlechtliche Beziehungen billigen; die Sorgen einer breiten traditionsorientierten Schicht praktizierender Katholiken, denen die eigenen Bischöfe nicht hart genug durchgreifen. Am Ende kam noch die Furcht vor simplifizierenden politischen Äußerungen zur Lage im Südatlantik hinzu.

Die Mehrheit aller Kommentare nach dem Rückflug des Papstes deutet auf die Überzeugung hin, er habe es in der Kunst, möglichst vielen Menschen – wenn auch nicht allen – recht zu tun, bemerkenswert weit gebracht. Ein kleines Wunder sei der Verlauf dieses Besuches, angesichts aller vorausgehenden Vorbehalte, heißt es in einem Leitartikel der Times.

Respektvoll, abwartend, aber nicht enthusiastisch hatte man den Nachfolger Petri, dessen Unfehlbarkeit und Autorität einen demokratisch gesinnten Briten mit tiefer Skepsis erfüllt, begrüßt. Der Empfang auf dem Flughafen und beim ersten Gottesdienst in der Westminster-Kathedrale verlief warm, aber nicht begeisterter als bei den meisten bisherigen Reisen. Begeisterung und wirkliche Teilnahme setzten öffentlich erst nach dem denkwürdigen Pilgerbesuch im Herzen der «Anglican Communion», in der Kathedrale von Canterbury, ein: er kann ungeniert als Jahrhundertereignis in der anglikanisch/römisch-katholischen Ökumene bezeichnet werden. Bescheiden, klein und demütig wandte er sich als «Bischof von Rom» an die «geliebten Brüder und Schwestern» und betete Seite an Seite mit dem Erzbischof von Canterbury. Es wäre ungerecht zu sagen, der Schauspieler Karol Wojtyla habe hier eine vollendete Vorstellung gegeben. Wer gehört hat, wie er mit sichtlich bewegter Stimme das Evangelium las, kann sich des Ein-

drucks nicht erwehren, daß der Papst sich wohl kaum zuvor so «leibhaftig» seiner Rolle und seiner Verantwortung in der Ökumene bewußt wurde. Auch die vielen Freikirchen-Führer, die er traf, die er nicht nur anredete, sondern *mit* denen er sprach, die er nach Rom einlud, äußerten die Hoffnung, daß es jetzt in der Ökumene vielleicht doch einen Schritt schneller vorwärtsgehen könnte.

Von Anfang an machte er keinen Hehl aus seiner Verurteilung aller Kriege, erinnerte ausnahmslos in jeder Predigt und Ansprache an diejenigen, die im Südatlantik unter dem Krieg litten, forderte Frieden in Gerechtigkeit: aber Gerechtigkeit mit Erbarmen, wie er in Coventry Shakespeare zitierend sagte. In diesem Zusammenhang äußerte er klar und deutlich, daß Krieg heute völlig unannehmbar sei als Mittel, Differenzen zwischen Nationen auszutragen. Man kann seine Äußerungen durchaus als Zurückweisung der Lehre vom gerechten Krieg deuten.

In seiner eigenen Herde hat er unerwartete Sympathien etwa von seiten kritischer Moraltheologen gewonnen, sobald sich herausstellte, daß er ihnen nicht die kirchlichen Morallehren «einhämmern» würde, wie befürchtet. Allseits wurde anerkannt, daß er nicht einfach Abtreibung verdammt, sondern «vom Schutz menschlichen Lebens von der Empfängnis an» sprach; daß er eine «empfängnis- und lebensfeindliche Einstellung» beklagte, aber nicht ein Verbot künstlicher Verhütungsmittel wiederholte; daß er Priester und Ordensleute nicht aufforderte, Soutane und Habit zu tragen, sondern lediglich mahnte, «erkennbar» zu sein. Der Ton und die positive Ausdrucksweise stießen nur wenige vor den Kopf. Daß der Papst keine Abstriche von seinen Grundüberzeugungen machte, daß er als Pole vielleicht gar nicht anders denken könnte, wird ihm mit typisch englischer Fairneß zugestanden.

Wenn initiative Bischöfe freimütig informieren ...

Fast zwei Jahre Vorbereitungen in den Gemeinden gingen dem Besuch voraus. Allein schon dies ist ein Erfolg gewesen, wird betont. Die Bischöfe hatten das Thema «7 Sakramente» gewählt, und im ganzen Land waren Eheversprechen erneuert, Kranken- und Bußgottesdienste gehalten worden, und die ökumenischen Anstrengungen an der Basis verstärkten sich sichtlich. Das Thema der sieben Sakramente war auch deshalb eine glückliche Wahl, weil so selbst über die Fernsehschirme die Zeichenhaftigkeit des Glaubens in der sprechenden Symbolik der Sakramente vermittelt wurde, auch für Nichtkatholiken auf weite Strecken verstehbar. Schließlich konnte der Bischof von Rom in der sakramentenspendenden Hirten- und Seelsorgerrolle, die er mit anderen Bischöfen und Priestern teilt, weniger «päpstlich» auftreten.

Sozusagen hinter den Kulissen zeichnen sich Lehren aus dieser Reise ab, über die vorerst nur spekuliert werden kann. Wenn es richtig ist, daß der Papst bei der endgültigen Entscheidung mehr auf die britischen Bischöfe als auf die Kurienberater hörte, die in diesem Fall zeitweise regelrecht überspielt wurden; wenn es stimmt, daß sein Auftreten im Gespräch mit Anglikanern, seine Sprechweise gegenüber Katholiken beeinflusst war durch eingehende Gespräche vor allem mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz von England und Wales, Kardinal *Basil Hume*: dann muß man sich fragen, wie sehr der Ablauf einer Papstvisite ein Spiegel der persönlichen Beziehungen der Ortsbischöfe zum Bischof von Rom ist. Englische Oberhirten – ob konservativ oder progressiv – sind heute dafür bekannt, daß sie mit Johannes Paul II. bei allem Respekt selbstbewußt und alles andere als devot umgehen. Sie waren «very outspoken» (sehr freimütig) in der Darstellung der englischen Verhältnisse, über die sie selbst offenbar keine Illusionen hatten. Vielleicht geht es doch nicht nur auf das Konto des «polnischen» Papstes, wenn da oder dort ein Malaise entsteht, sondern die Vorwürfe wären dann seinen Kollegen im Bischofsamt zu machen, die aus Sorge, Unbequemes zu sagen, schweigen oder Zurückhaltung üben oder die die Mühe scheuen, in peinlichen Angelegenheiten bis zu ihm selbst vorzudringen. Das andere Gesicht von Canterbury – ein «Times»-Korrespondent sprach gar von John Paul III – war jedenfalls in Köln und Mainz so noch nicht zu sehen.

Maria-Christine Zauzich, Bonn



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, 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, Tel. (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 1982:

Schweiz: Fr. 32.-/Halbjahr Fr. 17,50/Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 37,-/Halbjahr DM 21,-/Studenten DM 28,-

Österreich: öS 285,-/Halbjahr öS 160,-/Studenten öS 200,-

Übrige Länder: sFr. 32.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: 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,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich